





Sądecka Biblioteka Publiczna



5000010101

Zbiory Zabytkowe

Inwentarz

L. ~~VI~~

Dział ~~243~~

L. p. ~~243~~

Inwentarz

1960

1883-00

Ważne wyłączenia z inwentarza
z dnia 10.01.1960 r. dotyczących
brzozy (brzoza)
John Locke: Księga concerning
human understanding, ks. 2.
Roz. 17. 1784 r.

„ETYKA“ SPINOZY

KRYTYCZNIE ROZEBRANA I Z TEGOCZESNYM
MATERYALIZMEM ZESTAWIONA

PRZEZ

ALEXANDRA RACIBORSKIEGO.

„...nasze wyobrażenia nie zawsze
dowodzą, że to cośmy sobie wy-
obrazili istnieje;“

(John Locke: Essay concerning
human understanding, ks. 2.
Roz. 17. §. 4.)



WE LWOWIE.
Z I. Związkowej Drukarni.
1882.



Wielmożnemu Panu
Józefowi Szujskiemu
profesorowi przy wstecz-
nicy Jagiellońskiej i
wicekanonikowi
katedry z tamy poseł-
skiej, w dowód wyso-
kiego poszanowania

opiaruje
autor

PRZEDMOWA.



„Do opracowania tego przedmiotu, skłoniło autora jego stanowcze zamiłowanie w nauce Spinozy, którój zdaniem jego dotąd żadna nie dorównała.“

Temi słowy, zaczyna przedmowę do swojej pracy Orelli,¹⁾ znakomity krytyk i apologeta Spinozizmu.

Jakkolwiek nie podzielam w takim stopniu uwielbienia dla téj filozofii, sędzę jednak, że słowa te znajdują swoje usprawiedliwienie w ogromnym i przeważnym, dziś może więcej niż kiedykolwiek czuć się dającym wpływie, jaki wywarł Spinozizm na dalszy rozwój filozofii, egzegetyki, pojęć religijnych a nawet zapatrywań prawno-politycznych.²⁾

O ile zewnętrzne formy, w które przyodział Spinoza swą filozofią, należą po części do utrzymujących się podówczas jeszcze tradycyi scho-

lastycznych, po części zaś do cechującego wiek XVII ducha dociekań matematycznych, o tyle w zasadniczych myślach swoich, wyprzedził on współczesną sobie epokę pod każdym względem. Pierwsze jednak skutki wywarły jego pisma w kierunku religijnym, pomimo że doniosłość ich pod względem filozoficznym jest bez porównania ważniejszą. Objaw ten tłumaczy się ogólnym, gorączkowym zajęciem, jakie budziły jeszcze po wojnie trzydziestoletniej spory teologiczne.

To też początkowo, polemikę przeciw Spinozie prowadziło głównie duchowieństwo, ze stanowiska dogmatycznego, i najsilniej wpłynął on zrazu na ustalające się podówczas zasady religijne i państwowe świata protestanckiego³⁾ a mianowicie Holandyi. Linde⁴⁾ podaje długi szereg sekciarzy i pism treści religijnej, opierających się na Spinozie.

Cały ten ruch umysłowy ustaje z początkiem XVIII wieku, Spinozizm idzie na lat kilkadziesiąt w zapomnienie, które jednak trwałym być nie mogło.

Wrący żądzą niekrępowanego rozwoju ducha koniec tego samego jeszcze wieku, „musiał się poznać na głęboko sięgającym znaczeniu i uprawnieniu Spinozizmu w całym rozwoju wiedzy, i oddać należne uznanie temu oryginalnemu pojmowaniu świata“.⁵⁾

Lessing, Jacobi, Mendelsohn, Herder, Goethe, pierwsi zaczynają czytać dzieła zapomnianego i zapoznanego filozofa. Pojmują wprawdzie rozmaicie obfitą treść jego, ale pojmują go już widocznie lepiej i oceniają godniej niż współcześni; w umyśle każdego z nich pozostawił głęboki myśliciel ślady swego potężnego ducha. Mógł też powiedzieć Zimmermann: „.....die Weltanschauungen mehrerer unserer grössten Geister, selbst Goethe's und Herder's, so wie der meisten unserer Dichter und vornehmlich Naturforscher, enthalten.... vieles in Spinozische Denkweise einschlagend....“⁶⁾. Całe Niemcy rozbrzmiewają sporem Jacobi'ego i Mendelsohn'a nad Spinozyzmem świeżo zmarłego Lessinga i nad znaczeniem samegoże Spinozy. Wkrótce potem „podejmują Schelling i Hegel jego zasadnicze myśli i budują na nich swój system absolutnego idealizmu. Hegel nie może też być dokładnie zrozumianym bez studyów nad Spinozą“.⁷⁾ I tak tedy „zamiast ulec zapomnieniu, okazało odzycie zasadniczych zapatrywań Spinozy w Schellingu i Heglu, że monizm w metafizyce nie jest jeszcze pokonanym“.⁸⁾

„Wprawdzie Schelling wydaje o naszym filozofie sądy bardzo ostre, mianowicie w swoim drugim okresie, Hegel zaś czuje się być bez porównania wyższym od „ojca nowoczesnej filo-

zofii“, każdy jednak bezstronny badacz przyzna, że tak Schellinga system identyczności jak i jego późniejsza filozofia natury, jak też i Hegla Podmiot-Przedmiotowość, opierają się na Spinozyzmie“, „...kto nie przysięga ślepo na słowach mistrzów, ten zgodzi się niezawodnie ze zdaniem Fichte'go, wyrażonem i udowodnionem w jego „Dodatkach do charakterystyki nowszej filozofii“, że u Spinozy znajduje się w głównym zarysie wszystko to, w czem Schelling i Hegel sądzą że go prześcignęli i na czem się opierając, spoglądają nań lekceważąco“. ⁹⁾

Tą główną, zasadniczą, przewodnią myślą Spinozyzmu, stanowiącą zarazem najogólniejszą cechą wszystkich prawie szkół filozoficznych wieku XIX. jest monistyczne pojmowanie Wszechświata i wyprowadzanie wszystkich jego objawów, z jednych, ogólnych i nieodmiennych praw. Po za te obszerne ramy, wychylały się tylko samoistne systemy Kanta, Herbarta i skrajni Spirytualiści. Mieścili się w nich najzupełniej, wszystkich odcieni epigonowie Schellinga i Hegla, a nawet subiektywizm Fichte'go. Nazywano Spinozyzm teizmem i ateizmem, panteizmem i naturalizmem, idealizmem i realizmem, a wreszcie nawet akosmizmem, pansubstancjalizmem, a może nawet jeszcze jak inaczej, dla wszystkich jednak pozostawał on monizmem, (o ile mi wiadomo tylko

Thomas zrobił ~~zeń~~ coś, co możnaby nazwać polisubstancjalizmem¹⁰⁾ i jako taki był on wspólną podstawą dla ogromnej większości zapatrywań filozoficznych naszego wieku. Lecz jeżeli w pierwszej jego połowie tylko w najogólniejszych zarysach, we wspólnej podstawie, była przeważna część filozofii spinozystyczną, to w chwili obecnej materyalizm czyli monizm¹¹⁾ niemiecki i pozytywizm francuski, liczący także w Anglii wielu zwolenników, zbliżają się nawet w pojedynczych szczegółach do zdań Spinozy¹²⁾. Duch i ciało jest dla nich „jedną i tą samą rzeczą“ wykluczają wszelką celowość z dziedziny przyrody, wolność zaś woli z świata moralnego, przeczą istnieniu stałych, przedmiotowych, idealnych typów, które duch ludzki odnajduje naszkicowane w przyrodzie i odtwarza dokładniej w sztuce. Przeczą istnieniu stałych, przedmiotowych norm etycznych, których zarysy uwydatniają się, mniej lub więcej dokładnie, w naturze każdego człowieka, a które w ich czystości, często może idealnej, a więc niedościgłej, zestawiają moralisci, jako ogólną doniosłość mające, zasady. Przyjęła się nawet w tegoczesnej filozofii przewodnia myśl psychologii Spinozy, o wzajemnem wypieraniu i równoważeniu się wzruszeń (affectus) duszy ludzkiej i to podjęta i rozpowszechniona

przez obcą pod innymi względami Spinozizmowi, szkołę Herbarta.

Lecz nie tylko w „nowożytnej filozofii, we wszystkim wnuczce Spinozy“¹³⁾ uwydatnia się ten ciekawy objaw atawizmu, ale i w innych „nowożytnych naukach, mianowicie w przyrodniczych, uzyskały pojęcia Spinozy o prawdziwej istocie rzeczy, przewagę, a może nawet wyłączne panowanie“¹⁴⁾. Śmiało tedy rzec można, że chwila obecna dopiero, najzupełniej usprawiedliwia pamiętne słowa Hegla: „Spinoza ist der Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie“¹⁵⁾.

Z tem jednak odradzaniem i rozradzaniem się pierwotnego i pełnego życia i siły typu, zarysowującego się potężnie na tle dziejów filozofii¹⁶⁾ nie łączy się bynajmniej rozwój, przeciwnie uwydatnia się stanowczo uwstecznienie, skarłowacenie, w ogóle pewien brak sił żywotnych, mianowicie w najnowszych przedstawicielach monizmu. Pomijają oni z lekceważeniem zdobycze ducha ludzkiego na polu filozofii i usiłują rozwiązać zagadnienia metafizyczne, etyczne i psychologiczne wyłącznie na podstawie nauk przyrodniczych; to samo tyczy się także po części i pozytywizmu, który w zasadzie różny od materializmu, często ku niemu się skłania¹⁷⁾. Śmiało zatem rzec można, że cały prawie w obecnej

chwili najbardziej rozpowszechniony kierunek filozoficzny, dlatego właśnie że jest tak mało filozoficznym, że przyjąwszy ostateczne wyniki Spinozizmu nie przejął się jego duchem tak wysoce filozoficznym, nie zdołał pod żadnym względem dorównać¹⁸⁾ swemu protoplaście i to może dlatego właśnie, że nie wziął go sobie nigdy z pełną świadomością, za wzór godny poznania i naśladowania.

Zadaniem tej pracy będzie, oprócz krytycznego przedstawienia filozofii Spinozy, wykazanie stosunku, w jakim się do niej znajduje materializm, ów skrajniejszy odcień obecnej filozofii, wybitniejszy, dalej idący, śmielszy, bardziej dogmatyczny i właśnie temi wszystkimi cechami, do Spinozizmu więcej zbliżony.

W miarę wzrastania wpływu filozofii Spinozy, mnożyła się też literatura o nim. W samych Niemczech „przybrała ona takie rozmiary, że prawie niepodobna nią zawładnąć“¹⁹⁾. Już w r. 1848 powiada Horn: „chcieć podać nowe przedstawienie systemu Spinozy, znaczyłoby tyle co znosić sowy do Aten

Opracowywano Spinozizm ze stanowiska przyjaźnego, nieprzyjaźnego i pośredniczącego tak wielokrotnie i wywołał on tak liczną literaturę jak może żadna filozofia od Aristotelesa do Kanta“²⁰⁾. Przedstawienie rozwoju tej olbrzymiej

literatury nie należy do zakresu mojej pracy. Spróbowałem tylko uzupełnić spis należących do niej dzieł, podany przez Lindego. pomimo ostrzeżenia Lehmana, że wszystkie tego rodzaju próby były niekompletne, nie wątpiąc, że taką i moja będzie. W obec tych okoliczności słusznie powiada Busolt, że każdy piszący o Spinozie zadowoląć się musi zapoznaniem z głównymi objawami literatury i z ogólnym stanem badań w tym przedmiocie²¹).

W S T Ę P.



Idąc za ogólnym i zupełnie usprawiedliwionym w tej mierze zwyczajem, zanim przystąpię do rozbioru filozofii Spinozy, podam w jak najkrótszych słowach, pogląd na wpływy, które się przyczyniły do rozwoju jego zapatrywań. Obszerniejsze zapuszczanie się w tę kwestyą, musiałoby być połączone z szczegółowem i to genetycznym przedstawieniem całego systemu, a jako takie nie wchodzi w zakres mej pracy.

Jak wiadomo kształcił się Spinoza początkowo wyłącznie prawie na literaturze hebrajskiej. Pierwsze wrażenia, uczucia i myśli, czerpał on z Biblii, Tałmudu, Kabały, Mojżesza Ben Majmon i z całego zastępu średniowiecznych, żydowskich pisarzy.

Nie wątpię, że czytanie Biblii przyczynić się musiało do wyrobienia w chłopięciu, tej głęboko odczutej moralności i poddania się potędze Boga,

co stanowi cechę całego jego życia i ogólną dążność jego filozofii.

Zawiła, subtelna i sofistyczna egzegetyka scholastyków żydowskich, nie zdołała już zwiechnąć silnie zarysowującego się charakteru tej prawdziwie pięknej duszy, ani też przygnębić jej bystrogo pojęcia, ale stała się dla naszego filozofa twardą szkołą i gimnastyką myśli, po której mu została cechująca go gibkość i wprawa dyalektyczna.

Nie bez wpływu pozostały także na ten młodzińczy podówczas umysł, głębokie, prawdziwie filozoficzne, myśli Mojżesza Ben Majmon ²²⁾ i fantastyczne naleciałości neoplatoniczne, których tak wiele w pismach żydów z epoki Aleksandryjskiej. Sam wspomina później o panteistycznych myślach ²³⁾, z którymi się w literaturze hebrajskiej spotykał, przytacza nawet zdanie śmiałego myśliciela z XIV w. Rabina Chasdai ben Abrahama ²⁴⁾, który jeden z pierwszych powstał przeciw powadze Aristotelesa. Nie dziw jednak, że badawczy umysł jego, przejrzał całą niemoc filozoficzną Judaizmu. Zapoznawszy się więc z uczonego, o ateizm posądzanym, lekarzem Van der Ende, rzucił się z całą gorliwością do nauki łaciny i wszystkich niemal gałęzi wiedzy ludzkiej, jakie mu język ten podówczas mógł otworzyć. Filozofia była na pierwszym planie, mianowicie pi-

sma -Giordana Bruna, a może i innych naturalistycznych filozofów XVI w. Ślad tych studyów pozostał w dwóch dyalogowanych urywkach, szczątkach najpierwotniejszych prac, zamieszczonych w traktacie „o Bogu, człowieku i szczęśliwości jego“. Wyraża on w nich zdania tchnące naturalistycznym panteizmem Giordana Bruna ²⁵).

Nastąpiły studia nad Descartes'm. Owocem ich są „zasady filozofii Kartezjańskiej na sposób geometryczny przedstawione“. Wpływ Descartes'a uwydatnił się głównie we wspomnianym już traktacie o Bogu etc., mianowicie w wyłożonej tamże teorii poznania i ontologicznem dowodzeniu istnienia Boga ²⁶); w traktacie o „poprawie rozumu“ jakkolwiek widoczny, słabnie on znacznie ²⁷). Równocześnie zapoznawał się Spinoza z filozofią grecką, za pośrednictwem kompendyów scholastycznych. Czerpiąc ją z tak mętnego źródła, nie zdołał on nigdy przejąć się jej duchem, ani też jasnego o niej nabrać pojęcia ²⁸). Zdaje się, że znał także „Novum organon“ Bakona de Verulam ²⁹), w każdym razie można odnaleźć niektóre wspólne im myśli. W zapatrywaniach politycznych, których podstawy znajdują się w zupełności w „Etyce“, obszerniejsze zaś rozwinięcie głównie w „traktacie politycznym“ zgadza się po większej części z Hobbesem. Śmiało

jednak twierdzić można, że jest to raczej zgodność w pojedynczych, jakkolwiek ważnych zasadach, niż naśladownictwo, w samem już bowiem zapatrywaniu na cel społeczeństwa i państwa, uwzględnia bez porównania więcej tak wolę narodu, jak i swobodę jednostek ³⁰), skłania się też ku republikańskiemu ideałowi państwa, kiedy zaś Hobbes jest stanowczym monarchistą.

W obec wszystkich tych wpływów, zachowywał się sprężysty i oryginalny umysł Spinozy, jak zdrowy organizm, w obec podawanych mu pokarmów; przetrawiał lżejsze i cięższe, zdrowe i nadpsute, przyswajając sobie ze wszystkich odżywcze części, które stawały się w nim czemś nowem, odrębnem, stanowiącem już jego wyłączną własność. Nawet zadaną mu truciznę, w formie przewrotnych zasad Tałmudu, szybko z siebie wyrzucił. Z Judaizmem zerwał on w głębi swego przekonania, samorzutną siłą swego ducha, zanim jeszcze inne wpływy mogły mu ten wewnętrzny przewrót ułatwić.

Poznał następnie wszystkie prawie pisma, na których się religia chrześcijańska opiera, pozostały one jednak bez widocznego wpływu na jego zapatrywania pod względem filozoficznym. Wyraża się wprawdzie z uznaniem o ewangelicznej nauce moralności, boleje nad tem, że jej nie wykonują, całym swem życiem wprowadza

ją w czyn, mimo to zasady etyczne, mianowicie pobudki działania, pojęcia o cnocie i miłości jakie rozwija, jakże daleko odbiegają od chrześcijańskich. Powołuje się wprawdzie raz na spinozystycznie brzmiące słowa Pawła św. „w Bogu żyjemy i ruszamy się i jesteśmy“, sam jednak uznaje, że inaczej to rozumie jak apostoł.

W egzegezyce swej nawet, okazał się zupełnie samoistnym i torującym nowe drogi, któremi później poszli protestancy teologowie.

Z całej literatury chrześcijańskiej najwięcej jeszcze. Scholastyka pozostawiła śladów na piśmie Spinozy. Podobnie jak ówczesna filozofia, nawet ta, która już była zerwała z duchem Scholastyki, przemawia on jej językiem; pomimo całej oryginalności swych myśli, posługuje się wieloma wyniesionymi z niej pojęciami, dzieli z nią nawet niektóre uprzedzenia. Ztąd też przybierają u niego pojedyncze wyrazy znaczenie zupełnie odrębne, nie zgadzające się ani z tegoczesnym ich rozumieniem, ani ze znaczeniem, jakie mają w dziełach scholastyków. Słowa „formale“ „objective“ „adaequatus“ etc. muszą być u Spinozy we właściwy sobie sposób rozumiane; do wyrazów „cogitatio“, „voluntas“, „libertas“, „perfectio“, „virtus“, „idea“, „amor“ przywiązuje inne pojęcia, jak te, które do nich przywiązywać zwykliśmy, stąd też różni różnie je tłumaczą, niekiedy

stosownie do tego, w jaki sposób rozumieją całość zdań, w których te słowa są umieszczone. Jeszcze ściślej z pojmovaniem głównych, zasadniczych myśli Spinozizmu, połączona jest pytanie co należy rozumieć w „Etyce“ pod takimi słowami jak „substantia“, „Deus“, natura naturata“, „natura naturans“, „attributum“, „modus“ etc.; bliższe więc rozpatrzenie się w terminologii, nastąpić może dopiero przy sposobności omawiania tych wszystkich poszczególnych pojęć, na oznaczenie których jest używaną, teraz poprzestałem tylko na wskazaniu w jakim kierunku i w jakim stopniu, podziałała Scholastyka na filozofią Spinozy. Pozostaje mi jeszcze do omówienia jakie wpływy skłonić go mogły do obrania metody geometrycznej. Nie zwykły postęp matematyki, optyki i astronomii, wyrabia w uczonych XVII wieku, nietylko podziw i zamięłowanie, ale nawet u wielu z nich charakterystyczną dążność pojmovania i tłumaczenia wszystkich w ogóle objawów, w sposób matematyczno-mechaniczny. Bardzo wybitnie występuje dążność ta u Descartes'a, który pragnie matematycznej pewności dla wszystkich nauk, a mianowicie dla filozofii. Próbował on nawet w dodatku do swojej „*responsio] ad secundas obiectiones*“ przedstawić filozofią w sposób geometryczny ³¹).

Spinoza, sam zdolny przyrodnik i bystry matematyk ³²⁾, tem łatwiej i tem zupełnie przy-
swoił sobie ten sposób myślenia, wyraźnie też
oświadcza, że nawet „ludzkie czynności i żądze
uważać będzie tak, jak gdyby to była mowa o
liniach, równiach i bryłach“. Oddając się wiele
matematyce, a mianowicie jako optyk geometryi,
w której pojęcia do odpowiadających im przed-
miotów tak są nadzwyczajnie zbliżone, przyzwy-
czaił się nie uprzytomniać sobie tej ważnej róż-
nicy. Zapomniał, że całe rozszerzenie zakresu
wiedzy polega w geometryi nie na definicyi i
pojęciu, ale na poglądzie i rysunku. Do nowych
teoremów dochodzi się nie przez wyprowadzanie
jednych pojęć z drugich, ale przez ciągnięcie
linii pomocniczych, wykazujących naocznie, że
dana nowa figura da się sprowadzić do dawnej
znanej. Ta właśnie możność wykreślnego przed-
stawiania swoich teoremów i sprawdzania ich
nie tylko w drodze logicznego rozumowania,
które w matematyce jest zupełnie takim samym
jak w innych umiejętnościach, stanowi ową wyż-
szość geometryi nad niemi. Spinoza indentyfikują-
jąc pojęcie przedmiotu z poglądem nań, nie
wątpił, że do niezawodnej pewności doprowadza-
jąca metoda geometryczna, da się z równym
skutkiem przenieść na filozofią; zapomniał, że
„istota, przyczyna, substancya, atrybut, konie-

czność i t. p. nie łączą się jak pojęcia geometryczne, z pewną postacią“³³), że możność poglądu i wykreślenia ustaje tu zupełnie. Pozostała mu więc tylko syllogistyczna część dowodów geometrycznych, którą też zwykle z wszelką ścisłością i poprawnością zastosowuje, ta jednak, z całym matematycznym przyborem axyomatów, definicyi i propozycyi, nie doprowadza w tych ostatnich, do pojęć innych, jak tylko takich, które w axyomatach i definicyach już zawarte były. Stąd, częste powtarzania się, dowodzenia twierdzeń takich, które już pierwej, bez dowodu postawione były, lub też same przez się, są tak oczywiste, że dowodu nie potrzebują. Często też, przedstawia bardzo ważne części swej filozofii we wstępach, w dodatkach do rozdziałów i w przypiskach do pojedynczych propozycyi, z pominięciem geometrycznej metody, widocznie go krępującej, a nużącej przytem czytelnika³⁴).

Mimo to, przekonany był Spinoza, że najodpowiedniejszą dla filozofii formą, jest obrana przez niego geometryczna metoda, z największą też starannością przeprowadził ją w „głównem swem dziele w „Etyce“³⁵). „Zawiera ono właściwe akta Spinozyzmu“³⁶) jest „Spinozyzmem *κατ'ἐξοχήν*“³⁷) i niezawodnie najlepszem źródłem do poznania całej jego filozofii. „W Etyce mamy ostatnią fazę długiego procesu rozwojowego“³⁸),

a przy tem całkowite i systematyczne przedstawienie filozofii Spinozy we wszystkich jej gałęziach. Jest ona tu „ostatecznie wykończoną i skryształizowaną, taką, jaką ją mieć chciał autor, do przekazania potomności. Jako ostateczny, długo przerabiany i wszechstronnie obmyślany „owoc z najszlachetniejszych sił jego ducha, któremu najlepszą część swego życia poświęcił“³⁹⁾, jest też „Etyka“ najwolniejszą od wszelkich obcych wpływów i naleciałości. Wszystkie inne pisma są tylko przygotowawczemi próbami lub stopniami rozwoju⁴⁰⁾; mogą one mieć wielką wartość dla każdego, który chciałby przedstawić genetyczny obraz filozofii Spinozy, chcąc jednak mówić o Spinozyzmie, jako o pewnym stałym, zgodnym z sobą systemie, najwłaściwiej może będzie oprzeć się na samej „Etyce“, z pominięciem wszystkich innych dzieł. Dodać tu jeszcze należy tę ważną okoliczność, że w „Etyce“, którą za życia postanowił nie wydawać, wyrażał Spinoza swe myśli daleko swobodniej, nie kępowany obawą prześladowań⁴¹⁾, ani też względnością dla przekonania uczniów i przyjaciół, tak widoczną w innych pismach.

Pobieżny tylko rzut oka na te pomniejsze jego dzieła, wystarczy, ażeby uzasadnić właściwość pominięcia ich w mojej pracy. I tak jego „Principia Philosophiae Cartesianae“ są wpra-

wdzie zaprawione jego własnymi zapatrywaniami, ale właśnie dla tego stały się „niepewnem źródłem dla obu systemów“⁴²⁾). Nawet w dodatku, zawierającym myśli metafizyczne, w którym częścię odzywa się Spinoza z własnymi zdaniem, jest on jeszcze zawszerecznikiem Descartes'a, unosi się prócz tego wyż wspomnianymi względami. dyktował bowiem jak wiadomo, dzieło to jednemu ze swych uczniów⁴³⁾). Jest to wreszcie praca bardzo pobieżna, jak sam w jednym z swych listów (34^{ty}m) przyznaje, i jak się to z samego dzieła okazuje⁴⁴⁾).

„Tractatus de intellectus emendatione“ także jedna z najwcześniejszych prac, jest tylko dorywczo naszkicowaną, niedokończoną i nieudalą próbą postawienia metodologii czysto teoretycznie i w zupełnem oderwaniu od jakiegokolwiek, wlanej w jej formy, umiejętności⁴⁵⁾). Wiele myśli dotyczących teorii poznania, poruszonych w niej tylko pobieżnie, rozwija później bez porównania dokładniej w „Etyce“, na którą się sam powołuje, zdarzają się tu nawet sprzeczności, świadczące że pismo to dokładnie przejrzanem nie było⁴⁶⁾).

„Krótka rozprawa o Bogu, człowieku i szczęśliwości jego“, której pierwotny łaciński tekst zaginął, doszła nas tylko w tłumaczeniu holenderskiem, a więc w dość ważnej kwestyi

terminologii Spinozy, przestaje być pewną wskazówką. Jest ona z lekka zarysowanym, nie wykończonym szkicem „Etyki“ i nosi wszystkie cechy epoki rozwojowej Spinozy. Dyalogi uwydatniają się w niej jako odrębna część, przypominająca jeszcze Giordana Bruna, reszta pisma zdradza wpływ Descartes'a ⁴⁷).

Sławny..... „Tractatus theologico-politicus,...“ nie tworzy integralnej części systemu Spinozy.,“ ⁴⁸). a nawet zawiera wiele ustępów wprost sprzeciwiających się zasadniczemu myślowi „Etyki“. Tłómaczy się to w znacznej części okolicznością, że przeznaczony pismo to do druku, starał się unikać w niem wszelkich zdań, które mogłyby razić opinią publiczną; odróżnia więc stanowczo Boga od świata, nie odrzuca możności objawienia i prorocत्व, odstępuje w ogóle bardzo od swego racjonalistycznego sposobu pojmowania porządku świata. Zresztą należy to pismo jeszcze do drugiej fazy jego rozwoju, przyjmuje więc w niem Spinoza działanie na siebie atrybutów.

Pośmiertne jego dzieło „Tractatus politicus“ jest wprawdzie podobnie jak „Etyka“ ostatniem słowem jego przekonań, w całej jednak filozoficznej swej części, najzupełniej na „Etyce“ oparte i w niczem od niej nie odstępuje. Przekonać nas o tem może najpobieżniejsze zestawienie obu dzieł ⁴⁹).

Bardzo ciekawe światło rzucają listy Spinozy na zapatrywania, wiadomości i zdolności jego pod względem przyrodniczym. Mogą one nawet dostarczyć niektórych objaśnień do „Etyki“, mianowicie te, które były w tym celu pisane, nie jednak nowego nie podają, ograniczając się najczęściej na dosłownem prawie powtarzaniu definicyi i propozycyi znajdujących się w „Etyce“. W niektórych nawet listach, przedstawiają nam się zapatrywania jego więcej teistycznie, zastosowywał on się w nich widocznie do osób, do których pisał, a może też obawiał się żeby nie doszły do wiadomości publicznej, gdyż i tak już samo korespondowanie ze Spinozą wystarczało, ażeby popaść w posądzenie ateizmu, podówczas jeszcze niebezpieczne ⁵⁰).

Ktokolwiek też z piszących o filozofii Spinozy, nie oparł się przedewszystkiem na „Etyce“, przedstawił ją niezawodnie w fałszywym świetle. Tak np. Karol Thomas, szukający klucza do zrozumienia Spinozizmu nie w „Etyce“ ale w dziełach przed nią napisanych i w listach ⁵¹), dochodzi do tego, że podsuwa Spinozie naukę o wielości substancyi. Albo znów Linde, który powiedziawszy sobie, że „rozwiązanie wszystkich zagadnień, nawet najwyższych filozoficznych, widzi w Chrześcijaństwie, ponieważ w nim tylko znajdujemy odpowiedź na zagadki naszego by-

tu“⁵²), i któremu potrzeba wykazać jak najwięcej sprzeczności w Spinozyzmie, jakkolwiek uznaje ważność i całościowość „Etyki“, podnosi jednak przy tem „Traktat teologiczno-polityczny“ jako równorzędny wyraz przekonań Spinozy, i opiera się także w znacznej części na listach.

Podobnie czynią też ci zwolennicy Spinozy, którzy chcą koniecznie pod wyraz „Bóg“, tak często w pismach jego używany, podsunąć pojęcie, jeżeli nie wprost odpowiadające dogmatom religijnym, to przynajmniej jakieś pojęcie obszerniejsze, w ogóle teistyczne.

Trzymając się więc wyłącznie „Etyki“, mieć będę przed sobą niejako ostatnie, przejrzone i najpoprawniejsze wydanie filozofii Spinozy, wyrobiony i skrytalizowany system, ściśle określoną, znaną wielkość, która mi będzie służyła jako stały przedmiot porównania w obec urabiających się dopiero zapatrywań monistycznych obecnej chwili.

Tytuł i podział „Etyki“.

Powiedziałem już że „Etyka“ jest najdokładniejszym przedstawieniem systemu Spinozy, ponieważ zaś ten, ogarnia wszystkie niemal działy obszernej dziedziny filozoficznej, tytuł ów jest więc poniekąd niewłaściwym. Tyczyć on się głównie może dwóch ostatnich części dzieła, uważać go jednak należy jako wybitną wskazówkę, że celem dociekań filozoficznych autora, było dojście do równowagi wewnętrznej i eudajmonistycznie pojętego zaspokojenia najgłębszych pragnień ducha, którą to myśl, sam zresztą wyowiada⁵³).

Część pierwszą „de Deo“ możnaby nazwać filozofią natury. Druga „de natura et origine mentis“ nie jest jakby sądzić można psychologią, ale nawiązaną do pierwszej częścią teorią poznania. Część trzecia: „de origine et natura affectuum“ rozbiera uczucia, żądze i namiętności ludzkie.

Czwarta: „de servitute humana, seu de affectuum viribus“, rozważa pobudki ludzkiego

działania, kwestyą wolności woli i najwyższego dobra. Piąta część: „de potentia intellectus, seu de libertate humana“, uzasadnia psychologicznie możliwość zapanowania rozumu nad wzruszeniami i dotyka zarazem kwestyi nieśmiertelności duszy.

Stosownie do wymogów przyjętej metody matematycznej, zaczyna się część każda od definicyi i axyomatów, na których opierają się dowody następujących propozycyi. W lemmatach, postulatach i scholiach, corollariach umieszczone są potrzebne uzupełnienia. W przedmowach i przyczynkach do pojedynczych części, odstępuje Spinoza od krępujących go form metody matematycznej i udziela w swobodniejszych już słowach, częstokroć bardzo ważnych objaśnień.

Definicyi (określeń) stawia „Etyka“ 76; axyomatów (pewników) 16; propozycyi (założeń) 259 z dotyczącymi dowodami, których bywa niekiedy po dwa, a nawet więcej; 7 lemmatów (zdań pomocniczych), 8 postulatów (wymagalników), 129 scholii (objaśnień) i 70 corollariów (dodatków).

Po mistrzowsku włada Spinoza całym tym ciężkim przyborem metody matematycznej, która sama przez się „wymaga już przejrzystej i zimnej przedmiotowości, którą on też wszędzie okazuje. Przymioty te, opuszczają Spinozę rzadko, a może nawet nigdy“⁵⁴).



CZĘŚĆ PIERWSZA.

„O BOGU“.

ROZDZIAŁ I.

Definicje.

Na wzór ustalonego przez Euklidesa układu dzieł o geometryi, rozpoczyna Spinoza także swą „Etykę“ od definicyi (określeń). Na czele pierwszej części, spotykamy następujących ośm, ze wszech miar najważniejszych:

Definitio 1. Per causam sui, intelligo id cuius natura non potest concipi, nisi existens.

Def, 2. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Si cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

Def. 3. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius

conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.

Def. 5. Per modum, intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Def. 6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio; Dico, absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

Def. 7. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

Def. 8. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio: Talis enim existentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propter eaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur“.

Od tych przytoczonych tu definicyi (określeń) różnią się jednak geometryczne tą ważną cechą, że można je wykreślnie przedstawić, i tak prawdziwość ich od razu unaocznic, stawiane też bywają bez poprzedzającego udowodnienia, od razu jako definicye rzeczowe (Realdefinitionen).

Wielokrotnie rozbierano i rozmaicie rozstrzygano kwestyą, czy definicye te, które postawił Spinoza, także uważać należy jako rzeczowe, czy też tylko jako słowne (Nominaldefinitionen). Drugą kwestyą, która się z pierwszą bezpośrednio łączy, jest ta, w jakim znaczeniu brał je sam Spinoza. Większość tych komentatorów Spinozy, którzy powyższe definicye uznali jako rzeczowe, zarzuca mu, że je postawił dowolnie i bez żadnego uzasadnienia⁵⁵); ci zaś, którzy je pojmują jako słowne, mianowicie Thomas, sądzą że są one zupełnie zbyteczne, znajdują bowiem postawione w nich pojęcia, dokładniej rozwinięte, dopiero w dalszym ciągu dzieła.

Co do mnie, jestem tego zdania, że Spinoza jakkolwiek definicye te uważał stanowczo jako rzeczowe, z całą jednak filozoficzną oględnością,

stawia je na czele dzieła na razie tylko, jako dokładne określenia znaczenia słów, których używa, pozostawiając dalszemu ciągowi dzieła wykazanie stosunku, w jakim stoją te pojęcia do całego rzeczywistego świata, a zarazem wykazanie o ile tym słowom odpowiadają rzeczy⁵⁶).

Stanowczą wskazówką są tu zwroty mowy których używa, powiada bowiem wyraźnie: „per . . . intelligo id“ albo „ea res dicitur“. Dalszych dowodów dostarcza nam list 27., w którym Spinoza odpowiada na zapytanie Szymona de Vries jak mają być rozumiane te definicje. Czyni on tam wyraźną różnicę między definicyami rzeczowymi a słownymi, powiadając, że pierwsze tylko potrzebują być prawdziwymi, drugim zaś wystarcza sama zrozumiałość; prócz tego, jakby chcąc dać wskazówkę że nie wymaga ażeby te definicje jego już z góry, tak n. p. jak axyomy uważane były za prawdziwe same przez się, odsyła Szymona de Vries do dowodów, jakie na ich prawdziwość w dalszym ciągu „Etyki“ podaje.

Zacznijmy od pierwszej. Wyraża w niej Spinoza myśl, że to, zdaniem jego, jest sobie samemu przyczyną, czego już sama istota zawiera istnienie, czyli to, co już z natury swej, tylko jako istniejące pojętem być może.

Już pierwszych słów tej definicyi „causa sui“ chwytają się niektórzy, a nawet tak bystry

i poważny krytyk jak Kirchmann, twierdzi, że „znaczenie ich, dokładnie wzięte, zawiera sprzeczność; nie może bowiem być coś zarazem przyczyną i skutkiem tejże przyczyny, t. j. nie może ono być przed swoim istnieniem i nie może się wytworzyć jeszcze nie będąc“⁵⁷). Nie przeczę, że wolałby ktoś oznaczone temi słowami pojęcie nazwać inaczej n. p. może pra-bytem, następujące jednak bezpośrednio, tłumaczenie tych słów od razu wyjaśnia, że „causa sui“ jest to tylko ostateczna przyczyna, o której możemy z równym prawem powiedzieć, że niema żadnej przyczyny, która ją do bytu powołała, jak też, że jest sama sobie przyczyną, a wtedy rzeczywiście, samą już jej istotę będziemy musieli pojmować jako zawierającą w sobie przyczynę swego bytu. Pokąd krytyk nie stanie na stanowisku Locke’a i Hume’a i nie wystąpi przeciw pojęciu przyczynowości w ogóle, albo też nie zechce podjąć trudnej obrony nieskończonego szeregu przyczyn i skutków, co jest zresztą tylko usuwaniem w nieskończoność, nie zaś rozwiązywaniem zagadnienia, tak długo nie może występować przeciw pojęciu nazwanemu przez Spinozę „causa sui“ t. j. pojęciu przyczyny ostatecznej, przyczyny, która istnieje sama przez się. Pojęcie to, tak postawione, jest tylko ostatecznym utworem abstrahującego działania ducha ludzkiego, opierającego się przytem na właściwej

mu konieczności pojmowania wszystkiego w łączności przyczynowej. Nie ma ono żadnych określających go bliżej orzeczeń, prócz tego, że jest przyczyną — przyczyną w ogóle, przyczyną ostateczną — jaką, o jakich własnościach, nie jest powiedzianem. Przy takiej ogólności tego pojęcia, nie widzę tu nawet, jak chcą niektórzy krytycy⁵⁸⁾ wznowienia, stanowczo przez Kanta obalonego dowodu ontologicznego. Pierwszym bowiem błędem tego dowodu jest to, że postawiwszy, wieloma orzeczeniami dokładnie określone, pojęcie istoty najdoskonalszej, zalicza jej byt do jednej z cech owej doskonałości, jak gdyby istnienie było jakimś odrębnem orzeczeniem, rozszerzającym treść pojęcia pewnej rzeczy; drugim zaś błędem tego dowodu jest, że ostatecznego wniosku nie formułuje w słowach, które wyrażałyby tylko podmiotowe mniemanie: „a więc najdoskonalszą istotę powinniśmy pojmować jako istniejącą“, ale przenosząc to podmiotowe mniemanie w rzeczywiste przedmiotowe stosunki, powiada od razu: „a więc najdoskonalsza istota musi rzeczywiście istnieć“, — ma się rozumieć z wszystkimi przypisywanemi jej doskonałościami. Przeciwnie, postawione przez Spinozę pojęcie ostatecznej przyczyny jest tak ogólne, że może się pod niemieścić wszystko, cokolwiek ktoś, nie wykluczający idei przyczynowości jak Locke i Hume,

mógłby za ostateczną przyczynę wszechrzeczy uważać. Zresztą przypomnę raz jeszcze, że nie wyraził się Spinoza „*causa sui est id...*“ ale powiedział wyraźnie „*per causam sui intelligo id...*“ wszystko więc co wypowiedział Kant⁵⁹⁾ przeciw wywodom Anzelma z Kanterbury i Kartezjusza⁶⁰⁾ nie tyczy się Spinozy, o ile on stoi przy słowach swej definicyi. Hegel, który zresztą osądza Spinozę ostro, a nawet pod wieloma względami niesprawiedliwie, nie występuje przeciw tej definicyi, przeciwnie, z naciskiem podnosi ważność wyrazu „*causa sui*“, chociaż prawda, że tłumaczy to pojęcie w swym duchu, jako identyczność przyczyny i działania, jako stopniowy rozwój jednej i tej samej rzeczy⁶¹⁾.

Dalszy zarzut jaki spotyka niekiedy⁶²⁾ Spinozę jest ten, że nie określa bliżej, użytego w tej definicyi słowa „*essentia*“. Znajduję jednak, że na razie nie potrzebował tego czynić, powiedziawszy bowiem „*id cuius essentia involvit existentiam*“, wyraził tylko nierozdzielność pewnego orzeczenia z istotą jakiejś rzeczy, a więc myśl samą przez się zrozumiałą, która przytem nie sprzeciwia się później podanej definicyi (Pars II. def. 2) istoty, o której też z kolei mówić będziemy.

Przechodzimy do definicyi drugiej. Powiada w niej Spinoza, że tę rzecz nazywamy w swoim

rodzaju skończoną, która inną tej samej natury ograniczoną być może. Tak n. p. ciało jakies nazywamy skończonem, ponieważ wyobrażamy sobie zawsze inne, coraz większe. Tak jedna myśl ogranicza drugą. Ciało jednak ograniczonem być nie może myślą, ani myśl ciałem. Hegel przyjmuje tę definicyą, ale ją przekreśca. wyraża się bowiem, tłumacząc słowa Spinozy: „„Endlich ist dasjenige was durch ein anderes seiner Art begrenzt wird““⁶³) powinien zaś był powiedzieć „begrenzt werden kann“, przy tym bowiem zwrocie, da się pomyśleć rzecz skończona bez względu na ograniczenie inną, inna ograniczać ją może. ale i bez tego ograniczenia pierwsza skończoną być nie przestaje.

Zupełnie już fałszywie pojmuje tę definicyą Loewe, który powiada das „Endliche... wird von Spinoza als dasjenige definiert, was von einem Dinge derselben Natur seine - Begrenzung erhalte. Mithin setzt jedes Endliche wieder ein Endliches als sein Begrenzendes voraus, und es ergiebt sich demnach eine endlose Reihe.....“⁶⁴).

Postawiwszy tak tę definicyą, upatruje w niej sprzeczność. Ściśle jednak wzięwszy nawet i w tej formie definicya ta nie sprzeciwia się doświadczeniu, ale że nie jest definicyą Spinozy, spór o nią nie należy do mego przedmiotu. Spinoza bowiem nie powiedział że to jest skończonem, co

od innego przedmiotu swe ograniczenie otrzymuje, ale że to nazywamy skończonym, co ograniczonym być może. Takie wyrażenie się nie czyni zależną skończoności przedmiotu, od ograniczania go innymi przedmiotami, może on być skończonym i bez względu na to czy go inne ograniczają, jest tu tylko zaznaczonem przeciwieństwo do przedmiotu nieskończonego, choćby tylko w swoim rodzaju nieskończonego n. p. w przestrzennej rozciągłości, który w żadnym razie przez inny ograniczonym być nie może; to też dając przykład jak pierwsze zdanie tej definicyi rozumianem być powinno, nie mówi Spinoza, że nazywamy jakieś ciało skończonym, ponieważ innem ograniczone być może, ale powiada wyraźnie „ponieważ inne coraz to większe wyobrażamy sobie“, podnosi tu więc znów nową, podmiotową cechę skończoności, dając niejako wskazówkę, że możność ograniczenia jakiejś rzeczy inną tej samej natury, uważa tylko jako jedną z wielu cech skończoności owej rzeczy, nie zaś jako jedyny warunek jej skończoność stanowiący.

Reflexye te widocznie nie przysły na myśl Kirchmannowi, kiedy mógł uczynić zarzut Spinozie „że granice pojmuje tylko jako stosunek t. j. jako negacyą....“ „....że czegoś drugiego w tym samym rodzaju potrzeba jeżeli pierwsza

na otrzymać granice“. Również nie uznaję zarzutu Kirchmanna, że jedna myśl drugiej ograniczać nie może, zarzutu uzasadnionego tem, że „ograniczenie odnosimy zazwyczaj tylko do tego, co jest w przestrzeni lub czasie rozciągłym“ i że „w takim razie nie byłaby możliwą w ogóle żadna myśl o nieskończoności (es könnte überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben)“.

Przypuszczam, że nie zdołałem zrozumieć tak głębokiego filozofa jak Kirchmann — mówię to bez ironii — ale nie pojmuję jak można utrzymywać, żeby jedna myśl nie mogła ograniczać drugiej, wbrew codziennemu, najzwyklejszemu doświadczeniu, które nam właśnie powiada, że koniec każdej myśli jest początkiem drugiej, że żadna się nie zaczyna póki się poprzedzająca nie skończy. Co więcej, dla świadomości podmiotu nie ma żadna myśl innej granicy, prócz myśli następnej, koniec bowiem jakiejś myśli bez początku drugiej, jest zarazem ustaniem świadomości, które się odbywa zawsze nieświadomie. Znanym jest też psychologiczny fakt, że zasypiając lub mdlejąc, nie jesteśmy w stanie uświadomić sobie końca ostatniej myśli przed zaśnięciem lub omdleniem.

Również nie umiem sobie wytłómaczyć jak może Kirchmann, przecząc wzajemnemu ograniczaniu się myśli, opierać się na tem, że ograni-

czenie tyczy się tylko tego co rozciągle w czasie i przestrzeni? czyż mniema, że myślom odmówić można rozciągłości w czasie?! Również zagadkowym jest dla mnie znaczenie słów „es könnte überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben“, jak gdyby myśl o nieskończoności nie była również skończoną, innemi myślami ograniczaną, przez pewien przeciąg czasu trwającą, jak każda inna? (Że słowa „Gedanken des Unendlichen“ znaczyć mają „myśl o nieskończoności“ nie zaś „myśl nieskończonego“ (jakiegoś nieskończonego podmiotu może?) wynika nie tylko, jak mi się zdaje, ze znaczenia samychże słów, ale i z ich połączenia z całością ustępu⁶⁵). Jeżeliby nawet zresztą, względnie do rzeczy przestrzennych, uważać jako słuszny, zarzut, który Kirchmann czyni Spinozie, że ograniczenie pojmuje tylko „jako stosunek (als Beziehung) t. j. jako zaprzeczenie (als Negation“) zarzut ten tyczyć się nie może stosunku jednych myśli do drugich, tu bowiem jak to już wykazałem, nie ma innej skończoności, ani też innych granic, jak tylko te, które w czasie stawiają myślom inne myśli. lub też koniec świadomości.

Dołączę tu jeszcze uwagę, że wszystkie te zarzuty tyczyć się mogą nie tyle Spinozy, ile raczej Hegla, który przyswoiwszy sobie myśl podaną w jego definicyi, rozwinął ją w swoim du-

chu. Sposób, w jaki Hegel tę definicyą przyjmuje, jest dla mnie tylko próbą tłumaczenia jej, cała zaś powyższa krytyka wskazówką, że tłumaczenie takie jest niewłaściwem, i że trzymać się należy użytych w definicyi wyrazów i uwzględnić dosłowne znaczenie każdego z nich.

Następują teraz definicye 3, 4 i 5 wzajemnie się dopełniające.

Substancya, Atrybut i Modus, są dla Spinozy zasadniczymi pojęciami, z których wysnuwają „Etykę“, są one dlań schematem, w którym mieści całą nieskończoność wszechbytu. Pod substancyą rozumie Spinoza „to co istnieje w sobie, (niezależnie, samoistnie) i przez siebie pojmowanem bywa, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje być tworzonem z pojęcia innej rzeczy“. Jako przykład do objaśnienia tej definicyi, mogłoby tu posłużyć, z dziedziny nauk przyrodniczych wzięte pojęcie materji; istnienie jej jest niezależnem od poszczególnych przedmiotów, w skład jej pojęcia nie wchodzi żadne pojęcie jakiegokolwiek rzeczy; pojęcie bowiem materji powstało przez coraz to dalszy rozbiór pojęć przedmiotów otaczających nas, pod zmysły podpadających, jest więc względnie do nich niezłożonem — jest produktem działania abstrakcyjnego, podobnie jak substancya.

Pod atrybutem rozumie Spinoza „to co rozum z substancyi pojmuje, jako stanowiące jej

istotę“, czyli stałe jej przymioty, z których część pewną poznajemy. (stąd wyrażenie „de substantia“.)

Modus określa on jako zmiany (affectiones, Erregungen. wzruszenia, poruszenia) substancji, czyli jako to „co w czemś innem istnieje, przez co też pojętem bywa“.

W liście czwartym używa zamiast słowa „modus“ wyrazów „modificatio.... sive accidens“, które jeszcze jaśniej okazują, że chciał tu oznaczyć czasowe następstwo zmian pewnego trwałego podściedliska (substratu).

Sądzę, że odpowiednio do tych definicji, możnaby nazwać substancją: Bytem, atrybut: Przymiotem, modus: Stanem. Pojęcia te są schematem umysłu ludzkiego układającego całą wszechrozmaitość objawów, podług ogólnej łączności przyczynowej (im allgemeinen Causalnexus), schematem odpowiadającym ogólnie przeprowadzonemu stosunkowi przyczyny i skutku.

I tak, jest tu pojętym Byt (substancja) jako trwały, wszystkim rzeczom wspólny, najogólniejszy pierwiastek; Przymioty (Atrybuty) jako Bytowi właściwe, istotę jego stanowiące i nierozdzielne z nią formy, pod jakimi on się objawia; Stany (modus) zaś, pojęte tu są jako poszczególne zjawiska Bytu, t. j. jako cała rozmaitość przedmiotów otaczającego nas świata, które

tylko w łączności z całością należycie pojęte być mogą.

Z takim rozumieniem tych definicyi, o tyle nie zgadza się Hegel, że uważa Przymioty tylko jako podmiotowe formy naszego umysłu, pod któremi Byt pojmujemy⁶⁶). Podobnie zapatrują się Erdmann i Schwegler⁶⁷). Prócz tych znanych mi autorów wymienia Busolt Ulrici'ego⁶⁸), który ma być tego samego zdania. Inni zresztą krytycy nie tylko nie wątpią, że Przymiotom przypisywał Spinoza najzupełniejszą przedmiotowość, ale znajdują nawet, że one tylko, stanowią rzeczywistą treść naszego pojęcia o Bycie⁶⁹) Sigwart⁷⁰) i Orelli⁷¹) broniąc tego zapatrywania, odpierają wyczerpująco Hegla, Erdmanna, Senglera i innych.

Dalszy rozbiór tej kwestyi nastąpi później stosownie do porządku zachowanego w „Etyce“.

W definicyi 6tej, określa Spinoza Boga jako „Istność (ens) bezwzględnie nieskończoną t. j. Byt (substancją) zawierający nieskończoność Przymiotów, z których każdy wyraża wieczne i nieskończone istnienie“ („essentia“ — w tem znaczeniu tłumaczone przez „Wesenheit“). W dodanem objaśnieniu czyni stanowczą różnicę pomiędzy nieskończonością bezwzględną a nieskończonością w swoim rodzaju, tej bowiem można odmówić nieskończenie wiele Przymiotów, tamtej zaś przeciwnie, przysługują wszystkie możliwe Przymioty,

o ile nie zawierają jakiegokolwiek ograniczenia, t. j. o ile każdy jest pojęty jako nieskończony w swoim rodzaju.

Widzimy tedy, że definicya Boga jest tylko połączeniem definicyi drugiej (którą powyższe do definicyi szóstej dodane objaśnienie uzupełnia) z definicyą trzecią i czwartą; czyli innemi słowy, utworzył Spinoza pojęcie Boga, przydając pojęciu Bytu (substancyi) nieskończoną ilość, w swym rodzaju nieskończonych Przymiotów, skutkiem czego tak rozszerzone pojęcie Bytu stało się pojęciem istoty bezwzględnie nieskończonej. „Spinoza podaje tę definicyą Boga, na razie jako przez siebie utworzoną, a której prawdziwość ma być dopiero później udowodnioną“⁷²).

Przychodzimy do bardzo ważnej dla całej etycznej części dzieła, definicyi 7mej. „Ten przedmiot zwieny wolnym — powiada w niej Spinoza — który samą koniecznością swej natury istnieje i sam siebie tylko, do działania skłania, koniecznym zaś, a raczej zmuszonym ten, którego inny zniewala istnieć i działać w pewny i oznaczony sposób“.

Jak widzimy, określa tu Spinoza wolność najzupełniej w duchu determinizmu, uważa ją tylko „jako rodzaj konieczności, mianowicie jako konieczność wynikającą z własnej natury przedmiotu. O ile ktoś działa z konieczności własnej

natury, działa podług Spinozy jako wolny; jako niewolny, o ile ta konieczność pochodzi z zewnątrz“⁷³). „Nie konieczność więc, ale przymus, jest przeciwieństwem wolności“⁷⁴).

I ta definicya jest tu postawiona jako słowna, następnie dopiero stara się Spinoza wykazać, że taka tylko wolność jest możliwą. To samo zapatrywanie przyjął później Hegel, Buckle i większa część nowszych filozofów.

Następuje definicya 8ma. Powiada w niej Spinoza że „pod wiecznością rozumie samo istnienie, o ile je pojmujemy jako koniecznie wynikające z samego określenia wiecznego przedmiotu“. W objaśnieniu zaś dodaje, że takie istnienie pojmować należy jako wieczną prawdę i jako istotę tegoż przedmiotu; dla tego też nie może ono być wytlómaczonem przez trwanie lub czas, chociaż przedstawilibyśmy sobie to trwanie jako nie mające początku ani końca. Jak widzimy odbiega Spinoza w swojej definicyi wieczności najzupełniej od utartego i ogólnie przyjętego pojęcia czasowej nieskończoności, — nieskończonego trwania. rozumie on bowiem pod wiecznością istnienie niezależne od czasu, niepodlegające zmianom czasowym, istnienie takie, jakie przyznajemy pojęciom i prawom logicznym i matematycznym, a nawet w ogóle wszystkim pojęciom i prawom, do jakich dochodzi umysł ludzki

za pośrednictwem zjawisk spostrzeganych tak w sobie samym jak i w świecie zewnętrznym, o ile potem te, działaniem ducha naszego tak zebrane i na zakresy poszczególnych nauk podzielone pojęcia i prawa, uważać będziemy, jako stały i nieodmienny schemat, w oderwaniu od czasowego trwania i zmian, wypełniającej go tak duchowej, jak materyjalnej, zjawiskowej treści.

ROZDZIAŁ II.

Axyomaty.

W dalszém przeprowadzeniu metody geometrycznej, umieszcza Spinoza po definicyach, axyomaty, jako zdania same przez się pewne, niepotrzebujące już żadnych dowodów wykazujących ich prawdziwość, ale przeciwnie będące ostatecznemi podstawami pewności i prawdziwości podawanych następnie dowodów. Wylicza ich Spinoza siedm *).

*) Axiomata 1) Omnia quae sunt, vel in se. vel in alio sunt.

2) Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

3) Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

4) Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.

Do axyomatów zupełnie już inną miarę przykładac musi krytyka, jak do powyżej rozbieranych definicyi. Nie będzie tu już jej zadaniem samo zbadanie logiczności treści tych zdań, ale także sprawdzenie ich zgodności ze stosunkami rzeczywiście istniejących przedmiotów. Weźmiemy tedy z osobna każdy z axyomatów pod rozważę.

Axyomat 1. „Wszystko co jest, jest w sobie albo w czemś innym“. Moźnaby z całą słusznością tym pojęciom „być w sobie“ i „być w czemś innym“ zarzucić pewną niejasność. Że jednak „Wszystkiemu co jest“ przyznaje Spinoza w tem zdaniu, tylko jedno z dwóch orzeczeń wykluczająco sprzeciwiających się sobie (contradictorisch entgegengesetzt) t. j. albo „bycie w sobie“, albo bycie nie w sobie („w czemś innym“) można śmiało zgodzić się z tym axyomatem; jest on tylko pojedynczym przykładem, przez późniejszą filozofią Wolfiańską, ogólnie postawionego

5) Quae nihil commune cum se (causae) ⁷⁵⁾ invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

6) Idea vera debet cum suo ideato convenire.

7) Quidquid, ut non existens, potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.

zdania, że z dwóch, wykluczająco sprzeciwiających się sobie orzeczeń (von zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädikaten) każdej rzeczy jedno przydać można. Tak zdanie Wolffa, jak axyomat Spinozy, są niewątpliwie prawdziwe, ale zupełnie czcze i nie nie orzekające o rzeczywistych stosunkach istniejących przedmiotów, dla tego też o każdym z nich wypowiedziane być mogą.

A x. 2. „To, co przez coś innego pojętem być nie może, pojętem być musi samo przez się“. Niejasną jest tu pierwsza część Axyomatu, nie wiadomo bowiem co należy rozumieć pod owem poznawaniem jakiejś rzeczy przez inną. Każda rzecz poznawana być musi przedewszystkiem sama przez siebie, to znaczy, przez swoje własne przymioty, które rozpoznajemy, o tyle zaś tylko powiedzieć można, że bywa poznawana także przez inne rzeczy, o ile te inne stoją do niej w pewnym stosunku, np. całości do części, przyczyny do skutku, lub o ile w jakikolwiek bądź sposób uwydatniają jej przymioty lub rodzaj działania; wtedy powiedzieć możemy, że ta lub owa rzecz pojmowana być musi w łączności, za pośrednictwem, lub w stosunku z inną. Tej jednak myśli Spinoza jasno nie wyraził.

Zrozumialszą, jest już druga część axyomatu, jakkolwiek w pierwszej chwili trudno schwy-

cić stanowisko z jakiego powinno się ją pojmo-
wać; o ile bowiem, jak to już powiedziałem, głów-
wnem źródłem poznania jakiejś rzeczy, musi być
rzecz sama, o tyle też trudno wyobrazić sobie
ażebyśmy jakąś rzecz wyłącznie samą przez się
pojąć mogli, każda bowiem, jest w pewnym sto-
sunku wzajemnego oddziaływania ze swem oto-
czeniem, sama wreszcie czynność poznawania,
jest już pod pewnym względem porównywaniem
i zestawianiem. W całym więc tego słowa zna-
czeniu „sama przez się“, to znaczy bez żadnego,
jakiegokolwiek bądź wpływu innej rzeczy, pojętą
być może tylko, całość Wszechistnienia, uważana
zbiorowo, jako jeden, badaniu poddany przed-
miot. Nawet w razie cokolwiek odmiennego poj-
mowania tego Axyomatu, przyjąć go można, jest
on bowiem postawiony, podobnie jak pierwszy,
w formie dwóch wzajemnie wykluczających się
orzeczeń, podpada więc pod regułę Wolfiańską,
Dwa te Axyomaty, 1 i 2, są zresztą tylko po-
wtórzeniem myśli zawartych w definicyach Bytu
i Stanu.

Ax. 3. „Z danej, oznaczonej przyczyny, ko-
niecznie następuje skutek i przeciwnie, jeżeli dana
nie jest żadna oznaczona przyczyna, niemożli-
wym jest ażeby nastąpił skutek“.

Axyomat ten, jako proste postawienie sto-
sunku przyczynowości, przyjąć musimy o tyle, o

ile ten stosunek w ogóle uznajemy, powinien on być jednak poprzedzić definicyą *Iszā*, w której pojęcie przyczynowości jest już *tacite* przyjęte. W tem przeniesieniu pojęcia przyczynowości, bez dalszej krytyki, w rzeczywiste stosunki zewnętrznych przedmiotów, okazuje się dogmatyczność Spinozizmu.

Ax. 4. „Poznanie skutku zależy od poznania przyczyny i zawiera je w sobie“. Zanim przejdziemy do nader ciekawych w zestawieniu swoim zapatrywań krytyki na ten axyomat, rozbierzmy go najpierw sami.

Ogólnie zgadzają się na to, że chciał w nim Spinoza powiedzieć, że znając przyczynę, znać możemy i jej skutek czyli działanie (*effectus* — *Wirkung*.) Axyomat ten przyjmuję o tyle, o ile pod przyczyną jakiejś rzeczy rozumieć będziemy przyczynę **całą**, to jest wszystkie czynniki, które wywołały jakieś zdarzenie lub jakiś objaw. Niewątpliwie też, mając wszystkie dane, możemy (nie musimy) z całą pewnością wywnioskować, jaki będzie wynik ich działania, i taką też była myśl Spinozy. Krytycy jednak, i to tak poważni jak Zimmermann, Albert Reinhold, Kirchmann i Braßch, utrzymują, że axyomat ten jest wprost błędnym, uzasadniają jednak swoje zdania we dwa sposoby, pod pewnym względem sprzeciwiające się sobie. I tak Zimmermann powiada krótko, że

axjomat czwarty, uważa jako błędny, ponieważ jak wiadomo każdemu przyrodnikowi, najczęściej właśnie ze skutku poznajemy przyczynę, dzieje się więc odwrotnie, nie zaś tak jak utrzymuje Spinoza⁷⁶); tę samą myśl wyraża Albert Reinhold, twierdząc że: „poznanie przyczyny zależy od dokładnego poznania skutku, której też drogi trzymają się przyrodnicy“⁷⁷).

Zupełnie inaczej rozumuje Kirchmann. Axyomat ten, powiada, jest stanowczo błędny, możemy bowiem znać dokładnie jakąś rzecz w jej częściach składowych i własnościach, nie wiedząc jakie działania (skutki, Wirkungen) z nią się łączą, i gdyby ten axyomat miał być prawdziwym, musielibyśmy n. p. znając ciepło w sobie, (die Wärme an sich) znać wszystkie jego skutki. Stosownie do tego zapatrywania utrzymuje on, że właśnie w wykrywaniu nieznanych skutków znanych nam przyczyn, polega zadanie nauk przyrodniczych, samo bowiem rozumowanie jest tu niedostatecznem⁷⁸).

Brasch, zupełnie w myśl Kirchmanna, podnosi, że znając przyczynę, poznać można tylko te jej skutki, które się już urzeczywistniły, ale nie te, które dopiero nastąpić mają. Poznawanie zresztą rzeczy z ich przyczyn, na podstawie samego rozumowania, już dlatego uważa jako niemożliwe, ponieważ nie jesteśmy w stanie objąć

całej nieskończoności przyczyn na każdą rzecz się składających. I znowu kończy tem, że właśnie zadaniem wszystkich nauk ścisłych, jest poznanie ze znanych przyczyn, nieznanich skutków, ale nie inaczej, jak tylko w drodze empirycznej⁷⁹).

Zreasumujmy tu stosunek tych krytyków do zdania Spinozy. Zimmermann i Albert Reinhold powiadają, że Spinoza błędzi twierdząc, jakobyśmy znając przyczynę tem samem mieli już dostateczne dane do poznania skutków, ponieważ, jak nas o tem przekonują nauki przyrodnicze, rzecz ma się przeciwnie i dopiero przez poznanie skutków dochodzimy do poznania przyczyny. Kirchmann i Brasch utrzymują także, że Spinoza się myli, ale dla tego tylko, że jak nas pouczają nauki przyrodnicze, znane przyczyny nie są jeszcze dostatecznymi danymi do poznania skutków, lecz doprowadzają nas do tego celu, dopiero uzupełnione zestawianiem dalszych doświadczeń. Ażeby sobie zdać sprawę z doniosłości tego zarzutu tak zgodnie uczynionego, a zdawałoby się, że prawie sprzecznie uzasadnionego, należy najpierw rozstrzygnąć kwestyą, czy nauki przyrodnicze poznają skutki z przyczyn, czy też przyczyny ze skutków, a zarazem który z tych dwóch sposobów badania więcej rozszerzyć zdoła zakres naszego poznania, a potem dopiero jaki w bada-

niach przyrodniczych przypada udział doświadczeniu, jaki zaś rozumowaniu i rachunkowi.

Główną podstawą nauk przyrodniczych, są spostrzeżenia czynione na otaczających nas zjawiskach, każde zaś z nich może być uważane względnie do innych zjawisk, raz jako przyczyna to znów jako skutek, względnie do tego z jakimi je zestawiamy; tak n. p. przypływ i odpływ morza jest skutkiem, siły przyciągającej księżyca, (ewentualnie także innych ciał niebieskich) przyczyną zaś, usuwania się wyłobionych falami skał nadmorskich. Weźmy jako przykład zjawiska meteorologiczne, jak burze, grady, trąby powietrzne, a możemy je uważać, względnie do tego w jakim kierunku zwrócimy nasze zainteresowanie się niemi, jako znane skutki, dotąd jeszcze wyczerpująco niezbadanych przyczyn, albo przeciwnie, jako znane przyczyny skutków, które nauka dokładniej poznawać dopiero zaczyna. Zbadawszy bowiem najdokładniej w jakiejś miejscowości ilość, jakość i rozdzielenie w czasie, opadu atmosferycznego z wraz dotyczącemi danemi co do ciepłoty powietrza i kierunku tudzież szybkości jego prądów, będziemy mogli powiedzieć, że mamy przed sobą dokładnie znany skutek, w żadnym razie jednak nie ośmielimy się twierdzić, że znamy całą jego przyczynę; w innych znów okolicznościach, będziemy mogli o tychże samych

zjawiskach powiedzieć, że są one przyczyną skutku tak znanego jak n. p. chybienie plonów rolniczych, wiedząc jednak dobrze, jak wiele jeszcze innych skutków nieznanych nam, wywarły te potężne czynniki. Już więc dla tego tylko powiedziećby można, że nauki przyrodnicze usiłują zarówno ze skutków poznawać przyczyny, jak też i z przyczyn skutki, ponieważ, jak to dopiero co wskazałem, jedna i taż sama rzecz, może być z obu stanowisk uważaną i żadne z nich, wzięte za podstawę badań, nie zapewnia zbyt widocznych korzyści nad drugim. Niekiedy jednak postępują całe serye doświadczeń, systematycznie od pewnej przyczyny, ku coraz rozmaitszym i dalszym skutkom, lub też odwrotnie, od pewnego skutku, ku coraz liczniejszym i dalszym jego przyczynom. W pierwszym kierunku postępuje n. p. przyrodnik, badając jakie jest działanie prądu elektromagnetycznego, na rozmaite pierwiastki i połączenia chemiczne, na życie i rozwój roślin, na ustrój nerwowy i narządy zmysłowe zwierząt. Stawiając tę znaną przyczynę, w coraz to innych warunkach, mnoży ilość za jej pośrednictwem poznawanych skutków; wszystkich możliwych nie pozna wprawdzie nigdy, ale poznaje coraz dokładniej własności przyczyny, która mu w badaniach służyła za punkt wyjścia. Odwrotnie postępuje lekarz badający jakąś chorobę nagminną

(epidemiczną) n. p. cholere; śledzi on najpierw drogi, któremi choroba nadciąga, potem rozpoznaje najwszechstronniej stosunki, w których się ona rozwija, dalej środki za pośrednictwem których udziela się zarazek, okoliczności wpływające na szerzenie się jego w pewnych miejscowościach, jak n. p. jakość wody studziennej, założenie kloak, tryb życia mieszkańców, stan wody podziemnej (Grundwasser, podług Pettenkofera) i t. d. Rozpoznaje on tu ze sposobu w jaki się objawia pewny dany skutek, coraz to szersze koła sprawdzających go przyczyn; wszystkich nigdy zbadać nie zdoła, zyskuje jednak w ten sposób dokładniejsze pojęcie o naturze owego skutku, który mu był w jego dociekaniach przewodnią nicią. Cofając się coraz bardziej w poszukiwaniu dalszych jeszcze przyczyn, musiałby ogarnąć nie tylko całą nieskończoność objawów, powiązanych w łańcuch wzajemnie wywołujących się przyczyn, ale w ogóle zapuścićby się musiał w nieskończoność upłynionego czasu, a nawet w nieskończoność przestrzeni, z której dochodziły naszą kulę ziemską promienie światła i działanie siły grawitacyjnej. Pozwoliłem sobie rozszerzyć pojęcie użyte w tym przykładzie do ostatecznych granic, a to dla tego tylko, że piszę o filozofii, którą uważać można „jako naukę o najwyższych pojęciach i prawach bytu i wiedzy“⁸⁰).

W poznawaniu przyczyny ze skutku zachodzi jeszcze ta trudność, że bardzo często zupełnie jednaki skutek, wywołanym być może przez bardzo różne przyczyny. Znajduję n. p. kulę pistoletową zagłębioną na cal w drzewo. Mogła ona tam być w ten sposób osadzoną, wybuchem słabszego naboju, z mniejszej odległości, albo też silniejszego z większej. Widząc płaszczyznę oświetloną do pewnego stopnia światłem, którego promienie bezpośrednio na mój wzrok nie działają, nie mogę orzec, czy ona jest oświetlona n. p. jedną lampą z odległości trzech kroków, czy też czterema z odległości sześciu kroków. Śmiało więc powiedzieć sobie możemy, że badając przyczynę ze skutków, wykryć ją zdołamy tylko w pewnych razach i w pewnej części, względnie do natury objawów i towarzyszących okoliczności.

Pozostaje teraz jeszcze pytanie, o ile przyczyna zdoła nas zapoznać ze skutkiem. Odpowiedź tu jest krótką, jasną i codziennem niemal doświadczeniem stwierdzaną: poznawszy całkowicie przyczynę, znać możemy i skutek. Artylerzysta n. p. znający siłę naboju i ciężar pocisku, może z wszelką dokładnością obliczyć miejsce w jakie on padnie i siłę z jaką uderzy; mając wszystkie prawie dane, wystarczy mu potem sam rachunek. W trudniejszym bez porównania położeniu znajdzie się uczony geolog, zapytany o kierunek

i obfitość strumienia lawy, jaki wyrzuci badany przezeń wulkan, przy spodziewanym wybuchu — tu już rachunek, przy braku danych, będzie bardzo wątpliwą pomocą.

Nie rozbierając już bliżej, tych tak prostych i wymownych przykładów, powtórzyć tylko mogę że dokładność z jaką z przyczyny oznaczamy skutek, zależy od stosunku w jakim w niej jest część czynników znanych do nieznanich; to wszystko zaś co dotąd powiedzieliśmy, jest zarazem wskazówką, że tak w naukach przyrodniczych jak też i w innych, czy to ze skutków poznajemy przyczyny, czy też z przyczyn skutki, zadaniem doświadczenia jest zbieranie stałych danych, i że opierające się potem na nich rozumowanie i rachunek, wykrywają prawa, a za ich pośrednictwem nawet nowe fakta. Jednym z powodów, dla których wspomniani wyżej krytycy zapoznają prawdziwość axjomatu Spinozy jest to, że nie uważają przyczyny za pojęcie zbiorowe, za zbiór czynników, ale za coś jednotliwego; i tak Brasch⁸¹⁾ wyraża myśl, że dla tego z przyczyny nie można poznać skutku, ponieważ przyczyn jest mnóstwo.

Wspomnę tu jeszcze supozycją ad impossibile Kirchmanna, który powiada, że nieprawdą jest, aby znajomość przyczyny zawierała znajomość skutku, bo w takim razie „gdybyśmy znali ciepło w sobie, znalazlibyśmy także wszystkie jego

działania;“ pomijam tu już kwestyą czy rzecz w sobie istnieje, a jeżeli istnieje, czy ją można poznać, ponieważ jednak przykład ten wzięty jest z dziedziny nauk przyrodniczych, ośmieliłbym się wspólnie z przyrodnikami, wyrazić przypuszczenie, że gdybyśmy znali kształty i ruchy, hipotetycznie przyjętych, atomów eteru i atomów materji, nie tylko wszystkie działania ciepła, ale wszystkie w ogóle objawy, stałyby się, w myśl Spinozy, kwestyami czysto mechanicznymi, a więc rzeczą, dającą się oznaczyć naprzód i to z wszelką dokładnością, za pomocą rysunku i obliczenia, a więc w ogóle na podstawie logicznego rozumowania. Podług takiego przypuszczenia, możnaby obliczać ruchy atomów, podobnie jak ruchy ciał niebieskich, lub kółek jakiejś maszyny. Taka znajomość materji jako przyczyny, zawierałaby niezawodnie możność poznania z niej pewnego skutku, w podobny sposób jak n. p. z jakiejś figury geometrycznej wszystkich wynikających z niej teoremów.

Od tych wszystkich dotąd rozbieranych zapatrywań, odstępuje Herbart o tyle, że przede wszystkim podnosi konieczność postępywania w metafizyce od skutków ku przyczynom; nauka ta bowiem ma jako dane, zjawiska, wykrycie zaś dotyczących przyczyn jest właśnie jej zadaniem; postępując inaczej, popadnie ona niechybnie w czcze

mrzonki, czego przykładem jest wedle Herbarta Spinoza. ⁸²⁾

Ax. 5. „Rzeczy nic wspólnego z sobą nie mających, nie można też poznawać jednych za pośrednictwem drugich, czyli pojęcie jednej nie zawiera pojęcia drugiej.“ Axyomat ten jest niejasny, niewiadomo bowiem w jakim razie wypowiada Spinoza o pewnych przedmiotach to zdanie, że one nic z sobą wspólnego nie mają, i w jaki sposób te słowa rozumie. I tak n. p. nie wiemy czy pod tym brakiem wspólności, ma się rozumieć rozdzielenie w przestrzeni, czy też w czasie, czy może zupełna różnorodność przymiotów dwóch rzeczy, czy też zupełne usunięcie tych rzeczy z pod wzajemnego na siebie wpływu, czy też może nawet, to wszystko razem wzięte. — W każdym z tych poszczególnych wypadków, następstwa tego axyomatu, byłyby zupełnie różne. Nasuwa się tu prócz tego uwaga, że zupełna różnorodność dwóch rzeczy, o ile je bierzemy w znaczeniu materyalnym, nie da się nawet pomyśleć, zgodne bowiem będą przynajmniej co do własności jakie materji w ogóle przypisujemy. Ponieważ jednak Spinoza, mówiąc o objawach duchowych nie wyklucza słowa „rzecz“, możnaby sobie zadać pytanie, czy też jakaś „rzecz“ duchowa i „rzecz“ materyalna, nie ziszczą owej

zupełnej różnorodności? i tu jednak, obu tyczyć się będzie rozmieszczenie w czasie.

Drugiem, bardzo chwiejnem określeniem, którego Spinoza także w tym axyomacie używa, jest owo poznawanie jednego przedmiotu z drugiego, o którym już z resztą była mowa. Również, trudno orzec z pewnością, co ma znaczyć powiedzenie, że pojęcie jednej rzeczy nie zawiera pojęcia drugiej, czy należy tu sobie przedstawiać stosunek części do całości, czy przyczyny do skutku, czy jaki inny.

O axyomacie tym przeto powiedzieć muszę, że jest zbyt ogólnikowy, niejasny i wieloznaczny, żeby mógł być przyjęty za podstawę do dalszego ścisłego rozumowania.

Ax. 6. „Pojęcie prawdziwe musi się zgadzać z pojmowanym przedmiotem“, nie jest axyomatem, ale raczej definicyą prawdy, znaną już zresztą starożytnym Grekom.

Ax. 7. „To co możemy sobie przedstawić jako nieistniejące, nie zawiera istnienia w istocie swojej“. I w tym znowu axyomacie, spotykamy się z pojęciami bardzo niedokładnie określonymi. I tak najpierw, zachodzi pytanie, co można sobie przedstawić jako nieistniejące, co zaś nie; bardzo łatwo przedstawić sobie możemy jako nieistniejące, lokomotywy i okręty parowe, był bowiem czas, kiedy istniały lądy i morza, które one teraz

przebiegają i kiedy istniała ludzkość, która zbierając zwolna doświadczenia następujących po sobie pokoleń, dojść miała nareszcie do tego wynalazku, a maszyn tych niebyło. Również przedstawić sobie możemy całą ludzkość jako nieistniejącą, jak nieistnieją dziś mamuty i mastodonty — był czas kiedy ona nie istniała, a mamuty istniały — może przyjsć czas, w którym i ludzkość przestanie istnieć; możemy więc sobie ją przedstawić jako jeszcze nie istniejącą i jako już nie istniejącą. Że jako nieistniejącą wyobrazić sobie możemy kulę ziemską, ba nawet cały nasz system słoneczny, dowodem teorya Kanta i Laplace'a; że jako nieistniejący wyobrazić sobie możemy cały Wszechświat, dowodzą metafizyczne marzenia Schopenhauera i Hartmanna — idąc dalej, możnaby jeszcze postawić pytanie, czy można sobie przedstawić jako nieistniejącą przestrzeń, którą te, w myśli usunięte z niej ciała i dzielące je przestwory, zajmują? — tu już zdania różnią się bardzo. Starożytni atomiści, których myśli zachował nam Titus Lucretius Carus, w swoim poemacie „de rerum natura“, uważali przestrzeń jako istnienie od materji odrębne, od niej niezawisłe, ogarniające ją, istniejące po za nią i prócz niej i tylko w pewnej swej części przez nią wypełnione. W podobny sposób pojmuje ją i Locke, czyni on mianowicie ścisłą różnicę mię-

dzy przestrzenia, a gęstością i ruchem ⁸³). Bez przypuszczenia przestrzeni próżnej, dzielącej drobne ciała atomów, a więc różnej i odrębnej od samejże, właściwej, wypełniającej ją, a tem samym, także rozciągłej materji, obejść się nie może i nowożytna atomistyka. Tak pojęta przestrzeń, byłaby niejako stałym warunkiem materji, ruchu, a nawet pojęć geometrycznych ⁸⁴). I tu jednak postawiono pytanie, czy ona jest warunkiem przedmiotowym, t. j. czy ona jest czemś istniejącem po za naszym umysłem i prócz niego, czy tylko formą, w jaką ten nasz umysł układa tak zjawiska materji i ruchu, jak też i pojęcia geometryczne; tak mianowicie pojmował ją Kant, zaprzeczał jej więc przedmiotowego istnienia.

Przejdźmy do prawd takich, jak logiczne i matematyczne. Nikt im nie odmówi niezawisłości, tak od pojmujących je umysłów, którym się one z nieprzepartą koniecznością narzucają, jak też od materyalnego świata, będącego tylko ich uzmysłowieniem; są one tem czem są, bez względu na to, czy kulę ziemską zamieszkuje ludzkość, której filozofujące umysły są niemi zajęte, czy też kulę tę, zalewają wrzące wody pierwotnego oceanu. Urzeczywistniają się one w ruchach materji kosmicznej, wytwarzającej systemy planetarne, nie zdoła ich też zniszczyć zbiorowy wysiłek woli całej ludzkości, chociaż byłby w sta-

nie, jak nam prawi Hartmann, unicestwić siebie i całość wszechbytu.

W obec tych prawd ustaje rzeczywiście wszelkie przeczenie ich treści, otwartą jest jednak kwestya, w jakim znaczeniu można o nich mówić, że istnieją — jaki rodzaj istnienia należy im przypisywać?

Tu znów, gdybyśmy zapytali o zdanie, n. p. Platona, a potem Büchnera lub Moleschotta, otrzymalibyśmy odpowiedzi, niezawodnie bardzo odmienne. Wykazałem zdaje mi się dostatecznie, że różni różnie, rozumieć będą „to, co może być pojętem jako nieistniejące“.

Przechodzimy do drugiej części tego axyomu: to „nie zawiera istnienia w istocie swojej“. Pod tem „niezawieraniem istnienia w istocie swojej“ rozumiem możność nie istnienia, istniejącej obecnie rzeczy, t. j. to, że ona mogła dawniej nie istnieć, lub, że może kiedyś przestać istnieć. Lecz czy w duchu zapatrywań niektórych filozofów, a nawet samego Spinozy, możnaby powiedzieć o jakiejś istniejącej rzeczy, że ona mogła wcale nie zacząć istnieć i w ogóle nigdy nie powstać, a więc czy możnaby utrzymywać, że w tej pewnej części ogólny bieg rzeczy mógłby być innym jak jest, o tem już o tyle wątpić należy, że zdaniem Spinozy i w ogóle filozofów mechanistycznie świat pojmujących,

wszystko co jest, jest takim jakim jest, bo innym być nie mogło, każda więc rzecz na mocy praw, które jej istnienie spowodowały, istnieć musi z nieugiętą koniecznością, w pewnym oznaczonym czasie i miejscu, każdej więc istnienie i trwanie tego istnienia, skończone czy też nieskończone, jest nierozdzielnie związane z jej istotą. Możliwy byłby tedy axyomat cały chyba w ten sposób tłumaczyć: jeżeli jesteśmy w stanie jakąś rzecz przedstawić sobie jako nieistniejącą, wtedy do istoty jej nie należy istnienie, t. j. mogła ona kiedyś nie istnieć i może kiedyś przestać istnieć, pomimo, że doświadczenie nasze nie wykrywa ani początku ani końca jej istnienia. Uważa tu widocznie Spinoza, możliwość przedstawienia sobie pewnej rzeczy jako nieistniejącej, za próbiez wiecznotrwałości jej istnienia, dalej sięgający jak doświadczenie; i gdzie, dajmy na to, doświadczenie nie byłoby w stanie doprowadzić nas do początku lub końca istnienia pewnego przedmiotu, tam dopiero ten podmiotowy próbiez wskazywałby nam, czy on wiecznie trwać będzie, lub nie. Tak n. p. doświadczalnie przekonać się możemy o doczesności istnienia pojedynczych ludzi i zwierząt, ale już usuwa się z pod wszelkiego doświadczenia początek lub koniec istnienia materii. Dla doświadczenia naszego jest ona wiecznotrwałą, możliwość przedstawienia sobie

jej nieistnienia miałyby być wskazówką, że ta jej wiecznotrwałość nie jest objęta koniecznością praw wszechbytu. Jak chwiejnym i podmiotowym jest ów probierz sam przez się, już wykazałem, jeszcze wątpliwszym, jest wniosek ze sposobu w jaki sobie coś przedstawiamy, na sposób w jaki ta rzecz ma istnieć. Dla tego też znajduję, że bez porównania więcej tchnie ten axyomat duchem dowodu ontologicznego, jak Definicja I, której co do formy, jest on prostem odwróceniem.

Tym, z osobna tu rozbieranym axyomatom, zbiorowo je wzięwszy, możnaby przedewszystkiem zarzucić, że ich jest za wiele, że często są niejasne, a stąd wieloznaczne, a nawet wprost wątpliwe. Cechują one wybitnie dogmatyzm filozofii Spinozy. Dążeniem każdej nauki, a mianowicie filozofii, jako najogólniejszej ze wszystkich, której zadaniem jest poddawanie krytyce zasad, mogących innym naukom służyć za podstawy, powinno być przedewszystkiem obchodzenie się jak najmniejszą ilością pewników (axyomatów) to jest zdań niewątpliwych samych przez się, nie potrzebujących więc dalszego udowodnienia. Kirchmann sprowadza je w filozofii do dwu następujących: I) Spostrzeżeniom odpowiada istnienie, II) Sprzeczność istnieć nie może. Podporządkowuje on przytem, w razie kolizyi, pierwsze zdanie

drugiemu ⁸⁵). Mamy tu przed sobą minimum, jakie kiedykolwiek w tej mierze postawiono. Tę tak prostą zasadę wspomniałem tylko, ażeby przez to uwydatnić zawiłość i niejasność axyomatów Spinozy. Bliższy rozbiór kwestyi, o ile zasada Kirchmanna jest rzeczywiście wystarczającą podstawą badań filozoficznych, nie należy do mego przedmiotu.

ROZDZIAŁ III.

Uzasadnienie pojęcia jedyne go Bytu czyli Boga.

Po definicyach (określeniach) i axyomatach (pewnikach) następują w dalszem przeprowadzeniu metody geometrycznej propozycje (założenia, Lehrsätze). Do każdej z nich dołączony jest dowód, oparty na definicyach, axyomatach i poprzedzających, udowodnionych już, propozycjach. Obszerniejsze rozbiory umieszczone są w corollariach (dodatkach) i Scholiach (objaśnieniach) do pojedynczych propozycji.

W pierwszych trzynastu propozycjach, przygotowuje Spinoza podstawy, na których opiera czternastą, orzekającą że „Prócz Boga żaden Byt ani istnieć ani być pojętym nie może“ i piętnastą, że „Wszystko co jest, jest w Bogu i nic bez Boga istnieć, ani pojętem być nie może“. Pojęcie Boga jako Bytu jedyne go, wszystko ogarniającego,

wszystko w sobie chłonącego, będącego wszystkim i jednością wszystkiego, jest główną i przewodnią myślą całego Spinozizmu. Uzasadnienie tego pojęcia, jest uzasadnieniem całego systemu⁸⁶⁾ musimy je też poddać szczegółowemu rozbirowi.

Propozycja 1 orzekająca że „Byt z naturą swej jest przed swoimi Stanami“*) oparta o definicyi 3ciej i 5tej, które dla nas nie przestały jeszcze definicyami słownemi, jest tylko powtórzeniem już zawartych w nich myśli; owo „przed“ bowiem, jakkolwiek na pierwszy rzut oka dwuznaczne, nie może być braniem w znaczeniu czasowem. Byt jako pierwotny i samoistny, poprzedza swoje Stany, podobnie jak początkowe prawidła geometryczne poprzedzają wynikające z nich następne.

Wzajemny stosunek założeń uzasadniających do uzasadnionych, jest od czasowości zupełnie niezależnym. Oddzielenie Bytu od Stanów, w których się objawia, jest tylko działaniem odrywającym ludzkiego umysłu, w rzeczywistości bowiem Byt i pewien jego Stan są nierozdzielne od siebie, Byt bez żadnego Stanu jest niemożliwym, a jako taki musielibyśmy uważać Byt istniejący w czasie pierwej, niż jakikolwiek przybrany przezeń Stan. Okoliczność że do poznania Bytu dochodzimy

*) Substantia prior est natura suis affectionibus.

dopiero za pośrednictwem poznawania Stanów jego, że zaś ucząc się geometryi zaczynamy odwrotnie od założeń uzasadniających, a przechodzimy do uzasadnionych, a więc, że w rozmaitem następstwie czasowem wzbogacamy nasze poznanie temi pojęciami, zupełnie nie dowodzi, ażeby ich wzajemny do siebie stosunek był czasowym.

Myśl więc zawarta w propozycyi 1szej, nie jest ani jasną, ani nową, ani uzasadnioną.

Przechodzimy do propozycyi 2giej. „Dwa Byty mające różne Przymioty nie wspólnego z sobą nie mają“*). Propozycja ta jest właściwie tylko bliższem oznaczeniem axjomatu 5ego, który odczytawszy, nie możemy jeszcze wiedzieć co należy rozumieć „pod przedmiotami, nie mającymi z sobą nic wspólnego“; w dołączonym dowodzie uważa Spinoza tę propozycyą jako wynikającą z definicyi 3ciej, której dotąd także jako rzeczową uznawać nie możemy. Propozycja ta, jest o tyle niejasną, że dałaby się tu podnieść, w dosłownem znaczeniu jej wyrazów, sprzeczność, dwa bowiem Byty mające różne Przymioty, już tem samem że im jakieś Przymioty przysługują, objawiają pewną wspólność cech, nie można więc o nich powiedzieć że nie mają nic wspólnego.

*) *Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.*

Propozycja 3. „Rzeczy, które nic wspólnego ze sobą nie mają, nie mogą być przyczyną jedna drugiej“. „Jeżeli bowiem nic wspólnego ze sobą nie mają, nie mogą też być jedna przez drugą poznane (ax. 5.) a więc nie może być jedna przyczyną drugiej“ (ax. 4)*.

Czyni tu więc Spinoza wzajemny stosunek przyczynowości dwóch rzeczy, stosunek w jakim one do siebie przedmiotowo zostają, zależnym od okoliczności, o ile jedna przez drugą poznana być może lub nie, a więc od stosunku podmiotowego, jaki względem siebie zajmują w naszym umyśle ich pojęcia. Cały ten dowód, oparty na axyomatach 4tym i 5tym jest wprost błędny, polega bowiem na utożsamianiu pojęć w naszym umyśle, z przedmiotowymi stosunkami rzeczy, po za naszym umysłem istniejących. Bardzo trafnie powiada dr. Albert Reinhold, że „przyczynowy stosunek rzeczy nie wymaga, żeby skutek za pośrednictwem przyczyny był poznany, ale żeby przez nią był sprawiony“.⁸⁷⁾ Wiemy zresztą, że przedmioty o bardzo różnych własnościach, mogą być jeden

*) Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstratio: Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per Ax. 5) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per Ax. 4.) una alterius causa esse non potest.

przyczyną drugiego, i tak n, p. zapalony gaz piorunujący, bywa przyczyną utworzenia się kropli wody, wybuch naboju prochu, wytwarza ogromną w stosunku do swej objętości masę gazów — widzimy więc, jak różne w swych własnościach są tu przedmioty, które uważamy jako stojące w wzajemnym stosunku przyczyny do skutku. W tymże samym wreszcie stosunku, przyczyny do skutku, bywają materialne przedmioty, względnie do naszych myśli i uczuć i odwrotnie, nasze uczucia, myśli i chcenia, stają się przyczyną zmian w materialnych przedmiotach. Tymi materialnymi przedmiotami, wpływającymi na nasz umysł i odwrotnie, ulegającymi jego wpływom, bywają bezpośrednio nasze narządy zmysłowe, mięśnie i członki, pośrednio zaś, wszystkie inne przedmioty. Mamy tu więc przykład wzajemnego na siebie działania i łączenia się w stosunki przyczyn do skutków, rzeczy jeszcze różnorodniejszych, jak ogień i woda, ciała stałe i gazy.

Propozycja 4. „Dwie lub więcej różnych rzeczy, różnią się albo różnaitością Przymiotów Bytów, albo różnaitością ich Stanów“.*)

Dowodzi ją Spinoza w następujący sposób: „Wszystko co jest, jest w sobie lub w czemś

*) *Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.*

innem (Ax. I.) t. j. po za naszym umysłem, (extra intellectum) nie ma nic (def. 3 i 5) jak tylko Byty i ich Stany. Nie ma przeto po za umysłem nic, czem rzeczy mogłyby się jeszcze różnić, jak tylko Byty, albo co tyleż znaczy, Przymioty i Stany Bytów.“⁸⁸)

Propozycją tę, względnie do axyomatu i definicyi na których jest opartą, przyjąć możemy najzupełniej, nie tylko bowiem wynika ona z nich z całą logiczną ścisłością, ale nie wprowadza nawet żadnej nowej myśli; przypomnieć jednak musimy, że przy szczegółowym rozbiorze okazał się axyomat 1szy zbyt ogólnikowym, definicye zaś 1sza i 5ta ciągle jeszcze muszą być uważane jako słowne.

Przechodzimy teraz do bardzo ważnej propozycyi 5., którą podaję wraz z nieco dłuższym dowodem, ponieważ na nim głównie cała jej krytyka opierać się będzie: „W wszechświecie, istnieć nie mogą dwa Byty, lub więcej tejże samej natury, czyli o tymże samym Przymiocie.“ (Dowód.) „Gdyby ich było więcej różnych, powinnyby się wyróżniać, albo różnaitością Przymiotów, albo różnaitością Stanów. (Prop. 4.) Przypuściwszy, że się różnią tylko różnaitością Przymiotów, przyznalibyśmy, że istnieć może jeden tylko Byt o tym samym Przymiocie. Jeżeli zaś różnaitością Stanów (miałyby się różnić), toć przecież Byt

z natury swej, jest przed swoimi Stanami (Prop. 1.) uważany więc w sobie z odrzuceniem Stanów, t. j. uważany prawdziwie (def. 3 i 6) nie mógłby być jeden od drugiego rozróżnionym, nawet w pojęciu naszym, (prop. 4.) t. j. nie mogą istnieć dwa (Byty) ale tylko jeden“.*)

Dowód tej propozycyi opiera się głównie na zdaniu wyrażonem w prop. 1., że Byt istnieje pierwiej od swych Stanów. Przekonaliśmy się już że ta pierwszość nie może być rozumianą w znaczeniu czasowem, oddzielenie zatem Bytu od jego Stanów, jest tylko działaniem naszego umysłu, w rzeczywistości zaś, Byt bez jakichkolwiek Stanów jest niemożliwością, na tej więc uwadze możnaby krytykę tej propozycyi zakończyć; Zimmermann jednak, wchodząc pod tym względem w myśl Spinozy, poddaje rozumowanie jego wy-

*) *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae, sive attributi. Demonstr: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. (per prop. praeced) Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. I.) depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (per def. 3. et 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced) non poterunt dari plures, sed tantum una.*

czerpującemu rozbiorowi. Pomyślmy sobie powiada on, Byt X, z cechami a, b, c, potem różny od pierwszego Byt X', z również odrębnymi cechami a', b', c', a nareszcie trzeci, od obu poprzedzających różny, Byt X'', z właściwemi znów sobie cechami a'', b'', c''. (Wszystkie te cechy możnaby nawet pojąć, bądź to jako Przymioty, bądź też jako Stany.) Otóż Spinoza tak wnioskuje: to co zostaje z X po odjęciu a, b, c, jest Bytem; to co zostaje z X' po odjęciu a', b', c', jest znów Bytem; to nareszcie co zostanie z X'' po odjęciu a'', b'', c'', jest także Bytem, ten sam więc Byt mieliśmy w X, w X' i w X''. Że rodzaj popełnionege tu błędu jest czysto logiczny, uwidocznili to najlepiej przykład wniosku, w zupełnie podobny sposób utworzonego. Prostokątny trójkąt jest trójkątem, ostrokątny i rozwartokątny są także trójkątami; to więc co w każdym z nich zostaje po odjęciu tych cech, jest w każdym wypadku trójkątem, mamy więc w ogóle jeden tylko trójkąt. Nedorzecznosc tego wniosku jest tak jawną, że musimy ją uznać. Jeżeli tedy, mówi dalej Zimmermann, usuniemy od X, cechy a, b, c, zostanie coś co jest Bytem, podobnie po usunięciu od X', cech a', b', c', zaś od X'', cech a'', b'', c''; każda z tych pozostałości jest Bytem, t. j. częścią ogólnego pojęcia „Byt“, nie jest jednak tym samym Bytem; stanowią one trzy

różne Byty. Można więc z całą słusnością te trzy pozostałości podporządkować pod ogólne pojęcie Bytu, nigdy jednak, nie można nazwać ich jednym i tymże samym Bytem. „Jest to zaś zupełnie czemś innem jak to co Spinoza twierdzi, on utrzymuje tożsamość Bytów rzeczywistą, nie zaś ich przynależność do tego samego pojęcia, które nie tylko trzy, ale wiele, ba nawet nieskończenie wiele przedmiotów, t. j. rzeczywistych Bytów zawierać może. Mięsza tu Spinoza „pojęcie Bytu z nim samym i przenosi na rzeczywiste Byty czysto logiczny stosunek, w jakim pozostaje pojęcie do odpowiadających mu przedmiotów...” Ponieważ pojęcie każdego poszczególnego Bytu zawiera pojęcie Bytu w ogóle, jako wspólną część składową, wnosi on, że przedmioty tych pojęć, sameże poszczególne Byty, są identyczne“. „...Możemy więc uważać jako nieudowodnione, twierdzenie Spinozizmu, że Byty tkwiące w różnych poszczególnych rzeczach tylko różnicą Stanów jako różne się objawiają, w sobie zaś są jednością. Możliwe jednak z tem się zgodzić, że po odłączeniu wszystkich Stanów będzie wprawdzie więcej Bytów, ale będą jednakie, a więc, jeśli nie co do ilości, to przecież co do jakości będą one jednymi. Ten zarzut miałby swoje znaczenie, gdyby się pojąć dało, jak mogą one w takim razie rozmaicie się objawiać. Je-

żeli bowiem, miałby być Byt X oznaczony cechami a, b, c, zupełnie taki sam jak Byt X', któremu przysługują cechy a', b', c', skądżeż pochodzi że tamten ma właśnie cechy a, b, c, nie zaś a', b', c',? Albo biorąc przykład z fizyki, jeżeli drgania eteru, które wytwarzają czerwoną barwę, miałyby być rzeczywiście takimi samemi, jak te które wytwarzają fioletową, dlaczegoż wytwarzają tamte właśnie czerwoną nie zaś fioletową? Nie tylko różnaitość, ale także jakościowa różność pozoru (Schein), narzucająca nam się w ten sposób, że nie może wyłącznie na naszych własnych narządach polegać, zmusza nas z nieprzyzwyczajoną siłą, przyjąć, wbrew przypuszczeniu monizmu, nie tylko wielość, ale także jakościową różność metafizycznych pierwiastków.“⁸⁹)

Do dowodzenia tej propozycji w inny już sposób, powraca jeszcze Spinoza w drugiej części obszernej scholii 2., dołączonej do propozycji 8mej. Główna myśl jego jest ta: W definicji jakiegokolwiek rzeczy nie mieści się oznaczenie ilości exemplarzy w jakiej ona istnieje, każdy z istniejących musi mieć osobną przyczynę istnienia, ponieważ więc definicya Bytu, do istoty którego należy istnienie, nie orzeka nic o ilości istniejących Bytów, można więc z tej definicyi wnosić, że Byt istnieje koniecznie, a ponieważ nie wynika z niej aby istniało więcej Bytów,

wynika więc koniecznie, że tylko jeden Byt tej samej natury istnieje. W dowodzie tym widzimy aż dwa błędy. Najpierw popada tu Spinoza z swem wnioskowaniem w błędne koło, (circulus vitiosus) powiada bowiem tak: do natury Bytu należy istnienie, definicya zatem musi koniecznie o jego istnieniu orzekać, a więc z samej już definicyi można wnosić że Byt istnieć musi. Tak potworny sofizmat popełnia Spinoza w „Etyce“ jeden tylko. Drugim błędem tego dowodu jest to, że jeżeli uznał, że definicya jakiejś rzeczy, nie orzeka o ilości exemplarzy w jakiej ona istnieje, nie powinien już utrzymywać, że przez to samo wykluczone jest istnienie więcej jak jednego exemplarza, definicya bowiem i tego nie orzeka.

Propozycją 6tą, orzekającą że „jeden Byt nie może być wytworzony przez drugi“*), ani też w ogóle przez cokolwiekbądź innego, (Coroll) ponieważ nie ma nic prócz Bytów i Stanów ich, opiera Spinoza za pośrednictwem, nieudowodnionych jak widzieliśmy, propozycji 2, 3 i 5, na definicyach 3 i 5 i axyomatach 1, 4 i 5. Nie możemy jej tedy uważać jako udowodnioną. Myśl w niej wyrażona zawiera się już zresztą w definicyach i axyomatach, na których jest opartą.

*) Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Propozycja 8: „Do natury Bytu należy istnienie“*), opiera się na poprzedzającej, a to w następujący sposób: „Byt nie może być przez coś innego wytworzony (coroll. do prop. 6.) musi więc być sam sobie przyczyną, t. j. istota jego zawiera koniecznie istnienie (def. 1.) czyli istnienie należy do jego natury“**). Jak tedy widzimy, podstawy dowodu (prop. 6 i def. 1) w naszym tej rzeczy rozumieniu, same nie są udowodnione. Prócz tego nasuwa się uwaga, że chociaż rzeczywiście Byt nie mógłby być utworzonym, nie wynika jeszcze z tego, żeby koniecznie istniał; przeciwnie, właśnie dla tego mógłby nie istnieć, że utworzonym być nie może. Przypuszcza więc Spinoza w tym dowodzie już z góry to, czego ma dopiero dowodzić, t. j. konieczne istnienie Bytu.

To też jak gdyby sam czuł niedostateczność takiego uzasadnienia, podejmuje raz jeszcze ten przedmiot, ale już z innego stanowiska, w obszernej scholii 2., dołączonej do propozycji 8. „Niewątpię, — powiada on, — że wszystkim, którzy o rzeczach bałamutnie sądzą i nie są przyzwyczajeni poznawać rzeczy z pierwszych ich

*) Ad naturam substantiae pertinet existere.

***) Demonstr. Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est, ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere.

przyczyn, trudnem będzie pojąć dowód propozycyi 7^{mej}; nie czynią oni bowiem różnicy pomiędzy Stanami Bytów a samymże Bytami, i nie wiedzą jak rzeczy wytwarzają się. Stąd pochodzi, że przypisują Bytom, początek jaki widzą u rzeczy w przyrodzie, nie znając bowiem prawdziwych przyczyn rzeczy, wszystko gmatwają Gdyby zaś ludzie zwracali uwagę na naturę Bytu, bynajmniej nie wątpiliby o prawdziwości 7^{mej} propozycyi — owszem, propozycya ta byłaby dla wszystkich pewnikiem (axioma), zaliczanym między pojęcia powszechne. Wtedy bowiem pod Bytem rozumieliby to, co w sobie jest i przez się pojętem bywa, t. j. to, czego poznanie nie potrzebuje poznania innej rzeczy. Pod Stanem zaś [rozumieliby] to, co w czemś drugim jest i czego pojęcie wytwarzaniem bywa z pojęcia rzeczy, w której ono jest“ *).

*) Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7 prop. concipere, nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producentur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 prop.

Tu dopiero, jak gdyby już odrzucając owo decorum filozoficzne, z jakim na początku tej pierwszej części postawił zasadnicze pojęcia swego systemu, w oględnej, nie nie przesądzającej, i w pewnym względzie z pod krytyki usuwającej się formie, definicyi słownych, nie waha się Spinoza oświadczyć, „że tylko od głębszego wglądnięcia w istotę rzeczy, zależy uznanie za pewnik zdania, że do natury Bytu należy istnienie“ (prop. 7). Mieści się tu już odrazu uznanie jako pewnika definicyi 1^{szej}, 3^{ciej} i poniekąd 5^{tej}, jak to Spinoza przytaczając ich treść, dość wyraźnym zwrotem zaznacza.

Przystępujemy teraz do samejże propozycyi 8^{mej}: „Každy Byt jest koniecznie nieskończony“. Dowód: „Byt o jednym Przymiocie istnieje tylko pojedynczo (prop. 5), i do natury jego należy istnienie (prop. 7). Istnienie więc skończone lub nieskończone będzie w jego naturze; skończonem ono jednak nie jest, bo wtedy musiałby go ogra-

dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei in qua sunt formatur. Schol 2 ad prop. 8.

niczać Byt inny, tejże samej natury (def. 2), który także musiałby istnieć (prop. 7), mielibyśmy więc dwa Byty, o tymże samym Przymiocie, co jest sprzeczne (z prop. 5), istnieje więc Byt jako nieskończony“ *).

Dowód tej propozycji polega na przekręceniu znaczenia definicyi 2^{giej}, co się także Spinozie tylko tym jednym razem zdarza; powiedział w niej bowiem, że ten przedmiot nazywamy skończonym, który innym tej samej natury ograniczonym być może (terminari potest), w dowodzie zaś, mówi już, że skończonym nie jest, bo wtedy musiałby go ograniczać (deberet terminari), Byt inny tej samej natury. Zastosowując ściśle słowa definicyi, dowód cały upada, ów inny Byt bowiem, tej samej natury

*) Prop. 8: Omnis substantia est necessario infinita.

Demonstr: Substantia unius attributi non, nisi unica existit (per prop. 5) et ad ipsius naturam pertinet existere (per prop. 7). Erit ergo de ipsius natura, vel finita, vel infinita existere. At non finita; nam (per Def. 2) deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae, etiam necessario deberet existere; (per prop. 7) adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum (per prop. 5) Existit ergo infinita.

już wtedy nie musi ograniczać, ale może ograniczać, a jeżeli może ograniczać, a więc też może i nie ograniczać, a mimo to skończoność pierwszego Bytu nie ustaje. Ponieważ jednak ów drugi Byt, gdyby istniał i ograniczał, musiałby być, jako ograniczający, tej samej natury co pierwszy, co sprzeciwiałoby się propozycji 5^{tej}, wynikałoby więc tylko, z łącznego zastosowania def. 2^{giej} i prop. 5^{tej}, że Byt skończony mógłby być wprawdzie jako taki ograniczony innym, ale tylko tej samej natury, ograniczanym zaś rzeczywiście nie bywa, bo dwa Byty tej samej natury istnieć nie mogą (prop. 5). Widzimy więc, że przy ścisłym zastosowaniu definicyi 2^{giej} w jej dosłownem brzmieniu, dowód cały chybia celu. Kirchmann jednak powiada: „Dowód ten jest logicznie słuszny; brak jego polega tylko w nieprawdziwości owej definicyi (2^{giej}), która w nim jest użytą jako przesłanka“ ⁹⁰).

Inaczej też nie może się Kirchmann na wartość tego dowodu zapatrywać, odstąpiwszy od dosłownego znaczenia wyrazów użytych w definicyi 2^{giej} (co już mówiąc o niej podniosłem) pojmuje on ją w duchu tym, w jakim ją tu sam Spinoza przekręca, to też zamiast mu to teraz wytknąć, pisząc o definicyi 2^{giej} niesłusznie zarzuca jej, nieprawdziwość; zaprzeczyć się bowiem nie da, że przedmiot skończony drugim

ograniczonym być może. Nie chcę tu wreszcie powtarzać, tej raz już przeprowadzonej polemiki.

Weźmiemy jeszcze pod rozwagę do tej propozycji dołączoną, ważną dla całego systemu scholję 1^{szą}: „Ponieważ skończoność jest w rzeczy samej po części zaprzeczeniem, nieskończoność zaś bezwzględnie potwierdzeniem istnienia jakiejś rzeczy, wynika więc z samej propozycji 7^{mej}, że wszelki Byt musi być nieskończonym“ *).

Ze stanowiska z jakiego Locke zapatruje się na pojęcie skończoności i nieskończoności ⁹¹⁾ możnaby utrzymywać, że stosunek ten jest właśnie odwrotny. Skończoność jest pojęciem twierdzącym, nieskończoność przeczącym. Wszystkie nasze wyobrażenia i wytwarzane z nich pojęcia, odnoszą się do skończonych przedmiotów, dopiero rozszerzając coraz to bardziej ich granice, dochodzimy do pojęcia nieskończoności. Każde pojęcie nieskończoności da się sprowadzić do pojęcia nieskończoności liczb i tak pojęcie nieskończonej przestrzeni, powstaje w skutek ciągłej możliwości dodawania w myśli jednej miary przestrzeni do drugiej, podobnie pojęcie nieskończo-

*) Schol. Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. omnem substantiam debere esse infinitam“.

ności czasu, jest wynikiem możności ciągłego dodawania jednych okresów czasu do drugich, tak samo pojęcie nieskończonej podzielności, jest tylko powtarzaniem w myśli, dzielenia przedmiotu po raz setny, tysięczny, milionowy i t. d. Nie inaczej powstaje też pojęcie o nieskończoności siły, i tu mnożymy w nieskończoność pewną znaną miarę. Widzimy więc, że żadnej nieskończoności spostrzec nie możemy, jest ona tylko pojęciem naszego umysłu, wytworzonym z pojedynczych przedmiotów spostrzeganych i wyobrażanych, właśnie w ich określoności i skończoności. Zaprzeczenie tej określoności i skończoności jest nieskończonością. Z tego też stanowiska osądza tę scholię Kirchmann ⁹²⁾ i podnosi, że wyrażone w niej zapatrywanie, znajdujące się już u Platona, przeszło później do filozofii scholastycznej, następnie do Spinozy, a nareszcie do Hegla. Trafną też czyni uwagę, że na wyrażenie pojęcia nieskończoności, żaden język nie jest w stanie wynaleść wyrazu, który nie miałby znaczenia przeczącego. Nawet łacińskie „absolutum“ zawiera w czasowniku „absolvere“, od którego pochodzi, zaprzeczenie.

Propozycja 9. „Im więcej rzeczywistości czyli istnienia jakaś rzecz posiada, tem więcej Przymiotów przynależy jej“.

(Dowód). Wynika to z definicyi 4. *)

W propozycyi tej po raz pierwszy wspomina Spinoza o rzeczywistości, nie podając jednak określenia tego wyrazu, mówi tylko „rzeczywistość czyli istnienie“. Dziwnem się tu może wydać, przypisywanie jakiejś rzeczy mniej lub więcej istnienia, „samo bowiem istnienie nie ma żadnego stopniowania“ ⁹). Wskazówką jak należy rozumieć owo mniej lub „więcej rzeczywistości czyli istnienia“, jest powołanie się Spinozy na definicyą 4^{ta}. Przymioty są owemi formami, pod któremi Byt umysłowi ludzkiemu swą istotę objawia; tem obfitszą będzie zatem dla umysłu naszego treść Bytu t. j. różnaitość jakości jego, im większą ilością Przymiotów Byt nam się objawi. Powołanie się to na def. 4^{ta}, możnaby raczej uważać jako ułatwienie rozumienia myśli zawartej w prop. 9^{tej}, aniżeli jako zasadnienie jej; w całej bowiem def. 4^{tej} nie ma wzmianki o rzeczywistości,

Propozycya 10. „Každy Przymiot jakiegoś Bytu powinien być sam przez się pojęty“.

[Dowód]. „Przymiotem bowiem jest to, co rozum z Bytu pojmuje jako stanowiące jego istotę

*) Prop. 9. Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsae competunt.
— Demonstr.: Patet ex defin: 4.

(Def. 4.), o tyle też (na podstawie Def. 3.) musi być i Przymiot także sam przez się pojęty“. *)

Dowód ten oparty na dwóch definicyach słownych, nie może być uważany za dostateczną podstawę do uznania prawdziwości zdania wyrażonego w propozycji dziesiątej; można go tylko uważać jako wyjaśnienie. Utożsamia w nim Spinoza Przymiot z Bytem⁹⁴), to zaś uczyniwszy, może utrzymywać, że i Przymiot podobnie jak Byt, sam przez się pojmowanym być musi (Def. 3.).

Przez to utożsamienie Przymiotów z Bytem⁹⁴) usamoistnił je Spinoza, ścisła jedność Bytu została zagrożoną, widocznie czując ten brak łącznika, między tak pojętymi Przymiotami, zastrzega się sam przeciw wnioskowi, żeby dwom, w ich odrębności pojętym Przymiotom, miały dwa różne Byty odpowiadać. Zastrzeżenie to jednak, nie usuwa jawnej sprzeczności. Nic też dziwnego, że nie omieszkał mu ją wytknąć Herbart⁹⁵) który w swej filozofii, wypowiada zdanie wprost nie-

*) Prop. 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Demonstr.: Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eius essentiam constituens, (per Def. 4.) adeoque (per Def. 3) per se concipi debet.

mal przeciwne, że różność pozoru (Schein), jest wskazówką różności istnienia (Sein).

Widzieliśmy już jak Spinoza w pierwszym ustępie scholii drugiej dołączanej do prop. 8mej, chcąc wzmocnić podstawy swej filozofii, nadał prop. 7mej doniosłość axyomatu, definicyom zaś 1. 3. i 5. znaczenie definicyi rzeczowych. Teraz znów w dowodach przyłączonych do następującej propozycyi, będziemy mieli próbę uzasadnienia jednej z postawionych na czele systemu 8miu definicyi słownych, propozycya bowiem 11ta jest tylko powtórzeniem definicyi 6tej. W tem właśnie można upatrywać jeden dowód więcej, że nie była ona postawiona w znaczeniu definicyi rzeczowej, jak to już przy sposobności podniosłem.

Propozycya 11. „Bóg czyli Byt zawierający nieskończoność Przymiotów, z których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istność, koniecznie istnieje.

(Dowód). Jeśli przeczysz, przedstaw sobie, jeżeli to jest możliwem, że Bóg nie istnieje, wynikałoby z tego na mocy axyomatu 7go, że jego istota nie zawiera istnienia. To jednak (na mocy prop. 7.) jest niedorzeczne, Bóg więc koniecznie istnieć musi“.*)

*) Prop. 11. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Z dowodem tym pod żadnym względem zgodzić się nie można, pominąwszy już bowiem tę tak ważną okoliczność, że axyomat 7my jest wątpliwy, propozycja zaś 7ma nieudowodniona, i że na nich się całe dowodzenie opiera, podnieść jeszcze muszę, że uznawszy nawet propozycję 7mą (jak tego chce Spinoza w scholii 2iej do prop. 8mej), jako oczywistą i niewątpliwą, uznaliśmy dopiero konieczność istnienia jakiegoś Bytu w ogóle, z czem się zresztą łatwo zgodzić można, z tego jednak jeszcze nie wynika połączenie w jednym Bycie nieskończoności Przymiotów. W drugim dowodzie powiada Spinoza, że każda rzecz na to, żeby istnieć musi mieć swoją przyczynę i podobnie na to, żeby nie istnieć musi mieć także jakąś przyczynę, która uniemożliwiłaby jej istnienie. Kirchmann nazywa tę ostatnią myśl wprost „szaloną“ Trzeci dowód jest w zupełności ontologicznym: „Móc nie istnieć jest niemocą, przeciwnie móc istnieć jest potęgą (jak samo przez się wiadomo) jeżeli więc tylko skończone istoty są tem, co koniecznie istnieje, są one potężniejsze od istoty bezwzględnie nieskoń-

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per Ax. 7) eius essentia non involvit existentiam. Atque hoc (per Prop. 7) est absurdum: ergo Deus necessario existit).

czonej, to jednak (jak samo przez się wiadomo) jest niedorzecznem; albo więc nie istnieje, albo istota bezwzględnie nieskończona koniecznie także istnieje. Ależ i my istniejemy, albo sami w sobie, albo w czemś innym co koniecznie istnieje. (Patrz Ax. 1 i Prop. 7.) A więc istota bezwzględnie nieskończona t. j. Bóg (Def 6.) koniecznie istnieć musi“.*)

Po Kancie nie już nowego o dowodzie ontologicznym powiedzieć nie można, nie wchodząc tedy w bliższy jego rozbiór, podniosę tylko w krótkości czem tu Spinoza głównie zbłądził. Oto najpierw uważa istnienie jako odrębną cechę jakiejś rzeczy, jakby przydaną do treści jej pojęcia, tym czasem wiadomo, że pojęcie rzeczy istniejącej, w niczem się nie różni od pojęcia rzeczy nieistniejącej (znany przykład o stu talarach). Nieistnienie zresztą nie jest niemocą, ani też istnienie potęgą, skończone więc istoty żadną miarą nie mogą być uważane, jako potężniejsze od nie-

*) *Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito; atque hoc (ut per se notum) absurdum est; ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (vide Axiom 1, et Prop. 7) Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (per Def. 6). Deus necessario existit.*

skończonej, a najmniej w wypadku, gdybyśmy przypuścili, że nieskończona wcale nie istnieje, bo z nieistniejącą nie mógłby wejść w żaden stosunek. Herbart pisząc o tej propozycji, dowód ten zupełnie pomija, przypuszczam, że uważa go jako już odparty przez Kanta.

W scholii podaje Spinoza jeszcze czwarty dowód: „Ponieważ moc istnieć jest potęgą, wynika z tego, że im więcej rzeczywistości naturze jakiegoś przedmiotu przynależy, tem więcej ma on sił sam z siebie ażeby istnieć; a więc istota bezwzględnie nieskończona czyli Bóg, musi mieć bezwzględnie nieskończoną moc istnienia sama z siebie i dlatego też koniecznie istnieć musi“.*)

I tu znów powtarzają się dwa główne błędy Spinozy i dowodu ontologicznego: przypuszczenie z góry tego, co dopiero dowiedzionem być ma i orzekanie o rzeczywistem istnieniu rzeczy, na podstawie wytworzonego o niej pojęcia.

Ten ostatni dowód pomija już Kirchmann, w sądzie zaś o trzech pierwszych, nie różni się ze mną⁹⁶). Herbart podaje w streszczeniu do-

*) Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat, adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi, a se habera, qui propterea absolute existit.

wody: 1, 2, i 4. Przytacza je tylko jako okazy słabego rozumowania, nie wdając się w bliższy ich rozbiór⁹⁷).

Nigdzie może tak jawnie nie występuje wpływ scholastyki na Spinozę, jak w tych dopiero co rozbieranych ustępach; tak sposób rozumowania, jak i zewnętrzna forma, w jakiej ono jest przedstawione, są na wskroś scholastyczne. Pojęcie jednak, będące przedmiotem tego całego ontologicznego dowodzenia, nie jest pojęciem Boga, istoty najdoskonalszej, której istnienia w podobny sposób dowodzą scholastycy. Boga utożsamia Spinoza z Bytem o nieskończonej ilości Przymiotów, tak pojęty Byt nie jest u Spinozy najdoskonalszą istotą, ale zbiorem wszelkiej rzeczywistości (Inbegriff aller Realität).

Tam nawet bowiem, gdzie mówi o doskonałości, rozumie pod nią tylko rzeczywistość. Jeżelibyśmy więc zważali nie na scholastyczne formy, ale na myśl, którą Spinoza chciał wyrazić, przyznaćby można, że rzeczywiście z samego naszego pojęcia o Bycie, dałoby się wnosić, że coś w ogóle istnieć musi, że przypuszczenie istniejącego w zmiennych zjawiskach trwałego Bytu, nie jest niedorzecznością, nie przesądając jednak, czy ten Byt jest jednością czy wielością. Na tem stanowisku pozostaje jeszcze Spinoza w prop. 7mej, w 11tej, jest mu już ten Byt jednością nieskoń-

czoności Przymiotów i to dopiero twierdzenie jest — nie powiem błędem — ale niedostatecznie uzasadnionem. Tak pojmując myśl Spinozy znajduję, że słusznie czyni Dühring tłómacząc używane w „Etyce“ słowo „deus“ i „substantia“ przez „Sein“ (Byt)⁹⁸).

Sigwart powiada o „Substancji“ że jest ona „bezwzględny, nieskończony wieczny Bytem“ (Seyn)⁹⁹). Podobnie pojmował „Substancją“ już i Jacobi, nazywa ją „Bytem ogólnym“ („Bytem κατ' ἐξοχήν“¹⁰⁰), Orelli zaś nie dającym się oznaczyć „Pra-bytem“ („die Substanz — das keine Bestimmung zulassende Ursein“)¹⁰¹),

Ostatnim krokiem przygotowującym postawienie 14tej propozycji, jest uznanie niepodzielności Bytu. Myśl tę rzuca Spinoza w ogólnych zarysach w prop. 12tej i 13tej z dołączonem corollarium i uzasadnia ją logicznie na podstawie poprzedzających zdań. Obszerniejszy jej rozwój następuje dopiero w scholii do propozycji 15tej.

Propozycja 12. „Żaden Przymiot Bytu prawdziwie pojętym być nie może, z którego wynikałoby, że Byt podzielić się da.“*)

Propozycja 13. „Byt bezwzględnie nieskończony jest niepodzielny“.**)

*) Prop. 12. Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

**) Prop. 13. Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Coroll. „Z tego wynika, że żaden Byt cielesny, o ile jest Bytem nie jest podzielny“.*)

Pomijam tu szczegółową krytykę dowodów na te trzy dopiero co przytoczone zdania. Są one już z tego powodu niedostateczne, że opierają się, jak to wspomniałem, na poprzedzających twierdzeniach, mianowicie na def. 4. prop. 2, 5, 6, 7, 8, 10 i 11, które to zdania, przy bliższym rozbiorze musieliśmy uznać jako wątpliwe. Te w dowodach wspomniane zdania, zawierają wskazówki, że pod niepodzielnością Bytu, rozumieć należy nietylko niepodzielność jego, o ile on jest cielesnym, t. j. niepodzielność jego Przymiotu rozciągłości, ale też niepodzielność podług pojedynczych Przymiotów.

Przychodzimy teraz do scholii przy prop. 15tej, w której Spinoza rozbiera przedewszystkiem nieskończoność i niepodzielność, rozciągłej, przestrzeń wypełniającej materji. Najpierw wymienia pokrótce dowody przytaczane przeciw jej nieskończoności, opierające się głównie na przyjętej podzielności cielesnego Bytu. I tak mówi on, że gdyby ów cielesny Byt miał być nieskończonym, możnaby sobie przedstawić, że jest on na

*) Coroll. Ex his sequenter, nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quate-
mus substantia est, esse divisibilem.

dwie części podzielonym, każda z części musiałaby być wtedy albo skończoną albo nieskończoną. W pierwszym wypadku mielibyśmy nieskończoność złożoną z dwóch skończonych części, w drugim zaś, mielibyśmy nieskończoność dwa razy większą od innej nieskończoności, co byłoby równie niedorzecznem jak pierwsze. Albo znów, gdybyśmy tę nieskończoną wielkość zmierzili miarą wynoszącą jedną stopę, musiałaby ona zawierać nieskończoną ilość takichże miar; tożsamo dałoby się powiedzieć o mierze wynoszącej cal jeden, mielibyśmy więc znowu jedną nieskończoność dwanaście razy większą od drugiej. Podobnież jeżeli wyobrazimy sobie, dwie linie rozchodzące się pod pewnym kątem z danego punktu jakiejś nieskończonej rozciągłości, przekonamy się, że wzajemna ich odległość dająca się z razu oznaczyć, zwiększać się będzie ciągle i stanie się nareszcie nieoznaczoną. Opierając się na tych sprzecznościach mających wynikać z przypuszczenia nieskończonej wielkości, wnoszą niektórzy, że Byt cielesny musi być skończony. Sprzeczności te uznaje Spinoza, wynikają one jednak, zdaniem jego, nie z przypuszczonej nieskończonej wielkości, ale stąd, że tę nieskończoną wielkość pojmujemy jako dającą się zmierzyć i złożoną ze skończonych części.

Sprzeczności te powinnyby raczej wskazywać, że nieskończona wielkość nie da się zmierzyć i że nie jest złożoną ze skończonych części. Składanie cielesnego Bytu z pojedynczych ciał lub części, uważa on jako równie niedorzeczne, jak składanie ciała z powierzchni, powierzchni z linii, linii zaś z punktów.

Jako dalszy dowód na niepodzielność cielesnego Bytu, przytacza Spinoza brak próżni w przyrodzie. Gdyby bowiem Byt cielesny, powiada on, w ten sposób mógł być podzielonym, żeby części jego rzeczywiście (realiter, wirklich) rozłączone były, dla czegoż jedna z nich nie mogłaby być zniszczoną, bez nadwreżenia spojenia innych. I dla czegoż wszystkie tak musiałyby być zwarte, żeby próżnia powstać nie mogła. Ów wrzekomy brak próżni, jest tu poczytany jako stanowczy dowód za niepodzielnością cielesnego Bytu jako Bytu (w ogóle t. j. Bytu nie rozróżniczkowanego (nicht differenzirt) na pojedyncze Stany). Przyrodzoną umysłem ludzkim skłonność dzielenia wszelkiej wielkości, tłumaczy Spinoza tem, że ją w dwojaki sposób pojmujemy, powierzchownie, tak jak ją sobie obrazowo przedstawiamy i jako Byt, za pomocą samego rozumu. W pierwszym razie, wyda się ona skończoną, podzielną i z części złożoną, w drugim, przedstawi się nieskończoną, jedyną i niepodzielną.

Będzie to zrozumiałem każdemu, kto umie różniczyć wyobrażenie od pojmowania. „Mianowicie jeżeli rozważymy, że materya jest wszędzie też sama, i o tyle tylko rozróżniamy w niej części, o ile ją pojmujemy w rozmaite sposoby zmienioną. Stąd też dadzą się w niej części rozróżnić tylko co do jej Stanów, nie zaś co do rzeczy samej“^{*)}).

I tak n. p. cząstki wody jako takiej, mogą być podzielone i rozłączone, woda może powstać i zepsuć się, woda jednak jako cielesny Byt, ani podzieloną, ani wytworzoną, ani też zepsutą być nie może.

Z tego widzimy, że Spinoza przedstawia sobie cielesny Byt jako nieskończoną i wypełnioną rozciągłość przestrzeni, która w rzeczywistości, rozdzieloną być nie może, ponieważ ciągłość przestrzeni i jej wypełnienia, w braku próżni nigdy przerwana być nie może. Wszystko co wyobrażeniu wydaje się taką przerwą, odnosi się tylko do własności, przestrzeń wypełniającej, materyi i należy przeto tylko do Stanów, tego jednego, ciągłego, nieskończonego wypełnienia czyli

^{*)} Praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversi mode affectam esse concipimus; unde eius partes modaliter tantum distinguuntur non autem realiter.

Przymiotu rozciągłości. Takie dzielenie lub rozłączanie nie jest dzieleniem samegoże Bytu ¹⁰²).

Jak widzimy, mieści się w tych zapatrywaniach Spinozy, stanowcze odrzucenie wszelkiej atomistyki. Przywykłym do przyjmowania hipotez fizykalnych za prawdy filozoficzne, wydadzą się zapatrywania te, aż do niedorzeczności paradowalne. Odrzuciłby je niezawodnie cały obóz materyalistów z lekceważącą pogardą, wskazując na zasługi atomistyki w naukach przyrodniczych i na postępy jakie one uczyniły, opierając się na tej teorii, wyniesionej tem samem, w ich przynajmniej widzeniu rzeczy, do rzędu niewątpliwych prawd. Zanim jednak wydamy zdanie o trafności z jaką oceniał Spinoza filozoficzną wartość hipotez fizykalnych, przypatrzmy się najpierw tej atomistyce, którą mógł znać. Była to atomistyka starożytna, przekazał ją Titus Lucretius Carus ¹⁰³), wznowił Gassendi, a dopiero pierwsze, bardzo nieznaczne kroki w przetwarzaniu jej, zaczął był stawiać Robert Boyle. Wedle niej składa się świat z atomów i z próżnej przestrzeni. Próżna przestrzeń jest nieskończoną, gdziekolwiek bowiem postawilibyśmy jej ostateczną granicę, zawsze jeszcze wystawić sobie możemy, że i stamtąd wyrzucić możnaby oszczep; ten polecą dalej, lub natrafi na jakąś zaporę; ta więc byłaby dopiero tym ostatecznym kresem; lecz

i tu znowu pomyśleć się da ponowne rzucenie oszczepu; rzeczywistego więc końca przestrzeni wystawić sobie nie można. To pojęcie nieskończonej przestrzeni przyjmuje Spinoza, w podobnych zwrotach przedstawia je także Locke, jak już o tem wspomniałem. Nieskończoną jest też ilość atomów; różnaitość ich kształtów jakkolwiek wielka jest jednak skończoną, co wnosić możemy ze skończoności form, jakie przybierają twory przyrody, będące wynikiem ich rozmaitych połączeń. Są one całkowitem i zupełnem wypełnieniem przestrzeni materyą; ciężar ich zależny jest zatem tylko od ich wielkości, jeżeli bowiem n. p. kłębek wełny lżejszym jest od równie wielkiej kuli ółowianej, dzieje się to tylko dlatego, że ółów dokładniej wypełnia przestrzeń. Atomy nie zawierając żadnych próżni, żadnych szczelin lub szpar, które mogłyby być rozszerzone, są też niezłomne, bezwzględnie twarde i w ogóle nie mogą być zniszczone. Zauważyć bowiem można, że te ciała ulegają najłatwiej zewnętrznym wpływom, które najwięcej mają w sobie próżni. Atomy są owemi najmniejszymi częściami, z których składają się i powstają wszystkie rzeczy, są one niejako zarodkami i pierwiastkami wszystkiego (*semina rerum, primordia*). W nieskończonej przestrzeni poruszają się one jak krople deszczu w jednym kierunku, z niesłychaną

chyżością. Ponieważ zaś przestrzeń ta jest próżną i nie im oporu nie stawia, chyżość ich pomimo rozmaitej wagi i kształtu jest zupełnie równą¹⁰⁴). Nie mogą one zatem zetknąć się ze sobą przez dopędzanie się, uderzają one o siebie li tylko wskutek właściwej im możności zbaczania od prostych i równoległych dróg, po których się poruszają; jako analogią tego rodzaju samoistności swoich atomów, wymienia Lucretius wolność woli u ludzi i zwierząt. Uderzanie się o siebie atomów, przedstawia tak jak gdyby były ciałami elastycznymi i z tego wzajemnego potrącania się, rozmaitego grupowania, łączenia, zaczepiania i rozłączania się, wynikającego li tylko z ich rozmaitych kształtów, nie zaś z jakichkolwiek zewnętrznych wpływów, lub sił atomom właściwych, przez próżną przestrzeń działać mogących, wyprowadza całość wszechświata. Atomom bowiem, prócz przeróżnych kształtów i bezwzględnej twardości, nie przypisuje zresztą żadnych innych własności. Same przez się, powiada on, nie mają one ani barwy, ani dźwięku. Ogólna ilość materii jest zawsze jednaka, żadna bowiem potęga, najmniejszej jej cząstki zniszczyć nie zdoła¹⁰⁵), atomy krążą w ciągłym przeradzaniu się przez najrozmaitsze twory przyrody¹⁰⁶). Nie wdając się w dalsze przedstawienie zapatrywań Lucretiusa, poprzestaję tu tylko na skreśleniu tej

części atomistyki starożytnej, która jest w łączności z kwestyą nieskończoności przestrzeni i podzielności materii. Co się zaś tyczy Boyle'a nie uznaje on, podobnie jak Descartes, bezwzględnej niezłomności tych najdrobniejszych cząsteczek materii i nie wyjaśnia fizykalnie przyczyny ich ruchu ¹⁰⁷).

Nie dziw, że hipotezę, która jak się przekonamy, już ze stanowiska fizykalnego wiele nastęrcza trudności, pomiął filozof, który pomimo deduktywnej formy, zawiłych dyalektycznych wywodów i wszelkich spekulatywnych pozorów, ostateczne podstawy swej filozofii czerpał z doświadczenia, o istnieniu zaś próżni i atomów, żadną miarą doświadczalnie przekonać się nie mógł. Przyczyny ruchu owych problematycznych atomów, nie wyjaśniał ani Lucretius ani Boyle. Znając dość dokładnie teorię uderzania o siebie ciał elastycznych, nie mógł Spinoza przypisywać elastyczności atomom, jako ciałom bezwzględnie wypełnionym materią i bezwzględnie twardym; jeżeli bowiem atomistyka, chcąc wytłómaczyć zgęszczanie się i elastyczność ciał, ucieka cię do rozdzielania ich na próżną przestrzeń i atomy, zbliżające się w niej i znów na swe miejsca powracające, należałoby sameże atomy znów dzielić na jeszcze drobniejsze podatomy, co byłoby tylko usunięciem a nie rozwiązaniem zagadnienia. We

współczesnej mu zresztą atomistyce t. j. takiej jak ją Boyle przedstawiał, już nie były te atomy stałymi, nieodmiennymi indywidualizmami i ostatecznymi składnikami materji, Descartes zaś, który był podówczas powagą, nie tylko w filozofii i matematyce, ale także w fizyce, zaprzeczał istnieniu próżni i dotąd żaden fizykalny experiment nie wykazał, ani istnienia atomu¹⁰⁸⁾, ani próżni; Spinoza więc, stawiając teorią, która samą swą treścią wyklucza atomistykę, pomimo, że o niej nie wspomina, sprzeciwił się tylko hipotezie, która nie zjednała sobie była jeszcze ogólnego uznania, w której widział wiele rzeczy sprzecznych, wiele wątpliwych i którą zresztą nie uzasadniały bezpośrednio doświadczenia.

Roztrząśnijmy tu pytanie o ile te jego zdania utrzymać się dadzą w obec rozwoju atomistyki i innych w ogóle zapatrywań na istotę i wewnętrzny ustrój materji. Newton jeszcze, twórca teoryi grawitacyjnej, uważał każde działanie z odległości, przyciąganie lub odpychanie przez próżną przestrzeń za niedorzeczność¹⁰⁹⁾, jest to bowiem w każdym razie, jak słusznie zauważył A. Lange, przypisywaniem działania jakiemuś ciału tam gdzie go nie ma. Wykrył on rachunkiem pewne ściśle oznaczone prawo, nie wyrokował jednak ostatecznie o przyczynach jego działania, przypuszczał tylko wspólnie z Huygen-

sem, Descartem, Gassendim, Hobbesem i Boylem, że wszystko da się wyjaśnić na podstawie bezpośredniego potrącania cząstek o siebie. Mimo to jednak w miarę obznajamiania się z prawem grawitacyi, oswajano się z trudnem do pojęcia działaniem na siebie cząstek materyi z odległości przez próżną przestrzeń, za pośrednictwem przydawanych im sił. Chropowate płaszczyzny i haczyki stały się już atomom zbyt cieżkimi, zaczęto je uważać jako ciała kuliste, przypisując im wielkość już to jednaka, już też rozmaita. W miarę rozwoju chemii zapotrzebowano rozmaitego rozmieszczenia sił na samychże atomach, pojawiły się też hipotezy, nadające im kształty krystaliczne i każące działać tym siłom, inaczej na płaszczyznach, inaczej zaś na krawędziach i rogach. Mimowoli przypominają się tu spekulacye neoplatoników i gnostyków, nadające atomom rozmaitych żywiołów, kształty regularnych ciał geometrycznych. Sama siła przyciągania, którą dotąd przypisywano atomom, przez analogią do teoryi grawitacyjnej, wydała się wielu fizykom i chemikom niedostateczną. W celu wyjaśniania mnożących się odkryć w dziedzinie nauk przyrodniczych, przypuszczono siłę odpychającą, obdarzając nią już też zupełnie odrębne atomy, skąd się wytworzyła hipoteza o tak zwanych imponderabiliach czyli ciałach nieważkich, za

pośrednictwem których tłumaczono, objawy ciepła, światła, elektryki, magnetyzmu i galwanizmu, już też umieszczając w najrozmaitsze sposoby obie siły przy tychże samych atomach, rozróżniając na nich tak zwane punkty powinowactwa (Affinitätspunkte), już też przypuszczając różniące się od siebie stopniowanie w działaniu obu tych sił w rozmaitych odległościach, tak, że względnie do oddalania lub zbliżania się atomów, przeważać mogło przyciąganie lub odpychanie. W najnowszych czasach sprowadzono wszystkie ciała nieważkie do jednego eteru o wzajemnie odpychających się atomach, pozostawiając na razie nierozstrzygniętą kwestyą, czy wzajemnie przyciągające się atomy materyi, są co do kształtu i wielkości jednakie, lub nie. Atomom materyi i eteru kazano się przyciągać i to silniej, jak się wzajemnie przyciągają atomy materyi, silniej także jak się wzajemnie odpychają atomy eteru. W skutek takiego ustosunkowania sił, musiałyby powstać wokoło każdego atomu materyi atmosfera z atomów eteru. W tej postaci nadawała się ta hipoteza, zdaniem jej twórców i zwolenników, bardzo dobrze do wytłómaczenia objawów ciepła; i tak w ciałach stałych przeważać miałyby, materyi właściwa siła przyciągania. Ogrzewanie ciała byłoby tylko pomnażaniem w niem ilości atomów eteru, a tem samem zwiększaniem

siły odpychającej właściwej atmosferom eteru, otaczającym atomy materji. W miarę dalszego rozgrzewania t. j. ciągłego mnożenia ilości atomów eteru, a z niem ilości odpychających sił w cieple, dochodzą nareszcie obie te siły do zupełnej równowagi, ciało się topi t. j. przechodzi w stan kroplisto-płynny (Tropfbarflüssig). Posuwając dalej rozgrzewanie, ciało rozszerza się jeszcze trochę, nareszcie stanowczo bierze górę odpychanie, ciało przechodzi w stan prężno-płynny (ausdehnbarflüssig) czyli gazowy i ulatnia się, atomy materji otoczone są wtedy już tak znaczną atmosferą atomów eteru, że właściwa pierwszym siłą przyciągania jest zwyciężoną i całość ciała ulegając sile odpychania, dąży do zajmowania coraz to obszerniejszej przestrzeni. Uczynić się tu da jednak ważny zarzut, że „gdyby płynność (kroplista) była równowagą między przyciąganiem a odpychaniem, musiałby być stan ten ściśle chwilowem przejściem od stałego do prężno-płynnego; ciała zaś w stanie płynnym ogrzewane, mogą się jeszcze długo rozszerzać, co przecież koniecznie musiałoby spowodować przewagę odpychania a z nią natychmiastowe ulotnienie“¹¹⁰). Gdyby cała powyższa hipoteza prawdziwą być miała, musiałby być stan płynny ciał tylko przejściowym i krótko trwającym, byłby on bowiem tylko granicą, między stałym i gazowym, między prze-

wagę przyciągania i odpychania. Teorya ta wreszcie nie podaje wyjaśnienia na fakt, dlaczego przejście od stanu stałego do płynnego, bywa niekiedy bardzo powolne, jak u rozmaitych żywic, albo też bez wszelkiego stopniowania jak n. p. u wody, dlaczego zaś przejście do stanu gazowego, czy to ze stanu stałego, czy też z kroplisto-płynnego, odbywa się u wszystkich ciał zawsze także bez stopniowania?

Nie wszyscy jednak w ten sposób tłómaczą ciepło, są tacy, którzy je przypisują odrębnym drganiom eteru i rozciągają tę samą przyczynę, do zjawisk elektro-magnetycznych, przez analogią do stwierdzonej naukowo teoryi undulacyjnej światła; cały zresztą stosunek eteru do materyi jest jeszcze wątpliwym.

Również „w sposobie rozdzielania pomiędzy atomy tych dwóch sił przyciągania i odpychania nie ma zgodności pomiędzy atomistami; uznają przyciąganie się atomów ważkich, wątpią czy one zarazem odpychać się mogą, inna część atomów, nieważkie, odpychają się, czy się także przyciągają, jest już niepewnem. Również niepewnym jest stosunek atomów ważkich do nieważkich. Hipoteza jest w tym kierunku bardzo elastyczną; jeden ma te, drugi inne zapatrywania, inni znów próbują sprowadzać wszystkie siły do przyciągania; podobnież nieoznaczonem

jest także prawo (wzrastania lub zmniejszania się w miarę odległości) przyciągania lub odpychania. Jako ostateczne uproszczenie, przedstawia się tu próba podporządkowania wszystkich ruchów prawidłom grawitacyi“ ¹¹¹). Ciekawe światło na rozmaitość zapatrywań w tej mierze rzucają nam także niektóre ustępy z Hartmanna: „Philosophie des Unbewussten“ ¹¹²); w ogóle obfitujemy w bardzo zajmujące, mniej lub więcej prawdopodobne, dowcipnie i głęboko obmyślane, a nawet z obliczeniami matematycznymi zgodne, teorye atomistyczne, nie mamy jednak żadnej na bezpośrednich doświadczeniach opartej. Co do zgodności zaś z obliczeniami matematycznymi, zrobić muszę uwagę, że rzucają onej nam światło bardzo często tylko na stosunki rzeczy, nie zaś na ich istotę i że najrozmaitsze hipotezy mogą odpowiadać jednym i tymże samym obliczeniom, tyczy się to mianowicie zjawisk, allotropii, izomeryi i praw stechiometrycznych. Odnosnie do tych ostatnich podaje prof. George ciekawą tabelkę, wykazującą niezgodność pomiędzy ciężarem gatunkowym rozmaitych ciał, obliczonym na podstawie ich składu chemicznego, a rzeczywiście wykrytym ¹¹³). O zjawiskach zaś izomeryi robi Schaller uwagę, (którą rozciągnąłbym i do zjawisk allotropii, izomerya bowiem, da się pojąć jako allotropia ciał złożonych), że

jeżeli uważać będziemy atomy (w myśl atomistyki fizycznej, którą on tu przeciwstawia chemicznej) jako pozbawione wszelkiej gatunkowej oznaczoności („aller specifischen Bestimmtheit entkleidet“) i zechcemy wszystkie różnice, we własnościach ciał, wyprowadzać li tylko z ruchu i ugrupowania atomów, zjawiska te mogą raczej zachwiać atomistyką, aniżeli ją poprzeć ¹¹⁴).

Przypatrywaliśmy się dotąd hipotezom atomistycznym, o ile one, pozostając jeszcze zawsze na stanowisku atomistyki starożytnej, obstawały przy przeciwieństwie wypełnionych materią ciałek atomowych i próżnej, dzielącej je przestrzeni, a tem samem wykluczały powyżej wspomniane zdania Spinozy, będące właśnie przedmiotem tego rozbioru. Jakkolwiek szkoła materialistyczna dotąd w ten sposób pojmuje atomistykę, ściśli jednak badacze, od dawna zaczęli powątpiewać, już to o istnieniu bezwarunkowo próżnej przestrzeni, już też o istnieniu samychże atomów, albo zaczęli sprowadzać je do nierozciągłych punktów matematycznych. I tak Dalton ¹¹⁵) przypuszczał, że atomy materii pokryte są ciągłą, nieprzerwaną osłoną materii świetlanej i cieplikowej, tą więc materią zastępywał miejsce bezwzględnej próżni. Znakomici chemicy, jak Liebig, Schönbein i Kekule, wyraźnie przypominają, że atomy mają tylko znaczenie hipotezy,

ułatwiającej objęcie ruchunkiem pewnych zjawisk ¹¹⁶).

Nareszcie zaczęła się coraz bardziej przyjmować, już dawno przed ich wystąpieniem, bo w połowie 18^{tego} wieku, przez Jezuitę Boskovicha powzięta myśl, że atomy mogłyby być zupełnie nierozciągliwymi punktami ośrodkowymi działającymi w około nich sił. Zwolennikami tej teorii byli wedle Lange'go, Ampère, Cauchy, Seguin, Moigno i Faraday, a w ostatnich czasach Fechner. Raz nawet zdarzyło się Büchnerowi, który zresztą upornie broni stałej granicy podzielności materii, wypowiedzieć następujące słowa: „Unsere Atome sind vielleicht nur Kraftmittelpunkte“ ¹¹⁷). W obec ogólnie przyjętej zasady, że atomy działają na siebie tylko za pośrednictwem sił, nigdy się nie stykając, stała się ich rozciągłość i postać przypuszczeniem zupełnie obojętnem, a nawet bezpodstawnem. Istnienie przez się bezjakościowego ciała, o którego całym działaniu stanowią przydane mu siły, przedstawia się jako czeza abstrakcyja. Sama bowiem nawet nieprzenikliwość i twardość, pod zmysły nasze podpadających ciał, nie jest wynikiem nieprzenikliwości i twardości samychże atomów, ale przypisywanej im siły odpychania o ile jakieś ciało przedstawia się jako nieprzenikliwe, przyciągania zaś, o ile się ono przedsta-

wia jako twarde i tak n. p. jeżeli nie możemy już dalej ścisnąć, w jakimś naczyniu zawartej, wody lub powietrza, nie dzieje się to dlatego, że ich atomy już się zbiły w jedną masę, ale dlatego, że nie możemy zewnętrznem ciśnieniem zwyciężyć właściwej im siły odpychania. Jeżeli nie możemy nożem zarysować krzemienia, to nie dlatego, że atomy jego są twardsze od atomów żelaza, gdyż tak jedne jak drugie, są wedle przypuszczenia bezwzględnie twarde i niezłomne, ale dlatego, że siła przyciągania atomów składających kwarc, jest silniejszą od siły przyciągania atomów żelaza. Owo drobne materyą wypełnione ciało atomu, jest, że się tak wyrażę, jakimś nietykalnym, zagadkowym, hipotetycznym, z po za osłony swych sił nigdy nie wychylającym się ich rdzeniem. Z odrzuceniem rozciągłości atomów, ustaje przeciwieństwo między przestrzenią wypełnioną a próżną, wypełniają one bowiem przestrzeń, już tylko działaniem swych sił, tak, że „wypełniając przestrzeń zarazem nie wypełniają jej, ba nawet możnaby powiedzieć, z pewnego stanowiska rzeczy biorąc, że pozostaje ona z ich istnieniem równie próżną jak bez ich istnienia. Wszystkie te bowiem pojedyncze punktualne istoty razem wzięte, zjednoczą się znów tylko w jednym punkcie, który żadnej rozciągłości nie przedstawia“. Są to własne słowa Fechnera ¹¹⁸).

Wedle tych zapatrywań, już byłoby usprawiedliwione zaprzeczenie próżni ze strony Spinozy; próżnia i pełnia, są bowiem tem czem są, tylko w przeciwieństwie do siebie. W tej formie styka się już atomistyka z dynamizmem, który nie uznaje przeciwieństwa między przestrzenią próżną a wypełnioną, układając wewnętrzny ustrój materji z samych, w stosunku wzajemnej napiętności (gegenseitiger Spannung) pozostających sił. Takiemu to dynamizmowi czyni Fechner, koryfeusz nowoczesnych atomistów, bardzo ważne ustępstwo, nie waha się bowiem oświadczyć, że fizyk nie ma prawa twierdzić „jakoby przestrzeń pomiędzy atomami była zupełnie próżną i że się pomiędzy nimi nie rozciąga jeszcze, jakaś bardzo rozcieńczona, ciągła istność (t. j. nieprzerywana próżnią, ein feines kontinuierliches Wesen) nie mająca jednak wpływu na te zjawiska, o których on wyrokować może“ ¹¹⁹); Lotzemu zaś, który polemizując z nim powiada, że: „dynamiczna teoria nigdy nie utrzymywała jakoby każde widzialne ciało było ciągłym i bez wszelkiej dziurkowatości przestrzeń wypełniającem, że uważała ona zawsze kulę ziemską jako mięszaninę, i że utrzymywała tylko, że każda materya wypełnia dotyczącą przestrzeń przez swoją siłę“. robi Fechner uwagę, że z jego stanowiska, jest to dla fizyki obojętnem, w jaki sposób teo-

rya dynamiczna wypełnia przestrzeń, obstawać on tylko musi przy zatrzymaniu odrębnych ośrodków sił ¹²⁰).

Widzimy więc, że przy takim pojmowaniu atomistyki, całe wypełnienie przestrzeni polegać będzie na działaniu rozmaitych sił, słabniejących w miarę oddalenia od ich ośrodków działania. Jeżeli zaś prawo, wedle którego to działanie w miarę odległości się zmniejsza, przedstawiać sobie będziemy podług wzoru prawa grawitacyi, jak to właśnie usiłują najnowsze teorye, będziemy mieć, oddalając się od środka, tylko ciągle zmniejszanie się działania każdej pojedynczej siły, nigdzie zaś nie znajdziemy zupełnego jej zniknięcia. Bezwzględnej więc próżni nigdzie nie będzie, tylko coraz słabsze wypełnienie przestrzeni, co raz to słabiej działającą siłą. Wszystkie stany w jakich się przedstawia materya byłyby tylko rozmaitem ugrupowaniem i rozdzielaniem w przestrzeni, ciągle napiętych, z rozmaitą intensywnością działających, sił przyciągających i odpychających. Ośrodki odpowiadałyby wtedy punktom przecinania się ich najrozmaitszych kierunków. „Fizyk z zawodu, zwłaszcza matematyczny, nie może w swej nauce najmniejszego kroku uczynić, powiada Lange, nie oswobodziwszy się od wyobrażeń o rozciągniętych materyalnych atomach. Wszystko z czem ma do

czynienia, jest działaniem sił, w stosunku do których materya jako taka stanowi zupełnie czczy podmiot“. W. Weber zaś powiada w liście do Fechnera, że można dojść do pojęcia masy, z którem wyobrażenie przestrzennej rozciągłości nie jest koniecznie połączonem. Wielkość atomów byłaby wtedy zależną, nie od przestrzennej rozciągłości, ale od właściwej każdemu z nich, wielkości siły ¹²¹). Widzimy więc, że nie tylko w zaprzeczaniu bezwzględnej próżni, schodzą się ze Spinozą niektóre zapatrywania przyrodników, ale usprawiedliwiają one nawet, jeszcze paradoxalniejsze jego twierdzenie, że materya jako taka, materya w ogóle, materya pierwotna, wcale podzielną nie jest, wszelkie bowiem pozorne rozdzielanie jej cząstek, nie zrywa ich łączności za pośrednictwem sił, którei wzajemnie na siebie działają i którei w rozmaity tylko sposób przestrzeń wypełniają, które zresztą całą, ich istotę stanowią. Każda cząstka materyi, jest tam, gdzie są, istotę jej stanowiące, siły, te zaś stopniowo słabiejac rozciągają się w nieskończoność, nie więc ich łączności zerwać nie zdoła; to co się nam przedstawia jako dzielenie materyi, rozmieszcza tylko w inny sposób, z rozmaitą intensywnością działające siły, z których rozmaitego ugrupowania, powstaje cała rozmaitość otaczających nas objawów. Na podstawie zatem tak

pojętej atomistyki, można śmiało ze Spinozą powiedzieć, że wszelkie dzielenie podpadających nam pod zmysły przedmiotów, jest tylko dzieleniem „Stanów“ nie zaś dzieleniem „Bytu“; co więcej, całe, trwałe, nie do przejściowych Stanów (materii), ale do (jej) stałego Bytu należące rozróżniczkowanie, polegałoby już tylko, na owych nieprzestrzennych ośrodkach, odrębnych wprawdzie, ale nierozdzielnie się stykających za pośrednictwem sił, ciągle (stetig) wypełniających przestrzeń, a stanowiących zarazem całą ich istotę. Ścisła jedynotliwość ogólnego Bytu [die strenge Einheitlichkeit des allgemeinen Seins] byłaby chyba jeszcze o tyle nadwątloną, o ile takie nierozdzielne ośrodki, jako odrębne istności (Wesenheiten) mogłyby być uważane. Zastanowienia godną jest także okoliczność, że znakomici fizycy, jak Dubois - Reymond i Helmholtz wyrażają się bardzo skeptycznie, tak o istnieniu atomów w ogóle, jak o istnieniu materii, pojętej jako wypełnienie przestrzeni niezależne od przydawanych jej sił. Uważają oni raczej, tak materią jak siłę, jako pojęcia wyrobione przez abstrakcyjne działanie naszego umysłu ¹²²). Lange wykazuje bardzo trafnie, że owo sławione zdanie materyalistów, „nie ma materii bez siły, nie ma siły bez materii“, jest tylko następstwem zdania. „Nie ma podmiotu bez orzeczenia, nie

ma orzeczenia bez podmiotu“ ¹²³), i że dla matematyka, ujmującego objawy fizykalne w liczby i formułki rachunkowe, ustaje zupełnie ów pewien rodzaj uosobiania pojęć siły i materji, „siła nie jest już wtedy przyczyną ruchu, materia zaś nie jest już przyczyną siły; ma on już tylko poruszające się ciało, siła zaś staje się wynikiem ruchu“ ¹²⁴).

W ogóle powiedzieć można, że „z postępem umiejętności stajemy się coraz pewniejsi w poznawaniu stosunków rzeczy, zaś coraz niepewniejsi, co do podmiotu tychże stosunków. Wszystko pozostaje jasnym i zrozumiałem pokąd możemy trzymać się ciał, tak jak one się bezpośrednio zmysłom naszym przedstawiają, albo pokąd możemy sobie przedstawiać ich hipotetyczne składniki, podług analogii tego co pod zmysły podpada; Nic też dziwnego, że fizykom i chemikom naszym, stają się drobiny (Molecüle) coraz to lepiej znane, równocześnie zaś niedziałki (Atome) coraz wåtплиwsze“ ¹²⁵), „doświadczenie bowiem nie okazuje nam rozłączonych (iscontinuirlich) poruszających się atomów, ale zawsze tylko rzeczywiste, ciągłe masy; działanie atomów na siebie za pośrednictwem poruszających je sił, da się tylko wtedy pojąć, jeżeli ciągłej przestrzeni i porozłączanej materji, nie będziemy stawiać w bezwarunkowym przeciwieństwie“ ¹²⁶).

Wszystkie te rozbierane dotąd wątpliwości i trudności rozmaitych teoryi atomistycznych, jakkolwiek są one tylko drobną częścią zarzutów, które krytycy podnoszą¹²⁷⁾, zwiększają jednak prawdopodobieństwo dynamizmu, teoryi, którą już Kant w ogólnych zarysach postawił i w której, wyjaśniając zjawiska materjalności (die Erscheinungen der Materialität), przypuszcza ciągle wypełnienie przestrzeni¹²⁸⁾. Teorya ta zgadza się też najwięcej może z tem, do czego nas ściśle trzymanie się doświadczenia doprowadza; nie wykazuje nam ono bowiem próżni, ale tylko ciągle stopniowanie w rozcieńczeniu pewnego ciała, również nie doprowadza ono nas nigdy, w dzieleniu jakiegoś danego ciała, do takiej granicy jego podzielności, którą mielibyśmy prawo nazwać ostateczną. Stąd, wspomniane już przez Lange'go, coraz to dokładniejsze obznajamianie się fizyków i chemików z drobinami, ciągle zaś ich niepewność co do niedziałek. Teorya ta usuwa, wszelkiemu doświadczeniu sprzeciwiającą się, do tradycyi atomistyki starożytnej i materjalistycznej należącą, własność nieprzenikliwości materji. Ściśle bowiem wzięwszy, doświadczenie wykazuje nam tylko ciągłą materją, dającą się w rozmaitym stopniu ścisnąć, t. j. na coraz mniejszą przestrzeń ograniczać, w miarę siły używanego nacisku, to

zaś co nazywamy nieprzenikliwością, da się sprowadzić do objawów, wynikających z rozmaitego ustosunkowania i połączenia gęstości, prężności i twardości ciał, przy rozmaitym ich stanie skupienia, rozmaitej temperaturze i innych zresztą mogących tu wpływać warunkach. Względnie do szczupłych nawet środków, jakie mamy w potęgowaniu mechanicznego ciśnienia i oziębiania, nie byliśmy dotąd w stanie orzec, jaka jest ostateczna granica zgęszczania rozmaitych ciał, a tem mniej czy istnieje jakaś idealna, bezwzględna gęstość; (taka jaką atomiści przypisują ciałkom atomów, o ile te są pojęte jako rozciągle) do tej bowiem dopiero doprowadzone, stałoby się ciało jakieś prawdziwie nieprzenikliwem, a zarazem przestałoby być ścieśliwem i to już nie względnie do siły nacisku i stopnia ciepłoty, ale bezwzględnie; wtedy dopiero nie ustępywałoby ono najdrobniejszej nawet cząstki z zajmowanej przez siebie przestrzeni. Atomistyka przeczy możliwości rozrzedzania i zgęszczania się ciał w inny sposób jak tylko przez zwiększanie i zmniejszanie się próżnych międzyatomowych odstępów, dlatego tylko, że przypisuje swym atomom ową idealną, bezwzględną, żadnem doświadczeniem nie stwierdzoną gęstość, zaś dzielącej je przestrzeni, również idealną, bezwzględną, także żadnem do-

świadczeniem nie stwierdzoną próżnię; bo nikt przecież za próżnię bezwzględną, nie będzie uważał n. p. próżni Toricelli'ego, uznawanej dotąd za najdoskonalszą, na jaką fizyka zdobyć się mogła. Pominąwszy bowiem niewykluczoną zupełnie możliwość zawierania się w niej nadzwyczajnie rozrzedzonego powietrza i ulatniających się cząstek samejże rtęci, zawiera się w niej przecież ów hipotetyczny eter, nie przerywa ona bowiem jak wiemy, rzuconych w nią promieni światła. Przewidywane kosmiczne, także nie są próżne, tu znów bowiem pominąwszy eter, przynoszący nam promienie światła, sama atmosfera naszej ziemi, nie mówiąc już o atmosferach innych ciał, daje nam dostateczną rękojmię wypełnienia, chociażby nawet nieskończonej przestrzeni nadzwyczaj rozcieńczonymi gazami o najrozmaitszych stopniach gęstości, zależnych od odległości i masy, unoszących się w niej ciał. Wiemy bowiem, że gęstość naszej atmosfery, jest tylko wypadkową jej prężności i siły przyciągania ziemi, w miarę więc odległości od ziemi t. j. w miarę zmniejszania się jednego z tych czynników, mianowicie siły przyciągania, może się atmosfera ziemi tylko ciągle rozrzedzać, nigdzie zaś nie otrzymamy ostatecznej granicy, przy której ustawałaby zupełnie, sprzeciwiałoby się to ogólnie uznanym zasadom fizyki i matematyki¹²⁹). Wi-

dzimy więc, że ani doświadczenie, ani też ściśle na niem oparte rozumowanie, nie doprowadzają nas ani do bezwzględnej próżni, ani do bezwzględnej gęstości i nieprzenikliwości ciał, ani też do cząsteczek stanowiących ostateczną granicę ich podzielności, t. j. do atomów. Nawet wszystkie teorie undulacyjne dadzą się tłómaczyć kolejną zmianą w gęstości drgającego ciała, odbywającą się z rozmaitą szybkością, w rozmaitym kierunku i w rozmaitych granicach¹³⁰). Przypuszczenie atomów jest tu tylko ułatwieniem uzmysłowienia sobie całego przebiegu (procesu). Tak samo zresztą jak podług tego co dotąd powiedzieliśmy, ogół wszechrzeczy da się przedstawić, jako układ materji o najrozmaitszych stopniach gęstości w różnych jej częściach, podobnie możnaby dla dogodności rachunkowych i dla wrzekomej łatwości uzmysłowienia sobie — nie mówię wyjaśnienia — niektórych przebiegów fizykalnych, atomistycznie rozbić całą materję, na nadzwyczajnie drobne, w stosunku do otaczających nas przedmiotów znikająco małe, a jednak rozciągle, gęstsze, ewentualnie rozmaicie gęste, materjalne ośrodki, poprzedzielane materję bezporównania rzadszą od nich, w danych razach może nawet rozmaicie rzadką, zresztą zaś, mogącą być jednorodną z nimi¹³¹).

Nie brakło też na podobnych teoriach.

Wspomniałem już nawet, jak wielokrotnie otaczano atomy materji atmosferami z atomów eteru, który to znów eter, chciano nieraz uważać tylko jako stan nadzwyczajnego rozcieńczenia materji. Mamy więc dwa możliwe sposoby pogodzenia atomistyki z dynamizmem, o ile on jest teorią ciągłości materji. Obydwa polegają na zniesieniu bezwzględne go przeciwieństwa między materyalnem wypełnieniem, a próżnią. Pierwszy, znany nam już jako odmiana atomistyki, znosi to przeciwieństwo, przez sprowadzenie atomów do nierozciągłych, matematycznych punktów, będących ośrodkami działających wokoło nich sił, a więc przez zniesienie materyalnego wypełnienia. Drugi, który możnaby uważać za odmianę dynamizmu, usuwa wspomniane przeciwieństwo, przez zniesienie bezwzględnej próżni. W ostatecznym zaś rozbiorze, obydw a te sposoby, o tyle tylko nie zlewają się w idenyticzną teorią, o ile chcielibyśmy przy pierwszym uważać ośrodki sił, jako trwale istniejące; przy drugim zaś, o ile przypuszczając zmiany w stopniach gęstości owych materyalnych ośrodków, dozwala libyśmy im rozrzedzać się aż do rzadkości dzielącego je środowiska (medium), środowisku zaś, dozwala li w danych razach zgęszczać się aż do gęstości ośrodków, a więc o ile podalibyśmy trwałe istnienie ich w wątpliwość. Zbytecznem byłoby tu dodawać

że stanowisko dynamizmu, trzymającego się ściśle doświadczenia i nie chcącego po za nie wykroczyć, nie potrzebuje szukać wzmocnienia w tym rodzaju połączenia się z atomistyką, nie jest on bowiem wcale, mniej prawdopodobną teorią; dlatego tylko przedstawiłem rozmaite ich kombinacje, żeby wszechstronniej przedstawić stosunek zapatrywań Spinozy do nowszych przypuszczeń co do wewnętrznego układu materji. Poniekąd w duchu dynamizmu próbuje George rozwinąć odrębną teorią o materji, która uznając także jej ciągłość, usprawiedliwia w całej pełni, podobnie jak dynamizm, te zapatrywania Spinozy, które mnie spowodowały do tak awanturniczej, dla filozofów i przyrodników równie niebezpiecznej, wycieczki, w mglistą dziedzinę spekulatywnej fizyki, kryjącą tajemnicę kolebki wszechbytu i zawierającą klucz do rozwiązania zagadki wszechobjawów — przypuszczam bowiem, że poznawszy istotę materji, materją w sobie, co właśnie spekulatywną fizykę głównie zajmuje, znaleźlibyśmy zarazem odpowiedź na te wszystkie zagadnienia.

Podnieść tu jeszcze muszę oględność Spinozy, który właśnie w ostatnich słowach swojej scholii do prop. 14tej, przypomina, że nie tyle kładzie nacisku na niepodzielność rozciągniętego Bytu, to jest materji, ile raczej na jego wieczność i nieskończoność. Z tą tedy częścią jego twierdzenia,

którą on sam za najważniejszą uznaje, zgodzą się już jednomyślnie wszyscy przyrodnicy.

Doszliśmy nareszcie do propozycji 14tej i 15tej. Jak już wspomniałem na początku tego rozdziału, uważać można wszystko co Spinoza dotąd powiedział, jako przygotowanie dowodów, na uzasadnienie w tych propozycjach wyrażonej myśli, z której potem cały dalszy ciąg swych zapatrywań wyprowadza; myśl ta jest niejako punktem kulminacyjnym całego systemu. Poznajmy ją z własnych słów filozofa.

Propozycja 14. „Prócz Boga, żaden Byt ani istnieć, ani pojętym być nie może.“

„Stąd najjaśniej wynika po pierwsze: że Bóg jest jedynym t. j. że w przyrodzie istnieje jeden tylko Byt i że ten jest bezwzględnie nieskończony (coroll. 1.), wynika powtórę, że rzecz rozciągła i rzecz myśląca są albo Przymiotami Boga, albo Stanami Przymiotów Boga.“ (coroll. 2.)

Propozycja 15. „Wszystko co jest, jest w Bogu i nie bez Boga istnieć ani pojętym być nie może“*).

*) Prop. 14. Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Coroll. 1. Hinc clarissime sequitur pro Imo Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non, nisi unam Substantiam dari, eamque absolute infinitam esse.

Propozycya 14ta wraz ze swojemi corollariami opartą jest na def. 6tej Ax. 1szym i propozycjach 5tej, 6tej i 11tej. Propozycya zaś 15ta będąca tylko bezpośredniem następstwem 14tej, głównie się też na niej opiera. Dotyczące dowody przeprowadzone są z całą logiczną ścisłością i nie im ze strony formalnej zarzucić nie można, wiemy jednak, że przesłanki (Prämissen) na których one się opierają, okazały się przy szczegółowym rozbiorze wątpliwemi, uważać przeto musimy te dwie propozycye, zawierające główną myśl Spinozy, jako nieudowodnione, przynajmniej, dowodami tymi, które on na nie przytoczył, nie przesądzając zresztą kwestyi, czy myśl, że istnieje tylko jeden, wszystko ogarniający Byt, jest prawdziwą lub nie i czy dałaby się z innego stanowiska udowodnić lub nie. Hegel pomija z lekceważeniem całe uzasadnienie tej myśli¹³²), Feuerbach¹³³) zaś, czyni trafną uwagę, że była ona dla Spinozy sama przez się pewną i dlatego całe dowodzenie jest tego rodzaju, że nie pojęcie ogólnego, wszystko ogarniającego Bytu na niem, ale ono na tem pojęciu się opiera.

Coroll. 2. Sequitur pro 2do rem extensam et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei.

Prop. 15. Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.

Co do mnie sądzę, że pojęcie Bytu w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, o ile ono jest wytworem odrywającego działania ducha ludzkiego, o ile zakresem (Umfang) jego jest zbiorowo wzięty ogół wszechistnienia, jest samo przez się pewnem i prawdziwem, jako takie, w tej swojej ogólności nie potrzebuje być udowodnionem, co najwięcej możnaby żądać wykazania sposobu, w jaki ono z wrażeń i coraz to ogólniejszych pojęć wytworzyło się — mielibyśmy wtedy zamiast wrzekomych dowodów, które podaje Spinoza, logiczno-psychologiczny rozbiór, którego Spinoza nie podaje. Błędy dopiero powstawać mogą, i, jak to u Spinozy widzimy, rzeczywiście powstają, w miarę usiłowań wypełnienia jakimiś bliższymi oznaczeniami, tego olbrzymiego beztreściowego zakresu (inhaltslosen Umfang), tak uzyskanego pojęcia. Treść jego nie da się inaczej wypełnić, jak tylko w drodze zestawiania czynionych spostrzeżeń. Nie inaczej też postępuje Spinoza, jakkolwiek podaje to, czego mu dostarcza doświadczenie w formie deduktywnych wniosków. Stąd też bywają częstokroć propozycje jego, prawdziwością wyrażonych w nich myśli, silniej poparte, jak przytaczanymi dowodami. A jednak, jeżeli gdzie, to właśnie w całym wyprowadzaniu poszczególnych zjawisk z owego Wszechbytu, za pośre-

dnictwem jego „Przymiotów“ i „Stanów“ potrzebaby dowodów, ale induktywnych, opartych na odpowiednim zestawianiu zebranych spostrzeżeń, nie zaś takich, jakie nam podaje Spinoza, opartych na definicyach, axyomatach i pierwszych kilku propozycjach 1szej Cz. „Etyki“. W ogóle powiedzieć można, że ratuje go tylko wielka oględność w stawianiu twierdzeń i wszędzie widoczna ścisła logiczność i łączność później wyrażonych myśli z poprzedzającymi.

W corollarium 2giem wymienia Spinoza myślenie i rozciągłość jako Przymioty albo Stany Przymiotów Boga. Jakkolwiek w zasadzie postawił był nieskończoność Przymiotów Boga, było to widocznie tylko zadość uczynieniem wymogom konsekwencyi w obec uznania bezwzględnej nieskończoności Jego, że zaś doświadczenie tylko te dwa Przymioty wykazywało, przyjął je bez dalszego uzasadniania. Podnieść tu jeszcze muszę pewną niejasność wyrazu „w Bogu“ (in Deo) użytego w 15 Prop. Mogłyby tu zachodzić wątpliwości, czy wszystkie istniejące rzeczy są w Bogu, jako ogarnione nim w przestrzennem tego słowa znaczeniu, czy też są w nim zawarte, tak, jak zawarte są skutki w przyczynie, czy też tak, jak części w całości. Wątpliwości tych nie rozbieram, okaże się bowiem ze sposobu, w jaki Spinoza ogół wszechrzeczy

z jedyne go Bytu wyprowadza, że wszystkie te trzy rodzaje rozumienia tego wyrażenia się, nie tylko mogą, ale nawet powinny być zastosowane.

Na czasie tu będzie wspomnieć po krótko o nieuzasadnionem i oryginalnem twierdzeniu Thomasa, jakoby Spinoza utrzymywał wielość Bytów. Tłómaczy się to nieporozumienie po części tem, że Spinoza „na początku swej „Etyki“, roz-biera najpierw pojęcie Bytu w ogóle i mówi dla-tego o „Bytach“, poczem dopiero dochodzi do prawdziwego, jedyne go „Bytu“, w którym wy-łącznie pojęcie to urzeczywistnia się¹³⁴). Ścisłą analogią tego jedyne go, ogólnego Bytu, znajdu-jemy w pojęciu materji, tak jak je materyalistyczna szkoła określa. „Materyaliści biorą w naiwny sposób nieznaną materją za jedyne Byt“,¹³⁵) i wyposażają go wszelkimi przymiotami, potrzebnymi do wyprowadzenia zeń ogółu objawów, składających się na całość wszechświata. Jako filozofujący popularyzator, najrozgłośniejszy z nich, Büchner, powiada, że: „Materja... nie powstaje i nie przemija, jest ona bowiem wieczną i sama przez się istniejącą. Ona jedna jest stałą i nie znikomą, niestworzoną i nieprzemijającą, a co się w niej zmienia i przeradza, są to tylko jej formy..... Żadne istnienie ani życie nie jest bez niej możliwem, ani nawet pomyśleć się nie da, a wszystko to co jest, co powstaje i co myśli,

z niej się rodzi i w nią znów powraca,.... Tkwią w niej nie tylko fizyczne ale i duchowe siły“¹³⁶). Albo znów w innem miejscu „Materia jest nieskończoną w czasie, t. j. nieśmiertelną.... jest ona bez początku i końca w przestrzeni, używane powierzchownie przez naszego ograniczonego ducha, pojęcia czasu i miejsca, nie dadzą się do materji zastosować..., określamy ją jako nieskończoną i niezależną od ograniczenia przestrzeni lub czasem“. „W materji przebywają wszystkie fizyczne i duchowe siły, w niej tylko mogą się jawić, występować w zjawisku; materia jest pierwotną zasadą wszelkiego bytu“¹³⁷). Jak widzimy, możnaby wszędzie w tych słowach Büchnera, zamiast wyrazu „materia“ podłożyć wyraz „Byt“ albo też „Bóg“ a mielibyśmy złudzenie, że to Spinoza przemawia. Usilne sprowadzanie objawów duchowych i materialnych do jednej, wspólnej im przyczyny, jest jedną z charakterystycznych cech, nie tylko Büchnera, ale wszystkich w ogóle materialistów. Pod sztandarem ogólnej, wszystko ogarniającej jedności, rozmaicie się objawiających sił przyrody, walczy Moleschott przeciw Liebigowi¹³⁸). Haeckel¹³⁹), chcąc scharakteryzować swoje zapatrywania filozoficzne nazywa je monizmem, zaś Moleschott: „die stoffgeistige Weltanschauung“¹⁴⁰), ażeby już tą samą

nazwą, najwybitniej okazać, że wykluczają istnienie wszelkiego innego pierwiastku prócz materii, łączącej w sobie wszystkie własności, które potem w poszczególnych zjawiskach odnajdujemy.

ROZDZIAŁ IV.

Ujawnianie się Boga w świecie, czyli przyrody tworzącej w przyrodzie tworzonej.

Śledziliśmy dotąd krok za krokiem, całego toku rozumowań Spinozy. Dochodziliśmy najpierw, czy też jego definicje nie zasługują na jakie zarzuty ze stanowiska formalno-logicznego, dalej, o ile określone przez nie pojęcia, zgodne są z rzeczywistymi przedmiotami, odpowiadać im mającymi, następnie badaliśmy prawdziwość axyomatów i znaczenie ich w zastosowaniu do poznawania stosunków, o których one coś orzekały, nakoniec sprawdzaliśmy dowody wszystkich propozycji, tworzących podstawy do dalszych dowodów, na których się opierając, postawił Spinoza nareszcie, owo zasadnicze pojęcie, jedyne, wszystko ogarniającego Bytu. Nie wykazawszy braków w tem całym rozumowaniu i przyjąwszy raz jego ostateczny wynik, musielibyśmy, parci

ściłą konsekwencyą następującej dedukcyi, przyjąć całość systemu już bezwarunkowo, i to na takich zasadach, na jakich Spinoza się opierał.

Jak przekonaliśmy się jednak, dowody, które przytaczał, były niedostatecznymi, zasadnicze więc pojęcie okazało się, jeżeli nie wprost błędnem, to w każdym razie wątpliwem. Upoważnia nas to, do porzucenia tej mozolnej drogi, której dotąd trzymaliśmy się; w dalszem więc przedstawianiu zapatrywań naszego filozofa, pomijać będę jego dowody pełne scholastycznych pojęć i zwrotów, w których on metodą deduktywną, opierając się na poprzedzających zdaniach, a głównie na swem zasadniczem pojęciu, nowe stawia propozycye, ale przedstawiać będę, w ogólnych zarysach, główne jego myśli, oceniając ich prawdziwość względnie do zawartej w nich treści. Będzie to nawet ułatwionem poniekąd, o tyle, o ile wszystkie zapatrywania Spinozy, im dalej wkraczają w szczegółowy rozbiór ujawniania się Boga w świecie, czyli nieskończoności w skończoności, albo też przyrody tworzącej w przyrodzie tworzonej, tem bliższe okazują podobieństwo do zdań tegoczesnego monizmu, usiłującego opierać się na doświadczeniu, podającego przeto nową i wygodną podstawę do dalszej krytyki.

Wszystkie w ogóle zdania Spinozy, osłonięte tajemniczą i mglistą powłoką scholastycznych wyrazów i wywodów, o pozorach częstokroć teologicznych, nabiorą zadziwiającej jasności i przejrzystości, jeżeli przyzwyczaimy się pod Bogiem i jego Przymiotami, rozumieć przyrodę i jej siły ¹⁴¹), uderzającym zaś stanie się ich podobieństwo do zdań materyalistycznych, jeśli zamiast „Bóg“ albo „przyroda“ powiemy „materya“. Okaże się wtedy, że „Stany“ (Modus) nie są niczem innym, jak tylko poszczególnymi rzeczami, przemijającymi objawami, odwiecznych i niezmiennych sił przyrody czyli Przymiotów Boga. Że mimo takiej pozornej zmiany podmiotu, możliwem będzie zatrzymanie wszystkich orzeczeń, przekonają się czytelnicy z zestawienia, jakie podam na końcu tego rozdziału. Upoważnia nas z resztą do takiego tłumaczenia swoich słów, samże nasz filozof, wyraża się bowiem często „Substantia sive Deus“, „Deus sive natura“, „Deus sive omnia Attributa eius“.

To powiedziawszy, możemy przejść do przedstawienia dalszych zapatrywań Spinozy, używając już przyjętych przez niego wyrazów bez obawy nieporozumienia. Napotykamy tu wszędzie cechującą go dbałość, o wszechstronne i całościowe, architektoniczne że tak rzekę, wykończenie logicznej budowy systemu. Wybitnym wyrazem

tej dążności, jest, pod względem ściśle praktycznym mniej ważne, zdanie, że z natury Boga, jako Bytu o nieskończonej ilości Przymiotów, z których każdy jest także nieskończonością, wynikać musi nieskończoność objawów (Prop. 16). Objawy te są co do istoty swej w naturze boskiej zawarte tak, jak n. p. wszystkie figury i teoremy geometryczne, zawarte są w kole, jako następstwa wynikające z samejże istoty koła. Całość objawów wszechświat składających, zarysowana jest w nieskończonej istocie Boga pozaczasowo t. j. wiecznie, a więc i nieodmiennie. Zagadkowem więc pozostaje czasowe ich następstwo, stawanie się (das Werden) z jakim się codziennie spotykamy. Odzywa się tu zasadniczy błąd Spinozy, mianowicie nierozróżnianie matematycznego, od czasu niezależnego wynikania n. p. jednego teoremu z drugiego, od skutku w czasie, przez jakąś rzecz działanego; wyniki matematyczne jakiegoś teoremu, chociaż je myślący podmiot tylko w czasowym następstwie poznawać może, istnieją jednak niezależnie od czasu, skutki zaś działania jakiejś rzeczy ujawniają się w czasie, mniej lub więcej licznie, rozmaicie i wszechstronnie, w miarę tego, jak na przebieg i rozwój działania tej rzeczy, otaczające ją okoliczności mniej lub więcej korzystnie wpływają — różnica więc jest tu stanowczą. Z tej tak tu roz-

bieranej propozycji 16tej, wynika, że Bóg jest we wszystkim działającą przyczyną, (coroll. 1), że jest przyczyną sam przez się, nie przez coś zewnętrznego, (coroll. 2), że jest zarazem przyczyną bezwarunkowo pierwszą, (coroll. 3), słowem, że pojęty jako ogół objawów, zawiera już w sobie wszystko to, co w obec jakiejś pojedynczej rzeczy przedstawia się jako zewnętrzna okoliczność, jako obcy wpływ. Bóg działa tedy wyłącznie wedle praw własnej natury, nie istnieją żadne inne zewnętrzne lub wewnętrzne przyczyny, które prócz doskonałości (t. j. rzeczywistości Cz. 2. Def. 6.) własnej natury, skłaniałyby go do działania, wynika więc z tego dalej (w myśl definicyi 7), że tylko Bóg jest wolną przyczyną (Prop. 17. coroll. 1, 2). Nasuwają się tu głębokie słowa poety: „Wolnym bowiem nikt nie jest prócz Boga“. „*ἐλεύθερος γὰρ οὐτις ἐστὶ πλὴν Διός*“¹⁴²). Rzeczywiście li tylko działanie Boga może być wyłącznym wyrazem praw istotę jego stanowiących, wyrazem wolnym od obcych wpływów, nie krępowanym, swobodnym, najczystszy, a więc też, jako wyraz jego istoty, najdoskonalszym. Działanie jego jest konieczne i nieodmienne, koniecznością i nieodmiennością niczem niezmaconego objawu praw matematycznych, jest to działanie jakiego nam w całej czystości fizyka nie przedstawia, o ile zechcemy w niej wyróżnić jakieś

pojedyncze prawo matematyczne; zupełnie doskonałym ujawnieniem, wcieleniem się matematyki jest dopiero całość objawów przyrodniczych, jeżeli bowiem n. p. żadne wyrzucone ciało nie opisze dokładnej paraboli, to przecież jednak każde zboczenie będzie skutkiem, dającego się ująć w liczby, działania rozmaitych sił i przeszkód. — Przykładów nie chcę tu mnożyć.

Przypuszczać, że pod wolnością Boga, powiada Spinoza, rozumieć należy przypisywaną mu możność odstąpienia od sposobu w jaki działa i objawia się, byłoby to samo, co przypuszczać w myśl Descartes'a, że do wolności jego należy móc uczynić sumę kątów w trójkącie inną jak dwa proste. Chcąc krótko scharakteryzować działanie swego Boga, mógłby był Spinoza tym razem zgodnie z Platonem powtórzyć: „*Ἀεὶ ὁ Θεὸς γεωμετρεῖ*“. Błędne w tej mierze zapatrywania wynikają, zdaniem Spinozy, z przypisywania Bogu rozumu i woli, w ludzkim tych słów znaczeniu, jakkolwiek wynoszonych do najwyższej doskonałości. Jeżeli zaś rzeczywiście rozum i wola miałyby należeć do wiecznej istoty Boga, musiałyby one być od naszego rozumu i naszej woli zupełnie różne i mogłyby się zgadzać chyba w samej nazwie, jak może n. p. konstellacya psa, z psem szczekającym zwierzęciem (Schol. do Prop. 17). Wykluczenia wszelkiego antropo-

morfizmu, a nawet osobowości w ogóle, z pojęcia Boga, dopełnia Spinoza zdaniem, że Bóg jest wszech rzeczy przyczyną, w nich samych tkwiącą, z poza nich nie wykraczającą (prop. 18)¹⁴³). Rzeczy są objawami Boga, ogół objawów jest Bogiem¹⁴⁴). Bóg i ogół wszechrzeczy są jednym i temsamem istnieniem. Zrozumiemy już teraz łatwo znaczenie zdania, że Bóg czyli wszystkie Przymioty jego są wieczne (prop. 19), że są nieodmienne (coroll. do prop. 20), że równie wiecznem i nieodmiennem jest wszystko to, co wynika z poszczególnych Przymiotów jego (prop. 21). Zarysowuje się nam tu coraz wyraźniej obraz nieskończonej przyrody, działającej wedle odwiecznych praw. Objawy tych praw, pojedyncze rzeczy, zmieniają się w czasie, prawa same i rodzaj ich działania są nieodmienne. Całą wszechrozmaitość otaczających nas przedmiotów, zamieszcza Spinoza w Stanach (Modus) Przymiotów bożych¹⁴⁵). Dalej powiada, że Bóg jest przyczyną nie tylko istnienia, ale także istoty wszystkich rzeczy (prop. 25). Rozumieć to należy w ten sposób, że skutkiem działania sił przyrody, jest nie tylko powstanie rzeczy, ale także ich istota t. j. trwała jakoś gatunku w przemijających osobnikach, w których się tenże objawia. Nie też innego jak tylko trwałe, w przemijających osobnikach ciągle się powtarzające kształty,

rozumieć można pod „nieskończenie i koniecznie istniejącymi Stanami“ (prop. 23) mianowicie, jeżeli samej tylko „Etyki“ trzymać się będziemy. Na podstawie wyjaśnień jakich udziela Spinoza (w liście 66) na zapytania G. H. Schallera (w liście 65) możnaby jako „nieskończenie i koniecznie istniejący Stan“, uważać także ogólny porządek wszechświata, niezmienny, chociaż się w nieskończonej ilości przemijających objawów ciągle odmienia. Wszelka wątpliwość, że Bóg Spinozy jest tylko przyrodą, i to przyrodą w znaczeniu takim, w jakim ją materyaliści pojmują, ustanie, myślę, jeżeli tu jeszcze przytoczę te jego słowa: „W tem znaczeniu w jakim Boga zwie my przyczyną siebie samego, zwać go także należy przyczyną wszystkich rzeczy“. . . . „Poszczególne rzeczy nie są czem innem, jak tylko wzruszeniami Przymiotów Boga, czyli Stanami, którymi te jego Przymioty w stały i oznaczony sposób objawiają się“ *).

Nie zapomniał on nawet w duchu ścisłego monizmu, o zabiciu wszelkiej samoistności poje-

*) *Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. Schol ad Prop. 25.*

Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Coroll. ad Prop. 25.

dyńcych indywiduów, powiada bowiem: „Rzecz, która jest skłonioną do jakiegoś działania, Bóg tak, a nie inaczej skłonił, ta zaś której Bóg nie skłonił, sama siebie do działania skłonić nie może *).

Wiedząc, że do rzędu rozmaitych „Rzeczy“, zalicza Spinoza i człowieka jako „rzecz myślącą“ („res cogitans“), mimowoli nasuwają mi się tu słowa Buckle'a, na którego, mianowicie w kwestyi wolności woli, materyaliści bardzo chętnie się powołują: „...świat cały, tworzy łańcuch konieczności, w którym każdy pojedynczy człowiek, odgrywa przypadającą nań rolę, lecz w żaden sposób nie może stanowić, jaka to będzie rola ¹⁴⁶). Ale pójdźmy dalej, a już nie podobieństwo, ale identyczność materyalizmu ze spinozyzmem jeszcze jawniej wystąpi. Żaden z materyalistów nie przystałby na twierdzenie, jakoby nieskończona przyroda jako taka, albo mówmy wprost ich językiem, „materya“, materya w ogóle, nieokreślona, nieoznaczona, nieskończona, owa

*) Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic (koniecznie tak — tak a nie inaczej) fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare. Prop. 26.

pra-materia, będąca hipotetycznym wynikiem najdalej posuniętego chemicznego rozbioru wszystkich ciał, była bezpośrednim działaczem w przemianach, otaczających nas przedmiotów. Są oni tego zdania, że spotykamy się zawsze tylko z działaniem pewnych organizmów, pewnych oznaczonych ciał, z działaniem materji przedstawiającej się nam w pewnej ilości i w pewnym kształcie, przedstawiającej się nie jako nieskończoność i nieokreśloność, ale jako skończoność i określoność; z taką mamy do czynienia w spostrzeżeniach i experymentach, taka tylko materia, składa się na ogniwa owego nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków, jakim jest w obec materialistycznych zapatrywań całość wszechświata. Nie inaczej też wyprowadza Spinoza skończoność z nieskończoności, i on stawia nieskończony szereg skończonych przyczyn i skutków, który zastępuje bezpośrednio działanie Boga; posłuchajmy co sam mówi: „Każdy poszczególny przedmiot o skończonem i ograniczonem istnieniu, nie może inaczej istnieć, ani też do działania być skłonionym, jak tylko, skłoniony do istnienia i działania, przez inną przyczynę, także skończoną, i mającą ograniczone istnienie. Ta znów przyczyna także nie może inaczej istnieć i do działania być skłonioną, jak tylko przez inną, podobnie skończo-

ną i ograniczoną w swem istnieniu i tak w nieskończoność“ *).

Odwróceniem, a zarazem uzupełnieniem tego zdania, ostatecznem wykończeniem zasady ogólnej przyczynowości, jest ostatnia propozycja pierwszej części „Etyki“ : „Nic nie istnieje, z natury czego nie wynikałby skutek“ **).

Łańcuch więc przyczyn i skutków, jest w obu kierunkach nieskończonym — każda rzecz wynika z nieskończoności przyczyn, z każdej rzeczy wynika nieskończoność skutków. Mieści się w tem zdaniu znana przyrodnikom nieśmiertelność siły i materji. Nie ma więc także i w mniemaniu Spinozy, najdrobniejszej rzeczy, najmniejszego jakiegoś objawu, który śladów po sobie nie przekazałby w nieskończoność — w nieskończoność,

*) Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum. Prop 28.

***) Nihil existit ex cuius natura aliquis effectus non sequatur. Prop. 36.

z której też powstał. Cała nieskończoność składa się swoimi, w niezliczone sploty powikłanymi, wpływami na każde choćby najdrobniejsze zdarzenie — najdrobniejsze też zdarzenie, utonąwszy w przeszłości, rozszerza swoje działanie w nieskończoność czasu i przestrzeni, skutki po niem rozchodzą się coraz dalej, coraz szerzej, coraz słabiej, jak kręgi na wodzie po kamieniu, który w niej zatonął — giną one tylko dla zmysłów ludzkich.

Wielu krytyków ¹⁴⁷⁾ czyni tu Spinozie zarzut, że takie przypuszczenie nieskończonego szeregu wzajemnie się warunkujących, skończonych przyczyn, nie jest wyjaśnieniem sposobu. w jaki skończoność z nieskończoności powstaje; zarzut ten jednak tyczy się tak samo materjalizmu, a nawet, śmiało rzec można, każdej innej filozofii, z tą może różnicą, że niektóre z nich próbowały przynajmniej zagadnienie to rozwiązać. Ostatecznem dopełnieniem tego pojmowania świata, na podstawie wszechstronnie przeprowadzonej zasady przyczynowości, jest uznanie ogólnej, nieugiętej, wszystkiem rządzącej konieczności, połączone z przyznaniem pojęciu przypadkowości, znaczenia wyłącznie podmiotowego (prop. 29, prop. 33. i przynależne scholie 1, 2).

Stosownie do tego zapatrywania, wszystko jest albo niemożliwem, albo koniecznem, jeżeli

zaś mówimy o jakiejś rzeczy, że jest przypadkową albo możliwą, wyrażamy tylko brak naszego obznajomienia z warunkami stanowiącymi o jej istnieniu. Myśl ta znalazła uznanie u bardzo wielu głębokich myślicieli, których zdania przyjęli materialyści, i których słowa przytaczają.

I tak mówi Claude Bernard: „Nie ma nic przypadkowego, to zaś co jest dla nas przypadkiem, jest tylko faktem nieznanym, który może się stać, jeżeli go wytlómaczymy, sposobnością do jakiegoś odkrycia, mniej lub więcej ważnego“¹⁴⁸). Znako- mity zaś statystyk Quetelet oświadcza, że „Wszystko co zdaje się być zależnem od przypadku, od wolnej woli, od namiętności ludzkich, albo też od stopnia rozwoju umysłowego, wszystko to pod- dane jest równie stałym, niezłomnym i wiecznym prawom, jak zjawiska materialnego świata“¹⁴⁹). Zasadę ogólnej konieczności i prawidłowości prze- prowadzi także Buckle, tak bezwzględnie, że rozciąga ją nawet do woli ludzkiej.

Nie inne też były zawsze zapatrywania mate- rialistów wszystkich odcieni, tak dawniejszych z wieku 18tego, jak i nowszych pozytywistów francuskich, jak też i monistów niemieckich. Najpierw jednak wysłuchajmy Spinozy, który przed nimi te zdania objawił.

Zaczyna on od wyjaśnienia, co rozumieć należy pod scholastycznymi wyrazami przyroda

tworząca (rodząca, natura naturans, wirkende Natur) i przyroda tworzona (rodzona, natura naturata, gewirkte Natur). Pierwszą, jest Byt i jego nieskończone, odwieczne Przymioty, czyli Bóg, uważany jako wolno (t. j. na podstawie własnych praw) działająca przyczyna. Drugą, jest wszystko to, co z konieczności boskiej natury wynika t. j. zbiór wszystkich Stanów Przymiotów Boga. Uczyniwszy to rozróżnienie, powiada, że „rozum jako rzeczywisty, czy to skończony, czy też nieskończony, tak samo wola, żądza, miłość i t. d. należą do przyrody tworzony, nie zaś do tworzącej“.*) Zdanie to potrzebuje wyjaśnienia. Otóż najpierw pamiętać należy, że rozum i wola, są dla Spinozy tylko pewnym Stanem myślenia (Demonstr. do prop. 31. i demonstr. do prop. 32.), nadając bowiem, podobnie jak Descartes, pojęciu myślenia, bez porównania obszerniejszy zakres, niż ten do którego przywykliśmy, rozumem rzeczywistym (actu) nazywa on, jak się o tem później przekonamy, ogół inteligencji wszystkich skończonych myślących istot, mianowicie ludzi. Rozum ten, jakkolwiek skoń-

*) *Intélectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent. Prop. 31.*

czony w pojedynczych swych objawach, wzięty jednak zbiorowo, jest nieskończonym, objawy bowiem jego w nieskończoność się mnożą, powtarzają, urozmaicają i potęgują. Takiego więc rozumu i takiej woli, nie przypisuje Bogu Spinoza, o ile Go pojmuje, jako ogólną, wszystko tworzącą przyczynę, ale przenosi te własności wyłącznie na pojedyncze osobniki. Rozum i wola, które pozostawia Bogu, są tylko rozumem i wolą in potentia t. j. Przymiotem Boga, mogącym w danym razie objawić się w skończonych myślących osobnikach, jako rozum i wola in actu, t. j. jako rzeczywisty, ludzki, znany nam rozum i wola. Teraz dopiero pojmiemy całą doniosłość wspomnianych już słów Spinozy, że jeżeli mielibyśmy nawet, Bogu przypisywać rozum i wolę, różniłyby się one tak dalece od ludzkiego rozumu i woli, jak konstellacya psa, od psa szczekającego zwierzęcia. Tak kwestyą postawiwszy, oświadcza Spinoza zupełnie w duchu dawnego determinizmu, że „wola nie może być nazywaną przyczyną wolną, ale konieczną“.... „Wola bowiem potrzebuje, jak wszystko inne, przyczyny, która skłaniałaby ją do istnienia i działania w pewien sposób“.*)

*) *Voluntas non potest vocari causa libera sed tantum necessaria. (Prop. 32). Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Coroll. ad Prop. 32.*

„Ludzie mienią się być wolnymi, są bowiem świadomi swych zachceń i pożądań, o przyczynach zaś, które ich skłaniają do chcenia i pożądania, ponieważ ich nie są świadomi, ani przez sen nawet nie myślą“*).

Jaśniej i dobitniej nie podobna było zaznaczyć swego stanowiska w zapatrywaniu się na kwestyą wolności woli, jak to uczynił Spinoza w tych niewielu słowach, które dopiero co przytoczyłem. Wspomniałem już, że pojmuje on ją w duchu determinizmu. Zapatrywanie to, które już u scholastyków było przedmiotem rozlicznych sporów, rozwijali później w swój sposób Locke i Hume, materyaliści wieku 18go i 19go, tudzież innych odcieni filozofowie. Krytyka i rozbiór determinizmu w rozmaitych jego fazach, począwszy od zagadnienia, jakie miał postawić Buridan, czy osioł mając do wyboru dwie jednakowe wiązki siana zginie z głodu, lub nie, zanim postanowi, po którą pierwszej sięgnie, skończywszy na mistrzowskich, ze statystyki, psychiatrii i kryminalistyki czerpiących swe dane, wywodach Buckle'a i Quetelet'a, albo też na pa-

*) *Homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant* (Pars 1. appendix).

radoxalnych, objawy psychiczne z ruchem materji i wydzielinami organizmu utożsamiających twierdzeniach Vogta, Moleschott'a i Büchner'a, tworzy olbrzymi przedmiot, zakres mej pracy zupełnie przekraczający; zaznaczam więc tu tylko, że zapatrywania Spinozy i materyalistów na kwestyą wolności woli, o tyle są do siebie zbliżone, o ile je wspólnie, pod jedno obszerniejsze pojęcie determinizmu podciągnąć należy, o tyle różne, o ile Spinoza uznaje dwa odrębne działy objawów i praw, to jest Przymioty „myślenia“ i „rozciągłości“ z ich Stanami, czyli duchowość i cielesność, kiedy zaś przeciwnie materyaliści, nie chcą uznać żadnej różnicy praw działających w obu zakresach. Doszedłszy do części 4tej i 5tej „Etyki“, będę miał sposobność wykazać dokładniej tę różnicę; teraz, podając rzecz w ogólnym zarysie, wskazałem tylko podobieństwo. Materyaliści też sami, nie przywykli do ścisłości filozoficznej, nigdzie, o ile mi wiadomo, nie podnoszą tej różnicy, Büchner n. p. opiera się na ostatnim z przytoczonych przezemnie ustępów Spinozy, jako na wyrazie swojej własnej myśli.

Na tych uwagach kończę rozdział, którego zadaniem było przedstawienie sposobu, w jaki Spinoza pojmuje ujawnianie się Boga w świecie, czyli przyrody tworzącej w przyrodzie tworzonej, czyli nieskończoności w skończoności. Jakkolwiek

z treścią tego rozdziału, łączą się bezpośrednio zapatrywania Spinozy na kwestyą celowości w świecie i jego pojęcia estetyczne, ponieważ jednak wyłączył on te przedmioty ze ścisłych ram metody matematycznej i umieścił je w dodatku, zaznaczając przez to ich odrębność, to też i ja mówić o nich będę w osobnym rozdziale, teraz zaś przytoczę, jak to zapowiedziałem, zdania materyalistów, uwydatniające ich ciekawe zbliżenie do omawianych dotąd zapatrywań Spinozy. Sądzę, że takie dosłowne przytoczenia, będą działały bez porównania więcej przekonująco na czytelników, aniżeli ogólne przedstawienie treści zdań odnośnych pisarzy.

Zacznijmy od zdań świadczących, że wedle zapatrywań materyalistów „materya“, podobnie jak „Byt“ Spinozy, jest jedynem, ogólnem, wszystko ogarniającem istnieniem, początkiem i końcem wszechrzeczy.

Büchner, lubiący filozofować, trochę polihistor, a jak go Lange nazywa, poetyczna natura, chętnie odnajduje zapatrywania swoje w pojęciach religijno filozoficznych starożytnych Greków, a nawet Indów i Egipcyan, sięgnąwszy więc myślą daleko, bo aż do Sais, powiada: „....pramateryą Neith przedstawiają jako nieskończoną i obdarzoną twórczością samoistną..... napis zaś nad posągiem Neithy w Sais w Egipcie opiewa:

Jestem wszystkim co tylko było jest i będzie“¹⁵⁰).
Treściwiej [niepodobna] skreślić „Bytu“ Spinozy.

Albo znów w innem miejscu: „Jeżeli materya jest nieskończoną w czasie, to jest nieśmiertelną, to nie mniej jest ona bez początku i końca w przestrzeni; używane powierzchownie, przez naszego ograniczonego ducha, pojęcia czasu i miejsca, nie dadzą się do materyi zastosować“....

„Materya w swej zbiorowości jest wszystko-rodzącą i wszystko nazad znów w siebie przyjmującą matką wszechbytu“..... „W materyi przebywają wszystkie przyrodnicze i duchowe siły, w niej tylko mogą się jawić, występować w zjawisku, materya jest pierwotną zasadą wszelkiego bytu¹⁵¹). „Materya jest nieśmiertelna“ — powiada krótko Molleschott. „Niezmienność materyi, jej zasobu i własności.... nieśmiertelność materyi, objawia się w wietrzeniu skał“¹⁵²). Albo znów Büchner: „.....żaden pyłek, chociażby najmniejszy, w wszechświecie zatraconym być nie może, a raz już istniejąca ilość materyi, pozostaje w swych pierwiastkowych składnikach, wiecznie tą samą i nieodmienną“¹⁵³). Czyż nie jest to jakby powtórzeniem tego co powiada Spinoza o wodzie, że jako woda ulega zniszczeniu, jako materya zaś jest wieczną, tak, że żadna jej cząstka nie może być zniszczoną.

Chodźmy dalej, a znajdziemy w zdaniach materialistów czysto spinozystyczne utożsamienie nieskończonego źródła wszechistnienia z równie wiecznymi i nieskończonymi Przymiotami czyli siłami, istotę jego stanowiącemi. „Deus sive omnia Dei Attributa, sunt aeterna“, powiedział Spinoza. (Część 1. Prop. 19.) Molleschot zaś mówi: „Wszelki byt jest bytem przez swoje własności“.... „Siła jest od materji nierozdzielną, w niej od wieków tkwiącą własnością“... „Bez materji równie nie istnieją te własności, jak materja bez nich“¹⁵⁴).

Wiemy, że podług Spinozy, jest ogół wszechrzeczy, zbiorem przejściowych Stanów Przymiotów Boga, czyli Bytu. Uważa on je jako zmienne zjawiska, Byt zaś jako stałe ich tło i wspólną przyczynę. Porównajmy zdania materialistów. Oto co mówi Büchner: „Niepowstała i niezni-koma, bez początku i końca, nie może być ma-terja inną, jak tylko wieczną i nieskończoną.... ona to, jest wiecznie niewzruszonym tłem w pstrej zmianie zjawisk....“

„Z tej wieczności materji... wynika wszystko inne niejako samo przez się.

Jako powód i przyczyna... jako konieczny warunek wszystkiego, co tylko jest, mieści ona w swem łonie, całość wszechistnienia i jest z niem właściwie identyczną“.... „Skończone i przemi-

jające rzeczy.... są tylko przejściowemi formami wiecznej i nieskończonej wszystkości¹⁵⁵). Uzupełnieniem, w duchu Spinozy, tych zdań Büchnera, tchnących spekulacją, o polocie zaiste mistycznym, są słowa Moleschotta: „Życie jest.... stanem materji, opartym na nieodłącznych jej własnościach“....¹⁵⁶).

Odnajdziemy także nieskończony szereg, wzajemnie się warunkujących, skończonych przyczyn i skutków, usuwający w nieskończoność, działanie Boga na skończone przedmioty. (Prop. 28.) Büchner bowiem powiada: „.....Jak daleko sięga nasze naukowe poznanie, napotykaemy wszędzie tylko naturalny, mechaniczny i konieczny rozwój jednego zjawiska ruchowego, z jakiegoś innego, które je poprzedziło i stąd wnosimy, że tak być musiało zawsze i wiecznie.“ Tenże sam autor dostarczy nam zdania, wyrażającego dokładnie myśl, którą wypowiedział Spinoza w końcowym ustępie wspomnianego listu 66go, mianowicie, że ogólny porządek wszechświata jest niezmienny, pomimo zmienności i znikomości pojedynczych objawów; oto jego słowa: „Powstawanie i przemijanie pojedynczych tworów tak najmniejszych, jak też i największych jest nieustannym losem wszystkiego co istnieje, ale ogólna całość nie zmienia mimo to swej cechy“¹⁵⁷). Zdanie zaś Spinozy opiewa:

„Facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem“.

Wiemy już, z jaką ścisłością przeprowadza Spinoza, ogólną, matematyczną konieczność, prawidłowość i przyczynowe powiązanie wszystkich objawów, poznajmy teraz zdania materyalistów w tej mierze. Oto co mówi Büchner: „....Przyroda.... jest.... jedyną, nieodmienną i wieczną, niezmienioną i stałą, nieograniczoną, nieograniczoną, wewnętrzną konieczności polegającą całością“¹⁵⁸).

Następującym zaś słowom Vogta, nie brakuje nawet wyrazu „Bóg“, użytego zupełnie w duchu Spinozy: „Urządzenie świata jest.... układem.... w którym wszystko jest ładem i porządkiem, i w którym wszystko wynika ze zbioru boskich, nieugiętych działających i wszechwładnych praw“. „Przekonaliśmy się.... że Bóg objawia się nam w każdym zjawisku tego układu, w unoszeniu się ciał niebieskich w przestworzu, w zatapianiu się skał i w podnoszeniu się gór, w rozwijaniu się roślin i zwierząt, w każdym poruszeniu naszego ducha, w każdym naszym użyciu i w każdym cierpieniu, — widzimy bowiem, że ponieważ ów układ potrzebuje zarówno Zachowawcy, jak Stwórcy, musi On być w każdej jego części ciągle obecny....“¹⁵⁹). Podobną myśl wypowiada Haeckel: „Cała przyroda jest dla nas ożywiona, to znaczy, jest ona przeniknięta duchem

bożym, prawem, koniecznością“. Wyraźniej zaś postawić zasady ogólnej przyczynowości, jak to czyni w następnych słowach, już niepodobna: „Przyrodniczy materjalizm, który z naszym monizmem jest identycznym, ostatecznie nic więcej nie utrzymuje, jak tylko, że wszystko w świecie odbywa się w naturalny sposób, że każdy skutek ma swoją przyczynę, zaś każda przyczyna swój skutek“¹⁶⁰). Mamy tu dokładne powtórzenie myśli wyrażonej w propozycjach 28mej i 36tej. Śmiało więc i do materjalizmu stosować możemy powiedzenie Kuno Fischera: „Der Spinozismus.... ist das System der reinen Causalität“¹⁶¹).

O wolności woli i jej stosunku do namiętności ludzkich, później obszerniej mówić będziemy, poprzestaną tu przeto, na dwóch tylko zestawieniach. Posłuchajmy najpierw Spinozy: „Ponieważ nie mało jeszcze pozostaje przesądów.... ludzie mniemają, że są wolnymi, świadomi są bowiem swoich zachceń i swoich żądz, o przyczynach zaś które ich skłaniają do pożądania i chcenia, ani przez sen nawet nie pomyślą, ponieważ ich wcale nie znają“^{*}).

*) Quia non pauca adhuc restant praeiudicia.... homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt conscii; et de causis,

A teraz porównajmy słowa Haeckla: „Zbadawszy ściśle własną działalność woli, bez zwykłego przesądu o jej wolności, spostrzeżemy, że każdy pozornie wolny objaw woli, bywa skutkiem poprzedzających wyobrażeń.... że wola właściwie nigdy nie jest wolną, ale zawsze warunkowaną zewnętrznymi lub wewnętrznymi wpływami“¹⁶²).

Nie mniej charakterystycznym, będzie zestawienie słów Spinozy ze zdaniem Littré'go.

„Woli, powiada Spinoza, nie możemy zwać przyczyną (prop. 32.) wolną, ale tylko konieczną, wola bowiem podobnie jak wszystko inne, potrzebuje przyczyny, która stanowiłaby o jej istnieniu i działaniu w pewien sposób“^{*}). Littré zaś mówi: „Wola nie jest wolnem postanawianiem.... nie zawiera ona nic, przez co mogłaby sama siebie skłaniać.... ulega ona przewadze silniejszej pobudki“¹⁶³).

Sądzę, że całe to zestawienie, upoważnia nas najzupełniej do powtórzenia za Sommerem, że „tak u Spinozy, jak i w zapatrywaniu na świat nowożytnego materializmu, odgrywa

a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant.

*) Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria, nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur — coroll 2 ad prop. 32.

główną rolę mechanizm¹⁶⁴⁾ t. j. ogólna przyczynowość — nieugięta jak prawa mechaniki, na matematyce oparte. „To samo zapatrywanie na świat, które nazywamy mechanicznem czyli przyczynowem.... można także uważać, jako monistyczne, czyli jednościowe“....¹⁶⁵⁾ powiada Haeckel, poświadczając tem samem słuszność sądu Sommera o materyalizmie i dając zarazem wskazówkę, jak rozumieć należy użyty tu wyraz „mechanizm“.

ROZDZIAŁ V.

Teleologia i podstawy Estetyki u Spinozy.

Wszystkie pojęcia o celowości mają, według Spinozy, znaczenie wyłącznie podmiotowe. Pochodzą one stąd, zdaniem jego, że ludzie nie znając rzeczywistych przyczyn rzeczy, sami zaś zawsze w jakimś celu działając, mianowicie, szukając pożytku swego, przywykli pytać, jak tylko spostrzegą jakieś działanie, w jakim celu się to dzieje. Mierzą oni wszystko własną miarą, tak, jak n. p. osądzają najczęściej podług własnego usposobienia, usposobienie innych. Znajdując wreszcie w sobie i po za sobą wiele stosunków i przedmiotów, które im są w najrozmaitsze sposoby pożyteczne, jak n. p. zmysły i narządy własnego ciała, albo rośliny i zwierzęta, któremi się żywią, słońce, które im przyświeca, morze, które im ryb dostarcza, uważają wszystkie dzieła przyrody, jako środki służące do za-

spokożenia ich potrzeb. Ponieważ zaś tych środków sami nie wytworzyli, przypuszczają, że musi być jakiś kierownik przyrody, a może nawet więcej takich kierowników, którzy ludzką wolnością obdarzeni, wszystko dla ich pożytku robią. Ten przesąd tak silnie się w umysłach wkorzenił, że każdy przedewszystkiem starał się badać i wyświecać cele pojedynczych rzeczy. Usiłując jednak wykazać, że przyroda nie czyni bez potrzeby t. j. nic, co nie byłoby dla ludzi pożytecznem, wykazali tylko, że chyba przyroda i bogowie szaleją, podobnie jak ludzie, przy wielu bowiem rzeczach pożytecznych, musieli także spostrzec wiele szkodliwych, jak burze, trzęsienia ziemi, choroby i t. p. przypisywali więc to wszystko karom za grzechy, pomimo, że codzienne doświadczenie stwierdzało, że klęski te dotyczą nieraz zarówno pobożnych jak i bezbożnych. Stało się tedy pewnikiem, mówi dalej Spinoza, że ludzki rozum nie jest w stanie pojąć mądrości sądów bożych. To jedno zdanie, już byłoby wystarczyło, żeby prawdę skryć na wieki przed rodem ludzkim, gdyby nie matematyka, która nie troszcząc się o cele, zajmuje się tylko istotą i przymiotami postaci (*figurarum, der Gestalten*), ta wskazała ludziom inny probierz prawdy. Można by wymienić jeszcze wiele innych przyczyn, które ułatwiły ludziom oswobodzenie się od tych

przesądów i dojście do poznania prawdziwego porządku rzeczy, tych jednak Spinoza wyliczać nie chce, do wykazania bowiem, że przyroda, nie postawiła sobie żadnego celu i że wszystkie cele są tylko ludzkim urojeniem, bardzo nie wiele, zdaniem jego, potrzeba. Sądzi on, że wyświeconem to już jest dostatecznie, przez wykrycie sposobu, w jaki ów przesąd powstał, jakoteż dowodami, którymi wykazywał, że w przyrodzie dzieje się wszystko według pewnej, odwiecznej konieczności i najwyższej doskonałości. „To tylko jeszcze dodam, powiada on, że niewątpliwie, taka nauka o celu, przyrodę całkowicie obala“.*)

Po tych słowach dorzuca jeszcze Spinoza uwagę, czysto teologiczną, że nauka o celowości znosi doskonałość Boga; jeżeli bowiem Bóg działa w jakimś celu, pragnie on widocznie czegoś, co mu brakuje. Wspomnieć tu jeszcze należy, mówi potem dalej, że zwolennicy tej nauki, czerpią swe dowody głównie we własnej niewiadomości; jeżeli bowiem n. p. kamień, spadłszy z wysokości na głowę jakiegoś człowieka, zabije go, jako dowód, że kamień ten spadł na to właśnie, żeby go zabić, podnosić będą nie dający się

*) Hoc tamen adhuc addam, nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere.

pojąć bez woli Boga zbieg tak wielu okoliczności, jakie się na to zdarzenie złożyć musiały. Ktoś odpowiedziałby może, że dlatego wszystko tak się złożyło, ponieważ właśnie wtedy dał silny wiatr, (który mógł ów kamień strącić), człowiekowi zaś temu tamtędy droga wypadła. Tu znowu pytaliby zwolennicy celowości, dlaczego dał wtedy wiatr, i dlaczego wtedy właśnie wypadło owemu człowiekowi iść tamtędy. Jeżeli i na to odpowiemy, że wiatr dlatego powstał, bo już dniem pierwszej morze przy zupełnej ciszy zaczęło się niepokoić, tego zaś człowieka, jeden z przyjaciół zaprosił, mogą znów pytać, dlaczego zaniepokoiło się morze, i jaka była przyczyna zaproszenia, i tak mogą póty, o coraz dalsze przyczyny pytać, aż dojdą nareszcie do woli Boga, t. j. do schronienia niewiadomości (*ignorantiae asylum*).

Jak dotąd, zdawałoby się, że Spinoza występuje tylko przeciw owej naiwnej celowości, którą, chcąc krótko scharakteryzować, możnaby nazwać celowością antropocentryczną, uważającą człowieka, jako ostateczny, a przynajmniej na razie ostatni i główny cel przyrody. Taką celowość uznawali jeszcze długo po nim, nie tylko teologowie i niektóre poetyczno-dziecięce umysły, z jakimi można się było często spotykać w pośród marzycieli i teoretyków 18go

wieku*), ale złudzeniu temu ulegały także umysły takie, jak n. p. Chateaubriand'a, którego pojęcia w tej mierze, dotąd jeszcze nie należą do wyjątkowych.

Słusznie też przyjmuje całą, powyżej przytoczoną, krytykę teleologii, Orelli, zwolennik i znakomity znawca Spinozyzmu, niesłusznie jednak powiada, że „nie znajdujemy tu rozróżnienia dwóch rodzajów zapatrywań teleologicznych“¹⁶⁶), mianowicie teleologii, którą dla krótkości nazwałem antropocentryczną i teleologii względnej, uznającej celowość w obrębie pojedynczych organizmów, celowość, objawiającą się w ustroju narządów zmysłowych, mózgu z dotyczącym układem nerwów i t. p. Powołuje się przytem Orelli na Straussa¹⁶⁷), który, rozróżniając te dwa rodzaje celowości, pierwszą odrzuca, drugą zaś przyjmuje. Znając pod tym względem Orelli'ego, nie wahał się przypuszczać, że czyni on to w chęci zmniejszenia odpowiedzialności Spinozy w obec krytyki. Przyznaje on wprawdzie, że głównie rozwodzi się Spinoza nad ową pierwszą celowością, i że przeciw niej przedewszystkiem występuje. Spinoza nie pomija jednak w przeczeniu swoim, jak się o tem zaraz przekonamy i drugiego rodzaju celowości; w krótkim wprawdzie ustępie

*) Prawdziwie komiczne próbki zapatrywań, opartych na tak pojętej celowości, mamy w pismach Bernardina de St. Pierre.

wspomina o niej wyraźnie. „Tak też, powiada on, widząc urządzenie ludzkiego ciała, dziwią się (ludzie); z tego zaś, że nie znają przyczyn dzieła tak sztucznego wnoszą, że nie powstało ono w sposób mechaniczny, ale boski, nadnaturalny, i że tak urządzonem zostało, że jedna część drugiej nie nadwiera“*)

Znaczenie tych nie wielu słów wystąpi tem jawniej, jeżeli zważymy, że z tem przypisywaniem powstania tak sztucznego ustroju (organizmu), jak ciało ludzkie, wyłącznie li tylko mechanizmowi, z wyraźnem wykluczeniem wszelkich innych wpływów, łączy się także poniekąd, co nawet sam Orelli uznaje, wykluczenie wszelkiego idealizowania. tworzenia wedle pewnych typów,**) w całym sposobie działania Boga. Spinoza bowiem powiada wyraźnie, że najbardziej od prawdy odbiega mniemanie tych, którzy przypuszczają, że Bóg działa dla urzeczywistnienia jakiegoś dobra, byłoby to bowiem stawianiem po za Bogiem, jakby jakiegoś wzoru, na który miałyby zważać działając, albo jakby jakiegoś

*) Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident stupescunt (homines) et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt, eandem non mechanica. sed divina, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat.

***) Das Idealisiren, das Vorhalten von Typen.

celu, do którego miałyby zmierzać. (Scholia 2 do prop. 33). W przedmowie zaś do części 4tej wykazuje, że wszelkie pojęcia o doskonałości są czysto ludzkie i wyłącznie podmiotowe. Powstały one stąd, że ludzie tworząc tak pojęcia ogólne, jak też stosownie do tychże pojęć wyobrażane, wzory, (modele, plany) przedmiotów takich, jak n. p. domy, budynki, wieże i t. p. te z pośród tych przedmiotów nazywali doskonalszymi, które się więcej zbliżały do takich pomysłanych wzorów, których urzeczywistnienie bywało celem podjętej pracy. Bóg zaś czyli przyroda, nie działa w jakimkolwiek bądź celu, ale li tylko z konieczności takiej samej, z jakiej istnieje. Przyczyna bowiem, dlaczego Bóg czyli przyroda istnieje i działa jest ta sama; jak dla żadnego celu nie istnieje, tak też dla żadnego celu nie działa. To zaś co zwiemy przyczyną końcową, czyli celową, albo wprost celem, (*causa finalis*) nie jest niczem innym, jak tylko ludzkim chęciem, o ile ono bywa początkiem, albo przyczyną powstania jakiejś rzeczy. I tak n. p. chęć pomieszkania może się stać w danym razie przyczyną budowy domu, cel dla którego ów dom (urzeczywistnienie obmyślanego wzoru) powstał, zamieszkanie, jest tu zarazem przyczyną, która jego istnienie spowodowała. W miarę porównywania go z innymi przedmiotami tego samego gatunku, nazywamy ów dom mniej lub więcej

doskonałym, względnie do tego, czy mniej lub więcej zbliża się do wzoru, wedle którego był tworzony. Wyrażenia, że przyroda błędzi niekiedy i wytwarza rzeczy niedoskonałe, zalicza Spinoza do urojeń (commenta), rzeczom bowiem, które przyroda tworzy, nigdy nie brakować nie może, z powodu jakowegoś jej błędu; do natury jakiejś rzeczy należy bowiem tylko to, co z konieczności działającej przyczyny wynika, a więc to tylko, co przyroda działała i to tak jak działała. Mieści się tu sądzę, dość wyraźne zaprzeczenia typu, jako celu do urzeczywistnienia, którego dąży przyroda.

Wróćmy teraz do porzuconego na chwilę „dodatku do 1szej Cz. Etyki“. Gdy tak tedy ludzie wmówili w siebie, powiada dalej Spinoza, że wszystko dla nich się dzieje, musieli w każdej rzeczy jako najgłówniejsze to uważać, co im było najpożyteczniejszem, wszystko zaś to jako najprzedniejsze cenić, co ich najprzyjemniej dotykało, stąd potworzyli pojęcia, któremi usiłowali naturę rzeczy wyjaśniać, jak dobro i zło, porządek i nieład, ciepło i zimno, piękno i brzydota, i t. p. Przyrzekłszy wziąć dobro i zło później pod rozwagę, zaczyna Spinoza swój rozbiór od pojęć porządku i nieładu, przechodząc w ten sposób od teleologii do estetyki. Ci, powiada, którzy nie mając sądu o rzeczach, obrazowo je

tylko sobie przedstawiają, biorąc wyobrażenie za poznanie, są przekonani o istnieniu jakiegoś porządku w rzeczach, nie zgoda o tych rzeczach i naturze ich nie wiedząc. Jeżeli bowiem rzeczy tak są urządzone, powiada Spinoza, że zmysłami je spostrzegając łatwo je wyobrażamy, a w następstwie łatwo sobie przypominać możemy, nazywamy je dobrze uporządkowanymi, w przeciwnym zaś razie, źle uporządkowanymi, albo zagmatwanymi. Ponieważ zaś to jest nam przede wszystkim przyjemnem, co łatwo wyobrażać sobie możemy, przenoszą też ludzie porządek nad nieład, jak gdyby porządek był czemś innem w naturze, jak tylko stosunkiem układu rzeczy do naszej wyobraźni. Podobnie nazywają ludzie przedmioty wtedy pięknymi, jeżeli ruch, który za pośrednictwem oczu ich nerwom się udziela, zdrowiu służy; w przeciwnym razie nazywają je brzydkimi. Co zmysł powonienia podrażnia, nazywają pachnącem lub cuchnącem, co na zmysł smaku działa, zwą słodkiem lub gorzkim, smaczem lub niesmacznem, co na dotyk, zwą twardecem lub miękkim; co zaś nareszcie pobudza słuch, o tem powiadają, że wydaje szmer, dźwięk, albo też harmonią i ta to ostatnia właśnie, tak obalamuciła ludzi, że wedle ich mniemania, Bóg nawet nią się zachwyca. A nie zbywa też i na filozofach, którzy wmówili w siebie, że ruchy

ciał niebieskich wytwarzają harmonią. Wszystko to dostatecznie okazuje, że każdy podług układu mózgu swego o rzeczach sądzi, czyli raczej, wzruszenia swojej wyobraźni za rzeczy same bierze. Stąd różnaitość zdań, chociaż bowiem ludzkie ciała pod wieloma względami się zgadzają, pod wieloma jednak różnią się. Dlatego też co się jednemu wydaje być dobrem, drugiemu zdaje się być złem, co dla jednego jest uporządkowanem, dla drugiego jest bezładnem, co jednemu jest przyjemnem, bywa drugiemu nieprzyjemnem, i tak ze wszystkim. Dalej nie chcę się rozwodzić nad tem, powiada wreszcie Spinoza, co już wszyscy doświadczeniem stwierdzili, we wszystkich ustach są zresztą powiedzenia takie, jak „co głowa to rozum“, „każdemu własne zmysły wystarczają“, „nie mniejsze są różnice mózgów jak podniebień“, które to wszystkie powiedzenia dostatecznie świadczą, że ludzie głównie podług układu swego mózgu o rzeczach sądzą.

Zapatrywania te Spinozy, są tak charakterystyczne, i tak jaskrawo wypowiedziane, że powtórzyłem je prawie dosłownie, we wszystkich główniejszych zwrotach. Że ludzie sądzą o rzeczach podług układu swego mózgu (*pro dispositione cerebri*) wypowiedział Spinoza po dwakroć, ze szczególniejszym naciskiem.

Zanim przejdę do krytyki jego teleologii i tak pojętych podstaw estetyki, przedstawię jeszcze w krótkości odnośne zdania materyalistów.

Ogólnie zgadzają się oni w stanowczem zaprzeczeniu wszelkiej celowości, i to począwszy już od T. Lucretiusa Carusa, który w piątej księdze swego poematu „de rerum natura“ powiada, że przecież podług planu nie działały atomy i nie układały się rozumnie w odpowiedni porządek, ale w pstrej mieszaninie od wieków się potracając i ulegając własnej ciężkości, tak długo w najrozmaitsze sposoby się układały, aż nareszcie po nieskończonych próbach utworzyły całość istniejącego świata. Młodzięcza ziemia porosła najpierw trawą i roślinami, tak jak dziś widzimy, że porastają sierścią zwierzęta, pierzem ptaki. Potem tworzyć zaczęła najrozmaitsze dziwolągi i potwory; z tych niektóre tak nieudale, że w najkrótszym czasie poginać musiały. Inne, przydatniejsze do życia, utrzymały się dłużej. Wiele gatunków zwierząt znikło w ten sposób z powierzchni ziemi, nie mogąc utrwalić swego rodu; utrzymały się tylko korzystniej wyposażone w siłę, zręczność, lub wreszcie przebiegłość, albo te, które już człowiek wziął w opiekę. Powtarza tu Lucretius mniej więcej to, co już przed nim powiedział był Empedokles; dostrzec tu już także możemy pierwszych zaczątków Dar-

winizmu. Oprócz zaprzeczenia celowości mieści tu się także, jeżeli nie wprost zaprzeczenie, to przynajmniej pominięcie pytania, czy istnieją w naturze pewne stałe typy. Lucretius mówi bowiem o rozmaitem grupowaniu się atomów, o przejściowych, rzekłbym próbnych, tworcach przyrody, a nie wspomina nic o prawach morfologicznych, powinowactwie kształtów i pewnej stałej konieczności, od której one zależałyby w tworzeniu się.

Po Lucretius'ie występuje właściwy materializm dopiero w wieku 18tym. Niejako katechizmem jego jest znane dzieło „Système de la nature“ napisane zdaje się przez Holbacha, jakkolwiek przypuszczać można współudział Lagrange'a, Diderot'a i Naigeon'a; taka właśnie zbiorowość tego dzieła czyni je tem charakterystyczniejszym dla epoki, w której powstało. Przewodnią myślą „Systemu natury“, jest zapatrywanie, że ogólna konieczność z jaką powiązane są przyczyny i skutki, rządzi tak samo światem fizycznym, jak i moralnym. „Tumany kurzu i krople wody porwane wichrem, poruszają się z taką samą koniecznością, jak pojedyncze ludzkie indywidua wśród burzy rewolucyjnej“. Już w tych niewielu słowach mieści się, cechująca każdy materializm, zasada nieugiętej konieczności, a zarazem wykluczenie wolnej woli; tu jednak obcho-

dzić nas będzie przede wszystkim, rozdział o porządku, poruszający zarazem kwestyą celowości; odrazu będziemy mogli zauważyć dziwną zgodność ze Spinozą.

„Początkowo, powiada System natury, oznaczało słowo porządek, tylko większą łatwość pojmowania pewnej całości, w pojedynczych jej stonkach, której formy bytu i działania z naszymi poniekąd się zgadzały. Potem przeniósł człowiek, ten właściwy sobie sposób zapatrywania, na świat zewnętrzny. Ponieważ jednak w świecie wszystko jest zarówno koniecznem, nie może więc istnieć w przyrodzie żadna różnica między porządkiem a nieporządkiem. Oba te pojęcia należą wyłącznie do naszego rozumu; podobnie jak wszystkim metafizycznym pojęciom, nie odpowiada im nic po za nami. . . . Znajdujemy porządek we wszystkim, co jest z naszą istotą zgodnem, nieporządek zaś we wszystkim, co się jej przeciwi. . . . Podobnie czerpiemy pojęcie celowo działającej inteligencji i jej przeciwieństwa, pojęcie przypadku, wyłącznie z nas samych. Całość (wszechświata) nie może mieć celu, ponieważ nie ma nic po za nią, doczego mogłaby dążyć“ ¹⁶⁸).

Nowocześni materyaliści, którzy w ogóle mało filozofują, nie wiele też piszą o teleologii, a nie prawie o estetyce, najrozmowniejszym może

z nich, okazał się Büchner. W dziele swoim „Kraft und Stoff“ zaczyna rozdział pod tytułem „Teleologia“ od ogólnego zaprzeczenia celowości i przypisywania tego pojęcia wyłącznie naszemu podmiotowemu złudzeniu. „Kombinacje naturalnych ciał i sił, musiały — powiada on — spotykając się ze sobą, dać początek rozmaitym formom istnienia, a zarazem w pewnym kierunku wzajemnie się ograniczać, warunkować i przez to wytwarzać urządzenia, które sobie wzajemnie odpowiadają, w sposób pozornie celowy, i które nam się przedstawiają, przy powierzchownym poglądzie, właśnie dla tego że się koniecznie warunkują, jako wytwory świadomego rozumu. — Nasz zastanawiający się umysł jest jedyną przyczyną tej pozornej celowości, która niczem innym nie jest, jak tylko koniecznym następstwem spotkania się naturalnych ciał i sił“. To powiedziawszy przystępuje do szczegółów; nad łatwym zadaniem zaprzeczenia celowości, którą nazwałem antropocentryczną, długo się nie zatrzymuje i przechodzi do rozbioru pytania, czy twory przyrody, uważane każdy z osobna, są w budowie swej celowe, czy też nie. W rozbiore tym pomija zupełnie świat roślinny i czerpie swe przykłady wyłącznie ze świata zwierzęcego. Jako dowody przeciw celowemu działaniu przyrody, przytacza najrozmaitsze, znane zresztą zjawiska teratolo-

giczne, dalej istnienie u różnych zwierząt, narządów nierozwiniętych (zawiąskowych — rudimentäre Organe) nie spełniających przeto czynności takich, jakie spełniają całkowicie rozwinięte narządy; kładzie wielki nacisk na pojawianie się chorób, wspomina też o mnóstwie ginących zarodków w stosunku do małej liczby dochodzących do zupełnego rozwoju. Mówiąc o tak zwanych „Ideach wrodzonych“ wspomina także o pojęciu piękna. Uważa je, podobnie jak pojęcie dobra, jako ściśle podmiotowe i bardzo różne u różnych ludzi, zmieniające się nie tylko względnie do stopnia ich wykształcenia, ale także względnie do czasu i kraju, w którym ci ludzie żyją. Popiera swoje zdanie, głównie wyliczaniem potwornych zбочzeń pojęcia o pięknie u ludów półdzikich, podnosi jednak także różnicę w pojęciach estetycznych starożytnych Greków i Rzymian, w porównaniu z naszymi. Ciekawem jest najzupełniejsze pomieszczenie kwestyi istnienia idei wrodzonych, z kwestyą, czy pojęciu piękna odpowiadają jakieś przedmiotowe stosunki, czy też przeciwnie, przypisywać mu należy znaczenie wyłącznie podmiotowe. O istnieniu stałych typów w przyrodzie nie mówi, ani w rozdziale o teleologii, ani w rozdziale o ideach wrodzonych, gdzie rozbiera jak wspomniałem, pojęcia estetyczne.

Haeckel i Moleschott, którzy w ogóle bez porówna-

nia mniej filozofują jak Büchner, stwierdziwszy podobnie jak on, ogólną konieczność i prawidłowość, nie wiele już mówią o celowości, a nie prawie o pięknie. Dostatecznie jednak cechują zapatrywanie Haeckla, następujące słowa: „Żadnemu fizykowi, albo chemikowi, żadnemu mineralogowi albo astronomowi, nie przychodzi już na myśl wynajdywać w zjawiskach, z którymi w naukowym zakresie swoim codziennie się spotyka, skutki celowego działania jakiegoś Stwórcy. Ogólnie i bezsprzecznie uznają zjawiska, występujące w o-wych zakresach, jako konieczne i nieodmienne skutki fizycznych i chemicznych sił, tkwiących w materii“ ¹⁶⁹).

Moleschott w piśmie swoim „Kreislauf des Lebens“, raz tylko wspomina o pojęciu piękna ¹⁷⁰). Przedewszystkiem przeczy, jakoby ono było wrodzonym, z dalszego ustępu wnoszę, że uważa piękno, jako pojęcie wyłącznie podmiotowe i chwiejne; z niewielu słów, które temu przedmiotowi poświęca, domyślać się tylko można, że nie rozróżnia on, podobnie jak Büchner, wspomnianych dwóch zupełnie odrębnych pytań, po pierwsze, czy są pojęcia wrodzone, do których i pojęcie piękna miałoby należeć, po wtóre czy pojęcie to ma znaczenie wyłącznie podmiotowe, czy też odpowiadają mu jakieś rzeczywiste, przedmiotowe, stosunki.

Przechodzimy teraz do krytyki tych zapatrywań; tak w Spinozyzmie, jak w materyalizmie, są one bardzo zbliżone do siebie, wyjątkowo więc tylko, podnosić będzie potrzeba pewne różnice. Zaczniemy od teleologii. Mówiąc o tym przedmiocie niepodobna pominąć Kanta, który go bardzo dokładnie i wszechstronnie opracował. Przedstawię przeto w streszczeniu, przynajmniej ostateczny wynik jego krytyki pojęcia celowości. Czyni on także stanowczą różnicę pomiędzy celowością zewnętrzną i wewnętrzną. „Celowość zewnętrzna“, jest tylko obszerniejszem mianem dla tego samego pojęcia, które ja nazwałem celowością antropocentryczną, a to ze względu na sposób, w jaki je określają, polemizując z niem, Spinozyzm i materyalizm. Pod celowością zewnętrzną czyli względną, rozumie Kant pożyteczność jednych tworów przyrody dla drugich, tak n. p. pożyteczność rzek, roślin i zwierząt dla człowieka, roślin dla żywiących się nimi zwierząt, tych znowu dla mięso-żernych i t. d. (w ten sposób pożytecznym jest każdy organizm, dla żyjących z niego pasożytów). Jakkolwiek więc niezaprzeczenie, najdoskonalszym ze znanych nam tworów przyrody jest człowiek, który zarazem najwszechstronniej zużytkowuje otaczającą go przyrodę i najsilniejsze, najdalej sięgające, wywiera na nią wpływy, ze względu jednak na pożyteczność je-

dnych tworów dla drugich, możnaby o każdym ogniwie, z tego powracającego w siebie łańcucha powiedzieć, że ono jest celem, inne zaś tylko środkami, przeciwnie zaś spojrzawszy na całość przyrody, o żadnym z jej tworów powiedzieć nie można, ażeby był jej ostatecznym celem. Jeżeli dla kogoś tym ostatecznym celem jest człowiek, to dla Linneusza n. p. na podstawie zupełnie podobnego rozumowania, okazują się nim być rośliny. Powiada on bowiem tak: roślino-żerne zwierzęta są na to, ażeby miarkowały zbyt liczny natłok roślin, przez co wiele gatunków mogłoby zaginać, zwierzęta drapieżne znów, stawiają pewną tamę żarłoczności pierwszych, człowiek narzeczcie, który je prześladuje i zabija, chroni od zagłady tamte, będące regulatorem rozradzania się roślin i zapewnia w ten sposób utrzymanie równowagi¹⁷¹⁾.

Dotąd jak widzimy zgadza się Kant tak ze Spinozysmem jak i z materyalizmem.

„Celowość wewnętrzną“ upatruje Kant w ustroju tworów organicznych, założonych tak, jak gdyby („als ob“) plan ich budowy nakreśliła jakaś myśląca istota. W tworach tych, wszystko jest „wzajemnie środkiem i celem“ i tylko w łączności z całością istnieć może. Odradzając się w skutek własnej wewnętrznej organizacyi, są one poniekąd, same dla siebie przyczyną i skut-

kiem, czem właśnie różnią się stanowczo od maszyn, ręką ludzką zrobionych. Twory te odradzają się stale w swoich gatunkach, stosownie do działających w nich idei, oznaczających tak formę całości, jak i połączenie wszystkich pojedynczych części. Niewątpliwą jest rzeczą, powiada dalej Kant, że ludzie z przyrodzonymi im środkami poznania, nie zdołali jeszcze dostatecznie wniknąć w działanie sił przyrody, ażeby zbadać działający w niej mechanizm, nie są też oni w stanie, na podstawie dotąd nabytej znajomości tego mechanizmu, wyjaśnić powstanie organizmów. Znajduje on nawet, że tak mało postąpiliśmy w poznawaniu organizmów, na podstawie samychże zasad mechanicznych, że nie przypuszcza nawet, ażeby kiedykolwiek powstał jakiś nowy Newton, który zdołałby unaocznic utworzenie się choćby tylko źdźbła trawy, na podstawie działania sił przyrody, nie kierowanych żadną myślą. Mimo to jednak przyznaje także, że nie jesteśmy w stanie udowodnić niemożności powstania organicznych tworów przyrody, na podstawie samego mechanizmu jej sił, całą ich bowiem nieskończoną rozmaitość znamy tylko empirycznie, powierzchownie, częściowo, nie wniknęliśmy jeszcze we wszystkie tajniki praw przyrody; znając je bowiem lepiej nie spotykałibyśmy się tak często z objawami, które nam się wydają przy-

padkowymi, nie możemy przeto wyrokować o tem, czy też twórcza potęga przyrody, nie okazałaby się także dostateczną, do utworzenia tego, co nam się przedstawia, jako ukształtowane pod wpływem celowo działającej przyczyny. Nie możemy wiedzieć, czy to, co nam się w przyrodzie przedstawia jako połączenie celowe, (Zweckverknüpfung) z naszego stanowiska podmiotowego rzeczy biorąc, uważane podług przedmiotowych zasad, nie okazałoby się identycznym z mechanizmem przyrody, ukrytym jednak u niektórych jej tworów, w głębiach niedostępnych naszemu badaniu. I właśnie dla tego, że nie wiemy gdzie są zatknięte granice działania mechanizmu przyrody, musimy chcąc do nich dotrzeć, starać się najusilniej, o wyjaśnianie wszystkich zjawisk, li tylko na podstawie mechanicznej; ponieważ zaś ta podstawa, tak często okazuje się niedostateczną, pozostanie zawsze pojęcie celowości, pojęciem ułatwiającem i kierującym nasze badania, a przytem, niejako dopełnieniem naszego sposobu poznawania i osądzania, tak rzeczy samych, jak i wzajemnej ich łączności. Rozstrzygnięcie pytania, czy istnieje celowość, jako z góry zakreślony, przedmiotowy, przez najwyższą inteligencyą obmyślany plan, tak każdej rzeczy z osobna, jak i całości wszechświata, pozostaje w obec naszych władz poznania nie załatwionem ¹⁷²).

Od tego głębokiego, ogłędnego i krytycy-

zmem swoim, prawdziwie filozoficznego skeptycyzmu, odbiegł jak wiemy bardzo w dogmatyzmie swoim, tak Spinozizm jak i materjalizm.

Ciekawy rozbiór tych zapatrywań Kanta, podaje Drobisch. Uwzględnia on w nim dążności tegoczesnego materjalizmu, który opierając się na teoryi Darwina i najnowszych zdobyczach nauk przyrodniczych, usiłuje wytłómaczyć powstanie organizmów, z usunięciem pojęcia celowości. Przyznaje Drobisch, że zjawiska w świecie materji nieorganicznej, a nawet ustrój systemów planetarnych, dadzą się w sposób mechaniczny tłómaczyć, jakkolwiek i tu braki naszej wiedzy są wielkie; przyszedłszy jednak do tworów organicznych, braki te tak się mnożą, niedostateczność poglądu mechanicznego, staje się tak rażąca, że umysł ludzki bywa poniekąd zmuszony oglądać się za inną zasadą i stawia pojęcie celowo działającej przyczyny. Wielu jest jednak filozofujących przyrodników, którzy, w coraz to jaśniej przedstawiającej się nam historii rozwoju organizmów, upatrują dówód przeciw ich celowości, a w każdym razie, przynajmniej powód do zmniejszenia naszego w obec niej podziwu. Pomijają oni tu tę ważną okoliczność, że znajomość tej historii jest jeszcze bardzo niedostateczna, najdokładniejsze zaś nawet poznanie historii rozwoju organizmów, nie będzie jeszcze poznaniem, działających w niej przyczyn, wykrycie zaś tych nawet, usunie tylko

pytanie o jeden stopień dalej, pozostanie bowiem do rozwiązania zagadnienie, czy postawienie li tylko mechanicznie działających sił, w takich zewnętrznych warunkach i w takim, względnie do nichże samych, ustosunkowaniu, że wytworzyć musiały pewien szereg organizmów, było wynikiem celowo działających przyczyn, czy nie?!

Ażeby jaśniej przedstawić myśl swoją, używa porównania, które powtórzę. Strzelba jest niewątpliwie przedmiotem, który powstał w skutek celowo działającej przyczyny. Ale oto dowiadujemy się o wynalezieniu maszyny, która wyrabia takichże strzelb 500 dziennie. Przypuśćmy, że strzelba na którą patrzymy, jest wyrobem tej maszyny. Jak w każdym wyrobie fabrycznym, są wszystkie jej części z góry, z mechaniczną koniecznością oznaczone, są takie jakie są, i nie mogą być inne, stosownie do budowy mechanizmu, który je wytworzył. Czyż przez to, jako wytwór mechanizmu, staje się ta strzelba mniej celową, czyż podziw nasz się zmniejsza, odnosząc się już nie tylko do strzelby, ale i do maszyny, która ją wyrobiła? Nie przeczy Drobisch, podobnie jak Kant, że należy w wyjaśnianiu wszelkich zjawisk, posługiwać się przedewszystkiem przypuszczoną działalnością sił mechanicznych i chemicznych, ażeby one jednak były dostateczną podstawą, do wyjaśnienia ostatecznej

przyczyny całego bogactwa kształtów organicznej przyrody, z jej tak celowymi ustrojami, uważa za rzecz w najwyższym stopniu nieprawdopodobną. Zgadza się więc z Kantem najzupełniej, o tyle nawet dalej posuwa się od niego w uznawaniu celowości wewnętrznej, że przyznaje jej przedmiotowe, nie tylko w naszym sposobie poznawania i sądzenia, ale w rzeczach samych uzasadnione prawdopodobieństwo¹⁷³).

W tem co tu dotąd mówił Kant i Drobisch, znajdziemy wszechstronną odpowiedź na zaprzeczenie celowości takie, z jakim się spotykamy w „Etyce“. Zdawałoby się jednak, że nie znalazły tu odpowiedzi, dowody przeciw celowości i to właśnie przeciw celowości wewnętrznej, jakie Büchner czerpać mniema ze zboczeń teratologicznych i patologicznych, którym ulegają organizmy, prócz tego, jest tam pominięciem, także przez Büchnera podnoszone, znaczenie nierozwiniętych narządów. Wystąpię tu w obronie Kanta i Drobischa i nie będę przypisywał tego pominięcia, ani ich niewiadomości lub nieogłędności w tej mierze, ani też rozmyślnemu przemilczeniu argumentu podniesionego przez Büchnera, (który to argument nawiasem mówiąc, jako starszy od Büchnera, nie mógł być obcym Kantowi) ale po prostu przypisywać go będą okoliczności, że ani Kant, ani Drobisch, z materjalizmem nie polemizowali,

wspomniany zaś argument, przypuszczam, że nie był zdaniem ich, podniesieniem okoliczności przemawiającej przeciw celowości, mogli go przeto pominąć. Ośmielę się przeto sam odpowiedzieć Büchnerowi. Zacznę od zarzutów jakie podnosił Voltaire, przeciw zdaniu wyrażonemu przez Holbacha w „Systemie natury“, że nie masz w przyrodzie, ani porządku, ani nieporządku, że są to tylko nasze podmiotowe pojęcia. „Jako?! woła Voltaire.... czyż dziecko ciemne z urodzenia, albo dziecko bez nóg, nie jest wyrodzeniem się wbrew naturze rodzaju? Czyż nie jest zwykła prawidłowość przyrody tem, co tworzy porządek, nieprawidłowość zaś tem, co tworzy nieporządek? Czyż nie jest dziecko, któremu przyroda dała głód, a zamknęła gardziel, potężnem zboczeniem i śmiertelnym nieporządkiem? Wypróżnienia wszelkiego rodzaju są potrzebne, a jednak pozabawione są często drogi odchodowe, otworów, tak, że używać potrzeba sztuki lekarskiej. Taki nieporządek ma niezaprzeczenie swoją przyczynę; nie masz skutku bez przyczyny, ależ bo ten skutek jest przecież wielkiem zakłóceniem porządku“¹⁷⁴).

Cóż tedy widzimy? oto skeptyk Voltajre, używa zjawisk teratologicznych jako dowodu za przedmiotowością nieporządku — a tem samym za przedmiotowością porządku, (są to bowiem

pojęcia, które tylko jako dwa przeciwieństwa mają znaczenie) przeciw materyaliście Holbachowi; bardzo zaś do Holbacha zbliżony materyalista Büchner, używa tychże samych zjawisk, jako dowodu za bezcelowością w tworzeniu się istot organicznych.

Zastanówmyż się tedy nad temi dwoma py-
tania^łmi: najpierw o ile takie potworne osobniki
znⁱ rzeczywiście objawami bezcelowego działania
dos^z przyrody, potem zaś, czy jest jakiś porządek
zbl^z niej, przeciw któremu byłyby one wykrocze-
t^rem. Owóż zaprzeczyć się nie da, że gdyby
stwierdzonym celem przyrody, być miało wydanie
pokolenia istot, do pewnego rodzaju czy gatunku
należących, którego wszystkie na świat przycho-
dzące osobniki całą pełnią życia miałyby żyć,
każdy osobnik potworny byłby, z tego stanowiska
rzecz sądząc, chybionym i bezcelowym. Takiego
zapatrywania jednak nie bronił, ani Kant, ani
Drobisch. Tożsamo niemal da się powiedzieć
o zбочeniach chorobliwych, jakim podlegają or-
ganizmy. Między wrodzoną wadą organiczną,
a potwornością, nie da się częstokroć przeprowa-
dzić granica, tak samo, jak trudno o ścisłe roz-
graniczenie, między wadą organiczną wrodzoną,
a nabytą, ponieważ powodem nabycia wady or-
ganicznej, może być często tylko wrodzona sła-
bość organu, a wiadomo jak trudno odróżnić wro-

dzoną słabość tylko, od tego co już zwiemy wadą. Również wątpliwem jest, kiedy nabycie jakiejś choroby bywa wynikiem silnie działających szkodliwych wpływów, kiedy zaś słabości organizmu, tem bardziej, że nawet najczęściej od normalnych kształtów odbiegające potworności w rozwoju organizmów, bywają wynikiem szkodliwych wpływów, mianowicie, jeżeli te działają w młodości to nym, a szczególnie w embryonicznym okresie życia osobnika, czy to zwierzęcego czy też albo ślinnego. Pojęcie o normalnie i zdrowo rozwiniętym osobniku n. p. człowieka, lub konia, jakkolwiek jasno i ściśle określone w umyśle światłego lekarza, lub też wytrawnego znawcy koni, przecież jest tak rzadko napotykanem, w zupełnem i doskonałem urzeczywistnieniu, wśród osobników te rody składających, tyle u jednych i u drugich napotyka się najrozmaitszych niedoskonałości i odstępstw od zalet, które rzeczoznawcy, jako gatunkowi właściwe ogólnie uznają, że rzeczywiście możnaby zarzucić, stanąwszy na stanowisku Büchnera, brak celowości w działaniu przyrody, już nie tylko względnie do okazów potwornych, chorobliwych, ale nawet względnie do przeciętnego osobnika jakiegoś gatunku, bo i taki, z pewnej liczby rzeczywistych osobników w myśli urobiony, przeciętny osobnik, pozostanie jeszcze daleko co do wykończoności swego orga-

nizmu, po za normalnym, także tylko pojęciowym wzorem gatunku. Taki przeciętny osobnik o tyle będzie doskonalszym i do idei więcej zbliżonym od wielu rzeczywiście istniejących osobników, o ile wyrównane w nim będą zboczenia od normalnego kształtu, takie, które jako wprost sobie przeciwne, w pomyślanym przeciętnym kształcie zniosą się. Nie będzie to jednak jeszcze idealnie doskonałe odtworzenie typu. Najbardziej może zbliżyłby się do tego ideału przeciętny osobnik, z wybranych najdoskonalszych przedstawicieli typu, obarczonych jak najmniejszą ilością wad i braków, mianowicie takich wad i braków, które jako stanowczo ujemne nie dadzą się wyrównać uzupełniającymi doskonałościami drugich. W ogóle do pojęcia normalnego, czystego, idealnie doskonałego typu, dochodzimy tylko przez zebranie w umyśle naszym, tu i owdzie napotykanym, gatunkowi jako takiemu właściwych doskonałości, o ile znowu błędnie nie pojmiemy sposobu w jaki one powinny być połączone. Stąd jednak nie wynika, żeby wszystkie te osobniki, które nie doszły do owej normalnej, czy też idealnej doskonałości typu swego, były tylomaż dowodami, że przyroda działała w nich bezcelowo. Niezaprzeczenie byłoby tak, gdybyśmy pod celowością rozumieli wyłącznie ową celowość względną, czyli zewnętrzną, którą odrzuca nietylko Spinoza i materyaliści,

utrzymując, że człowiek nie jest ostatecznym celem przyrody, ale którą odrzucił także Kant.

Otóż tylko przeciw tej zewnętrznej, względnej celowości przemawiają mniejsze i większe, znikająco małe i rażąco wielkie zboczenia od normalnego rozwoju kształtów i wewnętrznych przymiotów, właściwych najrozmaitszym gatunkom istot organicznych, świadcząc zarazem wymownie, że nietylko żaden pojedynczy osobnik, ale nawet żaden z gatunków, lub większych jeszcze działów stworzenia, nie jest, z osobna wzięty, celem przyrody. Każdy z nich przedstawiany przez większą lub mniejszą ilość żyjących współcześnie osobników, nie będąc jedynym i wyłącznym wybraniem przyrody, walczyć musi z tysiącznemi przeszkodami, stawianemi mu ze strony innych, w obec nieskończoności przyrody z nim równouprawnionych tworów, i ogółu stosunków, znów w obec tejże samej nieskończonej przyrody równie jak one koniecznych. Wychodzą z tej walki osobniki, typów przedstawiciele, tak jak wyjść musiały, jako mniej lub więcej niedoskonałe odtworzenia normalnych kształtów poszczególnemu typowi właściwych. Ostatecznie więc okazuje się, że zjawiska teratologiczne i patologiczne, jako wyniki zewnętrznych wpływów na organizmy*)

*) Sam Büchner to stwierdza, że dadzą się sztucznie wywołać ¹⁷⁵).

są dowodami przeciw tej tylko celowości, którą i Kant odrzuca, nie dziw przeto, że z tymi dowodami walczyć nie potrzebywał. Nie dowodzą one jednak bynajmniej, aby owa wytrwałość, konsekwencya i ciągłość, aby owa harmonia kształtów i wzajemnie uzupełniająca się działalność wszystkich poszczególnych narządów tworów organicznych, utrzymująca się wśród najrozmaitszych wpływów, naginająca je ku swoim potrzebom i sama zastosowująca się do nich, dała się wyłącznie na podstawie samego tylko mechanizmu wyjaśnić. Tem mniej służyć mogą wspomniane zjawiska teratologiczne i patologiczne jako dowody, że skeptyczne powstrzymanie sądu w tej kwestyi ze strony Kanta było mniej uzasadnionem, jak dogmatyczne rostrzygnięcie jej ze strony Büchnera i materyalizmu, a podobnie i ze strony Spinozyzmu, chociaż „Etyka“ ten właśnie dowód pomija.

Pozostaje nam jeszcze do ocenienia, znaczenie narządów nierozwiniętych, podniesione także przez Büchnera jako dowód przeciw celowości. Rzuca nam tu bardzo cenne światło teoria Darwina. Takie nierozwinięte narządy są wedle tych zapatrywań, narządami zmarniałymi przez wiekowe, z pokolenia na pokolenie przenoszone, nieużywanie ich. Büchner wymienia jako takie narządy, końcowe kręgi słupa pacierzowego

u człowieka, brodawkę i gruczoł sutkowy u mężczyzn, drugi obojczyk u kota, do lotu niezdatne skrzydła niektórych ptaków, zęby u wieloryba, niezmierną płodność niektórych zwierząt „taką, że gdyby nie napotykały przeszkód, to w krótkim czasie napełniłyby sobą całe morza, i pokryłyby ziemię na wysokość domu“, błony między palcami ptaków nigdy nie pływających, u niektórych zaś pływających tylko wąskie obwódki u palców; o żądle u pszczoły lub osy powiada on, że „służy tylko do tego, aby po użyciu sprowadzić śmierć właścicielce“.

Otóż tedy pamiętając o tem, że żaden z tych gatunków z osobna wzięty nie jest celem przyrody, że każdy z nich jest tylko szczeblem w olbrzymiej drabinie ogólnego rozwoju kształtów, że postępem i cofaniem się tego rozwoju kształtów rządzą pewne stałe prawa, jak walka o byt, naturalny wybór, zastosowanie, dziedziczność, zależność wyrostu (*Correlation des Wachstums*) łatwo pojmujemy, że te wszystkie, pozornie bezcelowe, nierozwinięte narządy, mogą być koniecznymi skutkami celowego układu użytkującego te wszystkie prawa, objawiające swą działalność z mechaniczną, nieugiętą koniecznością maszyny. Na większą część jednak tych ostatnich zarzutów Büchnera, możnaby odpowiedzieć, nie sięgając nawet aż do Darwinizmu, teorii w pojedynczych swych szczegółach nie ustalonej,

choć przez Büchnera i jego współwyznawców ogólnie przyjętej i zastosowywanej szerzej nawet i bezwzględnej jak przez samego Darwina. I tak o kręgach, kończących słup pacierzowy człowieka, powiedzieć można, że służą one w niektórych położeniach jako punkt oparcia w siedzeniu; o skrzydłach niezdatnych do lotu niektórych ptaków, że służą do przyspieszenia biegu i utrzymania w nim równowagi, jak n. p. u strusia, albo znów do pływania, jak u bezłotka i że są w tym celu doskonale urządzone i dokładnie wykończonymi narządami. Pettigrew wykazuje to wszystko bardzo szczegółowo i uzmysławia rysunkami, a nawet powiada, że „co u strusia wydaje się niedostatkim jest rzeczywistą korzyścią, gdy zwrócimy uwagę na jego zwyczaje i sposób poruszania się“¹⁷⁶). Czy wielorybowi rzeczywiście na nic nie przydatne są zęby, to już chyba Büchner może o tem coś wiedzieć, jakkolwiek przyznać należy, że wieloryb żywi się, przy swej ciasnej gardzieli, głównie małemi zwierzątkami, które połyka nie żując; pomocne mu są przytem w górnej szczęce umieszczone rogowe listwy, w spodzie włosieniowato porozszczepiane i te działają jak sito, nabraną w paszczę wodę wypuszcza przez nie, pozostałe zaś różne zwierzątka morskie i małe ryby połyka. Niezmierną płodność niektórych zwierząt uważa Büchner za

bezelową — nie wątpię, że Bernardin de St. Pierre podziwiałby mądrość Stwórcy, który gatunkom, narażonym na największe prześladowania, dał właśnie tak silną płodność, że ta, pomimo wszelkich przeszkód, zapewnia im utrzymanie się. Podobnie podziwiałby, urządzenie żądła pszczoły i osy — mówiąc, że Stwórca dał tym owadom dzielną broń, lecz żeby się przez nią nie stały plagą innych istot, z tak twardym warunkiem połączył jej użycie. Powiada Büchner, że są ptaki które nie pływają a mają błony między palcami, ale tu mógłby znów odpowiedzieć Bernardin de St. Pierre, że są to wyłącznie gatunki ptaków błotnych, którym dobrze z temi błonami, bo nogi ich nie grzęzną w błocie. Inne znów ptaki pływające, powiada Büchner, mają u palców tylko wąskie obwódki; te wąskie obwódki u palców uważa Büchner widocznie jako urządzenie bezcelowe, a przynajmniej gorsze jak błony; chcąc jednak abyśmy uznali trafność jego rozumowania i dobry wybór przykładu, musiałby był pierwej wykazać, że ptaki z obwódkami u palców pływają gorzej, jak ptaki z błonami, i to gorzej li tylko z powodu obwódek, które mają zamiast błon, bo łatwo mogłoby być, że pływają gorzej z powodu słabszych mięśni u nóg, albo z powodu słabszych płuc, albo z powodu w ogóle innych odmian ciała. Powiem nawet więcej, mogłoby być, że

owe wąskie obwódki u palców zamiast błon, byłyby tylko zmniejszeniem płaszczyzny opierającej się o wodę, odpowiadającym słabszej budowie tak mięśni, jak i piszczeli u nóg; a mówię to nie bez podstawy, ale pod wrażeniem dziełka Pettigrew'a o ruchach zwierzęcych, które wykazuje zadziwiająco dokładne, jak gdyby w tym celu matematycznie obliczone, ustosunkowanie pomiędzy siłą mięśni, grubością i kształtem kości, działających tu jako dźwignie i oporem, który ma być przewyciężonym. Żałować należy, że nie wymienił Büchner, które to są te gatunki pływających ptaków upośledzone, zdaniem jego, brakiem jednostajnej błony między palcami, wtedy bowiem możnaby dokładniej osądzić, o ile obrany przez niego przykład jest odpowiednim. Pettigrew mówi o jednym ptaku (Perkoz, podiceps) mającym takie nogi, ale zdaniem jego są one właśnie „najodpowiedniej do pływania i nurkowania urządzone“¹⁷⁷), — mógł Büchner mieć na myśli innego jakiego ptaka z takimi lub podobnemi nogami.

Zdaje mi się żem stwierdził, iż przy niedostateczności wyłącznie mechanicznego wyjaśniania całego rozwoju form świata organicznego, rozumowania i dowody Spinozizmu i materyalizmu, nie wykluczyły ostatecznie możliwości współudziału jakiejś celowo działającej przyczyny. Nie

wchodzę w to, czy ją nazwiemy siłą żywotną, czy duszą, czy Bogiem, nie wchodzę w to, czem jest w sobie owa przyczyna, czy jest już dostateczną podstawą do zaprzeczenia monistycznego pojmowania świata lub nie, dalej nareszcie nie przesądzam zagadnienia, czy jest ona dla każdego pojedynczego organizmu odrębną, czy też tylko w każdym organizmie z osobną objawiającą się działalnością jednej i tej samej, ogólnej, celowo działającej przyczyny, czy ta wreszcie przyczyna jest świadomą siebie lub nie. Poprzez staję tylko na stwierdzeniu, że jeżeli znane nam mechanicznie działające siły nazwiemy a, b, c, d, to w każdym razie suma ich działalności okaże się, użyję tu matematycznego wyrażenia, w obec wielkości rzeczywistych znanych nam skutków, wielkością mniejszą, nie wystarczającą, nie pokrywającą pierwszej; pozostanie pewna nie pokryta i nieznaną nam reszta, o której nie jesteśmy w stanie orzec czy składać się będzie z dalszych czynników e, f, g, z pierwszymi, znanymi nam jednorodnych, a więc także mechanicznie działających, czy też z jakiegoś czynnika x, a może nawet całego szeregu czynników x, y, z, nieznanych nam także, i być może, że z pierwszymi niejednorodnych, działających inaczej, przyczynowo, jak nam to skutki ich działania, pojmowane analogicznie do naszych własnych,

podmiotowych, władz umysłowych, wskazywać się zdają. Zastanówmy się teraz nad pytaniem, o ile miał słuszność Voltaire wskazując na zjawiska teratologiczne, jako na dowody istnienia, przedmiotowego, od pojęć naszych niezależnego, na stosunkach rzeczy samych opartego, nieporządku — i porządku. Posłuchajmy najpierw co odpowiada Lange na zarzut Voltaire'a w imieniu Holbacha: „W każdym razie zaprzeczyć nie można, że podług naszego nie naukowego, codziennego, sposobu myślenia, jest każde potworne wyrodzenie się, wielkiem wykroczeniem, przeciw naturze rodzaju; ale czemuż jest innem ta „natura rodzaju“, jak nie pojęciem przez człowieka empirycznie utworzonym, które przedmiotowej natury zupełnie nie obowiązuje, i nie ma dla niej żadnego znaczenia“¹⁷⁸). W tej odpowiedzi danej Voltaire'owi w duchu Holbacha, mieści się, zupełnie zgodne z Darwinizmem takim jak go pojmują tegocześni materyjaliści, zaprzeczenie stałych typów morfologicznych w świecie organicznym. Na zarzuty Voltaire'a odpowiedzieliby oni jeszcze, że o żadnym nieporządku mowy tu być nie może, ponieważ każda potworność jakiegokolwiek na świat przychodzącego osobnika, jest wynikiem działania sił przyrody, i to działania niekiedy nawet znanego nam, tak że właśnie nieporządkiem, t. j. wykroczeniem przeciw ogólnej ko-

nieczności, możnaby nazwać zawieszenie działania tych sił, w razie gdyby n. p. pomimo wszelkich przeszkód i szkodliwych wpływów płód przychodzący na świat okazał się normalnie rozwiniętym. To odpowiadając mieliby materyaliści pod pewnym względem najzupełniejszą słusność. Z najogólniejszego stanowiska rzeczy biorąc, można zgodnie ze Spinozą i z materyalizmem utrzymywać, że każda rzecz, jako konieczny i nieuchronny wynik ogólnie działających praw, jest objawem niepozostawiającym miejsca na podmiotowe tylko przeciwieństwa porządku i nieporządku, że każda jest zarówno doskonałą, w każdej bowiem zupełnie i całkowicie objawiły się przyczyny, który ją uczyniły taką jaką jest. Dla tego też rozumie Spinoza pod doskonałością to samo co pod rzeczywistością. Tak Spinozizm jak i materyalizm mają w tej mierze słusność, jak długo pozostają na najogólniejszem stanowisku; błędzą jednak o tyle o ile stąpiwszy z tego najogólniejszego stanowiska na stanowiska poszczególne, względne, z jakich osądzamy porządek i nieporządek, doskonałość lub niedoskonałość, i tu, zawsze jeszcze odmawiają tym pojęciom przedmiotowych podstaw i uważają je li tylko za podmiotowe zapatrywania. Tu ma już słusność Voltaire, nazywając zjawiska teratologiczne wykroczeniami przeciw „naturze rodzaju“. Będę się

starał, obszerniej i jaśniej wytłómaczyć o ile i dlaczego, zdaniem mojem, z poszczególnych i względnych stanowisk rzeczy sądząc, błędzi Spinozizm i materyalizm, utrzymując podmiotowość porządku i nieporządku, doskonałości i niedoskonałości, piękna i brzydoty, a tem samem o ile ma słuszność Voltaire, utrzymując przedmiotowość porządku i nieporządku. Oto dlatego błędzą, że odrzuciwszy już raz celowość w układzie kształtów organicznych, nie chcą przynajmniej uznać istnienia stałych typów morfologicznych, od których każde zboczenie, jakkolwiek spowodowane wpływem, z nieugiętą koniecznością działających, sił przyrody, jest zawsze względnie do idei poszczególnego typu nieporządkiem, niedoskonałością, brzydotą; tak samo jakby przy uznaniu celowego działania jakiejś nieznaney przyczyny, każde zboczenie od wytkniętego celu, względnie do tegoż celu, także nieporządkiem, niedoskonałością i brzydotą nazwanem być powinno. Zachodzi pytanie o ile słusznem jest moje zapatrywanie, że odrzucając celowość (mówię o wewnętrznej), a więc przyjąwszy ogólny mechanizm, przyjąć przynajmniej należy istnienie morfologicznych typów; zachodzi pytanie o ile uzasadnionem jest postawienie takiej tezy: jeżeli nie celowość, to przynajmniej typy; tezy, której obie części mieszczą w sobie uznanie przedmiotowości

pojęć porządku i nieporządku, doskonałości i niedoskonałości, piękna i brzydoty, słowem, uznanie przedmiotowości pojęć estetycznych, co tak Spinozizm jak i materyalizm zgodnie odrzucają. Owóż usiłowaniem mojem będzie uzasadnić postawienie tego twierdzenia.

Stosownie do poglądów morfologicznych, jakie w materyalistycznie pojętym Darwinizmie rozwija Haeckel, Vogt, Moleschott, Bücher i wielu ich zwolenników, jest tworzenie się kulek pierwoszczu (Protoplasma), a w następstwie najniższych istot organicznych, tak zwanych moner, tylko powtórzeniem zjawiska znanego w chemii i mineralogii pod nazwą krystalizacyi, mimo co jednak, powstaje ta szkoła upornie, przeciw, bronionej przez Quatrefage'a, Agassiz'a i innych znakomitych przyrodników, teoryi stałych, nieodmiennych typów morfologicznych w świecie tworów organicznych. Twierdzi ona, że wszystko tu powstało z komórki, przez stopniowe kształtowanie się pod wpływem zewnętrznych okoliczności. Dalej utrzymuje ta szkoła, że w świecie organicznym działają najzupełniej też same siły. też same nieodmienne prawa, co i w świecie nieorganicznym, że chcąc wytlómaczyć wszystkie możliwe objawy życiowe świata organicznego, niepotrzebujemy się uciekać do innych czynników, jak tylko do tych, które poznaliśmy w chemii i fizyce ¹⁷⁹). A przecież

te jej twierdzenia stoją w jawnej z sobą sprzeczności. Oto bowiem widzimy w całym świecie nieorganicznym stały i niezłomny, jak wszystkie prawa przyrody, podział na typy, I tak n. p. w chemii łączą się rozmaite ciała, uważane przez chemików za tak zwane pierwiastki, tylko w pewnych, stałych, ściśle określonych ilościach, od których to ilościowych stosunków ciał pierwotnych, wchodzących w rozmaite połączenia, zależy jakość tych połączeń, zależą ich chemiczne i fizyczne odrębne właściwości, cechujące każde z nich. Wytwarzanie połączeń chemicznych, w stosunkach dowolnych jest niemożliwe. I tu w chemii, podobnie jak w botanice i zoologii, są pewne mniej lub więcej z sobą pokrewne, mniej lub więcej do siebie podobne, a jednak mniejszą lub większą ilością cech się różniące grupy ciał; a więc, pokrewne między sobą i podobnie działające Kwasy, Zasady, Sole, i t. p., dzielące się znowu na pojedyncze, już dalej klasyfikować się nie dające, podgatunki chemiczne, coraz to liczniejszymi cechami do siebie zbliżone, niektórymi jednak, a przede wszystkim swym składem, od siebie różne. Wszystkie te różnice i podobieństwa połączeń chemicznych, wedle których je chemicy podporządkowują powyżej wymienionym i innym jeszcze działom, są w ścisłej łączności z ilościowymi stosunkami pierwiastków, z których się te

różne połączenia składają. Te zaś ilościowe stosunki, są, jak powiedziałem, ściśle oznaczone, i to najczęściej bardzo niewielkimi liczbami, i jakkolwiek jedno z tych stosunków są do siebie więcej zbliżone, inne mniej, przejść między nimi nie ma; możność nowych połączeń jest ściśle określoną, ujętą w pewne stałe granice, których żadne usiłowania chemika, chcącego wytwarzać dowolne połączenia, przekroczyć nie są w stanie. Uznanie tej typowości połączeń chemicznych wyrazili nawet chemicy, przyjmawszy do swojej terminologii wyraz „typ“. Najjawniejszym może wyrazem tej dążności przyrody do tworzenia typów, jest zjawisko krystalizacyi, brane przez Haeckla i zwolenników jego przeczących istnieniu stałych typów, za pierwszy krok, który czyni przyroda ku tworzeniu organizmów. Jeżeli rzeczywiście takie jest znaczenie objawu krystalizacyi i jeżeli tak w świecie organicznym, jak w świecie anorganicznym te same działają siły, jakże pogodzić utrzymywany przez nich brak stałych typów, jakże pogodzić, powtarzam raz jeszcze, bronione przez nich twierdzenie, że formy tworów organicznych są zmienne, i że jedne przechodzą w drugie w dalszym swoim rozwoju, z utrzymywaną przez nich tożsamością sił działających w materji nieorganicznej i w materji organicznej, kiedy ta materya czyniąc pierwsze kroki na drodze swego postępowego

rozwoju t. j. krystalizując się, tworzy tak wybitnie niezachwiane typy jak nimi są wszystkie systemy form krystalicznych. Między systemem n. p. prostokształtnym (orthotyp) wpółprostokształtnym (hemiorthotyp) sześciennym, (tessarał) nie ma żadnych przejść, pomimo, że w tych wszystkich działach, są jeszcze kryształy bardzo różniące się od siebie układem swych płaszczyzn; stanowiąca jednak różnica polega tu na układzie osi, od tego to układu zależą stałe i nieprzekraczalne granice, w których się poruszają formy pojedynczych systemów, nie ma tu żadnych przejść, tak pomiędzy formami każdego systemu z osobna, jak też nie ma żadnych przejściowych form pomiędzy jednym systemem a drugim. — Obstając przeto przy tożsamości praw przyrody nieorganicznej i organicznej, musimy w obec nieodmienności typów świata nieorganicznego, uznać także przynajmniej wszelkie prawdopodobieństwo, że i typy przyrody organicznej są w głównych swoich zarysach nieodmienne, tem bardziej, że, jak twierdzi wielu znakomitych przyrodników, możliwe zmiany w formach organicznych poruszają się w pewnych, nieprzekraczalnych granicach; te zaś zmiany, które wśród nich dostrzegamy są tylko rozmaitem oddaniem jednego i tego samego, pierwotnego, nieodmiennego typu, analogicznie do odmian w formach

krystalicznych. Są to niejako waryacje na ten sam temat, podobnie jak n. p. wszystkie formy drobnych kryształków śniegu, są tylko rozmaitemi odmianami sześciopromiennej gwiazdy, po za który to schemat nigdy nie wykraczają. Gdyby zaś mimo to wszystko, obstawać przy zmienności typów organicznych, jak to czynią przyrodnicy szkoły materialistycznej, w takim razie zmuszący powinna powyżej wspomniana, już bezsprzecznie ogólnie przyjęta, nieodmienność typów nieorganicznych, do uznania stanowczej pod tym względem różnicy sił tworzących nieorganiczne i organiczne typowe formy. Potrzebaby dla tworów nieorganicznych poprzestać na siłach chemicznych i fizykalnych, dla organicznych zaś, wprowadzić działanie siły żywotnej lub jakkolwiek bądź inaczej nazwanej, celowo działającej przyczyny, jak to uczynił Liebig, Agassiz i bardzo wielu innych. Materyaliści odrzucając celowo działającą przyczynę, która byłaby niejako przewodnią nicią w kształtowaniu się tworów organicznych, łączą ich sposób kształtowania się tem ściślej ze sposobem kształtowania się tworów nieorganicznych. Znaną zaś jest zależność kształtu krystalicznego, od chemicznego składu skrystalizowanego ciała. „Że podobna łączność pomiędzy materją, a formą zachodzi także w organizmach, nie jest nową myślą. Analogia ta jest bardzo

bliską i była już używaną do najrozmaitszych spostrzeżeń....“ I tak n. p. „jeżeli już przy krystalizacyi, zależnej od daleko prostszych warunków, odkrywamy najrozmaitsze nieprawidłowości, tak że teoretyczny kryształ jest właściwie tylko ideałem, z łatwością zauważymy w organizmach, że prawo rozwoju nie może przeszkodzić zboczeniom i wypaczeniom najrozmaitszego rodzaju, pojawianiu się zagmatwanych form, obok czystych, niedoskonałych, obok typowych. A jednak wywiera to prawo swój wpływ na wszystkie wytwarzające się formy“¹⁸⁰).

Przewodzi więc tworzeniu się kształtów organicznych albo celowo działająca przyczyna, albo ogólna typowość form, oznaczająca stałe granice ich zmienności i nakreślająca z góry sposób i rodzaj zmian. Pozostają tedy w każdym razie przedmiotowe, w stosunkach samychże rzeczy tkwiące podstawy, dla pojęć porządku i nieporządku, doskonałości i niedoskonałości, piękna i brzydoty, słowem, pozostają w każdym razie przedmiotowe podstawy dla pojęć estetycznych.

W pierwszym razie, zadaniem sztuki będzie oddawanie w całej doskonałości kształtów do jakich zmierzała celowo działająca przyczyna, w drugim razie, oddawanie w całej czystości typu, jakimby on był, gdyby wytwarzające go siły działały niezmaćone żadnym, względnie do

nich zewnętrznym wpływem. Obydwa te poglądy na sposób powstawania organicznych kształtów — nazwałbym je celowym i mechanistycznym, — mogą się okazać zupełnie identycznymi przy głębszem wniknięciu w istotę rzeczy; co zresztą przy naszych środkach poznania, nie wiadomo czy kiedykolwiek nastąpi. Myśl tę podnosił już Kant. Żaden z tych poglądów nie potrzebuje nie orzekać o ostatecznym wyniku całego sporu materializmu i spirytualizmu, monizmu i dualizmu lub też nawet pluralizmu, który znowu mieścić w sobie może atomy, monady, realnostki (die Realen) i nie wiem jakie tam jeszcze tego rodzaju pojęcia. Dwie te poglądy wykazują tylko istnienie stałych i nieodmiennych praw, warunkujących kształtowanie się tworów organicznych, którym to stałym i nieodmiennym prawom, odpowiadają również stałe i określone formy, bez względu na to, czy w tych prawach objawia się mechanizm, czy też celowość. Dodawać bowiem nie potrzebuję, że przyjęcie celowości nie jest przyjęciem jakiejś bezładnej działalności, ale raczej uznaniem działania, w którym się objawia inny zupełnie rodzaj prawidłowości, dlatego też łączy się u wielu przyrodników uznanie morfologicznych typów w przyrodzie organicznej, z teleologicznem jej pojmowaniem. Również i Darwinizm, da się najzupełniej pogodzić ze stałością

wspomnianych typów, mianowicie przyjąwszy polifletyczną, od monofletycznej bez porównania prawdopodobniejszą¹⁸¹), teorią powstania organizmów. Sam zresztą Darwin uznał w nowszych wydaniach swego dzieła istnienie morfologicznych cech¹⁸²).

Powiedziałem już tedy, że jako przedmiotową podstawę naszych pojęć o pięknie, możnaby uważać, jeżeli rzecz tę weźmiemy ze stanowiska teleologicznego, kształty organizmów takie, jakimi one mogłyby być, gdyby rozwijały się swobodnie, li tylko pod wpływem, działającej w nich, wewnętrznej, celowo je urabiającej przyczyny, ze stanowiska zaś mechanistycznego byłyby tą podstawą morfologiczne typy w swej idealnej czyści.

Wspominałem już o przypuszczeniu, że dwie te zasady mogą być, a może i są nawet identycznymi, w obec naszej jednak niedostatecznej znajomości praw przyrody, bywają one kwestyą sporną dla filozofów i przyrodników. Estetyk różnicy tej znać nie potrzebuje, odczuwa on piękność kształtu, który ze stanowiska teleologicznego nazwiemy doskonale odpowiadającym celowi, ze stanowiska mechanistycznego zaś, doskonałym przedstawieniem typu. Przypuszczam, że zapatrywanie to narażonem być może na rozliczne zarzuty, głównie ze strony zwolenników podmio-

towości pojęć o pięknie. I tak najpierw mogą podać w wątpliwość tak celowość jak i typowość kształtów, jakie przybierają organizmy; przyjąwszy zaś nawet jedną z tych zasad, albo nawet obie razem w przypuszczeniu ich identyczności, mogliby podnieść trudność wykazania, jakie to są właśnie te kształty, które zasadam tym odpowiadać mają. Odpowiedzią na pierwszą część tego zarzutu, byłoby wszystko to, co dotąd powiedziałem przeciw zaprzeczeniu celowości lub stałych typów w przyrodzie ze strony Spinozyzmu i materjalizmu. Odpowiedzią na drugą część zarzutu, jest wskazanie zgodności z jaką rozmaite wymiary ciała ludzkiego oznaczone są w dziełach o estetyce, w znanych przepisach dla malarzy i rzeźbiarzy, dalej w dziełach o anatomii, a wreszcie, zgadzające się z tem wszystkim, kształty starożytnych posągów, rzeźbionych podług danych anatomicznych zbieranych 2000 lat temu, i stosownie do pojęć estetycznych, rozwijanych na współczesnych żywych wzorach. Przyjęta przez starożytnych mistrzów zasada złotego cięcia i dziś znajduje ogólne uznanie, tak u rzeźbiarzy jak i anatomów. Gdyby tedy owe stałe typy, w jakich nam się przedstawia przyroda, odtworzone w ich czystości, miały być przedmiotowemi podstawami pojęć o pięknie, zarzuci nie jeden z moich przeciwników, dlaczegóż, jako piękne, nie są

przedmiotami godnymi pędzla malarza i dłuta artystów, w idealnej czystości przedstawione, typy n. p. polipów, stonóg i ropuch?

Odpowiem na to, że niezaprzeczenie i te typy mogą być idealizowane t. j. w zupełnej swej doskonałości wyobrażane i przedstawiane, w każdym jednak razie, jako bardzo nisko położone w hierarchii rozwoju kształtów, są względnie do tworów wyższych, mniej doskonałymi, stąd też nie nadają się do artystycznego przedstawiania, pominąwszy już nawet, z możliwego naszego stosunku do tych zwierząt i z ustroju naszych nerwów wynikający, wstręt do nich, utrudniający nam przedmiotowość sądu, w razie gdyby jakiś fantastyczny artysta, takie obierał przedmioty. Przyjąwszy jednak i to moje uzasadnienie, względny i zgodliwy jakiś przeciwnik zawsze jeszcze mógłby tak powiedzieć: Dobrze więc, tylko typy wyższych organizmów zwierzęcych nadają się jako najdoskonalsze do artystycznego przedstawienia, a więc przede wszystkim postać człowieka, a prócz niej postacie konia, lwa, byka, orła i t. p., ale bardzo wątpię, powie niezawodnie, czy da się estetycznie przedstawić, choćby najdoskonalszy typ n. p. małpy, świni, szczura albo jakiegoś płazu lub owadu. Otóż przyznaję, że ów drugi szereg zwierząt mniej nadawałby się do artystycznego przedstawienia; będę się starał

wyjaśnić dlaczego, nie odstępując jednak od postawionej początkowo zasady. Otóż najpierw gdybyśmy chcieli przedstawić typ małpy, wpłynęłoby niekorzystnie na sąd widza, wrażenie, że ma się przedstawić karykaturę człowieka, takie bowiem wrażenie, nie dziw że robi na nim najbliższe mu, a jednak o tyle mniej doskonałe stworzenie. Wedle zapatrywań Darwinizmu są obecnie żyjące małpy, a przede wszystkim najczęściej w pojedynczych cechach do człowieka zbliżone, orangutang, szympansy, gorilla i gibbon uwstecznieniem pierwotnego zaginionego typu, którego doskonalszym rozwojem ma być człowiek. Patrząc więc na te małpy, widzimy w nich przedstawicieli typu uwstecznionego, już mniej doskonałego, poniekąd rzeczywiście skarykaturowanego. Tak skarykaturowanymi bywają całe plemiona, a nawet rasy, pod wpływem wiekowej nędzy, lub innych, niekorzystnie działających warunków. Da się to powiedzieć n. p. o mieszkańcach Ziemi Ognistej, o Buszmanach, Australczykach i tym podobnych plemionach, które i tak już należąc do mniej rozwiniętej rasy, zbrzydli prócz tego w skutek braku oświaty i tem niekorzystniejszych w dalszem następstwie warunków walki o byt. I tak już jednak odbiegłem cokolwiek od właściwego mego przedmiotu — nie chcę się więc zapuszczać coraz dalej w mnóstwo

najróżnorodniejszych przykładów, jakie mógłbym w tej mierze przytoczyć, ale wspomnę tylko jeszcze o prawdziwie karykaturalnych postaciach Azteków, powstałych w skutek ciągle powtarzanych małżeństw w najbliższem pokrewieństwie.

Pozostaje mi do wyjaśnienia dlaczego, nawet z mego stanowiska te rzeczy biorąc, typy zwierząt, jak świnia, szczur, tudzież typy rozmaitych płazów i owadów, w sztuce wyjątkowo tylko używane być mogą. O typie świni powiem krótko, że nie nadaje się do artystycznego przedstawienia, mianowicie wrzeźbie, ponieważ jest przez wiekową hodowlę, uniedołącznionym i skarykaturowanym typem dzika, który wśród gąszczy leśnej, w poskokach znamionujących zadziwiającą siłę, z najeżoną sierścią, długimi kłami i zapienioną paszczą, jest rzeczywiście pięknym, nie tylko dla amatora myśliwego, ale i dla artysty. Nasz wieprz z karmnika w porównaniu z takim zwierzęciem jest tem, czem opasły Falstaff w porównaniu z wytrenowanym atletą greckim. To co dotąd powiedziałem, mówiąc o świni, może już być od razu wskazówką, jak rozwiązaniem powinno być pytanie, które zwierzęta i o ile, mogą nam dostarczyć typów, nadających się do artystycznego przedstawienia. Otóż powiem krótko, przedewszystkiem te, które w swych ruchach uwydatniają jak najwięcej, już to siły, już też zręczności i swobody w poruszaniu się; typy

w których praca wewnętrznej, celowo kształtującej je przyczyny, najbardziej się uwydatniła, nadaniem im największej możności zapanowania nad bezwładnością materji, składającej ich ciała. „Zwierzę uważać należy, powiada Lemcke, za siłę wyzwoloną.... Gdzie nie ma swobody ruchu, tam istota zwierzęcia nie wyraziła się w zjawisku należycie; zwierzę spada wtedy do rzędu niższych tworów przyrody“¹⁸³). Ogólna ta zasada stosuje się także do przedstawianych w sztuce, a mianowicie w rzeźbie, ciał ludzkich — wrażenie lekkości, będące zarazem wrażeniem estetycznym, uzyskuje się uwydatnieniem silnego rozwoju członków i muskulatury, przy ogólnej ruchliwości i jędrności ciała. Nie potrzebuję dodawać, że inne są tu normy dla kształtów męskich, inne dla kobiecych. Nie mówię tu także o całym dziale uwydatniania w twarzy i układzie ciała, moralnej strony człowieka, o różnicy środków, jakimi tu rozporządza rzeźba i malarstwo, to wszystko bowiem nie należy już do poruszonej tu kwestji estetyczności typów. Muszę tu zaprzestać dalszego rozwijania moich poglądów w tej mierze, ponieważ zamiarem moim było wskazać tylko, że twierdzenie, iż pojęcie piękna ma przedmiotowe podstawy, w szczegółowem przeprowadzeniu nie wykazuje sprzeczności, żadną zaś miarą nie mogę się wdawać w rozbiór kwe-

sty, jak powinny być użytkowywane w sztuce najrozmaitsze typy kształtów organicznych, tem bardziej, że inne są w tej mierze wymogi rzeźby, inne malarstwa, inne zaś jeszcze architektury.

Ogólną tu tylko dołączę uwagę, że podstawy pojęć o pięknie są przedmiotowe, jako oparte na wspomnianych idealnych typach; podmiotowy zaś czynnik w poczuciu piękna ma jeszcze zawsze bardzo obszerne pole do działania, on to bowiem ostatecznie stanowi o wyborze, użytkowaniu i zestawieniu tych przedmiotowych danych. Wyrazem potężnego wpływu tego podmiotowego czynnika, jest uczynienie kształtów ludzkich głównym przedmiotem artystycznego obrobienia, używanie zaś postaci zwierzęcych tylko jako dodatków; służą one często tylko do uwydatnienia lub uzupełnienia układu i akcji postaci ludzkiej, dlatego też napotyamy zwykle w sztuce, mianowicie w rzeźbie, która wybredniejszą być musi w wyborze przedmiotu, tylko więcej znane zwierzęta, częściej z człowiekiem w styczności będące, a więc konie, byki, lwy, pantery, wilki, psy, delfiny, węże, ptaki, wyjątkowo zdarzy się żółw, jaszczurka lub jaki owad. Przedmiotowy czynnik o tyle wchodzi w swe prawa, że jeżeli już przedstawionem bywa jakie zwierzę, przedstawionem być musi w uznanej, stałej, czystości i doskonałości typu, jeżeli wrażenie ma być estetycznem.

Starannie muszą tu być unikane zmiany jakie wywarła hodowla, mianowicie o ile te wpływały niekorzystnie na rozwój typu w jego niezmaconej czystości. A więc n. p. koń, musi być rzeczywiście uosobieniem siły i sprężystości ruchów, jaką widzimy w dzielnym wierzchowcu, do wołu podobny ciężki normand, a tem mniej wycieńczona szkapa fiakerska, nie zrobią tego wrażenia; postać bydłęcia jeżeli ma być estetyczną, musi być wziętą z węgierskich lub alpejskich pastwisk, albo z cyrku Sewilskiego, musi mieć wyraz imponującej siły, wyraz taki jak n. p. byk farnezyjski, — opasły wół durhamski, albo suchotnica krowa holenderska, tego wrażenia nie zrobią; typ lwa musi być wzięty z pustyni, a nie z menażeryi.

Na poparcie mego zdania, że nasze pojęcia estetyczne mają przedmiotową, niezachwianą podstawę, a zarazem nieprzekraczalne granice w stałych typach kształtów organicznych, zdradzających jak gdyby celowe urządzenie*), i że jednym z głównych zadań działania artystycznego jest odtwarzanie ich w całej idealnej czystości, przytoczę kilka ustępów rozmaitych autorów, przede wszystkim przyrodników, szukać będę nawet poparcia u przeciwnego mi w tej mierze obozu

*) Przypominam tu w tym samym przedmiocie używane Kantowskie wyrażenie: „als ob“.

materyalistów. I tak powiada Virchow: „Osobnik jest jednolitym zbiorowiskiem, w którym wszystkie części współdziałają, dążąc do jednego celu, czyli jak to także wyrazić można, czynne są podług pewnego planu.... Wewnętrzny cel jest zarazem zewnętrzną miarą, której nie przekracza rozwój istot ożywionych“¹⁸⁴).

Pettigrew znajduje że: „Kości wyższych zwierząt są zbudowane wedle najlepszych zasad mechanicznych.“ Potem zaś jeszcze dodaje, że: „Szkielet jest zbudowany wedle prawdziwie cudownego i rzeczywiście pięknego planu“¹⁸⁵).

W najogólniejszym jej zarysie uznaje nawet Büchner zasadę, że przyrodzie właściwą jest dążność do tworzeniu typów. Tak n. p. mówi: „... Materya posiada.... pewne właściwe sobie podstawy do wytwarzania form, które to formy urzeczywistniają się wszędzie gdziekolwiek znajdują sprzyjające warunki.... ma ona wszędzie wrodzoną i konieczną dążność układania się w pewne postacie“. „Te materyi właściwe podstawy do wytwarzania form, pod kierownictwem których to podstaw idzie przyroda za nieświadomym, w niej samej tkwiącym, popędem do kształtowania, są równie wieczne jak materya sama“. „Zdaje się... że były pewne główne typy w ogólnym rozwoju, którepostępowały w stałym i nieprzerwanym szeregu, od których jednak zawsze wychodziły

odnogi tak w kierunkach bocznych jak nawet i wstecznych“¹⁸⁶).

W ostatniem zdaniu mieści się najpierw uznanie odmian (waryacyi) na tle głównego typu, potem zaś uznanie zdarzających się uwstecznień, będących niejako skoszlawieniem typu pierwotnego. Skrajny tylko Darwinizm, usiłuje wyprowadzić wszystkie zmiany kształtów, wyłącznie z wpływów zewnętrznych, sam zaś Darwin, jak to już wspomniałem, uznaje istnienie morfologicznych cech¹⁸⁷), jako też „istnienie innego prawa, albo praw natury, nieznanych po dzień dzisiejszy“¹⁸⁸) a uzupełniających wybór naturalny i wpływy otoczenia. Takiem wewnętrznem prawem są każdemu organizmowi właściwe, w nim samym działające i kształtujące go przyczyny, jak to utrzymują Nägeli, Kölliker, Bennet i Mivart, na których się powołują Lange¹⁸⁹) i Skomorowski¹⁹⁰). Jak trudne bez przypuszczenia celowo działającej przyczyny jest wyjaśnienie znanego zjawiska mimetyzmu (po angielsku: mimetism, albo mimicry, Nachamung, naśladowanie), wykazują szczegółowo Skomorowski i Lange¹⁹¹). Prócz własnego rozumowania podaje Lange zdanie Benneta, który wykazuje, jak niedostatecznym środkiem do wyjaśnienia tego zjawiska jest przypuszczenie przypadkowego pojawienia się pewnych własności i dalsze działanie wyboru naturalnego¹⁹²). Również nie dałyby się

wytlómaczyć zdaniem Mivart'a ¹⁹³) bez przyjęcia pewnej wewnętrznej dążności do tworzenia kształtów, zmiany takie w organizmach, które w początkach swych, są raczej szkodliwe niż pożyteczne, które pożytecznymi się stają tylko w całkowitym swoim rozwoju. Uznana przez samego Darwina zasada zależności wyrostu (*Correlation des Wachstums*) zdaje się także wskazywać, że istnieje pewne prawo, dotąd po większej części jeszcze nie zbadane. Łączące nieodmiennie z pewnymi zmianami w jakimś organizmie, zmiany inne zupełnie, od walki o byt niezależne. Okoliczność tę podnosi Lange ¹⁹⁴).

„Mivart jest zdania, że stosunki zachodzące pomiędzy różnymi częściami składowymi organizmu każą się domyślać istnienia pewnej wrodzonej, tkwiącej w nim samej władzy, albo dążności, który to stan jest dotąd równie mało zbadany, jak inne stany, władze, albo dążności, powstające w prawidłowej ewolucji kolejnych objawów gatunkowych“ ¹⁹⁵).

Büchner zaś powiada: „Ta wzajemna zależność wyrostu polega na tem, że wszystkie narządy i części ciała, czyli ustrojowej istoty, znajdują się do siebie w sympatetycznym stosunku, którego dowolnie zmienić nie można i że dlatego zmianom jednej części lub narządu towarzyszą

zazwyczaj zmiany w innych narządach lub częściach. I tak n. p. zauważano, że z przedłużeniem nóg, łączy się przedłużenie głowy, że gołębie o krótkich dziobach mają także krótkie nogi, że białe koty o niebieskich oczach bywają zazwyczaj głuche, że niewłosione psy, miewają nierozwinięte zęby i t. p.“¹⁹⁶)

Skomorowski zaś, opierając się na zdaniach Mivart'a, Herbert'a Spencer'a, James'a Paget'a, prof. Burt'a, Wildera, dr. Jefries'a, Wyman'a i Murphy'ego, przychodzi do przekonania, że „...mamy prawo wnosić... iż formy symetryczne wszystkich zwierząt zależą od przyczyn wewnętrznych. Do tego upoważnia nas fakt, że formy symetryczne minerałów, niewątpliwie zależą od tych przyczyn“¹⁹⁷), a nareszcie dodaje „że każdy organizm ma swoje własne wewnętrzne i specjalne prawa wzrostu i rozwoju“¹⁹⁸).

Vogt wyraża stanowczo myśl, że pojedyncze rasy ludzkie są tylko stopniami, po których typ człowieka dąży do coraz doskonalszego rozwoju. Oto słowa, któremi kończy dłuższy ustęp, w którym tę myśl obszerniej przedstawia: „Główne cechy rozmaitych ras rodu ludzkiego... są przedstawieniami różnych stopni rozwoju najdoskonalszego czyli kaukaskiego typu“¹⁹⁹).

Zakończę ten przydługi rozdział słowami Carneri'ego, wskazującemi, jak powinien być po-

jęty stosunek ideału do, tylokrotnie wspomnianych przezemnie, typów gatunkowych (Gattungs-typen) i jakie są w działaniu twórczości artystycznej zakresy podmiotowości i przedmiotowości, a dowodzącymi zarazem, że ta ostatnia ma także swój stały udział w pojęciach o pięknie: „Żadna idea nie urzeczywistnia się w pewnym danym punkcie przestrzeni i czasu, ale tylko w całości i nieskończonym ruchu, wszystkich objętych nią poszczególnych rzeczy. Jeżeli tedy artystyczna fantazyja przedstawia sobie jakąś ideę jako zupełnie urzeczywistniającą się w jakimś oznaczonym punkcie przestrzeni i czasu, w takim razie tworzy ona sobie postać zupełnie identyczną z samemże pojęciem i ta jest „Ideałem“. Każdy ideał łączy w sobie wszystkie doskonałości, które w życiu objawiają się rozdzielone pomiędzy rozmaite poszczególne istoty pewnego rodzaju; jeżeli zaś artysta z jakiegoś materiału odtworzy ideał, dzieło jego uważać będziemy jako piękne, w tym tylko stopniu o ile ono idei odpowiadać będzie. Mówiąc słowami Vischera: „Piękno jest ideą w formie ograniczonego zjawiska. Jest ono zmysłowym szczegółem, (Ein sinnlich Einzelnes) który objawia się jako czysty wyraz idei, tak, że niema w niej nic, co nie objawiałoby się zmysłowo i odwrotnie nic się zmysłowo nie objawia, co nie byłoby czystym wyrazem idei“²⁰⁰).

CZĘŚĆ DRUGA.

„O naturze i początku duszy“.

ROZDZIAŁ I.

Definicje i Axiomy.

Jakkolwiek definicje i axiomy, którymi zaczyna Spinoza część IIgą „Etyki“ oparte są na pojęciach rozwiniętych w części Iszej, przytoczę je tu jednak i poddam je przynajmniej pobieżnemu rozbiorowi, w celu dokładniejszego porozumienia się z autorem.

Def. 1. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo et determinato modo exprimit.

Def. 2. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur, vel id sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.

Def. 3. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Def. 4. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.

Def. 5. Duratio est indefinita existendi continuatio.

Def. 6. Per realitem et perfectionem idem intelligo.

Def. 7. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione concurrant, ut omnia simul unius affectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.

Ax. 1. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

Ax. 2. Homo cogitat.

Ax. 3. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

Ax. 4. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

Ax. 5. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus.

W definicyi pierwszej określa Spinoza ciało jako Stan, (modus) który istotę Boga, o ile go uważamy jako rzecz rozciągłą, w pewny i oznaczony sposób wyraża. Definicją tę wtedy dopiero zrozumiemy, jeżeli sobie przypomniemy, że Spinoza zupełnie po kartezyańsku, nie uznając próżnej przestrzeni, utożsamia cielesność z rozciągłością, wszystkie więc własności ciał, które rozróżniamy w obec takiego zapatrywania, są tylko rozmaitymi Stanami (modus) Przymiotu, (attributum) rozciągłości. Na tej też podstawie może Spinoza powiedzieć, że pewne pojedyncze ciało, które nam się przedstawia n. p. jako białe, lśniące, gładkie, twarde i giętkie i które zwiemy srebrem, jest tylko mogącym się odmieniać Stanem, rozciągłości, nieodmiennego Przymiotu Boga. Nie znajdujemy jednak w całym Spinozyzmie wykazania w jaki sposób, ów Przymiot rozciągłości, zawierający w sobie jako Stany, wszystkie ciała, może odpowiednie odmiany przybierać.

W definicyi drugiej powiada Spinoza, że do istoty jakiejś rzeczy należy to, co postawiwszy lub usunąwszy, samą rzecz postawić lub usunąć musimy; czyli to co bez rzeczy i odwrotnie bez

czego rzecz ani istnieć ani pojętą być nie może. Jest to jedno z najważniejszych, ale zarazem najnie dokładniej określonych pojęć w Spinozyzmie. Definicja bowiem, którą tu mamy, orzeka tylko nierozdzielność istoty od rzeczy, nie powiada jednak czem jest ta, od rzeczy nierozdzielna istota. Że istotą jakiejś rzeczy, nie jest wspólna wielu rzeczom cecha, ani też ogólne tej rzeczy pojęcie, świadczy prop. 37ma części IIgiej i prop. 22ga części Vtej. Kirchmann i Brasch zgodnie utrzymują, że istota rzeczy, to „wieczna (od czasu niezależna) prawda“ (Ewige Wahrheit) Kirchmann kończy swój rozbiór oświadczeniem, że najbardziej jeszcze zbliżymy się do pojęcia, które Spinoza oznacza słowem „Istota“ (Essentia, Wesen) jeżeli od pojedynczego przedmiotu, odrzucimy to, co jest względnie do tegoż przedmiotu nieistotnościowem, (sein unwesentliches) jako takie zaś, uważa Spinoza czasowe, przez inne rzeczy spowodowane istnienie tegoż przedmiotu²⁰¹). Według Brascha jest „Istota“ pojęciem zbliżonem do idei Platona. Istocie każdej rzeczy, przysługuje wieczne istnienie w Byciu (substancyi,) tak, że istnieniu temu, jako pozaczasowemu, nie masz początku ani końca²⁰²). Pod istotą jakiejś rzeczy, możnaby więc rozumieć konieczny i od czasu niezależny zbiór tych wszystkich praw i warunków, wedle których każda rzecz, wchodząca

w czasowe istnienie, jest taką jaką jest, a nie inną. Istota jakiejś rzeczy, to niejako jej od wieków nakreślony plan, istniejący potencjonalnie w ogólnem, koniecznem, przyczynowem powiązaniu wszechświata; z kolei urzeczywistniająca się przedmioty, są więc takimi, jakimi są, bo całe ich istnienie było już z konieczności zawarte we wszystkim, co je poprzedziło — przeszłość nakreśliła ich plan — w niej ma istota każdej rzeczy swoje odwieczne istnienie.

W definicyi trzeciej mówi Spinoza, że pod pojęciem (idea) rozumie pomysł (conceptus), który tworzy dusza, ponieważ jest rzeczą myślącą, i zaraz potem dodaje, że dla tego używa słowa pomysł (conceptus) nie zaś słowa wrażenie (perceptio), ponieważ chce tem położyć nacisk na czynne zachowanie się duszy. Określenie to przedstawia się tem niedostateczniejszem jeżeli zważymy, że do rzędu pojęć (ideae), zalicza Spinoza także wyobrażenia (imaginationes).

Przechodzimy do nader ważnej definicyi (4tej) pojęcia wystarczającego sobie, czyli dokładnego. Rozumie pod niem Spinoza, pojęcie łączące w sobie wszystkie przymioty i „wewnętrzne“ cechy pojęcia prawdziwego, z tą jednak różnicą, że „pojęcie wystarczające sobie“ uważa on odrębnie, bez względu na odpowiadający mu jakikolwiek przedmiot. Słów zaś cechy „wewnętrzne“ używa

na to, ażeby wykluczyć zewnętrzną, prawdziwemu pojęciu właściwą cechę zgodności z odpowiadającym mu przedmiotem. Dla tego też przetłómaczyłem „idea adaequata“, (zureichende Vorstellung) przez „pojęcie wystarczające sobie“ t. j. nie potrzebujące uzupełnienia, dokładne, ponieważ łącząc w sobie wszystkie cechy pojęcia prawdziwego, będzie ono przedewszystkiem pojęciem nie zawierającym logicznych sprzeczności, pojęciem z sobą samem zgodnem.

W definicyi 5tej określa Spinoza trwanie jako nieoznaczony przeciąg istnienia.

W definicyi 6tej zapowiada, że pod rzeczywistością i doskonałością rozumieć będzie jedno i to samo.

W definicyi 7mej powiada, że pod poszczególnymi rzeczami rozumie rzeczy skończone i ograniczenie istniejące; potem zaś dodaje, że jeżeli więcej takich rzeczy tak współdziała, że wszystkie razem stają się przyczyną jednego skutku, wtedy uważa je jako rzecz jedną, ale też tylko o tyle, o ile we wspomniany sposób działają. Kirchmann i Brasch podnoszą zarzut, że przy utrzymywanym przez Spinozę braku próżni, trudno pojąć ograniczenie każdej poszczególnej rzeczy²⁰³). Zdaje mi się jednak, że na to jest łatwa odpowiedź, że granicę stanowią tu rozmaite jakości bez żadnej przerwy stykających

się przedmiotów; innych nawet granic poszczególnych przedmiotów nie wykazuje nam doświadczenie.

W axyomacie 1szym zużytkowuje już Spinoza dopiero co postawione określenie „istoty“, powiada bowiem, że istota człowieka nie zawiera konieczności istnienia jego, t. j. że z porządku natury może zarówno wyniknąć istnienie jak też i nieistnienie tego lub owego człowieka. Ten tak postawiony axyomat, jest o tyle niezrozumiałym, że pozornie wykracza w nim Spinoza przeciw raz postawionej zasadzie ogólnej i nieodmiennej konieczności, zdawałoby się bowiem, jakoby w ogólnym porządku rzeczy zarówno możliwym było pojawienie się w czasie jakiegoś człowieka lub nie; powtarzać zaś niepotrzebuję, że przedmiotowo biorąc, nie ma tu różnych ewentualności, ale jedna tylko konieczność. Axyomat ten przeto, należy w ten sposób rozumieć, że istota człowieka nie zawiera jego istnienia po wszystkie czasy, t. j. że z porządku rzeczy wynika zarówno, i to z kolei, w następstwie czasowem, istnienie, potem zaś nieistnienie, tego lub owego człowieka.

Axyomat drugi orzeka, że człowiek myśli. Zdanie to wziął Spinoza wprost z doświadczenia. Przypominać tu nie potrzebuję, że pod myśleniem rozumie on wszystkie w ogóle czynności duszy.

Widać to już od razu w axyomacie trzecim, w którym powiada, że Stany myślenia, jak miłość, żądza i w ogóle wszystko co nazywamy wzruszeniem duszy, nie istnieje, jeżeli nie ma w tym samym osobniku pojęcia (względnie wyobrażenia) rzeczy kochanej, pożądanej i t. d. Istnieć jednak może pojęcie (względnie wyobrażenie) chociaż nie byłoby żadnego innego z pomienionych Stanów myślenia, t. j. że nie każde pojęcie albo wyobrażenie musi zaraz wywoływać jakieś uczucia lub namiętności. Pierwsza część zdania tego znamionuje niedokładne spostrzeganie głębiej ukrytych objawów psychicznych, istnieją bowiem nieokreślone wzruszenia uczuć, których zależność od tego lub owego pojęcia nie da się wykazać. Dzieci w niemowlęcym okresie życia swego, kiedy nie doszły jeszcze do wytworzenia pojęć, żyją samemi wrażeniami i czuciem, jakkolwiek także jeszcze nie rozwiniętem. Uczucia wywołane pojęciami, są znamieniem późniejszego okresu życia duszy. Powyższe zdanie Spinozy, podobnie jak wiele innych, wskazuje, że tworząc swój system z rzadką siłą i bystrością myśli, nie równomiernie używał w nim spostrzegania.

W axyomacie czwartym stwierdza, że odczuwamy różnorodne podrażnienia pewnego ciała; pod ciałem tem rozumie on organizm każdego

człowieka Razić tu może, niczem uniewinnić się nie dająca, niejasność wyrażenia.

W axyomacie piątym nareszcie, powiada, że nie uczuwamy i nie spostrzegamy innych poszczególnych rzeczy, prócz ciał i Stanów myślenia.

ROZDZIAŁ II.

Myślenie i rozciągłość, dwa jedynie nam znane Przymioty Boga.

Z nieskończonych Przymiotów Boga wymienia Spinoza tylko te dwa, w krótkich słowach propozycji 1szej i 2giej gdzie powiada najpierw, że „myślenie jest Przymiotem Boga, czyli Bóg jest rzeczą myślącą“ *), potem zaś, że „rozciągłość jest Przymiotem Boga, czyli Bóg jest rzeczą rozciągłą“ **). W dopiero co poznanym axyomie piątym, zawartą jest wskazówka dla czego tylko pod tymi dwoma Przymiotami przedstawia nam się Bóg czyli przyroda, jak to mawia Spinoza. Oto dla tego, że objawy myślowe czyli

*) Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

***) Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.

duchowe i objawy przestrzennie rozmieszczone czyli zmysłowe albo cielesne, wyczerpują całą skalę naszych spostrzeżeń; jakichś pośrednich, lub zupełnie innych spostrzeżeń mieć nie możemy. Dwa te działy objawów odpowiadają spostrzeganiu wewnętrznemu i zewnętrznemu, czyli mówiąc dokładniej, spostrzeganiu poruszeń duszy naszej i spostrzeganiu wrażeń zmysłowych *). Obydwa te Przymioty „wykryliśmy w rozbiorze naszego własnego istnienia, tem zaś, że są jedynymi, które jasno i wyraźnie poznać możemy, tłómaczy się dla czego Spinozizm uważa Byt zawsze pod tymi dwoma Przymiotami“ ²⁰⁵). Przypisywanie Bogu nieskończoności Przymiotów jest tylko dopełnieniem częściej zresztą formalności, w obec postawionej poprzednio zasady, że jest on Bytem bezwzględnie t. j. niejako wszechstronnie nieskończonym; o wszystkich innych bowiem jego Przymiotach z wyjątkiem tych dwóch, których, że tak się wyrażę — sami jesteśmy próbkami, nic zgoła wiedzieć nie możemy. Pojęcia, jakie wyrobiliśmy sobie o myśleniu i rozciągłości, pojęcia rozróżniające je tak stanowczo, są wytworem naszego ducha, odpowiadające zaś tym pojęciom przedmioty, istnieją niezależnie od naszych pojęć, zjednoczone w Bycie. Dwa te

*) Dwa te działy spostrzeżeń nazywa realista Kirchnermann *Selbstwahrnehmung und Sinneswahrnehmung* ²⁰⁴).

Przymioty są, jak powiada Kuno Fischer, niejako „różnemi władzami (Vermögen) tego samego Bytu, są one różnymi objawami, ale nie różnemi istotami“. Rozciągłość nie działa nigdy bez myślenia, podobnie jak myślenie nie działa nigdy bez rozciągłości, wszędzie gdzie jest rozciągłość, mówi on dalej, tam jest i myślenie, gdzie dusza tam jest ciało, gdzie materya tam jest i duch, i odwrotnie nie są duchy nigdy rozdzielone od ciał. „Oddamy przeto najlepiej myśl nauki Spinozy o ich tożsamości, jeżeli powiemy, że obydwie te Przymioty nie warunkują się wprawdzie wzajemnie, ale zawsze sobie towarzyszą, że są sobie zupełnie równoległe i same przez się w każdym zjawisku współdziałają, i to nie przypadkowo, ale z wiecznej, boskiej konieczności. Każdy poszczególny objaw jest wynikiem równoczesnym tak myślenia jak i rozciągłości, jest istnieniem pomyślanem i rozciągłem, jest zarazem pojęciem i ciałem, czyli innemi słowy, istnieje tylko jeden świat, który się jednocześnie rozwija w zakresie nieskończonego myślenia, i w zakresie nieskończonej rozciągłości, i który to świat, Przymiotem myślenia w zupełnie ten sam sposób działa i wedle tego samego porządku swoje objawy łączy jak i Przymiotem rozciągłości“²⁰⁶). Ogólne prawo świata, przyczynowość, jest wszechwładną tak samo w świecie myśle-

nia jak w świecie rozciągłości, światy te bowiem są identyczne. Myśl tę wypowiada sam Spinoza w prop. 7mej: „Porządek i połączenie pojęć jest identycznym z porządkiem i połączeniem rzeczy“ *). Zdanie to objaśnia o kilka wierszy dalej sam nasz filozof, przypominając, że „Byt myślący i Byt rozciągły jest jednym i tymże samym Bytem, który pojmujemy to pod jednym, to znów pod drugim Przymiotem“ **). W tejże samej zaś scholii mówi dalej, że pod jakimkolwiek bądź Przymiotem pojmowalibyśmy przyrodę, napotkamy zawsze ten sam porządek i to samo powiązanie przyczyn. Nareszcie poleca, ażebyśmy, o ile pojmujemy rzeczy jako Stany myślenia, wyjaśniali porządek całej przyrody, czyli ogólne połączenie przyczyn, na podstawie samego Przymiotu myślenia; o ile zaś pojmujemy rzeczy jako Stany rozciągłości, ażebyśmy stosownie do tego, porządek całej przyrody wyjaśniali wyłącznie tylko na podstawie Przymiotu rozciągłości. Wyraziwszy to zdanie, dodaje zasadniczo, że tyczy się ono także wszystkich in-

*) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

***) Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Schol. ad prop. 7.

nych (ma się rozumieć nieznanych nam) Przymiotów Boga. Widzimy więc, że zdaniem Spinozy, myślenie i rozciągłość, będąc Przymiotami Boga, nierozdzielnie objawiają się w rozmaitych swych Stanach, w całej przyrodzie.

ROZDZIAŁ III.

Świadomość Boga.

Wiemy już jak stanowczo i wyraźnie w części pierwszej orzekł Spinoza, że „do natury Boga ani rozum ani wola nie należą“*). W temże samem zaś miejscu powiedział dalej, że jeżeli rozum i wola rzeczywiście do istoty Boga należećby miały, musiałyby być od ludzkiego rozumu i woli tak różne, jak konstellacya psa, od psa szczekającego zwierzęcia; bezpośrednio poczem dodaje, że rozum przysługujący naturze boskiej, nie może tak jak ludzki, poznając rzeczy, być od nich niejako późniejszym lub równoczesnym, Bóg bowiem jest ogólną przyczyną wszechrzeczy, a prawdziwe ich istoty są takimi, jakimi są, ponieważ istnieją w rozumie bożym, jako przedmiotowo wypełniająca go treść. Następnie czyni

*) Ad dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. prop. 17. schol.

Spinoza wyraźną różnicę pomiędzy przyrodą tworzącą (*natura naturans*) t. j. Bytem czyli Bogiem, o ile go uważamy jako ostateczną przyczynę, jako zbiór odwiecznych i nieskończonych Przymiotów czyli sił przyrody, a przyrodą tworzoną (*natura naturata*) o ile ją uważamy jako konieczny skutek t. j. jako ogół Stanów tychże Przymiotów, czyli całość zmiennych i skończonych objawów owych niezmiennych i nieskończonych sił. (Schol. ad prop. 29. pars. 1). To powiedziawszy orzeka, „że rozum urzeczywistniony (t. j. objawiający się), czy skończony, czy też nieskończony, odnosić należy, podobnie jak wolę, żądzę, miłość i t. p. do przyrody tworzonej, nie zaś do tworzącej“*). Powiedział tu tedy Spinoza, nie tylko że rozum należy do poszczególnych objawów przyrody (w których nieskończenie wiele razy powtórzone, staje się o tyle nieskończonym) ale użyciem słów „in actu“ wskazał, że rozum Boga, jako przyrody tworzącej t. j. nieuzewnętrzzonej, nie rozbitej na poszczególne objawy, jest tylko rozumem „in potentia“ t. j. możliwością ujawnienia się w danym

*) *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.* pars I prop. 31.

razie w jakiejś rzeczy, jako znany nam, urzeczywistniony rozum „in actu“. To samo tyczy się woli, żądz, miłości i t. p.

Uprzytomniwszy sobie te wszystkie zdania, w części 1szej wypowiedziane, tem więcej zadziwić nas muszą następujące słowa propozycji 3ciej i 4tej, zdające się wskazywać, że Spinoza przypisywał Bogu odrębne myślenie i świadomość: „W Bogu koniecznie istnieć musi pojęcie tak jego istoty, jak i wszystkiego, co z istoty jego koniecznie wynika“*). „Pojęcie Boga, z którego nieskończenie wiele (objawów) w nieskończenie rozmaite sposoby wynika, jednym tylko być może“**).

Najwyraźniejszymi zdają się być słowa propozycji trzeciej, którą najpierw pod rozwagę weźmiemy. Stoją one w rażącej sprzeczności z tem, co z części 1szej przytoczyłem. Sprzeczność ta nie da się inaczej usunąć, jak tylko przypuściwszy, że pod owem istniejącem w Bogu pojęciem o jego istocie i o wszystkim co z jego istoty wynika, rozumiał Spinoza po-

*) *In Deo datur necessario idea, tam eius essentiae, quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur*“. prop. 3.

***) *Idea Dei ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest*. prop. 4.

jęcie takie wytwarzane w umysłach skończonych istot, które dochodzą nie tylko do poznawania poszczególnych objawów wszechświat składających, ale także do zupełnego i dokładnego poznania całości Bytu czyli Boga. Względnie do brzmienia słów, wyda się takie tłumaczenie naciągniętem, przemawia za niem jednak nie tylko stanowczość i jasność kilku orzeczeń części Iszej, ale także wiele następnych ustępów „Etyki“. I tak zaraz przemawia za takim tłumaczeniem dowód, jaki stawia Spinoza na omawianą tu propozycją 3cią, oparty ostatecznie na prop. 15tej części Iszej, która orzeka, że wszystko co jest, jest w Bogu, i nie bez Boga pojętem być nie może; słusznem więc byłoby rozumowanie, że i pojęcie o Bogu i objawach jego, do którego dochodzą myślące skończone istoty, będące tylko Stanami Przymiotów Boga, jest razem z nimi w Bogu. Zarzut słuszny zresztą, że skończone istoty nieskończoności pojąć nie zdołają, nie zachwiewa tu konsekwencyi Spinozy, ponieważ zdaniem jego, jak się wkrótce z samej „Etyki“ przekonamy, istota Boga, jakkolwiek nie możemy sobie jej wyobrazić, da się jednak całkowicie i dokładnie pojąć. Najwyraźniej jednak oświadczył się w tym przedmiocie Spinoza w liście 60tym, gdzie powiada: „Na zapytanie twoje, czy o Bogu mam równie jasne pojęcie jak o trójkącie, odpowiadam twier-

dząco; gdybyś mię jednak zapytał, czy mam równie jasny obraz Boga, jak trójkąta, odpowiem przecząco; Boga bowiem nie wyobrażać, ale tylko pojmować możemy“*).

Pojęcie przeto jakie sobie o Bogu wyrobić zdołają skończone istoty, będzie pojęciem dokładnem, wyczerpującem, będzie pojęciem takim, jakie Bóg ma o sobie i o wszystkich swoich objawach, wedle słów propozycyi 3ciej. Że Spinoza pojmuje umysł Boga, jako rodzaj zbiorowej całości, złożony z ogółu umysłów skończonych istot, wynika nareszcie z następujących słów prop. 35, 36, i schol. do prop. 40. części V.: „Bóg kocha sam siebie, mówi Spinoza, nieskończoną duchową miłością“. — „Duchowa miłość duszy ku Bogu, jest tą samą miłością Boga, którą Bóg samego siebie kocha, nie o ile jest nieskończonym, lecz o ile przez istotę duszy ludzkiej uważanej pod formą wieczności, przedstawionym być może, t. j. duchowa miłość duszy ku Bogu jest częścią nieskończonej miłości, którą Bóg sam siebie kocha“. „....Okazuje się, że dusza

*) Ad quaestionem tuam an de Deo tam clarum, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interrogas, utrum tam clarum de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus.

nasza, o ile pojmuje, jest wiecznym Stanem myślenia, zależnym od innego wiecznego Stanu myślenia, ten znów od innego i tak w nieskończoność, tak, że wszystkie razem tworzą wieczny i nieskończony umysł Boga“ *).

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia, bardzo dwuznaczna propozycja 4ta. Dwuznaczne w niej są słowa „pojęcie Boga“ (idea Dei). Zachodzić mogłoby bowiem pytanie czy pod „pojęciem Boga“ rozumieć należy „pojęcie o Bogu“, utworzone przez jakiś inny pojmujący podmiot, czy też „pojęcie w Bogu“, utworzone przez niego samego, o jakimś przezeń pojętym przedmiocie. Psychologicznie możliwą byłoby rzeczą, że tym przedmiotem mógłby być tak dobrze sam pojmu-

*) Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. Prop. 35.

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Prop. 36.

.....apparet quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent. Schol. ad Prop. 40.

jący podmiot, jak też inny jakikolwiek przedmiot, w spinozystycznym jednak rozumieniu tej rzeczy, po za Bogiem nie masz żadnych innych przedmiotów, ponieważ on jest wszystkością. Bardzo cenne światło na znaczenie wspomnianych słów, rzuca dowód jaki podaje Spinoza na omawianą obecnie prop. 4tą. Powołuje on się najpierw na prop. 30tą części Iszej orzekającą, że rozum rzeczywistiony (in actu), skończony czy też nieskończony, pojmuje tylko Przymioty Boga i Stany tychże. Ponieważ jednak Bóg jest tylko jeden (coroll. 1. ad prop. 4. pars. I.) dlatego też i pojęcie o Bogu, z którego wynika nieskończenie wiele objawów w najrozmaitsze sposoby, jedynem tylko być może. Dodam tu jeszcze od siebie uwagę w duchu Spinozy, że dla tego tylko pojęcie to musi być jedynem, jakkolwiek powstaje w umysłach wielu skończonych istot, że istoty te mając możność dojścia do prawdziwego pojęcia o Bogu, z którego wszystko wynika, różniących się, a jednak prawdziwych pojęć o tym samym przedmiocie tworzyć nie mogą. Nieprawdziwych mogłoby być więcej, ale tylko prawdziwe, a więc jedyne, pojęcie o Bogu, ma tę wyłączną cechę, że ogół wszech-rzeczy jest w niem zawarty, jak n. p. w kole wszystkie z własności jego wynikające teoremy geometryczne. Wątpić przeto należy, czy mógł Spinoza

mniemać w myśl drugiego sposobu tłumaczenia słów „idea Dei“, ażeby istniało jedno tylko pojęcie w Bogu, z którego wynikałaby cała różnorodność objawów. Nie tylko bowiem byłoby to prawdziwie zagadkowym, dlaczego Bóg, który jest przecież bezwzględnie nieskończonym, ma mieć jedno tylko pojęcie, z którego wszystko wynika, innych zaś pojęć, nie wiem już czy ma wcale nie mieć, czy też mieć takie, z których nic nie wynika, — to bowiem pozostałoby niewyjaśnionem — ale nawet takie przypisywanie Bogu jedyne, pełnego następstw pojęcia; sprzeciwiałoby się wprost dopiero co wspomnianemu, w części pierwszej wyrażonemu zdaniu, że prawdziwe istoty wszystkich rzeczy, są takimi jakimi są, ponieważ istnieją w rozumie bożym, jako przedmiotowa, wypełniająca go treść. Widzimy przeto, że treść rozumu Boga pojęta tu jest jako wielość pojęć, i to nawet nieskończona ich wielość.

Na podstawie takiego zestawienia wzajemnie się uzupełniających i wyjaśniających zdań Spinozy, zdawałoby się być rzeczą niewątpliwą, że tak pojętemu Bogu, nie przypisywał on, ani myślenia, innego jak to, które się objawia w myślących skończonych istotach, ani też odrębnej od ich umysłów, jednolitej świadomości. Mimo to jednak, kwestya ta, pozostała dotąd jeszcze

sporną ²⁰⁷). Stronnicy rozmaitych w tej mierze zapatrywań, tak są liczni, odcienie zaś ich zdań są tak różne, że nie poddaję ich tu szczegółowej krytyce, poprzestałem tylko na uzasadnieniu zdania własnego, na podstawach tych, jakich mi dostarczył sam nasz filozof.

Do różnaitości sądów wydawanych o stosunku Spinozizmu do teizmu w ogóle, i do teizmu w religijnem tego słowa znaczeniu, przyczyniała się oprócz tej różności w zapatrywaniu na pojęcie Boga u Spinozy, różnaitość w zapatrywaniu na to pojęcie w ogóle, a prócz tego jeszcze, różnaitość zdań w kwestyi, do jakiego stopnia zmianom ulegać może religijne pojęcie Boga, bez uchybienia bądź to dogmatom, bądź też uczuciom religijnym.

Autorowie współcześni Spinozie, a nawet piszący jeszcze w początku 18go wieku, którzy stali przeważnie na gruncie ściśle dogmatyczno-religijnym, jednogłownie prawie uznali Spinozizm za ateizm; potwierdza to liczny szereg pism, które pojawiać się zaczęły już pod koniec życia Spinozy, kiedy „Etyka“ była dopiero znaną z pojedynczych ustępów krążących w odpisach ²⁰⁶).

Dla stojących na tem stanowisku, dopiero co przezemnie poruszona kwestya świadomości Boga, nie była rozstrzygającą; samo tak wyraźne utożsamienie go z przyrodą i odjęcie mu

osobowości i wszelkich innych antropopatycznych i antropopsychicznych określeń, wystarczało, żeby go postawić w rażącej sprzeczności z Bogiem biblijnym. Stąd tak zgodny zarzut ateizmu, opierany częstokroć nawet nie na „Etyce“, ale na innych pismach Spinozy, w których on daleko oględniej swe zdania wyrażał. Nie inaczej jak autorowie pomniejszych, specjalnie przeciw Spinozie skierowanych pism, osądził go też Malebranche i Leibnitz, który wielokrotnie Spinozystów nazywa nowożytnymi Stratonikami. Z tego samego jeszcze stanowiska co i Leibnitz zapatruje się na pojęcie Boga u Spinozy Wolf. W swojej „Theologia naturalis“, na końcu dłuższego ustępu poświęconego polemice, powiada nareszcie Wolf, że nauka Spinozy w kierunku praktycznym nie tylko jest równie niebezpieczną jak ateizm, ale także i pod względem teoretycznym mało od ateizmu się różni; wprawdzie uznaje Spinoza Boga, powiada on, oznacza jednak to pojęcie w sposób, sprzeciwiający się prawdziwemu pojęciu Bóstwa ²⁰⁹). Nawet wolnomyślny Piotr Bayle uważa Spinozę jako ateistę. Ateizmem nazywa jeszcze Spinozizm Jacobi, pojmujący Boga ze stanowiska uczuciowo religijnego. Filozofując szukał on zawsze Boga osobowego, nie dziw, że go w Spinozyzmie nie znalazł. Przeciw takiemu zapa-

trywaniu Jacobiego, występują, opierając się na obszerniejszem i nie tak ściśle religijnem pojęciu o Bogu, Herder²¹⁰⁾ i Mendelsohn²¹¹⁾. Nie wątpię że w znacznej części do utorowania drogi w filozofii, spinozystycznemu pojęciu o Bogu przyczynił się i Kant, jakkolwiek się wyraźnie przeciw temu zastrzega²¹²⁾. Wpływ Kanta był tu, przyznaję, mimowolny i negatywny, nie mniej jednak stanowczy, krytycyzmem swoim bowiem zachwiał on stanowiskiem, jakie zajmowało dotąd, w filozofii takiego Descartes'a, Geulinx'a, Malebranche'a, Leibnitza i Wolfa, z dogmatów religijnych przyjęte, pojęcie o Bogu, wraz z wszystkimi przynależnymi dowodami. Odtąd już, jakkolwiek rozmaicie pojmują Boga Spinozy, rzadziej jednak nazywają Spinozizm ateizmem. I tak n. p. Fichte uznaje wprawdzie, „że Bóg Spinozy nigdy do świadomości nie dochodzi“²¹³⁾, nie upatruje w tem jednak ateizmu.

Schelling uznając także nieświadomość Boga Spinozy, czyli Bytu, nazywa Spinozizm panteizmem: „Panteizm, powiada on, tak jak się przedstawia w Spinozyzmie, zna jako taki, jeden tylko pierwiastek, nieświadomy Byt. Na podstawie jednak samego nieświadomego istnienia, nie da się żaden system utworzyć, i tak tedy widzi się Spinoza zmuszonym uznać oprócz jedności, także jakąś wszystkość.... Byt jego nie jest samą

czczą jednością, przedstawia on go jako rozciągły i myślący Byt²¹⁴). Widzimy z tych słów Schellinga, że uznawszy brak świadomości, a nawet brak ścisłej jedności, w tak pojętym Bogu Spinozy, mimo to jednak systemu jego do ateistycznych jeszcze nie zalicza.

Hegel mówi wyraźnie: „Das Princip der Subjectivität, Individualität, Persönlichkeit, findet sich.... nicht im Spinozismus“, a jednak utrzymuje, że Spinozizm nie jest ateizmem, ale raczej akosmizmem: „zarzucają Spinozizmowi, mówi on, że jest ateizmem, ponieważ Bóg i przyroda nie są w nim rozdzielone, ponieważ z przyrody robi on Boga, a z Boga przyrodę, tak, że Bóg znika, a pozostaje tylko przyroda. Tak jednak nie jest! Spinozizm nie przeciwstawia Boga i przyrodę, ale Myślenie i Rozciągłość, Bóg zaś jest w nim jednością, bezwzględnym Bytem, w którym zniknął raczej świat.... Spinozizm jest więc akosmizmem²¹⁵). Przytoczę tu jeszcze zdania trzech znakomitych znawców Spinozizmu, którzy podobnie jak ja zapatrują się na sposób w jaki w nim jest pojęta świadomość Boga. Sigwart powiada wyraźnie, że Bóg Spinozy jako czysty Byt, jest nieświadomym, i dopiero w Stanach Przymiotów swoich do świadomości dochodzi, rozdział zaś temu przedmiotowi poświęcony kończy następującymi słowy: „Z tego wszystkiego

okazuje się stanowczo, że podług Spinozy pierwiastkiem rzeczywistego świata jest bezmyślna i nieświadoma potęga.... potęga ta urzeczywistnia się za pomocą przymiotów Rozciągłości i Myślenia, podług wiecznej, wewnętrznej konieczności w ciałach i w duszach.... a za pośrednictwem tego urzeczywistniania się, dochodzi owa pierwiastkowa i sama przez się bezmyślna i nieświadoma potęga, do świadomości o sobie i o świecie²¹⁶). Najbardziej jednak stanowcze poparcie mego zapatrywania na kwestyą świadomości Boga w Spinozyzmie znalazłem w Orellim, który myśl swoją w następujący sposób streszcza: „....Z tego co dotąd powiedziano, wynika bezsprzecznie, że Bogu przypisywać nie można pojęcia o sobie samym w takim znaczeniu, ażeby zanim powstałe z niego poszczególne rzeczy, miał zdawać sobie sprawę ze swojej istoty, swoich Przymiotów i ze wszystkiego co z nich wyniknie i mógł naprzód przejrzeć całe ich kolejne po sobie następywanie, ani też, ażeby po rozwinięciu się poszczególnych rzeczy, odrębnie rozmyślał o ich stosunku tak wzajemnym, jak też o ich stosunku do niego jako ich pierwiastku.... Każda myśl, każde pojęcie ma swoją przyczynę w Bogu, jako myślącej pra-istocie; wszelkie myślenie skończonych istot jest objawem jego myślenia. O myśleniu ich powiedzieć można zarówno

że On myśli w nich i przez nie; ich wyobrażenia przynależą do Niego, nie można przeto wykluczać z Niego ich samowiedzy. Jak wiadomo znajdują się pomiędzy wyobrażeniami skończonych istot takie, które odnoszą się do Boga, niektóre zaś z tych wyobrażeń są prawdziwe. Każde prawdziwe, dokładne wyobrażenie (Vorstellung) o Bogu, Jego Przymiotach i z tychże wynikających Stanach, należy przedewszystkiem do Boga i słusznie powiedzieć można że poznaje On sam siebie — o ile powstałe z Niego myślące istoty dochodzą do poznania Go o tyle też wie On o sobie²¹⁷).

Jak pojmował myśl Spinozy w tej kwestyi K. Fischer, świadczy ustęp, w którym się w następujący sposób wyraża o Bycie czyli Bogu: „Ta jedyna bezgraniczna istota, jest wolną od wszelkiego zewnętrznego przymusu a zarazem konieczną, ponieważ jest pozbawioną wszelkiej wewnętrznej dowolności; jest ona bezjaźniową (selbstlos), ponieważ jest bezgraniczną; jest nieświadomą, ponieważ jest bezjaźniową; jest ona pozbawioną rozumu i woli, ponieważ jest nieświadomą; nie ma ona wreszcie żadnych oznaczeń celowych, ponieważ li tylko za pośrednictwem rozumu, pomyślaną być może celowa działalność w ogóle²¹⁸).

Żaden z tych trzech krytyków jednak nie nazywa Spinozizmu ateizmem i każdy z nich o

tylę ma za sobą słusności, o ile Spinoza zatrzymał w swym systemie słowo „Bóg“. Pojęcie jednak jakie z tem słowem łączy nie tylko wszystkie monoteistyczne religie, ale także i teologizujące filozofie, jest zaiste od pojęcia jakie z niem łączy Spinoza, tak różne jak „konstellacya psa od psa szczekającego zwierzęcia“. Religijne, mało się zresztą różniące między sobą, pojęcia o Bogu, oparte są przedewszystkiem na dualizmie Boga i świata, ów dualizm jest niejako *conditio sine qua non* tych pojęć; drugą ich cechą jest osobowość Boga i przydawane Mu, chociaż do nieskończoności spotęgowane, przymioty duszy ludzkiej właściwe, bez których nie byłby On najwyższym sędzią wydającym wyroki, nagradzającym i karzącym; bez których nie byłby najwyższym władcą, który kieruje losami świata i ludzi, wysłuchuje lub odrzuca ich prośby, bez czego nie byłby wreszcie najwyższym prawodawcą, którego ustawy wyrokuja o tem, co jest dobre lub złe. Dla każdej religii mającej stanowić dla ludzi jakiś łącznik z pozazmysłowym, niematerialnym światem, mającej być dla nich stałym schematem moralnego postępywania, której zadaniem ma być wreszcie zaspokojenie, jeżeli już nie wrodzonych to w każdym razie bardzo ogólnych potrzeb i pragnień uczucia, niezbędną jest także osobowość Boga. W rozmaitych jednak systemach

filozoficznych, utrzymujących mimo to mniej lub więcej ścisłą łączność z dogmatyką religii mono-teistycznych, ulega to pojęcie osobowości Boga z wszystkimi połączonemi z niem antropopsychicznemi określeniami, bardzo znacznym modyfikacyom. W judaizmie pierwsze może ślady spekulacyi odmieniających pierwotne pojęcie Boga napotyamy u Philona Aleksandryjskiego, potem u Mojżesza Ben Maimon, Gersonidesa i Chasdai Creskas'a, których pisma zdaje się że znał nawet Spinoza²¹⁹). Wśród muzułmanów filozofowali w podobnym kierunku, opierając się głównie na Arystotelesie i Aleksandryjskich uczonych, Avicenna, Al Gazel, Tofail i uczeń jego, najznakomitszy ze wszystkich ówczesnych filozofów Islamu, Averroes (Ibn Roszd.) Chrystyanizm wydał tak liczny i tak znany zastęp teologizujących filozofów rozmaitych odcieni, że ich tu nawet nie wymieniam. Teizm takich systemów filozoficznych skłania się zazwyczaj mniej lub więcej ku panteizmowi. Z zatarciem osobowości Boga, zaciera się także mniej lub więcej jego różnica od świata, dualizm zbliża się coraz to więcej ku monizmowi, duch i materya przybierają cechy różnych tylko objawów jednej i tej samej rzeczy, będącej wspólną ich przyczyną, teizm staje się panteizmem, który im ściślej przeprowadzony, tem czystszy staje się monizmem, t. j. ateizmem. Odcienie jednak

są tu bardzo liczne, odróżnienie zaś ich w całej czystości jest tem trudniejsze, że często samiż twórcy systemów filozoficznych usiłują zatrzymać słowo „Bóg“, jakkolwiek z systemów ich, pojęcie nadające słowu temu życie i pełnię znaczenia, całkowicie uleciało. Krytycy znów, w zabawny częstokroć sposób, upatrują w jakimś systemie filozoficznym to, co im tam znaleźć potrzeba, bądź to w celu poparcia, bądź też w celu zachwiania rozbieranego przez nich systemu. Inni znów pisarze upatrują częstokroć w znakomitych i pomnikowych systemach filozoficznych, zdania własne, które powagą tychże systemów chcieliby poprzeć. W całej pełni tyczy się wszystko to co dopiero powiedziałem Spinozizmu. Jak rozmaicie Spinozizm nazywają, wspomniałem już w przedmowie, podam tu jeszcze tylko, wyjęte z Schmidta²²⁰), ciekawe zestawienie rozmaitych pisarzy, mianowicie filozofów, podzielonych na grupy stosownie do ich zapatrywań na Spinozizm.

Najliczniejszy zastęp jest tych, którzy go pojmują, zdaniem Schmidta, jako monizm (Alleinheitslehre), mianowicie: I. H. Jacobi, M. Mendelsohn, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Francke, L. Feuerbach, J. E. Erdmann, C. F. Orelli, Kuno Fischer, Heblers, Lehmanns, Trendelenburg.

Spostrzegł już zapewne uważny czytelnik, że zestawiony tu jest Jacobi. o którym powiedziałem że nazywa Spinozę ateistą, z Mendelsohnem, Schellingiem, K. Fischerem i innymi, którzy jak mówiłem uważają go jako panteistę. Niech to będzie wskazówką, jak bliskim jest panteizm ateizmu, i że obydwaj te zapatrywania, są tylko odcieniami monizmu, pod który, jak już wielokrotnie mówiłem, podporządkowuje się już dziś i materyalizm; mimo to jednak wylicza Schmidt osobno tych filozofów, którzy uważają Spinozizm jako materyalizm, takimi są: G. Wachter,*) Leibnitz, Christian Garve, Thomas, Alex. v. Oettingen, Nourisson i C. Hermann. Z całą słusnością osobno już wymienia tych, którzy uważają Spinozizm jako teizm, ci są: Cuffelaer, Herder, Heydenrich, Rehberg, H. Ritter, Voigtländer, Loewe i E. Böhmer. Wątpliwą już zdaniem Schmidta jest przynależność do tej grupy Sigwarta, którego słowa przytaczałem. Grupę tę uzupełnić mogą jeszcze kilkoma pisarzami, z których najznakomitszym jest niezaprzeczenie Ernest Renan — prócz niego znani mi są: Coronel, Cohn i Rotschild, ciekawy tem, że stara się wykazać zgodność Spinozizmu z judaizmem.

*) Oprócz którego mógł Schmidt wielu innych dawniejszych wymienić, których dzieła w mym spisie umieściłem.

Nie sędzę, żeby podane tu zestawienie było wyczerpującem, ani też, żeby podział na grupy był zupełnie dokładnym i słusznym, również nie będąc zdania, jakoby kwestye filozoficzne większością głosów rozstrzygane być mogły, nie chcę uważać okoliczności, że zwolennicy teistycznego pojmowania Spinozyzmu są w mniejszości jako dowód przeciw ich zapartywaniu, w każdym jednak razie jako bardzo osłabiającą ich stanowisko, uważam okoliczność, że opierają się oni jak najmniej na „Etyce“, w której, jak to już we „Wstępie“ wykazałem, Spinozyzm w całej swej czystości i swobodzie występuje. Dowody swe czerpią oni głównie z Traktatu Teologiczno-politycznego i niektórych listów Spinozy. Z orzeczeń „Etyki“ przemawiać za nimi może tylko prop. 3cia i 4ta, o których powiedział Orelli, że „nikomu za złe brać nie można, jeśli nie wie co te zdania znaczyć mają“, o których oświadczył Erdmann, że nie wie co z niemi zrobić, które zaś Schlüter porównał do osamotnionej kropli tłuszczu, pływającej na powierzchni wody, tak mu się one wydały niezgodnemi z całością realizmu Spinozy²²¹).

Znajduję przeto, że osamotnione dwie te propozycye powinny być albo tak pojmowane jak to na początku tego rozdziału wyłożyłem i uzasadniłem, albo też powinny, jako nie dające się

pogodzić z całością systemu, ustąpić przed nią; a w obu razach wystąpi w całej czystości ścisły monizm Spinozizmu. Nie wchodzę już w to, czy go bliżej zechcemy oznaczać jako naturalizm, panteizm, czy też ateizm, zależy to w znacznej części od sposobu w jaki te trzy pojęcia określać będziemy. Zdaniem Feuerbacha n. p. mieli słusność chrześcijańscy filozofowie i teologowie, zarzucając Spinozie ateizm, ponieważ Bóg, który nie wyróżnia się od przyrody i człowieka, który nie jest istotą odrębną, osobową, przestaje być Bogiem i jest zupełnie zbytecznym, na tem tylko bowiem wyróżnieniu się jego, polega cała przyczyna i potrzeba jego istnienia. Użycie przeto w Spinozyzmie słowa „Bóg“, z którem się zawsze łączy pojęcie odrębnej istoty, jest szkodliwym nadużyciem. Przytem charakteryzuje Feuerbach bardzo słusnie stanowisko Spinozy, mówiąc, że w swoim czasie i w swoim położeniu nie chciał i nie mógł on być ateistą, uczynił przeto zaprzeczenie Boga, potwierdzeniem go, czyniąc istotę przyrody istotą Boga²²²). Zdaniem mojem jednak ocalił Spinoza nie wiele więcej prócz słów i pozorów. „Mógł on nazywać Bogiem swój Byt, podobnie jak nazywał Bogiem Fichte swój moralny porządek świata, ale ani jedno ani drugie nie było tym Bogiem, o którym myśli religia, i którego niezbędnie potrzebuje“²²³). W powyżej

wspomnianym ustępie powiada Feurbach, że „tajemnicą, prawdziwym znaczeniem Spinozystycznej filozofii jest przyroda“.

Kirchmann wyraża tę samą niemal myśl, radząc, ażeby w celu ułatwienia sobie zrozumienia „Etyki“ umieszczać wszędzie zamiast słowa „Bóg“ słowo przyroda.

Tak przedstawwszy spinozystyczne pojęcie Boga, będę się starał przed zakończeniem rozbioru części IIgiej wykazać, jak dalece jest ono zbliżonem do materialistycznego pojęcia materji, jako ostatecznej i ogólnej przyczyny istnienia wszechrzeczy.

ROZDZIAŁ IV.

Istota człowieka i stosunek duszy do ciała.

Ze sposobu w jaki pojmuje Spinoza wzajemny do siebie stosunek jednoczących się w Bogu obu Przymiotów jego, myślenia i rozciągłości, wynika zupełnie konsekwentnie jego zapatrywanie się na istotę człowieka, który jest tylko jednym z wielu Stanów, w jakich się te Przymioty objawiają. Objawiają się one zawsze i wszędzie nierozdzielnie, jako różne strony jednej i tej samej rzeczy. Myślenie i rozciągłość, dusza i ciało, nierozdzielne w Bogu, są też nierozdzielne w człowieku i we wszystkich innych przedmiotach, z których każdy jest ożywionym jakkolwiek w rozmaitym stopniu. „Człowiek jest podług Spinozy najlepszym przykładem zjednoczenia obu Przymiotów Boga, myślenia i rozciągłości w ich poszczególnych Stanach, zjednoczenia, które napotykamy w każdej istniejącej

rzeczy. Objawia się ono w świecie nieorganicznym jako siła i materya, w niższych formach organicznych jako życie i ciało i t. d.“²²⁴).

Na tej jedności myślenia i rozciągłości polega wszystko to, co mówi Spinoza o równoległości wszystkich objawów obu tych Przymiotów, pomimo, że myślenie na rozciągłość, rozciągłość zaś na myślenie, czyli dusza na ciało, ciało na duszę, żadnego wpływu wywierać nie mogą. Zmiany w pojęciach są wynikiem działania pojęć, zmiany w ciałach wynikają z działania ciał. Pojęcia mają swą przyczynę w Bogu o ile jest myśleniem, ciała o ile jest rozciągłością. Dla tego tylko o wzajemnem oddziaływaniu myślenia i rozciągłości mowy być nie może, ponieważ są to tylko niejako różne strony jednej i tej samej rzeczy. Bardzo charakterystycznie wyraża się Schaarschmidt, że myślenie i rozciągłość są u Spinozy czemś nie do połączenia, właśnie dlatego że są nierozdzielne²²⁵). Istota duszy ludzkiej polega na pojmowaniu dotyczącego ciała i wszelkich zmian jakie w niem zachodzą. „Gdyby ciało ludzkie było kołem, byłaby i dusza ludzka, niczem innem jak tylko pojęciem tego koła“²²⁶); ponieważ zaś ciało ludzkie jest złożonym z mnóstwa innych ciał i wielu zmianom ulega, przeto i dusza ludzka złożona jest z wielu pojęć. „Okazuje się więc jasno, że duszy nie uważał Spinoza w ścisłym tego słowa znaczeniu

jako istotę, temci mniej nie uważał on jej jako istotę jednolitą²²⁷).

Ani dusza, ani ciało nie stanowią odrębnych Bytów, są one raczej tak samo w Bycie czyli w Bogu wziętym jako nieskończona całość, jak też i w poszczególnych skończonych Stanach Boga, tylko tem, co nazwalibyśmy stosownie do dziś używanych wyrazów, podmiotowością i przedmiotowością²²⁸). Śmiałą tę myśl przenoszenia własnych podmiotowych Stanów na ogół przyrody, przypisywania całej materji, jeżeli już nie myślenia i świadomości, to przynajmniej czucia, podnosili rozmaici filozofowie. Jako takiego wymienia Lange, Zöllnera, Sommer zaś powiada: „Uświadamiając sobie, że uczuwamy, czujemy, myślimy i chcemy, tudzież to, co uczuwamy, czujemy, o czem myślimy i czego chcemy, doświadczamy bezpośrednio, jakim jest poczucie istnienia i co to znaczy być czemś istniejącem“²²⁹).

Na poparcie swego zapatrywania w tej mierze, powołuje się Sommer na Lotzego. Myśli tej jednak nie zużytkował Spinoza, w celu wyjaśnienia rozróżniczkowania się (Differenzirung) Bytu na poszczególne Stany, do przedstawienia których doszliśmy. Przyjął je Spinoza jako dany objaw, nie znajdujemy jednak nigdzie w jego systemie tego co zwali scholastycy principium individuationis, i to mu bardzo ogólnie zarzu-

cają²³⁰). Co było powodem do zmian w Bycie, co się przyczyniło do wytworzenia pojedynczych osobników, tego Spinoza nigdzie nawet wykazać nie usiłuje. Nie mogę nie uznać słuszności tego zewsząd Spinozie czynionego zarzutu, uczynić tu jednak muszę uwagę, że jest to jedna z największych trudności, którą ma każda filozofia do pokonania. Czynione w tej mierze próby musiały poprzestać li tylko na mniej lub więcej удаłych przypuszczeniach, przyznać jednak należy, że bez porównania więcej trudności w wytłómaczeniu indywiduacyi napotykają filozofie monistyczne, sam fakt bowiem wielości osobników, jest już poniekąd trudną do usunięcia sprzecznością z główną zasadą tych systemów. Myśl tę podnosi Hartmann²³¹) i usiłuje wykazać, że zawsze po systemach monistycznych, pojawiały się w filozofii systemy pluralistyczne. I tak po Spinozie Leibnitz, po Schellingu i Heglu Herbart, po Schoppenhauerze Bahnsen. Zestawienie to mógłbym uzupełnić w duchu Hartmanna uwagą, że podobnego następstwa pluralizmu po monizmie możnaby się dopatrzeć i w starożytności i tak n. p. po stronie idealizmu nastąpił po Eleatach Platon, po stronie realizmu nastąpili po jońskich Hylikach, Leukippos i Demokritos.

Rozbierane w tym rozdziale zapatrywania, umieszcza Spinoza w propozycjach 5tej i 13tej

i dotyczących scholiach i corollaryach, które tylko wtedy stają się zrozumiałe, jeżeli sobie zawsze uprzytomniać będziemy zjednoczenie wszystkich Stanów w Bycie czyli Bogu, zaś obu Przymiotów myślenia i rozciągłości. tak w poszczególnych Stanach z osobna wziętych jak też i w Bogu jako ich całości. Takiem pojnowaniem stosunku Boga do Przymiotów Jego i poszczególnych Stanów, w których się one objawiają, może się także da wytlómaczyć okoliczność, dla czego o świadomości Boga nie pisał Spinoza w części pierwszej, poświęconej Bogu jako ogólnej przyczynie wszech - rzeczy, jako przyrodzie tworzącej (natura naturans), ale w części drugiej, w której pisze o Bogu rozróżniczkiowanym na poszczególne Stany (natura naturata), gdzie w myślących osobnikach dochodzi do świadomości.

ROZDZIAŁ V.

Zapatrywania fizykalne Spinozy będące podstawą jego psychologii.

Wiemy, że zdaniem Spinozy dusza jest tylko pojęciem, którego przedmiotem jest ciało, „ażeby przeto określić czem dusza ludzka od innych się różni i w czem inne przewyższa, potrzeba nam, jak to powiedzieliśmy, poznać naturę jej przedmiotu t. j. ciała ludzkiego“*).

Z tem zdaniem Spinozy o tyle się nie zgadzam, przyjąwszy nawet zresztą stanowisko jego, że poznając ciało, jakkolwiek ono jest przedmiotem pojęcia stanowiącego duszę, poznawać będziemy zawsze tylko jedną stronę osobnika, druga o ile

*) *Ac propterea ad determinandum. quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est corporis humani naturam cognoscere. prop. 13. schol.*

jest czynnością pojmowania, może pozostać mimo to, w znacznej części nieznaną. Przedmiot bowiem pojęcia, chociażby najlepiej znany, nie wyświeca jeszcze czem jest samo pojmowanie. W dalszy rozbiór tego zdania nie wchodzę; posłużyło ono Spinozie jako zwrot, którym przechodzi do przedstawienia niektórych zapatrywań fizykalnych, będących poniekąd podstawą jego psychologii. Ważniejsze z nich przytaczam:

Axyomat I. „Wszystkie ciała albo się poruszają, albo spoczywają“^{*)}).

Axyomat II. „Każde ciało porusza się już to wolniej już też prędzej“^{**)}).

Lemmat. I. „Ciała różnią się wzajemnie pod względem ruchu i spoczynku, chyżości i powolności, nie zaś pod względem Bytu“^{***)}).

Lemmat II. „Wszystkie ciała w czemśkolwiek zgadzają się“^{****)}).

Lemmat III. „Ciało w ruchu będące, albo spoczywające, musiało być poruszonem lub wstrzy-

*) *Omnia corpora moventur, vel quiescunt.*

***) *Unumquodque corpus, iam tardius iam celerius movetur.*

****) *Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.*

*****) *Omnia corpora in quibusdam conveniunt.*

manem przez inne ciało, które podobnież poruszonym lub wstrzymanem zostało przez inne, to zaś znowu przez inne i t. d. w nieskończoność“ *).

Axyomat 1. „Wszystkie Stany, które wywołuje jedno ciało w drugim, wynikają zarazem z natury ciała ulegającego działaniu i działającego, tak, że jedno i to samo ciało w różny sposób poruszonym będzie, stosownie do różnaitości natury ciał poruszających je, i przeciwnie różne ciała w rozmaity sposób poruszone bywają jednym i temże samem ciałem“ (**).

Axyomat 2. „Jeżeli ciało poruszające się uderzy o inne spoczywające, którego poruszyć nie może, odbije się i ruch swój zachowa, kąt zaś linii oznaczającej kierunek ruchu po odbiciu, zawarty z powierzchnią ciała odbijającego, o które

*) Corpus motum vel quiescens, ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

***) Omnes modi, quibus corpus aliquod, ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur, ita, ut unum, idemque corpus diversimodo moveatur pro diversitate naturae corporum moventium et contra, ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimodo moveantur.

pierwsze uderzyło, równy będzie kątowi, który linia oznaczająca kierunek ruchu ciała przed odbiciem z tą samą powierzchnią tworzyła.

Tyle o niezłożonych ciałach, które rozumie się samym ruchem i spoczynkiem, chyżością i powolnością, wzajemnie się różnią“*).

Axyomat 1szy i 2gi wzięte są z doświadczenia. Pierwszemu zarzucić można, że pominął w nim Spinoza względność spoczynku i ruchu.

Lemmat 1szy (zdanie pomocnicze — Lehnsatz), przekraczający już stanowczo zakres doświadczenia, i wchodzący zupełnie w dziedzinę spekulatywnej fizyki, przypomina bardzo twierdzenia niektórych tegoczesnych materyalistów; przekonamy się o tem najlepiej z zestawienia ich zdań, które na końcu tej części umieszczę.

Lemmat 2gi jest bardzo ogólnikowy, stąd też nie wiele orzekający i w zastosowaniu bardzo niepewny.

*) Cum corpus motum alteri quiescenti, quod dimoveri nequid, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, et angulus lineae motus reflexionis cum plano corporis quiescentis cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano effecit.

Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur.

Lemmat 3ci oparty na doświadczeniu, uogólnieniem swoim jednak, rozciągniętem na nieskończoność, przekracza zakres doświadczenia; i to zdanie odnajdziemy u materyalistów. Następujące po lemmacie 3cim axyomy 1szy i 2gi są także wzięte z doświadczenia. Ze słów umieszczonych po axyomacie 2gim dowiedzieliśmy się, że Spinoza dzieli ciała na niezłożone, o których utrzymuje, że różnią się tylko właściwym sobie ruchem i na złożone. Bliżej nie oznacza własności tych niezłożonych ciał, z całości systemu jednak i ze zdań, z którymi się zaraz spotkamy, nie wynika ażeby je uważał jako nie-działki (atomy), pozostaje nam przeto tylko uważać je jako drobiny (molekuły).

Po tych uwagach przejdziemy do tego, co mówi Spinoza o ciałach złożonych.

Definicya. „Jeżeli kilka ciał tej samej lub różnej wielkości, innemi tak są objęte, że leżą jedne na drugich, albo jeżeli się poruszają z jedną lub też rozmałą chyżością, tak, że ruchów swoich w pewien sposób wzajemnie sobie udzielają, mówimy o nich, że są z sobą złączone, o całości zaś, że tworzy jedno ciało, czyli osobnik, który od innych wyróżnia się takim połączeniem ciał“*).

*) *Cum corpora aliquod eiusdem, aut diversae magnitudinis, a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant*

Axyomat 3ci. „Im większemi lub mniejszemi powierzchniami przylegają do siebie części osobnika czyli ciała złożonego, tem trudniej lub łatwiej mogą być zmuszone do zmiany swego położenia, a w następstwie, tem łatwiej lub trudniej temu osobnikowi inną postać nadać. Stąd też nazywać będę ciała, których części dużemi powierzchniami do siebie przylegają, twardemi, te zaś których części małemi (powierzchniami) do siebie przylegają, miękkimi, te zaś nareszcie, których części między sobą się poruszają, płynnemi“*).

Lemmat 4ty. „Jeżeli od ciała czyli osobnika złożonego z kilku ciał, niektóre ciała oddziela się, równocześnie zaś tyleż innych tej samej natury ich miejsca zastąpią, zatrzyma osobnik

vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

*) Quo partes individui, vel corporis compositi secundum maiores vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutant et consequenter eo facilius vel difficilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, dura, quorum autem partes secundum parvas, mollia et quorum denique partes inter se moventur fluida vocabo.

swoję naturę jak przed tem, bez żadnej zmiany swego kształtu“*).

Lemmat 5ty. „Jeżeli części składające osobnik zwiększą się lub zmniejszą, w tym jednak stosunku, że wszystkie zachowają ten sam sposób poruszania się i spoczynku jedne względnie do drugich, osobnik zachowa tym sposobem swą naturę, jak poprzednio, bez żadnej zmiany kształtu“**).

Lemmat 6ty. „Jeżeli pewne ciała składające osobnik, ruch, który mają w jedną stronę, zmuszone są skierować w inną, tak jednak, żeby mogły swe ruchy zachować i wzajemnie ich sobie w ten sposób co dawniej udzielać, zatrzyma osobnik swoją naturę, bez żadnej zmiany kształtu“***).

*) Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla eius formae mutatione.

***) Si partes individuum componentes maiores minoresve evadunt, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam, ut antea absque ulla formae mutatione.

****) Si corpora quaedam individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam ver-

Lemmat 7my. „Osobnik tak złożony zachowuje prócz tego swoją naturę, czy się porusza w całości, czy spoczywa, czy też w tę lub w ową stronę się porusza, byle każda część ruch swój zachowała (ma się rozumieć ruch, jaki każda część ma względnie do innych części ten osobnik składających) i udzielała go jak poprzednio innym“*).

W następującej po tym lemmacie dłuższej trochę scholii oświadcza Spinoza, że z tego co dotąd powiedział, wnosić można w jaki sposób się dzieje, że jakiś złożony przedmiot rozmaitym wpływom ulegając, zachowuje jednak swą naturę t. j. nie przestaje być tem. czem był. Dotąd, powiada on dalej, była mowa tylko o przedmiotach składających się z ciał niezłożonych, możemy jednak przedstawić sobie inne, składające się już ze złożonych ciał, a więc złożenia drugorzędne, te będą mogły ulegać jeszcze różnorod-

sus flectere cogantur; at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem individuum suam naturam, absque ulla formae mutatione.

*) *Retinet praeterea individuum sic compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaque pars motum suum retineat, eumque uti antea reliquis communicet.*

niejszym zmianom nie przestając być tem, czem były. Podobnie przedstawić sobie możemy także trzeciorzędne złożenia i tak dalej w nieskończoność, aż nareszcie przedstawimy sobie całość przyrody jako jeden osobnik, którego poszczególne części nieskończenie wielu odmianom ulegają, a mimo to pozostaje całość tem czem była. Spinoza kończy tę scholię uwagą, że gdyby miał być głównie o ciałach rozprawiać, byłby się nad tym przedmiotem obszerniej rozwodził, ponieważ jednak cel jego był innym, przytoczył tylko to, co mu było potrzebne do poparcia rzeczy, jakie udowodnić zamierza. Na dopiero co wypowiedzianych zdaniach, opiera Spinoza sześć postulatów (wymagalników, Heischesätze) dotyczących ustroju ciała ludzkiego. Stanowią one niejako fizyologiczną podstawę jego psychologii. Zanim do nich przejdziemy, zastanówmy się najpierw nad zdaniami na których je Spinoza opiera.

Z definicyi po lemmacie 3cim umieszczonej i z axyomatu 3go wynika, że owe ciała pierwotne z których wszystkie inne składać się mają, różnią Spinoza tylko podług rozmaitej chyżości i kierunku ruchu, jakie one względnie do siebie mają. Kształty ich, możnaby przypuszczać, że przedstawia sobie jako płaszczyznami ograniczone, o różnicy ich jednak nie mówi. Tudzież nie porusza kwestyi, czy one są podzielne lub nie, tak,

że jak to już podniosłem, nie mamy prawa uważać tych pierwiastkowych ciałek za niedziałki, są one raczej drobinami. Również nie wspomina Spinoza o żadnych siłach, za pośrednictwem których, drobiny te działają na siebie, stoi on tu zupełnie na stanowisku przyrodników w. 17go, którzy uznawali tylko działanie cząstek ciał na siebie, wyłącznie przez ciśnienie i uderzenie, a więc, li tylko przez zetknięcie; jest to zapatrywanie jakiego się już trzymali starożytni atomiści. Nie potrzebuję powtarzać, że opuścił tu Spinoza podstawy ścisłego doświadczenia, przyznać mu jednak należy, że nie zapuszcza się w dowolnie stawiane spekulatywne hipotezy, tak daleko jak tegoczesny materyalizm. Najpierw nie orzeka czy te pierwotne niezłożone ciała są podzielne lub nie, nie wdaje się w bliższe określanie ich kształtów, nie stawia żadnej teorii o właściwych tym ciałkom siłach, o działaniu tychże sił przez próżną przestrzeń, tej bowiem nie znalazłszy w doświadczeniu nie uznaje, nie wdaje on się wreszcie w rozmaite ustosunkowywanie intensywności sił przyciągania i odpychania, właściwych tym pierwotnym, niezłożonym ciałkom, w skutek czego dzielić się one mają na materję i eter. Cały sposób w jaki tłumaczy rozmaite stany skupienia ciał, jest zupełnie dowolny, nie więcej jednak dowolny, jak przyjęte

w tej mierze hipotezy nowożytnych przyrodników ; możnaby mu tylko zarzucić, że tłómacząc płynność ciał, pominął różnicę ciekłopłynnych i prężnopłynnych. Pobieżność tę jednak tłómaczy sam, okolicznością, że nie pisze o fizyce, ale wymienia z niej tylko pojedyncze zdania, które mu będą potrzebne do uzasadnienia innych, należących do treści „Etyki“.

Bezpośrednim wynikiem takiego zapatrywania na istotę pierwotnych niezłożonych ciał jest przypuszczenie, że własności ciał złożonych, inne jak kształt, ruch i wielkość tychże, a więc barwa, woń, smak, dźwięk i ciepłota nie są jako barwa, woń, smak, dźwięk i ciepłota własnościami poszczególnych działających na nas przedmiotów, ale tylko nazwami oznaczającymi zachowanie się naszych narządów zmysłowych w obec działania tych rzeczy, o których mówimy, że są barwne, wonne, smaczne, dzwięczne i ciepłe lub zimne; rozmaite zaś sposoby w jakie te różne przedmioty na nasze zmysły działają, miałyby zależeć od rozmaitego układu i ustosunkowania ruchów składających je cząstek. Zdanie to wypowiedział już Descartes, po nim Locke, a nareszcie uznali je także terażniejsi przyrodnicy.

Lemmaty 4, 5, 6, i 7my są na doświadczeniu opartem zestawieniem, ogólnikowem wprawdzie, ale dość wyczerpującem, zmian, którym

ulec może jakieś ciało, nie tracąc tych własności, które je czynią tem czem jest. Ma tu Spinoza na myśli przedewszystkiem osobniki ustrojowe (Indywidualizmy organiczne). Główne myśli tych 4ech lemmatów, zatrzymały także terażniejsze nauki przyrodnicze.

Przechodzimy teraz do wspomnianych sześciu postulatów.

Postul. 1. „Ciało ludzkie składa się z bardzo wielu różnej natury osobników, z których każdy jest bardzo złożonym“.

Postul. 2. „Osobniki składające ciało ludzkie są jedne płynne, inne miękkie, inne nareszcie twarde“.

Postul. 3. „Ciała obce wpływają w najrozmaitsze sposoby na osobniki ciało ludzkie składające, a w następstwie na samoże to ciało“.

Postul. 4. „Ciało ludzkie potrzebuje do swego zachowania bardzo wielu innych ciał, z których się ciągle niejako odradza“.

Postul. 5. „Jeżeli jakaś część płynna ciała ludzkiego, w skutek działania jakiegoś obcego ciała, o inną miękką często uderza, zmienia ona jej powierzchnię i wyciska na niej jak gdyby jakieś ślady tego uderzającego obcego ciała“.

Postul. 6. „Ciało ludzkie może ciała obce

w najrozmaitsze sposoby poruszać i w najrozmaitsze sposoby urządzać“*).

Przyjęta przez Spinozę, na dopiero co przytoczone zdania, nazwa postulatów, to jest wymagalników, nie zupełnie jest właściwa. W geometryi bowiem, której metoda wszędzie mu za wzór służy „odróżniają się wymagalniki od pewników tem, że pierwsze wymagają pewnej czynności, n. p. pociągnięcia jakiejś linii“²³²), takiego zaś znaczenia „Postulaty“ mieć tu nie mogą. Postulaty 1, 2, 3, 4, i 6ty oparte są na doświadczeniu — pierwszy przypomina zapatry-

*) *Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.*

Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia, et quaedam denique dura sunt.

Individua, corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus, a corporibus externis plurimis modis afficitur.

Corpus humanum indiget, ut conservetur plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

Cum corporis humani pars fluida, a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, eius planum mutat, et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere.

wania nowszych fizyologów, uważających komórki jako do pewnego stopnia niezawisłe osobniki, same w sobie znów złożone, a składające przytem ciała organiczne, będące znów niejako osobnikami wyższego rzędu. Pojęcie osobnika staje się w skutek tego chwiejnem, mianowicie w obecnym zjawisku powstawania osobników nowych z pojedynczych części dawnych osobników. Zjawisko to, częste u zwierząt niższorzędnych, jest ogólnem w świecie roślinnym. Objaw ten podnoszą, monista Hartmann²³³) i materyaliści²³⁴).

Postulatem 5tym, będącym właściwie tylko hipotezą, przygotowuje sobie Spinoza, jak to później obaczymy, podstawę do wytlómaczenia pamięci.

ROZDZIAŁ VI.

Doniosłość wrażeń zmysłowych.

Całą swą teorią wrażeń zmysłowych opiera Spinoza na przypuszczonej jedności istoty ludzkiej, w której dusza i ciało są tylko dwoma różnymi stronami. Tem zdolniejszą jest więc dusza ludzka do przyjmowania rozmaitych wrażeń, im bardziej ciało jest usposobionem do ulegania rozmaitym wpływom (prop. 14.). Jakość każdej zmiany wywołanej w ciele ludzkim wpływem jakiegoś obcego ciała, zależną jest nie tylko od jakości ciała obcego, ale także i to może nawet w większym stopniu, od jakości ustroju ciała ludzkiego. Wrażenia przeto zmysłowe i oparte na nich wyobrażenia o ciałach obcych, złożone z naszej własnej natury i z natury ciał obcych, są niejako wypadkową tych dwóch czynników (prop. 16. demonstr. coroll. 1. coroll. 2).

O istnieniu i własnościach ciała swego dowiaduje się dusza li tylko z pojęć o wrażeniach, pochodzących ze zmian wywołanych w jej ciele. (prop. 19.). Niedostateczność tego źródła uznaje Spinoza, wie on z doświadczenia, że nie wszystkie części ciała ludzkiego dostarczają duszy wrażeń; powiada też, że dusza ludzka nie posiada dokładnej znajomości części ciała jej składających (prop. 24). Nie dość na tem, niedokładność ta poznania własnego ciała idzie dalej, wiemy już bowiem, że na każde wrażenie składają się dwa czynniki, ciało obce i ciało ludzkie, pojęcia przeto opierając się na wrażeniach nie zawierają dokładnego poznania ludzkiego ciała, (prop. 27,) nawet względnie do tych części, które dostarczają wrażeń. Tyle o wrażeniach jako środka za pośrednictwem którego, dowiaduje się dusza o istnieniu swego ciała i dochodzi do poznawania go. Pojęcia o wrażeniach są dalej także dla duszy ludzkiej jedynem środkiem przekonania się o istnieniu ciał obcych (prop. 26), nie zawierają one jednak dostatecznego poznania tychże ciał, (prop. 25) podobnie jak nie zawierały dostatecznego poznania własnego ciała.

Mamy tu przed sobą, w ogólnych zarysach podane, ocenienie doniosłości wrażeń zmysłowych z jakim i terażniejsza psychologia mogłaby się zgodzić. Niewątpliwie przyszedł Spinoza do takich

przekonań na podstawie, tym razem słusznych i dokładnych, spostrzeżeń. Nie zużytkowuje ich jednak na poparcie zdań dopiero co przezemnie przytoczonych, ale opiera je, jak zwykle, na zdaniach poprzedzających, ku czemu też całe ich uporządkowanie nagina.

ROZDZIAŁ VII.

Odtwarzanie (reprodukcya) wyobrażeń.

Jeżeli jakiś przedmiot wpływem swoim podrażni ciało ludzkie, dusza uważać będzie ten przedmiot tak długo jako obecny, pokąd ciało jej podrażnionem nie będzie w inny sposób, wykluczający obecność lub też istnienie tego przedmiotu (prop. 17.) Kirchmann, Brasch i niektórzy inni krytycy²³⁵) zarzucają Spinozie, że nie rozróżnia tu spostrzeżenia zmysłowego od samego wyobrażenia. Zdaniem mojem jednak, słowa prop. 17tej nie uzasadniają tego zarzutu. Zgadzam się bowiem najzupełniej ze Spinozą, że jeżeli wpływem jakiegoś przedmiotu w ciele ludzkim (mianowicie w jego narządach zmysłowych, nerwach i mózgu) wywołana zmiana, uświadomi się w duszy jako wrażenie, wrażenie to, tak długo trwać będzie, jak długo trwa zmiana. Zmiana zaś ta usuniętą być może przez

ustanie wpływu, który ją wywołał, lub też przez zastąpienie go innym wpływem. Odczuwamy n. p. dotknięcie jakiegoś przedmiotu. Czem się to dzieje? Oto naciskiem na kończyny nerwów dotykowych, przedmiot ten wywołał w nich pewną zmianę, którą odczuwamy jako odpowiednie wrażenie, tak długo, pokąd ona trwa t. j. pokąd nie nastąpi po niej inna zmiana, już to przez powrót do normalnego stanu, co jest także zmianą, albo przez zmianę nacisku, wynikającą dajmy na to ze zmiany naciskającego przedmiotu. Albo znów n. p. słyszymy jakiś dźwięk; wrażenie odpowiadające zmianom sprawionym w naszym narządzie słuchowym przez falowanie powietrza trwać będzie tak długo, pokąd zmiany te nie ustąpią innej, przez uspokojenie się falowania powietrza, albo przez powstanie innego falowania a z niem innych zmian w narządzie słuchowym, a stąd i innych wrażeń. Znajduję, że w prop. 17tej, mieści się tylko twierdzenie, że wrażenie wpływem jakiegoś przedmiotu wywołane, trwa tak długo i tak długo je do tegoż przedmiotu odnosimy, pokąd wrażenie to nie będzie zastąpione innem, tem innem zaś wrażeniem, może być często samo ustanie pierwotnego wpływu. Dotąd mówi Spinoza tylko o wrażeniu, w następującem dopiero corollarium powiada, że dusza może obce przedmioty, które raz podrażniły ciało

ludzkie, chociaż ich już nie ma, uważać przecież tak, jak gdyby były obecne. Mamy tu już od-
twarzanie wrażeń w skutek działania wyobraźni,
Teraz dopiero obaczmy czy też rzeczywiście nie
rozdziela Spinoza wrażeń utworzonych pod wpły-
wem działania zewnętrznych przedmiotów, od
wrażeń odtworzonych działaniem wyobraźni czyli
wyobrażeń. Cały ten przebieg psychiczny, opiera
Spinoza, na znanym nam już postulatcie 5tym
w którym powiedział, że części płynne ciała
ludzkiego, uderzając w skutek wpływu jaki na
nie wywiera jakiś przedmiot, o inne miękkie
części tegoż ciała, zmieniają ich powierzchnie,
które też odtąd inaczej oddziaływać będą, w skutek
czego, jeśli wspomniane płynne części, później
znów o te zmienione powierzchnie części mięk-
kich potrają, odbijać się od nich będą tak, jakby
się odbijały potracone ku nim wpływem owego
obcego przedmiotu; dusza zaś przedstawiać go
sobie będzie jako obecny i to tyle razy, ile razy
taka czynność ciała ludzkiego się powtórzy.

Nie potrzebuję dodawać, że materialistyczny
ten sposób tłumaczenia pamięci i odtwarzania
(reprodukcyi) wyobrażeń, jest w najwyższym
stopniu niedostateczny i niejasny. Czuje to
widocznie sam Spinoza, powiada bowiem zaraz
w następującej po tym dowodzie scholii, że jest
to rzeczą bardzo możliwą, że cały ten przebieg

pochodzi z innych przyczyn, że wystarcza mu jednak wykazanie jednej z nich, za pomocą której wyjaśnić może ten przebieg tak, jak gdyby wykazał prawdziwą jego przyczynę. Przypomina się tu mimowoli stanowisko, jakie zajmował Epikur w obec trudności wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych. U obu tych filozofów zasługuje na uznanie, jeżeli już nie w pojedynczych wypadkach podawany sposób tłumaczenia, to przynajmniej filozoficzna oględność z jaką go stawiają, wyróżniająca ich korzystnie od terażniejszych materialistów, uważających nie wiele silniej uzasadnione przypuszczenia, jako niezbite pewniki. Teraz obaczmy jak wyraźną czyni różnicę Spinoza, pomiędzy wrażeniem, a wyobrażeniem. Odtąd nazywać będziemy, powiada on, obrazami rzeczy, podrażnienia ciała ludzkiego, których wyobrażanie przedstawia nam rozmaite przedmioty jako obecne, chociaż podrażnienia te nie odtwarzają ich kształtów. Jeżeli zaś dusza w ten sposób jakieś przedmioty sobie uprzytomnia, będziemy mówili że je wyobraża. Wyobrażenia, które tworzy dusza, uważane jako takie, nie zawierają błędu t. j. dusza nie błądzi samem wyobrażaniem nieistniejących rzeczy, błądzi ona tylko o tyle, o ile jej brakuje pojęcia wykluczającego istnienie w ten sposób wyobrażanego przedmiotu. Widzimy więc, że czyni tu Spinoza stanowczą różnicę pomiędzy

wrażeniem a wyobrażeniem, że wie nareszcie dobrze, kiedy wyobrażenie staje się złudzeniem t. j. hallucynacją lub marzeniem gorączkowym, kiedy zaś nie.

Następnie przechodzi do zjawiska kojarzenia się wyobrażeń. Jeżeli dwa lub więcej przedmiotów, powiada on w prop. 18tej, podrażniło równocześnie ciało ludzkie, dusza wyobrażając sobie później jeden z nich, wyobrazą natychmiast i drugi. Dusza bowiem wyobraża rozmaite przedmioty za pomocą śladów jakie ich wpływy w ciele ludzkim pozostawiły, jeżeli zaś ślady te powstały po dwóch równocześnie działających przedmiotach, wyobrażenie jednego z nich łączyć się będzie z wyobrażeniem drugiego. Z tego okazuje się, powiada Spinoza w następującej scholii, że pamięć jest tylko pewnem połączeniem wyobrażeń, zawierających po części naturę zewnętrznych przedmiotów, połączeniem, utworzonym w duszy, stosownie do porządku i związku podrażnień w ciele ludzkim, Kładzie tu nacisk Spinoza na wyrażenie, że pamięć jest połączeniem wyobrażeń, które coś z natury zewnętrznych przedmiotów zawierają, nie zaś takich wyobrażeń, które ich naturę tłómaczą, ponieważ chciał tu mówić o wyobrażeniach, które jako odtworzenie wrażeń są wypadkową dwóch czynników, działającego przedmiotu i działaniu temu ulega-

jącego ciała ludzkiego. Przy terminologii używanej w terażniejszej psychologii, uniknęłoby się tego ciężkiego sposobu przedstawienia tej myśli, krótkim powiedzeniem, że pamięć jest połączeniem wyobrażeń nie zaś pojęć. Następnie kładzie nacisk Spinoza na dalsze określenie pamięci jako połączenia wyobrażeń stosownie do porządku i połączenia podrażnień w ciele ludzkim, ażeby taki rodzaj połączenia odróżnić od rozumowego układu, gdzie wyobrażenia łączą się podług zwiąsktu ich treści. Pierwszy sposób łączenia wyobrażeń bywa u rozmaitych ludzi bardzo różny, stosownie do okoliczności i porządku w jakim odnośne przedmioty na ich zmysły działały. Drugi, rozumowy układ wyobrażeń, stosujący się do ich treści, jest u wszystkich ludzi jednaki. Widzimy z tego, że to, co tu nazwał Spinoza, pamięcią, jest właściwie tylko kojarzeniem się wyobrażeń na podstawie współczesności wrażeń, z których te wyobrażenia powstały. Zapatrywanie to swoje objaśnia Spinoza następnie przykładami i tak powiada, że Rzymianin słysząc słowo „pomus“ wyobrażał sobie natychmiast odnośny owoc, pomimo, że między owocem a dźwiękiem nie ma najmniejszego podobieństwa, ponieważ widując ten owoc słyszał często słowo „pomus“. Tak n. p. dalej, ujrzawszy na piasku ślady kopyt końskich, wyobrazi sobie żołnierz jeźdźca i bitwę,

rolnik pług i rolę. MoŜnaby tu zarzucić Spinozie, że nazwawszy niewłaściwie pamięcią kojarzenie się wyobrażeń na podstawie w współczesności wrażeń, które je wytworzyły, poprzestaje na przedstawieniu tego jednego tylko sposobu kojarzenia się wyobrażeń, pomija zaś zupełnie inne warunki w których się ten objaw psychiczny powtarza.

ROZDZIAŁ VIII.

Świadomość duszy ludzkiej.

Zwróciłem już uwagę czytelników na okoliczność, że wedle zapatrywań Spinozy, dusza ludzka nie jest jakąś odrębną istotą. Propozycya 15ta zachwiewa nawet jej jednotliwość (Einheitlichkeit) orzeka bowiem, że pojęcie tworzące rzeczywiste istnienie duszy ludzkiej nie jest pojedynczem, ale z bardzo wielu pojęć złożonem. Wynika to z propozycji 13tej, w której powiedział Spinoza, że przedmiotem pojęcia, stanowiącego duszę jest ciało, złożone jak wiemy z bardzo wielu odrębnych części, z których każdej odpowiada pojęcie. Pojęcie więc zbiorowe ciała, nie może być innem tylko złożonem. Mimo to jednak przypuszcza Spinoza pewien rodzaj świadomości duszy, świadomości będącej w obec pojęć składających duszę, owym łącznikiem nadającym jej przynajmniej pozory

indywidualizmu. W jaki sposób Spinoza pojmuje tę świadomość duszy ludzkiej, przekonamy się z jego własnych słów. Dusza ludzka, powiada on w prop. 22giej, spostrzega nie tylko podrażnienia ciała (jako wrażenia), ale także wyobrażenia tych podrażnień (właściwie wyobrażenia wrażeń, które te podrażnienia w niej wywołują). Zna ona siebie o tyle tylko, o ile spostrzega wyobrażenia podrażnień ciała (właściwie wyobrażenia wrażeń, które te podrażnienia w niej wywołują). Dusza dochodzi tedy przez spostrzeganie własnych wyobrażeń do wytworzenia pojęcia o sobie samej. „To pojęcie o duszy jest w ten sam sposób połączone z duszą, jak samaż dusza połączona jest z ciałem“*), to znaczy, że tak samo jak ciało jest przedmiotem, który dusza wyobraża, podobnie też może dusza w myśleniu swem wziąć samą siebie za przedmiot, i tak jak dusza i ciało są jedną i tą samą rzeczą, uważaną raz pod Przymiotem myślenia, drugi raz znów pod Przymiotem rozciągłości, podobnie jest też pojęcie o duszy i dusza sama jedną i tą samą rzeczą uważaną oba razy pod tym samym Przymiotem t. j. pod Przymiotem myślenia. „Pojęcie duszy t. j. pojęcie pojęcia, nie jest czem innym

*) Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpore, prop. 21.

jak tylko formą pojęcia, o ile tę uważamy jako Stan myślenia bez względu na przedmiot; jeżeli bowiem ktoś coś wie, przez to samo wie już także że to wie, a zarazem wie, że wie co wie i tak w nieskończoność“*)

Widzimy przeto, że świadomość przedstawia sobie Spinoza, jako stopniowo rozwijający się szereg; występują w nim najpierw podrażnieniami wywołane wrażenia, z tych powstają wyobrażenia, dalej pojęcia o tych wyobrażeniach, nareszcie pojęcia o tych pojęciach i znów nowe, coraz dalsze pojęcia o tych ostatnich i t. d. w nieskończoność. Te pojęcia, obejmujące coraz ogólniej to powiązanie czynności psychicznych, nadają duszy ową wspomnianą jedność i spójnię. Tak zwanej jednak czystej świadomości, (*reines Bewusstsein*) polegającej na samodzielnem, od wrażeń, wyobrażeń i pojęć niezależnem poczuciu bytu i jedności, nie przypisuje on duszy; świadomość jaką uznaje Spinoza, jest świadomością powstającą dopiero w miarę jak się treść duszy wypełniać zaczyna

*) *Idea mentis, hoc est idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad obiectum consideratur, simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire et simul scit se scire quod scit et sic in infinitum — schol. ad prop. 21.*

wrażeniami, wyobrażeniami, a nareszcie pojęciami. W nich dopiero dochodzi, zdaniem jego, dusza do świadomości — słowem nznaje on tylko tak zwaną wypełnioną świadomość (erfülltes Bewusstsein). Dalej określa on tę tak pojętą świadomość jako niejasną i niezawierającą dokładnego poznania duszy, oparta jest ona bowiem ostatecznie na wrażeniach, za pośrednictwem których dochodzi dusza do wiadomości o istnieniu własnego ciała, wrażenia zaś te są wynikiem działania przedmiotów obcych na ciało ludzkie, czyli inaczej mówiąc, są one niejako zaprawione wpływem i własnościami obcych ciał (prop. 28. i schol. prop. 29. i coroll).

Wspomnieć tu jeszcze muszę o propozycji 20tej, jako zaliczanej do tych zdań, na których Spinoza opiera swą teorią o świadomości. Mogłaby się ona wydać niejasną, dla tego o niej piszę, jest ona przytem, ściśle wzięwszy, do zrozumienia Spinozystycznej teorii o świadomości zbytęczną, dlatego pominąłem ją przedstawiając tę teorią. Propozycja ta należy do rzędu tych zdań, które umieszcza Spinoza dla uzupełnienia architektonicznej symetrii swego logicznego gmachu. Żle zrozumiana mogłaby ona także służyć obok propozycji 3ciej i 4tej na poparcie twierdzenia, że Spinoza przypisywał Bogu myślenie różne od tego, ja-

kiem On się objawia w umysłach skończonych istot. Oto słowa tej propozycji: „W Bogu istnieje także pojęcie czyli poznanie duszy ludzkiej, które w Bogu w ten sam sposób powstaje (wynika) i do Boga w ten sam sposób się odnosi jak pojęcie czyli poznanie ciała ludzkiego“*).

Wynika jednak nie tylko z dowodu, którym Spinoza tę propozycją uzasadnia i który głównie na rozbieranej już propozycji 3ciej opiera, ale także ze słów wypowiedzianych w dowodzie do propozycji 22giej, że o duszy ludzkiej o tyle znajduje się w Bogu pojęcie, o ile dusza ludzka pojmuje sama siebie, będąc przytem tylko Stanem boskiego Przymiotu myślenia; podobne też pojęcie jest w Bogu o ciele ludzkim, dusza bowiem jest tylko pojęciem ciała, a jako pojęcie jest znowu tylko Stanem boskiego Przymiotu myślenia. Ustęp z dowodu do propozycji 22giej, który mojem zdaniem upoważniać może do takiego pojmowania propozycji 20tej, przytaczam dosłownie: „...Pojęcia o wrażeniach ciała są w duszy ludzkiej t. j. w Bogu, o ile On tworzy istotę duszy ludzkiej; pojęcia tych pojęć będą więc w Bogu o ile (On) ma

*) *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea, sive cognitio corporis humani — prop. 20.*

poznanie czyli pojęcie duszy ludzkiej t. j. (będą one) w samejże duszy ludzkiej, która w skutek tego spostrzega nie tylko podrażnienia ciała, ale także pojęcia o tych podrażnieniach“*).

*) *Idae affectionum corporisin mente humana sunt, hoc est in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit, ergo harum idearum idae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem sive ideam habet, hoc est, in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones sed earum etiam ideas percipit. (demonstr. ad prop. 22.)*

ROZDZIAŁ IX.

O błędzie i o probierzu prawdy.

Już w scholii do propozycji 17tej powiedział Spinoza, że wyobrażenia jako takie nie zawierają błędu, że błędnymi stają się dopiero wtedy, jeżeli dusza zapomniawszy że one są tylko odtworzonymi wrażeniami, przypisuje ich powstawanie świeżym wpływom jakiegoś przedmiotu, którego one są tylko odtworzonym śladem. Wiemy już także z rozdziału VIgo: „O doniosłości wrażeń zmysłowych“ z jakich one czynników powstają, i w jakiej mierze mogą nas zapoznać tak z własnym ciałem, jak z działającymi na nie przedmiotami. Uprzytomniwszy to sobie, zrozumiemy w jakim znaczeniu mógł powiedzieć Spinoza (w prop. 33ciej i w prop. 35tej), że w wyobrażeniach jako takich, nie ma dodatnich znamion, na podstawie których moglibyśmy je błędnymi nazywać, że przeciwnie błąd polega

tylko na niedostatkach poznania, zawartych w wyobrażeniach niedokładnych czyli niecałościowych i zawiłych. W dowodzie zaś do prop. 35tej, powtarza raz jeszcze, że „nie ma nic dodatniego w wyobrażeniach, co stanowiłoby rzeczywistość błędu, ale błąd nie może też polegać na ich bezwarunkowej niedostateczności, mówimy bowiem, że dusze, nie zaś ciała błędzą lub myślą się, ani też na bezwzględnej niewiadomości, inną bowiem rzeczą jest niewiedzieć, inną zaś błędzić; błąd więc polega na niedostateczności poznania, zawartej w niedokładnej znajomości rzeczy, czyli w pojęciach niedokładnych i zawiłych“ *).

Ważne słowa tego dowodu przytoczyłem w całości. Powtórzył tu Spinoza z naciskiem, że nie ma w wyobrażeniach dodatnich cech, które stanowiłyby ich błędność, to znaczy, że nie możemy sobie utworzyć takiego wyobrażenia; któremu żadne rzeczywiste wrażenia nie odpowia-

*) *Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat, at falsitas in absoluta privatione consistere nequit, (mentes enim, non corpora errare, nec falli dicuntur) neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt, ignorare et errare; qua re in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit.*

dałyby, wszystkie bowiem nasze wyobrażenia mają jak wiemy swe źródło w doznawanych wrażeniach. Dalej powiada, że błąd nie może polegać na bezwzględnej niedostateczności wyobrażeń, ani też na bezwarunkowej niewiadomości, polega on więc tylko na tworzeniu wyobrażeń niecałościowych lub zawiłych t. j. takich, ze składu których opuściliśmy pewne części, lub też w składzie których pojedyncze ich części pogmatwaliśmy z sobą, przydając części przynależące do wyobrażeń jednych, wyobrażeniom innym, z którymi one w rzeczywistości nie są złączone. Jako przykład tego rodzaju błędu, przytacza Spinoza zwykłe u ludzi mniemanie, że są wolnymi, pochodzące stąd, że znają swe czynności, nie znając wywołujących je przyczyn. Jako drugi podobny przykład, przytacza wyobrażenie, że odległość słońca od nas, wynosi około 200 stóp. Błąd nie jest tu zawarty w samem wyobrażeniu, ale w tem, że nie znamy prawdziwego oddalenia i przyczyn takiego wyobrażenia. Jeżeli zaś później dowiemy się o prawdziwej odległości słońca, pozostanie mimo to wyobrażenie nasze niezmienione, zależy ono bowiem od sposobu, w jaki słońce na nasze ciało działa i wyobrażenie to zawiera istotę słońca o tyle tylko, o ile ono ciało nasze podrażniło. Z przykładów tych, mianowicie z pierwszego, widzimy, że pod sło-

wem „idea“ rozumiał Spinoza nie tylko „wyobrażenie“, ale także „pojęcie“ przykładem bowiem na tworzenie wyobrażeń niecałościowych i pogmatwanych, byłaby postać człowieka bez głowy, albo konia ze skrzydłami; „wolność“ zaś „czynność“ i „przyczyna“ o których mówi w pierwszym przykładzie, są już słowami oznaczającymi pojęcia, a nie wyobrażenia.

W propozycji 36tej stwierdza Spinoza fakt, że niedokładne i pogmatwane wyobrażenia następują po sobie z równą koniecznością, jak wyobrażenia dokładne, czyli jasne i wyraźne. W dowodzie do tej propozycji wypowiedziane zdanie, że o tyle tylko istnieją wyobrażenia niedokładne i zagmatwane, o ile je odnosimy do pojedynczej duszy pewnego człowieka (w której powstały) jest wskazówką, jak rozumieć należy propozycją 32gą, orzekającą, że wszystkie wyobrażenia są prawdziwe, o ile je odnosimy do Boga, to znaczy, że uważane bezwzględnie, polegają na prawdziwych danych, składając się z wrażeń, które w jakiejś duszy rzeczywiście wywołane były; błędność ich nie polega na dodatnich cechach, ale tylko na niecałościowości lub bałamutnem połączeniu, co wszystko powstaje dopiero w podmiotowej świadomości pojedynczego, skończonego ducha²³⁶). Określiwszy tak wyobrażenia błędne, powiada Spinoza, że „każde wyobrażenie jest

prawdziwem, które w nas jest bezwarunkowem czyli wystarczającym sobie (dokładnem) i doskonałem“ *)

Widzimy, że tu już za daleko posunął się Spinoza, o takim bowiem wyobrażeniu mógł co najwięcej powiedzieć, że jest ono możliwem, ma się rozumieć względnie do naszych środków poznania. Popełnia on tu ponownie już wielokrotnie popełniany błąd, orzekania o rzeczywistych przedmiotowych stosunkach, na podstawie podmiotowych przekonań. Dalszem tylko tego przeprowadzeniem jest propozycja 43cia, w której mówi o probierzu (criterium) prawdziwości wyobrażeń: „kto ma prawdziwe wyobrażenie, powiada on, wie zarazem (o tem), że ma prawdziwe wyobrażenie i nie może wątpić o prawdziwości rzeczy“**). „Każdy bowiem, dodaje Spinoza w następującej scholii, który ma prawdziwe wyobrażenie, wie o tem że prawdziwe wyobrażenie zawiera w sobie najwyższą pewność; mieć bowiem prawdziwe wyobrażenie nie znaczy nic innego, jak tylko rzecz jakąś znać doskonale, czyli jak najlepiej. Nikt tu nie może mieć wątpliwości, chyba mnie-

*) Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est.

***) Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

ROZDZIAŁ X.

Urabianie się pojęć i rodzaje tychże.

W propozycjach 37mej i 38mej z corollariami i dowodami powiada Spinoza, że są pewne pojęcia wspólne (notiones communes), wszystkim ludziom; odnoszą się one do tego „co jest wspólne wszystkim rzeczom, co zawarte jest zarówno w całości jak w części“ każdej rzeczy, a co tem samem, każdy człowiek musi dokładnie pojąć, chociażby bowiem wyobrażenia jego o jakiejś rzeczy były niecałościowe, zawierają one będą zawsze to, co jest bezwzględnie wszystkim rzeczom wspólne. Przy tak uogólnionem znaczeniu wspólności, okaże się, że temi wszystkim ludziom wspólnymi pojęciami, będą pojęcia obu Przymiotów Boga, rozciągłości i myślenia, oparte na tych dwóch wszystkim rzeczom wspólnych cechach, wedle Spinozy bowiem, jest każda rzecz rozciągłością i myśleniem ²³⁸)

Bliżej już określa Spinoza to pojęcie wspólności w propozycji 39tej, powiada bowiem: „To co wspólne jest ciału ludzkiemu i niektórym ciałom obcym, podrażniającym zazwyczaj ciało ludzkie, jako też to, co każdej ich części, jako też całości jest wspólnem i właściwem, o tem utworzy się też dokładne pojęcie w duszy“*). Wszystkie zaś z dokładnych pojęć powstające pojęcia są także dokładne (prop. 40) stąd wynika, że dusza tem jest sposobniejszą do poznawania dokładnie wielu rzeczy, im więcej ma jej ciało wspólności z obcemi ciałami (coroll. do prop. 39.). Słusznie tu jednak podnosi Kirchmann, że jeżeli wszystkie wyobrażenia duszy pochodzą tylko z jej wrażeń, wrażenia zaś są tylko stanami jej ciała, wywołanymi wpływem ciał obcych, niewiadomo w jaki sposób wykrywa dusza ową wspólność łączącą jej ciało z ciałami obcemi, niemożliwem jest tu bowiem dokładne porównanie, ponieważ w zupełnie różny sposób przedstawia się duszy ciało własne, na wpływy wrażliwe a ciała obce, wywierające te wpływy²³⁹). Tak określiwszy „pojęcia wspólne“, przeciwstawia

*) *Id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, quodque in cuiuscunque horum parte, aequae, ac in toto commune est et proprium, eius etiam idea erit in mente adaequata.*

im Spinoza w scholii 1szej do prop. 40tej jako pojęcia drugiego rzędu, pojęcia „transcendentalne“ i „uniwersalne“. Stosownie do znaczenia, w jakim Spinoza używa tych słów, należałoby wyraz „pojęcia transcendentalne“, tłumaczyć słowami „pojęcia przekraczające“ (t. j. przekraczające potęgę wyobrażania); „pojęcia zaś uniwersalne“ słowami „pojęcia gatunkowe“. Sposób w jaki Spinoza zapatruje się na ich powstawanie usprawiedliwi moje tłumaczenie. Pojęcia te, powiada on, powstają w skutek tego, że ciało ludzkie może wytworzyć w sobie pewną tylko, oznaczoną liczbę obrazów wyraźnych. W miarę jak ilość obrazów przekracza tę liczbę, którą wyraźnie wytworzyć może ciało ludzkie, zaczynają się obrazy te coraz bardziej zacierać, tak, że dusza przestaje już rozróżniać je i stąd używamy na oznaczenie ich, słów takich jak „rzecz“, „przedmiot“, „coś“. Z podobnych też przyczyn, powiada dalej, powstają te pojęcia, które nazywamy gatunkowemi (ogólnemi, *ideae universales*, scholastyczne uniwersalia), jak „człowiek“, „koń“, „pies“ i t. d. Jeżeli bowiem w ciele ludzkim powstanie tyle obrazów n. p. pojedynczych ludzi, że siła wyobrażania (*vis imaginandi*) przedstawić nie może drobniejszych ich różnic, jak barwy, wielkości i t. p. każdego z osobna, będą się te drobne, każdy obraz odróżniające cechy zacierać,

rzeczy, pojęciom „transcendentalnym“ i „uniwersalnym“, jako powstałym w skutek podmiotowego działania wyobraźni, ponieważ tak jedne jak drugie są tylko rozmaitymi stopniami uogólniania pojęć gatunkowych, przez odrzucenie cech odróżniających pojedyncze ich grupy, z pozostawieniem tylko coraz to ogólniejszych, czyli przez zmniejszanie treści (Inhalt) pojęć, a tem samem zwiększanie ich objętości (Umfang). Drugim błędem jest przypisywanie powstawania tych pojęć nie działaniu duszy, ale jakiemuś hipotetycznemu i nieudowodnionemu zacieraniu się w ciele ludzkim powstałych obrazów t. j. jak je Spinoza sam tłumaczy, śladów pozostałych po zmianach jakie w ciele ludzkim wywołały wpływy działających nań obcych przedmiotów. Zachowuje się tu Spinoza zupełnie podobnie jak terażniejsi materyaliści, którzy bardzo często psychologiczne tłumaczenia tego rodzaju objawów, opierane na samychże objawach i nic nie przesądzające o ich przyczynach, zastępują tłumaczeniami fizyologicznymi, usiłującymi wprawdzie wniknąć dalej i wyjaśnić przyczyny zestawianych objawów, pomijającymi jednak tę ważną okoliczność, że ów krok postawiony dalej pozbawiony już jest podstaw z doświadczenia czerpanych.

Oдноśnie do znanego niezawodnie Spinozie średniowiecznego sporu Realistów i Nominalistów

możnaby zauważyć, że pierwsi zadowoliliby się sposobem w jaki on określa swoje „notiones communes“, drudzy zaś przystaliby na podmiotowe znaczenie, jakie przypisuje pojęciom transcendentnym i uniwersalnym. Pod tym ostatnim względem podobnie zapatrują się na te rodzaje pojęć Schaarschmidt i Frohschammer²⁴⁰).

ROZDZIAŁ XI.

Trzy rodzaje poznania.

Na dopiero co przytoczonym podziale pojęć, opiera Spinoza rozróżnienie dwóch pierwszych rodzajów poznania.

Pierwszy rodzaj poznania (*cognitio primi generis*), mniemanie, wyobrażenie (*opinio, imaginatio*) czyli poznanie oparte na niepewnem doświadczeniu (*cognitio ab experientia vaga*) pochodzi z pojęć uniwersalnych, wytwarzanych albo wprost z wrażeń wywoływanych przez pojedyncze przedmioty działające na zmysły, albo też za pośrednictwem znaków, jakimi bywają n. p. słyszane lub czytane słowa, wywołujące w nas wyobrażenia rzeczy na oznaczenie których używane bywają. Pierwsze źródło tych pojęć nazywa Spinoza „niepewnem doświadczeniem“ o ile jest doświadczeniem na samych zmysłach opartem, a więc nieposiłkowanem reflexyą.

Drugi rodzaj poznania (*cognitio secundi generis*), czyli rozum (*ratio*) opiera się na „pojęciach wspólnych“ (*notiones communes*) dostarczających nam dokładnych pojęć o własnościach rzeczy.

Trzecim rodzajem poznania, (*cognitio tertii generis*) czyli poznaniem pogładowem (bezpośredniem, *scientia intuitiva*, *das anschauliche Wissen*, *Anschauungserkenntniss*) nazywa Spinoza takie poznawanie, które postępuje od dokładnego pojęcia rzeczywistej istoty niektórych Przymiotów Boga do dokładnego poznania istoty rzeczy. Jako przykład takiego poznania stawia Spinoza jakieś proste zadanie arytmetyczne, którego wynik możemy od razu podać bez uprzedniego przeprowadzania rachunku. I tak, jeżeli mamy $1:2=3:x$, możemy od razu powiedzieć $1:2=3:6$, bez poprzedniego mnożenia drugiej liczby przez trzecią i dzielenia iloczynu przez pierwszą liczbę, jak tego wymaga reguła trzech. Przykład ten o tyle się nie zgadza z powyższem określeniem, że stosownie do przykładu powinny być poznanie pogładowe bezpośredniem, określenie zaś zawiera w sobie zastosowanie metody deduktywnej czyli syntetycznej, a więc też i użycie wnioskowania²⁴¹). Pierwszy rodzaj poznania jest jedyną przyczyną błędu, drugi zaś i trzeci są koniecznie prawdziwe, a zarazem uczą nas rozróżniania prawdy od

błędu (prop. 41. 42.) Jest to właściwością rozumu uważać rzeczy jako konieczne, jako przypadkowe zaś, przedstawia nam je tylko wyobrażenia (prop. 44. coroll.). Dalszą właściwością rozumu jest pojmowanie rzeczy, tak jak się przedstawiają niezależnie od czasu t. j. pod formą wieczności, uważając bowiem rzeczy jako konieczne, uważa się je jako nieodmienne wyniki natury Boga, a ta jest wieczną. (coroll. 2. i dowód do prop. 44). Prawda jest zbiorem praw, te są wieczne, pozaczasowe, zadaniem rozumu jest poznawanie ich, tem tłumaczy się dążność rozumu podporządkowywania wszystkich rzeczy prawom, t. j. uważania ich jako objawy koniecznie i wiecznie się powtarzające. Każde pojęcie rzeczywiście istniejącego przedmiotu, o ile go pojmujemy nie jako doczesny objaw, ale jako wynik natury Boga, zawiera w sobie koniecznie wieczną i nieskończoną istotę Boga. (prop. 45, dowód i scholia). Zdanie to Spinozy tłumaczy się tem, że uważa on wszystkie poszczególne rzeczy jako Stany Przymiotów Boga. W każdym z tych Stanów objawiają się te Przymioty nierozdzielnie od siebie, w każdym więc mieści się całkowity wyraz istoty Boga. Poznanie wiecznej i nieskończonej istoty Boga, które się zawiera w każdym pojęciu, jest dokładnem i doskonałem, Bóg bowiem i Przymioty jego, są każdej rzeczy

wspólne, a o tem co jest każdej rzeczy wspólne mamy zawsze pojęcie dokładne (prop. 46 i dowód). Dusza ludzka ma przeto dokładne poznanie wiecznej i nieskończonej istoty Boga (prop. 47.). Do tego, jak widzimy, dochodzi ona zdaniem Spinozy na podstawie rozumowania, opartego na pojęciach wspólnych, jedynie przedmiotowo prawdziwych. Nie wykazał jednak Spinoza, w jaki sposób możliwą jest rzeczą, ażeby skończony umysł ludzki, poznający z pośród nieskończoności Przymiotów Boga dwa tylko, myślenie i rozciągłość, mógł mieć mimo to dokładne i wystarczające sobie pojęcie (idea adaequata, zureichender, angemessener Begriff) o nieskończonej istocie Boga. Dobrowolnie pozbawił on się tej wielkiej pomocy, jakiej dostarczają umysłowi ludzkiemu w poznawaniu rzeczy i wykrywaniu praw niemi rządzących jasne i ściśle określone pojęcia gatunkowe, uważa on je bowiem jako podmiotową tylko doniosłość mające, a prztem zmaćcone i niedokładne wytwory wyobraźni. Te pojęcia ogólne, „które w platońskiej filozofii stanowiły przedmioty najwyższego poznania, schodzą w Spinozyzmie do poziomu wyobrażeń; ów pogląd na świat idealny, który u greka był samem boskiem poznaniem, oświeconą świadomością czyniącą ludzi królami ich rodu, ma u Spinozy tylko wartość niejasnego, dziecinnego snu duszy

zmysłowo uprzedzonej“²⁴²). Tak określiwszy wzajemny stosunek pierwszego rodzaju poznania do drugiego, i podniósłszy wyższość ostatniego, powiada Spinoza w scholii do propozycji 47mej, że jak widzimy, nieskończona i wieczna istota Boga wszystkim jest znaną, ponieważ zaś w sposób powyżej wykazany wszystko jest w Bogu i wszystko przez Boga pojętem bywa, możemy też z poznania Boga wyprowadzić dokładne poznanie bardzo wielu rzeczy. W ten sposób tedy dochodzimy do owego trzeciego rodzaju poznania, wymienionego w scholii 2giej do propozycji 40tej. Tu znowu w nabywaniu znajomości przyrody i jej objawów, mniema Spinoza, że zastąpić zdoła na doświadczeniu oparte rozumowanie, poznaniem pogładowem, czy też bezpośredniem, a które jest, jak to już wspomniałem, raczej deduktywnem i syntetycznem, co nawet zdawałoby się wynikać ze słów których używa, powiada bowiem wyraźnie, że z poznania Boga możemy „wyprowadzić“ (deducere) dokładne poznanie wielu rzeczy. W dalszym ciągu tej scholii, tłumaczy już tylko dlaczego mimo to jednak nie mają ludzie tak jasnego poznania Boga, jak pojęć wspólnych (notionum communium). Pochodzi to zdaniem Spinozy stąd, że nie mogą oni Boga wyobrażać sobie tak jak wyobrażają ciała, i że łączą zazwyczaj nazwę „Bóg“

z wyobrażeniami o rzeczach, na które patrzeć zwykli, co jest zresztą prawie nieuniknionem, obce bowiem ciała ciągle na ludzi działają. Większa część błędów polega na tem tylko, że niewłaściwie zastosowujemy nazwy do rzeczy, jeżeli bowiem ktoś mówi, że od środkowego punktu koła ku jego obwodowi pociągnięte linie nie są równe, rozumie widocznie, tym razem przynajmniej, pod kołem coś innego jak matematycy.

ROZDZIAŁ XII.

Tożsamość woli i rozumu.

Zapatrywania swoje w tej mierze wyraża Spinoza w propozycji 48mej i 49tej. W pierwszej z nich powiada, że w duszy nie ma bezwzględnej czyli wolnej woli, ale że duszę zawsze skłania do tego lub owego chcenia, pewna przyczyna, spowodowana znów przez inną, która ma znów swoją przyczynę i tak w nieskończoność. Ze słów tych możnaby wnosić, że podnosi tu Spinoza na nowo kwestyą wolności woli, że tak jednak nie jest, przekonać się możemy z tego co powiada w następującym zaraz dowodzie i scholii. Pod brakiem wolnej woli rozumie on tylko brak odrębnej i „bezwarunkowej zdolności chcenia lub niechcenia“ (absolutam facultatem volendi et nolendi) podobnie jak odmawia duszy odrębnej i bezwarunkowej zdolności pojmowania, żądania, kochania i t. d. (facultatem absolutam

intelligendi, cupiendi, amandi etc.) Zdaniem jego istnieją tylko pojedyncze chcenia, pojęcia, żądze i poruszenia miłości. Odpowiadające zaś im odrębne władze chcenia, pojmowania, żądania, kochania i t. d. są zupełnie urojone istności metafizyczne, czyli pojęcia gatunkowe (universalia) z poszczególnych objawów wytworzone. „Dlatego, powiada on, zachowują się rozum i wola do tego i owego pojęcia, lub do tego i owego chcenia w taki sam sposób jak kamienność (lapideitas) do tego i owego kamienia, albo jak człowiek do Piotra i Pawła“. Podobnie jak Descartes, uważa Spinoza wolę jako „władzę twierdzenia lub przeczenia, nie zaś jako żądze“. Rozumie on pod nią „władzę za pomocą której dusza to co prawdziwe lub błędne potwierdza lub zaprzecza, nie zaś żądze, mocą której dusza jakichś rzeczy pragnie lub ku nim wstręt czuje“. Teraz zrozumiemy już poniekąd znaczenie propozycji 49tej, w której Spinoza mówi, że w duszy nie ma innego chcenia t. j. twierdzenia lub przeczenia, prócz tego, które samo pojęcie jako takie zawiera; to znaczy, że samo uznanie pojęcia za prawdziwe lub błędne mieści w sobie potwierdzenie lub zaprzeczenie go, na czem wedle tego co dotąd słyszeliśmy ma polegać chcenie lub niechcenie. W tem też znaczeniu brać należy dołączone do tej propozycji corol-

larium, orzekające krótko, że „rozum i wola są jednym i tem samem“. Jest to jak widzimy, co najmniej zupełnie przekręcone i niezgodne z ogólnym zwyczajem używanie słowa „wola“. Polega ono poniekąd na wspomnianem już obejmowaniu słowem „myślenie“ wszystkich w ogóle czynności duchowych.

ROZDZIAŁ XIII.

Zdania materyalistów zbliżone do myśli wyrażonych w części drugiej „Etyki“.

Już w swoich fizykalnych przypuszczeniach, które jako fizykalne, są tem samym dla terażniejszego materyalizmu zasadnicze, zbliżają się bardzo jego koryfeusze do znanych nam w tej mierze zdań Spinozy. Zestawię tu najpierw lemmat Iszy, w którym wyraził on myśl, że ciała różnią się tylko stopniem i rodzajami ruchu cząstkom ich właściwego, nie zaś istotą tychże cząstek samych, ze zdaniem Moleschotta, który powiada: „Jeżeli okoliczności, których rozmaitość warunkuje odmiany materyalnych własności są wszędzie równoznaczne ze zmianami, które jedno ciało na drugie przenosi, koniecznym jest wniosek, że wszystkie w ogóle stany ciał sprowadzać należy do stanów ruchomych“. W innem zaś miejscu mówi: „... Na zmia-

nach ruchu kończy się ostatecznie działanie zewnętrznych wpływów“²⁴³).

W lemmacie 3cim orzekł Spinoza, że każde ciało może być poruszone lub wstrzymane tylko działaniem innego ciała, którego ruch lub spoczynek mógł być znowu tylko skutkiem działania innego ciała i tak w nieskończoność. U Büchnera zaś czytamy: „Jak daleko sięga nasze naukowe poznanie, spotykamy wszędzie tylko naturalny, mechaniczny i konieczny rozwój jednego objawu ruchu, z jakiegoś innego poprzedzającego i stąd wnosimy, że tak wiecznie było“²⁴⁴).

Wiemy już, że zdaniem Spinozy, Bóg jest wspólnym źródłem rozciągłości i myślenia, czyli materii i ducha, podobnie w nim jak w człowieku jednoczą się one w nierozdzielną całość. Tę samą myśl odnajdujemy też u Büchnera i Vogta. Pierwszy z nich powiada: „Myślenie i byt są tak z sobą nierozdzielne jak siła i materia, jak duch i ciało“²⁴⁵). Drugi zaś, chcąc wyrazić myśl swoją, przytacza następujące słowa Hope'a: „Czyż nie jest Bóg pierwszą przyczyną tak materii jak ducha? Czyż nie spoczywają najpierwotniejsze przymioty tak materii jak i ducha w sposób niezbadany w łonie Boga, ich twórcy?“²⁴⁶).

W zupełnie podobny sposób jak Spinoza, ocenia i Moleschott znaczenie wrażeń zmysło-

wych: „wszelkie.... spostrzeżenia.... mówi on, czymże są innem jak stosunkami przedmiotów do zmysłów? Ponad znajomość tych stosunków do swoich narzędzi poznawania nie wznosi się żaden człowiek... Nie spostrzegamy nic innego, jak tylko wpływy ciał na nasze zmysły. Ich własności są stosunkami do naszych zmysłów. Zimny lód zna tylko ciepła ręka... albo zieloność, czyż jest czemś innem jak tylko stosunkiem światła do naszego oka...“ O parę zaś wierszy niżej, zaczawszy swe zdanie zupełnie w duchu Spinozy, popelnia w dalszym rozwoju swej myśli rażącą sprzeczność, której Spinoza uniknął. Oto własne słowa Moleschotta: „Ponieważ przedmiot jest (tem czym jest) tylko przez swój stosunek do innych przedmiotów, na przykład przez swój stosunek do spostrzegacza, ponieważ poznanie przedmiotu kończy się na znajomości tych stosunków, a więc (!) całe nasze poznanie jest przedmiotem poznaniem“²⁴⁷). Jednym tchem wypowiedział tu Moleschott, że ponieważ wszelka nasza wiedza o przedmiocie polega na poznaniu stosunków przedmiotu do spostrzegacza „a więc jest“ (!?) nasza wiedza i to „cała“, wiedzą przedmiotową, kiedy przeciwnie powinien był powiedzieć: a więc, do wiedzy przedmiotowej wcale dojść nie możemy; pamiętać należy o tem, że mówi tu Moleschott, o wiedzy opartej bezpo-

średnio na wrażeniach zmysłowych, której chwiejność i podmiotowość uznał Spinoza tak wyraźnie. Przy całym więc podobieństwie zdań jakże widoczną tu jest wyższość Spinozy!

Wszelkie wrażenia zmysłowe tłumaczy Spinoza ruchami rozmaitych części ciała naszego, wywołanymi przez działanie ciał obcych. Podobnie i Moleschott: „Bez wyjątku, powiada on, polegają zmysłowe wrażenia i zależne od nich stany mózgu, na objawach ruchu materii, który się udziela nerwom zmysłowym“. Podobnie też jak Spinoza, ocenia on, w następujących zaraz słowach, wartość naszego poznania o ile się ono opiera na wrażeniach zmysłowych: „Sąd nasz jest zmysłowy. Jest on oparty na zmysłowym spostrzeganiu. Ponieważ w ogóle wszystkie rzeczy istnieją tylko przez swoje wzajemne do siebie stosunki, ważną więc cechą każdego przedmiotu jest ten wpływ, który on wywiera na nasze narządy zmysłowe“.

O ileż jednak właściwiej i słuszniej ocenia Spinoza stosunek i zachowanie się rozumu do tych wrażeń zmysłowych, za pośrednictwem których wchodzi dusza w styczność, tak z własnym ciałem, jak też i z otaczającymi je przedmiotami, Moleschott bowiem powiada zaraz w następnym wierszu, rozwijając dalej myśl swoją: „Nie jest tu przez to wykluczoną możność złudzeń zmysło-

wych. Główna rzecz polega tylko na tem, że nie rozum, ale znów inny narząd zmysłowy, inne zmysłowe spostrzeżenie, prostuje to złudzenie zmysłowe“²⁴⁸).

Bez porównania ściślej jest Spinoza, zdaniem którego złudzenia zmysłowe w ścisłym tego słowa znaczeniu, wcale nie istnieją, nie zmysły bowiem się mylą, ale u myśł, o ile nie zdoła rozróżnić świeżych wrażeń zmysłowych od tych, które odtwarza działanie wyobraźni, przypuszczając w skutek tego, że jest jakiś przedmiot tam gdzie go rzeczywiście nie ma. Wrażenia zmysłowe i wyobrażenia są zawsze tem czem są, zadaniem rozumu jest pojąć ich znaczenie i wykryć ich stosunek do zewnętrznych przedmiotów. Całkiem odwrotnie i błędnie przedstawia to Moleschott, który powiada, że nie rozum, ale inne narządy zmysłowe i inne zmysłowe spostrzeżenia sprawdzają owe (niewłaściwie tak nazwane) złudzenia zmysłowe. Widocznie nie spostrzegł się tu Moleschott, że nie tylko to co nazywa złudzeniem zmysłowym nie powstałoby nigdy, gdyby nie błąd w naszym wnioskowaniu, ale że i do tego co on nazywa sprawdzaniem za pomocą narządów i innych wrażeń zmysłowych nie doszłoby nigdy, gdyby nie rozum ludzki, który te wrażenia zestawia.

Użycie ponownych spostrzeżeń czynionych innymi zmysłami, albo nawet wreszcie tym samym zmysłem, jest tylko środkiem, którym się rozum posługuje, w celu zbadania wątpliwego znaczenia jakiegoś wrażenia. To zestawianie wrażeń innych z jakimś wrażeniem, o którym nie wiemy jakiemu wpływowi je przypisać mamy, jest środkiem bardzo często używanym, a nawet bardzo cennym, nie powiem jednak niezbędnym. Sama już bowiem logiczna sprzeczność jakiegoś wrażenia, a właściwie przyczyny, której działaniu przypisuje umysł powstanie tego wrażenia, z nabytym już zasobem wiedzy, wystarczy, ażeby wrażenie to, a właściwie sposób w jaki je tłumaczymy, podać w wątpliwość i za innym tłumaczeniem się oglądać, bez uciekania się do nowych spostrzeżeń tymże samym zmysłem lub innymi zmysłami czynionych. Tak n. p. czując pieczenie w żołądku, nie potrzebujemy sprawdzać dotykalnie, że nie ma w nim żadnego gorącego przedmiotu, bo już samo rozumowanie oparte na poprzednich doświadczeniach wystarczy, ażeby nas upewnić, że tak być nie może. Albo jeżeli zamknięci w pokoju widzimy kręgi tęczowe przed oczami, nie będziemy szukać pary wodnej unoszącej się przed nami i badać jakie to w niej łamią się promienie, bo wiemy, że z zjawiskiem takim tylko na wolnem powietrzu spotykamy się zwykle

i że tęczone barwy nigdy zupełnego koła nie tworzą, ale szukać będziemy przyczyny tego wrażenia w zapaleniu oczów, bez potrzeby sprawdzania jego rzeczywistości innemi spostrzeżeniami (jako wrażenie bowiem jest ono niewątpliwem). Tłómacząc sobie to zjawisko inaczej, będziemy w błędzie, a błędu przyczyną będzie mylne wnioskowanie.

Świadomość opiera Moleschott, podobnie jak Spinoza, wyłącznie na odczuwaniu wrażeń, ale nie posiłkując się, jak to czyni Spinoza, wciągnięciem w zakres swego tłumaczenia całego przebiegu powstawania wyobrażeń, pojęć i pojęć o tych pojęciach, czyni tłumaczenie swoje bez porównania niedostateczniejszem. I tak powiada najpierw: „Materyalne ruchy, które w nerwach połączone są z elektrycznymi prądami, spostrzegamy w mózgu jako czucie, a to czucie jest poczuciem się, świadomością“²⁴⁹). Usunąwszy to co powiedział Moleschott o prądach elektrycznych, przedstawi nam się całe jego tłumaczenie czucia, (Empfindung) jakby wyjęte z pism Spinozy, w których nie napotykamy jednak nigdzie tak śmiałego i płytkiego utożsamiania zupełnie różnych pojęć, jak „czucie“ (Empfindung), „poczucie się“ (Selbstgefühl) i „świadomość“ (Bewusstsein). Wiemy przecież, że „poczucie się“ (Selbstgefühl) t. j. poczucie siebie samego jako odrębnego od otoczenia osobnika,

wyrabia się dopiero z zestawiania i porównywania wielu „czuć“ (Empfindungen) a raczej wrażeń, żadną więc miarą nie można powiedzieć „diese Empfindung ist Selbstgefühl“, ani też do słowa „Selbstgefühl“ dołączyć jako równoznaczne słowo „Bewusstsein“, świadomość, która już jest wyższym stopniem poczucia siebie samego, bo owocem zastanowienia się nad poczutym swoim bytem, a więc już może raczej pojęciem wrażeń, za pośrednictwem których poczuwamy odrębność własnego bytu od otoczenia i pojęciem tegoż pojęcia, czyli zdaniem sobie sprawy z tego przebiegu, jak to określa Spinoza.

Chcąc być jaśniejszym, powiada dalej Moleschott: „Czucie jest stosunkiem zmysłów do rzeczy, stąd też pochodzi w ogóle przeciwstawienie naszej jaźni działającym na nas rzeczom. Świadomość jest niczem innym jak tylko zdolnością odczuwania stosunków rzeczy do nas“²⁵⁰). I to zdanie jest dość do Spinozizmu zbliżone, pełne jednak niedokładności. Porzuca tu Moleschott daleko dokładniejsze wyrażenie się, jakiego użył w pierwszym zdaniu chcąc określić czucie, dokładniejsze i lepsze z przyczyny, że właściwie wcale niem czucia nie określa, czucie bowiem podobnie jak myśl, ból, radość i t. p. podmiotowe stany określić się nie dadzą. W tem pierwszym zdaniu powiedział on: „Materyalne ruchy....

w nerwach, spostrzegamy... jako czucie^{“**}) tu zaś już mówi: „Czucie jest stosunkiem zmysłów do rzeczy^{“***}); możnaby raczej powiedzieć, że zmiany w narządach zmysłowych, albo wreszcie w nerwach i mózgu, są wyrazem stosunku zewnętrznych przedmiotów do naszego ciała. Odczucie tych zmian pozostaje zawsze tylko odczuciem, niczem innym. Postąpmy dalej w naszym rozbiórze słów Moleschotta: „stąd też pochodzi w ogóle przeciwstawienie naszej jaźni działającym na nas rzeczom^{“***}). Otóż z pojedynczem wrażeniem, z odczuciem pojedynczego wrażenia, danem jeszcze nie jest przeciwstawienie jaźni działającym przedmiotom, a to z tej prostej przyczyny, że z pojedynczem odczuciem wrażenia, daną jeszcze nie jest jaźń sama. Niezbędnym warunkiem powstania jaźni jest oprócz wrażeń zmysłowych, pamięć, odtwarzająca i jednocząca je, co Moleschott pomija. Ale kończmy już ten rozbiór; ostatni ustęp przytoczonego zdania Moleschotta brzmi: „Świadomość jest niczem innym, jak tylko

*) Stoffliche Bewegungen in den Nerven werden als Empfindung wahrgenommen.

**) Empfindung ist ein Verhältniss der Sinne zu den Dingen.

***) Und damit ist es überhaupt gegeben, dass wir unser Ich den einwirkenden Dingen entgegensetzen.

zdolnością odczuwania stosunków rzeczy do nas“ (t. j. do zmysłów naszych)*). Pierwszy zaś ustęp tego zdania opiewał: „Czucie jest stosunkiem zmysłów do rzeczy“***). MoŜnaby je przeto tak zestawić: „Świadomość jest niczem innym, jak tylko zdolnością odczuwania czucia“****), co jak widzimy jest czczą, ba nawet więcej jak czczą, bo niedorzeczną tautologią.

Zarysowuje się nam tu już coraz wyraźniej nasz sąd o stosunku materjalizmu do Spinozizmu: ogólne i zasadnicze myśli materjalizmu są te same jakie już postawił Spinoza; filozof nasz jednak okazuje więcej ścisłości, konsekwencyi i filozoficznego wykończenia, pomimo, że nie rozporządza owocami postępu nauk przyrodniczych, jakimi rozporządzają teraźniejsi materjaliści. które im, nawiasem powiedziawszy, o tyle na dobre nie wychodzą, że upojeni tą obfitością bardzo cennych danych, zapuszczają się w szczegółowe wprawdzie, ale zbyt śmiałe, przedwczesne i jednostronne tłóma-

*) Das Selbstbewusstsein ist nichts anderes, als die Fähigkeit die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden.

***) Die Empfindung ist ein Verhältniss der Sinne zu den Dingen.

****) Das Selbstbewusstsein ist nichts anderes, als die Fähigkeit, die Empfindung zu empfinden.

czenia objawów, w obec których Spinoza zachowuje częstokroć skeptyczne i oględne powstrzymanie sądu. Przekonamy się o tem mianowicie z jego krytyki zdań o siedlisku myśli, z jego zapatrywań na działanie woli na ciało i z jego zdań o możliwych skutkach czynności mechanizmu ciała ludzkiego. Tem dziwniejszem wydać się też musiało, wspomniane już jego twierdzenie, że dusza dojść może do dokładnego poznania nieskończonej i wiecznej istoty Boga, tem niedostateczniejszem przedstawiło się jego tłumaczenie faktu, że ludzie nie mają takiego poznania Boga, okolicznością, że nie mogą go sobie zmysłowo przedstawić, tak jak sobie przedstawiają ciała, których wpływom ciągle ulegają. (Prop. 47. i Schol.) Pomimo całej, już bliżej rozbieranej paradoxalności tego twierdzenia, znajdujemy zupełnie podobne, wypowiedziane przez Büchnera: „...wcale nie przypuszczam, mówi on, ażeby pojęcie o tem, co wieczne i nieskończone, naszemu umysłowi zupełnie niedostępnem być miało. Takim wydaje się ono, ponieważ nie jesteśmy w stanie wyrobić sobie zmysłowego wyobrażenia o tem co wieczne i nieskończone“. To samo powtarzają Spinoza i Büchner w innych ustępach, używając prawie tych samych wyrazów. Oto słowa Spinozy, które już przytoczyłem raz w dłuższym

ustępie: „Deum.... non imaginari, sed quidem intelligere possumus“. (Ep. 60.) Büchner zaś mówi: „Wieczność i nieskończoność.... nie przekraczają naszej zdolności pojmowania, ale tylko naszą zdolność wyobrażania“²⁵¹).

CZĘŚĆ TRZECIA.

„O początku i naturze wzruszeń“²⁵²).

ROZDZIAŁ I.

Zasadnicze zapatrywania Spinozy na istotę wzruszeń.

Trzy główne rodzaje wzruszeń.

Jak widzieliśmy podał nam Spinoza w części drugiej przedewszystkiem teorią poznania, jakkolwiek tytuł jej zdawał się zapowiadać bez porównania obszerniejszy przedmiot. To co mówił o świadomości Boga, uwzględnwszy sposób w jaki ją pojmował, było tylko niejako przejściem od części pierwszej do następnych t. j. przejściem od metafizyki do psychologii i opierającej się na niej etyki. To co mówił o jedności duszy i ciała nie było nowo rozwijaną zasadą, ale bezpośrednim wynikiem zdań wypowiedzianych w części pierwszej, a zarazem wspólną

podstawę wszystkich części następnych, dlatego też miałem prawo powiedzieć, że część drugą poświęcił Spinoza przede wszystkim teorii poznania.

Treść części trzeciej odpowiada najzupełniej jej tytułowi. Stanowisko z jakiego przedmiot ten rozbierać zamierza, wypowiada Spinoza bardzo jasno i dobitnie w przedmowie. Zaczyna od uwagi, że większa część piszących o wzruszeniach i sposobie życia ludzi, zdają się zapominać o tem, że chodzi tu o rzeczy naturalne, ulegające wspólnym prawom przyrodniczym, nie zaś o rzeczy po za naturą stojące; częstokroć zdawałoby się nawet, że pojmują człowieka w przyrodzie jak gdyby państwo w państwie. Pisarze tacy, powiada dalej, wolą złorzeczyć i wyśmiewać namiętności ludzkie, jak je poznawać. Przedstawiając nareszcie swoje zdanie mówi, że nic się nie dzieje w przyrodzie, co możnaby przypisać jakiemuś jej błędowi, ponieważ prawa jej, wedle których się wszystko dzieje i przeobraża, są zawsze i wszędzie jednakie, jeżeli więc chcemy zbadać istotę jakiegoś przedmiotu, należy to czynić za pośrednictwem ogólnych praw przyrody. Dlatego też okażą się wzruszenia takie, jak nienawiść, gniew, zazdrość, i t. p. równie koniecznymi wynikami przyrody, jak wszystko inne. Kończy zapewnieniem, że tak samo rozprawiać

będzie o naturze i sile wzruszeń i o potędze duszy nad niemi jak dotąd o Bogu i duszy, ludzkie zaś czynności i żądze tak samo uważać będzie, jak gdyby to były linie, płaszczyzny lub bryły.

Dwie te dążności Spinozy, najpierw zrównanie psychologii, co do sposobu przedstawiania i oceniania jej zjawisk, z naukami przyrodniczymi, potem zaś oparcie nauki moralności na podstawie rozpoznania natury ludzkiej, urabianie zasad etycznych stosownie do danych podstaw, jakie mamy w namiętnościach, uczuciach, pragnieniach i potrzebach duszy, poczytują ogólnie²⁵³) Spinozie za jedną z większych zasług i trwałych zdobyczy na polu filozofii.

Podobnie jak inne części „Etyki“ rozpoczyna Spinoza także część trzecią od definicyi, po których nie zamieszcza już jak zwykle axyomatów ale tylko dwa postulaty.

Def. 1. „Nazywam przyczyną wystarczającą (dokładną, zupełną) tę, której skutek możemy jasno i dokładnie z niej samej poznać. Niezupełną zaś czyli częściową nazywam przyczynę, której skutku przez nią samą poznać nie możemy*).

*) Causam adaequatam apello eam cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.

Mysł w definicyi tej zawarta jest sama przez się zrozumiałą, dałyby się tu tylko podnieść wątpliwości o ile też w ogóle i w jakich razach, jakaś przyczyna może być wystarczającą podstawą do „jasnego i wyraźnego poznania jej skutku“. Ściśle rzecz biorąc możnaby utrzymywać, że ponieważ na każdy skutek składa się nieskończoność przyczyn, żadna przeto przyczyna z osobna wzięta nie wytłómaczy całkowicie jakiegoś skutku, we wszystkich jego najdrobniejszych szczegółach; w ten sposób nie byłoby wcale, w ścisłym tego słowa znaczeniu, przyczyn wystarczających, a raczej byłaby tylko jedna wystarczająca przyczyna, i to już wystarczająca dla wytłómaczenia wszystkich skutków, a tą byłby Bóg, czyli całość wszechświata. Wszystkie inne przyczyny możnaby tylko względnie nazywać wystarczającemi, lub niewystarczającemi do wytłómaczenia jakiegoś skutku, a to o ile one zawierają przeważną lub też tylko drobną część warunków, od których zależy spełnienie się tego pewnego skutku. Podobnie jak w wielu innych miejscach tak i tu daje się czuć cechujące Spinozę utożsamianie właściwego matematyce pojęcia wyniku, niezależnego od czasowości, z pojęciem skutku, który jak to widzimy w objawach przyrodniczych, psychologicznych i dziejowych, następuje czasowo po przyczynie.

Daje się tu czuć także zapoznanie tej dalszej różnicy pomiędzy pojęciem wyniku, a pojęciem skutku, że matematyczny wynik zawartym bywa całkowicie i zupełnie w jednym teoremie, w jednej figurze geometrycznej, które bywają, mówiąc językiem Spinozy, jego wystarczającą przyczyną, na każdy zaś pojedynczy objaw przyrodniczy, psychologiczny, czy też dziejowy, składa się, jak powiedziałem, cała nieskończoność przyczyn. W dalszy rozbiór tej definicyi nie wchodzi, musiałbym bowiem powtarzać to, co już powiedziałem przy axyomatach 3cim i 4tym części pierwszej i przy definicyi 4tej części drugiej.

Def. 2. „Mówię że wtedy działamy, kiedy coś w nas, albo po za nami się dzieje, czego zupełną jesteśmy przyczyną t. j. kiedy z naszej natury coś w nas, albo po za nami wynika, co przez nią samą można jasno i wyraźnie poznać. Przeciwnie zaś mówię, że jesteśmy biernymi, jeżeli w nas coś się dzieje, albo z naszej natury coś wynika, czego jesteśmy tylko częściową przyczyną“*).

*) Def. II. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non, nisi partialis, sumus causa.

W definicyi tej nadał Spinoza słowom „działanie“ i „bierność“ znaczenie zupełnie inne jak to, w jakim ich dziś używamy. W zwykłym ich znaczeniu rozumiemy pod działaniem dowolne przeprowadzanie pewnych zmian w nas samych lub po za nami, pod biernością zaś, uleganie działaniu obcemu. U Spinozy nie na tem polega różnica między działaniem a biernością, tak bowiem określone pojęcia te, są wynikami zupełnie jednakimi, podobnie koniecznymi jak wyniki matematyczne, są one wynikami ogólnego przyczynowego powiązania objawów sił przyrody, czyli jak się wyraża Spinoza, Stanów Przymiotów Boga. Cała więc różnica między działaniem a biernością polega na tem, czy jesteśmy zupełną lub niezupełną przyczyną pewnych zmian. Dalszą właściwością takiego pojmowania działania i bierności jest odnoszenie tych oznaczeń wyłącznie do przyczyny, nie zaś do skutku²⁵⁴).

Def. 3. „Pod wzruszeniem rozumiem podrażnienia ciała, które potęgę działania tegoż ciała zwiększają albo zmniejszają, wzmagają lub krepują, a zarazem (rozumiem pod wzruszeniem) pojęcia tych podrażnień. Jeżeli więc możemy być zupełną przyczyną któregoś z tych podrażnień, wtedy wzruszenie uważam jako czynne inaczej zaś jako bierne“*).

*) Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minui-

Definicja ta, opiera się na tożsamości duszy i ciała, wzruszenia są przeto podrażnieniami ciała, ale też zarazem pojęciami tych podrażnień, są zatem równocześnie i zarówno stanami tak duszy jak ciała i jako takie mogą być niekiedy czynnymi niekiedy zaś biernymi. Definicją tę uzupełnia Spinoza dodaniem na końcu części trzeciej ogólnem określeniem wzruszeń, gdzie powiada, że „wzruszenie, które zwiemy biernością duszy, jest niewyraźnem (zmaconem, verschwommen) pojęciem“, dusza bowiem o tyle jest bierną o ile ma zmacone, czyli niedokładne pojęcia. Mieści się w tych określeniach, bardzo wyraźne i cechujące Spinozizm, utożsamianie wszystkich władz duszy i tak tu n. p, utożsamianie poznania z uczuciem. Ten brak dokładności jest źródłem wielu błędów jakie napotykamy w „Etyce“.

W postulatcie 1szym powiada Spinoza, że ciało ludzkie ulegać może rozmaitym podrażnieniom, z których pewne zwiększają lub zmniejszają jego potęgę działania, inne zaś tej potęgi działania ani nie zwiększają, ani nie zmniejszają; w drugim zaś postulatcie dodaje, że pomimo wielu

tur, iuvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem.

zmian jakim ciało ludzkie ulega, jest ono jednak w stanie przechowywać wrażenia czyli ślady po przedmiotach, a tem samym ich obrazy. Zdania te opierają się głównie na umieszczonych w części drugiej zapatrywaniach fizykalnych Spinozy, mianowicie na lemmatach 5tym i 7mym, na postulatach 1szym i 5tym i na scholii do propozycji 17tej tejże części.

Określiwszy tak w definicyjach, pojęcia, których ma używać i przedłożywszy w postulatach oparte na poprzedzających zdaniach wyniki, których uznania od czytelnika wymaga, przystępuje Spinoza do przedstawienia głównych podstaw swoich zapatrywań.

Mając ciągle na myśli tożsamość duszy i ciała, przypomina raz jeszcze (w prop. 2giej i schol.), że ciało nie może spowodować duszy do myślenia, dusza zaś ciała ani do ruchu ani też do spoczynku, że w ogóle nie mogą one w jakikolwiek bądź sposób na siebie działać jako dwie odrębne rzeczy, są bowiem jedną rzeczą, w której się objawiają tylko dwa różne Przymioty, mianowicie myślenie i rozciągłość. Stąd też pochodzi, powiada on, jedność porządku i powiązania rzeczy, czy pojmujemy przyrodę pod jednym, czy pod drugim Przymiotem. Dalszem tego następstwem jest także równoczesność „porządku czynności i bierności ciała naszego“

z „porządkiem czynności i bierności duszy“. Przeciwnie dualistycznemu pojmowaniu działania duszy na ciało, wedle którego dusza jest rządzącą, ciało rządzonem, podnosi Spinoza zarzut, że twierdzenie to jest bezpodstawne, ponieważ nikt nie zna sposobu w jaki dusza ciałem mogłaby poruszać i nikt też nie zbadał, co w ustroju ludzkim przypisać należy działaniu samego mechanizmu ciała, co zaś wpływowi duszy.

Propozycye 1sza i 3cia są tylko dalszem rozwinięciem definicyi 1szej i 2giej, orzekają bowiem że dusza jest o tyle działającą o ile ma wystarczające sobie pojęcia, o tyle zaś bierną o ile jej pojęcia są niewystarczające.

W propozycyach 4tej, 5tej, 6tej, 7mej i 8mej wyraża Spinoza w rozmaitych zwrotach myśl, że do istoty każdej rzeczy należy stałe usiłowanie (conatus, Streben) utrzymania swego istnienia; kresu swemu istnieniu nie stawia rzecz sama, ale zawsze tylko wpływ jakiejś zewnętrznej przyczyny. Stosując tę ogólną zasadę do duszy, powiada w propozycyi 9tej, że usiłuje ona trwale utrzymać swoje istnienie, bez względu na to, czy ma pojęcia jasne i wyraźne, czy też zagmatwane. Jest ona przytem świadomą tego swego usiłowania. Ważną jest dołączona do tej propozycyi scholia, zawiera bowiem określenia woli (voluntas, Wille) pragnienia (appetitus, Verlangen)

i żądy (Cupiditas, Begierde). Wolę nazywa Spinoza usiłowanie zachowania istnienia, o ile je odnosimy tylko do duszy, pragnienie jest temże samem usiłowaniem odnoszącem się zarazem do duszy i ciała, pragnienie uświadomione staje się żądzą.

Mamy tu przed sobą bardzo subtelną grę słów, ukrywa w niej Spinoza nie bez pewnej scholastycznej zręczności dwa błędy, najpierw nazywa wolę usiłowanie duszy utrzymania swego istnienia, kiedy przecież jak wiemy, wolę może być także każde inne dążenie duszy, nawet wprost przeciwne pierwszemu; powtóre przypisuje ciału pragnienie, wbrew wszelkiemu doświadczeniu, w ciele bowiem objawiają nam się tylko siły, pragnienie zaś należy już do rzędu objawów psychicznych. Nie dziw też, że na podstawie takich określeń, kończy tę scholię słowami pełnemi znaczenia dla całego następnego rozwinięcia swoich zapatrywań etycznych: „Wynika tedy z tego wszystkiego, mówi Spinoza, że do niczego nie dążymy, nic nie chcemy, niczego nie pragniemy, ani też nie pożądamy, dla tego że sądzimy że to jest dobrem, ale przeciwnie dla tego osądzamy że coś jest dobrem, ponieważ do tego dążymy, tego chcemy, pragniemy i pożądamy“*).

*) Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse iudi-

się tu najzupełniejsze poddanie wszelkich zasad etycznych, już nie tylko podmiotowym orzeczeniom rozumu, ale w ogóle podmiotowemu, choćby tylko chwilowemu usposobieniu.

Wynikiem pierwszego ze wspomnianych błędów jest propozycja 10ta, orzekająca, że pojęcie wykluczające istnienie ciała, nie może przebywać w naszej duszy, jako jej przeciwne, ponieważ dusza, będąc tylko pojęciem rzeczywiście istniejącego ciała, musi przedewszystkiem dążyć do wzmocnienia tego ciała. Słuszną też czyni uwagę Kirchmann, że stosownie do przedstawionej tu myśli niemożliwem byłoby samobójstwo.

Dalszym wynikiem wszędzie przeprowadzanej zasady jedności duszy i ciała jest propozycja 11ta, w której powiada Spinoza, że każda rzecz zwiększająca lub zmniejszająca możność (siłę, potęgę) działania naszego ciała, jako pojęcie wywiera ten sam skutek na możność (siłę, potęgę) myślenia naszej duszy. Propozycją tą przygotował sobie Spinoza, w dołączonej scholii umieszczone, określenie głównych, pierwiastkowych wzruszeń. Jako takie uznaje Spinoza oprócz wspomnianej „żądzy“, dwa tylko, „radość“ (laetitia, Frölichkeit) i „smutek“ (tristitia, Traurigkeit).

camus, sed contra, eos propterea aliquid bonum esse, iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Pod radością rozumie stan bierny, zwiększający doskonałość duszy, pod smutkiem zaś stan bierny, zmniejszający jej doskonałość. Radość odnoszoną zarówno do ciała i do duszy nazywa „roskoszą“ (titillatio, Lust) albo „wesołością“ (hilaritas, Heiterkeit), smutek zaś odnoszony do ciała i duszy „bolem“ (dolor, Schmerz) albo „ponurością“ (melancholia, Trübsinn). Znaczenie tych słów uzupełnia Spinoza uwagą, że pod roskoszą i bolem rozumieć należy wzruszenia odpowiadające częściowym podrażnieniom człowieka, pod wesołością i ponurością zaś, wzruszenia wywołane podrażnieniami jednostajnie na wszystkie części się rozciągającymi. Powtarza się tu błąd wspomniany już przy omawianiu „żądzy“, mianowicie zapoznanie tej ważnej okoliczności, że nie tylko wola, uczucie i namiętność, ale czucie nawet, jest już objawem, który wyłącznie duszy nie zaś ciału przypisywać należy. Zarzut ten przeciw Spinozie podnosi także Kirchmann: jeżeli się skaleczymy w palec, powiada on, odczuwamy ból w duszy, w ciele zaś tkwi tylko przyczyna bólu. Określenia roskoszy i bólu uważa o tyle jako niedostateczne, że przypuściwszy nawet połączenie tych wzruszeń ze wzmaganiem lub zmniejszaniem się żywotności w człowieku, nie będą jeszcze te wzruszenia równoznaczące z takim wzmaganiem lub zmniej-

szaniem się, ale pozostaną zawsze czemś, co może być tylko odczuciem nie zaś określonem²⁵⁵)

Tak określone te trzy wzruszenia, żądze, radość i smutek, uważa Spinoza jako pierwiastkowe, wszystkie zaś inne jako pochodzące od nich „albo nawet wprost identyczne z niemi i tylko inaczej nazywane z powodu rozmaitych zewnętrznych cech i stosunków“ (schol. do prop. 11tej i schol. po def. 48mej części trzeciej).

ROZDZIAŁ II.

Wzruszenia pochodne.

Szczegółowe przeprowadzenie powyżej przytoczonych zapatrywań, tudzież określenia rozmaitych wzruszeń, pochodzących od wymienionych trzech głównych, żądz, radości i smutku, zapelnia, w przedstawieniu dość rozwlekłem z powodu ściśle przeprowadzonej metody geometrycznej, cały dalszy ciąg części trzeciej. Rozwlekłość tę i niewłaściwość zastosowania tej metody do przedstawionego przedmiotu, czuje widocznie sam Spinoza, dołącza bowiem do części 3ciej, skrócone powtórzenie jej głównej treści pod tytułem: „Definicje wzruszeń“. Starać się przeto będę rzecz całą o ile możności skrócić.

Dusza, powiada on, usiłuje przedewszystkiem wyobrazać to, co możność działania jej ciała zwiększa lub podnieca (prop. 12) od tego bowiem zależy także jak wiemy, potęgowanie lub

zmniejszanie jej władzy myślenia. Jeżeli zaś powstają w niej wyobrażenia rzeczy uszczuplających możność działania jej ciała, usiłuje ona przynajmniej wedle możności, przypominać sobie rzeczy takie, które wykluczają istnienie pierwszych (prop. 13). Stąd wynika, że dusza niechętnie wyobraża to, co zmniejsza lub kępuje siłę jej własną i siłę ciała. Okazuje się tedy czem są miłość i nienawiść. Miłość jest niczem innym, jak tylko radością połączoną z wyobrażeniem zewnętrznej przyczyny tego wzruszenia, podobnie i nienawiść jest smutkiem połączonym z wyobrażeniem zewnętrznej przyczyny, która to wzruszenie wywołała. „Widzimy też że ten, który kocha, koniecznie usiłuje rzecz którą kocha mieć obecną i zachować ją; przeciwnie kto nienawidzi, usiłuje rzecz znenawidzoną usunąć i zniszczyć“*)

Rozmaite przedmioty mogą się stać okolicznościowo przez podobieństwo z innymi i przez rozmaite kojarzenie się wyobrażeń, przyczynami radości lub smutku, tem tłumaczą się częstokroć tajemnicze uczucia sympatyj i antypatyj, tudzież wahania się uczuć, tem dziwniejsze, jeżeli całego

*) Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere et destruere, conatur. (Schol. ad prop. 13).

powiązania wywołujących je przyczyn wysledzić nie możemy (prop. 13. coroll. i schol. prop. 16. i prop. 17.).

Jeżeli wyobrażamy sobie przedmioty wzbu-
dzające radość lub smutek, jako czekające nas
w przyszłości, rodzą się w naszej duszy uczucia
nadziei i obawy z najrozmaitszymi ich odcieniami,
jak ufność, rozpacz i t. p. (prop. 18 i schol.).

Wyobrażenie zniszczenia ukochanego przed-
miotu zasmuca, wyobrażenie ocalenia go, uciesza
(prop. 19), podobnie jak wyobrażenie zniszczenia
znenawidzonego przedmiotu także radość sprawia.
(prop. 20). Same już nawet wzruszenia ra-
dości lub smutku w ukochanych przedmiotach
wywołują w nas podobne wzruszenia, jeśli się
o nich dowiadujemy (prop. 21.) Kochamy lub
nienawidzimy tych, którzy sprawiają radość lub
smutek naszym ukochanym, (prop. 22.) na czem
polega dodatnia strona współczucia, ujemna ob-
jawia się smutkiem na widok radości znenawi-
dzonych, radością zaś na widok ich smutku,
(prop. 23.) tudzież przychylnością dla szkodzących
tym, których nienawidzimy, niechęcią zaś dla
sprzyjającym im (prop. 24.). Chętnie widzimy
wszystko, co utrwała istnienie ukochanych przed-
miotów, niechętnie zaś, co je nadwątła i od-
wrotnie chętnie widzimy wszystko, co nadwątła
istnienie znenawidzonych przedmiotów, niechętnie

zaś, co je utrwała; a że zazwyczaj wierzy się w to co się mieć chce, wierzymy w zalety swoje i tych których kochamy, stąd duma i przeceńnianie siebie lub innych; nie wierzy się zaś w to czego się mieć nie chce. stąd lekceważenie zalet wstrętnych nam ludzi. (prop. 25. i 26. ze scholią).

Wyobrażenie o wzruszeniach istot podobnych do nas, chociażby obojętnych nam, wywołuje także wzruszenia w nas samych (prop. 27.) Wspieramy wszystko co w naszym mniemaniu prowadzi do radości, usuwamy zaś wszystko co spowoduje smutek; stąd też staramy się to czynić, co w naszym mniemaniu ludzie widzą radośnie, odwrotnie zaś unikamy tego, o czem sądzimy, że jest ludziom wstrętne. Na tem polega uprzejmość, mogąca się jednak wyrodzić w próżność. (prop. 28. i 29. i schol.)

W dalszem następstwie, jeżeli ktoś uczynił rzecz, sprawiającą innym radość, sam się uraduje i odwrotnie, zasmuciwszy innych, sam się będzie smucił, uważając w obu wypadkach siebie za przyczynę swej radości lub smutku. Na tem polega uczucie chwały (gloria, Ruhmgefühl) i wstydu, zadowolenia zewnętrznego (aequiescentia in se ipso, Selbstzufriedenheit) lub żalu. (prop. 30. i schol.)

Jeżeli mniemamy, że ktoś podobnie jak my jakiś przedmiot kocha, pożąda lub nienawidzi,

potęguje to nasze uczucie, jeżeli zaś przeciwnie mniemamy, że ktoś żywi odwrotne uczucia ku temu przedmiotowi, doznamy wahania w duszy; pragniemy też, aby każdy ku pojedynczym przedmiotom podobne uczucia żywił jak my sami; dla tego widzimy jak każdy pragnie, żeby inni żyli po jego myśli, a jeśli tego wszyscy zarówno pragną, wtedy staje się jeden drugiemu zawadą. Tak przedstawia się u ludzi chęć wyniesienia się. (prop. 31. coroll. i schol.)

Jeżeli wiemy, że ktoś cieszy się jakąś rzeczą która do jednego tylko należeć może, będziemy się starali, żeby jej nie posiadał (prop. 32.), na tem polega zazdrość. Kochając podobny nam przedmiot, staramy się ażeby on nas także kochał, im większem zaś jest wedle naszego mniemania uczucie owego przedmiotu dla nas, tem więcej chlubić się będziemy; przeciwnie zaś mniemając, że ów ukochany przedmiot z kimś innym równą lub ściślejszą łączy się przyjaźnią, znienawidzimy go, temu zaś innemu zazdrościć będziemy (prop. 33. 34. 35.) Najbardziej zależy nam na miłości osób kochanych, ponieważ pragniemy być dla nich, podobnie jak one dla nas, przedmiotem kochanym. t. j. sprawiającym radość.

Jeżeli ktoś przypomni sobie przedmiot, którym się niegdyś cieszył, starać się będzie odzyskać go i to w tych samych co wtedy warun-

kach, t. j. jeżeli go kochał, będzie za nim tęsknił (prop. 36. coroll. i schol.) Znienawidziwszy ukochany przedmiot, nienawidzić go będziemy przy równych zresztą warunkach, tem silniej, im większą była dawna miłość (prop. 38.) Nienawidząc kogoś będziemy się starali wyrządzić mu coś złego, jeżeli się nie obawiamy że stąd większe złe dla nas samych wyniknie; przeciwnie zaś kochając kogoś będziemy się starali czynić mu dobrze podług tego samego prawa. (prop. 39.) Jeżeli mniemamy, że ktoś bez danego powodu nienawidzi nas lub kocha, będziemy go także nienawidzić lub kochać. Taka nienawiść połączona z chęcią odwzajemnienia się w złem, jest zemstą, taka zaś miłość połączona z chęcią odwzajemnienia się w dobrem jest wdzięcznością (prop. 40. 41. i schol.). Nienawiść odwzajemniana nienawiścią wzrasta, odwzajemniana miłością może zniknąć, a nawet przerodzić się w miłość, która bywa wtedy tem większą (prop. 43. 44.) Miłość bowiem i przeświadczenie że się jest kochanym potęguje poczucie istnienia, nienawiść zaś i przeświadczenie, że się jest nienawidzonym, zmniejsza to poczucie. Dla tego też bywa miłość, która powstała z nienawiści i odwrotnie nienawiść, która powstała z miłości tem silniejszą, że miejsce wzruszenia zmniejszającego poczucie istnienia, zajęło wzruszenie powiększa-

jące to poczucie i odwrotnie. Tracimy więc lub zyskujemy przy takiej zamianie podwójnie, nie dziw więc, że tem większa niechęć lub przychylność powstaje do przedmiotu, który taką zmianę spowodował.

Radość wynikająca z wiadomości o zniszczeniu albo uszkodzeniu nienawidzonego przedmiotu, nie powstaje w duszy bez pewnej domieszki smutku, (prop. 47.) wynika to z propozycji 27mej, w której powiedziano, że smutek podobnego do nas przedmiotu i nas także zasmuca.

Przy równych zresztą warunkach, będzie miłość lub nienawiść do przedmiotu, który uważamy jako wolny, większą jak do przedmiotu któremu wolności nie przypisujemy, (prop. 49) odnosić się bowiem będą te nasze uczucia także do przyczyn, od których zależy działanie wspomnianego przedmiotu (dowód). Tem tłumaczy się, że człowiek więcej kocha lub nienawidzi innych ludzi niż jakiegokolwiek przedmioty.

Jeden i ten sam przedmiot, może rozmaitych ludzi, albo też tego samego człowieka w różnych czasach rozmaicie podrażnić. (prop. 51.) Na tem polega tak wielka różnorodność dążeń i różność sądów ludzkich.

Na przedmiot, który widzieliśmy dawniej razem z innymi, albo który według naszego mniemania nie niema takiego co wyróżniałoby

go od wielu innych przedmiotów, nie będziemy równie długo zwracać uwagi, jak na inny, który ma wedle naszego wyobrażenia coś sobie właściwego (prop. 52.) Takie uwięzienie uwagi nazywa się zdziwieniem, jeśli zaś pochodzi od przedmiotu, którego się boimy, przerażeniem, jeżeli powodem takiego zdziwienia jest przedmiot, którego wyższość uznajemy, nazywa się wtedy czcią i t. p. (schol.) Dusza przedstawiając sobie siebie samą i swoją siłę działania doznaje uciechy i to tem większej im wyraźniej siebie i swoją siłę działania przedstawia sobie. Stąd też głównie stara się ona przedstawiać sobie to, co tę jej potęgę działania utwierdza. (prop. 53. 54.) Odwrotnie zaś przedstawiając sobie swą niemoc zasmuca się dusza. (prop. 55.) Pierwsze wzruszenie nazywa się miłością własną czyli zadowoleniem z siebie, drugie upokorzeniem. Wzruszenia te są przyczyną dla czego ludzie tak chętnie o swoich czynach opowiadają, i starają się okazać siłę swego ciała i swej duszy, często aż do znudzenia drugich. Dla tego to tak chętnie porównują wady innych ze swojemi zaletami. (schol.) Różne rodzaje radości, smutku i żądz, jakoteż składające się z nich i pochodzące od nich wahania się duszy i wzruszenia jak miłość, nienawiść, nadzieja, bojaźń i t. d. różnią się stosownie do rozmaitych rodzajów przedmiotów, które je wywołują (prop.

56.) Najważniejsze z tak rozróżnianych namiętności są, rozpusta (luxuria, Schwelgerei), opilstwo, lubieżność, skąpstwo i chęć wyniesienia się (ambitio, Ehrsucht). Są one tylko rodzajami miłości i żądz i różnią się tylko przedmiotami do których się odnoszą. Namiętności te nie mają odpowiadających sobie przeciwieństw, umiarkowanie bowiem, trzeźwość i czystość, które zazwyczaj przeciwstawiamy rozpuście, opilstwu i lubieżności, nie są wzruszeniami, czyli biernymi stanami, ale oznaczają potęgę duszy z jaką ona powyżej wyliczone namiętności poskramia (schol.).

Każde wzruszenie pojedynczego osobnika, różni się od wzruszenia innego osobnika o tyle, o ile istoty tych osobników się różnią. (prop. 57). Stąd wynika powiada Spinoza w następującej scholii, że wzruszenia zwierząt, różnią się od wzruszeń ludzkich, o tyle o ile się różni natura ich od natury ludzkiej. Poznawszy bowiem czem jest dusza wątpić nie możemy, że i zwierzętom przypisywać należy namiętności i wyobrażenia. Żądze i pragnienia ich jednak, nie są takie jakie znamy u ludzi, ale takie, jakie mogą być właściwe n. p. koniom, ptakom, rybom lub owadom. „Jeżeli tedy każdy osobnik żyje zadowolony ze swojej natury i cieszy się nią, to przecież jest to życie, z którego każdy jest zadowolony i ta jego uciecha, tylko wyobrażeniem czyli duszą

tego osobnika i dla tego różni się uciecha jednego od uciechy drugiego, o tyle o ile ich istoty od siebie się różnią“. Wynika nareszcie z poprzedzającej propozycyi, że wielka jest różnica między uciechą poruszającą n. p. pijanym, a uciechą, którą osiąga filozof. (schol.).

Dotąd omawiał Spinoza wzruszenia o ile one były stanem bierności człowieka, teraz przechodzi do takich, które przypisuje czynnemu zachowaniu się natury ludzkiej. We wszystkich wzruszeniach, będących rozmaitemi odmianami smutku, jest człowiek zawsze biernym, umniejszają one bowiem jego siłę działania, w niektórych zaś rodzajach wzruszeń, zaliczanych do radości i żądzy, zachowuje on się czynnie. (Prop. 58. i 59.)

Wszelkie działanie wynikające ze wzruszeń, w których się dusza czynnie zachowuje, nazywa Spinoza „dzielnością“ (fortitudo, Tapferkeit) rozróżnia zaś w niej „moc duszy“ (animositas, Seelenstärke) i „szlachetność“ (generositas, Edelsinn). Pod „mocą duszy“ rozumie żądzę zachowania swego istnienia stosownie do wymagań rozumu, pod szlachetnością, na takichże wymaganiach opartą żądę sprzyjania innym ludziom. Moc duszy, mająca wyłącznie na celu pożytek własny objawia się jako mierność, trzeźwość i przytomność umysłu w niebezpieczeństwach,

szlachetność zaś, mająca na celu pożytek innych, objawia się jako skromność, łagodność i t. d.

Na tem kończy Spinoza swój rozbiór dodając, że „z tego okazuje się, w jak rozmaite sposoby poruszają nami zewnętrzne przyczyny. i że chwiejemy się, jak przeciwnymi wiatrami miotane fale morskie, nie znając ani końca, ani przeznaczenia naszego“ *).

Zaraz na wstępie dopiero co podanego streszczenia sposobu, w jaki Spinoza wyprowadza poszczególne wzruszenia ze wspomnianych trzech pierwotnych t. j. żądzy, radości i smutku, razić musi każdego czytelnika niedostateczne, jeżeli już nie wprost błędne bo za nadto sobkostwem nacechowane, określenie miłości jako radości połączonej z wyobrażeniem zewnętrznej przyczyny. która tę radość sprawia. Dołączone objaśnienie, że kochający usiłuje mieć obecnym ukochany przedmiot i utrzymać istnienie jego, także zadowolić nie może i tu bowiem celem jest tylko własna przyjemność, nie zaś szczęście wspomnianego przedmiotu. Brasch, który się z tem określeniem miłości nie zgadza, przypomina, że Leibnitz podał we wstępie do swego „Codex iuris gentium di-

*) Ex quibus apparet nos a causis externis multis modis agitari, nosque perinde, ut maris undae, a contrariis ventis agitatae fluctuari, nostri eventus atque fati nescios. (schol.).

plomaticus“, zupełnie inną definicyą miłości, w której powiada: „amare sive diligere est felicitate alterius delectare“²⁵⁶). Podobnie jak Leibnitz kładzie i Kirchmann²⁵⁷) nacisk na to, że miłość polega na uszczęśliwianiu ukochanej osoby, że nie własne, ale jej szczęście ma ona na celu, co Spinoza nie tylko w tem miejscu, ale i w definicyi 6tej pomija. Że pominięcie to nie tyle polega na zapoznaniu istoty miłości, ile raczej na różnem od naszego używaniu słów, świadczy definicya 24ta, w której Spinoza powiada, zupełnie w myśl Leibnitza i Kirchmanna, że „miłosierdzie jest miłością, o ile człowieka tak wzrusza, że się cieszy dobrem bliźniego, zasmuca zaś jego niedolą“^{*)}).

Nazwijmy tylko miłością to, co Spinoza nazwał miłosierdziem, a mieć będziemy uczucie, o którym mówi Leibnitz i Kirchmann i jakie pod tem słowem przywykliśmy rozumieć, to zaś, co Spinoza nazywa miłością jest raczej namiętnością jak uczuciem, jest żądzą posiadania pewnego przedmiotu, a więc tak samo żądzą posiadania kobiety, jak sławy, ma-

^{*)} Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat et contra, ut ex alterius malo contristetur.

jątku, albo jakiejś potrawy; Spinoza powiada nawet przy końcu scholii do propozycji 59tej, że o miłości musi jeszcze to zauważyć, że często samo użycie pożądanego przedmiotu do tego stopnia zmienia usposobienie ciała, że to co było pożądanem, staje się wstrętnem, budzi przeżyty (Fastidium, Ueberdruss) tak n. p. jakaś potrawa.

Na czasie będzie przy tej sposobności zwrócić uwagę czytelnika na tę ważną okoliczność, że jakkolwiek z wieloma myślami wyrażonemi w części trzeciej zgodzić się trudno, w znacznym jednak stopniu przyczyniają się do niekorzystnego wrażenia jakie robią pojedyncze zdania, słowa których dobiera Spinoza. Nie tylko bowiem, jak już zauważyłem, używa ich w rozumieniu odmiennem od naszego, ale powiedziałbym jeszcze prócz tego, że wyrazownictwo jego jest tu zbyt jaskrawe i że się tak wyrażę, za mało cieniowane. I tak n. p. nienawiścią nazywa nie tylko uczucie, które i my tak nazwalibyśmy, ale także i to całe stopniowanie uczuć na oznaczenie których używamy słów takich jak nieprzyjaźń, niechęć, nieżyczliwość etc. Radością nazywa nie tylko wszystko to, co i my nazywamy radością, ale także mniejsze stopnie radości, które zwiemy uciechą, zadowo-

leniem, doznawaniem przyjemności, miłym wrażeniem, etc.

Zresztą przyznać można Spinozie nie tylko wielką konsekwencyą, ale także trzymanie się przynajmniej w głównych zarysach doświadczenia, przeciw któremu rzadko tylko wykracza. Takim wykroczeniem przeciw doświadczeniu wewnętrznemu jest propozycja 14ta, którą w przedstawieniu zdań Spinozy jako mniej ważną pominąłem. Powiada on w niej, że jeżeli dusza raz doznała dwóch wzruszeń, to później doznawszy jednego z nich dozna także i drugiego. Takie przenoszenie kojarzenia się wyobrażeń w dziedzinę wzruszeń (uczuć i namiętności) sprzeciwia się wszelkiemu doświadczeniu. Podnosi to także Kirchmann i objaśnia swój zarzut następującym przykładem: „Jeżeli dziś w teatrze dostanę bólu głowy, nie wynika z tego, ażebym go jutro będąc w teatrze znów dostał. Przypomnienie, czyli wyobrażenie bólu głowy, może powrócić, ale to jeszcze nie jest bolem“. Jakkolwiek najzupełniej się godzę z zapatrywaniem Kirchmanna, znajduję jednak, że przykład, który on podaje jest o tyle niewłaściwym, że podnosi w nim brak konieczności łączenia się bólu samego z przypomnieniem bólu (czyli jak się Kirchmann wyraża, wyobrażeniem bólu) wywołaniem powtórzeniem okoliczności, które pierwej towarzyszyły

mu; do tego przykładu odnosi się też końcowy ustęp objaśnienia Kirchmanna, w którym mówi, że „tylko wtedy, kiedy wyobrażenia same stają się przyczyną uczuć, może działać prawo kojarzenia się myśli*) pośrednio także na uczucia“²⁵⁸). Otóż przykład ten wraz z przytoczonym ustępem z objaśnienia, o tyle nie tyczy się 14tej propozycji, że mówi w niej Spinoza wyraźnie o wzajemnem wywoływaniu się wzruszeń, które już raz sobie towarzyszyły, nie zaś o tem, że jakieś wyobrażenie wywołać może wzruszenia, z którymi było raz połączone. Stosownie więc do słów i znaczenia propozycji 14tej należałoby przykład podany przez Kirchmanna w ten sposób zmienić: jeżeli dziś będąc w teatrze (lub gdziekolwiek) zasmuconym (albo rozrzewnionym albo rozmieszonym) dostałem bólu głowy, nie wynika z tego, ażebym jutro, jeżeli się znów zasmucę (albo rozrzewnię albo rozśmieszę) znów dostał bólu głowy.

W propozycji 27mej, orzekającej, że wyobrażenie o wzruszeniach podobnych do nas, chociażby obojętnych nam istot, wywołuje także wzruszenie w nas samych, stawia Spinoza zasadę ogólnego współczucia, a z niem ogólnej miłości bliźniego. Wrodzone to naturze ludzkiej uczucie stara on

*) Gesetz der Gedankenverbindung — raczej: prawo kojarzenia się wyobrażeń?

się dyalektycznie uzasadnić na podstawie poprzedzających propozycji. Zdarza mu się tu to co i w innych niektórych miejscach, że założenie samo jest bez porównania jaśniejszem, zrozumiałszym i pewniejszym od dowodu.

Błędną jest propozycja 32ga, w której, jak wiemy, powiedział Spinoza, że jeżeli ktoś cieszy się jakąś rzeczą, która do jednego tylko należyć może, będziemy się starali żeby jej nie posiadał. Nie wyraził się tu nawet Spinoza, że będziemy się starali o to, ażeby rzecz ta przeszła w nasze posiadanie, ale tylko o to, żeby ów drugi jej nie posiadał. Postawił więc jako ogólną zasadę jakąś, nie powiem już brzydką ale nierozsądną, bo że się tak wyrażę bezinteresowną zazdrość. Nie wątpię, że uczucie takie się pojawia, nie jestem jednak o tyle pesymistą, ażebym mógł przypuszczać ogólność takiego uczucia; powinien był Spinoza przynajmniej podnieść wypadki, w których uczucie to nie ma miejsca z powodu, że osoby, którym mielibyśmy czegoś zazdrościć są właśnie osobami kochanemi. Także zbyt ogólną jest propozycja 38ma, nie zawsze bowiem po ustaniu miłości nienawidzieć będziemy kochany niegdyś przedmiot i to tem silniej, im silniejszą była miłość nasza, jakkolwiek nie można przeczyć że tak się zdarza.

Ważnej kwestyi rozmaitej u różnych ludzi wrażliwości i zmian, jakim ulega w różnych czasach wrażliwość tego samego człowieka, dotknął Spinoza w propozycyi 51szej, pominął jednak zupełnie bliższe jej rozwinięcie.

W propozycyi 52giej przedstawia Spinoza bardzo trafnie znany fakt psychiczny, że im nowszym jest jakiś przedmiot dla nas, im mniej do innych podobny, im z mniejszą ilością wyobrażeń złączony, tem silniej uwagę naszą zwraca i tem dłużej ta uwaga przy nim pozostaje, mniejszą bowiem jest ilość wyobrażeń ku którym może się zwrócić.

Słusznie tłumaczy Spinoza zdziwienie takim uwięzieniem uwagi, bardzo już jednak niedostatecznem jest opieranie na uczuciu zdziwienia uczuć czci i poważania, które nie dadzą się podciągnąć pod znane nam trzy działy uczuć, polegają bowiem na uznaniu, a więc i na poczuciu, jakiejś etycznej wyższości i doskonałości, której o ile ona stoi na niezwyklej wyżyźnie, niezaprzeczenie także i dziwić się możemy. Zapoznanie tego etycznego czynnika w uczuciach ludzkich ciągnie się przez całą „Etykę“ i wielokrotnie spotykać się z niem jeszcze będziemy.

Równie pominął zupełnie Spinoza poczucie piękna i wynikające zeń użycie, tudzież rozmaite

sposoby w jakie się poczucie to w naturze ludzkiej objawia, rozwija i doskonali.

Zresztą zjednały sobie w części trzeciej rozwinięte zapatrywania Spinozy ogólne uznanie w świecie naukowym, ważniejsze z nich zamieszcza Jan Müller w sławnym swem dziele: „Fizyologia człowieka“, w rozdziale: „Założenia Spinozy o statyce wzruszeń duszy“. (Gemüths-bewegungen) ²⁵⁹).

CZĘŚĆ CZWARTA.

„O poddaństwie ludzkim czyli
o potędze wzruszeń“.

ROZDZIAŁ I.

Definicje i axyomy.

W tej części także napotykamy pewną niezgodność jej treści z tytułem, nie całą bowiem poświęca Spinoza przedstawianiu potęgi wzruszeń i władzy ich nad człowiekiem²⁶⁰). W dalszych mianowicie propozycjach przechodzi z wolna do ściśle etycznej części „Etyki“, t. j. do nauki moralności, polegającej na zapanowaniu rozumu nad wzruszeniami. Nie podaje tu jednak Spinoza, jak się wkrótce przekonamy, jakichkolwiek przepisów moralności, ale raczej opisy działania ludzkiego i podnosi o ile i w jakich razach bywa ono wolnem t. j. zgodnem z rozumną naturą ludzką. W tej też części zawarte są przeważnie

zdania, z których Spinoza wysnuwa swoje zapatrywania na stosunki społeczne i państwowe.

Zaczyna od określenia co rozumie pod poddaństwem człowieka: „Niemoc ludzką w miarkowaniu i powstrzymywaniu wzruszeń nazywam poddaństwem, człowiek bowiem ulegający wzruszeniom nie jest zależnym od siebie ale od losu, którego potędze tak ulega, że często bywa zmuszonym iść za gorszem, pomimo że widzi co dlań lepsze. Postanowiłem w tej części wykazać, mówi dalej, przyczynę tej zależności, tudzież to co zresztą wzruszenia mają dobrego lub złego. Ale nim zacznę, muszę pierwszej cośkolwiek powiedzieć o doskonałości i niedoskonałości, o dobrem i złem“.

Co rozumie Spinoza pod doskonałością i niedoskonałością wiemy już. Podobnie dobro i zło nie oznaczają zdaniem jego nic dodatniego (positivum) w rzeczach, jeżeli je w sobie uważać będziemy. Są to tylko rodzaje myślenia czyli pojęcia, które tworzymy z porównywania rzeczy, t. j. mówiąc naszymi słowy, dobro i zło są podmiotowemi nie zaś przedmiotowemi oznaczeniami rzeczy. „Może też być jedna i ta sama rzecz, powiada Spinoza, równocześnie dobrą, złą i obojętną; tak n. p. muzyka jest dobrą dla tęskniącego, złą dla bolejącego, dla głuchego zaś ani dobrą ani złą. Mimo to jednak zatrzymam te

nazwy, chcę bowiem wytworzyć pojęcie człowieka będącego wzorem natury ludzkiej... pod dobrem będę przeto rozumieć to, co znamy z pewnością jako środek wiodący nas do owego wzoru natury ludzkiej, pod złem zaś to, o czem przekonani jesteśmy, że nas od tego wzoru odwodzi. Podobnie nazywać będę ludzi doskonalszymi lub mniej doskonałymi, w miarę czy się do tego wzoru mniej lub więcej zbliżają. Przedewszystkiem bowiem należy pamiętać, że jeżeli powiadam, że ktoś przechodzi od mniejszej do większej doskonałości, rozumiem pod tem... że jego siła działania o ile ona tworzy jego własną naturę wzmaga się lub umniejsza". (Przedmowa do części czwartej). Zaznaczywszy w ten sposób swoje stanowisko w przedmowie przechodzi Spinoza do definicyi.

Def. 1. „Pod dobrem rozumiem to o czem z pewnością wiemy, że nam jest użytecznem“*).

Def. 2. „Pod złem zaś to, o czem z pewnością wiemy, że nam przeszkadza osiąść jakieś dobro“**).

Zestawiwszy te definicye z przytoczonym powyżej końcowym ustępem przedmowy, będziemy

*) Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

***) Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes.

mogli zauważyć, że tylko w takim razie zgodzą się one, jeżeli pod pożytecznością rozumieć będziemy dorównanie owemu wzorowi doskonałości natury ludzkiej. Co zaś jest owym doskonaleniem się, przypomniał Spinoza przecież z naciskiem: doskonalenie się jest tylko zwiększaniem siły działania, o ile ona stanowi naturę jakiegoś osobnika, czyli mówiąc naszymi słowami, pod doskonaleniem rozumie Spinoza tylko potęgowanie siły z jaką pojedynczy osobnik bytuje. Ta myśl przewodnia pojawiać się będzie w najrozmaitszych formach w całym dalszym ciągu „Etyki“.

Def. 3. „Rzeczy poszczególne zwę przypadkowemi, o ile uważając na samą ich istotę nie nie znachodzimy co wymagałoby koniecznie ich istnienia, albo też co koniecznie wykluczałoby je“*).

Def. 4. „Też same rzeczy poszczególne zwę możliwemi, o ile zważając na przyczyny, które je wytwarzać mają, nie wiemy czy te są przeznaczone do wytwarzania ich“**).

*) *Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.*

***) *Easdem res singulares voco possibles, quatenus dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.*

Sam Spinoza przypomina czytelnikowi w dołączonej do tej definicyi uwadze, że poruszywszy ten przedmiot w scholii 1szej do propozycyi 33ciej części pierwszej, nie czynił różnicy pomiędzy tem co możliwe, a tem co przypadkowe, zależało mu bowiem tylko na podniesieniu pojęcia konieczności. Już tylko z tych dwóch definicyi i ze wspomnianej scholii możemy zauważyć, co zresztą i z całości systemu wynika, że istnienie każdej rzeczy ma zdaniem jego, swą przyczynę w jej własnej istocie, albo też w jej przyczynowem połączeniu z innemi rzeczami, które ją wytworzyły. Przyczynę swego istnienia we własnej istocie ma tylko Bóg, o nim jednym bowiem mówi Spinoza, że jest „*causa sui*“, wszystkie zaś inne poszczególne rzeczy t. j. skończone Stany Przymiotów Boga istnieją jako skutki nieskończonego szeregu innych skończonych rzeczy, będących ich przyczynami. (część I. prop. 28.)

Wedle definicyi 3ciej przeto przypadkowymi byłyby wszystkie Stany Przymiotów Boga, t. j. wszystkie poszczególne skończone rzeczy. Wyraz jednak przypadkowy, a raczej wydarzony (*contingens*), ma tu oznaczać nie tyle przypadkowość w zwykłym i utartym tego słowa znaczeniu, ile raczej spowodowanie istnienia jakiejś rzeczy zewnętrznemi okolicznościami, jakkolwiek spowodowanie to pozostaje koniecznem, stosownie do ducha

całego systemu. W definicyi zaś 4tej określony wyraz „możliwy“ (possibilis) odpowiada pojęciu, które my nazwalibyśmy może przypadkowością; w tem znaczeniu (odnoszącem się do naszego podmiotowego stopnia pewności), używa Spinoza słowa „przypadkowy“ (contingens) we wspomnianej scholii do propozycyi 33ciej części pierwszej.

Def. 5. „Pod sprzecznemi wzruszeniami rozumieć będę nadal te, które człowieka w różnych kierunkach pociągają, chociaż byłyby jednego rodzaju, jak rozpusta i skąpstwo, które są rodzajami pożądliwości (amoris, miłości) i nie sprzeciwiają się sobie z natury ale tylko okolicznościowo“*).

Następuje def. 6ta, która właściwie nie jest definicyą, przypomina w niej tylko Spinoza, że wyłożył już w scholiach 1szej i 2giej do propozycyi 18tej części trzeciej, co rozumie pod wzruszeniem, jakie wywołuje rzecz przyszła, terażniejsza lub przeszła. Prócz tego dołącza jeszcze uwagę, że człowiek w pewnych tylko granicach może wyraźnie wyobrażać (imaginari) tak odstęp przestrzeni, jak i czasu. (ut loci, sic etiam temporis distantiam). Jako taką granicę dla przestrzeni

*) Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui hominem in diversum trahunt, quamvis eiusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species, nec natura sed per accidens sunt contrarii.

przyjmuje 200 stóp; dla czasu bliżej jej nie oznacza, tylko utrzymuje że jakaś pewna istnieje i powiada, że przedmioty oddalone więcej jak o 200 stóp, wydają nam się jednakowo od nas odległe i jakby w jednej płaszczyźnie umieszczone; podobnie też wszystko co w czasie oddalone jest od chwili obecnej po za granicę wyraźnego wyobrażenia, przedstawia nam się jako jednakowo od terażniejszości odległe i niejako w jednej chwili czasu umieszczone (która to chwila może być stosownie do wyrażonej tu myśli Spinozy, zarówno przeszłą jak przyszłą).

Całe to zdanie odnosi Spinoza wyłącznie do wyobrażenia i o tyle może ono być słusznem, mianowicie, jeżeli nie będziemy się trzymali ściśle przez niego oznaczonej granicy, jeżeli dalej pamiętać będziemy, że ona jest dla rozmaitych osobników bardzo różną i zmienną, stosownie do przyzwyczajenia, wprawy i wyteżenia uwagi.

Def. 7. „Pod celem dla którego coś robimy rozumiem żądę“*)

Definicja ta jest wprost błędną, celem bowiem nie jest żądanie samo, ale to czego żądamy.

Def. 8. „Pod cnotą i siłą rozumiem to samo; to znaczy, że cnota o ile ją do człowieka odno-

*) Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

simy jest samąże człowieka istotą, czyli naturą, o ile ta posiada władzę działania czegoś, co z jej własnych praw rozumianem być może“*).

Jak widzimy nadaje Spinoza w definicyi tej słowu „virtus“ (siła, dzielność, męstwo, stałość, cnota) znaczenie zupełnie nie należące wedle naszych pojęć do zakresu etyki.

Axyomat. „Nie ma w świecie żadnej pojedynczej rzeczy od której nie byłoby innej potężniejszej i silniejszej, ale od jakiegokolwiek danej jest inna potężniejsza, która pierwszą może zniszczyć“**).

Wrzekomy ten pewnik jest raczej trudnem do udowodnienia przypuszczeniem, chyba, że pod ową najpotężniejszą rzeczą rozumielibyśmy Boga t. j. całość wszechświata, co zresztą nie wykraçałoby przeciw duchowi Spinozizmu.

*) Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

***) Nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alia, sed quacunque data, datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

ROZDZIAŁ II.

O przewadze wzruszeń w naturze człowieka.

Zasadniczą myślą rozbieranych w tym rozdziale zdań jest ta, że człowiek jest nieodłączną częścią bez porównania od niego potężniejszej przyrody, z pod której wpływów usunąć się nie może, zmiany też jakie w nim zachodzą nie mogą być wytłómaczone na podstawie poznania wyłącznie jego tylko istoty, a nawet siła bardzo wielu wzruszeń ludzkich zależy częstokroć więcej od siły zewnętrznych wpływów, jak od zdolności z jaką natura ludzka na nie oddziaływa, w danych razach może ona nawet zawładnąć całą działalnością człowieka. Całe więc zachowanie się jego jest tu, w spinozystycznym tego słowa znaczeniu, biernem, jest on bowiem częstką przyrody, działającą w nim głównie jej wpływy i nie może być pojętym inaczej, jak tylko w łączności z całością. (prop. 4. 3. 5. 6. 2.)

Charakterystyczną dla całej etyki jest propozycja 8ma. Powiada w niej Spinoza, że „poznanie dobra i zła jest tylko wzruszeniem radości i smutku, o ile go jesteśmy świadomi“*). To bowiem nazywamy dobrem lub złem co dla utrzymania naszego istnienia jest pożytecznem lub szkodliwym, t. j. to co naszą siłę działania zwiększa lub zmniejsza. Że zaś wzruszenia radości i smutku właśnie tylko na zwiększaniu lub zmniejszaniu siły naszego działania polegają, są one przeto już same przez się dobrem lub złem, można więc powiedzieć, że poznanie dobra i zła jest niczem innym, jak tylko uświadomieniem sobie wzruszeń radości i smutku. Propozycja ta i sposób w jaki ją Spinoza dowodzi, jest niejako tylko dalszem wykończeniem definicji 8mej, w której utożsamia cnotę z siłą.

Bardzo ważną jest propozycja 7ma i wynikająca z niej 14ta. Pierwsza z nich orzeka, że „wzruszenie może być powściągnięte lub zniesione li tylko przez wzruszenie od pierwszego silniejsze i przeciwne mu“**). Druga zaś wyraża myśl, że prawdziwe poznanie dobra i zła o ile jest tylko poznaniem

*) *Cognitio boni et mali, nihil aliud est quam laetitiae et tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii.*

***) *Affectus nec coërceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo.*

nie może powściągnąć żadnego wzruszenia, powściąga je tylko o ile jest samo wzruszeniem²⁶¹).

Zapatrywania te Spinozy, jako zgodne z doświadczeniem, bardzo pochwała Kirchmann i wytyka jako błąd idealistycznym systemom moralności, wyprowadzanie wyłącznie z rozumu całej obyczajowości (das Sittliche) jak to czynili n. p. Kant, Fichte i Hegel. Niewątpliwie opartą musi być etyka na kształceniu i rozwijaniu uczuć, które stanowiłyby niejako przeciwwagę wybijaniu namiętności. Słuszną uwagę czyni on²⁶²) prócz tego, że nawet sam Spinoza odstępuje od ważnej prawdy wypowiedzianej w tych propozycjach, w piątej bowiem części „Etyki“ mówi o władzy duszy jako poznającej (nie jako czującej) nad wzruszeniami.

Wyraził Spinoza w tych propozycjach myśl zawartą już w słowach starożytnego poety: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, na które się nawet sam powołuje w dalszem rozwijaniu zapatrywań swoich, opartych na tej zasadniczej myśli (schol. do prop. 17.). Uznało ją wielu głębokich myślicieli, już Aristoteles utrzymywał, że cnota polega na przyzwyczajeniu, a więc na stałem usposobieniu duszy, nie zaś na wiedzy jak tego nauczał Sokrates; wiedza i wykształcenie rozumu mogą podać tylko środki do wyrobienia w sobie stałego usposobienia, pewnego nastroju

uczuc, w którym jedynie czerpać możemy siły do zwalczania namiętności przybierających kierunek mogący być szkodliwym doskonaleniu się natury ludzkiej. Poniekąd w duchu tych propozycji powiedział Börne: „Man heilt Leidenschaften nicht durch Verstand, sondern nur durch andere Leidenschaften“.

Zasadniczą tę myśl Spinozy o wzajemnem wypieraniu się wzruszeń, przyjęło wielu nowszych psychologów n. p. wspomniany już Jan Müller i cała szkoła Herbarta.

Bezpośrednim wynikiem, niejako tylko zastosowaniem, dotychczas rozbieranych zdań, jest propozycja 15ta, na której się wiele dalszych poglądów Spinozy opiera: „Żądza, która powstaje z prawdziwego poznania dobra i zła, może być przytłumioną, czyli powściągniętą wieloma innemi żądzami powstającemi ze wzruszeń, które w nas walczą“ *).

Propozycje 9ta, 10ta, 11ta, 12ta, 13ta, 16ta, i 17ta, wyrażają w najrozmaitszych kombinacjach i zwrotach tę prostą zresztą i słuszną zasadniczą myśl, że im jakiś przedmiot, wywołujący w nas pewne wzruszenia, bliższym jest terażniejszości,

*) Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus quae ex affectibus quibus conflictamur oriuntur restingui vel coërceri potest.

lub im z większą pewnością go się spodziewamy, tem silniejsze będzie to wzruszenie.

Błędną i naciągniętą, względnie do poprzędzających, jest propozycja 18ta, w której Spinoza powiada, że „żądza powstająca z radości, przy równych zresztą warunkach, silniejszą jest od żądz powstającej ze smutku“^{*)}.

Dowód swój opiera Spinoza głównie na znanem nam już zdaniu, że radość potęguje siły ludzkie, smutek zaś osłabia je. Przeciw takiemu jednak rozumowaniu liczne dadzą się podnieść zarzuty; najpierw nie wiadomo, jak rozumieć owe „równe zresztą warunki“ czy n. p. zasłabnięcie ojca lub matki, lub wyzdrowienie którego z nich, śmierć lub narodzenie się jednego z rodzeństwa lub dziecka, dostąpienie jakiegoś zaszczytu lub utrata go, mają być temi zdarzeniami, mogącemi spełnić ową przypuszczoną równość warunków pod którymi doznajemy smutku lub radości, sądzę jednak że w tych wszystkich wypadkach nie da się nawet pomyśleć równość warunków, najrówniejsze byłyby one może jeszcze przy utracie lub zyskaniu równych wartości pieniężnych. Propozycji tej sprzeciwia się zresztą doświadczenie. Prócz tego nie wiadomo co należy rozumieć pod

*) *Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.*

„żądzą wynikającą z radości“, może nią być po-
żądanie przedmiotu, który radość sprawia, ale
w takim razie, nawet na podstawie zapatrywań
Spinozy, rozumowanie jego nie jest słusznem,
pożądanie bowiem takiego przedmiotu jeszcze nie
jest radością, może ono sprawiać nam w pewnym
stopniu radość lub smutek, o ile przedmiot ten
osiągnąć spodziewamy się lub nie, jako samo-
więc pożądanie nie potęguje jeszcze naszych sił,
łączące się zaś z niem wzruszenia nadziei lub
zwątpienia, mogą je tak dobrze potęgować jak
osłabiać. Możliwy także pod „żądzą wynikającą
z radości“ rozumieć pragnienie zachowania już
posiadanego, radość sprawiającego przedmiotu.
W takim razie rozumowanie Spinozy byłoby słu-
sznem, ale tylko względnie do jego przesłanek,
doświadczenie bowiem poucza nas, że w wielu
razach, jak to zresztą i sam Spinoza już zauwa-
żył, posiadanie jakiegoś przedmiotu zmniejsza
żądzą zachowania go, w wypadkach zaś gdzie
tak nie jest, główną pobudką żądzy bywa obawa
utruty tego przedmiotu, a więc wzruszenie zali-
czane, wedle podziału przez Spinozę przyjętego
nie do rzędu wzruszeń radośnych, podniecających
siły ludzkie, ale do rzędu wzruszeń smutnych,
osłabiających je.

W scholii dołączonej do tej propozycyi za-
znacza już sam Spinoza zwrot ku następującym

działom części 4tej, w których bierze pod uwagę zachowanie się rozumu w obec wzruszeń i stosunek pojedynczego człowieka do społeczeństwa i państwa. Oto co sam powiada: „Wyłożyłem tu w krótkości jakie są przyczyny ludzkiej niemocy i niestałości i dlaczego ludzie nie zachowują! przepisów rozumu. Pozostaje mi jeszcze do wykazania, co jest tem, co nam rozum przypisuje i które wzruszenia zgadzają się z zasadami ludzkiego rozumu, które zaś są im przeciwnie“*).

*) *His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest iam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant; quinam contra iisdem contrarii sint.*

ROZDZIAŁ III.

O władzy rozumu nad wzruszeniami.

Tu dopiero przystępuje Spinoza do ściśle etycznej części swej „Etyki“. Opierając się na poprzedzających definicyach i propozycjach, powiada bez ogródki, że im kto jest zdolniejszym do utrzymania swego istnienia, tem jest cnotliwszym, dążenie bowiem do utrzymania się, jest jedyną i główną podstawą cnoty, działać zaś cnotliwie jest niczem innym, jak tylko na podstawie starania się o własny pożytek pod kierownictwem rozumu, działać, żyć i swe istnienie utrzymywać. Ponieważ zaś człowiek działając na podstawie niedokładnych pojęć, działa często na swą szkodę, wtedy tylko bezwarunkowo powiedzieć można że działa cnotliwie, kiedy działa spowodowany czemś co dokładnie poznaje. (prop. 20, 22, 24, 23.).

W ostatnich tych słowach zawiera się ogleądne bardzo zastrzeżenie, że to co nazwie później

Spinoza wolnością t. j. zapanowaniem rozumu nad wzruszeniami, jest zawsze zależnością tego rozumu od pewnych powodujących nim zewnętrznych okoliczności.

Widzimy także z przytoczonych tu zdań, że podstawą etyki Spinozy jest tylko w karby rozumu ujęty popęd zachowawczy, i to pojęty w sposób ściśle egoistyczny. „Nikt bowiem nie usiłuje zachować swego istnienia dla jakiegoś innego przedmiotu“. (prop. 25). Samobójstwo uważa on też jako obłęd umysłu, wywołany potęgą zewnętrznych wpływów opanowujących umysł ludzki, albo jako ostateczność, której człowiek się chwyta, ażeby uniknąć sroższych cierpień; tak n. p. postąpił Seneka, który z rozkazu Nerona odbierając sobie życie, chronił się tylko od gorszych jeszcze następstw w razie nieposłuszeństwa. (schol. do prop. 20).

Wiemy, że jako dobro określił Spinoza to, o czem z pewnością wiemy że jest nam pożyteczne. Otóż teraz powiada, że tem do czego rozum dąży i o czem z pewnością wiemy że nam jest pożyteczne, jest poznanie i wszystko, co nas do prawdziwego poznania doprowadza; szczytem zaś doskonałości w tej mierze, najwyższą przeto cnotą (t. j. siłą) duszy jest poznanie Boga (t. j. natury) (prop. 26, 27, 28). Tak pojęte najwyższe dobro i taka cnotliwa działalność może być

wszystkim wspólną i wszyscy, nie czyniąc sobie żadnego uszczerbku, mogą się takim dobrem cieszyć (prop 36.).

Postawiwszy w ten sposób ostateczny cel rozumnego t. j. cnotliwego, do spotęgowania siły swej działalności skierowanego, dążenia duszy, zwraca się Spinoza ku wyliczeniu poszczególnych środków, niejako stopni, po których ku temu celowi postępować należy. I tak najpierw stosownie do stale utrzymywanej tożsamości duszy i ciała powiada: co uzdolnia ciało ludzkie do przyjmowania różnorodnych wrażeń i odwrotnie do oddziaływania na obce ciała w różnorodne sposoby, jest człowiekowi pożytecznem, co zaś przeciwnie zdolność tę jego ciała zmniejsza, jest mu szkodliwe (prop. 38.). To co utrzymuje istniejący stosunek ruchu i spoczynku, w jakim się do siebie znajdują części ciała ludzkiego, jest dobrem, co ten porządek nadwątla jest złem, (prop. 39) czyli inaczej mówiąc, t. j. dobrem, co utrzymuje w prawidłowym stanie ustrój ludzki, złem co go nadweręża. I tak n. p. radość i wesołość są zawsze dobre, smutek i usposobienie ponure są zawsze złe, miłość, chciwość i lubieżność nadmiarem swoim łatwo mogą stać się złemi, ból sam przez się zły, może stać się dobrym o ile poskramia nadmiar dopiero co wymienionych wzruszeń; nienawiść, we wszystkich swych odcie-

niach, jak gniew, zemsta, zazdrość, szyderstwo, wzgarda, należy do wzruszeń zawsze szkodliwych (prop. 41, 42, 43, 44, 45)

Po tych propozycjach umieszcza Spinoza bardzo ciekawą i charakterystyczną scholę, z której ważniejsze ustępy przytaczam: „....Tylko ponury i smutny zabobon zabrania weselić się. Dlaczegoż bowiem godziłoby się więcej głód i pragnienie zaspokajać aniżeli troskę odpędzać? Takie jest moje zdanie i stosownie do tego kierowałem mą duszę. Żadne bóstwo nie cieszy się moją niemocą i przykrością, czyni to chyba tylko zazdrośnik jaki i uważa jako cnotę nasze łzy, łkania, trwogę i inne tego rodzaju oznaki niemocy ducha; przeciwnie zaś im większej radości doznajemy, ku tem większej zdążamy doskonałości, to znaczy dostępujemy tem większego udziału w naturze boskiej. Mąż przeto rozumny używa rozmaitych rzeczy i cieszy się nimi o ile możności, jednak nie aż do przesytu, nie jest to już bowiem użyciem; krzepi się on i zabawia umiarkowanie smacznem jadłem i napitkiem, wonnościami, urokiem zieleniących roślin, strojem, muzyką, ćwiczeniami ciała, widowiskami i innemi tego rodzaju rzeczami, których każdy używać może bez niczyjej szkody“ *).

*) Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et si-

Słowa te tchną wesołym i swobodnym, a przytem rozumnym i oględnym, prawdziwie epikurejskim hedonizmem. Słuszną zaraz w następnych wierszach czyni Spinoza uwagę, „że taki sposób życia najdoskonalej się godzi z jego zasadami“, poczem powiada, nie bez pewnego może, głęboko ukrytego, sarkazmu, że wspomniany sposób życia „godzi się zarazem najlepiej z ogólną praktyką“ *). Był Spinoza zdaje się tego przekonania, że wśród ogółu żyjących ludzi jest bez porównania więcej hedoników w czynie niż w słowie, że wielu jest takich, którzy tę zasadę

tim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi quae animi impotentis sunt signa virtuti ducit; sed contra, quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis huiusmodi, quibus unusquisque, absque ullo alterius damno, uti potest.

*) Et cum communi praxi optime convenit.

wykonują choć jej nie głoszą, nie głoszą zaś albo przez obłudę, albo też dlatego że nie zdają sobie sprawy z faktu, że kieruje nimi już też wprost gonienie za zdarzającymi się z dnia na dzień przyjemnościami, już też w ogóle dogadzanie swoim zachceniom, chociażby może dalej sięgającym i nie polegającym wyłącznie na dogadzaniu zmysłom. Rozwijając dalej tę swoją zasadę rozumnego hedonizmu i egoizmu, dochodzi do tych samych prawideł „jakie chrześcijańska moralność na zasadzie miłości opiera“²⁶³) powiada bowiem że „kto żyje pod przewodnictwem rozumu, usiłuje o ile możności, ku sobie zwrócić nienawiść, złość, wzgardę i t. p. odwzajemnić miłością i szlachetnością“ *).

W następującej scholii rozwija Spinoza tę propozycją dalej, mówiąc, że kto urazy odwzajemnia nienawiścią i chęcią zemsty, żyje prawdziwie nędznie „kto zaś przeciwnie usiłuje przewyciężyć nienawiść miłością, ten walczy z zadowoleniem i pewnością skutku, ten opiera się z równą łatwością jednemu, jak i wielu ludziom i jak najmniej potrzebuje pomocy losu; ci zaś, których on zwycięża ustępują radośnie i to

*) Qui ex ductu rationis vivit quantum potest conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum etc. amore contra, sive generositate compensare. (prop. 46).

nie z braku, ale z przybytku sił, wszystko to wynika tak jasno z samych definicyi miłości i rozumu, że nie potrzebuję tego szczegółowo dowodzić“.

Rzeczywiście wynika to wszystko z całą logiczną ścisłością z poprzedzających definicyi i propozycyi: odwzajemnianie nienawiści nienawiścią zwiększa ją, odwzajemnianie miłością zamienia w tem większą miłość, kochając innych pragniemy żeby ci nas kochali, przeświadczenie że inni nas kochają sprawia nam radość, ludzie są zresztą sobie najpożyteczniejsi. Nie tylko dowód Spinozy jest tu logicznym, ale i zasadnicza myśl samego założenia; jedynie fałszywym tonem jest tu opieranie takiego zachowania się wyłącznie na rozumie. Jakkolwiek bowiem zaprzeczyć się nie da, że odwzajemnianie dobrem za złe nie sprzeciwia się rozumowi i bywa nawet niekiedy jedynie racjonalnem postępowaniem, mimo to jednak sam rozum nie jest w stanie nikogo zniewolić do wykonywania tej zasady. Ażeby bowiem znaleźć upodobanie w pozyskiwaniu życzliwości innych, potrzeba już mieć wyrobiony w tym kierunku nastrój uczucia. Odwzajemnianiu nienawiści nienawiścią, złego złem sprzeciwia się rozum tylko w tym razie, jeżeli z takiego zachowania dla dotyczącego podmiotu inne wynikną szkody jak niepozyskanie sobie życzliwości niechętnych nam ludzi, a jedynie tylko wysoko roz-

winięte uczucie ludzkości zniewolić może do bezwarunkowego odwzajemniania złego dobrem. I w tej to właśnie najwewnętrzniejszej, ostatecznej pobudce działania, różni się etyka Spinozy od etyki chrześcijańskiej. To opieranie całego moralnego działania wyłącznie na rozumie, posuwa Spinoza do tego stopnia, iż nie waha się oświadczyć, że „litość jako taka, w człowieku, który żyje pod przewodnictwem rozumu jest złą i niepożyteczną“^{*)} a to z powodu, że uczucie litości należy do rzędu uczuć przygnębiających, jako takie jest więc złem, człowiek zaś rozumny i bez takiego przykrego uczucia usiłować będzie cierpiących od ich cierpień uwolnić. I tu okazuje Spinoza więcej konsekwencji i ścisłości logicznej, z jaką wysnuwa swe wnioski z przesłanek, jak dokładności w spostrzeżeniach psychologicznych; litość na widok cierpienia jest koniecznym objawem rozwiniętych i udoskonalonych uczuć, pomaganie cierpiącemu li tylko z rozkazu samego chłodnego rozumu, będzie bardzo warunkowem, wszakże już Spinoza sam zauważał, że nawet kochając o tyle tylko będzie się komuś dobrze czynić o ile nam z tego nie wyniknie większa szkoda jak pożytek (części III. prop. 39.) i jeżeli

*) *Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.* prop. 50.

tu się może w egoistycznym ocenianiu natury ludzkiej za daleko posunął, tem pewniej przyznaćby powinien, że sam rozum bez uczucia miłości bliźniego i wynikającej zeń litości nie zdobędzie się na wiele ofiarności dla potrzebujących pomocy. Przypuszczam, że takimi zasadami powodujący się człowiek wesprze kogoś — może nawet bardzo skutecznie — zdrową radą, o ile udzielenie jej, nie wiele czasu kosztuje, przypuszczam, że zdobędzie się na datek, drobny w stosunku do majątku dającego, a dla nędzarza może nawet bardzo pomocny, przypuszczam, że może nawet dla ocalenia życia topiącemu się dziecku, zechce zamoczyć się, ale nie przypuszczam, żeby sam chłodny rozum przyzwolił na niczem nieodwzajemnione, znaczniejsze już, ofiary w pracy, majątku i zdrowiu, na rzecz innych ludzi. Trudno mi też zgodzić się ze zdaniem Spinozy, że „do wszystkich czynności do jakich nas skłaniają wzruszenia w których jesteśmy biernymi, skłonić nas także może i bez nich sam rozum“ (prop. 59). O tyle tylko jako słuszną uważać można propozycją 50tą, o ile jest wymierzoną przeciw litości zbyt czułościkowej i przesadnie roztkliwiającej się, z której niezawodnie częstokroć więcej wynika przykrości dla dotyczącego podmiotu, jak korzyści dla cierpiącej ludzkości.

W podobnym duchu powiada Spinoza, że nie mogą być dobrami same przez się niepokój²⁶⁴) i obawa (prop. 47) a w żadnym już razie przece-
nianie kogoś lub pogardzanie kimś (prop. 48.),
takie bowiem i podobne im wzruszenia, jako na
błędzie oparte, nie tylko że się rozumowi sprze-
ciwiają, ale prócz tego narażają na częste i do-
tkliwe zawody.

Rozumny człowiek, powiada Spinoza wykoń-
czając dalej obraz zachowania się mędrca, nie będzie
się poddawał wzruszeniom takim jak pokora i żal
(prop. 53. i 54.) ponieważ są one słabością ob-
niżającą siłę działalności człowieka. Bywały one
jednak niekiedy pożytecznym środkiem w rękach
proroków, którzy nie mając na celu pożytku po-
jedyńczych osobników ale pożytek ogółu, posłu-
giwali się temi wzruszeniami ażeby sprowadzać
lud na drogę rozumu; zastosowuje tu Spinoza
znane powiedzenie: „*terret vulgus nisi metuat*“
(schol. do prop. 54.). Nie będzie wreszcie czło-
wiek rozumny, ani pysznym, ani poniżającym się,
tak pycha bowiem jak i poniżanie się, polegają
na błędnem ocenianiu siebie i na niemocy duszy.
Nie będzie on tak jak pyszny lubować się obec-
nością pieczeniarzy i pochlebców, stronić zaś od
ludzi szlachetnych (prop. 55, 56, 57). Jedynie
godnem rozumnego człowieka bywa dążenie do
czci, jako niesprzeciwiające się rozumowi, ale

owszem mogące nawet z niego pochodzić (prop. 58). Nie myśli tu jednak Spinoza o owej czci próżną zwanej (*vana, quae dicitur*) podsy-canej poklaskiem tłumu, ale o czci polegającej na rozumnym zadowoleniu wewnętrznem, które jest szczytem wszystkiego czego spodziewać się możemy (prop. 52. i schol.). Taki mąż, jest prawdziwie i jedynie wolnym, ocenia on bowiem rzeczy na podstawie rozumu, wedle ich rzeczywistej wartości, nie zaś stosownie do tego, czy rzeczy te, jako bliższe lub dalsze od terażniejszości, silniejsze lub słabsze sprawiają na nim wrażenie; nie chwyta on się małodusznie chwilowej najbliższej korzyści z narażeniem się na przyszłe, ale większe zło, wybór jego bywa najczęściej trafnym (prop. 62, 63, 64, 65 ze scholią).

Człowiek w takim rozumieniu wolny nie myśli o niczem mniej jak o śmierci, mądrość jego polega na rozmyślaniu o życiu nie zaś o śmierci, oswobodzony bowiem od próżnej obawy śmierci stara się przedewszystkiem działać, żyć i utrzymywać swe istnienie na zasadzie dążenia do własnego pożytku (prop. 67. dowód). Dzielność (*virtus*) też wolnego człowieka okaże się równie wielką w unikaniu jak i w zwalczaniu niebezpieczeństw (prop. 69). Pod niebezpieczeństwem zaś rozumie Spinoza wszystko co może być przyczyną jakiegokolwiek zła, jak n. p.

smutku, nienawiści, niezgody i t. p. (schol). U wolnego przeto człowieka uważa on zarówno ucieczkę jak podjęcie walki jako objaw odwagi (coroll.).

Wolny człowiek żyjący pomiędzy głupcami stara się o ile możności unikać ich dobrodziejstw (prop. 70.) ażeby nie narażać siebie na przecenianie tychże z ich strony, ich zaś na zawody wynikające stąd że sam te ich dobrodziejstwa może mniej sobie ceni (dowód). I tu jednak uważać będzie, ażeby przesadą w takim postępowaniu nie naraził sobie ludzi, chybiłby bowiem celu (scholia).

Prawdziwie wdzięcznymi względem siebie, umieją być tylko wolni ludzie (prop. 71), tacy bowiem tylko są sobie wzajemnie prawdziwie pożyteczni, oni też łączą się najstalszymi węzłami przyjaźni (dowód), nie działając nigdy podstępnie, ale zawsze uczciwie (prop. 72.). „Gdyby człowiek wolny, o ile jest wolnym, robił coś podstępnie, czyniłby to z nakazu rozumu (o tyle bowiem tylko nazywamy go wolnym, o ile się rozumem powoduje) byłoby więc podstępne działanie cnotą (w spinozystycznym tego słowa znaczeniu), a w następstwie byłoby dla każdego rozsądniej, dla utrzymania swego istnienia działać podstępnie, t. j. rozsądniej byłoby w słowach tylko się zgadzać, w rzeczy zaś sa-

mej być względem siebie przeciwnikami, co jest niedorzecznem. Dlatego też człowiek wolny, i t. d.“ *).

Ważny ten dowód przytoczyłem w całości, jest to bowiem jedyne miejsce, w którym Spinoza próbuje uzasadnić potrzebę słowności. Zanim przystąpimy do ocenienia go, obaczmy jak dalej tę kwestyą rozwija. Zaraz w następującej scholii powiada on, że jeżeli mniemalibyśmy, że rozum żądający przedewszystkiem utrzymania istnienia, doradzać będzie złamania zobowiązań w razie gdyby to ocalić mogło od śmierci, można by na tej samej podstawie utrzymywać, że rozum radzić będzie to samo pod podobnymi warunkami wszystkim ludziom, a więc, że rozum w ogóle radzi ludziom układającym się o połączenie sił i przyjęcie wspólnych praw, zastrzegać sobie podstępnie złamanie w danym razie tego układu, t. j. że rozum radzi układać się na to

*) Demonstr. Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret, (nam eatenus tantum liber, a nobis appellatur) atque adeo dolo malo agere virtus esset et consequenter unicuique ad suum esse conservandum consultius esset, dolo malo agere, hoc est hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios, quod est absurdum. Ergo homo liber etc.

o połączenie sił i wspólne prawa, żeby na te korzyści nie móc liczyć z pewnością. Scholia ta równie sofistyczna i wykrętna jak sam dowód, jest właściwie tylko jego dalszym ciągiem, sofistycznym zaś musi być każdy dowód, mający wykazać, że dla człowieka powodującego się tylko egoistycznym, chłodnym, rozumowem szukaniem własnej korzyści, najkorzystniejszym będzie narazić się choćby nawet na utratę życia, byle nie złamać danych przyrzeczeń. To też w dowodzie i w scholii wykazał tylko Spinoza, że najkorzystniejszą będzie rzeczą dla społeczeństwa, jeżeli członkowie jego będą spełniać bezwarunkowo swoje zobowiązania, nie zdołał jednak wykazać co miałyby tych członków każdego z osobna ku temu skłaniać. Utrudnił sobie samochcąc to zadanie, pomijając dążenie do pozyskania dobrej sławy u ludzi, zgodne zdaniem jego z życiem pod kierownictwem rozumu. Ale i na tem dążeniu nie mógłby był oprzeć bezwarunkowej słowności, co najwięcej tylko słowność w rzeczach takich, gdzie niesłowność stałaby się jawną. Prawdziwie pomocnem byłoby tu jedynie poczucie godności własnej, o którym jednak Spinoza nigdzie nie wspomina, mówi tylko o zadowoleniu wewnętrznem, wynikającym z przekonania, że działaliśmy zawsze rozumnie, to znaczy z pożytkiem własnym, stale dążąc do zachowania na-

szego istnienia, a więc choćby kłamiąc i słowa nie dotrzymując. Jaskrawo występuje tu brak tak ważnego czynnika etycznego jakim jest rozwój i udoskonalenie całej uczuciowej strony natury ludzkiej. Popęłnił tu Spinoza niekonsekwencją, przynoszącą zaszczyt jego charakterowi.

Widzieliśmy już jak zupełnie utożsamia Spinoza pojęcie wolności z pojęciem rozumnego działania, nie mówi też nigdzie o wolności woli, której jak wiemy nie uznaje, ale o wolnym t. j. rozumowi ulegającym człowieku. Zestawiwszy takie określenie wolnego człowieka ze znanymi nam określeniami dobra i zła, mógł powiedzieć, że gdyby ludzie rodzili się wolnymi, nie mieliby żadnych pojęć o tem co dobre i złe i to tak długo, pokąd byliby wolnymi (prop. 68), gdyby bowiem dusza ludzka miała wyłącznie dokładne pojęcia, nie wytworzyłaby sobie pojęcia zła (coroll. do prop. 64). Prawdziwie wolny t. j. silny duchem, przytomny i szlachetny człowiek, powiada w innym miejscu Spinoza, nie czyni tych różnic między dobrem i złem, wie on bowiem, że wszystko pochodzi z konieczności Boskiej natury. Wie on, że to co się wydaje być bezbożnym, ohydny, niesprawiedliwym i haniebnym, przedstawia się tak dlatego tylko, że my sami poznajemy rzeczy w sposób zmacony, niecałościowy i zagmatwany. Dlatego też dążyć będzie

człowiek wolny przedewszystkiem do poznania rzeczy tak, jak one są w sobie, i dążyć będzie do usunięcia wszelkich przeszkód w poznawaniu, jakimi to przeszkodami są nienawiść, zazdrość, gniew, szyderstwo, duma i t. p. starać się zaś będzie o ile możności dobrze działać i być pogodnie usposobionym (schol. do prop. 73.).

Poznawszy tedy jaką czyni różnicę Spinoza między człowiekiem ulegającym namiętnościom swoim, którego zwie niewolnikiem, a człowiekiem wolnym t. j. powodującym się zasadami rozumu (schol. do prop. 66.) obaczmy teraz jakie to, w usposobieniach tak różnych od siebie osobników, znajduje warunki, na których opiera potrzebę wytworzenia się porządku społecznego i państwowego.

ROZDZIAŁ IV.

Psychologiczne podstawy porządku społecznego i państwowego.

„Przedmioty których natura zupełnie jest od naszej różną, powiada Spinoza, nie mogą naszej siły działania ani podniecać ani nadwątlać, w ogóle ten tylko przedmiot może być dla nas dobrym albo złym, który ma z nami coś wspólnego“ (prop. 29.)

Z takich tedy przedmiotów są nam niektóre szkodliwe, o tyle o ile stoją w sprzeczności z naszą naturą, a powiedzieć to można przede wszystkim o ludziach, o ile ci ulegają namiętnościom, przez co często mogą się stać sobie wzajemnie szkodliwymi. (prop. 30. 31. 32. 33. 34.) „Każdy bowiem istnieje podług najwyższego prawa przyrody, każdy też na tejże podstawie czyni to, co z konieczności jego usposobienia wynika, dla tego też osądza każdy podług najwyższego prawa przyrody, co jest dobrem

a co złem, i radzi o swym pożytku wedle własnej myśli i mści się i to co kocha usiłuje zachować, to zaś co nienawidzi zniszczyć. Gdyby zaś ludzie żyli pod kierownictwem rozumu, wykonywałby każdy to swoje prawo bez jakiegokolwiek szkody drugiego, ale ponieważ ludzie podlegają namiętnościom, przewyższającym o wiele siłę czyli cnotę ich, bywają często w sprzecznych kierunkach miotani i często sprzeciwiają się sobie wzajemnie, kiedy właśnie potrzebują wzajemnej pomocy. Ażeby tedy ludzie zgodnie żyli i sobie pomagać mogli, niezbędnem jest ażeby coś z swego prawa naturalnego odstąpili i wzajemnie się upewnili, że nie czynić nie będą, co mogłoby drugiemu szkodę wyrządzić. Że zaś ludzie, ulegający namiętnościom, a przy tem niestali i zmienni, mogą mimo to jednak wzajemnie się ubezpieczyć i wiary sobie dochować wynika z tego... że każde wzruszenie może być powstrzymane wzruszeniem silniejszym i przeciwnem pierwszemu i że każdego od wyrządzania szkody powstrzymuje obawa doznania większej szkody. Na tem prawie może się oprzeć społeczeństwo, jeżeli tylko samo przywłaszczy sobie prawo, które ma każdy mszczenia się i osądzania co dobre a co złe; nadto powinno ono mieć władzę ustanawiania ogólnego porządku życia, wydawania praw i utwierdzania ich, a to nie przemawianiem do rozumu, co

namiętności powściągnąć nie jest w stanie, ale groźbami. Takie społeczeństwo, prawami i siłą dostateczną do bronienia się utwierdzone, zwiemy państwem, tych zaś którzy pod pieczęą praw jego stoją obywatelami.

Z tego łatwo zrozumieć możemy, że w stanie natury nie ma nic, co byłoby dobrem lub złem na podstawie ogólnej zgody; w stanie natury bowiem, każdy o swojej tylko radzi korzyści i to wedle swej myśli, i wyrokuje o tem co dobre a co złe, uwzględniając tylko swój własny pożytek, żadnem prawem nie znaglony do ulegania komukolwiek innemu, jak tylko sobie samemu. Widzimy tedy że w stanie natury przestępstwo pojąć się nie da, nie tak w społeczeństwie gdzie wspólna zgoda wyrokuje o tem co ma być dobre a co złe i gdzie każdy państwa słuchać musi. Przystępstwo jest więc niczem innym jak tylko nieposłuszeństwem, które jako takie prawo państwowe karze, przeciwnie zaś policzanem bywa obywatelowi posłuszeństwo za zasługę, przez którą godnym się staje cieszenia się korzyściami państwa. Nikt nie jest w stanie natury właścicielem jakiejś rzeczy za ogólnem zezwoleniem, nic bowiem nie ma w przyrodzie takiego, o czem moglibyśmy powiedzieć, że jest własnością tego właśnie a nie innego człowieka, ale wszystko do wszystkich należy, nie można też w stanie natury przypuścić w kimś

zamiaru przyznania każdemu co do niego należy albo też wydarcia mu jakowejś jego własności, t. j. w stanie natury nie dzieje się nic co możnaby nazwać sprawiedliwym lub niesprawiedliwym, pojęcia te rozwijają się dopiero w społeczeństwie, gdzie wspólna zgoda oznacza co należy do tego, co do tamtego“. (schol. II. do prop. 37.) *)

*) Existit unusquisque summo naturae iure et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit. seseque vindicat, et id, quod amat conservare, et id quod odio habet destruere conatur. Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii, qui potentiam, seu virtutem humanam longe superant, ideo saepe diversi trahuntur, atque sibi invicem sunt contrarii, mutuo dum auxilio indigent. Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut iure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii, atque inconstantes et varii possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere patet ex.... eo.... quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coërcendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo

W takim nieładzie żyjący, namiętnościami przeciw sobie częstokroć podburzani i sprzecznie ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et do bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives; ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantum modo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit decernit, et nemini, nisi sibi soli obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit. At quidem in statu civili ubi et communi consensu decernitur, quid bonum, quidve malum sit et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur, et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius, sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod iustum aut iniustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius, quidve illius sit.

nastrajani ludzie „o tyle tylko zgadzać się muszą w swoich usposobieniach, o ile żyją pod kierownictwem rozumu“ (prop. 35.), a wtedy są sobie wzajemnie tak pożyteczni, że nie masz w świecie rzeczy, która byłaby im równie pożyteczną (coroll. 1.); ponieważ jak to wykazuje Spinoza „im więcej każdy człowiek z osobna szuka swego własnego pożytku, tem więcej są sobie ludzie wzajemnie pożyteczni. Im kto bowiem więcej szuka swego pożytku i dąży do zachowania się, tem jest cnotliwszy czyli tem większą obdarzony jest siłą działania podług praw swojej natury t. j. zdolnością do życia pod kierownictwem rozumu; że zaś ludzie wtedy najwięcej usposobieniami swemi się zgadzają, kiedy pod kierownictwem rozumu żyją, będą więc sobie wtedy wzajemnie najpożyteczniejsi kiedy każdy jak najbardziej o swój własny pożytek starać się będzie“*). (coroll. 2.)

*) Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est, sive quod idem est, eo maiore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est, ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt; ergo tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit.

Dla tego też „człowiek kierowany rozumem wolniejszym jest w państwie, gdzie żyje podług wspólnych postanowień, jak w samotności, gdzie tylko sobie samemu ulega“*). (prop. 73.)

W tych kilku charakterystycznych ustępach przedstawił Spinoza tak dobitnie i zwięźle swoje zapatrywania na czynniki grupujące ludzi w społeczeństwa i państwa, że ich uzupełniać nie potrzebują. Przewiera tu utopistyczne pojęcie o owym stanie natury, z którego wyłonił się na podstawie wspólnych potrzeb i obopólnej umowy porządek społeczny i państwowy. Myśl tę rozwijali później Rousseau i Bernardin de St. Pierre z tą jednak ważną różnicą, że przydawali owym ludziom w stanie natury żyjącym, uczucia nacechowane sentymentalizmem 18tego stulecia i upatrywali w tym wymarzonem stanie ubiegły wiek złoty. Bliższym jest może prawdy stan natury taki, jak go pojmuje Spinoza, w którym ludzie nie kierowani rozumem są niewolnikami wybujałych namiętności; uwydatnia się w nim Hobbesowska zasada „wojny wszystkich przeciwko wszystkim“ (*Bellum omnium contra omnes*) i tegoczesna Darwinistyczna teoria walki o byt

*) *Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.*

(struggle of life). Błędny jest tylko sposób wyprowadzania z tych rozbitych, nieświadomie działających atomów — do nich bowiem porównałbym owych hipotetycznych, pierwotnych, ludzi w stanie natury żyjących — jakiegokolwiek na rozumnym i dobrowolnym działaniu polegającego ustroju. O ile nas pouczają stosunki nieucywilizowanych ludów i o ile historia rozświecić zdołała w pomroce wieków kryjące się początki najdawniejszych państw, zawdzięczają zawsze zawiązki organizacyi państwowej powstanie swoje zewnętrznemu naciskowi, a przede wszystkim osobistej dzielności pojedynczych osobników, wyrastających po nad ogólny poziom. Dopiero w miarę jak w karby despotycznego jedynowładztwa ujęty lud jaki, postępując ku wyższym stopniom cywilizacyi, z powstaniem własności i rozwojem ustawodawstwa, zaczynał ucłonkowywać się na pojedyncze warstwy, różniące się rodzajem zajęć, majątkiem, oświatą, słowem w miarę jak się stawał społeczeństwem, przychodząc zwolna do politycznej samowiedzy, wtedy dopiero zaczyna się zwolna wyrabiać, na podstawie istniejącego już porządku, porządek nowy, oparty na wzajemnem układaniu się. Nie wchodząc dalej w rozbiór równie ciekawej jak obszernej kwestyi powstawania porządku społecznego i państwowego, zaznaczam tu tylko niezgodność podniesionej

w „Etyce“ myśli, z doświadczeniem dziejowem. Przejiera już także w słowach Spinozy, które przytoczyłem, przez ekonomistów nowoczesnych wielokrotnie rozwijana teoria, że im człowiek umie być pożyteczniejszym dla siebie, tem pożyteczniejszym staje się przez to samo dla drugich. Mniemali nawet niektórzy, że formułka ta zdoła zastąpić miłość ojczyzny i bliźniego. Prawdy w niej chyba tyle, że człowiek umiejący być sobie pożytecznym, w ekonomicznem tego słowa znaczeniu t. j. umiejący pracować i oszczędzać, jest przy równych zresztą warunkach pożyteczniejszym dla państwa i społeczeństwa, jak inny, nie posiadający tych przymiotów; jest on o tyle pożytecznym, o ile przedstawia pewną ekonomiczną siłę, o ile jednak jest panem swej woli, może on, przy braku dobrych chęci dla państwa i społeczeństwa, usilnie i zręcznie uchylać się od wszelkich obowiązków, przebiegle wyzyskując dla siebie wszelkie prawa obywatelskie. Obfitują też dzieje w podobne przykłady; dostarczają ich tak pojedyncze jednostki i rody, jak też całe warstwy społeczeństwa i całe szczepy. Taką jednostką bywa każdy majątny, bezczynny, uczuciem patryotyzmu i ofiarnością nie przejęty pasożyt, miewały takich wszystkie czasy i kraje. Takimi bywały w różnych czasach i miejscach arystokratyczne rody, które przestawszy być wyborem i czołem narodu stawały się niekiedy na mocy

przysługujących im praw i przywilejów, jego pi-
jawkami. Takim bywało czasem wzbogacone i trwo-
żliwe o swój dostatek mieszczaństwo i w ogóle re-
prezentanci kapitału, przeciwstawiający swój interes
nie tylko interesom ludności rolniczej i klas pra-
cujących umysłowo lub rękami, ale nawet czę-
stokroć powodzeniu całego państwa. Świeży
przykład takiego sobkostwa tej warstwy społec-
zeństwa mieliśmy we Francyi, nacechował ją
też oburzony naród pogardliwem mianem „Epi-
cierów“. Dzielnie bronili „swojej korzyści“ w Anglii
posiadacze ziemi, opierając się długo i wytrwale
zniesieniu cła od zboża, nie powiem jednak, żeby
„tem samym stali się pożytecznymi“ reszcie swo-
ich współobywateli. Takie stanowisko w obec
innych narodów zajmuje dotąd jeszcze ogromna
większość całego szczepu żydowskiego.

Wszystkie te objawy ekonomiczno - społeczne
są wymownym dowodem, że na to aby być poży-
tecznym innym ludziom, samo egoistyczne, choćby
najrozumniejsze szukanie własnego pożytku, t. j.
cnota w Spinozystycznym tego słowa znaczeniu, czyli
siła z jaką dążymy do utrzymania własnego istnie-
nia, jest jeszcze niewystarczającą, ale potrzeba tu ko-
niecznie owego ducha ofiarności, który tylko na uczu-
ciu opierać się może. Bez rozwoju przeto uczucia
nie masz ani miłości bliźniego, ani miłości ojczyzny,
przynajmniej takiej miłości, która byłaby w stanie

natchnąć do bohaterskich poświęceń i do zapomnienia o sobie, to też czytaliśmy już w „Etyce“, która ten czynnik pomija, zdanie wprawdzie bardzo konsekwentne, wykluczające jednak wszelkie poświęcenie, że „nikt nie stara się zachować swego istnienia dla jakiegoś innego przedmiotu“ *).

Na miejscu tu będzie przytoczyć jedyny ustęp „Etyki“, w którym wspomina Spinoza o religii i pobożności; określa te pojęcia w następujący sposób: „Zaliczam do religii wszystko czego pragniemy, co działamy i czego przyczyną jesteśmy, o ile mamy pojęcie o Bogu czyli o ile Boga poznajemy, chęć zaś czynienia dobrze, która stąd powstaje że pod przewodnictwem rozumu żyjemy, nazywam pobożnością“ (schol. 1. do prop. 37.)**).

Uprzytomniwszy sobie, że pod Bogiem rozumie Spinoza tylko przyrodę, już z samych tych określeń religii i pobożności z łatwością zrozumiemy dla czego dwa te pojęcia nie mają w „Etyce“ przynależnego im miejsca, pośród

*) *Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.* prop. 25.

***) *Quicquid cupimus et agimus cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo regeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco.*

czynników stanowiących o ustroju społeczeństwa i państwa. W niewielu tych słowach, które przytoczyłem, mieści się najzupełniej zasada bezwyznaniowości.

Na końcu czwartej części umieszcza Spinoza dodatek złożony z 32, kilku lub kilkunastu wierszowych rozdziałów. Zawiera on po części streszczenie, po części powtórzenie, po części zaś uzupełnienie zdań części czwartej. Wspomnę tu tylko o rozdziale 20tym, jako o również jedynym ustępie „Etyki“, w którym mowa o małżeństwie. Co się tyczy małżeństwa, powiada Spinoza „pewnem jest, że zgadza się ono z rozumem“, o tyle tylko jednak o ile chęć połączenia się nie pochodzi z samej tylko zmysłowości, ale także z chęci posiadania i wychowywania dzieci, a prócz tego o ile obustronna miłość ma za przyczynę „nie samą powierzchowność, ale przede wszystkim wolność duszy“. Nie potrzebuję tu raz jeszcze powtarzać, że ponieważ pod wolnością rozumie Spinoza tylko powodowanie się rozumem i tu w kwestyi małżeństwa stara się, aż do przesady konsekwentnie przeprowadzając swoją zasadę, nadać przewagę rozumowi, tej ogólnej podstawie swego systemu. Bardzo wysoko ceni Spinoza dobre wychowanie dzieci, wytwarza ono bowiem to co dla społeczeństwa ma największą wartość t. j. rozumem powodujących się ludzi.

Niczem też, powiada, lepiej nie można okazać zdolności swego ducha, jak naprowadzaniem ludzi na drogę rozumu. (Cap. 9.).

Poświęca także Spinoza słów kilka kwestyi, jakim powinien być stosunek ludzi do zwierząt. Uzasadnia on swoje zapatrywanie w tej mierze, w sposób bardzo konsekwentny i cechujący jego filozofią; oto powiada: „ponieważ prawo każdego oznacza się podług jego cnoty czyli siły, mają więc ludzie bez porównania więcej prawa w obec zwierząt, jak te w obec ludzi“. Nie odmawia wprawdzie czucia zwierzętom, podobnie jak im nie odmawiał myśli, ponieważ jednak stoją one na bezporównaniu niższym stopniu rozwoju od ludzi i nie mogą się z nimi sojuszyć jak równi z równymi, powinni więc ludzie, nie unosząc się czułościową litością, użytkować ich w sposób dla siebie najdogodniejszy, a w razie potrzeby bez wahania się zabijać. (schol. 2. do prop. 37.).

CZĘŚĆ PIĄTA.

„O potędze rozumu czyli o wolności
ludzkiej“.

R O Z D Z I A Ł I.

● środkach zapanowania nad wzruszeniami.

Tytuł tej części o tyle jest niewłaściwy, że wolność taką jak ją rozumie, przedstawiał Spinoza już w części czwartej, tu zaś mówi tylko o środkach spotęgowania władzy rozumu nad namiętnościami i o skutkach jakie się osiąga życiem oddanem zupełnie rozumowi t. j. o nieśmiertelności duszy i o szczęściu polegającym na rozumowej miłości czyli na poznawaniu Boga. Zapowiada to Spinoza w przedmowie, oświadczając, że „przychodzi nareszcie do dalszej części „Etyki“, w której pisze o sposobie, czyli o drodze wiodącej do wolności“. Zamieszcza potem dłuższy ustęp poświęcony polemice z hipotezą

Descartes'a o sposobie w jaki dusza działa na ciało; pomijam go, jako obecnie mniej już zajęcia wzbudzający, przytoczę tylko zagadnienie na które ze stanowiska dualistycznego pojmowania stosunku objawów duchowych do cielesnych nie znaleziono dotąd zadowolającej odpowiedzi: „Pytam, co rozumie Descartes, powiada Spinoza, pod połączeniem duszy i ciała? gdzie to jasne i wyraźne pojęcie, które on mieć może, o tem najściślejszem połączeniu myślenia z jakąś cząstką rozciągłości? Radbym zaiste, ażeby to połączenie wytlómaczył z najbliższej onego przyczyny“*).

Podnosi następnie, że „ponieważ nie ma żadnego stosunku między wolą a ruchem, nie ma też żadnej wspólnej miary dla władz czyli sił duszy i ciała, nie można więc wcale oznaczać sił ciała siłami duszy“**).

Przechodzi następnie do właściwego przedmiotu tej części. Podniósłszy w polemice z Des-

*) Quid, quaeso, Cartesius per mentis et corporis unionem intelliget? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cognitionis arctissime unitae cuiusdam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset (praetatio).

***) Cum nulla detur ratio voluntatis ad motum nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires; et consequenter huius vires nequaquam viribus illius determinari possunt.

cartes'em trudności dualistycznego pojmowania duszy i ciała, przypomina że stosownie do wielokrotnie wykazywanej ich jedności, połączenie i porządek myśli i wyobrażeń w duszy, jest zupełnie taki sam, jak w ciele porządek i połączenie podrażnień zmysłowych, czyli obrazów rzeczy, które na nas podziały (prop. 1.). Po takim powtórzeniu tej swojej zasadniczej myśli, którą później dopiero zużytkowuje, wylicza główne sposoby opanowania wzruszeń. Takim jest najpierw, odwrócenie toku myśli od przyczyn, które w nas jakieś wzruszenie wywołały, (prop. 2.) następnie, wyrobienie sobie jasnego i dokładnego pojęcia o wzruszeniu, któremu ulegamy, wzruszenie bowiem jest tylko niedokładnym pojęciem; dokładnie przeto poznane, zbadane i uzupełnione, przestaje być wzruszeniem (prop. 3. i dowód), dalej, uznanie ogólnej konieczności wszystkich rzeczy. Ostatni ten jednak środek, jak to słusznie zauważył Kirchmann, skuteczniejszym jest w obec wzruszeń przykrych aniżeli w obec wzruszeń radośnych, pożądany bowiem wypadek, który uważaliśmy jako nieprawdopodobny, sprawia zazwyczaj tylko tem żywszą radość²⁶⁵). Spinoza nie wątpi, że tymi środkami da się każde wzruszenie opanować (prop. 4. coroll. i schol.). Najgroźniejszymi są te wrogie naturze ludzkiej wzruszenia, które już same przez się osłabiając dzia-

łanie rozumu, pozbawiają go kierownictwa. Ponieważ zaś prócz tego, nie zawsze poznać i dokładnie zbadać możemy początki każdego wzruszenia, zdarza się bowiem, że wzruszenie zanim je odkryć i przejrzeć zdołamy już przemożny wpływ na duszę naszą uzyskało, dobrze jest mieć przeto jasny pogląd na ogólnie uznane i wypróbowane reguły życiowe, aby przykładając ich miarę do swego postępowania ułatwiać sobie czuwanie nad stanem naszej duszy (prop. 10. dowód i schol.). Pomocną tu może być nawet wrodzona duszy ludzkiej skłonność do kojarzenia wyobrażeń, o ile ją zdołamy wdrożyć w pewny kierunek i spotęgować jej działalność. Dusza przyzwyczajona do łączenia z każdym wzruszeniem pojęć o wywołujących je przyczynach i do śledzenia pierwszych tego wzruszenia zaczątków, w ostatecznym rozbiorze odniesie to wzruszenie do ogólnego porządku natury, do wspólnego źródła wszechrzeczy, do Boga — wtedy znajdzie ona ukojenie każdego, chociażby najboleśniejszego wzruszenia, a tem samem ukocha Boga. Żadne uczucie tak doskonale jej nie wypełni i nie zapewni tak trwałego i niczem zamącić się nie dającego spokoju, jak ta miłość, która nie pragnie wzajemności, nie może przejść w nienawiść i która nie zna zazdrości. Przedmiot jej bowiem jest nieskończony, ogarnia

wszystkich i wszystkim wystarcza, sam zaś nie podlega żadnym wzruszeniom, a uczucia ludzkie żadnych w nim uczuć nie budzą, których mogliby sobie ludzie wzajemnie zazdrościć.

Taka miłość ku Bogu jest najwyższem dobrem, ku któremu dążyć możemy pod przewodnictwem rozumu (prop. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 i eoroll. 18 i coroll. 19, 20 i dowód.)

R O Z D Z I A Ł II.

Nieśmiertelność duszy.

Chcąc dobrze zrozumieć znaczenie tych nie wielu zdań. w których Spinoza mówi o nieśmiertelności duszy, musimy się cofnąć do scholii należącej do propozycji 39tej części czwartej, w której Spinoza określa śmierć ciała, jako zmianę w stosunkach spoczynku i ruchu w jakich się do siebie wzajemnie znajdują części organizmu ludzkiego. Mówi tu Spinoza wyraźnie o śmierci ciała, nie nie wspominając o oddzielaniu się duszy, co byłoby wielkiem wykroczeniem przeciw całości jego systemu. Pod owemi zaś zmianami w stosunkach spoczynku i ruchu, nie rozumie on koniecznie rozkładu ciała t. j. przejścia w stan martwoty, ale w ogóle zmiany takie, które z dotychczasowego osobnika czynią zupełnie inny, n. p. przez przerwanie ciągłości pamięci i stąd zupełną zmianę owego zbioru wyobrażeń i pojęć stano-

wiących jaźń ludzką. Jako przykład tego rodzaju śmierci, bez przerwania krążenia krwi i innych czynności ustroju ludzkiego, przytacza pewnego hiszpańskiego poetę, który przebywszy ciężką chorobę zupełnie zapomniał o całym swem przeszłym życiu, tak, że nie uznawał już za swoje własnych bajek i tragedyi, i którego umysł tak zupełnie utracił był doświadczenia z wiekiem nabyte, cechujące właśnie ludzi dojrzałych, że gdyby zapomniał był jeszcze swą mowę ojczystą, mianoby go za wyrosnięte dziecko. Jak wiemy przypisuje Spinoza wyobrażanie i pamięć t. j. odtwarzanie doznanych raz wrażeń, pewnym zmianom w ciele, owóz śmiercią jest u niego każdy przewrot w organizmie ludzkim przerywający wyobrażanie i odtwarzanie wrażeń; takim przewrotem może być niekoniecznie rozkład ciała. Widzimy przeto, że utożsamia Spinoza pojęcie śmierci i to śmierci ciała, gdyż o innej nie mówi, z ustaniem objawu jaźniowości. (das Phänomen der Ichheit).

Pamiętając o tem możemy przystąpić do rozbioru jego zdań w tej mierze. W propozycji 21szej powiada Spinoza, że „dusza może wyobrażać i przypominać sobie rzeczy przeszłe tylko pokąd trwa jej ciało“*)

*) Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.

Zdanie to wynika zupełnie konsekwentnie ze wszystkiego, co Spinoza mówił o stosunku duszy do ciała, a raczej o ich jedności. „W Bogu jednak istnieje koniecznie pojęcie wyrażające istotę rozmaitych ciał ludzkich pod formą wieczności“*), a to ponieważ: „Bóg jest nie tylko przyczyną istnienia rozmaitych ciał ludzkich, ale także przyczyną ich istoty (prop. 25. część I.) ta więc ich istota musi być koniecznie z samej istoty Boga pojętą, (ax. 4. część I.) a to z pewną wieczną koniecznością (prop. 16. część I.) które to pojęcie koniecznie w Bogu być musi.“ (prop. 3. część II.)**)

Przytoczyłem w całości zawiły i niejasny dowód do tej nie mniej zawiłej i niejasnej propozycji, w nim bowiem i w zdaniach, na które on się powołuje, znajdują się podstawy, na których opieram mój sposób tłumaczenia jej. Pod istotą jakiejś rzeczy rozumie Spinoza, jak wiemy, wieczny t. j. od czasu niezależny i konieczny

*) In deo tamen datur necessario idea, quæ huius et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. (prop. 22.)

***) Demonstratio: Deus non tantum est causa huius et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae, quæ propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi, idque aeterna quadem necessitate, qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet.

zbiór praw i warunków stanowiących o jej pojawieniu się w czasie, poznanie więc istoty jakiejś rzeczy, jest poznaniem pewnej, od czasu niezależnej, t. j. wiecznej prawdy. (patrz rozbiór def. 2. części II.) Bóg przeto t. j. całość wszechświata jest przyczyną nie tylko jakiejś rzeczy t. j. czasowego objawu, ale także wszystkich praw i okoliczności, które ten objaw koniecznym uczyniły. Istota więc każdej rzeczy rzeczywiście poznana być może na podstawie poznania istoty Boga. Pojęcie istoty każdej rzeczy, musi koniecznie istnieć w Bogu, o ile on jest pojmującym, t. j. o ile są zdolne pojmowania, nieskończenie liczne, pojmujące umysły skończonych istot. (patrz rozbiór prop. 3. części II.)

Stwierdziwszy tak, wieczność istoty ciała ludzkiego, a raczej przypomniawszy tylko, że stosownie do poprzedzających zdań, istota każdej rzeczy jest wieczną i pojawia się jako pojęcie w Bogu o ile on jest myśleniem, a mianowicie w poszczególnych Stanach Przymiotu myślenia, t. j. w umysłach skończonych istot, które razem wzięte stanowią nieskończony umysł Boga, powiada Spinoza, że „dusza ludzka nie może być

*) *Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.* (prop. 23.)

z ciałem bezwzględnie zniszczoną, ale coś z niej zostaje co jest wiecznem“*).

Wiemy, że dusza ludzka jest tylko pojęciem ciała, otóż stosownie do tego, owem „czemś“ (aliquid), co w niej ma być wiecznem, jest tylko pojęcie o istocie ciała i w ogóle wszystkie pojęcia o wiecznych prawdach jakie ta dusza nabyła, takie bowiem pojęcia, jako od czasu niezależne, istnieją zawsze w Bogu, o ile on jest myśleniem. Wieczności przeto naszej duszy nie stwierdzamy pamięcią, jako istnienia poprzedzającego istnienie ciała, ale pojmujemy ją tylko, „wzrokiem bowiem duszy jest rozumowanie“ (dowód i schol.). Błędnem jest, według Spinozy, ogólne mniemanie ludzi, którzy taką wieczność duszy biorą za czasowe trwanie i upatrują je w wyobraźni i pamięci, które, zdaniem ich, po śmierci mają się utrzymywać (schol. do prop. 34.) Nie dziw też, że stosownie do takiego pojmowania nieśmiertelności duszy, mógł Spinoza powiedzieć, że „kto ma najwszechstronniej uzdolnione ciało, ten ma duszę, której największa część jest wieczną“*).

Im więcej bowiem wrażeń odczuwać może ciało, tem więcej pojęć wytwarza dusza, i tem więcej prawd poznaje. Spinoza usiłuje wykazać, że ta część

*) Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna (prop. 39.)

duszy, która jest znikomą mniejszą ma wartość i że głównie nam zależy powinno na jej wiecznej części; rozumuje on w następujący sposób: wieczną częścią duszy jest rozum, doprowadza nas bowiem do prawdziwego poznania t. j. do wytworzenia sobie jasnych i dokładnych pojęć; o ile takie posiadamy, jesteśmy czynnymi, (część III. prop. 3. i schol.), biernymi przeciwnie, o ile mamy pojęcia niedokładne, których nam dostarcza wyobraźnia, znikoma część naszej duszy. Na pierwszej przeto, choćby nawet była jak najmniejszą, polega nasza rzeczywistość czyli doskonałość. Wynika z tego, zdaniem Spinozy, podobnie jak z propozycji 21szej części pierwszej, tudzież z innych ustępów, że dusza nasza, o ile jest poznającą, jest wiecznym stanem myślenia, i że wszystkie dusze razem wzięte stanowią wieczny i nieskończony rozum Boży. (prop. 40. dowód. coroll. i schol.) Śmiało tedy rzec można, że nieśmiertelność, o której mówi Spinoza nie jest nieśmiertelnością w utartem tego słowa znaczeniu; właściwe zapatrywanie jego w tej mierze zawiera wspomniana scholia do propozycji 39tej części czwartej. Śmierć jest u niego po prostu końcem osobnika, który to koniec w wyjątkowych razach nastąpić może bez rozkładu ciała. Owa wieczność pewnej części duszy nie jest przedewszystkiem nieustannem trwaniem, ale tylko pozaczasowością, jest

ona wreszcie przywiązaną do zupełnie podobnej wieczności istoty ciała, którego dusza jest tylko pojęciem, jest to wieczność taka jaka przysługuje n. p. może, prawom matematycznym i innym. Że zaś u Spinozy wszystko jest równie koniecznem jak prawdy matematyczne i że wszystkie w ogóle objawy wynikają z równą koniecznością jedne z drugich, jak z koła wszystkie zawarte w nim figury i teoremy, każda przeto rzecz może być pojętą, jak to zresztą sam Spinoza wielokrotnie powtarza, pod formą wieczności, wyróżnianie więc duszy ludzkiej, a raczej pewnej jej części, okazuje się zupełnie zbytecznem, jeżeli ściśle przeprowadzimy dalsze następstwa wynikające z własnych zapatrywań Spinozy. Utożsamianie poznającej części duszy z Bogiem, nie tu nie zmienia, osobnik jako taki ginie w każdym razie, sam wreszcie Spinoza wyraził się w przedmowie do części czwartej, że „koń (jako taki) zarówno ginie zamieniony w człowieka jak w owad“. Tak samo zupełnie ginie dusza ludzka jako taka, w systemie Spinozy, który ją z Bogiem jednoczy, jak u tegoczesnych materialistów, wedle których rozplywa się ona w materji, będąc przywiązaną, jako przejściowy objaw, do pewnego ugrupowania atomów, wchodzących następnie w inne połączenia. Podobieństwo tych zapatrywań jest tu tem większe, że w ostatecznym roz-

biorze, Bóg czyli natura Spinozy nie różni się wcale, jak to już w pierwszej części wykazywałem, od materii tegoczesnego monizmu, mogącej w pewnych warunkach wytworzyć z siebie czucie, myśl i świadomość. Słuszną przeto czynią uwagę krytycy Spinozy, że postawione przez niego pojęcie nieśmiertelności duszy, nie ma zupełnie owej ważnej doniosłości etycznej, jaką ma nieśmiertelność w znaczeniu wiecznotrwałości osobnika duchowego. Czuje to widocznie także i sam Spinoza podnosząc, że „pierwszą i jedyną podstawą cnoty, czyli dobrego sposobu życia, jest dążenie do własnego pożytku“.

ROZDZIAŁ III.

Rozumowa miłość duszy ku Bogu.

Wiemy już, że podług Spinozy jednym z objawów ogólnej, nieodłącznej od istoty każdej rzeczy dążności do zachowania i spotęgowania istnienia swego, jest dążenie duszy do rozszerzenia zakresu swej wiedzy, na czem jej potęga i wieczność polega. Dokładnych i jasnych pojęć dostarcza głównie trzeci t. j. intuitywny sposób poznawania, zwiększa on najbardziej potęgę duszy, a tem samem jej dążenie do poznawania rzeczy w sposób odnoszący się wprost do ich istoty. Im więcej dusza w taki sposób poznaje siebie, swoje ciało i ogół wszechrzeczy, tem więcej poznaje Boga, wszystkie bowiem rzeczy są tylko rozmaitymi Stanami Przymiotów Boga. (coroll. do prop. 25. części I.)

Takie poznawanie ogólnego i odwiecznego porządku rzeczy czyli Boga, wytwarza w duszy najdoskonalszy możliwy spokój i najdoskonalszą

radość t. j. spotęgowanie poczucia istnienia. Ponieważ zaś jak wiemy, radość połączona z pojęciem jakiegoś przedmiotu jako jej przyczyny, jest miłością, intuitywne przeto poznanie wytwarza w duszy rozumową (intellectualis) miłość ku Bogu, równie wieczną t. j. pozaczasową, jak rozumna część duszy, z której ona pochodzi²⁶⁶) (prop. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. i schol. prop. 32. i coroll. prop. 33.) Nic nie ma w przyrodzie, co mogłoby zniszczyć tę rozumową miłość, jest ona bowiem tylko objawem wrodzonego duszy dążenia do rozszerzania zakresu wiedzy, ze wzrostem której wzmagą się wyswobodzenie duszy od miotających ją szkodliwych wzruszeń, zwiększa się wieczna jej część, a tem samem zmniejsza się obawa śmierci. (prop. 37. i dowód, prop. 38. dowód i schol.) Oparta na takiej miłości „szczęśliwość nie jest nagrodą cnoty ale cnotą samą i nie dlatego cieszymy się nią że powściągamy nasze żądze, ale przeciwnie dlatego jesteśmy w stanie nasze żądze powściągać ponieważ się nią cieszymy“*).

Ta „rozumowa miłość duszy ku Bogu jest tą samą miłością, którą Bóg sam siebie kocha,

*) *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.* prop. 42.

nie o ile jest nieskończony, ale o ile może być przedstawiony przez istotę duszy ludzkiej, uważaną pod formą wieczności, t. j. rozumowa miłość duszy ku Bogu jest częścią nieskończonej miłości jaką Bóg sam siebie kocha.“*)

W scholii, którą kończy piątą i ostatnią część „Etyki“, powiada Spinoza, że z tego wszystkiego widzimy, jak wielką jest przewaga mędrca nad nieoświeconym, który ciągle ulega tylko zewnętrznym wpływom i własnym żądzom i nie doznaje nigdy tego prawdziwego spokoju ducha, jakim napawa mędrca poznanie siebie samego, wszystkich rzeczy i Boga. Droga do tego celu wiodąca a dopiero co wskazana, niezawodnie jest trudną, kiedy ją tak rzadko znajdując, znaleźć ją jednak można, „ale wszystko co wzniosłe jest zarówno trudne jak rzadkie“. „Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.“

Temi głębokimi, pełnemi znaczenia i prawdy słowami, kończy Spinoza swą „Etykę“.

*) *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. prop. 36.*

Zdania stanowiące treść rozdziału tego, poświęcone są głównie rozwinięciu pojęcia rozumowej miłości duszy ku Bogu. Krótko powiedzieć można o tej miłości, że przedewszystkiem nie jest ona miłością, tak jak nieśmiertelność, którą dopiero co poznaliśmy, nie jest nieśmiertelnością, jak cnota Spinozy nie jest cnotą, a Bóg jego nie jest Bogiem, w utartym tych słów znaczeniu. To co Spinoza nazywa miłością, jest raczej radośnem zadowoleniem jakie sprawia o ile możności jak najszerszy i jak najjaśniejszy zakres poznania. Kirchmann nazywa tę miłość „tylko zamiłowaniem w filozofii“²⁶⁷), nie jest ona zresztą jak chcą niektórzy mistycyzmem, ale przeciwnie tylko zimną i czerzą spekulacją²⁶⁸).

Ważną jest także myśl zawarta w propozycji 44tej, wieńcząca niejako całą naukę moralności Spinozy, że szczęśliwość nie jest nagrodą cnoty, lecz cnotą samą, czyli że cnota sama przez się uszczęśliwia; zdanie to jednak traci swoją wysoką etyczną doniosłość, jeżeli zważymy, że cnota oznacza tu tylko siłę z jaką człowiek dąży do własnego pożytku.

Drugą myślą łączącą się także z pojęciem rozumowej miłości duszy ku Bogu, jest utożsamienie duszy z Bogiem, a raczej Boga, o ile Go pojmujemy pod Przymiotem myślenia, z ogó-

łem dusz myślących istot. Zapatrywanie to samo przez się niejasne i nie tłumaczące dostatecznie rozróżniczkowania się ogólnej zdolności myślenia na pojedyncze myślące indywidualizmy, narażone jest na wszystkie zarzuty, tyczące się monistycznych zapatrywań w ogóle.

ROZDZIAŁ IV.

Zdania materyalistów zbliżone do myśli wyrażonych w częściach III., IV. i V. „Etyki“.

Główną cechą zapatrywań, które Spinoza w tych częściach rozwija jest poddanie objawów psychicznych pod ogólne prawa przyrodnicze. Dalszem następstwem takiego zapatrywania jest mniemanie że istnieje pewna przyczynowa łączność tychże objawów z całością zewnętrznych wpływów na człowieka działających, tudzież uznanie nieuchronnej konieczności, tak w pojawianiu się poszczególnych uczuć i namiętności, jak też w pojawianiu się myśli, pojęć i sądów. Wolnością nazwane panowanie rozumu nad namiętnościami, jest tylko zastąpieniem jednego rzędu, z konieczną prawidłowością po sobie następujących objawów, innym rzędem objawów, z równie konieczną prawidłowością po sobie następujących. Jeżeli „podwołą rozumiemy władzę działania ściśle samo-

dzielnego, bez wszelkiego zewnętrznego ku temu powodu, w takim razie jest taka niczem nie powodowana wola w systemie Spinozy niemożliwością. Jeżeli wszystkie objawy uporządkowane są z matematyczną koniecznością i jeżeli łączą się z sobą podług niezłomnego porządku przyczynowego, to w takim razie nic nie może się od tej łączności uwolnić i działać podług własnego upodobania. W świecie tym nie masz przeto dowolności. Jeżeli jedynie prawo czystej przyczynowości ma znaczenie w wszechświecie musi być przypuszczenie dowolności największą niedorzecznością“ ²⁶⁹).

Słowa te znakomitego krytyka Spinozizmu cechują równie trafnie główne zdania wspomnianych trzech części „Etyki“, które tu dla lepszego zestawienia raz jeszcze przytoczę, jak też i zdania współczesnych nam materyalistów, które także zaraz poznamy. Oto co mówi Spinoza: „Większości tych, którzy pisali o wzruszeniach i sposobie życia ludzi zdawało się, że nie przedstawiają rzeczy naturalnych, podlegających wspólnym prawom przyrodniczym, ale jakieś inne, po za przyrodą stojące rzeczy; możnaby sądzić, że pojmowali człowieka w przyrodzie jako państwo w państwie. Mniemają oni bowiem, że człowiek ma nad swoim porządkiem przyrody a nie ulega mu, że ma nad swojemi czynnościami bezwarunkową władzę

i niezależnie od obcych wpływów o sobie stanowi, poczem przypisują przyczynę ludzkiej niemocy i niestałości nie ogólnej potędze przyrody, ale sam już nie wiem jakiej wadliwości natury ludzkiej.... Moje zaś zdanie jest takie: nic się nie dzieje w przyrodzie, co możnaby jakiemuś jej uchybieniu przypisać, przyroda bowiem jest zawsze ta sama i wszędzie jedna, t. j. prawa i zasady przyrody, podług których wszystko się dzieje i z jednych kształtów w inne się zmienia, są zawsze i wszędzie te same; może też być tylko jeden i ten sam sposób rozumienia rzeczy, a to na podstawie powszechnych praw i zasad przyrody. Wzruszenia przeto nienawiści, gniewu, zazdrości i inne, w sobie uważane, wynikają z tej samej przyrodniczej konieczności co wszystko inne.... Będę więc o naturze i siłach wzruszeń i władzy duszy nad niemi w ten sam sposób rozprawiał jak rozprawiałem dotąd o Bogu i duszy i uważać będę ludzkie czynności i żądze tak, jak gdyby mowa była o liniach, płaszczyznach lub bryłach“ (Przedmowa część III.)

Podobną myśl wyraża także Spinoza w „Traktacie politycznym“, gdzie mówi: „Wzruszenia ludzkie jak miłość, nienawiść, gniew, zazdrość, pycha, litość i inne poruszenia duszy, uważam nie jako wadliwości natury ludzkiej, ale

jako własności, które do niej tak należą, jak do natury powietrza należy gorąco, zimno, burza, grzmot i inne tego rodzaju (zjawiska), które jakkolwiek niedogodne, są jednak konieczne i mają stałe przyczyny“. (Rozdział I. §. IV.)

„Z tego wszystkiego okazuje się, że zewnętrzne przyczyny w rozmaite sposoby nami poruszają i że chwiejemy się jak fale morskie przeciwnymi wiatrami miotane, nie znając naszego końca ani losu“. (Eth. część III. schol. do prop. 59.)

Na innym znów miejscu powiada: „Gdybyśmy sami na sobie nie doświadczyli, że wielu naszych postępów później żałujemy i że często, miano wicie pod naciskiem wrogich nam namiętności, temu co gorsze ulegamy, pomimo że znamy to co lepsze, nie nie sprzeciwiałoby się mniemaniu, że jesteśmy w każdym działaniu wolni. Tak mniema dziecko, że jest wolnem pragnąc mleka rozgniewany chłopiec czuje się wolnym pragnąc zemsty, trwożliwy zaś pragnąc ucieczki. Dalej mniema pijany, że z wolnego postanowienia duszy to mówi, co potem po trzeźwemu rad byłby zamilczał; podobnie szalejący, gaduła, dzieciuch i inni tego rodzaju, wszyscy mniemają, że mówią z wolnego postanowienia duszy, pomimo że nie są w stanie powstrzymać swej chętki do gadania. Tak tedy samo doświadczenie poucza nie mniej jasno jak rozum, że ludzie z tej tylko jednej

przyczyny mniemają się być wolnymi, ponieważ świadomi są swych czynności, nie znają zaś przyczyn, które nimi powodują. Postanowienia duszy nie są zresztą czem innym jak tylko samymiż popędami, są one też różne, stosownie do różnych usposobień ciała. Każdy bowiem oznacza wszystko podług własnych wzruszeń, ci zaś którymi miotają sprzeczne wzruszenia nie wiedzą czego chcą, pozbawionych zaś wszelkich wzruszeń potraça lada drobnostka w tę lub w ową stronę. Wszystko to jasno okazuje, że tak postanowienie duszy, jak też żądza i skłonność ciała są z natury jednoczesne, albo raczej, że są jedną i tą samą rzeczą“. (schol. do prop. 2. część III.)

„Człowiek musi być zawsze nieodłączną częścią przyrody i niemożliwym jest, ażeby tylko takim zmianom ulegał, które możnaby poznać wyłącznie z jego własnej natury i których byłby wyłączną przyczyną“. (część IV. prop. 4.) „Stąd wynika, że człowiek zawsze podlegać musi namiętnościom, że idzie za ogólnym porządkiem przyrody, ulega mu i zastosowuje się do niego o ile tego wymaga natura rzeczy“. (część IV. coroll. do prop. 4.)

„... Cnota jest niczem innym jak tylko działaniem na podstawie praw własnej natury człowieka, ponieważ zaś każdy usiłuje utrzymać swoje

istnienie tylko na podstawie praw własnej natury, wynika stąd, że podstawą cnoty jest samo usiłowanie zachowania własnego istnienia i że szczęście polega na możliwości zachowania swego istnienia“.
(schol. do prop. 18 części IV.)

„Każdy na podstawie praw swojej natury, do tego koniecznie dąży lub tego unika, co uważa jako dobre lub złe“ (prop. 19.). „Każdy istnieje podług najwyższego prawa przyrody, każdy też na tejże podstawie czyni to, co z konieczności jego usposobienia wynika, dlatego też osądza każdy podług najwyższego prawa przyrody, co jest dobrem a co złem i radzi o swym pożytku wedle własnej myśli i mści się i to co kocha usiłuje zachować, to zaś co nienawidzi zniszczyć“.
(schol. 2. do prop. 37. części IV.)

Posłuchajmy teraz materyalistów. Oto co mówi Moleschott: „Większej części ludzi przychodzi z trudnością zrozumieć jasno przyrodniczą konieczność swego istnienia i czynności swoich, ponieważ nie myślą o tem, że każdy wpływ na ucho lub oko jest cielesnem działaniem, objawem ruchu, który pociąga za sobą materyalne zmiany, ponieważ nie zważają na to, że każda przełknięta cząstka napoju lub jadła przeobraża krew, a z nią nerwy, że każdy podmuch powietrza, każda zmiana w atmosferze, działa na nerwy skórne i że działanie to dochodzi aż do mózgu“. „...Człowiek

jest wytworem rodziców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i pogody, dźwięków, światła, żywności i odzieży. Wola jego jest koniecznym skutkiem wszystkich tych przyczyn, tak przywiązanym do pewnego prawa przyrodniczego, które poznajemy z jego objawiania się, jak przywiązanym jest planeta do swej drogi, jak przywiązaną jest roślina do gruntu. Jeżeli ktoś do nas przemówi a my odpowiadamy mu, jeżeli jakiś ból nas dotknie tak że krzykniemy, wywołanem jest nieodzownie to wymówione słowo, ten krzyk wydany, przemówieniem do nas i bolem uczutym. Ale i w tym razie jeżeli nie chcemy odpowiedzieć, lub jeżeli nam się uda stłumić krzyk, stoi skutek w prostym stosunku do wywołującej go przyczyny, często bardzo złożonej“. Stosownie do tego powiada na innem miejscu: „Wola jest raczej tylko koniecznym wyrazem pewnego, od zewnętrznych wpływów zależnego, stanu mózgu“.

Bezpośrednio z takim poddaniem objawów psychicznych ogólnym prawom przyrody łączą się podobne jak u Spinozy zapatrywania etyczne. I tak mówi Moleschott: „Dobrodziejstwa i zbrodnie, odwaga, chwiejność i zdrada są wszystkie objawami przyrodniczymi, stoją one jako konieczne skutki, w prostym stosunku do nieodzownych przyczyn, podobnie jak krążenie kuli ziemskiej“.

„Dobrem jest to, co na pewnym stopniu rozwoju odpowiada potrzebom ludzkości i wymaganiom rodzaju“.

„Dążność do usuwania jako złego, wszystkiego co się sprzeciwia wymaganiom rodzaju, tkwi w ludzkości jako przyrodnicza konieczność. Pojedyncze zło pozostaje dlatego podobnie jak cały człowiek objawem przyrodniczym“.

„Wiemy wprawdzie, że nienawiść, jako objaw przyrodniczy nie jest czemś niesłusznem, potępiamy jednak chęć szkodzenia nieprzyjacielowi, ponieważ sprzeciwia się to uczuciu ludzkości“.

„Szukajcieprawa karania, w przyrodniczo-koniecznej potrzebie, która włada całym rodzajem.Dla tego karzą wszystkie księgi praw tylko takie przestępstwa, które komuś trzeciemu szkodzą. Prawo wyrabia się tylko z potrzeby“.

Podobnie jak Spinoza uznaje i Moleschott pewien rodzaj wolności, powiada bowiem „że każdy jest wolnym, który radośnie uświadamia sobie przyrodniczą konieczność swego istnienia, swoje stosunki, potrzeby, dążności i wymagania, granice i doniosłość swego zakresu działania. Kto zrozumiał tę przyrodniczą konieczność, ten zna także swoje prawo wywalczenia żądań, które wynikają z potrzeb rodzaju. Co więcej, ponieważ tylko takiej wolności która zgodną jest

z tem co prawdziwie ludzkie, cały rodzaj z przyrodniczą koniecznością broni, dla tego niewątpliwem jest zwycięstwo nad ciemieczkami, w każdej walce o wolność i dobro ludzkości“²⁷⁰).

W ostatnich kilku przytoczonych ustępach, mieszczą się już także, w jak najogólniejszych zarysach, podstawy zapatrywań na stosunek jednostki do społeczeństwa i państwa. Przytoczę tu słowa, któremi cechuje Kuno Fischer te same zapatrywania Spinozy, a przekonamy się, że tyczą się one także najzupełniej i Moleschotta: „Osobnika nie łączą z państwem żadne uczuciowe węzły, jak cześć dla pamięci przodków i miłość ojczyzny, wiąże go tylko wspólność potrzeb, a ponieważ pamięta o przyrodniczym jej początku, widzi on dobrze, że wspólność ta niema dla niego obowiązującej konieczności i że tak urządzony ustrój prawny (jakiem jest państwo), mógłby być także w razie potrzeby urządzonym inaczej. W głębi, po za prawami państwa, stoją zawsze ich groźni nadzorcy, prawa człowieka i jakkolwiek gmach ten polityczny wydaje się mechanicznie bardzo ustalonym, sądząc z jego ustaw, w zasadzie jednak jest on na wskroś rewolucyjnym. Osobnik czując się być twórcą i główną przyczyną państwa, widzi w prawach jego tylko zmieniać się dające ustawy, nie zaś etyczne prawidła“²⁷¹).

Zdania w tym duchu napotyamy także u innych materyalistów, i tak czytamy u Büchnera ustęp jak gdyby wyjęty z „Etyki“: „Jeżeli jeden człowiek obudzał w drugim uczucia przyjemne, powstała wtedy miłość a w razie przeciwnym nienawiść. W skutek takich też działań powstał pierwszy początek wystawiania sobie czegoś w stosunkach ludzkich, co pochwalano albo potępiano i ten mały początek stał się ukrytym zawiąskiem pojęcia prawa i bezprawia“²⁷²).

To samo zdanie w odmiennych słowach wyraża Vogt: „Statystyczna prawidłowość w objawach obyczajowych okazuje wyraźnie, że podlegają one pewnym prawom. Człowiek jest zagadką tylko jako osobnik, jako ogół jest on matematycznym zadaniem. Nie potrzeba nawet o tem mówić, a tem mniej dowodzić tego, że działalność umysłowa okazawszy się zależną od pewnych praw, staje od razu w rzędzie objawów przyrodniczych“²⁷³)

Podobne myśli kiełkowały już u materyalistów wieku 18tego, i tak powiada Holbach „Czynności człowieka są zawsze wypadkową jego własnej energii i energii istot, które na niego działają i zmieniają go“²⁷⁴). „Wolność jest tylko koniecznością, zawartą w nas samych. Nie ma innej różnicy pomiędzy człowiekiem którego wyrzucają przez okno, a tym który sam wyskakuje,

prócz tej, że przyczyna ruchu, która działa na pierwszego pochodzi z zewnątrz, przyczyna zaś ruchu powodująca spadnięcie drugiego, pochodzi z wnętrza jego własnego mechanizmu“²⁷⁵).

Obecnie pojawiają się takie zapatrywania u pozytywistów. „Wola, mówi Littré, nie jest wolnem postanawianiemnie zawiera ona nic przez co mogłaby sama siebie ku czemuś skłaniać ulega ona przewadze silniejszej pobudki“.

„Rzeczywiście, powiada w innym miejscu, przejąwszy się faktami i rozumowaniem, nie tylko uznajemy, że wolne postanawianie nie istnieje, ale prócz tego wydaje się ono niezrozumiałem i sprzecznem.... Przypuściwszy wolność postanawiania, napotykamy wszędzie objawy niezrozumiałości; przeciwnie wszystko zaczyna sobie odpowiadać, sprzeczności ustępują, skoro przypuścimy działanie pobudek, ich walkę i zwycięstwo najsilniejszej“²⁷⁶).

„Wola, mówi jeszcze Littré, jest właściwością masy mózgowej, podobnie jak ściągliwość jest właściwością mięśni, a wolne postanawianie jest niczem innym jak tylko rodzajem działalności mózgowej“²⁷⁷).

Nie dość jednak na tem — znajdziemy także u materyalistów zupełnie spinozystyczne, pełne patosu, przedstawienie szczęśliwości mędrca i ostatecznego celu życia. Występując przeciw

bezmyślnemu, zmysłowemu użyciu, które nazywa „etycznym materjalizmem“, mówi Haeckel: „Ta głęboka prawda, że właściwa wartość życia polega nie na zmysłowem użyciu, ale na obyczajowej działalności, prawdziwa zaś szczęśliwość nie na zewnętrznych dobrach, ale tylko na cnotliwym życiu, jest owemu etycznemu materjalizmowi nieznaną. Dla tego też nie znajdujemy go u takich badaczy przyrody i filozofów, których najwyższem użyciem jest duchowe używanie przyrody, a których najwyższym celem jest poznawanie jej praw“²⁷⁸). Stawia przeto jako najwyższe użycie, duchowe użycie przyrody, a jako ostateczny cel, poznawanie jej praw, czyli to samo, co Spinoza nazwałby duchową miłością ku Bogu.

Nie potrzebuję tu już nawet wspominać jak ogólnie przeczy cały materjalizm indywidualnej nieśmiertelności duszy. Büchner poświęca tej kwestyi cały rozdział i podnosi nawet, podobnie jak Spinoza, możność ustania indywidualizmu duchowego bez rozkazu ciała²⁷⁹). W tym samym rozdziale wypowiada także z zapatrywaniami Spinozy zgodne zdanie, że dusza ludzka od zwierzęcej nie różni się jakościowo ale tylko ilościowo; to samo powtarza w rozdziale pod tytułem: „Dusza zwierzęca“²⁸⁰). Vogt zaś mówi: „Różnica pomiędzy duchem u ludzi, a duchem u niższych

zwierząt, jest tylko różnicą w stopniu, nie w gatunku“²⁸¹).

Uderzające to podobieństwo zdań tegoczesnego materializmu do zapatrywań Spinozy podnosi także Brasch, przytaczając przytem charakterystyczne ustępy z Moleschotta, Cott'y i Büchnera: „Jest to, mówi on, szczególnym objawem, na który wskazaliśmy już przy rozbieganiu pojęcia celowości, że podobnie jak w wielu innych względach, tak i w kwestyi wolności woli ludzkiej, zgadzają się ze Spinozą w zadziwiający sposób rzeczniczy nowszego przyrodniczego materializmu i to pomimo przeciwieństwa ich punktów wyjścia. Sławny autor „Obiegu życia“ Moleschott, mówi: „Wolna wola, objaw woli, który byłby niezawisłym od sumy wpływów, skłaniających człowieka w każdej pojedynczej chwili, krępujących najpotężniejszego nawet, wcale nie istnieje“. Mniemanie geologa Cott'y o wolnej woli jest prawie takim samem: „Co nazywamy wolną wolą, jest ostatecznie niczem innem jak tylko wynikiem najsilniejszych pobudek“. Najwięcej znany przedstawiciel materialistycznego sposobu pojmowania świata dr. Ludwik Büchner, wyraża się w „Sile i materji“ w następujący sposób: „Człowiek jest wytworem przyrody, tak co do cielesnej jak i duchowej istoty. Dla tego polega to co on robi, czego chce, co czuje i myśli, na takich

samych przyrodniczych koniecznościach jak cała budowa świata. Tylko powierzchowne i pozbawione wiedzy przyglądanie się istnieniu ludzkiemu, mogło doprowadzić do przekonania, że zachowanie się narodów i osobników jest wpływem zupełnie wolnej i samowiednej woli. Przeciwnie głębsze wglądnięcie poucza nas, że łączność przyrody z osobnikiem jest tak ścisłą i tak konieczną, że wszędzie tu o dowolności i wolnem postanawianiu tylko w bardzo ograniczonej mierze mowa być może, takie ściślejsze badanie zapoznaje nas ze stałymi prawami w tych wszystkich objawach, które uważano dotąd jako dzieła przypadku i wolnej woli“. Ostatecznie przytacza Büchner słowa Spinozy: „Wolność ludzka, którą się wszyscy chlubią, polega jedynie na tem, że ludzie świadomi są swej woli, przyczyn zaś które ich skłaniają, świadomi nie są“. Ta dziwna zgodność Spinozy z nowszymi materyalistami ma niewątpliwie swoje głębsze przyczyny, których tu jednak bliżej rozbierać nie możemy, przekraczałoby to bowiem cel tego pisma“²⁸²).

Tym to właśnie „głębszym przyczynom“ owej „dziwnej zgodności Spinozy z nowszym materyalizmem“ których bliższy rozbiór uważa Brasch jako przekraczający cel jego pisma, chcę tu parę słów poświęcić, nie przekroczą one bowiem celu pracy mojej. Przedewszystkiem jednak

zauważyć muszę, że „przeciwieństwo punktów wyjścia“ o którym Brasch na początku przytoczonego tu ustępu wspomina, odnosi się nie do „treści zapatrywań Spinozy i rzeczników nowszego materyalizmu“ ale tylko do sposobu przedstawiania zasad, pod wieloma względami prawie identycznych. Monizm, ogólna nieugięta konieczność rządząca wszechświatem, przyczynowe powiązanie się wszystkich objawów, wykluczenie celowości, wolnej woli, poddanie człowieka ogólnym prawom przyrody, oparcie moralności i w ogóle stosunku jednostki do społeczeństwa i państwa jedynie na właściwościach natury ludzkiej i dążeniu do zaspokojenia swych potrzeb, upatrywanie ideału etycznego w doskonaleniu władz duszy, a przede wszystkim rozumu, wreszcie zaprzeczenie indywidualnej nieśmiertelności dusz ludzkich, będących tylko objawem przywiązanym do ustroju ciała i różniących się od zwierzęcych nie jakościowo, ale tylko ilościowo, oto wspólne cechy Spinozizmu i materyalizmu. Metoda Spinozy jest deduktywną, ale tylko pozornie, wychodzi on wprawdzie od najogólniejszego pojęcia Bytu, z którego wyprowadza swoje założenia, zamilcza jednak przed czytelnikiem, że większą ich część czerpie z doświadczenia, siła też i prawdziwość wielu z nich bez porównania więcej opartą jest na ich zgodności z doświadczeniem, niż na dyalektycznych dowodach wątpliwej

często wartości. jak to już wykazywałem. Metoda nowszych materyalistów jest induktywną, ale także tylko pozornie; trzymają się oni wprawdzie doświadczenia, nierzadko oni skrzętnie perły faktów i odkryć przyrodniczych, ale tą nicią łączącą owe perły i nadającą im misterny układ, jest to pajęcza nie spekulacji metafizycznej, wątła, z nich samych wysnuta i używana do układania systemów podobnych do tegoczesnego materyalizmu, już przez starożytnych filozofów, pomimo że ci rozporządzali mniejszą ilością owych drogocennych pereł, mających trwałą wartość i stanowiących stałą treść takich systemów. Tą pajęczą nicią jest z góry obmyślane, monistyczne pojmowanie świata. Büchner czuje dobrze to, że się tak wyrażę, kompromitujące go zbliżenie do Spinozy i pomimo, że go przytacza i powołuje się nań, zarzuca mu z pewnem lekceważeniem „Idealizm“²⁸³), sądząc, że nadawszy mu to miano, którem zresztą już inni także system Spinozy oznaczali, wyprze się od razu wszelkiej z nim łączności — trybunał jednak krytyki filozoficznej orzekł inaczej.

Mimo tylu jednak podobieństw są także i wybitne różnice pomiędzy Spinozyzmem i materyalizmem, ale tyczą się one nie tyle zasadniczej myśli, ile raczej dalszego jej przeprowadzenia i sposobu w jaki się dwa te systemy zachowują w obec pewnych, danych i niewątpliwych

objawów. Już w rozdziale 4tym części pierwszej, gdzie powiedziałem, że zapatrywania Spinozyzmu i materyalizmu na kwestyą wolnej woli o tyle są do siebie zbliżone, że można je oznaczyć wspólnem mianem determinizmu, zapowiedziałem, że doszedłszy do części 4tej i 5tej „Etyki“ podniosę także różnice tych systemów. Determinizm jaki można przypisać Spinozyzmowi o tyle się różni od determinizmu jaki ja widzę w materyalizmie, o ile różni się sposób zapatrywania Spinozy na objawy duchowe w ogóle, od sposobu zapatrywania się na nie materyalistów. Równie Spinoza jak i materyaliści poddają wszystkie objawy duchowe, a więc i wolę, stałym, niezłomnym prawom, wykluczającym wszelką wolność, w znaczeniu dowolności niezależnej od wszelkich zewnętrznych wpływów, zachodzi tu jednak ta bardzo ważna różnica, że Spinoza uznaje dwa odrębne, od siebie niezależne działy tych stałych niezłomnych praw, mianowicie prawa myślenia i rozciągłości, czyli prawa duchowe i prawa cielesne. Nie waha się Spinoza uznać ich odrębność i trudność wytlómaczenia ich wzajemnej łączności i wpływów na siebie, pomimo, że przez to naraża na rozdwojenie swój ogólny, jednotliwy Byt, cały zaś system na mnóstwo trudności, niejasności, a nawet niekonsekwencji. Ustępuje tu jednak jego chęć utworzenia jednostajnego systemu,

w obec, upornie narzucającej się spostrzeganiu, dwoistości objawów duchowych i fizycznych i w obec trudności wyprowadzania jednych z drugich; w uznaniu tej trudnej do pogodzenia dwoistości powiada, że: „Ciało nie może skłonić duszy do myślenia, dusza zaś ciała do spoczynku lub ruchu, albo do czegokolwiek zresztą.“ (Część III. prop. 2.) Nie waha się wyznać niewiadomość swoją w tej mierze i mówi dalej: „nikt nie wie w jaki sposób i jakimi środkami dusza porusza ciałem, ani też jaki stopień ruchu może mu nadać i z jaką szybkością może niem poruszać. Stąd wynika, że jeżeli ludzie mówią, że ta lub owa czynność ciała pochodzi od duszy, nie wiedzą co mówią i przyznają tylko w okazałych słowach, że nie znają prawdziwej przyczyny owego działania, czemu się nawet nie dziwią“*).

Jakkolwiek ogół ludzi nie dziwi się temu zagadkowemu stosunkowi, daje on jednak wiele do myślenia naszemu filozofowi, który nie będąc

*) *Nemo scit, qua ratione, quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cum homines dicunt, hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quam speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. (schol. ad prop. 2. pars. III.)*

w stanie go wyjaśnić, stwierdza tylko, że się tak wyrażę, niewspółwymierność obu tych objawów. Oto dalsze jego słowa: „Ponieważ nie ma żadnego stosunku między wolą a ruchem, nie ma też żadnej wspólnej miary dla władz czyli sił duszy i ciała — nie można więc wcale oznaczać sił ciała siłami duszy“. (Przedmowa do części V).

W przytoczonych tu ustępach wypowiedział Spinoza myśl, że nie można pojąć w jaki sposób samo myślenie jako takie, mogłoby wywołać w jakimkolwiek ciele pewne zmiany, jak n. p. wytworzenie lub powstrzymanie ruchu, albo jakieś inne zmiany n. p. chemiczne, i że w ogóle nie da się wytłómaczyć w jaki sposób praca umysłowa mogłaby się przekształcić w pracę mechaniczną. Samą potęgą myśli i woli nie jesteśmy w stanie usunąć najdrobniejszego przedmiotu, konieczne potrzeba się tu uciec do użycia siły mechanicznej, a wtedy już skutki tego rodzaju przyczyny okażą się niechybnie. To samo da się powiedzieć odwrotnie. Nie znamy takiego postępowania fizykalnego, które za pomocą ruchów, prądów lub preparatów chemicznych, zdołałoby wywoływać dowolne zmiany w pojęciach czyjegoś umysłu; chcąc wyłożyć n. p. jakieś prawidło matematyczne, albo zasadę prawną, potrzeba się koniecznie uciekać do pojęć i wyo-

brażeń, za ich pośrednictwem działać wedle znanych praw psychicznych na dotyczący umysł, a i tu znowu przy zastosowaniu takich przyczyn, będzie skutek równie niechybny. Działanie na zmysły, za pośrednictwem wymawianych słów i rysowanych figur jest tylko korzystaniem z okoliczności, że do tych znaków i odpowiadających im wyobrażeń przywiązane są pewne pojęcia, ale pamiętajmy o tem, że n. p. nauczając czegoś wpływamy zawsze wyobrażeniami i pojęciami na inne wyobrażenia i pojęcia, których zasób stanowi pewną daną jaźń. Działać tu musimy wyłącznie na podstawie praw psychicznych, zupełnie odrębnych od praw fizycznych, objawiających się w czynności takiej jak n. p. usunięcie z miejsca jakiegokolwiek przedmiotu. Prawa dotyczące objawów psychicznych nie zawierają określeń mających do czynienia z rozciągłością przestrzenną, i z działającymi w niej siłami, z ciężkością, z rozmaitymi rodzajami ruchów, z podzielnością, barwą, wonią, chemizmem; wszystkiem tem zajmują się prawa dotyczące objawów fizycznych, stąd podnoszona przez Spinozę ich niewspółwymierność i trudność pojęcia ich wzajemnej z sobą łączności i wzajemnego na siebie wpływu. A przecież tę ich wzajemną łączność i wzajemny na siebie wpływ stwierdza każdy na sobie samym w codziennem doświadczeniu. Gordyjski ten węzeł, nie rozwią-

zał, ale rozciął Spinoza orzeczeniem nieudowodnionem, jak to już wykazałem, że duch i ciało są jedną i tą samą rzeczą.

Do niewiadomości w kwestyi tego zagadkowego stosunku przyznają się i materyaliści, chociaż niechętnie, niemal wyjątkowo, a w każdym razie bez porównania rzadziej jak nakazywałaby tego sumienność filozoficzna, w obec braku wyjaśnień jakąkolwiek wartość mających. I tak powiada Vogt: „Zaprzeczyć się nie da, że siedliska świadomości, woli i myślenia, ostatecznie, jedynie i wyłącznie, szukać należy w mózgu; w jaki jednak sposób wzajemnie się poruszają koła tej maszyny, nie możemy na razie oznaczyć. Czem się to dzieje że woli mojej używam do wykonania tego lub owego poruszenia, czy to jest skutkiem osobnej lokalizacji jej, czy też tylko wynikiem nadania pewnego kierunku czynności poruszającej, rozstrzygnięcie tego pytania przekracza zakres naszych dzisiejszych wiadomości. Cokolwiek moglibyśmy też powiedzieć o stosunkach części mózgu do kierunku nerwów, będzie to zawsze tylko pokrywaniem naszej niewiadomości, uczynimy też lepiej, jeżeli przyznawszy się do niej, nie będziemy postępywać dalej jak sięgają doświadczenia i próby. Znacznie mniej jeszcze mówić możemy o stosunkach czynności duchowych do mózgu, jakkolwiek frenologia Gall'a i kranioskopia Ca-

rus'a chełpią się wrzekomem rozwiązaniem tych zagadek“ ²⁸⁴).

Bezpośrednio po tak szczerem wyznaniu niewiadomości, pełnem, bardzo właściwej w obec tego zagadnienia, oględności filozoficznej, wypowiada Vogt ku zdziwieniu czytelnika, swoje znane i osławione zdanie: „Każdy przyrodnik przyjdzie, sądzę, przy cokolwiek konsekwentnem myśleniu do przekonania, że wszystkie te władze, które obejmujemy nazwą „czynności duszy“, są tylko działaniem masy mózgowej; albo cokolwiek rubasznie się wyraziwszy, że myśli są w tym samym stosunku do mózgu jak żółć do wątroby albo uryna do nerek“ ²⁸⁵). Jakby mu wtórując powiada Taine: „Występek i cnota są wytworami jak witryol i cukier“ *). Moleschott zaś upewnia, że: „Myśl okazuje się być tylko ruchem materji“ ²⁸⁶).

Widzimy więc tu stanowcze i zupełne zapoznawanie owej dwoistości objawów duchowych i cielesnych, jako też wybitnej różnicy rządzących nimi praw. Prądy elektro-magnetyczne, drgania włókien nerwowych i mózgowych, tudzież chemiczne w nich zmiany, a więc w ostatecznym rozbiorze ruchy atomów, mają tu wszystko wytłómaczyć. Zapoznają materyaliści, że każdy ruch jednego lub wielu atomów jest zawsze

*) Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre.

ruchem, nie zaś myślą, wolą lub czuciem. Zapoznają tę olbrzymią trudność wytlómaczenia, przy wielości poruszających się atomów, jednolitości i ściśle nieprzestrzennej natury nie tylko poczucia świadomości podmiotu, ale także jednolitości i równie nieprzestrzennej natury każdego poszczególnego odczucia (jakiegoś n. p. wrażenia) każdej poszczególniej myśli i każdego poszczególnego uczucia (n. p. strachu, gniewu, miłości).

Zachodziłoby tu pytanie, czy wspomniane objawy psychiczne są wynikiem ruchu atomów jako ruchu, czy też wynikiem jakowychś zmian czy wewnętrznych stanów, które ów ruch wywołuje w atomach.

To ostatnie przypuszczenie nie tylko że obala całą atomistykę i robi z niej monadologią, ale nie usuwa nawet, już przez Leibnitza uznanej, niemożności wytlómaczenia sposobu, w jaki te, już nie atomy ale monady, mogą na siebie wzajemnie działać i sobie swych stanów udzielać tak, że w pewnym danym fizyologicznym osobniku nie mamy tyle myślących i czujących istot t. j. tyle odrębnych psychologicznych podmiotów, ile jest atomów składających jego mózg — czy też może całe jego ciało? stąd u Leibnitza fantastyczne przypuszczenie głównej monady, stanowiącej właściwą istotę osobnika, jego jaźń, stąd również dowolne wymarzenie harmonii przedusta-

wnej, zastępującej wzajemne na siebie działanie monad. O przenoszeniu siedliska czucia i myśli w pojedyncze atomy, już dla tego mowy być nie może ze stanowiska atomistyki, że atomy jako niepodzielne i z części niezłożone, absolutnie twarde i w ogóle, z wyjątkiem kształtu, bezjałościowe, żadnych wewnętrznych stanów mieć nie mogą. Pozostaje więc przypuszczenie, że objawy psychiczne są objawem ruchu atomów, nie wchodzę już w to czy jednego atomu czy wielu. Przypuściwszy nawet prawdziwość całej hipotezy atomistycznej, o wątpliwościach której przecież już tyle mówiłem, przypuściwszy dalej, że znajomość fizyki, chemii i fizyologii, już tyle postąpiła, że mogłyby nam być znane wzajemne do siebie położenia i ruchy wszystkich atomów mózgu, towarzyszące jakiejś pewnej myśli lub pewnemu czuciu, zawsze jeszcze nierozwiązaniem pozostaje zagadnienie, gdzie jest ta myśl, gdzie to czucie? czy w jednym z atomów? czy w wielu atomach? w tym ostatnim zaś razie nasuwa się poruszone już pytanie, dla czego w jednym osobniku nie ma wielu myślących i czujących podmiotów? czy może wreszcie mieści się myśl i czucie w próżnej przestrzeni między-atomowej? ale czemże jest wtedy ta myśl lub to czucie? Co wiąże je do owej próżni właśnie między tymi a nie innymi atomami zawartej?

Wątpliwości i niedostateczności tej teorii mnożą się tu w nieskończoność skoro sięgniemy głębiej i szukać zaczniemy nie słów, ale jasnych pojęć. Niedostateczności te pochodzą stąd, że materyalizm podobnie jak Spinozizm usiłuje wytłómaczyć rzeczywiste stosunki spekulatywnie urobionemi pojęciami. Materyalizm jako więcej spekulatywny, mniej liczy się z rzeczywistymi objawami, zaprzecza niedogodnej sobie dwoistości tychże, niechętnie przyznaje się do swej niewiadomości, naciąga swój system tak żeby on wszystko wytłómaczył, stąd komplikuje go i częściej błądzi. Cała atomistyka należy już do dalszego przeprowadzenia i do szczegółów systemu materyalistycznego, ponawiać krytyki jej nie myślę, zauważę tylko, że opiera się ona na dwóch, podmiotową tylko doniosłość mających, pojęciach siły i materji. Już Locke trafnie powiedział, że pojęcie siły urabia dusza na podstawie spostrzegania własnej działalności ²⁸⁷). Układając zaś swoje własne elementarne wyobrażenia w pewne grupy, które przenosi na zewnątrz i do pewnego trwałego podścieliska przywiązuje, wytwarza dusza pojęcie Bytu (Substancyi). I tak, powiada Locke, mówimy o pojedynczych rodzajach cielesnych Bytów jak n. p. o koniu, kamieniu i t. d. pomimo, że wyobrażenie o nich jest tylko połączeniem, czyli zebra-

niem pojedynczych, na zmysły działających własności, które zazwyczaj napotykamy w rzeczy zwanej koniem lub kamieniem; ponieważ jednak nie możemy pojąć jak własności te mogłyby odrębnie dla siebie lub jedna w drugiej istnieć, przypuszczamy że istnieją one w jakimś wspólnym podścielisku, do którego przynależą i które nazywamy Bytem, chociaż niezawodnie nie mamy o niem jasnego i wyraźnego pojęcia. To samo okazuje się przy czynnościach duszy jak myślenie, rozumowanie, obawianie się i t. d.; nie uważamy ich za samoistne, a przytem nie możemy przypuszczać ażeby ciału były właściwemi i z niego powstawały, dla tego odnosimy je do innego Bytu, który nazywamy duchem;... pierwszy Byt, pomimo że nie wiemy czem on jest, uważamy jako podścielisko pojedynczych, z zewnątrz pochodzących wyobrażeń, drugi Byt, o którym także nie wiemy czem jest, uważamy jako podścielisko czynności w nas samych spostrzeganych. Pojęcie materji jako cielesnego Bytu równie usuwa się z pod naszego poznania, jak pojęcie ducha czyli duchowego Bytu“. Okoliczność jednak, mówi dalej Locke, że nie mamy dokładnych pojęć o obu rodzajach tych Bytów nie jest jeszcze dostatecznym powodem, żeby przeczyć ich istnieniu ²⁸⁸).

Zwrócić tu muszę uwagę czytelnika, że w skeptycznej swojej oględności nie orzeka Locke, czy oba te Byty istnieją lub nie, utrzymuje on tylko, że nie mamy dostatecznych podstaw ażeby przeczyć ich istnieniu, podnosi zaś ich równo-uprawnienie co do przypisywania im istnienia lub nie. „Tylko w skutek niedokładności spostrzeżeń zwróconych ku sobie samemu mniemamy, że zmysły przedstawiają nam wyłącznie cielesne rzeczy; przeciwnie zaś każde spostrzeżenie dokładnie rozważone przedstawi nam pogląd na obie strony przyrody — cielesną i duchową. Podczas kiedy widzeniem lub słyszeniem dowiaduję się, że przedmiotem mego spostrzeżenia jest jakaś cielesna rzecz zewnątrz mnie się znajdująca, poznaję zarazem jeszcze pewniej, że istnieje we mnie duchowa istota, która widzi i słyszy“ ²⁸⁹). Tak mówi skeptyk Locke, nie zapoznając jednak trudności i sprzeczności na jakie narażone są pojęcia obu tych rodzajów Bytu. Ściśle bowiem wzięwszy, znane nam są tylko pojedyncze wyobrażenia: „Jeżeli zaś chcemy przekroczyć tę granicę pojedynczych wyobrażeń, wyniesionych ze spostrzegania zmysłowego i spostrzegania wewnętrznego i głębiej w naturę rzeczy wniknąć usiłujemy, popadamy natychmiast w niejasność, zagmatwanie i najrozmaitsze trudności tak że

nie widzimy już nic prócz własnej ślepoty i nie-
wiadomości“²⁹⁰).

Spinoza uznając tę różnorodność objawów duchowych i cielesnych, odnosi je do dwóch odrębnych Przymiotów jednolitego Bytu; wy-
powiada tem samem śmiałą, jakkolwiek niedo-
statecznie uzasadnioną hipotezę. Materyaliści, nie
chcąc swego monizmu narazić na możliwe roz-
dwojenie, uznają istnienie Bytu odpowiadającego
grupie objawów cielesnych, zaprzeczają zaś ja-
koby istnieć mógł Byt odpowiadający grupie
objawów duchowych i tak popełniają od razu
trzy błędy: najpierw przeczą jawnej różnicy obu
grup objawów, różnica ta jednak, nie wchodzę
już w to czy ma tylko podmiotową doniosłość
lub nie, jest faktem niewątpliwie w świadomości
naszej się jawiącym, narzuca nam się ona w co-
dziennem życiu, w doświadczeniach fizyologicz-
nych, i w spekulacjach filozoficznych; zaprzecze-
nie to, naraża ich na mnóstwo niekonsekwencji
i naciąganych tłumaczeń. Bezstronna i filozoficzna
ogłębność radziłaby przyjąć jako fakt tę dwoi-
stość objawów, nie przesądzając pytania czy ona
jest tylko koniecznym wynikiem naszego podmio-
towego, jedynie nam możliwego sposobu pojmo-
wania świata i czy jej odpowiada dwoistość
Bytów lub nie, nie wdając się nawet w rozstrzy-
ganie kwestyi czy w ogóle istnieje lub nie ja-

kakolwiek różnica między podmiotem, a przedmiotem *). Powtóre przypisują bez dostatecznych podstaw istnienie Bytowi cielesnemu. Po trzecie odmawiają, również bez dostatecznych podstaw, istnienia Bytowi duchowemu. Zapominają zupełnie o tem, że ów Byt cielesny t. j. materya, jest tylko wytworem myślącego podmiotu, pojęciem drugorzędnem, urobionem za pośrednictwem pojęcia siły, które jest pojęciem pierwotnem, powstałem ze spostrzegania działalności własnego ducha. Zapominają o tem, że świat rzeczywisty poznać się nie da przez wtłaczanie go w dowolne, przez własny umysł wytworzone schematy, stąd niedokładności nie tylko ich systemu, ale w ogóle każdego systemu, i to tem większe, im szczegółowiej, który z nich wykończy swój schemat i usiłuje wykazać zgodność jego z rzeczywistością.

Wiara w możność wyczerpującego poznania wszechświata jest wspólną cechą Spinozizmu i materjalizmu. Spinoza jednak naszkicowuje swój system w ogólnych tylko zarysach, nie przeczy faktom, wyraża się często skeptycznie, przyznaje

*) Myśl tę podniósł był Kant w pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu“ mówiąc o rzeczy w sobie, następnie stała się ona punktem wyjścia dla całej filozofii Fichtego.

się do niewiadomości. Utrzymuje wprawdzie jedność Bytu bez dostatecznych ku temu podstaw, przyznaje mu wszechstronną nieskończoność, nieskończoność co do ilości i co do jakości, pomimo że dwa tylko Przymioty dostępne są naszemu poznaniu, ale nie przeczy ich różnicy, wypowiada otwarcie, że nie znamy tajemnicy związku duszy z ciałem, nie uznaje wreszcie dogmatów bez których atomistyka ostać się nie może — materyaliści przeciwnie, biorą atomistykę za niezbitą prawdę, za jedyną i dostateczną podstawę wytlómaczenia wszystkich objawów tak duchowych jak cielesnych, które w ostatecznym rozbiorze musiałyby się dać sprowadzić do ruchu atomów w próżnej przestrzeni. Ruch więc atomów w próżnej przestrzeni miałby wytłómaczyć nie tylko całość objawów materyalnych wszechświata, ale także ogół objawów duchowych. Ruchem atomów miałyby się tłómaczyć wszystkie myśli, uczucia i pragnienia, tak pojedynczych dusz jak całych narodów i ogółu ludzkości, ruchem atomów miałyby się tłómaczyć utwory ducha ludzkiego w dziedzinie nauk i sztuk pięknych — ruchem atomów tłómaczyć miałyby się zdobycze naukowe, rozwój i postęp cywilizacyi. Nie chcą tego uznać materyaliści żadną miarą, że wszelkie najzawilsze kombinacye atomów, ich ruchu i wrzekomo między nimi działając mających sił,

dostarczyć mogą jako wypadkowych także tylko ruchów i sił, nigdy zaś pojęć i uczuć. W taki obłąd nie popadł nigdy Spinoza, z dwoistością objawów i niemożnością wyprowadzenia jednych z drugich, liczył on się wszędzie w swoim systemie. Dołączyć tu jeszcze muszę uwagę, że materjalizm o ile jest atomizmem, a więc materjalizm tegoczesny, nie jest, ściśle rzecz biorąc, monizmem, ale raczej jednostronnie pojętym pluralizmem.

Śmiało przeto rzec można z Sommerem, że „w materjalizmie mamy tylko bezduszną karykaturę zasadniczych myśli Spinozy, który pośród fanatycznych wyznawców jego słabszych stron, wznosi się jak olbrzym wśród Pigmejczyków“ ²⁹¹).

Zakończenie.

Już w przedmowie wykazałem, jak ogólnie przyznają wszyscy Spinozycy przeważny wpływ na rozwój nowszej filozofii. W dalszym ciągu tego pisma podnosiłem rozmaite braki tego systemu; otóż nasuwa się pytanie, dlaczego mimo to tak wielu filozofów korzystało z myśli Spinozy i dla czego dotąd jeszcze mimo wielu ostrych krytyk nie poszła filozofia jego w zapomnienie. Przypomnę tu o czem już raz wspomniałem, że braki te odnoszą się głównie do formy i sposobu przedstawienia, trwałość zaś swą zawdzięcza ów system obfitości swej treści, wielkości, głębokości i śmiałości swych pomysłów, konsekwencyi w przeprowadzeniu zasadniczej myśli i ważności poruszanych zagadnień.

Rozmaite epoki, rozmaite szkoły filozoficzne i ludzie rozmaitych zapatrywań religijnych zwracali swą uwagę na rozmaite części systemu Spi-

nozy. Współczesnych zajął najbardziej traktat teologiczno-polityczny i traktat polityczny o ile porusza podobne kwestye jak pierwszy; egzegetyka jego stała się matką egzegetyki protestanckiej; spekulatywni niemieccy filozofowie zaczerpnęli wiele bardzo z jego metafizyki, nie mniej znalazły u nich uznanie jego zasady moralności, tem bardziej, że były stwierdzone życiem zaiste godnem mędrca w całym i wielkim tego słowa znaczeniu. Już Jacobi nazywa go „wielkim a nawet świętym“; Hegel mówi, że „nie ma czystszej i wznioślejszej moralności jak Spinozy“; prawdziwie z zachwytem wynosi Spinozę Schleiermacher, mieniając go „pełnym religii i świętego ducha, jedynym i niedoścignionym mistrzem w swej sztuce, ale tak wzniesionym po nad ogólną miarę ludzką, że pozostał bez uczniów i prawa obywatelstwa.“ Charakteryzująca jego psychologią zasada o wzajemnem równoważeniu i wypieraniu się wzruszeń, począwszy od Herbarta i jego szkoły, utrzymuje i rozszerza się dotąd.

Wszystko to świadczy, że w głównych myślach naszego filozofa jest wiele prawdy, a przynajmniej, że rozwiązywał on najważniejsze zagadnienia, zaprzatające od wieków umysły ludzkości, w ten sposób, że odpowiedzi jego pojawiały się, w głównych przynajmniej zarysach, u roz-

maitych wielkich myślicieli wszystkich niemal czasów i że zajmują dotąd w filozofii stanowiska, których żadną miarą do pokonanych zaliczyć nie można. Monizm, stanowiący ogólne tło jego systemu, pojawiał się zawsze w filozofii jakkolwiek w najrozmaitszych postaciach i odmianach; jakkolwiek na liczne narażony zarzuty znajdował zawsze obrońców, którzy jeśli nie zdolali wszystkiego odeprzeć, umieli zawsze wynaleść równie liczne braki w systemach dualistycznych i pluralistycznych. Zasada ogólnej przyczynowości, bardzo wybitnie cechująca Spinozizm, znajduje coraz obszerniejsze uznanie i coraz to ogólniej podnoszą, że nie jest ona nierozdzielnie złączoną z materialistycznym na świat poglądem ale przeciwnie daje się bardzo dobrze zastosować do objawów duchowych, bez względu na to, do jakiego źródła odnosilibyśmy je. Tę ścisłą przyczynowość w świecie objawów duchowych podnoszą już Locke²⁹²⁾ i Hume²⁹³⁾ a Kuno Fischer przypomina z naciskiem, że system działających przyczyn nie jest jeszcze koniecznie materializmem²⁹⁴⁾. Nowsza psychologia uczy nas, powiada Sommer, jak objawy życia duszy, mianowicie elementarne, podlegają ścisłej prawidłowości, pewnemu psychicznemu mechanizmowi; materialści tylko w swej zapalczywości polemicznej utrzymują, że spirytualizm nie powi-

nienby uznawać takiej przyczynowości i prawidłowości w świecie ducha, wszystko bowiem co jest przyczynowem i prawidłowem miałoby już być, zdaniem ich, materyalnem ²⁹⁵).

Nauka moralności Spinozy jest rozumowo pojętym eudajmonizmem. Czynią jej rozliczne i poniekąd uzasadnione zarzuty, że zapoznaje i pomija uczuciową stronę natury ludzkiej; i tak n. p. mówi Lehman o duchu naszego filozofa, objawiającym się zarówno w życiu jak i w pismach jego: „Duch Spinozy odznacza się wprawdzie jasnością, nie ma tam jednak uczucia, serdeczności i ciepła... co... stawiać należy jako pierwszy warunek człowiekowi o doskonałym charakterze i bez których to zalet nie może być mowy o prawdziwej wielkości duszy. Gdzie uczucie nie wpływa na życie ducha, tam nie ma owego harmonijnego współdziałania, które cechuje doskonałego człowieka“ ²⁹⁶).

Zupełnie ten sam zarzut podnosi Amand Saintes mówiąc: „Najważniejszy udział wyznaczył Spinoza rozumowi ludzkiemu i to z ujmą uczucia....wynosi onzdolności umysłowe człowieka, a zapomina o władzy kochania. Gdyby filozof nasz był przede wszystkim badał poruszenia uczucia, a nie zapuszczał się w dziedzinę pojęć, byłby wprawdzie sam zwalił gmach, który wznosił rozum jego, ale byłby go odbudował na pewniej-

szej podstawie. Rozumowanie oddzielone od uczucia gubi się zwykle w abstrakcyach, które uważamy za racjonalne, ale które muszą pozostać obcemi terazniejszemu stanowi naszej natury nie mają bowiem na niej dłużej trwającego moralnego wpływu“²⁹⁷).

To pominięcie uczuciowej strony natury ludzkiej jest niezaprzeczenie jednym z najwybitniejszych braków etyki Spinozy, która jednak eudajmonistyczną pozostać mogła gdyby był nawet tego błędu w ocenianiu natury ludzkiej nie popełnił. Eudajmonizmem swoim zbliża się nauka moralności Spinozy do pojęć filozofów starożytnych, mianowicie do stoicyzmu podnoszeniem głównie wartości rozwoju rozumu, mniej już powinowactwa okazuje ona do epikureizmu, który uwzględniał równorzędnie uczuciową, a nawet zmysłową stronę natury człowieka. Ze stoicyzmem łączy się także Spinozizm w głównych zarysach zapatrywań metafizycznych. Podnosi to między innymi Trendelenburg²⁹⁸). Ale nie tylko w stoicyzmie znajdują się zdania przypominające tak żywo myśli spinozystyczne, pojawiają się one także u Lucilia Vaniniego, Giordana Bruna, u rabinów średniowiecznych, u niektórych aristotelików arabskich, u Aristotelesa i innych dawniejszych jeszcze filozofów greckich. Możliwy nawet sięgnąć po pierwsze ich ślady do ksiąg sanskryc-

kich; wszystko to jest poniekąd wskazówką, że myśli, które rozwinął Spinoza należą do właściwości ducha ludzkiego, że ku takiemu pojmowaniu świata i życia zawsze się duch ten zwracał i zwracać będzie, i że jeżeli Spinozizm nie jest ostatecznym, wyczerpującym przedstawieniem całej prawdy, jeżeli nie rozwiązuje zagadki wszechbytu, to w każdym razie ma on przynajmniej tyle za sobą prawdopodobieństwa, ile go mają inne systemy, do których, ludzkość szukająca poznania, krążąc w błędnym kole podobnie peryodycznie się zwraca jak do myśli zawartych w Spinozizmie. Jest on w każdym razie jedną ze znanych już dróg, któremi wielokrotnie próbował dojść do celu, dążący do prawdy i wiedzy duch ludzki.

Czerteż, 12go Września 1881.

SPIS DZIEŁ TYCZĄCYCH SIĘ SPINOZY.

A) Dzieła o życiu i nauce Spinozy.

1. La vie de B. de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Par Jean Colerus. Ministre de l'église Luthérienne de la Haye. A la Haye, chez T. Johnson dans le Porten 1706. 12.181 s. (tłómaczenie tego dzieła na niemieckie wyszło w r. 1733, Frankfurt i Lipsk).

2. La vie de Spinoza par un de ses disciples. Amsterdam 1719. 8.

La vie de Spinoza par un de ses disciples. Nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples. A Hamburg, chez Henry Kunraht. 1735. 8. (napisane przez Lucas'a, lekarza z Haagi).

3. La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza, c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde. 1719. 8. 208 s.

4. De tribus impostoribus magnis (Eduard Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes, B. de Spinoza) liber Christiani Kortholti. Editio secunda cura Sebastiani Kortholti. Hamburgi 1700. 8.

5. (Stoupe) La religion des Hollandais représentée en plusieurs lettres, écrites par un officier de l'armée du roi à un pasteur et professeur en théologie à Berne. A Cologne 1673. 12. (holenderskie tłumaczenie wyszło w Amsterdamie 1673. 4—48 s.)

6. Prof. Braunius: La véritable religion des Hollandais avec une apologie pour la religion des états-généraux des provinces unies. Amsterdam 1675, 12.

7. Grondig bericht van de Godsdienst der Hollanders, strekkende tot wederlegging van zeker ongenoemt Schryver, die in zes Brieven, over eenige maanden uit Utrecht aan een Professor der Theologie te Bern in Switserland geschreven, en door de druk gemeen gemaakt, de Hollanders, wegens hun Godsdienst, gelyk hy die vertoont, tracht verdacht te maken, t'Amsterdam, 1674. 4. 38. s.

8. Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza par M. de Fénélon, Archevêque de Cambrai, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boullainvilliers. avec la vie de Spinoza, écrite par M. Jean Colerus ministre de l'Eglise

Luthérienne de la Haye, augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis à Bruxelles, chez François Foppeus. 1731. 12.

Trésé tego pisma zbiorowego jest następująca :

s. 1—150 : Vie de Spinoza par Colerus.

s. 151—320 : Réfutation de Boullainvilliers.

s. 323—575 : Extrait du nouvel athéisme renversé ou réfutation du Système de Spinoza, par Dom François Lami, religieux bénédictin de la congrégation de St. Maur. à Paris. 1696.

s. 376—386 : Extrait d'une lettre de Monseigneur de Fénélon, Archevêque de Cambrai, sur la réfutation de Spinoza. 389—183 (483) : Certamen philosophicum propagnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Joh. Bredenburg principia in fine annexa, ex quibus, quod religio rationi repugnat, demonstrare nititur quo in Atheismi Spinozae barathro immersus jacet; quod religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur. Haec meditabatur Ishak Orobio, Medicinae doctor Amstelodamensis. Amstelodami ex autographo A. Theodori Ossaan 1703.

9. Pierre Bayle: Dictionnaire historique et critique. 5e ed. revue et corrigée et augmentée avec la vie de l'auteur par Ms. de Mazeaux. Amsterdam. Art. Spinoza. tom. IV. p. 253—271.

Tłómaczenie na holenderskie wyszło w Utrechcie r. 1698. 8. s. 464.

10. Jarriges: Sur le système de Spinoza et sur les remarques de Mr. Bayle, (Mémoires de l'académie des sciences de Berlin. 1745. Tom I. et II.) po niemiecku w „Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte“. Theil I. s. 1—73.

11. Rencontre de Bayle avec Spinoza dans l'autre monde. Cologne 1711.

12. Nicéron Barnabite w „Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres“ Tom XIII. Paris 1731. s. 44 i następne i w „additions“ tom XX. s. 59 i następne.

13. Histoire des philosophes modernes avec leurs portraits par Mr. Saverien. Paris 1760. 8. Spinoza s. 169—191.

14. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de Gens de lettres. Tome quinzième. A Neufchatel, chez Samuel Faulche et Comp. 1765 Philosophie de Spinoza p. 463—474.

15. Sabatier: Apologie de Spinoza et du Spinozisme. Altona 1806. 8.

16. Dr. Wilhelm Traugott Krug: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wis-

senschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Art. Spinoza III. 2 Aufl. s. 828—839.

17. Biographie universelle ancienne et moderne, Bruxelles. Art. Spinoza. tom XVIII. p. 267 (w nowem wydaniu 1843. 47).

18. (Abraham Johann Cuffelaer albo Cuffeler.) Specimen artis ratiocinandi naturalis te artificialis ad Pantosophiae principia manuducens. Hamburgi apud Henr. Künrath 1684.

19. Joh. Staalkopf: De Spinozismo post Spinozam p. 8.

20. Jenichen: Historia Spinozismi Leenhofiani. Lips. 1707.

21. H. F. Dietz: Ben. von Spinoza nach Leben und Lehren. Dessau und Leipzig 1783. 8.

22. M. Philipson: Leben Benedict's von Spinoza. Braunschweig und Leipzig 1790. kl. 8. 120. s.

23. G. S. Franke: Ueber die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere. Preisschrift. Schleswig 1812. 8.

24. Wilhelm Fels: Spinoza der grosse Philosoph, als er römisch-katholisch werden sollte. Leipzig 1829. 8.

25. Spinoza und Ebn Esra. Eine Abhandlung von Dr. J. Maier in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. Jahrgang 1835.

26. Spinoza. Ein historischer Roman von B. Auerbach. Stuttgart 1837. Drugie wydanie wyszło pod tytułem: „Spinoza ein Denkerleben“. Mannheim 1855.

27. Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegel'schen Philophie, von Conrad von Orelli, prof. in Zürich. Zweite durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. Aarau 1850. 8. 412 s.

28. Amand Saintes: Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza, fondateur de l'exegèse et de la philosophie modernes. Paris. Jules Renouard. 1842. XX. 386 str. 8.

B) Dawniejsza polemika.

29. Jac. Vatelarius: Vindiciae miraculorum, per quae divina Religionis et Fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Trac. theol. B. Spinozam. Amsterdam 1674.

30. Johannis Bredenburgii: Enervatio Tractatus Theologico-Politici; una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum: Cuius effati contrario praedictus Tractatus unice inititur. Roterdami, apud Isaacum Naeranum Bibliopolam, anno 1675. 100 str. 4.

31. *Arcana Atheismi Revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tractatus Theologico-Politici, per Franciscum Cuperum, Amstelodamensem. Duobus libris comprehensa. Roterdami 1676; 4. 14 i 304 str.*

32. Joh. Wolfg. Jäger: *Franc. Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans. 1710.*

33. Christoph Wittichii *Anti-Spinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza, et commentarius de Deo et eius attributis. Amstelodami 1690. 4. 424 str. (tłómaczenie tego dzieła na holenderskie wyszło r. 1695).*

Z powodu dzieła:

34. „Disputatio philosophica de natura Dei“ oskarżył Wittichiusa, Prof. teologii Driessen o Spinozizm, z czego powstała polemika w ciągu której wyszło ośm następujących dzieł: (N. 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42).

35. Driessen: *Epistola ad virum P. V. et Clar. F. H. v. d. Honert, qua petitur solutio quarundam difficultatum.*

36. Wittichius: *Abstersio calumniarum quibus eius disputatio: de natura Dei inquanata fuit a clar. Driessenio.*

37. Van den Honert: *Repraesentatio, cur ad criminationes, quibus cl. Driessen, cl. Wittichium ob habitam ante aliquot annos de natura*

Dei disputationem a cathedra Groningana arcere conatus est, nihil responderit.

38. Dissertatio, Clar. Wittichii disputationi opposita i Responsionum Wittichianarum refutatio cui praemittitur alloqium ad ipsum clar. Wittichium.

39. Vindicatio nominis atque orthodoxae Wittichianae a calumniis atque iniuriis Driesse-
nianis, ex ipsa cl. Wittichii disputatione de natura Dei eruta, atque ex eius responsionibus confirmata; auctore G, V, Repraesentationis Honertianae vindiciae.

40. Alloqium alterum ad lectorem orthodoxum, rei gestae, narrationem vindicans adversus repraesentationem cl. Honertoii alteram. Responsio ad J. Wittichii alloqium ad lectorem philosophum.

41. Dr. Jacobus Leydekker: De blyde Spinozist en de bedroefde Christenleeraar. Met het eenparig oordeel der theologische en philosophische fakulteit van Jena. Middeburg 1719.

42. H. Hoschius: Invisibilia Dei in rebus ab eo factis, facta visibilia, contra Spinozam, cum consecratio pacifico in clar. viros Driesse-
nium et Wittichium.

43. La vérité de la résurrection de Jésus Christ, défendue contre B. de Spinoza et ses sectateurs.

44. Regnerus a Mansveld: Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Opus posthumum. Amstelod. 1674. 4. 364 str.

45. Willem van Blyenbergh: Wederlegging van het boek, genoemd Tractatus Theologico politicus. Leiden 1674.

46. tenze: Wederlegging van de Zedekunst van Spinoza. Dordrecht 1682. 4.

47. Hendrik Weyermars: De ingebeelde chaos en gewaande wereldwording der oude en hedendaagsche wysgeeren wederlegd. Amsterdam 1710.

48. Pierre Yvon: L'impïété vaincue. Amsterdam 1681, 1687. 8.

49. Le Vassor: Tractatus de vera religione. Paris, 1688, 8.

50. Pierre Poiret: Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Atheismi Spinoziani.

51. Aubert de Versé: L'impie convaincu, ou dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son Athéisme. Amsterdam. 1681. 1685. 8.

52. Ruardus Andala: Cartesius verus Spinozismi eversor. Franeq. 4. 1717

53. Isaac Jaquelot: dissertations sur l'existence de Dieu. A la Haye. 1697. 4.

54. François Lami, P. Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme. Paris 1696. 8.

55. Gustav Herwegh: Tractatus quo atheismum fanaticum sive Boehmii naturalismum, et Spinozismum ex principiis et fundamentis sectae fanaticae, matris pietismi, eruit. Lips. et. Wismar. 1709. 4.

56. Jensius (Dordracenus): Examen philosophicum sextae definitionis partis I. ethices Benedicti de Spinozae, sive prodromus animadversionum super unico veterum et recentiorum atheorum argumento, nempe una substantia. Dordraci 1698. 4.

57. Theoph. Spizelius: Infelix literator. Roterod. s. 363.

58. Lambertus Velthusius (Ultraiectensis): Tractatus moralis de naturali et dignitate hominis. Roterod. 1676. 4.

59. Tenze: De cultu natura et origine moralitatis. Roterod. 1680. 4.

60. Observationes miscellanae. V. Leipzig 1712. 8, s. 393; Von Spinoza, und dessen atheistischen Lehren.

61. B. v. Spinoza's Sittenlehre, wiederlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolf. Aus dem lateinischen

übersetzt. Frankfurt und Leipzig 1744. 8. 598 i 128 str. (Tłómaczenie jednej części Wolfa: „theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars post. etc. §. 672—716, s. 672—730 w wydaniu z r. 1737.).

62. Petr. Dan. Huet: De concordia rationis et fidei. Paris 1692. 4.

63. Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil. Paris 1854. 8. CXI i 77 str.

C) Spór Jacobi'ego i Mendelssohn'a nad Panteizmem Lessing'a.

64. (F. H. Jacobi) Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Leipzig. 1785 i Breslau 1789.

65. Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 6. Auflage. Berlin 1859.

66. Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin, Voss, 1786. kl. 8. XXIV i 87 s.

67. Friedrich Heinrich Jacobi: Wieder Mendelssohn's Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. 8. VII i 127 s.

68. Moses Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Berlin 1785, 86. 2 Bd. 8.

69. In: Cäsar's Denkwürdigkeiten Bd. IV: Ueber Mendelssohn's Darstellung der Spinozistischen Philosophie.

70. Immanuel Kant: Was heisst sich im Denken orientiren? (1786) In Kant's Werken I. Leipzig 1838. s. 121—136.

71. Zwei Rezensionen in Sachen der Herrn Lessing, M. Mendelssohn und Jacobi. Hamburg 1786. 8.

72. K. H. Heidenreich: Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinozae. Lipsiae. 1786. 4.

73. Tenze: Natur und Gott nach Spinoza. Erster Band. Leipzig 1789. 8. LXXX i 224 s.

74. Aug. Wilh. Rehberg: Abhandlung über das Wesen und die Einschränkungen der Kräfte. Leipzig. 1779. 8.

75. Tenze: Ueber das Verhältniss der Metaphysik zu der Religion. Berlin. 1787. 8.

76. Herder: Gott, Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesbury's Naturhymnus. Gotha 1787.

77. (Thom. Wizenmann). Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philoso-

phie. Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Leipzig. 1786. 8. 255. porównaj:

78. Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's, von Alexander Freiherrn von der Goltz. Gotha. 1859. II. s. 138—188.

79. Hegel's Kritik über Jacobi's Polemik in: Glauben und Wissen. Werke I. s. 52—115.

80. Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz. 1834. 8.

81. Heinrich Ritter: Ueber Lessings philosophische und religiöse Grundsätze. Göttingen 1847. s. 46, 24.

82. Carl Schwarz: Gotthold Ephraim Lessing, als Theologe dargestellt. Halle, 1854. s. 68—98.

83. Lessing Studien, von E. Hebler. Bern. 1862. s. 116 i n.

D) Dzieła dotyczące się związku Spinozizmu z innymi systemami.

84. Der Spinozismus im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Johann Peter Speeth von Augsburg gebürtig, befunden und wiederlegt, von Johann Georg Wachter. Amsterdam, 1699. Eine Refutation in:

85. Dethlev Cluver, historische Anmerkungen, 1706. s. 215 i

86. Moses sive Speethius, Diatr. de ortu et progressu facultatis et formali constitutione artis medicinae per Judaeos. Wolf. Bibl. Hebr. vol. II. s. 1221 i nast. i Leibnitii theodic. praef. §. 9.

87. J. F. Kleuker: Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga 1786, 8.

88. Joh. Regius: Cartesius verus Spinozismi architectus. Franeg. 1719. 8.

89. Tiedemann: Geist der spekulativen Philosophie VI, s. 307 i nast.

90. Friedrich Ast: Grundriss einer Geschichte der Philosophie. 1807. s. 369.

91. Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt, und welche Berührungspunkte haben beide Philosophien mit einander gemein? Nebst einer Zugabe über die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie von Heinrich Ritter. Leipzig und Altenburg 1817. 8. VIII. i 120 s.

92. Tenze: Die Halbkantianer und der Pantheismus. Berlin 1827. 8.

93. H. C. W. Sigwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Tüb. 1816.

94. Tenze: Die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet. Tübingen 1822. kl. 8. 170 s.

95. Tenze: Kritische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus. Tübingen. 1838. 4. 76 s.

96. Tenze: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen. 1839. 8. IV. i 265 s.

97. Tenze: Vergleichung der Rechts und Staats-Theorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen. 1842. 8. VI i 153 s.

98. Mussmann: Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. 1830. s. 155 n.

99. Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie. III. 2. Aufl. s. 85.

100. Dr. Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Erster Band, 2te Abtheilung. Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des 17ten Jahrhunderts. Darstellung und Kritik ihrer Systeme. 1836.

101. Adolf Helfferich: Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus. Hamburg und Gotha. 1846. 8. 108, s.

102. Spinoza und Leibnitz über die Freiheit des menschlichen Willens von Dr. Franz Keller. Erlangen, 1847. 8. IV i 79 s.

103. C. Schaarschmidt: Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie beider. Bonn. 1850. 8. 264. s. Nebst einer Abhandlung von Jac. Bernays über Spinoza's hebräische Grammatik.

E) Monografie i rozrzucone rozprawy po dziełach zbiorowych etc.

104. Buhle: Commentatio de ortu et progressu pantheismi a Xenophane usque ad Spinozam. Commentt. soc. scientt. Gottinguae, vol. X. 1791.

105. G. G. Fülleborn: Spinozae Pantheismus und System. Beiträge zur Geschichte der Philosophie. III. s. 34. 105 i nast. Züllichau 1793. 8.

106. Salomon Maimon: Ueber die Progressen der Philosophie. Berlin. 1793. 8.

107. C. L. Reinhold: Systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik, in: Deutscher Merkur, Januar, und März. 1794.

108. Christian Garve: Ueber das Dasein Gottes. Eine nachgelassene Abhandlung. Breslau, 1807. Der Nachtrag: Ueber das theologische System des Spinoza.

109. Chr. Fried. Ammon: Grundzüge der Theologie des Spinoza. Kritisches Journal der theol. Literatur. I. s, 1. i nast. Nürnberg 1813.

110. J. A. Voigtländer: Entwicklung des Christentums zur Weltreligion und Fragmente nach Spinoza. Leipzig 1836. 8.

111. Tenze: Spinoza nicht Pantheist sondern Theist. in den Theologischen Studien und Kritiken. 1841. 3. H. s. 53 i nast.

112. Steffens: was ich erlebte. III s, 283.

113. Carl Phil. Fischer: Die Idee der Gottheit. Stuttgart 1839. 8. s. 6.

114. J. H. Scholten: Manuel d'Histoire comparée de la Philosophie et de la Religion. Traduit du Hollandais par A. Réville. Paris et Strassburg. 1861. gr. 8, p. 74—76. Bénédict de Spinoza.

115. Goethe: Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit. III. (Werke XXVI) s. 290 i n. i IV (Werke XLVIII) s. 7 i n.

116. Wilhelm Danzel: Ueber Goethe's Spinozismus. Ein Beitrag zur tieferen Würdigung des Dichters und Forschers. Hamburg. 1843. 8. IV i 138 s.

117. Prof. Zimmermann in Olmütz: Ueber einige logische Fehler der Spinozistischen Ethik. (Aus dem Octoberhefte des Jahrganges 1850 der Sitzungsberichte der phil. histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften).

II. Aus dem April-Hefte des Jahrganges 1851.

118. C. Fr. Stäudlin: Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. 8. s. 772.

119. Joh. Fried. Herbart: Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. II Bde. Königsberg 1828, 29. 8. i w innych.

120. Jäsche: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werthe und Gehalte. III Bd. Berlin. 1826—32. 8.

121. Sengler: Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie. Heidelberg. 8. s. 168.

122. P. Volksmuth: der Dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. (Zeno, Spinoza, Schelling) Köln 1837. 8.

123. Fichte der Sohn: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelberg, 8. I. s. 262.

124. Dr. J. E. Erdmann: Vermischte Aufsätze. Leipzig 1848. 8. s. 118—192: Die Grundbegriffe des Spinozismus.

125. Adolf Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. II Berlin 1855. 8. s. 31—111: über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. S. 192—232: Leibnizen's Schrift de vita beata, und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus.

126. C. B. Schlüter, die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. Münster 1836. 8. X i 107 s.

127. Dr. Karl Thomas: Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1840. VI i 176 s.

128. Tenze: Spinoza's Individualismus und Pantheismus. 1848.

129. Franz Baader: Ueber eine Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft in Bezug auf Spinozistische Systeme. Erlangen 1841. 8.

130. Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, dargestellt von C. H—r. (von C. Hebler). Bern 1850. 8. 62. s.

131. Adolf Bühler: Theokrisis. Ideen über Gott und Welt, zur Versöhnung des Theismus und Pantheismus. Berlin 1861. 8. s. 112—138.

132. Dr. Johann Heinrich Loewe: Die philosophie Fichte's, nach dem Ergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant

und Spinoza. Mit einem Anhang: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale. Stuttgart. 1862. gr. 8. 321 s.

F) Ustępy w historyách filozofii dotyczące Spinozizmu.

133. Jac. Bruckerus: *Historia critica philosophiae*. T. IV. part. 2. pag. 682—706. Lipsiae. 1766. 4.

134. Johann Gottlieb Buhle: *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften III*. Göttingen 1802. 8. s. 508—660.

135. Wilhelm Gottlieb Tennemann: *Geschichte der Philosophie X*. Leipzig. 1817 8. s. 374—495.

136. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling's sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg Cottascher Verlag, 8. Erste Abtheil. X. 1861. s. 1—200. Zur Geschichte der neueren Philosophie.

137. Georg W. F. Hegel's Werke. XV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Michelet. III. 2 Aufl. Berlin. 1844. 8. s. 332—369.

138. Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte abtheil. Zur Philosophie. IV. Th. I. Litterarischer Nachlass. II. Abthl. I. Berlin 1839. 8, s. 275—311.

139. Dr. Ludwig Andreas Feuerbach: Geschichte der neueren Philosophie von Baco von Verulam bis Benedict Spinoza. Ansbach 1833. s. 341—434.

140. Dr. Julius Schaller: Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit. Leipzig. 1841. 8. I. s. 326—343.

141. Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie I. Das klassische Zeitalter der dogmatischen Philosophie. II. Abthl. Benedictus Spinoza. Mannheim 1844. 8. s. 235—595.

142. Dr. Heinrich Ritter: Geschichte der Philosophie. Hamburg. Perthes, 8. XI. 1852. Geschichte der christlichen Philosophie. VII. s. 169—291.

143. Tenze: Die christliche Philosophie nach ihrem Begriffe, ihren äusseren Verhältnissen, und in ihrer Geschichte bis auf die neusten Zeiten. Göttingen. 1859. II. s. 260—274.

144. Ludwig Noack: Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht. Weimar, 1843. 8. die Philosophie Spinoza's s. 236—245.

145. Dr. Albert Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 4. Aufl. Stuttgart, Frank. 1860. 8. §. 26. Spinoza.

146. Dr. J. W. Hanne: Die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder Gott und sein Verhältniss

zur Welt insbesondere zur menschlichen Persönlichkeit. II. Hannover. 1862. 8. s. 30—52: Die Gestaltung der neueren Philosophie, als vollendeter, akosmistischer Pantheismus beim Spinoza.

G) Rozprawy.

147. J. Musäus: Tractatus Theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus. Jenae 1674. 4. 96. s.

148. J. Musäus: Spinozismus h. e. tract. theol. pol. quo Bened. Spinoza demonstrat, libert. philosoph. s. de. doctr. relig. pro libitu judicandi non tantum salva piet. et reipubl. pace posse concedi sed eand. nisi cum pace etc. tolli non posse. Viteb. 1708.

149. Joh. Conrad Duerrius: Oratio de praepostera libertate philosophandi, praesertim in religionis negotio. Lips. 1672. 4.

150. M. Walther: De existentia diabolorum contra Spinozam. Viteb. 1692.

151. Fried. Rappoltus: Oratio contra naturalistas habita, ipsis calendis Junii a 1670. In opp. theolog. ed. ab Joh. Benjam. Carpsow. Lips. 1692. I. p, 1386 seqq.

152. Joh. Wolfg. Jäger: Spinozismus, seu Benedicti Spinozae, famosi atheistae, vita et doctrinalia. Tüb. 1710. 4.

153. Joh. Christian Burgmann: *Exercitatio philosophica de Stoa a Spinozismo et Atheismo exculpanda*. Viteb. 1721. 4.

154. Jacobus Thomasius: *Adversus anony- mum de libertate philosophandi*. Lipsiae 1670.

155. G. F. Meinhard: *conc. explan. v. XIV. 2 Thess. II. in qua quid Bened Spinoza de evang. sent. una brevit. atting. et perstring.* Sil. 1725.

156. W. A. B. a Steinwehr: *Creat. universi ex mater. aeterna non ex nihilo ruinos. confutation. Spinozismi fundam.* Viteb. 1727.

157. Balthasar Münter: *Theologiae naturalis polemicae specimen, exhibens historiam, dogmata et refutationem systematis illius, quod a B. de Spinoza nomen habet.* Jenae. 1759. 4.

158. *De Deo Spinozae commentatio critica, publ. defendet,* B. H. C. Lommatzsch. Jenae 1815. 4. 29. s.

159. *Nova Spinozismi delineatio. def.* Ern. Stiendenroth. Gottingae. 1817. 8. 40 s.

160. *Spinozae de iure naturae sententia, denuo examinata, nuntiat* Guil. Traug. Krug. Lipsiae 1825. 4. 20 s.

161. *Explicatio Spinozismi. Dissert. def.* Ludovicus Boumann. Berolini 1828. 8. 107 s.

162. Carolus Rosenkranz: *De Spinozae Philosophia.* Hallae et Lipsiae. 1828. 8. 59 s.

163. Carolus Thomas: Spinozae systema philosophicum adumbratum. 8. 79 s.

164. C. Matthias: Bened. Spinozae Doctrina ex ethica eius recensita. Marburgi. 1829. 4. 48 s.

165. Henri Martin: Dissertatio de philosophicarum B. de Spinoza doctrinarum systemate. 1836.

166. Carolus Thomas: De relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit dissertatio, Regiom. 1839.

Oprócz wymienionych tu dzieł, znaleźć można u Lindego spis wydań dzieł Spinozy i tłumaczeń tychże wyszłych po rok 1862, z których niektóre opatrzone są przez wydawców lub tłumaczy w ważne dla Spinozizmu przedmowy. O całej pracy bibliograficznej Lindego wyrażają się z uznaniem. Lehman nie uważa jej jednak jako kompletnej, zarzuca Lindemu mianowicie pominięcie dzieł J. G. Fichtego, który o żadnym filozofie tyle i tak wyczerpująco nie pisał jak o Spinozie, tudzież pominięcie dzieł Schellinga, z których Linde jedno tylko przytoczył.

Spis ten mogę jeszcze następującymi dziełami uzupełnić, nie wątpię jednak, że mimo to nie będzie on wyczerpującym:

167. Dr. Richard Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Nebst Anhang über Reihenfolge und

Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.
Leipzig. 1868.

168. M. Brasch: Spinoza's System der Philosophie. Berlin. 1870.

169. Dr. G. Busolt: Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's. Berlin. 1875.

170. Eduard Böhmer: Spinoziana. (Fichte's und Ulrici's Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1860. bd. 36, 1863 bd. 42, 1870 bd. 57).

171. Bouillier Francisque: Histoire de la philosophie cartésienne. chap. XV.-XIX. 1854; 2. vol. in. 8.

172 Buddeus: De Spinozismo ante Spinozam.

173. Jos. Bayer: Goethe's Verhältniss zu religiösen Fragen. Prag. 1869.

174. Elie Benamozegh rabbin: Spinoza et la Kabbale. Paris. 1864. (Extrait de l'univers Israélite.)

175. F. E. Bader: B. de Spinozae de rebus singularibus doctrina. Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858.

176. Bordas Demoulin: Le catésianisme ou la véritable rénovation des sciences. 1843. 2. vol. in 8. t. I. p. 52.

177. Dr. Tobias Cohn: Spinoza am zweiten Säculartage seines Todes. Potsdam. 1877.

178. Camerer Theod: Die Lehre Spinoza's. Stuttgart.

179. Dr. S. Sr. Coronel: Baruch Spinoza im Rahmen seiner Zeit. Basel. 1873. (aus dem holländischen).

180. Cousin Victor: Cours de 1829; leçons XI. et XII.

181. Le même: Fragments de Philosophie moderne. édition de 1856 in 18 p. 57 et suiv.

182. Le même: Fragments de Philosophie cartésienne. 1845 in 12. p. 429 et suiv.

183. Condillac: Traité des systèmes où l'on en demêle les inconvénients et les avantages. 1771 in 12, chap. X: le Spinozisme réfuté.

184. E. Caro: La philosophie de Goethe. Paris. 1866.

185. Dr. M. Dessauer: Spinoza und Hobbes. Begründung ihrer Staats und Religions-theorien durch ihre philosophische Systeme. Breslau. 1868.

186. Damiron: Mémoire sur Spinoza et sa doctrine. 1843. t. IV. du recueil de l'académie des sciences morales et politiques.

187. Damiron: Histoire de la philosophie du XVII. siècle.

188. Dr. E. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie, von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2. Auflage. Berlin. 1873. s. 277—317.

189. Joh. Ed. Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866 2. Aufl. ebd. 1870.

190. J. Frohschammer: Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's. München. 1879.

191. Kuno Fischer: Spinoza's Leben und Charakter. Vortrag. Mannheim. 1865.

192. Fichte: Wissenschaftslehre von den Jahren 1794, 1801, 1802. s. Werke. Berlin 1845. b. 1—3.

193. Immanuel Hermann Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. Sulzbach. 1830. 2. Aufl. ebd. 1841.

194. N. A. Forsberg: Jemförande Beträktelse of Spinoza's och Malebranche's metafysiska princip. Akad. Afhandl. Upsala. 1864.

195. E. Albert Frayssé: L'idée de Dieu dans Spinoza. Paris. 1870.

196. A. Gordon: Spinoza's Psychologie der Affecte, mit Rücksicht auf Descartes. Breslau. 1874.

197. Gerdil: Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion Paris. 1760 in 12. Quatrième dissertation.

198. Goethe: Concept eines Briefes an F. H. Jacobi, veröffentlicht in Westermanns Monatsheften, März 1870. und in Bergmanns Monatsheften März 1870. (Jest to jak się okazało list

Herdera do Jacobiego, przepisany tylko przez Goethego. Ueberweg Gesch. d. Phil. III. Th. s. 371).

199. Dr. F. Q. Hann: Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes. 1875. Insbruck.

200. Henke: Die Lehre von den Attributen bei Spinoza. 1875.

201. J. E. Horn: Spinoza's Staatslehre. Dessau. 1851.

202. Waldemar Hayduck: De Spinozae natura naturante et natura naturata. Vratis. 1867.

203. Hermann Conrad: Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung. Leipzig. 1867.

204. Karl. Heyder: Ueber das Verhältniss Goete's zu Spinoza (Zeitschrift f. d. gesammte luth. Theol. und Kirche, begründet durch Rudelbach. Jahrgang 27.) Leipz. 1866. s. 261—283.

205. Jos. Hartwig: Ueber das Verhältniss des Spinozismus zur cartesianischen Doctrin. Inaug. diss. Breslau. 1869.

206. E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewussten. 2 bd. Berlin. 1876. passim.

207. Joël: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

208. Dr. M. Joël, rabbiner: Spinoza's theologisch - politischer Traktat, auf seine Quellen geprüft. Breslau.

209. Dr. M. Joël: Ueber Chasdai Creskas religions-philosophische Lehren in ihrem gesch. Einflusse dargestellt. Breslau. 1866.

210. Jouffroy T: Cours de droit naturel, leçons VI. et VII.

211. Paul Janet: Spinoza et le Spinozisme d'après les travaux récents. (Revue des deux mondes. t. 70. 1867. s. 470—498.)

212. Kriegsmann: Die Rechts und Staats-theorie Spinoza's. Göttingen.

213. J. H. von Kirchmann: Erläuterungen zu Spinoza's „Ethik“. Leipzig. (phil. bibl.)

214. Derselbe: Erläuterungen zur „Theologisch - politischer Abhandlung“.

215. Derselbe: Erläuterungen zu „Descartes Principien“.

216. Derselbe: Erläuterungen zur „Politischen Abhandlung“.

217. Derselbe: Erläuterungen zur „Verbesserung des Verstandes“.

218. Derselbe: Erläuterungen zum „Briefwechsel“.

219. P. Kramer: De doctrina Spinozae de mente humana. diss. inaug. Halae 1865.

220. J. B. Lehmann: Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie. Würzburg. 1864.

221. A. van der Linde: Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkung in Holland. Göttingen. 1862.

222. Ant. van der Linde: Zur Litteratur des Spinozismus. (Zeitschr. f. Philos. Bd. 45. 1864). s. 301 - 305.

223. Wilhelm Liebrich: Examin critique du traité th. pol. de Spinoza. Strassbourg 1869.

224. Daniel Ludkiewicz: Czy może idea filozofii w swym historycznym rozwoju być uważaną za umiejętność ścisłą. (Sprawozdanie dyrektora c. k. 4 gimnazjum we Lwowie za rok 1881) s. 53—57.

225. Massillon: Oeuvres. Paris. 1842. 2 vol. in 4. sermon pour la quatrième semaine du carême: des doutes sur la religion. t. I. p. 395.

226. Is. Misses: Spinoza und die Kabbala. (Zeitschrift für ex. Philos. VIII. 1869). s. 359—367.

227. Joh. Müller: Physiologie des Menschen. Bd. II. s. 543—548: Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen.

228. Nourisson: Spinoza et le naturalisme contemporain. Paris. 1866.

229. Juliusz Niemirycz: Badania filozoficzne tajemnicy życia. Część I. Historia ducha. s. 113 do 116. Warszawa 1869.

230. Alex. v. Oettingen: Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus. (Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. VII. Hft. 3.

231. J. N. P. Oischinger: Speculative Entwicklung der Hauptssysteme der neuern Philosophie von Descartes bis Hegel. Schaffhausen 1853—54.

232. Prevost-Paradol: Nouveaux Essais de politique et de littérature. Paris. Lévy 1862. (w tem rozprawa o Spinozie).

233. V. C. Pappo: Spinozismus detectus. Weimar 1721.

234. Rotschild: Spinoza. Denkrede. Leipzig. 1877.

235. H. Ritter: Ueber den Einfluss des Cartesius auf die Ausbildung des Spinozismus. Leipzig 1816.

236. Raesfeld: Symbola ad penitiorem notitiam doctrinae quam Spinoza de substantia proposuit. Bonnae 1858.

237. Dr. Salomo Rubin: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch philosophisches Antitheton. Wien.

238. J. Rupp: De Spinozae philosophia practica. Königsberg 1832. (Habilitationsschrift.)

239. Jean Reynaud: Encyclopédie nouvelle, Article Spinoza.

240. Sylvain Regis: L'usage de la raison et de la foi. Paris 1704. in 4. Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu.

241. Dr. Albert Reinhold: Die Lehre Spinoza's über die Existenz einer Substanz. Dresden 1875.

242. Reinhold der Sohn: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2 Aufl. 1839.

243. Sigwart: Spinoza's neuentdeckter Tractat, von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866.

244. Dr. P. Schmidt: Spinoza und Schleiermacher. Die Geschieke ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniss. Ein dogmengeschichtlicher Versuch. Berlin 1868.

245. F. W. Joseph von Schelling: Philosophie der Mythologie. Sämmtlicher Werke 2 Abtheilung. 2ter Band. Cotta's Verlag. 1857. Stuttgart und Augsburg. I. Buch. Der Monotheismus. Vierte Vorlesung.

246. Emile Saisset: Essai de Philosophie religieuse: Spinoza. (Magazin de Librairie).

247. Le même: Maimonide et Spinoza. (Revue des deux mondes. 37. 1862. s. 296—334).

248. H. Sommer: Die Lehre Spinoza's und der Materialismus. (Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik. Bd. 74.)

249. Carl Siegfried: Spinoza als Kritiker und Ausleger des alten Testaments. Portenser. Progr. Naumburg 1867.

250. David Fried. Strauss: Die christliche Glaubenslehre.

251. Fried. Schlegel: Geschichte der alten und neuen Litteratur. Bd. 2.

252. Carl Schaarschmidt: Der Entwicklungsgang der neuern Speculation als Einleitung in die Philosophie der Geschichte kritisch dargestellt. Bonn 1857.

253. Dr. M. Straszewski: Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm. (Biblioteka Warszawska 1877. t. I i II).

254. Karl Thomas: Herbart-Spinoza-Kant. Dornige Studien. Langensalza 1875.

255. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre. (historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III.) Berlin 1867.

256. Trendelenburg: Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. (Historische Beiträge Bd. II. erste Abhandlung.) 1855.

257. Thilo: Ueber Spinoza's Religionsphilosophie. (In der Zeitschrift für exacte Philosophie herausgegeben von Dr. Allihn und Dr. Zeller. Bd. VI und VII). Leipzig 1866—67.

258. J. Toland : Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'Idolâtrie et de la superstition ; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière. traduites de l'anglais. Londres 1768. quatrième lettre.

259. August Tabulski : Ueber den Einfluss der Mathematik auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie bis auf Kant. Jenenser Inaug. Disp. Leipzig. 1868.

260. Dr. Friedrich Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1872. Dritte Auflage, Dritter Theil : Die Neuzeit. 60—89.

261. Hermann Ulrici : Geschichte und Kritik der Prinzipien der neuern Philosophie. Leipzig. 1845.

262. Fried. Urtel : Spinozae doctrina de voluntatis humanae natura exponitur et examinatur. Hal. Sax. 1868.

263. Wachter : Elucidarius Cabbalisticus. Rom. 1706.

264. R. Willis : Ben. de Spinoza his Ethics, Life, Letters and influence on modern religious thought. London 1870.

265. Weber : Spinozae atque Leibnizii philosophia Bonn 1858.

266. J. van Vloten: Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften. Ams. 1862.

267. J. Volkelt: Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Leipzig. 1872.

268. Voltaire: Dictionnaire philosophique art. Dieu. Dieux. section III. Examen de Spinoza.

269. Le philosophe ignorant. XXIV. Spinoza.

270. Ks. Wojciech z Medyki: Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów naszych. Przemyśl 1864. s. 58—65.

271. Spinozismus, der christlich ergänzte, die allein mögliche Vorstellung vom wahrhaft göttlichen Sein. Würzburg.



DOPISKI.

1. Conrad v. Orelli: „Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie“. Zweite durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. Aarau 1850.

2. „....wir betrachten den Spinozismus.... als einen Träger.... gewaltiger und weltbedeutender Ideen... die sowohl in der Philosophie Bahn brechend gewirkt haben, als auch die Grundlage der modernen Kritik der Offenbarungsbücher bilden... (als ein System) worin divinatorisch angedeutet ist, was 200 Jahre später die Naturwissenschaft fester gegründet, und worin Staatslehren entwickelt werden, deren Principien fast niemals mehr als in unseren bewegten Zeiten herrschen.“ (Spinoza, Sein Lebensbild und seine Philosophie, Inauguraldissertation von J. B. Lehmann aus Nimwegen. Würzburg 1864 s. 28 i 29).

3. Spinoza und Schleiermacher. Die Gesichte ihrer Systeme, und ihr gegenseitiges Verhältniss. Ein dogmengeschichtlicher Versuch von Dr. P. Schmidt. Berlin 1868. s. 5—20.

4. „...diese Nachwirkung... hat... vorwiegend ein Kirchenhistorisches Interesse...“ (Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Eine phi-

losophisch-historische monographie von Antonius van der Linde, aus Harlem. Göttingen 1862. s. 142—170.

5. Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's von Dr. George Busolt. Von der Universität zu Königsberg gekrönte Preisschrift. Berlin 1875. Vorrede. s. II.

6. „Ueber einige logische Fehler der Spinozistischen Ethik von Prof. Zimmermann aus Olmütz“. (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe, der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Fünfter Band. Wien, 1850) s. 454.

7. Przedmowa Kirchmanna do Etyki s. 6. (Philosophische Bibliothek, 4 Band: Benedict von Spinoza's Ethik, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann. 3 Auflage. Leipzig 1877).

8. Zimmermann: „über einige logische Fehler der spinoz. Ethik“. s. 453.

9. „Spinoza's Staatslehre. Zum ersten Male dargestellt von J. E. Horn“. Dessau 1851. s. 10.

10. „Herbart-Spinoza-Kant. Dornige Studien und Versuche. Historische Beiträge zur Philosophie von Karl Thomas“. Langensalza 1875.

11. Dr. Ernst Haeckel: „Natürliche Schöpfungsgeschichte“. Berlin 1870. s. 32.

12. Oto co powiada o nich Nourisson. przeciwnik Spinozy: „Ses déductions sont leur lumière; sa croyance est leur foi; ses formules sont leur symbole. Ceux qui s'estiment les plus hardis se bornent à répéter ses énigmes, ou affadissent ses enseignements en les accomodant au gout populaire. Bref qu'on le sache ou qu'on l'ignore, qu'on se le dissimule ou qu'on se l'avoue, les maximes de Spinoza sont, à

cette heure, l'âme der théories les plus en vogue et les plus bruyantes. C'est même plus qu'une doctrine que forment ces maximes; elle constituent une tendance. Au Voltairianisme a succédé le Spinozisme". (Spinoza et le Naturalisme contemporain par Nourisson. Paris 1866. p. 3).

13. Zimmermann: „über einige logische Fehler der Spin. Ethik“ s. 453.

14. „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's“ von J. Frohschammer Prof. der Philosophie in München. München 1879. s. 171.

15. Hegel: „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von K. L. Michelet. (Werke 15. Band, Berlin 1836 s. 374).

16. „als eine der hervorragendsten und geschichtlich wichtigsten Arten der Fassung und Lösung des allgemeinen Problem's.... der All-Einheit... stellt sich der Spinozismus dar...“ (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus, und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's von Richard Avenarius, dr. ph. Leipzig 1868. s. 1).

17. Ten stan rzeczy we Francyi podnoszą między innymi: Guizot i Paul Janet. (La crise philosophique et les idées spiritualistes par Paul Janet, Revue des deux Mondes, 1 Aout 1864. Philosophie et Religion par le même. Revue d. deux Mondes. 15. Mai 1869.).

18. „Die Lehre Spinoza's und der Materialismus von H. Sommer. s. 3. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von Dr. J. H. von

Fichte, Dr. Hermann Ulrici und Dr. J. U. Wirth. Neue Folge, 74 Band. Halle 1879.)

19. Lehman's, „Spinoza“, s. 85.

20. Horn, „Spinoza's Staatslehre“ s. 20.

21. Busolt, „die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaph. Spinoza's“, Vorrede s. 3.

22. „Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten“ von Dr. H. C. W. Sigwart. Tübingen 1839 s. 86.

23. Benedicti de Spinozae opera philosophica omnia, edidit et praefationem adiecit A. Gfraerer. Stuttgartiae, MDCCCXXX. epistola XXI i Eth. II. prop. VII. schol.

24. Epistola XXIX. Erläuterungen zu B. von Spinoza's Briefwechsel von J. H. v. Kirchmann, s. 39, objaśnienie 125. „Spinoza's neuentdeckter Traktat, von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit; erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht von Dr. Christoph Sigwart. Gotha 1866. Vorwort s. 4. 5.

25. Avenarius. „Ueber die beiden ersten Phasen etc.“ s. 10, 11, 12. Busolt „Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie etc.“ s. 80.

26. Avenarius. „Ueber die beiden ersten Phasen etc.“ s. 18—26. Busolt „die Grundzüge“... s. 81.

27. Avenarius. „Ueber die beiden... etc. s. 48. Sigwart „neuentdecker Traktat“ s. 8.

28. Epistola LX. Kirchmann Erläut. zum Briefwechsel obj. 261. Lehman's „Spinoza“ s. 6, 7.

29. Tak przynajmniej utrzymuje Brasch: „Benedict von Spinoza's System der Philosophie“ von Moritz Brasch. Berlin. 1870 s. 9.

30. Horn „Spinoza's Staatslehre“ s. 9. upatruje nawet pod pewnymi względami wprost przeciwieństwo do zdań Hobbesa. K. Fischer wykazuje różnicę i wyższość Sp.: „Geschichte der neuen Philosophie. Erster Band, erste Abtheilung: Benedictus Spinoza. Mannheim 1854“ ss. 436, 443 i inne. C. Schaarschmidt dr. ph: „Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie beider“. Bonn. 1850 s. 148. Amand Saintes: „Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza“ Paris, 1842 p. 191 do 194.

31. Avenarius „über die beiden ersten...“ s. 61. not. 97.

32. Patrz listy Spinozy 43, 46, 52 i niektóre inne, gdzie pisze o naukach przyrodniczych; tudzież objaśnienie Kirchmanna 206 i 218.

33. Przedmowa Kirchm. do Principia Descarti s. XXII. prócz tego w ogóle o metodzie geometrycznej od s. XI—XXIII. Podobne zdania wypowiadają w tym przedmiocie: Avenarius „über die beiden ersten Phasen...“ s. 60—62; Albert Reinhold: „Spinoza's Lehre über die Existenz einer Substanz. Dresden, 1875“ s. 20, 21; Busolt „die Erkenntnisstheorie.... etc.“ s. 71, 72, 184.

34. „Theophron: Geben sie sorgfältig auf seine geometrische Methode Acht, und lassen sich von ihr nicht nur berücken, sondern bemerken auch, wo diese ihn berückte. Descartes verleitete ihn zu ihr; und er wagte den kühnen Versuch, sie auch der Form nach, auf alle selbst die verflochtensten moralischen Materien anzuwenden. Eben dieser Versuch, hätten seine geometrischen Nachfolger in der Metaphysik warnen mögen.“

(Herder, Gott, einige Gespräche über Spinoza's System. herausg. von H. Dünzer. s. 27.)

M. Brasch „B. Spinoza's System....“ s. 9. 10.

35. Hegel „Vorlesungen....“ s. 370.

36. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Phil...“
1 band s. 260.

37. Avenarius über die beiden Phasen....“ s. 56.

38. Avenarius tamže s. 10.

39. Dr. S. Sr. Coronel: „Baruch Spinoza im Rahmen seiner Zeit. Aus dem Holländischen“. Basel. 1873 s. 61. Podobny sąd o „Etyce“ wydają także następni autorowie: Nourisson „Spinoza et le naturalisme etc“ p. 9, 130; Helfferich Adolph: „Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus“. Hamburg und Gotha 1846 s. 25; Raesfeld: „Symbola ad penitiozem notitiam quam Spinoza de substantia proposuit“. Bonnae, p. 10: „Ethica summum Spinozae opus est, totumque eius systema continet“. Adolph Trendelenburg (historische Beiträge zur Philosophie III. bd. Berlin 1867 s. 312) powiada: „...die grössere Ethik, jene streng gefügte, welche als der reife Ausdruck Spinozistischer Vollendung gilt“. Linde mówi na str.: 84. „...seine Ethik ist sein System“. Rotschild: „Spinoza“, Leipzig 1877 s. 25: „In der Ethik, dem Hauptwerke, findet sich die Entwicklung der systematischen Philosophie Spinoza's“. Lehman „Spinoza etc.“ s. 74.

40. Herder: „Gott“ s. 26: Philolaus: „Was meinen sie, soll ich zuerst lesen?“ Theophron: „Seine „Ethik“, das übrige ist Fragment, und der Theologisch-politische Tractat war eine frühere Probe-Zeitschrift“.

41. Durch ein Decret vom Hofe von Holland vom 19. Juli 1674 wurde das Urtheil gefällt über die „got-

teszlästerlichen und seelenverderbenden Bücher, voll unbegründeter und gefährlicher Behauptungen und Greuel zum Nachtheil der wahren Religion und des Dienstes der Kirche“, unter welche auch das Tractatus theologico-politicus gerechnet wurde“ (Coronel Spinoza im Rahmen seiner Zeit. s. 56.)

42. Kirchmann przedmowa do „Principia Descarti etc.“ s VII.

43. „...Cum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsus amplector“ (epistola IX.).

44. Principia Descarti, tłumaczone i objaśnione przez Kichmanna: s. 123. obj. 290. s. 124, objaśn. 295; s. 143. obj. 345 s. 148 obj. 360; s. 153 obj. 378.

45. Przedmowa Kirchmana do „Tract. de intell. emendatione“ s. VIII. XI.

46. Tractatus de intell. emendatione tłumaczony i objaśniony przez Kirchmanna: s. 12. przypisek Spinozy s. 14. obj. 33 i 35; s. 28 obj 74; s. 29 obj. 77; s. 31. obj. 82; s. 32 obj. 83 i 84; s. 38 obj. 96; s. 42 obj. 110 i 111; s. 43 obj. 114; s. 44 obj. 115.

47. Sigwart „neuentdeckter Traktat“ s. 4, 5; — Avenarius „über die beiden ersten Phasen...“ s. 17, 18 19. Przedmowa C. Schaarschmidta do rozprawy o Bogu, człowieku etc. s. V. IX. (phil. bibl. 18 bd.)

48. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ 1 bd. s. 256.

49. Traktat polityczny oparty jest głównie na następujących miejscach „Etyki“: pars I. prop. 32, prop. 33 schol. 1, 2; prop. 34; prop. 35; prop. 36; Appendix. Pars II. def. 6. prop. 44; prop. 48 i scholia; pars III. praefatio. prop. 6; prop. 7; prop 11 i scholia; prop. 12; prop. 25; prop. 27; prop. 28; prop. 29; prop. 32;

prop. 52 i scholia; Pars IV. praefatio. def. 1; def. 2; def 8.; prop. 3; prop. 4; prop. 5; prop. 7; prop. 14; prop. 15; prop. 16; prop. 18; prop. 19; prop. 20 i scholia; prop. 24; prop. 25; prop. 31 i corollarium; prop. 32; prop. 34 i scholia; prop. 35. i coroll. 1, 2 i scholia; prop. 36 i scholia; prop. 37 i scholia 1, 2; prop. 40; prop. 45; prop. 65 i corollarium; prop. 66. coroll. i scholia; prop. 73 i scholia.

50. Lehmans „Spinoza etc.“ 79, 80; Schaarschmidt: „Des Cartes und Spinoza“ s. 70. — Przedmowa Kirchmanna do listów s. VI.—IX.

51. Zdanie to wypowiada Thomas w dziele „Kant Herbart Spinoza“ na str. 145—148.

52. Linde „Spinoza etc.“ s. XXX.

53. Pierwsze ustępy rozprawy o poprawie rozumu.

54. Linde „Spinoza etc.“ s. 86.

55. Linde uważa te definicje a mianowicie trzy najważniejsze t. j. definicje Bytu, Przymiotu i Stanu jako słowne, twierdzi jednak, że Spinoza postawił je jako rzeczowe, nie uzasadniwszy ich poprzednio, i to mu wytyka s. 95—102; Podobnie zapatruje się Hegel, „Vorlesungen etc.“ s. 378 i 384; Alber Reinhold „über die Existenz einer Subtanz“ s. 20. Helfferich „Spinoza u Leibnitz“ s. 27. Orelli jakkolwiek uważa definicje Spinozy jako rzeczowe, broni jednak ich prawdziwości, opierając się na dowodach następnie przytaczanych i polemizując z Thomasem. (Spinoza's Leben und Lehre s. 29—36.)

56 Busolt „die Grundzüge der Erkenntnisstheorie“ s. 71—73. Brasch „Spinoza's System“ s. 28. Kirchmann objaśnienia do Etyki, obj. 10. s. 8.

57. Kirchmann obj. do Etyki obj. 2. str. 1, 2.

58. Brasch „Spinoza's System“ s. 21. Albert Reinhold. „Die Lehre Spinoza's etc.“ str. 23.

59. „Kritik der reinen Vernunft: von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises Gottes.“ s. 476—483 (phil. bibl.).

60. René Descartes: „Discours de la Méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.“ 4ième Partie. Paris 1872.

61. Hegel „Vorlesungen etc.“ s. 379.

62. Brasch „Spinoza's System“ s. 22. Kirch. obj. 2, s. 3.

63. Hegel „Vorlesungen“ s. 379, 380.

64. Dr. Heinrich Loewe: „Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Mit einem Anhang: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale“. Stuttgart, 1862 s. 315.

65. „Diese Definition des Endlichen und Unendlichen ist schwankend und dunkel. Die Grenze versteht man gewöhnlich nur von räumlich oder zeitlich Ausgedehntem; man sieht deshalb nicht ein, wie ein Gedanke als solcher den andern begrenzen soll; ja, wäre dies der Fall, so könnte es überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben, was gegen Spinoza wäre. Spinoza kam zu dieser Auffassung dadurch, dass er die Grenze nur als Beziehung fasste, d. h. als Verneinung. Damit hängt sein Satz zusammen, dass alle Bestimmung (determinatio) eine Verneinung sei. So aufgefasst, ist nämlich ein Anderes gleicher Art nothwendig, wenn für das Erste eine Grenze entstehen soll. Allein die Grenze kann auch bejahend oder seiend aufgefasst werden, welche Auffassung gewöhnlich mit der Vorstellung des

Bestimmten sich verbindet. Dann ist zur Endlichkeit des Einen gar nicht das Dasein eines Andern gleicher Art nothwendig. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Qualitäten und Gestalten welche mit der Grösse nichts zu thun haben. So würde das Roth endlich oder bestimmt bleiben, wenn es auch keine andere Farben daneben gäbe; eben so würde das Dreieck endlich bleiben, wenn es auch keine andere Gestalten daneben gäbe“. (objaś. do Etyki obj. 3. s. 4.) Nowych zarzutów nie podnoszą ani Brasch ani Albert Reinhold, który się zresztą powołuje na Löwego, Kirchmanna i Brascha. Brasch str. 24. A. Reinhold s. 23, 24.

66. Hegel „Vorlesungen“ s. 380, 381, 389, 391.

67. Erdmann „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie.“ bd. I. Abtheil. 2. 1836.

Dr. Albert Schwegler „Historya filozofii w zarysie, przełożona na język polski przez F. K.“ Warszawa 1863. art. Spinoza, str. 188.

68. Busolt „Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie etc.“ s. 107.

69. Brasch „Spinoza's System“ 25; Reinhold Albert „die Lehre Spinoza's etc.“ s. 26; Kirchmann obj. 5. def. 4. s. 6.; Linde „Spinoza“ s. 7—8.

70. Sigwart „der Spinozismus“ s. 111—120.

71. Orelli „Spinoza's Leben und Lehre.“ s. 40—46.

72. Kirchmann obj. 7. def. 6, s. 7.

73. Kirchmann obj. 8, def. 7. s. 7.

74. Brasch „Spinoza's System“ s. 51.

75. Brasch przytaczając axyomat IV. podaje zamiast słów „cum se“ (przyjętych w wydaniu dzieł Spinozy Gfraerer'a, Stuttgart, MDCCCXXX.) słowo „causae“; do

tego stosują swoje tłumaczenia Feuerbach, Reinhold Albert, Kirchmann i Zimmermann.

76. Zimmermann: „Ueber einige logische Fehler etc.“ s. 457 i 458.

77. Albert Reinhold: „Die Lehre Spinoza's etc.“ s. 29—30

78. Kirchmann: obj. do Etyki ax. 4. obj. 13, s. 10.

79. Brasch: „Spinoza's System“ s. 29—30.

80. „Die Lehre vom Wissen, als Einleitung in das Studium philosophischer Werke“ von J. H. v. Kirchmann. Leipzig 1878. s. 87.

81. Brasch: „Spinoza's System“ s. 30.

82. Joh. Friedrich Herbart: „Schriften zur Metaphysik“ herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig 1851. I. Theil, 2 Abtheilung §. 48.

83. John Locke: „Versuch über den Menschlichen Verstand“. Buch II. Cap. 13.

84. „Die Geometrie geht von der Voraussetzung des seienden Raumes, seiner Stettigkeit, seiner unendlichen Theilbarkeit und Vergrösserung aus, und gestattet es nicht, diese Ausnahmen in Zweifel zu ziehen, sie sind das Fundament, auf dem ihr Gebäude errichtet ist“. (Die Lehre vom Wissen, Kirchmann, s. 91).

85. Kirchmann: „Lehre vom Wissen“ s. 68.

86. Lehmanns „Spinoza“ s. 97; Brasch „Spinoza's System“ s. 36; Zimmermann, „Ueber einige logische Fehler“ s. 456, 457; Reinhold Albert s. 3.

87. Reinhold Albert: „Die Lehre“ etc. s. 33.

88. Kirchmann (obj. do Etyki. obj. 20. s. 14.) uważa owo „extra intellectum“ umieszczone w dowodzie do tej propozycji jako dziwne (sonderbar) ponieważ jeżeli prócz Bytów z ich Stanami nie ma w ogóle nic,

skądżeż ma się wziąć odrębny umysł? powinien on już być nimi objęty, jak to zresztą Spinoza później wykazuje. To samo zdanie powtarza powołując się na Kirchmanna Reinhold Albert. Zimmermann znajduje że użycie słów: „extra intellectum“ należy uważać jako wskazówkę, że Spinoza chciał tu mówić o rzeczach w sobie, o ich przedmiotowych stosunkach, nie zaś brać je względnie do naszego umysłu. („Ueber einige logische Fehler“ s. 458—459). Busolt upatruje nawet w tem wyrażeniu się stanowczy dowód przeciw podmiotowemu pojmowaniu Przymiotów: „Die Attribute sind nicht bloss im Intellect, sondern bestehen realiter „ausserhalb desselben“, dass heisst sie sind nicht bloss Gedankendinge, sondern auch an sich Seiendes. („Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie etc.“ s. 114).

89. Zimmermann. „Ueber einige logische Fehler“. s. 461, 462, 463, 464; tę krytykę Zimmermanna przyjmują i w ustępach przytaczają; Reinhold Albert. s. 34, 35, 36; Lehman's „Spinoza“ s. 100, 101, 102.

90. „Dieser Beweis ist logisch richtig; sein Mangel liegt nur in der Unwahrheit jener Definition, die dabei als Prämisse benutzt wird“. (Erläut. zur Ethik. obj. 24. prop. 8, s. 16 i 17).

91. John Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand“, übersetzt von J. H. von Kirchmann. Berlin 1872. Buch II. cap. 17: Von der Unendlichkeit. s. 218—223.

92. Kirchmann obj. do „Etyki“ obj. 24. s. 17, 18.

93. „Allein das reine Sein hat keine Grade....“ (Obj. do Etyki 26; s. 19).

94. Sigwart „Der Spinozismus“ s. 247; nota 108.

95. Joh. Fried. Herbart: „Schriften zur Metaphysik“, herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig 1851. Erster Theil. Zweite Abtheilung, erstes Capitel. §. 41, s. 160.

96. Obj. do Etyki Kirch. Obj. 28, P. XI B; obj. 29 B, 2 do prop. XI; obj. 30 B. 3 do prop. XI. s. 20, 21, 22.

97. Herbart: „Schriften zur Metaphysik“ 1 Theil 2 Abth. 1 Cap. §. 45 s. 163.

98. Dühring: „Kritische Geschichte der Philosophie“ 2 vermehrte Auflage. Berlin 1873. s. 287 i 291. Na s. 286 do 291 można znaleźć poparcie myśli, które tu wyraziłem. Dühring jednak sam widocznie skłaniający się do monizmu, nie zaznacza tej stanowczej różnicy, jaką ja widzę między prop. 7 a prop. 11.

99. Sigwart: „Der Spinozismus“ s. 105 i s. 60.

100. Jacobi: „Beilage. An den Herrn Moses Mendelsohn über dessen mir zugeschickte Erinnerungen.“

101. Orelli: „Spinoza's Leben etc.“ s. 43.

102. Kirchmann: obj. 38. s. 25.

103. Główne zarysy tej starożytnej Atomistyki podałem według dwóch pierwszych ksiąg jego poematu „De rerum natura“, libri sex (redigirt und erklärt von Friedrich Bockemüller, gedruckt als Handschrift, Stade 1873).

104. „Quod si forte aliquis credit graviora potesse
Corpora, quod citius per inane ferantur
Incidere ex supero levioribus atque ita plagas,
Gignere, quae possint genitatis reddere motus,
Avius a vera longe ratione recedit.
Nam per aquas quaecumque cadunt atque aëra rarum,
Quaec pro ponderibus casus celerare necessest,

Propterea quia corpus aquae naturaue tenvis
Aëris haut possunt aequè rem quamque morari,
Sed citius cedunt gravioribus exsuperata ;
A contra nulli de nulla parte neque ullo
Tempore inane potest vacuum subsistere rei,
Quin, sua quod natura petit, concedere pergat:
Omnia quapropter debent per inane quietum
Aequè ponderibus non aequis concita ferri“.
(„De rerum natura“ liber II. v. 225—239).

105. „Nec rerum summam commutare
ulla potest vis“. („De rerum natura“ l. II. v. 303.).

106. „Vertunt se fluvii, frondes et pabula laeta
In pecudes, vertunt pecudes in corpora nostra
Naturam, et nostro de corpore saepe ferarum
Augescunt vires et corpora pennipotentum.
Ergo omnes natura cibos in corpora viva
Vertit et hinc sensus animantium procreat omnes,
Non alia longe ratione atque arida ligna
Explicat in flammam et in ignis omnia versat.
Jamne vides igitur magni primordia rerum
Referre in quali sint ordine quaeque locata
Et commixta quibus dent motus accipiantque?“
(De rerum natura liber II. v. 875—885.).

107. Fr. Albert Lange: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“. 2 Auflage, Iserlohn 1873 I. Band. s. 257, 258, 261; II. B. s. 182.

108. „Der Atomismus täuscht sich... entschieden über sich selbst, wenn er meint, den Begriff der Atome nur aus der Beobachtung abstrahirt zu haben“ (J. Schaller „Zur Kritik des Atomismus“ Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik 1857. Bd. 31.).

„...von der Wirklichkeit der Atome erfahren wir gar nichts durch unmittelbare Wahrnehmung“ (Sommer „die Lehre Spinoza's u. d. Materialismus“. Zeitschf. f. Phil. u. phil. Kritik. Halle 1879. B. 74. s. 212).

109. Lange: „Geschichte des Material“. B. I. s. 264 i 266.

110. Prof. Dr. George: „Kritik der bisherigen Theorien der Materie“ (Zeitschrift für Phil etc. 1856. B. 29. s. 125).

Dalsze słowa tego zarzutu są: „Andererseits müsste jeder Körper nothwendig bei dem Uebergange von dem festen in den Gaszustand durch den flüssigen hindurchgehen, und doch giebt es einige die unmittelbar aus dem starren sich als Gase sublimiren, ohne flüssig zu werden“.

Ze zdaniem tem o tyle zgodzić się nie mogę, że przy cokolwiek tylko szybszym przyroście temperatury, stan przejścia byłby znikająco krótką chwilą, tak że spostrzeżeniu naszemu przejście od stanu stałego do gazowego, musiałoby się wydać jako bezpośrednie.

111. J. Schaller: „Zur Kritik des Atomismus“ s. 19.

112. „Philosophie des Unbewussten“ von E. von Hartmann. 7 erweiterte Auflage. Berlin 1876. II. B. s. 99—106. także „Filozofia Natury“ przez Henryka Levittoux, Warszawa 1869.

113. George „Kritik der bisherig. Theor. etc.“ s. 135—140.

114. Schaller: „Zur Kritik des Atomismus“ s. 24 i 25.

115. Lange „Gesch. des Material.“ B. II. s. 183.

116. Lange: tamże Bd. II. s. 189—190, 191.

117. Büchner: „Sechs Vorlesungen“ s. 311, 312.

118. U George'a: „Kritik der bisherigen etc.“ s. 102. Bd. 29.
119. Lange: Bd. II. s. 194.
120. G. Th. Fechner: „In Sachen der Atomistik“ (Zeitschrift für phil. und phil. Kritik. 1857. Bd. 30. s. 172. 173.)
121. Lange „Geschichte des Materialismus“. Bd. II. s. 198.
122. Lange: Bd. II. s. 203, 204, 210, 215, 216.
123. Lange: Bd. II. s. 205.
124. Lange: Bd. II. s. 205, 206.
125. Lange: Bd. II. s. 207
126. George: „Kritik der bisherigen Theorien der **Materie**“. s. 108.
127. Lange: „Geschichte des Materialismus“. Dr. George: „Kritik der bisherigen Theorien der Materie“. Dr. George: „Zeit, Ort, Bewegung und Agregatzustände“. (Zeitschrift für Phil. etc. Bd. 31). Sommer „Die Lehre Spinoza's und der Materialismus“. Schaller: „Zur Kritik des Atomismus“, B. 31. Drossbach: „Ueber die Wahrnehmung und das aus ihr sich ergebende Verhältniss von Kraft und Stoff“. (Zeitschrift für phil. Bd. 45).
128. Lange: Bd. II. s. 211; George: „Kritik der bisherigen Theor.“ s. 109.
129. George: „Zeit, Ort, Bewegung und Agregatzustände“ s. 181.
130. George: „Zeit, Ort etc.“ s. 188.
131. George: „Zeit, Ort etc.“ s. 186—187: „Mit den Differenzen der Dichtigkeit tritt in die continuirlich ausgedehnte Materie der Begriff der Discretion ein, und hebt doch nicht die Continuität derselben auf, der Raum ist überall erfüllt, und die Leere ausgeschlossen,

aber in demselben befinden sich Massen mit besonderen Schwerpunkten in bestimmten Entfernungen örtlich vertheilt“.

132. „Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen“. (Hegel: „Vorlesungen“ s. 386).

133. „Die Nothwendigkeit, dass es nur eine Substanz giebt und geben kann, enthält übrigens schon der Begriff der Substanz, als des Wesens, dessen Wesen Existenz enthält. Die Beweise, die Spinoza davon giebt, stützen sich auf diesem Begriff, der durch sich selbst nothwendig ist, aber nicht stützt sich dieser Begriff auf die Beweise“. (Feuerbach: „Geschichte der n. Phil.“ s. 343.)

134. Feuerbach: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 343. patrz także Busolt: „Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie“ s. 181.

135. Lange: „Geschichte des Materialismus“ Bd. II. s. 217.

136. Dr. Louis Büchner: „Natur und Geist“. Frankfurt am Mein 1857. s. 4 i 10.

137. L. Büchner: „Siła i Materya“ spolszczył według 10 wydania L. Mulski. Lwów 1869. s. 16, 19 i 23.

138. Liebig: „Chemische Briefe“. J. Moleschott: „Der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe“. Mainz 1863.

139. Dr. Ernst Haeckel: „Natürliche Schöpfungsgeschichte“. Berlin 1870. s. XXIX. 19, 32 i 34.

140. Moleschott: „Der Kreislauf des Lebens“. s. 473.

141. Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 342—349, 350, 351, 559, 564, 567. Podobne zdanie wyraża Kirchmann Eth. s. IX. i Busolt

s. 119, który prócz tego powołuje się na Ueberwega. także Feuerbach s. 380.

142. Aischilos: „Prometeusz w okowach“ wiersz 50.

143. Sigwart: „Der Spinozismus“ s. 61.

144. Feuerbach: „Geschichte der neueren Phil.“ s. 353.

145. „....der Weltzusammenhang im Verstande des Spinozismus.... besteht.... darin, dass die Dinge betrachtet werden, als vorübergehende Wirkungen ewiger Vermögen, oder als Modi der Attribute; die Attribute waren die näheren Bestimmungen der Substanz, die Modi sind die näheren Bestimmungen der Attribute“. (Kuno Fischer: „Gesch. der neueren Phil.“) s. 382.

146. Henryk Tomasz Buckle: „Historya cywilizacyi w Anglii“ przełożył W. Zawadzki, wydanie drugie, Warszawa, 1873, t. I, s. 7.

147. Herbart: Bd. III. „Schriften zur Metaphysik“ s. 165. Sigwart: „Der Spinozismus“ s. 93. Lehmanns „Spinoza“ s. 110. Brasch: „Spinoza's System“ s. 55—59. Orelli „Spinoza's Leben etc.“ s. 87 i 88. Linde „Spinoza, seine Lehre“ s. 19.

148. Cl. Bernard: „Introduction à la médecine expérimentale“. III partie, c. I. §. 2: „Il n'y a rien d'accidentel, et ce qui pour nous est accident, n'est qu'un fait inconnu qui peut devenir, si on l'explique, l'occasion d'une découverte plus ou moins importante“.

149. U Moleschotta „Kreislauf des Lebens“ s. 462.

150. „....die Urmaterie.... Neith.... wird... als be-seelt, unendlich, und als mit einer selbständigen erregenden Kraft begabt, geschildert.... Die Inschrift des Neith-Bildes zu Sais in Aegypten lautet: „Ich bin alles was da war, ist, und sein wird“. (Sechs Vorlesungen

über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt etc. von L. Büchner. 3 Auflage. Leipzig 1872. s. 294).

151. Büchner: „Siła i materya“ s. 16, 22, 23.

152. „Die Unveränderlichkeit des Stoffs, des Vorrath's und der Eigenschaften.... die Unsterblichkeit des Stoffs, offenbart sich in der Verwitterung der Felsen“. (Moleschott „Kreislauf“ s. 44).

153. „...kein Stäubchen im Weltall, noch so klein oder noch so gross, kann verloren gehen, und die Menge der einmal vorhandenen Materie, bleibt in ihren Grundbestandtheilen ewig dieselbe unveränderliche...“ (Büchner: „Natur und Geist“, s. 165).

154. „Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften...“ „...Die Kraft ist... des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft...“

„Ohne den Stoff bestehen diese Eigenschaften ebenso wenig wie der Stoff ohne Eigenschaften“. (Moleschott: „Kreislauf“ s. 27, 348, 343.)

155. „Ohne Ursprung und ohne Untergang, ohne Anfang und Ende, kann die Materie nicht anders sein... Sie ist der ewig unerschütterliche Hintergrund in dem bunten Wechsel der Erscheinungen...“ „Aus dieser Ewigkeit der Materie.. folgt alles übrige gleichsam von selbst. Als Grund und Ursache... als nothwendige Bedingniss alles dessen was ist, trägt sie das gesammte Dasein in ihrem Schosse und ist eigentlich mit demselben identisch“.

„....Die endlichen und vergänglichen Dinge... sind.... nur vorübergehende Formen des ewigen und unendlichen Alls...“ (Büchner, Natur u. Geist s. 173, 165, 159.)

156. „Das Leben ist... ein Zustand des Stoff's, gegründet auf die unveräusserlichen Eigenschaften desselben...“ (Moleschott „Kreislauf“ s. 394).

157. „...soweit unsere wissenschaftliche Erkenntniss reicht, begegnen wir überall nur einer natürlichen, mechanischen und nothwendigen Entwicklung einer Bewegungserscheinung aus irgend einer andern, ihr vorhergegangenen, und schliessen daraus, dass dieses in aller Ewigkeit so gewesen sei“.

„Entstehen und Vergehen einzelner Bildungen ist wie im kleinsten so auch im Grössten das unaufhörliche Schicksal des Daseins, aber das grosse Ganze ändert deshalb nicht seinen Charakter“ (Büchner „Natur und Geist“ s. 127, 128).

158. „...Die Natur... ist... ein einziges, durch unabänderliche und ewige Naturgesetze geleitetes und daher von einer vollkommenen inneren Nothwendigkeit getragenes Ganze...“ (Büchner „Natur und Geist“ s. 167.)

159. „Die Verfassung der Welt ist... ein System ... in welchem alles Regel und Ordnung ist, und alles einem göttlichen Codex unbeugsam wirkender Gesetze entströmt und gehorcht“.

„Wir haben... ersehen... dass sich uns Gott in jeglichem Phänomen des System's offenbare, im Schweben der Himmelskörper durch den Raum, in der Versenkung der Felsen und in der Erhebung der Gebirge, in der Entwicklung der Pflanzen und Thiere, in jeder Regung unseres Geistes, in allem was wir geniessen und erdulden, indem wir sehen, dass, da das System sowohl einen Erhalter als einen Urheber erheischt, er in jedem seiner Theile beständig gegenwärtig sein muss...“

(Natürliche Geschichte der Schöpfung, aus dem englischen nach der sechsten Auflage von Carl Vogt. Braunschweig 1851. s. 301.)

160. „Alle Natur ist für uns belebt, d. h. von göttlichem Geist, von Gesetz, von Nothwendigkeit durchdrungen.“

„Der naturwissenschaftliche Materialismus, welcher mit unserem Monismus identisch ist, behauptet im Grunde weiter nichts, als dass alles in der Welt mit natürlichen Dingen zugeht, dass jede Wirkung ihre Ursache, und jede Ursache ihre Wirkung hat“ (Haeckel Natürliche Schöpfungsgeschichte s. XXIX. i 32).

161. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 566.

162. „Sobald man seine eigene Willensthätigkeit streng untersucht, ohne das herkömmliche Vorurtheil von der Freiheit des Willens, so wird man gewahr, dass jede scheinbar freie Willenshandlung bewirkt wird durch vorhergehende Vorstellungen.... dass der Wille eigentlich niemals frei, sondern stets durch äussere oder innere Einflüsse bedingt ist.“ (Haeckel „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ s. 212).

163. „...la volonté n'est pas un libre arbitre... elle ne renferme rien par quoi elle puisse se déterminer elle même.... elle obéit.... à.... la prévalence du plus fort motif“ (Littré, revue de phil. positive 1 Septembre 1868, przytoczone u E. Vacherot'a „La science et la conscience“).

164. „Sowohl bei Spinoza als in der Weltansicht des modernen Materialismus spielt der Mechanismus die Hauptrolle“ (Sommer, „die Lehre Spinoza's etc.“ s. 231.)

165. „...jene Weltanschauung... welche man die mechanische oder causale nennt... kann... man... auch als die monistische oder einheitliche bezeichnen...“ (Haeckel *Natürliche Schöpfungsgeschichte* s. 19.)

166. Orelli „*Spinoza's Leben und Lehre*“ s. 71.

167. Orelli s. 71: Strauss „*Christliche Glaubenslehre*“ Theil I. s. 387 i następne.

168. Lange „*Geschichte des Materialismus*“ Bd. I. s. 369.

169. Haeckel: „*Natürliche Schöpfungsg.*“ s. 19.

170. Moleschott: „*Kreislauf*“ s. 428, 429.

171. E. Kant: „*Kritik der Urtheilskraft*“ 2 Aufl. Berlin 1793. 2. Theil „*Kritik der teleologischen Urtheilskraft*“ ss. 382, 383.

172. Kant: „*Kritik der Urtheilskraft*“ 2 Theil ss. 286, 287, 290, 291, 295, 296, 298, 299, 317, 318, 319, 320, 335, 336, 337, 338, 362, 363, 366, 367.

173. M. W. Drobisch: „*Ueber den Zweckbegriff und seine Bedeutung für Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionsphilosophie*“ s. 70—78.

(*Zeitschrift Fichte's etc.* Bd, 29 Halle 1856.

174. Lange „*Gesch. ds. Material.*“ s. 371.

175. Büchner „*Siła i Máterya*“ s. 74.

176. J. Bell Pettigrew: „*Ruchy zwierzęce czyli chodzenie, latanie i pływianie*“ przekład prof. dr. Nawrockiego. Warszawa 1875. s. 20, 122, 127, 128, i 64; fig. 24. 25, 46, 47.

177. Pettigrew s. 129 i 132; fig. 49.

178. Lange: „*Gesch. ds. Material.*“ Bd. 1, s. 371.

179. Büchner „*Sechs Vorlesungen*“ s. 114, 115.
„...Wenn in einer Salzlösung sich ein Krystall bildet, so ist diese Erscheinung nicht mehr und nicht minder

eine mechanische Lebenserscheinung, als das Wachstum oder das Blühen der Pflanzen, als die Fortpflanzung oder die Sinnesthätigkeit der Thiere, als die Empfindung oder die Gedankenbildung des Menschen“.

(Haeckel „Natürl. Schöpfungsg.“ s. 21.

180. Lange Bd. II. s. 266, 267.

181. Lange Bd. II. s. 270. Za polifiletyczną teorią przemawia także Kölliker, patrz „Rozbiór teoryi Darwina czyli Geneza Gatunków ze stanowiska racjonalnej krytyki“ przez T. Skomorowskiego. Warszawa 1874. s. 59, 60.

182. Lange Bd. II. s. 262.

183. „Dr. Karol Lemcke „Estetyka“ przełożył Bronisław Zawadzki. Lwów 1874 tom I. s. 141.

184. Lange Bd. II. s. 250.

185. Pettigrew: „Ruchy zwierzęce“ s. 28 i 38.

186. Büchner „Natur und Geist“ s. 146, 154, 254.

187. „Darwin hat in den neueren Auflagen seines Werkes die Existenz morphologischer Charaktere anerkannt“ (Lange „Gesch. ds. Material.“ Bd. II. s. 262.

188. Skomorowski „Rozbiór Teoryi Darwina“ s. 7.

189. Lange Bd. II. s. 263.

190. Skomorowski „Rozbiór Teoryi Darwina“, passim.

191. Lange Bd. II. s. 258.

192. Lange Bd. II s. 258, 259.

193. Skomorowski „Rozbiór Teoryi Darwina“ passim.

194. Lange Bd. II. s, 261, 262.

195. Skomorowski „Rozbiór teoryi Darwina“ s. 146.

196. Büchner „Sechs Vorlesungen“ s. 81.

197. Skomorowski „Rozbiór teoryi Darwina“ s. 155.

198. Skomorowski tamże s. 170.

199. Vogt „Natürliche Geschichte der Schöpfung“ s. 257.

200. „Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bücher Ethik“ von B. Carneri. s. 78.

W zdaniach tych spotykają się z przyrodnikami i filozofami często nawet estetycy i artyści. Jako przykład przytoczę tu tylko kilka zdań wyjętych z „Estetyki“ Lemckiego: „Oto słowa Albrechta Dürera: Natura daje prawdę. Sztuka tkwi w naturze. Kto ją umie wydobyć z tamtej ten posiadał ją. Kto zaniedbując naturę słucha własnych kaprysów i mrzonek błądzi“.

Zdaje mi się że wyraźniej trudno było postawić zasadę przedmiotowości podstaw pojęć o pięknie „...u Vischera ...każde zjawisko piękne uchodzi za pełny, żyjący wyraz urzeczywistniającej się w niem idei“.

„Skoro się powie, że sztuka dąży do piękna t. j. do ideału w rzeczy, stawia się ją na jednej wyżynie z prawdą. To czyni Schopenhauer, to zresztą czyniono po wszystkie czasy. Idea, jest podług niego, bezpośrednią, równoznaczną przedmiotowością rzeczy samej w sobie, jej istotą, wieczystą formą. Sztuka przedstawia więc idee, które są wieczno-trwałym, niezmiennym rdzeniem zjawisk.“

„...W sztuce przedstawiona jednostka musi być skończonym obrazem wszystkich tworów jednoogatunkowych, inaczej byłaby czemś odosobnionem, dziwacznem, pod pewnym względem niedorzecznem“.

„...Żadna rzecz w naturze nie odpowiada w zupełności swej idei. Duch tylko w swoich dziełach może się do niej zbliżyć; on tylko bowiem nie zależy od przypadku i nie ulega naciskowi, jaki na siebie wywierają nawzajem przedmioty rzeczywistości dla utrzymania

własnego bytu. ...Wszystko się zderza i popycha w przestrzeni, powstrzymując swój prawidłowy rozwój, tylko duch ludzki może widzieć kształty odpowiednie idei“.

„Każda rzecz powstaje i objawia się podług właściwych sobie praw. Idea w zjawisku uzmysłowiona z najczystszą prawidłowością zowie się ideałem“.

„...Takie twory przyrody uważamy za najpiękniejsze, które w najdoskonalszy sposób wyrażają swą istotę“. (Tom I. s. 4, 15, 18, 22, 31, 43, 140).

201. Kirch. obj. do Etyki, s. 47, 3, 4.

202. Brasch „Spinoza's System“ s. 65. 66.

203. Kirch. obj. do Etyki s. 49. Brasch s. 68.

204. Kirchmann „die Lehre vom Wissen“ s. 1—10.

205. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 352.

206. Kuno Fischer s. 358.

207. Rozmaitość zdań w tej mierze podnosi już Sigwart, piszący w r. 1839 i przytacza zdania Erdmanna i Schlütera uznających także trudność tej kwestyi.

W r. 1850 powiada Orelli, doszedłszy do prop. 3ciej części 2giej: „Nun kommen wir noch auf den schwierigsten Punkt unter allen, welche das Denken Gottes betreffen“. Na tej samej zaś stronnicy mówi dalej: „Es ist keinem zu verargen wenn er sich in diese Sätze nicht recht finden konnte“. (Spinoza's Leben und Lehre, s. 73, 74).

W najnowszych zaś już czasach bo w r. 1862 mówi Loewe: „...es fehlt sehr viel, dass auch nur über die wesentlichsten Punkte des System's Einstimmigkeit der Auffassung herrschte. Viel mehr weichen die Ansichten schon in der Haupt und Grundfrage über

den Gottesbegriff Spinoza's sehr weit auseinander, und zur Stunde wird darüber gestritten, in welchem Sinne Spinoza ein bewusstes und denkendes Dasein für seine absolute Substanz in Anspruch genommen habe. Meinte er damit etwa nur ein solches, das lediglich in der Zersplitterung in eine unendliche Vielheit von Wesensmodificationen sich vollzieht, und daher, weil es ausschliessend nur in ihnen und durch sie sich vermittelt, auch nie zu einem über die Schranken endlicher Bestimmtheit hinausgreifenden Inhalte gelangen kann? Oder wollte Spinoza der absoluten Substanz als solcher für sich Bewusstsein eingeräumt wissen, also eine in Form und Inhalt unendliche Selbsterkenntnis, kraft deren sie sich zugleich in der ungetheilten Einheit ihres absoluten Wesens wie als die unbegrenzte Vielheit ihrer Modificationen begreift?“ (Loewe „die Philosophie Fichte's;“ Anhang „über den Gottesbegriff Spinoza's“ 271). W trzynaście lat potem jeszcze, bo już w r. 1875 mówi Busolt o tej samej kwestyi, powołując się na Trendelenburga: „Die Frage, um die es sich handelt, obwohl von der grössten Wichtigkeit für den Spinozismus, ist, wie Trendelenburg sagt, noch eine „Streitfrage“. Es wird noch jede der beiden Auffassungen vertreten“. (Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's s. 117).

208. Najdawniejsze pisma których autorowie uważają Spinozizm jako ateizm, co niekiedy już w samych tytułach zapowiadają, umieściłem w ogólnym spisie dzieł o Spinozie, który na końcu rozprawy tej podałem. Przytoczę tu tylko ustęp z Colerus'a: „La vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe etc.“ jako wybitnie cechujący stanowisko z jakiego osądzano

podówczas Spinozym: „Guillaume van Blyenburg.... homme sçavant, dans la préface d'un ouvrage qui porte pour titre: „la vérité de la religion Chrétienne“ imprimé à Leide en 1674, exprime ainsi le jugement qu'il fait du Traité de Spinoza. C'est un livre, dit-il, rempli de Découvertes curieuses mais abominables, dont la science et les recherches ne peuvent avoir été puisées qu'en Enfer. Il n'y a point de Chrétien ni même d'homme de bon sens qui ne doive avoir un tel Livre en horreur; l'Auteur tâche d'y ruiner la Religion Chrétienne, et toutes nos espérances qui en dépendent; au lieu de quoi il introduit l'Athéisme, ou tout au plus une Religion naturelle, forgée selon le caprice ou l'interêt des Souverains. Le mal y est uniquement réprimé par la crainte du chatiment: mais quand on ne craint ni Bourreau, ni Justice, uu homme sans conscience peut tout attendre pour se satisfaire, etc.

....Des personnes sçavantes ont déjà suffisamment découvert les impiétés contenues dans ses Oeuvres Posthumes, et averti en même temps tout le monde de s'en donner garde. Je n'ajouterai que peu de chose à ce qu'ils en ont écrit. Le Traité de Morale commence par des définitions ou descriptions de la Divinité. Qui ne croiroit d'abord, à un si beau début, que c'est un Philosophe Chrétien qui parle? Toutes ces définitions sont belles, particulièrement la sixième, où *Spinoza* dit, que *Dieu est un Etre infini: c'est à dire une substance qui renferme en soi même une infinité d'attributs, dont chacun représente et exprime une Essence éternelle et infinie*. Mais quand on examine de plus près ses sentimens, on trouve que le Dieu de *Spinoza* n'est qu'un

phantôme, un Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu. Ainsi c'est à ce Philosophe qu'on peut bien appliquer ce que l'Apôtre dit des impies Tit. 1. 16. *Ils font profession de reconnoître un dieu par leurs discours; mais ils le renient par leurs oeuvres.* Ce que David dit des impies Pseaume 14. 1. lui convient bien encore, *l'insensé dit en son coeur qu'il n'y a point de Dieu.* Quoi qu'en ait dit *Spinoza* c'est là véritablement ce qu'il pense. Il se donne la liberté d'employer le nom de *Dieu*, et de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de Chrétiens C'est ce qu'il avoue lui-même dans sa 21 Lettre à *Monsieur Oldenbourg*, *je reconnois*, dit-il, *que j'ai de Dieu et de la Nature une idée bien différente de ce que les Chrétiens Modernes veulent en établir.* J'estime que Dieu est le principe et la cause de toutes choses, *immanente* et non pas passagère. (*Deum rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo*). Et pour appuyer son sentiment il se sert de ces paroles de Saint Paul, qu'il détourne en son sens: *C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être.* Act. 17. 28...

Le Dieu de *Spinoza* n'est donc autre chose que la nature, infinie à la vérité mais pourtant corporelle et matérielle, prise en général et avec toutes ses modifications.“

209. Loewe Anhang s. 273, 274.

210. Herder „Gott“.

211. Moses Mendelssohn's „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“. Erster Theil. Berlin 1785. passim, mianowicie 235—258.

212. Immanuel Kant's Schriften zur Philosophie

im Allgemeinen und zur Logik. Leipzig 1838. VI. Was heisst sich im Denken orientiren. s. 132 w dopisku.

213. Loewe „Philosophie Fichte's s. 247—261.

214. Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling. „Philosophie der Mythologie“. (sämtlicher Werke zweite Abtheilung, 2 Band. Stuttgart und Augsburg 1857. s. 71).

215. Hegel „Vorlesungen“ s. 375, 372—373.

216. Sigwart „Spinozismus“ s. 135 i 143.

217. Orelli s. 74, 75, 76; prócz tego przytacza Orelli następujące zdanie Straussa jako charakterystyczne: „Es findet sich auch die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm begriffenen in Gott, nicht sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämtlichen unendlichen Geister ausmacht.“ (s. 75)

218. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 300.

219. Wskazówkę w tej mierze daje sam Spinoza w scholii do prop. 7 części 2giej. Joel utrzymuje, nawet, że wiele skorzystał Spinoza z Majmonidesa, Gersonidesa a głównie z Crescasa. („Spinoza's theologisch politischer Traktat“ von dr. M. Joel. Breslau 1870) Sigwart nie przeczy, że pisma ich mógł znać Spinoza, nie przypisuje im jednak tak znacznego wpływu na zasady naszego filozofa, jak to czyni Joel. (Sigwart „Neuentdeckter Traktat etc.“ s. IV. i V.)

220. Dr. P. Schmidt „Spinoza und Schleiermacher.“

221. Sigwart „Spinozismus“ s. 126; i Orelli „Spinoza's Leben und Lehre“ s. 74, 75.

222. Feuerbach „Geschichte“ etc. s. 390.

223. M. W. Drobisch „über den Zweckbegriff“. (Zeitschrift für phil. und phil. Kritik) s. 90.

224. Brasch „Spinoza's System“ s. 78, patrz także Orelli s. 117 i Feuerbach „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 356.

225. Schaarschmidt „Descartes und Spinoza“ s. 106.

226. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 399.

227. Orelli „Spinoza's Leben etc.“ s. 117.

228. To co dziś nazywamy przedmiotowem nazywa Spinoza formalnem (formale), to zaś co nazywamy podmiotowem, nazywa przedmiotowem, ze względu zapewne na okoliczność że pojęcia albo wyobrażenia bywają przedmiotami myślenia. Na te i inne trudności w tłumaczeniu Spinozy zwraca uwagę czytelnika w przedmowie do „Etyki“ Kirchmann. Za takim tłumaczeniem słów „formale“ i „objective“ oświadczają się także Sigwart „der Spinozismus“ s. 69. Orelli „Spinoza's Leben etc.“ s. 95, 96, 118, 119, 120. Feuerbach „Gesch. d. neuer. Phil.“ s. 360, 390 i K. Fischer s. 367.

229. „Indem wir uns bewusst werden dass und was wir empfinden, fühlen, denken und wollen, erfahren wir unmittelbar wie einem Seienden zu Muthe ist, und was es bedeutet ein Seiendes zu sein.“ (Sommer „die Lehre Spinoza's und der Materialismus“ s. 214.)

230. Mendelsohn „Morgenstunden“ s. 222, 223; Sigwart „der Spinozismus“ s. 129 do 154, przeciw któremu bierze w obronę Spinozę, Orelli „Spinoza's Leben und Lehre“ s. 104, 105, 106. Brak uzasadnienia indywidualuacyi zarzucają Spinozie także Hegel „Vorlesungen“ s. 391—398, Hartmann „Philosophie des Unbewussten“

Bd. II. s. 252, 253, 254, 255, 256, Sommer „die Lehre Sp. u. der Material“ etc. s. 9, 10, 11 i 12.

231. Hartmann „Philosophie des Unbewussten Bd. II. s. 252.

232. Kirchmann objaśnienia do „Etyki“ s. 62; obj. 28.

233. Hartmann „Phil. des Unbewusst“ Bd. II. cap. 6: der Begriff der Individualität.

234. Lange: „Gesch. ds. Material.“ Bd. II. s. 249—253.

235. Kirchmann. obj. do Et. s. 63, obj. 32. Brasch, s. 93, 94.

236. „nur in dem subjectiven Bewusstsein des einzelnen endlichen Geistes, hat das Falsche seinen Ort“, mówi Sigwart „Spinozismus“ s. 156.

337. Kirchmann obj. do Etyki s. 74. obj. 53.

238. Orelli „Spinoza's Leben und Lehre“ s. 128; Kirchmann obj. do Et. s. 70, 71, 72, obj. 48, 49.

239. Kirchm. obj. do Et. s. 73, obj. 50.

240. Schaarschmidt „Descartes und Spinoza“ s. 83. Frohschammer „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's“ s. 133, 134.

241. Kirchmann objaśnienia do Etyki s. 73, 74, obj. 40.

242. Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 481.

243. „...wenn die Umstände deren Mannigfaltigkeit den Wechsel der stofflichen Beschaffenheit bedingt, überall gleichbedeutend sind mit Bewegungen, welche der eine Stoff auf den andern überträgt, so ist es ein zwingender Schluss, dass alle Zustände der Körper über-

haupt auf verschiedene Bewegungszustände zurückgeführt werden müssen“.

„Auf... Veränderungen der Bewegung läuft die Wirkung der Umstände hinaus“. (Moleschott „Kreislauf des Lebens“ s. 369 i 364.)

244. „...so weit unsere wissenschaftliche Erkenntniss reicht, begegnen wir überall nur einer natürlichen, mechanischen und nothwendigen Entwicklung einer Bewegungs-Erscheinung aus irgend einer andern ihr vorhergegangenen und schliessen daraus, dass dieses in aller Ewigkeit so gewesen sei.“ (Büchner „Natur und Geist“ s. 127).

245. Büchner „Siła i Materya“ s. 174 (zakończenie).

246. „Ist nicht Gott die erste Ursache der Materie sowohl, wie die des Geistes? Liegen die ersten Attribute der Materie nicht ebenso unerforschlich in dem Busen Gottes — ihres ersten Urhebers — wie die des Geistes?“ (Vogt „Natürl. Gesch. der Schöpfung“ s. 320, dopisek 95.)

247. „...alle Beobachtungen... was sind sie denn anders, als Verhältnisse der Gegenstände zu unseren Sinnen?... Ueber die Kenntniss jener Beziehungen zu den Werkzeugen seiner Auffassung, erhebt sich kein Mensch...“

„Wir fassen nichts auf als Eindrücke der Körper auf unsere Sinne... Ihre Eigenschaften sind... Verhältnisse zu unseren Sinnen“. „Kaltes Eis kennt nur die warme Hand... oder ist grün etwas anderes als ein Verhältniss des Licht's zu unserem Auge...“

„Weil ein Gegenstand nur ist durch seine Beziehung zu anderen Gegenständen, zum Beispiel durch sein Verhältniss zum Beobachter, weil das Wissen

vom Gegenstand aufgeht in der Kenntniss jener Beziehungen, so ist all unser Wissen ein gegenständliches Wissen“. (Moleschott „Kreislauf des Lebens“ s. 26, 426, 28.)

248. „Ohne Ausnahme beruhen die sinnlichen Eindrücke, und die von denselben abhängigen Zustände des Gehirns, auf Bewegungserscheinungen des Stoffs, die sich auf die Sinnesnerven übertragen.“

„Unser Urtheil ist ein sinnliches. Er ist auf sinnliche Beobachtung gestützt. Weil alle Dinge überhaupt nur sind durch ihre Verhältnisse zu einander, so ist auch der Eindruck, den ein Gegenstand auf unsere Sinneswerkzeuge macht, ein wesentliches Merkmal des Gegenstandes“. „Dadurch ist die Möglichkeit der Sinnestäuschungen nicht ausgeschlossen. Das Wesentliche liegt nur darin, dass es nicht der Verstand ist, sondern wiederum ein Sinneswerkzeug, eine andere sinnliche Beobachtung, welche die Sinnestäuschung berichtigt.“ (Moleschott „Kreislauf des Lebens“ s. 430.)

249. „Stoffliche Bewegungen, die in den Nerven mit elektrischen Strömen verbunden sind, werden in dem Gehirn als Empfindung wahrgenommen. Und diese Empfindung ist Selbstgefühl, Bewusstsein.“ (Moleschott, „Kreislauf des Lebens“ s. 443).

250. „Die Empfindung ist ein Verhältniss der Sinne zu den Dingen. Und damit ist es überhaupt gegeben, dass wir unser Ich den einwirkenden Dingen entgegensetzen. Das Selbstbewusstsein ist nichts anderes als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden.“ (Moleschott „Kreislauf des Leben's“ s. 445.)

251. „...Ich gebe... gar nicht zu, dass der Begriff des Ewigen und Unendlichen ein, unserem Geiste durchaus unzugänglicher sein soll. Er ist es nur scheinbar, weil wir nicht im Stande sind, uns eine sinnliche Vorstellung von Ewigem oder Unendlichen zu machen“.

„Ewigkeit und Unendlichkeit.... sind nicht unfassbar sondern nur unvorstellbar.“ (Büchner „Natur und Geist“ s. 163—164; i s. 171—172.)

252. „Affectus“ tłumaczą przez wzruszenie, nie zaś przez namiętność lub uczucie, ponieważ chcę tem słowem oznaczyć pojęcie obszerniejsze, zawierające w sobie zarówno namiętność jak uczucie. Pod słowem namiętność (*passio*, Leidenschaft) rozumie Spinoza stan duszy wyłącznie bierny, wzruszenia zaś nie koniecznie biernymi być muszą, jak to Spinoza wykazuje. Sam zresztą wyraża się: „*animi commotio seu affectus*“ (*Eth.* pars 5 prop. 2) albo znów „*..humanos affectus, ut sunt amor odium, ira, invidia, gloria, misericordia et reliquae animi commotiones.*“ (*Tract. polit. cap. I. §. 4*). Jak widzimy nie tylko sam uważa słowo „*affectus*“ jako równoznaczne ze słowami „*animi commotio*“ ale wylicza także jako „wzruszenia duszy“, stany jej takie, z których jedne należałoby nazwać namiętnościami, inne zaś uczuciami. Niemieccy tłumacze ułatwiają sobie bardzo zadanie, ponieważ słowa „*affectus*“ wcale nie tłumaczą, ale je tylko germanizują używając wyrazu „*Affect*“. Podobnie postępują sobie zwykle ze słowami „*Substantia*“, „*Attributum*“, „*Modus*“ i t. p.

253. „Und es ist wohl diese Auseinandersetzung der Seelenbewegungen im Spinozismus von bleibendem Werth.

Wir bekommen von ihm eine Naturlehre vom Seelenleben.“ (Linde „Spinoza“ s. 55.)

„Grossartig und für seine Zeit neu ist der Gedanke bei der Untersuchung der Affecte, alle religiösen und sittlichen Rücksichten bei Seite zu lassen und dieses Gebiet der Seele, wie ein zweites Naturgebiet zu behandeln“ (Kirchmann obj. 1. część III. s. 82.)

„....Es ist als ein bleibendes wissenschaftliches Verdienst Spinoza's für die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, anzusehen, dass er gezeigt hat dass eine jede wahrhaft rationelle, philosophische Sittenlehre auf psychologisch-physiologischer Basis, auf die wirklichen, empirisch erforschten Kräfte und Thätigkeiten der menschlichen Seele, gegründet werden muss“. (Brasch „Spinoza's System“ s. 108.)

254. Podobnie zapatrują się na tę definicyą Kirchmann obj. do Etyki s. 82, 83, 84 obj. 3. i Brasch „Spinoza's System“ s. 109.

255. Kirchm. obj. 17. s. 88—89.

256. Brasch „Spinoza's System“ s. 114 i 115.

257. Kirchm. obj. 21 s. 91.

258. Kirchm. obj. 22. s. 92.

259. Brasch „Spinoza's System“ s. 127—128. Na Müllera powołuje się też Dühring „Kritische Geschichte der Philosophie“ s. 300.

260. Kirchm. obj. do części 5tej obj. 1 s. 163.

261. Dosłowne brzmienie propozycji 14tej jest następujące: „Vera boni et mali cognitio quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur“, ze względu jednak na słowa prop. 8mej: „cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae et tristitiae affectus, quatenus eius

sumus conscii“, i ze względu na słowa dowodu do prop. 15 „ex vera boni et mali cognitione quatenus haec affectus est, oritur necessario cupiditas, quae eo est maior, quo affectus ex quo oritur maior est“ sędzę że rozumieć należy propozycyą 14tą tak, jak gdyby zamiast słów „quatenus ut affectus consideratur“ umieszczone były słowa „quatenus affectus est“ i stosownie do takiego mego zapatrywania przedstawiłem zawartą w niej myśl. Niezrozumiałemi znajduje i Kirchmann (obj. 21, s. 127) podniesione przezemnie słowa; z umieszczeniem mojej poprawki staje się cała propozycja zupełnie jasną. Skąd się te słowa wzięły w tej propozycji, czy są po prostu późniejszą omyłką, czy też uważać je należy jako jeden z objawów, właściwego Spinozie, niejasnego sposobu pisania, wyświecać tego nie podejmuję się, tem bardziej, że nie mam pod ręką wydania Brudera, uchodzącego za najpoprawniejsze.

262. Kirchmann obj. 14. s. 124.

263. Kirchmann obj. 55. s. 146.

264. W prop. 47mej używa Spinoza słowa „spes“, które przetłómaczyłem przez „niepokój“, wzruszenie to bowiem niezaprzeczenie jest złem, podczas kiedy nadzieja tak często dobrą bywa. Tak zaś to słowo przetłómaczyłem ze względu na definicyą słowa „spes“, jakie podaje Spinoza w scholii 2giej do prop. 18tej części trzeciej: „Spes namque nihil aliud est, quam inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae de cuius eventu dubitamus“.

265. Kirchmann, obj. 10. s. 167.

266. „Und wie sich die Freude nothwendig zur Liebe aufklärt, sobald in ihr die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig ist, so muss aus der ewigen Freude

nothwendig die ewige Liebe folgen, sobald die Ursache derselben dem Geiste klar wird“. (K. Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 526).

267. Kirchmann, obj. 21 B. s. 171; obj. 32, s. 177.

268. Niesłusznie uważa Spinozę za mistyka, Hartmann „Philosophie des Unbewussten“ Bd. I. s. 320, 321.

269. Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 496.

270. „Den meisten Menschen wird es schwer, sich die Naturnothwendigkeit ihres Daseins und ihrer Handlungen klar zu machen, weil sie nicht bedenken, dass jeder Eindruck auf Ohr und Auge eine körperliche Einwirkung, eine Bewegungserscheinung ist, welche stoffliche Veränderungen nach sich zieht, weil sie übersehen, dass jeder Trunk, jeder Bissen, das Blut und damit die Nerven verändert, dass jeder Luftzug, jede Veränderung des Dunstkreises, auf die Hautnerven einwirkt, und diese Wirkung fortleitet bis in das Gehirn“.

„...Der Mensch ist die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die nothwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden. Wenn uns jemand anredet, und wir antworten ihm, wenn ein Schmerz und trifft, so dass wir aufschreien, dann ist das Wort, das wir sprechen, der Schrei, den wir austossen, mit Nothwendigkeit erzeugt durch Anrede oder Schmerz. Aber auch wenn wir nicht antworten mögen, wenn es uns gelingt, den Schrei zu unterdrücken, steht ied Wirkung in ge-

radem Verhältniss zu der oft sehr zusammengesetzten Ursache, welche sie hervorbringt“.

„Der Wille ist vielmehr nur der nothwendige Ausdruck eines durch äussere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirn“.

„Wohlthaten und Verbrechen, Muth und Halbheit und Verrath, sie alle sind Naturerscheinungen, sie alle stehen als nothwendige Folgen in geradem Verhältniss zu unerlässlichen Ursachen, so gut wie das Kreisen des Erdball's“.

„Gut ist, was auf einer gegebenen Stufe der Entwicklung den Bedürfnissen der Menschheit, den Forderungen der Gattung entspricht“.

„Es wohnt der menschlichen Gattung als Naturnothwendigkeit ein, dass sie als böse verwirft, was den Forderungen der Gattung zuwiderläuft“.

„Das Böse im Einzelnen bleibt darum, wie der ganze Mensch Naturerscheinung“.

„Wir wissen dass der Hass, als Naturerscheinung nicht unrecht ist, verwerfen es aber, wenn man dem Feinde schaden will, weil dies der Menschlichkeit zuwiderläuft“.

„Sucht... das Recht der Strafe in einem naturnothwendigen Bedürfniss der Selbsterhaltung, das die Gattung beherrscht... darum bestrafen alle Gesetzbücher nur diejenigen Vergehen, die einem dritten Schaden. Das Recht erwächst nur aus dem Bedürfniss“.

„....jeder ist frei, der sich der Naturnothwendigkeit seines Daseins, seiner Verhältnisse, seiner Bedürfnisse, Ansprüche und Forderungen, der Schranken und Tragweite seines Wirkungskreises mit Freude bewusst ist. Wer diese Naturnothwendigkeit begriffen hat,

der kennt auch sein Recht, Vorderungen durchzukämpfen, die dem Bedürfniss der Gattung entspringen. Ja, mehr noch, weil nur die Freiheit, die mit dem echt menschlichen in Einklang ist, mit Naturnothwendigkeit von der Gattung verfochten wird, darum ist in jedem Freiheitskampf um menschliche Güter, der endliche Sieg über die Unterdrücker verbürgt“. (Moleschott, „Kreislauf des Lebens“ s. 453, 457, 452, 460, 465, 466, 461, 467, 469, 470).

271. Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 453.

272. Büchner: „Siła i Materya“ s. 117.

273. „Die statistische Regelmässigkeit in moralischen Dingen zeugt deutlich, dass sie Gesetzen unterworfen sind. Der Mensch ist nur als Individuum ein Räthsel, in der Masse ist er ein mathematisches Problem. Es ist kaum nöthig zu sagen, viel weniger zu beweisen, dass die geistige Thätigkeit, einmal als eine von Gesetzen abhängige, nachgewiesen, sofort in die Kategorie der natürlichen Dinge tritt“. (Vogt: „Natürliche Geschichte der Schöpfung“ s. 269).

274. „Les actions de l'homme, sont toujours en aison composée de sa propre énergie et de celle des êtres qui agissent sur lui, et qui le modifient“. (cité chez Flammarion „Dieu dans la Nature“. 16 Edition, Paris 1878. p. 357.)

275. „La liberté n'est que la nécessité renfermée au dedans de nous mêmes. Il n'y a aucune différence entre un homme qu'on jette par la fenêtre, et un homme qui s'y jette lui même, sinon que l'impulsion qui agit sur le premier vient du dehors, et que l'impulsion qui détermine la chute du second, vient du

dedans de sa propre machine“. (Holbach „Système de la Nature“ part. I. chap. XI. p. 223; cité par Flammarion).

276. „En vérité, quand on se laisse pénétrer des faits et des raisons, non seulement on reconnaît que le libre arbitre n'est pas, mais encore il paraît inintelligible et contradictoire... Avec le libre arbitre l'inintelligibilité est partout. Au contraire tout devient cohérent et sans contradiction, avec l'action des motifs, le conflit des motifs, et la victoire du plus fort motif“. (Littré: „Revue de philosophie positive“ cité par Vacherot: „La science et la conscience“.)

277. „La volonté est inhérente à la substance cérébrale comme la contractilité aux muscles, et le libre arbitre n'est par autre chose qu'un mode d'activité cérébrale“. (Littré: „Dictionnaire de Nysten“ article Volonté. Cité chez Flammarion: „Dieu dans la Nature“ p. 574.)

278. „Die tiefe Wahrheit, dass der eigentliche Werth des Lebens nicht im materiellen Genuss, sondern in der sittlichen That, und dass die wahre Glückseligkeit nicht in äusseren Glücksgütern, sondern nur in tugendhaftem Lebenswandel beruht, ist jenem ethischen Materialismus unbekannt. Daher sucht man denselben auch vergebens bei solchen Naturforschern und Philosophen deren höchster Genuss der geistige Naturgenuss, und deren höchstes Ziel die Erkenntniss der Naturgesetze ist“. (Haeckel „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ s. 33.)

279. Büchner: „Siła i Materya“ Roz. „Nieśmiertelność duszy“.

280. Büchner: „Siła i Materya“ Roz. „Dusza zwierzęca“.

281. „Der Unterschied zwischen Geist in den Menschen und niederen Thieren ist nur ein Gradunterschied, kein specifischer“. (Vogt „Natürliche Geschichte der Schöpfung“ s. 271).

282. Brasch: „Spinoza's System“ s. 81.

283. Büchner: „Sechs Vorlesungen“ s. 342.

284. „Es kann nicht geläugnet werden, dass der Sitz des Bewusstseins, des Willens, des Denkens, endlich einzig und allein in dem Gehirne gesucht werden muss; allein in welcher Weise nun dort die Räder der Maschine in einander greifen, dies zu bestimmen ist uns vor der Hand unmöglich. Wodurch es geschehen kann, dass ich meinen Willen gerade auf die Vollziehung dieser oder jener Bewegung lenke, ob dies Folge einer besonderen Localisation des Willens, ob nur das Resultat einer bestimmten, der bewegenden Thätigkeit zu verleihenden Richtung ist, dies zu entscheiden liegt ausser dem Bereiche unserer heutigen Kenntnisse. Was man deshalb auch von den Beziehungen der Gehirns-substanzen zu den Nervenrichtungen sagen möge, es ist besser, hier unsere Unwissenheit zu gestehen und nicht weiter zu gehen als die Erfahrung und der Versuch uns geführt haben. Noch viel weniger können wir von den Beziehungen der Geistesthätigkeiten zu dem Gehirn sagen, wenn auch Gall'sche Phrenologie und Carus'sche Cranioskopie die Räthsel gelöst zu haben sich brüsten“. (Carl Vogt: „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände“. 4. Ausgabe. Giessen 1874. s. 354).

285. „Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermassen folgerechtem Denken auf die

Ansicht kommen: dass alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Functionen der Gehirnssubstanz sind; oder um mich einigermassen grob hier auszudrücken: dass die Gedanken in demselben Verhältniss etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber, oder der Urin zu den Nieren“. (Vogt „Physiologische Briefe“ s. 354).

286. „Der Gedanke erweist sich als eine Bewegung des Stoffs“. (Moleschott „Kreislauf des Lebens“. s. 413).

287. Locke ks. II. roz. 21. §. 1. i §. 4.

288. Locke ks. II. roz. 23. §. 4. i §. 5.

289. Locke ks. II. roz. 23. §. 15.

290. Locke ks. II. roz. 23. §. 31. §. 32.

291. Sommer „die Lehre Spinoza's und der Materialismus“ s. 233.

292. Locke ks. II. roz. 21. O sile.

293. Hume „Badania dotyczące rozumu ludzkiego“ rozdział 8. O wolności i konieczności.

294. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie“ s. 572.

295. Sommer „die Lehre Spinoza's“ s. 227 i 228.

296. Lehmanns „Spinoza“ s. 45 i 44.

297. Amand Saintes „Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza“ s. 137 i 138.

298. Trendelenburg „Historische Beiträge zur Philosophie“ Bd. III. s. 397.

SPIS RZECZY.



	Str.
Przedmowa	3
Wstęp	11
Tytuł i podział „Etyki“	24

CZĘŚĆ PIERWSZA

„O Bogu“.

Rozdział I. Definicje	27
Rozdział II. Axyomaty	44
Rozdział III. Uzasadnienie pojęcia jedyne- go Bytu czyli Boga	65
Rozdział IV. Ujawnianie się Boga w świecie, czyli przyrody tworzącej w przyrodzie tworzonej	126
Rozdział V. Teleologia i podstawy Estetyki u Spinozy	151

CZĘŚĆ DRUGA.

„O naturze i początku duszy“.

Rozdział I. Definicje i Axyomaty	209
Rozdział II. Myślenie i rozciągłość, dwa jedynie nam znane Przymioty Boga	218

	Str.
Rozdział III. Świadomość Boga	223
Rozdział IV. Istota człowieka i stosunek duszy do ciała	244
Rozdział V. Zapatrywania fizykalne Spinozy będące podstawą jego psychologii	249
Rozdział VI. Doniosłość wrażeń zmysłowych . .	263
Rozdział VII. Odtwarzanie (reprodukcya) wyobrażeń	266
Rozdział VIII. Świadomość duszy ludzkiej . . .	273
Rozdział IX. O błędzie i o probierzu prawdy .	279
Rozdział X. Urabianie się pojęć i rodzaje tychże	286
Rozdział XI. Trzy rodzaje poznania	292
Rozdział XII. Tożsamość woli i rozumu	298
Rozdział XIII. Zdania materyalistów zbliżone do myśli wyrażonych w części drugiej „Etyki“	301

CZĘŚĆ TRZECIA.

„O początku i naturze wzruszeń“.

Rozdział I. Zasadnicze zapatrywania Spinozy na istotę wzruszeń. Trzy główne rodzaje wzruszeń	313
Rozdział II. Wzruszenia pochodne	326

CZĘŚĆ CZWARTA.

„O poddaństwie ludzkim, czyli o potędze wzruszeń“.

Rozdział I. Definicje i Axyomaty	345
Rozdział II. O przewadze wzruszeń w naturze czło- wieka	353
Rozdział III. O władzy rozumu nad wzruszeniami	360
Rozdział IV. Psychologiczne podstawy porządku społecznego i państwowego	376

CZĘŚĆ PIĄTA.

„O potędze rozumu czyli o wolności ludzkiej“.

Rozdział I. O środkach zapanowania nad wzru- szeniami	Str. 389
Rozdział II. Nieśmiertelność duszy	394
Rozdział III. Rozumowa miłość duszy ku Bogu .	402
Rozdział IV. Zdania materyalistów zbliżone do myśli wyrażonych w częściach III, IV i V „Etyki“	407
<hr/>	
<i>Zakończenie</i>	439
<i>Spis dzieł tyczących się Spinozy</i>	447
<i>Dopiski</i>	485

OMYŁKI DRUKARSKIE

które przed czytaniem poprawić należy.

Str.	wiersz	zamiast:	czytaj:
25	10 g. i scholiach, corollariach		scholiach i corollariach
47	13 g. być może tylko,		być może, tylko
52	9 g. wskazałem,		wykazałem,
69	2 d. distinguntur		distinguuntur
76	5 d. pertnet		pertinet
77	3 g. samymże		samymiże
83	18 g. zasadnienie		uzasadnienie
88	3 g. mógłby		mogłyby
88	1 d habera,		habere,
91	3 d. sequenter,		sequitur,
98	6 d. cię		się
106	1 g. ruchunkiem		rachunkiem
107	11 g. przestrzenia		przeustrzenia
111	1 d. zdania.		zdania :
112	7 d. d(iscontinuirlich)		(discontinuirlich)
117	10 d. idenytczną		identyczną
149	5 d. carum		earum
158	2 d. teleologi		teleologii

Str.	wiersz	zamiast :	czytaj :
188	9 g.	Bücher	Büchner
264	9 d.	jedynem	jedynym
272	3 g.	w współczesności	współczesności
314	1 g.	podstawę	podstawą
456	8 d.	natura	naturali
462	12 d.	a ;	inde a
487	1 g.	der	des
