

# Tyburski, Włodzimierz

---

## Henryk Goldberg o przedmiocie filozofii i etyki

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 9 (157), 55-75

---

1985

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Etyki

Włodzimierz Tyburski

## HENRYK GOLDBERG O PRZEDMIOCIE FILOZOFII I ETYKI

Zarys treści. H. Goldberg jako krytyk piśmiennictwa filozoficznego. Przedmiot i status filozofii. O etyce filozoficznej i źródłach moralności.

Poglądy filozoficzno-etyczne Henryka Goldberga (1845—1915) nie doczekały się, jak dotąd, pełniejszej charakterystyki. Wprawdzie, w kilku opracowaniach dotyczących epoki, przywołuje się niektóre wypowiedzi i myśli Goldberga, ale czyni się to zazwyczaj na marginesie ogólniejszych rozważań, w ramach których spełniają one najczęściej rolę ilustracji dla wiodących tematów. Taka wrywkowa prezentacja nie daje — to oczywiste — podstaw do całościowego spojrzenia na interesującą nas postać i jej twórczość. Realizacja takiego zamierzenia wymaga nie tylko szczegółowej rekonstrukcji poglądów filozofa, ale także usytuowania ich w klimacie intelektualnym lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych ubiegłego wieku (na te dwa niepełne dziesięciolecia przypada bowiem gros działalności twórczej Goldberga), a w konsekwencji — ujawnienia możliwych relacji do współczesnych im poglądów, zapatrywań i tendencji.

Na propozycje filozoficzne Goldberga pierwszy zwrócił uwagę jego nauczyciel ze Szkoły Głównej — Henryk Struve. Wspomina o nich w kilku swoich pracach, m.in. we *Wstępie krytycznym do filozofii*, w *Historii logiki jako teorii poznania*, a także w encyklopedycznym artykule poświęconym neokantyzmowi<sup>1</sup>. Nie stroniąc od zabiegów klasyfikacyjnych, zalicza swego byłego ucznia do nurtu neokantowskiego (wówczas zwanego nowokantyzmem), wraz z Władysławem Mieczysławem Kozłowskim, Antonim Złotnickim, Adamem Mahrburgiem, Marianem Massoniušem. Właśnie Goldberg miał być — zdaniem Struvego — tym, który po raz pierwszy przeniósł na grunt rodzimy Alberta Langego koncepcję filozofii jako twórczości poetyckiej.

<sup>1</sup> Por. H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1898, s. 265; *Historia logiki jako teoria poznania*, Warszawa 1911, s. 350; *Neokantyzm. Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, t. 34, Warszawa 1905.

W literaturze najnowszej poglądy Goldberga pojawiają się na stronach kilku opracowań. Najwięcej stosunkowo miejsca poświęca im A. Hochfeldowa w pracy *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*<sup>2</sup>. To znakomite w swej zawartości treściowej studium eksponuje dwa zasadnicze tematy: w ramach pierwszego dokonuje wnikliwej charakterystyki i analizy neokantyzmu niemieckiego, zwłaszcza w jego wczesnej postaci, w ramach drugiego ukazuje zakres i charakter recepcji tej orientacji filozoficznej w Polsce. Temat drugi konkretyzuje bardziej szczegółowe pytanie o to, czy recepcja neokantyzmu w Polsce była recepcją w ramach programu pozytywistycznego, czy też z tego programu się wyłamywała? Odpowiadając na powyższe pytanie autorka odwołuje się do wielu ówczesnych wypowiedzi. Sięga także do zapomnianej już dziś rozprawy Goldberga *Filozofia i wiedza*, referuje jej zasadnicze tezy, następnie, na ich tle, wypowiada bardziej ogólne uwagi dotyczące się wpływów neokantyzmu w Polsce.

Wypadnie nam jeszcze w dalszych partiach niniejszego opracowania odwoływać się do studium A. Hochfeldowej, obecnie wymieńmy inne pozycje, w których pojawiają się poglądy H. Goldberga. Jedną z nich jest książka Czesława Głombika *Tradycje i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*<sup>3</sup>. Jej autor w rozdziale pt. *Problem polskiej „filozofii narodowej”* na tle sporów pozytywistów o tradycję ukazuje szerokie podłoże polemik wokół naczelných haseł polskiego pozytywizmu. W tej właśnie części rozprawy przedstawiona została obszerna, krytyczna recenzja głośnej pracy Juliana Ochorowicza *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*. Była to jedna z najbardziej wnikliwych, ale i surowych ocen „manifestu filozoficznego pozytywizmu polskiego”, dla nas interesująca również i dlatego, iż ujawnia w pełni tak charakterystyczny dla Goldberga typ krytycznego piarstwa — jego charakterystyczne cechy przedstawimy w dalszych fragmentach opracowania.

Inny wątek twórczości interesującego nas filozofa przedstawia praca Stanisława Jedynaka *Etyka polska w latach 1863—1918*. Przypomniane tu zostały główne idee charakteryzujące stanowisko Goldberga w dziedzinie etyki<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. A. Hochfeldowa, *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, Wrocław 1972, s. 120—125.

<sup>3</sup> Por. C. Głombik, *Tradycje i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*, Warszawa 1978, s. 228—232.

<sup>4</sup> S. Jedynak, *Etyka polska w latach 1863—1918*, Warszawa 1977, s. 119—121; por. także W. Tyburski, *Poglądy etyczne Henryka Goldberga*, *Ruch Filozoficzny*, 1979, nr 2/4, s. 201—204.

Przedstawione w powyższych opracowaniach fragmentaryczne wzmianki o twórczości autora *Filozofii i wiedzy* uświadamiają potrzebę naszkicowania pełniejszego jej obrazu, a tym samym wypełnienia jeszcze jednego pustego miejsca w polskiej historiografii filozoficznej ostatnich dziesięcioleci XIX wieku. Dódamy, iż twórczość ta nie jest z peryferii ówczesnego życia intelektualnego. Być może skromny ilościowo dorobek, na który składa się kilka większych rozpraw, kilkanaście recenzji i krytycznych omówień oraz przekład *Wstępu do socjologii* H. Spencera, skłania do lokowania go gdzieś w drugim lub trzecim planie ówczesnych wydarzeń intelektualnych. Ale — jak wiadomo — przyjmowanie ilościowych kryteriów w ocenie dorobku myśliciela jest często zawodne, a niekiedy wręcz fałszywe. W przypadku Goldberga warto od razu zauważyć, iż zarówno jego podstawowe prace, jak i publikacje recenzyjno-krytyczne korzystnie plasowały się na tle ówczesnego, niestety niezbyt wysokich lotów, piarstwa filozoficznego. Wylania się z nich sylwetka uczonego dobrze przygotowanego do uprawiania swej dyscypliny, umysł analityczny, osobowość o skonkretyzowanym profilu zainteresowań. Wykazywał wszechstronne czytanie w literaturze filozoficznej, także najnowszej. Taki obraz ujawnia się zarówno z głównych jego rozpraw, takich jak *Filozofia i wiedza* czy *O psychologicznym źródle moralności*, jak i mniej znaczących prac krytyczno-recenzyjnych. Te ostatnie korzystnie odróżniają się od przyjętego wówczas stylu recenzowania, który ograniczał się najczęściej do sporządzania krótkich not sprawozdawczych bądź pobieżnych, zdawkowych omówień. Goldberg pisał zazwyczaj obszerne recenzje, w których wszechstronnie i kompetentnie analizował ocenianą pracę, krytycznie — jak to było w jego zwyczaju — do niej się ustosunkowując. Często przechodził od krytycznego osądu do prezentacji własnego stanowiska w danej kwestii. To wszystko sprawia, że i te obszary piarstwa filozofa uznać trzeba za cenny materiał źródłowy, który należy uwzględnić przy charakterystyce i ocenie jego dorobku.

O kompetencjach Goldberga w dziedzinie filozofii już wspominaliśmy. Doceniał je również w pełni Struve, który właśnie z nim wiązał nie zniszczone zresztą nadzieje na kontynuację swych zainteresowań i pracy. Sąd nauczyciela o swym uczniu był trafny. Potwierdzeniem tego były pierwsze rozprawy Goldberga, ujawniające jego zdolności i znaczną wiedzę filozoficzną. Niestety, niesprzyjające warunki — brak materialnego i instytucjonalnego zabezpieczenia pracy twórczej — spowodowały, iż zarówno zdolności, jak i profesjonalne kompetencje nie zaowocowały w późniejszych latach życia, a samego Goldberga zaliczyć należy do tych zmarnowanych talentów, jakich w owym czasie było niemało.

Goldberg — to także anonsowaliśmy wcześniej — stosunkowo dobrze znał współczesną myśl filozoficzną, zwłaszcza zaś filozofię niemiecką.

Pierwszy w Polsce dokonał prezentacji i krytycznej analizy filozofii pesymizmu Eduarda von Hartmanna<sup>5</sup>. Dowodził, iż filozofia Hartmanna jest swego rodzaju syntezą poglądów Hegla i Schopenhauera, syntezą — twierdził — niezbyt udaną. Hartmann — zdaniem autora *Filozofii zasady bezwiednej* — wikła się w wiele sprzeczności i niekonsekwencji, co ujawnia się zarówno w „zasadniczych pojęciach, jak i w ogólnym poglądzie tej filozofii”<sup>6</sup>. Próbuje ona sięgać do sfery irracjonalnej w wyjaśnianiu świata oraz wpisać ten irracjonalny czynnik w rozwój światowego procesu. Ewentualna wartość tej filozofii nie jest z pewnością pochodną zaproponowanej koncepcji świata. Naczelna jej formuła jest bowiem „najzupełniejszą iluzją”. Natomiast pozytywny dorobek filozofii Hartmanna wywieść można z niektórych, udanych prób wyjaśnienia konkretnych, szczegółowych problemów. Zdaniem Goldberga na uwagę zasługuje dokonana przez Hartmanna interesująca analiza „naszego świadomego życia psychicznego”. Pozytywne elementy w *Philosophie des Unbewussten* nie podważają globalnie ujemnej oceny metafizycznych pomysłów jej autora. Goldberg przyznaje, iż dokonując obszernej prezentacji czytelnikowi polskiemu filozofii Hartmanna czyni to niejako pod naporem jej niebywale popularności w Niemczech. Dowodem na to jest nie spotykana dotąd ilość wydań *Philosophie des Unbewussten*, która w żaden sposób nie przystaje do autentycznej wartości tej pozycji. To wyjątkowe zainteresowanie filozofią pesymizmu Goldberg tłumaczy zręcznym wydobyciem przez Hartmanna pewnych niepokojów i rozczarowań, jakie tego czasu ogarnęły środowiska twórcze.

Do Polski nastrojowość owa jeszcze nie dotarła. W połowie lat siedemdziesiątych obca musiała być zwłaszcza tym kręgom inteligencji, które znajdowały się pod wpływem haseł i ideałów pozytywistycznych. Tchnęły one przecież optymizmem poznawczym, moralnym i historiozoficznym. Nic więc dziwnego, że idee filozofa z Berlina nie znajdowały tu zrozumienia. Jeśli się więc filozofią tą zajmowano, to nie ze względu na wnoszoną przez nią swoistą nastrojowość i atmosferę. Uważniej przypatrywano jej się przede wszystkim od strony formalno-logicznej. O Hartmannie i jego filozofii pisano u nas z reguły nieprzychylnie. Zrazu krytykowano go — jak czynił to Goldberg — za jego metafizyczne ekstrawagancje, zarzucano mu nieuprawnione posługiwanie się wynikami nauk szczegółowych, wytykano liczne niekonsekwencje i alogizmy systemu. Dopiero później zwrócono uwagę na jeszcze jeden aspekt jego filozofii, a mianowicie na jej groźne, społeczno-polityczne konsekwencje. Stało się to za sprawą ogłoszonego przez Hartmanna w berlińskim czaso-

<sup>5</sup> H. Goldberg, *Filozofia zasady bezwiednej (Nowy filozoficzny pesymizm)*, Biblioteka Warszawska 1873, t. 1, s. 337—402, t. 2, s. 117—145.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. 2, s. 144.

piśmie „Die Gegenwart” cyklu artykułów pt. *Die Rückgang des Deutschthums*<sup>7</sup>. Sformułowane tam założenia polityczne i postulaty praktyczne zyskały w Polsce szczególnie złą sławę. Autor opowiada się w nich za koncepcją silnej, totalitarnej władzy państwowej, gwałtownie krytykuje systemy demokratyczno-liberalne, ale, przede wszystkim, formułuje postulat asymilacji bądź wyniszczenia mniejszości narodowej.

Enuncjacje berlińskiego filozofa spotkały się z gwałtowną repliką prasy polskiej. Przodowała „Prawda” Aleksandra Świętochowskiego. Szczególnie dotkliwe ciosy wyszły spod pióra Eugeniusza Lipnickiego, którego cykl artykułów zatytułowanych *Pesymizm i wszechwładza państwa*<sup>8</sup> uznać należy za najbardziej wnikliwą ocenę społeczno-politycznych funkcji niemieckiej filozofii pesymizmu.

Znacznie cieplej przyjęty został w środowiskach polskiej inteligencji twórczej A. Schopenhauer. Jego filozofią zainteresowano się bardzo wcześniej za sprawą Stefana Pawlickiego<sup>9</sup>. Z Schopenhauerem także spierano się, krytykowano go, ale w przeciwieństwie do Hartmanna widziano w nim myśliciela wielkiego formatu. Seweryn Smolikowski, badacz niemieckiej filozofii pesymizmu, a jednocześnie bezwzględny krytyk jej założeń sformułował pogląd, że filozof z Frankfurtu to „jeden z głębszych znawców doktryny kantowskiej i jeden z najoryginalniejszych w Niemczech od czasów Kanta myślicieli”<sup>10</sup>. Goldberg z kolei przyznawał Schopenhauerowi wielkość równą Hegłowi, uważał, że jego myśl „stanowi żywy pierwiastek filozoficzny ruchu chwili obecnej”<sup>11</sup>. Pogląd ten zaczerpnięty jest z obszernej recenzji rozprawy S. Smolikowskiego pt. *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera*<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Por. E. von Hartmann, *Der Rückgang des Deutschthums, Die Gegenwart, Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, 1885, t. 27, nr 1—2; tegoż, *Nochmals der Rückgang des Deutschthums, Kunst und öffentliches Leben*, 1885, t. 27, nr 6.

<sup>8</sup> E. Lipnicki [pseud., prawdziwe nazwisko Eugeniusz Puffke], *Pesymizm i wszechwładza świata*, cz. I, Tomasz Hobbes, Biblioteka Warszawska, 1886, t. 2, s. 1—29, 188—200; cz. II, Artur Schopenhauer, Biblioteka Warszawska, 1887, t. 1, s. 167—193, 384—396; cz. III, Edward Hartmann, Biblioteka Warszawska, t. 3, s. 341—368, t. 4, s. 25—42.

<sup>9</sup> W 1865 roku Stefan Pawlicki ogłasza pracę pt. *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. Rozprawa ta stawia Pawlickiego w rzędzie prekursorów europejskich zainteresowań filozofią niemieckiego pesymisty. Wiele informacji na ten temat podaje Czesław Głombik w interesującym studium pt. *Schopenhauerowska inspiracja w twórczości Stefana Pawlickiego*, *Studia Filozoficzne*, 1969, nr 3.

<sup>10</sup> Por. S. Smolikowski, *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera*, Warszawa 1881, s. 2.

<sup>11</sup> Recenzja H. Goldberga pracy S. Smolikowskiego, op. cit., opublikowana w *Ateneum*, 1882, s. 370, 373.

<sup>12</sup> *Ibid.*

Recenzja ta zasługuje na uwagę, ponieważ zawarte są w niej interesujące refleksje nad sposobami uprawiania krytyki filozoficznej oraz propozycje dotyczące interpretacji filozofii Schopenhauera.

Goldberg zakwestionował zastosowaną przez Smolikowskiego metodę analizy poglądów niemieckiego filozofa. Polegała ona na wyszukiwaniu w nich niekonsekwencji, „rażących sprzeczności” i przeskoków logicznych, co w konsekwencji doprowadziło Smolikowskiego do wniosku, że filozofia myśliciela z Frankfurtu jest zbiorem twierdzeń połączonych mechanicznie, bez dbałości o ich wewnętrzną koherencję. Nie mając większego szacunku dla systemu jako całości wskazywał jednocześnie na mistrzowskie rozwiązania szczegółowych kwestii, na pogłębioną analizę niektórych problemów, na błyskotliwe myśli i spostrzeżenia — sądził, że Schopenhauer był bardziej głębokim myślicielem, niż konsekwentnym twórcą systemu filozoficznego.

Goldberg poddając w wątpliwość zaproponowany przez Smolikowskiego sposób interpretacji i oceny filozofii pesymizmu zwraca najpierw uwagę na powstanie dziwnej sprzeczności między rezultatami krytyki dokonanej przez Smolikowskiego „a doniosłym znaczeniem, które historia filozofii powszechnie przypisuje Schopenhauerowi”<sup>13</sup>. Recenzent proponuje więc odmienną od zastosowanej koncepcję interpretacyjną. W analizie i krytyce filozoficznej, zwłaszcza tak wielkiego dokonania, jakim jest myśl Schopenhauera, konieczne jest — twierdził — wychodzenie poza immanentną analizę systemu, w kierunku „wyjaśniania jego stosunku do całego życia umysłowego epoki, w której powstał, tj. wykazanie ogólnych i indywidualnych motywów, które go do życia powołały”<sup>14</sup>. Odczytywanie Schopenhauera z formalno-logicznego punktu widzenia jest uzasadnione, ale niewystarczające. Być może, że sprzeczności w filozofii niemieckiego pesymizmu staną się bardziej zrozumiałe, jeśli potraktuje się je jako echo sprzeczności istniejących realnie w kulturze i społeczeństwie, w których myśliciel żył i tworzył.

Gdyby — dodaje Goldberg — p. Smolikowski w ten sposób zapatrywał się na filozofię Schopenhauera, a nie rozważał ją zupełnie w oderwaniu, pokazałoby się, że filozofia ta mimo swych wielkich sprzeczności jest bardzo ważną kartą w dziejach ducha germańskiego epoki pokantowskiej<sup>15</sup>.

Metodologiczny postulat zalecający w ocenie dzieła filozoficznego wykraczanie poza immanentną analizę i ujawnianie szerokiego kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim ono powstaje, formułował Goldberg nie tylko przy przedstawionej wyżej okazji. W pracy *Filozofia i wiedza pod-*

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

kreślał, że każdy „twór indywidualnej wyobraźni”, w tym także dzieło filozoficzne, podlega oddziaływaniu „ducha czasu”, którego „dziedzicem jest twórca”. Przypominał także — wspierając swoją tezę — wypowiedź Schopenhauera, wedle którego „filozof jest sumą tradycji i doświadczenia, organizacji mózgu i otoczenia, okoliczności i badania, zdrowia i społeczeństwa”<sup>16</sup>.

Goldberg uważnie śledził to, co ciekawego i doniosłego działo się w filozofii zachodniej, zwłaszcza niemieckiej, poświęcając niektórym jej dokonaniom swe krytyczne komentarze. Nie tracił również z pola widzenia dorobku rodzimego. Dostrzegał wzrastające zainteresowanie problematyką filozoficzną, podkreślał potrzebę rozwoju piśmiennictwa filozoficznego, zwłaszcza zaś stałego podnoszenia jego poziomu. Trochę o poziom kultury filozoficznej w Polsce dawał niejednokrotnie wyraz poprzez swe krytyczne recenzje, wypowiedzi i komentarze. Ostro piętnował przejawy dyletanctwa teoretycznego, niedostatki edukacyjne, powierzchowność sądów, brak rzetelności badawczej.

O tym wyczuleniu filozofa na błędy, uchybienia i nieprawidłowości zarówno w procedurze badawczej, jak i — ogólnie mówiąc — w sposobie filozofowania, pierwszy przekonał się J. Ochorowicz, którego pracę o filozofii pozytywnej Goldberg poddał skrupulatnej, ale i bezwzględnej krytyce. Ujawniając błędy i niedostatki pracy (odnotował także jej pozytywne), recenzent zwraca przede wszystkim uwagę na nieuprawnione naginanie historii do z góry przyjętego założenia (całe dzieje myśli filozoficznej miały — zdaniem Ochorowicza — nieustannie dostarczać argumentów na rzecz zasadności istnienia i doniosłości współczesnego pozytywizmu)<sup>17</sup>.

Jeszcze bardziej dotkliwie demaskatorski charakter krytyki Goldberga odczuł zapewne Władysław Daisenberga. Okazji dostarczyła pierwsza część dwutomowej jego rozprawy pt. *Ogólny pogląd na filozofię duchowego rozwoju*<sup>18</sup>. Zawarta w recenzji ocena nie miała nic wspólnego ani z delikatną utarczką słowną, ani z subtelnym ujawnianiem słabości pracy. Język krytyki był prawdziwie batożniczy, ostry, zdecydowany i jednoznaczny. Totalnie dezawuował pracę cieszącego się uznaniem w wielu środowiskach autora. O stylu i charakterze krytyki niech zaświadczy taki oto fragment recenzji:

<sup>16</sup> H. Goldberg, *Filozofia i wiedza*, Ateneum, 1877, s. 577.

<sup>17</sup> Recenzja H. Goldberga pracy J. Ochorowicza, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872, opublikowana w Bibliotece Warszawskiej, 1873, t. 1, s. 348—354. Kierunki dokonanej przez Goldberga krytyki pracy Ochorowicza szerzej omawia C. Głombik, *Tradycje i interpretacje...*

<sup>18</sup> Recenzja H. Goldberga pracy W. Daisenberga, *Ogólny pogląd na filozofię duchowego rozwoju*, cz. I, Kraków 1876, opublikowana w Przeglądzie Krytycznym, 1876, nr 8, s. 281—282.



Gdyby tytuł książki — pisze Goldberg o pracy Daisenberga — nie pouczał nas, że mamy przed sobą „doctora praw i filozofii etc., etc.”, sądzilibyśmy, że mamy do czynienia z ćwiczeniem wyrostka gimnazjalnego, który zabrał się do dzieła filozoficznego, zanim się porządnie pisał nauczyl<sup>19</sup>.

Dodajmy, że krytyka ta nie ograniczała się do tego rodzaju wypowiedzi, które ocierały się o krawędź epitetu. Goldberg skrupulatnie ujawnia wszelkie błędy i nieprawidłowości. Nie poprzestaje na problematyce wyłącznie filozoficznej, ale także walczy o kulturę słowa pisanego, o jego logiczną precyzję, semantyczną adekwatność.

Stwierdzić należy, iż ten typ pisarstwa krytycznego, który uprawiał Goldberg, był w pełni uzasadniony i niezwykle pożyteczny, jeśli weźmiemy pod uwagę niski, na ogół, poziom piśmiennictwa filozoficznego (najczęściej o charakterze publicystycznym) lat siedemdziesiątych. Szkoda tylko, że Goldberg rezygnując w latach następnych z pracy twórczej na polu filozofii zaniechał także tego korzystnego dla podnoszenia poziomu kultury filozoficznej nurtu działalności krytycznej.

Przed jej ostrzem nie ustrzegł się nawet jego nauczyciel ze Szkoły Głównej — H. Struve — jedyny wówczas profesjonalnie zajmujący się filozofią. Dokonana przez niego analiza pojęć konieczności i wolności spotkała się, na łamach „Przeglądu Krytycznego” (1874) z krytyczną reakcją Goldberga<sup>20</sup>. Struve, dążąc do unaukowania metafizyki, uznał, że dokonać tego można poprzez zastosowanie tzw. metody psychologiczno-metafizycznej. Dowodził, że jedynie ta metoda stwarza możliwość pogodzenia tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne, tego, co indywidualne, z tym, co uniwersalne, a więc doświadczenia psychologicznego jednostki z ogólnymi prawami metafizyki.

Rozpatrując zagadnienie konieczności i wolności w kontekście założonej metody uznał możliwość przechodzenia od analizy psychologicznej do refleksji metafizycznej. Szukając psychologicznych źródeł tych pojęć i ich metafizycznych uzasadnień, głosił możliwość pogodzenia doświadczenia psychologicznego z prawami metafizyki a w konsekwencji wolności z koniecznością<sup>21</sup>.

Goldberg poddał w wątpliwość słuszność dokonywania takiej właśnie

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Recenzja H. Goldberga dwóch prac H. Struvego, *Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Notwendigkeit*, Philosophische Monatshefte, 1874 oraz *Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit*, Philosophische Monatshefte, opublikowana w Przeglądzie Krytycznym, 1874/1875, s. 233—237.

<sup>21</sup> Szerzej zagadnienie to omawia S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Wrocław 1974, s. 92—97.

„psychologicznej analizy dla wyjaśnienia [...] pojęć apriorycznych”<sup>22</sup>. Jeśli bowiem Struve uważa, że materiałem pojęć apriorycznych są „psychologiczne procesy człowieka”, to tym samym przechodzi na pozycje subiektywistyczne i popada w tak przecież unikaną przez siebie jednostronność, co z kolei kłóci się z syntetycznym założeniem idealnego realizmu.

Ale nie przedstawiane tu rozprawy, lecz wydana w dwa lata później *Synteza dwóch światów* stała się przedmiotem ożywionej polemiki.

W rozprawie tej, spełniającej swego rodzaju rolę manifestu idealnego realizmu, Struve wystąpił z koncepcją harmonijnej syntezy godzącej sprzeczności idealizmu i realizmu. Uczynił to zgodnie z przekonaniem, że metafizyka, a szerzej i filozofia, posługując się właściwą metodą — miał na myśli metodę psychologiczno-metafizyczną — może skutecznie sprostać wymogom naukowego poznania.

Propozycje Struvego nie znalazły zwolenników, a już negatywnie przyjęte zostały w kręgu pozytywistycznym. O idei syntezy idealno-realistycznej wypowiadali się: A. Świętochowski, J. Ochorowicz, P. Chmielowski, no i — oczywiście — Goldberg. Ton jego wypowiedzi różnił się znacznie od ostrych ataków przedstawicieli „obozu młodych”, rewanżujących się Struwegowi za jego krytyczny stosunek do koncepcji pozytywistycznych. Goldberg starał się w miarę obiektywnie zanalizować i oceniać przedstawioną propozycję. O naczelnej idei filozofii Struvego pisał następująco:

Idealny realizm nie jest bynajmniej jakąś zamkniętą szkołą filozoficzną, jakimś stałym systematem filozoficznym w rodzaju filozofii Hegla lub Herbarta; nie jest też dziełem jednego filozofa, [...] jednym słowem nie jest on pewną oznaczoną teorią filozoficzną, lecz grupą różnych filozoficznych poglądów, niejako nazwą gatunkową dla teorii tych filozofów, którzy pod względem zasady starają się trzymać pośredniej drogi między spirytualizmem a materializmem, pod względem metody zaś między spekulacją aprioryczną a dedukcją i indukcją empiryczną. To środkujące stanowisko jest jedyną, wspólną cechą filozofów kierunku idealno-realnego<sup>23</sup>.

Owa wspólna dla filozofów spod znaku realnego idealizmu cecha ma „wyrażać się w tendencji pogodzenia i zjednoczenia krańcowych poglądów i wykazania, że sprzeczności są tylko pozorne”<sup>24</sup>. W tym duchu wypowiada się także Struve, który usiłuje dowieść, że zarówno we wszechświecie, jak i we wszystkich przejawach życia ludzkiego mimo pozornej walki i niezgody „panuje powszechne prawo harmonii”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Recenzja H. Goldberga pracy H. Struvego, *Synteza dwóch światów*, Warszawa 1876, opublikowana w *Ateneum*, 1876, t. 2, s. 249.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 250.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

Sceptycznie ustosunkowuje się Goldberg do powyższej propozycji. „Powszechne prawo harmonii” jest raczej pragnieniem autora niż realnością, przede wszystkim jednak nie znajduje uzasadnienia w rzeczywistości. Podobną zresztą obiekcją budzą syntetyczne aspiracje idealnego realizmu.

W wątpliwościach swych Goldberg nie jest odosobniony. Zbliżone oceny, choć ostrzejsze w tonie, formułowali pozytywistyczni krytycy Struwego. Jedni uważali, że idealno-realna harmonia jest koncepcją niezbyt zrozumiałą (Świętochowski), inni możliwość syntezy przeciwstawnych sobie nurtów potraktowali po prostu jako złudzenie i naiwność autora (Ochorowicz). Goldberg zaś odwołuje się do historii filozofii, która — uważał — dostarcza nazbyt wielu dowodów podważających koncepcję idealnego realizmu, jak i przykładów świadczących o tym, że wszelkie próby pogodzenia umysłu z sercem, wiary i wiedzy, ducha i materii zawsze kończyły się niepowodzeniem. Ilekroć — pisał — ścisła myśl łączyła się z uczuciem, wywody rozumowe z poezją, zawsze w filozofii zakwitał mistycyzm. W przekonaniu Goldberga Struwegu także nie udało się przezwyciężyć przeciwieństw idealizmu i realizmu, w następstwie czego koncepcja idealnego realizmu, mimo swych ambicji syntetyzujących, okazała się jeszcze jedną wersją filozofii idealistycznej.

Przy okazji recenzent wytknął Struwegu kilka potknięć, jak choćby — anachroniczne pojmowanie materii. Autor *Syntezy dwóch światów* posługuje się — zdaniem Goldberga — przebrzmiałą już koncepcją, do której nie przyznają się współcześni przyrodnicy.

Słusznie też czyni Struwegu zarzut, iż ten błędnie utożsamia materializm z pozytywizmem, że nie potrafi uchwycić wyraźnych różnic istniejących między tymi kierunkami myśli filozoficznej. Ujawniają się one — przypomina recenzent — w odmiennym poglądzie na problem metafizyki, rozwoju społecznego, „natury ludzkiej”, „powszechnych praw wszechbytu” a także w odmiennym znaczeniu, jakie oba kierunki przypisują pojęciu „walki o byt”.

Gwoli sprawiedliwości zaznaczyć jednak należy, iż niektóre idee zawarte w *Syntezie...* zostały dość opacznie zrozumiane przez Goldberga. Tak na przykład niesłusznie przypisuje Struwegu zamiar połączenia filozofii z poezją, co oznaczałoby, iż nie dostrzega on różnic istniejących między tymi dwoma obszarami twórczej aktywności człowieka.

Struwe kilkakrotnie odpowiadał na zarzuty swych krytyków. W dwóch oddzielnych wypowiedziach ustosunkował się także do opinii Goldberga. Zapewne zależało mu na sprostowaniu błędnej — jak twierdził — oceny, tym bardziej, że powtarzana była także w innych opracowaniach<sup>26</sup>. Zda-

<sup>26</sup> Mówi o tym H. Struwe we *Wstępie krytycznym...*, s. 268.

niem Struvego wynika ona z powierzchownego zapoznania się recenzenta z jego propozycjami, z przesadnej skłonności do krytyki, a także, po prostu, z niezrozumienia literackiej, na poły metaforycznej stylistyki, w jakiej wyraził swe idee.

Czyż myślicielowi — zapytywał — nie wolno nadać swej myśli formy poetyckiej? Czy musi koniecznie i wszędzie [...] przemawiać do ogółu z katedry profesorskiej i posiłkować się językiem pojęć abstrakcyjnych? A gdy raz odważa się przemówić nie tylko do krytycznego rozumu, lecz zarazem do serc i wyobraźni czytelników, czy się godzi przedstawiać go jako wroga ścisłej nauki na korzyść poezji<sup>27</sup>.

Powyższa wypowiedź Struvego nie stanowi epilogu polemiki między obu autorami. Do innych jej wątków powrócimy w kolejnej części opracowania. Tym razem ich powodem będą koncepcje Goldberga zawarte w rozprawie *Filozofia i wiedza*. Tu zaś dodajmy, że te wzajemne spory i utarczki prowadzone na płaszczyźnie filozoficznej nie psuły dobrej atmosfery, jaka panowała między filozofami. Goldberg życzliwie i z szacunkiem odnosił się do Struvego. To prawda, że krytycznie oceniał niektóre prace i poglądy swego nauczyciela, ale tam, gdzie dostrzegał istniejące w nich wartości, skwapliwie je wydobywał<sup>28</sup>. Wraz z Adolfem Dygasińskim, Józefem Kotarbińskim i Bronisławem Chlebowskim dokonał streszczenia wszystkich wykładów Struvego w Szkole Głównej<sup>29</sup>.

Zapewne i Struve cenił Goldberga, skoro kilka razy poświęcał mu swoją uwagę (co prawda nie bez krytycznych komentarzy) w swoich głównych pracach. W ostatnich latach życia spotkały się ponownie ich drogi. W 1906 roku Struve przekazał właśnie Goldbergowi redakcję Biblioteki Filozoficznej — wydawnictwa pożytecznego dla podnoszenia kultury filozoficznej w kraju.

#### PRZEDMIOT I STATUS FILOZOFII

Zagadnienie powyższe znalazło najobszerniejsze rozwinięcie w pracy *Filozofia i wiedza*. Autor rozważa tu problem swoistości filozofii i jej stosunku do nauk szczegółowych. Zapytuje o znaczenie filozofii dla wiedzy, o to, w jaki sposób ją wzbogaca i jakie jej braki uzupełnia.

Prezentację rozstrzygnięć Goldberga w tej sprawie poprzedzmy zasygnalizowaniem jego stosunku do poznania naukowego oraz kwestii istota—zjawisko — problemu obecnego prawie że we wszystkich ówczes-

<sup>27</sup> Ibid., s. 268—269.

<sup>28</sup> Przykładem może być bardzo pochlebna recenzja podręcznika H. Struvego, *Elementarna logika*, Warszawa 1874, opublikowana w Przeglądzie Krytycznym, 1874/1875.

<sup>29</sup> Zamieszczone one są w opracowaniu *Szkoła Główna Warszawska (1862—1869)*, t. 1, Kraków 1900, s. 89—133.

nych rozważaniach teoriopoznawczych. Zaznaczmy więc na początku, że stanowisko Goldberga w wielu zasadniczych sprawach, ważnych dla tego kręgu zagadnień, bliskie jest pozytywistycznej koncepcji nauki, a w poszczególnych kwestiach zdecydowanie lokuje się w jej ramach. Charakteryzują ją — między innymi — zdecydowane tendencje minimalistyczne, rezygnacja z pogoni za absolutem, wyjaśnianiem „przyczyn pierwotnych”, badaniem nad istotą rzeczy, w zamian — koncentracja na poznaniu faktów, związków między nimi oraz praw, które owymi faktami rządzą. Przekonanie to podzielają czołowi liderzy myśli pozytywistycznej: Franciszek Krupiński, Feliks Bogacki, Władysław Kozłowski, a także pozytywizujący neokantysta Adam Mahrburg oraz inni przedstawiciele tej orientacji.

Swą akceptację dla idei minimalistycznych w poznaniu Goldberg wyraża w krótkiej formule: „Pierwszym warunkiem umiejętności — pisze — jest rzeczenie się poznania sięgającego poza granice zjawisk”<sup>30</sup>. Nie ogranicza się do zaznaczenia swego agnostycznego stanowiska — jak zazwyczaj czynią to inni — lecz idzie dalej, wręcz neguje możliwość istnienia jakiegokolwiek istoty rzeczy. Uważa, że problem istoty jest pochodną

...znanego dobrze złudzenia psychologicznego, rozrywającego każdy byt rzeczy-wisty, każdą rzecz na jej zewnętrzne cechy i jej wewnętrzną esencję, która im byt nadaje. Ze takiej wewnętrznej esencji w żadnej rzeczy nie ma, że pod żadnym kompleksem zjawisk, stanowiącym pewną daną rzecz nie ma żadnej ukrytej substancji, z której by te zjawiska wyrastały, że to, skąd dane zjawisko istnienie swe czerpie, leży nie w nim, lecz zewnątrz niego, tj. w warunkach, które je ukonstytuowały i które również są takimiż zjawiskami, że istnieje ono tak długo jak i te warunki, które je do życia powołały, że zmienia się stosownie do zmian, jakie w tych ostatnich zajdą — wszystko to już dawno analiza psychologiczna wykryła i dziś jest to już prawda ustalona<sup>31</sup>.

Zauważmy jednak, że sformułowany powyżej, radykalny postulat rezygnacji dociekań istoty — pojmowanej w sensie metafizycznym — nie oznacza konieczności definitywnego rozstania się z samym pojęciem i wykreślenia go z obszaru zainteresowań naukowych. Wręcz przeciwnie — posługiwanie się nim jest potrzebne naukom szczegółowym. Każda z nich bada przecież istotę konkretnego przedmiotu. Tyle, że pojęcie to nabiera teraz zupełnie innego znaczenia. Jak powiada Goldberg, „istota jest tylko formułą myślową, wyrażającą wszystkie te punkty widzenia, z których dany przedmiot dla dokładnego poznania wyjaśniać należy”<sup>32</sup>. Oczywiście, dla poznania tak pojmowanej „istoty” w zupełności wystarczają nauki szczegółowe. Wobec tego interesujące staje się pytanie,

<sup>30</sup> H. Goldberg, *Filozofia i wiedza*, s. 571.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 564.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 565—566.

w jaki sposób nauki szczegółowe zgłębiają ową istotę, czyli poznają konkretny przedmiot badań. Odpowiadając na nie, Goldberg wymienia pięć etapów procesu badawczego, w ramach którego nauki:

[1] z danych osobników [tj. konkretnych przedmiotów badań — T. W.] starają się [...] odtworzyć ogólny typ za pomocą oddzielenia cech przypadkowych i indywidualnych od stałych i istotnych; [2] idealny taki typ rozkładają na składowe jego części; [3] badają ich wzajemną zależność oraz ujawniają warunki istnienia obiektu badań; [4] poszukują uwarunkowań, które powodują zmianę w części lub całym układzie; [5] śledzą procesy rozkładu, w końcu wracają do konkretnych przedmiotów dla wykazania od czego ich indywidualne właściwości zależą<sup>33</sup>.

Korzystając z powyższej procedury badawczej nauki szczegółowe i tylko one mogą, zdaniem Goldberga, ujawniać właściwy sens „istoty rzeczy”. Natomiast zdecydowanie odrzucić należy tradycyjny pogląd wyznaczający filozofii przedmiot badań, którym ma być właśnie owa metafizyczna „istota bytu”. Pogląd ten oparty jest na błędzie hipotezy. Oto wnikać w procesy poznawcze nauk szczegółowych

...nikt — zdaniem autora *Filozofii i wiedzy* — na serio wątpić nie może, że istotę życia bada fizjologia, anatomia, psychologia etc., istotę materii — chemia i fizyka, istotę społeczeństwa — nauki socjalne i prawne wraz z socjologią, historią, etnologią, istotę języka gramatyka porównawcza z historią i psychologią<sup>34</sup>.

Tak jest nie tylko w naukach empirycznych, ale także w naukach abstrakcyjnych, tj. tych, które poznają „istotę ogólniejszych warunków wszelkiego istnienia”. Tu z kolei „istotę liczby i wielkości bada arytmetyka i algebra, istotę przestrzeni — geometria, istotę równowagi i ruchu — statyka i dynamika”<sup>35</sup>.

Zauważmy, że tak pojęta „istota” — a idzie tu o istotę konkretnego, badanego przedmiotu — mieści się w ramach minimalistycznej koncepcji nauki. Jeśli zatem — inaczej mówiąc — uwzględnić sens, jaki pojęciu „istota” nadawał Goldberg a także inni pozytywwiści, np.: Krupiński, Bogacki, Ochorowicz — to wówczas okaże się, że posługiwanie się nim nie komplikuje, respektowanego na gruncie pozytywizmu, minimalistycznego modelu nauki<sup>36</sup>.

Dla Goldberga, który przedstawił najobszerniejszą próbę wyjaśnienia takiego sensu, konsekwencja przyjętego stanowiska jest jasna. Jeśli bowiem istota zjawiska jest jedynie ową „formułą myślową”, to tym, co winny badać nauki szczegółowe, „jest strona podmiotowa tych formuł”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ibid., s. 565.

<sup>34</sup> Ibid., s. 566.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Zagadnienie to omawia także J. Skarbek, *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968, s. 14.

<sup>37</sup> H. Goldberg, *Filozofia i wiedza*, s. 557.

Wobec tego materii, ducha, siły etc. nie możemy traktować „jako części świata przedmiotowego” — tak czyniła tradycyjna filozofia i metafizyka — lecz „jako wyroby naszego myślenia”<sup>38</sup>.

Skoro więc w procesie poznania idzie o analizę rezultatów „psychicznej pracy człowieka”, nie zaś o zgłębianie „istoty ostatecznych pierwiastków [...] wszechświata”, to z uwagi na ten właśnie fakt filozofia przestaje być „umiejętnością uniwersalną” i „najwyższą”, lecz staje się „jednym z działów psychologii ogólnej”, z uwagi zaś na to, iż ma do czynienia z „gotowymi już związkami myślowymi” — teorią poznania. Tę ostatnią Goldberg odróżnia od psychologii, ale interpretuje w duchu psychologizmu<sup>39</sup>.

Sam proces przekształcania się filozofii trwa już od dawna. Pierwszy krok w tym kierunku uczynił Kant wykazawszy, że najogólniejsze pojęcia o bycie są formami naszego intelektu. Następnie dzieło zmiany oblicza filozofii kontynuowali: Herbart, H. Lotze i H. G. Lewes. Zasadniczy przełom dokonał się za sprawą *Kursu filozofii pozytywnej*, w którym Comte zupełnie pominął filozofię w swej klasyfikacji nauk. Nie znalazł tam dla niej miejsca, zgodnie z respektowaną przez siebie zasadą, że pierwszym warunkiem nauki jest rezygnacja z poznania wykraczającego poza granicę zjawisk.

Aureola otaczająca filozofię była więc fałszywa. Przez długi czas żyła ona kosztem nauk szczegółowych, i dziś, gdy te zyskały autonomię, wielu mówi o jej zmierzchu a nawet perpsktywicznym zniknięciu. Filozofia traci swe podstawy, na których się dotąd wspierała. Czy to oznacza jej rzeczywisty koniec? Goldberg nie akceptuje likwidatorskiego wobec filozofii kursu współczesności. Wprawdzie filozofia tradycyjna przestała być dawno już nauką (czy uważaną za naukę), ale — zauważa — fakt ten nie pozbawia jej racji bytu. Istnieje przecież całe wielkie bogactwo potrzeb i dążeń człowieka, których nauki szczegółowe nie są w stanie zaspokoić. „W duszy ludzkiej — pisze — znajdują się warunki zapewniające filozofii istnienie odrębne i pewne”<sup>40</sup>. Wartości filozofii i nauki nie można mierzyć jedną i tą samą miarą. Filozofia zaspokaja inne niż nauka potrzeby człowieka. Znaczenie filozofii polega na „jej dążności do uniwersalności”.

Odtworzyć wszechświat w myśli, zjednoczyć i zespolić wszystkie nasze wyobrażenia, całą naszą wiedzę o świecie w jedną syntetyczną całość, a więc stworzyć pogląd, który by nam cały świat wyjaśnił — to było zawsze i jest po dziś dzień dążeniem wspólnym wszystkim filozofom<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Zwraca na ten fakt uwagę A. Hochfeldowa, op. cit., s. 121—122.

<sup>40</sup> H. Goldberg, *Filozofia i wiedza*, s. 572.

<sup>41</sup> Ibid., s. 573.

Uniwersalne aspiracje filozofii i wszelkie teoretyczne myślenie wyrastają z naturalnej człowiekowi zdolności do syntezy. Na jej ciągłym poszerzaniu polega postęp w naukach i filozofii. Żadna z syntez stworzonych przez poszczególne nauki nie jest ostateczna, lecz staje się tylko cząstką wchodzącą w skład nowej, wyższej syntezy. Nauki mają zawsze ograniczony zakres i ich uogólnienia są jedynie częściowym zespoleniem ludzkich wyobrażeń o świecie. Dopiero filozofia poprzez swe dążności uniwersalne jest w stanie przekroczyć granice partykularnej, dostępnej naukom ogólności. Doniosłość jej więc polega na tym,

...że uzupełnia i zaokrągla pracę wszystkich umiejętności; wiedza bowiem w świecie, na jaką się umiejętności składają — to części rozbitego torso, z których filozofia pierwotną postać w jej całości odtworzyć się stara <sup>42</sup>.

Filozofia spełnia dwojaką rolę: po pierwsze — zaspokaja potrzeby syntetyczne umysłu, jest więc w pośrednim związku z naukami; po drugie — wypełnia doniosłe zadania spoza obszaru nauk. Z uwagi na to nie należy jej utożsamiać z nauką ani mierzyć jej miarą.

Specyfika i odrębność filozofii wynika przede wszystkim z hipotetycznego charakteru formułowanych przez nią sądów. Mają one taki właśnie charakter, ponieważ

...wszelki [...] pogląd na wszechświat — owo jedyne i właściwe zadanie filozofii — przekracza zawsze granice faktycznego stanu umiejętności, a więc tego zasobu wiedzy i poznania, który już przeszedł probierczy kamień poznania. Filozofia sprawdzona przestałaby być filozofią, a stałaby się umiejętnością <sup>43</sup>.

Wszystkie nauki — i filozofia również — posługują się hipotezami. Goldberg odróżnia hipotezę naukową od filozoficznej. W naukach hipoteza wyraźnie oddziela się od pozytywnej już wiedzy, „w filozofii zaś hipoteza jest wszystkim”, właściwie każdy system filozoficzny jest „jedną wielką hipotezą” <sup>44</sup>.

Hipoteza filozoficzna zależna jest od ogólnego rozwoju umysłowego i poziomu nauki. Podobnie synteza filozoficzna tworzy się nie bez udziału syntez nauk szczegółowych. Ale fakt ten nie wyklucza zależności hipotezy filozoficznej od „umysłowej organizacji”, indywidualności i osobowości ich twórców. Ten właśnie indywidualny i osobisty charakter filozofii stanowi drugą cechę odróżniającą ją od nauk, które z reguły są dziełem intersubiektywnym. Dla Goldberga hipoteza filozoficzna jest bardziej tworem wyobraźni, „dziełem szczęśliwej chwili” niż efektem „logicznego myślenia”, indukcji i wnioskowania, jest myślą „wyprzedza-

<sup>42</sup> Ibid., s. 575.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.



jąca wszelkie umiejętnie uzasadnienie”<sup>45</sup>. Sama zaś filozofia staje się, wobec tego, swego rodzaju „koncepcją poetycką”, którą wprawdzie „umiejętności i całe doświadczenie ludzkości regulują, ale która, jak każda poetycka koncepcja, nosi na sobie obok tego i indywidualne cechy kompozytora”<sup>46</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż z filozofii pojmowanej jako „koncepcja poetycka” autor wyłącza logikę i teorię poznania, przyznając im w pełni wartość naukową.

Do przedstawionej przez Goldberga koncepcji filozofii szerzej ustosunkował się jedynie H. Struve. Zdaniem autora *Syntezy dwóch światów* idea filozofii jako „koncepcji poetyckiej” wyraźnie zbliża Goldberga do orientacji neokantowskiej, a konkretnie do tej wersji, jaką jej nadał A. Lange. Oczywiście Struve daleki jest od akceptacji owej propozycji. Jakże odbiega ona od jego idei unaukowania metafizyki. Zdecydowanie odrzuca koncepcję hipotezy filozoficznej. „W jaki sposób [...] — zapytuje — filozofia ma być hipotetycznym poglądem na świat, nie będąc ani wynikiem, ani tworem logicznego myślenia, trudno pojąć”<sup>47</sup>. Hipoteza jako wytwór wyobraźni, bez logicznego myślenia — to nieporozumienie. Wyobraźnia może jedynie spełniać rolę pomocniczą. A i ona sama musi poddać się logicznej argumentacji. Tak więc — konkluduje Struve — „hipoteza albo nie jest wcale hipotezą, albo ma charakter naukowy i jest tworem nie tylko wyobraźni, lecz i logicznego myślenia”<sup>48</sup>.

Zdaniem Struwego Goldberg swym „dodatkiem do nauki Langego” wyprzedził pogląd J. Volkelta o twórczości metafizycznej. Zaznaczył wszakże, iż Volkelt metafizycznym hipotezom nadawał „znaczenie i doniosłość naukową”<sup>49</sup>.

Struve — jak zaznaczono — w rozstrzygnięciach Goldberga upatrywał wyraźne wpływy Langego. Pogląd ten obecnie budzi wątpliwości. Dała im wyraz A. Hochfeldowa we wspomnianej pracy o wpływach neokantyzmu w Polsce. Zdaniem autorki widoczne w rozprawie Goldberga elementy neokantowskie zaczerpnięte zostały raczej z prac Aloisa Riehla<sup>50</sup>. Także przekonanie o konieczności eliminacji metafizyki z obszaru nauki i potrzebie ulokowania jej w tej samej sferze działalności umysłu co i twórczość poetycka podzielali, obok Langego i neokantyzmu, przedstawiciele innych orientacji, np. dobrze znany Goldbergowi E. Hartmann. A zatem owa koncepcja filozofii nie jest osobliwością ani

<sup>45</sup> Ibid., s. 577.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> H. Struve, *Wstęp krytyczny...*, s. 265.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> A. Hochfeldowa, op. cit., s. 123.

stanowiska Langego, ani neokantyzmu. Wpływy wczesnego neokantyzmu w Polsce — co warto podkreślić — nie ograniczały się tylko do tej postaci, jaką mu nadał autor *Historii materializmu*. Pewien rezonans zyskały u nas także idee innych przedstawicieli kierunku neokantowskiego — m.in. A. Riehla i Ottona Liebmann<sup>51</sup>.

#### O ETYCE FILOZOFICZNEJ I ŹRÓDŁACH MORALNOŚCI

Problematyka etyczna wyznacza kolejny obszar zainteresowań H. Goldberga. Zasadnicze poglądy w tym zakresie wyłożył w pracy *O psychologicznym źródle moralności* (Niwa 1874). W rozprawie tej autor koncentruje się na zagadnieniu źródeł moralności oraz krytyce tradycyjnych stanowisk w etyce. Stwierdza, że natura przedmiotu etyki nie poddaje się łatwo zabiegom uściślenia. Jakże nikły jest postęp wiedzy o moralności w porównaniu z tym, co wiemy o przyrodzie. Istnieje wiele teorii moralności, ale żadna z nich nie dopracowała takiej definicji moralności, która akceptowana byłaby przynajmniej przez znaczną część pozostałych. Równie wiele trudności i nieporozumień istnieje w sprawach bardziej szczegółowych, choćby w dziedzinie sądów moralnych. O tym, co moralne lub niemoralne, wydajemy sądy z całą stanowczością, ale trudno znaleźć wspólne dla wszystkich sądów moralnych kryterium. Jednakże piętzące się trudności nie powinny zniechęcać do podejmowania wysiłków w tym zakresie. Co prawda, w dziedzinie moralności nie zawsze osiągniemy taką precyzję ustaleń, jak w naukach przyrodniczych, ale — naszemu filozofowi przyświecała zapewne znakomita myśl Arystotelesa — pamiętać musimy o tym, że sama natura przedmiotu wyznacza stopień ścisłości wiedzy o nim<sup>52</sup>.

Poszukując wspólnego elementu dla wszystkich sądów moralnych, Goldberg dowodzi, iż taką właśnie wskazówką przy wydawaniu sądów o moralnej wartości postępowań ludzkich jest uznanie, jakie wywołują w nas szlachetne czyny. Za moralny uznać należy taki czyn i takie postępowanie, które wzbudza uznanie, jest godne pochwały. W przekonaniu Goldberga uznanie jest podstawowym kryterium oceny wartości czynów. Uczucie aprobaty, uznania skojarzone jest więc zawsze z klasą czynów moralnych. Często w trakcie dokonywania oceny moralnej danego czynu rozważamy wprawdzie, czy jest on w zgodzie z ustaloną normą, ale — powiada autor — należy pamiętać o tym, że norma ta tylko dlatego ma dla nas wartość probierza moralności, ponieważ uznajemy ją bezpośred-

<sup>51</sup> Ibid., s. 124—125.

<sup>52</sup> Oczywiście idzie tu o następującą sekwencję z *Etyki nikomachejskiej*, Warszawa 1956, s. 6: „jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu”.

nio za godną pochwały, uznania. Zazwyczaj jednak bywa tak, iż nie korzystamy z tej pomocy w ocenie postępowania człowieka, ponieważ każdy indywidualny czyn moralny budzi w nas bezpośrednio uczucie uznania bądź odrazy. Owa aprobatą lub potępienie dla czynów dobrych lub złych następuje automatycznie. Dopiero po dokonaniu tej oceny sięgamy po znaną nam normę moralną w celach kontrolnych. Idzie więc o przekonanie się, czy też czyn uznany przez nas za godny pochwały zgadza się z tym, co uważane jest za wzór moralnego postępowania. „Miara oceny czynów ludzkich” nie jest stała, lecz zmienia się wraz z przeobrażeniami zachodzącymi w stosunkach i życiu społecznym. „Sądy o tym, co jest moralne a co niemoralne, co godne pochwały, a co nagany, są zmienne”, dlatego też „znamię uznania, ów ogólny i powszechny przymiot moralnych czynów, nie może być dostateczną wskazówką dla wyjaśnienia istoty moralności”<sup>53</sup>.

Krytycznie nastawiony jest Goldberg wobec tradycyjnych systemów etyki filozoficznej. Analizuje kolejno systemy idealno-eudajmonistyczne, empiryczno-eudajmonistyczne i doktrynę moralną Kanta pod kątem ich przydatności w wyjaśnianiu zagadnienia istoty i funkcji moralności.

Nie są w stanie spełnić tego zadania teorie spod znaku empiryzmu eudajmonistycznego. Odbierają one moralności bezwzględność i absolutność. Moralność nie jest tu wartością samą w sobie, lecz tylko ze względu na szczęście, które ma być wynikiem postępowania zgodnego z jej wymogami. Empiryzm eudajmonistyczny odziera moralność z jej „wysokiej wewnętrznej godności” i sprowadza ją do roli środka do celu. Na gruncie tych teorii okazuje się, że „nie jesteśmy moralni dlatego tylko, żeby czynić zadość wymaganiom moralności, ale dlatego, że zastosowanie się do tych wymagań zapewnia nam szczęśliwość”<sup>54</sup>. Skoro więc nie moralność sama w sobie, lecz szczęście jest celem najwyższym, to — powiada Goldberg — teorie empiryzmu eudajmonistycznego w istocie nie uzasadniają, lecz znoszą moralność, gdyż redukują ją do prostego egoizmu.

Również pod adresem koncepcji idealno-eudajmonistycznych formuluje Goldberg zarzuty. Teorie te podejmują starania o uzasadnienie i uratowanie „bezwzględnej godności i bezwzględnie obowiązującej siły” praw moralnych, a jednocześnie wiążą cnotę ze szczęściem. Te dwie rzeczy nie dają się jednak ze sobą pogodzić. Uwagę tę uzupełnia Goldberg następującym komentarzem:

...jeżeli [...] prawa etyczne mają wartość same w sobie, jeżeli cechą ich ma być bezwzględna godność, to należałoby wykazać to, nie odwołując się do związku ich ze szczęśliwością, dostępną nam w życiu idealnym, tj. należałoby wykazać, iż prawa

<sup>53</sup> H. Goldberg, *O psychologicznym źródle moralności*, Niwa, 1874, t. 5, s. 245.

<sup>54</sup> Ibid.

etyczne są dobrze znane same w sobie, a nie ze względu na to, co sprowadzają. Tymczasem według teorii idealno-eudajmonistycznych, bezwzględna godność jest pierwotnie udziałem życia idealnego: wymagania moralne są bezwzględnie dobre. Owa zatem wysoka godność, przed którą głowę w pokorze schylamy, byłaby według tych teorii w gruncie rzeczy tylko złudzeniem, powstającym wskutek światła, jakie życie idealne ku moralności rzuca [...], w rzeczy samej teorie te dowodzą tylko, że wymagania moralności są wieczne, powszechne i niezienne, tj. wykazują tylko sposób istnienia tych praw, a nie ich wartość, objaśniają nam zatem tylko stronę metafizyczną, a nie etyczną<sup>55</sup>.

Tak więc zarówno doktryny idealno-eudajmonistyczne, jak i empiryczno-eudajmonistyczne nie są w stanie — zdaniem Goldberga — wykazać swoiście moralnych motywacji ludzkich zachowań. Obie traktują postępowanie moralne jako środek do celu. I nie jest ważne, gdzie proponują szukać szczęścia, na ziemi czy w życiu wiecznym — kwestia ta z punktu widzenia oceny tych stanowisk nie jest istotna. Tak naprawdę — powiada autor — stanowiska te niewiele się różnią. Nie można więc powiedzieć, że teorie idealno-eudajmonistyczne są „moralniejsze” od teorii empiryczno-eudajmonistycznych. Przeciwnie, „jeśli teorie empiryczne były szczerym, naiwnym egoizmem, to teorie idealne są egoizmem wyrafinowanym”<sup>56</sup>.

Dopiero w doktrynie Kanta odnajduje moralność swą „niepokalaną czystość i wysoką godność”<sup>57</sup>. Kant, w przeciwieństwie do omawianych stanowisk, przyznaje moralności siłę obowiązującą samą przez się, bez oglądania się za szczęściem. Wymagania Kanta mają charakter bezwzględny, domagają się posłuszeństwa wyłącznie dla nich samych, bez ubocznych celów i względów. Tylko te czyny zasługują na miano moralnych, których intencją jest chęć uczynienia zadość wymaganiom stawianym przez normę moralną. Ideał postępowania moralnego wyraża się w „pełnieniu obowiązku dla obowiązku”<sup>58</sup>.

Doktryna Kanta tworzy z moralności „samoistną wartość”, czym odróżnia się od koncepcji opartych na egoizmie, ale ona, w przekonaniu Goldberga, nie jest w stanie uzasadnić moralności, jest tylko czystym abstraktem, próbą określenia tego, co rozumiemy przez moralność, nie jest natomiast teorią moralności. Nasz autor ma za złe Kantowi jego aprioryzm w etyce, oderwanie się od empirii społecznej, co sprawia, że doktryna królewieckiego filozofa jest społecznie niepraktyczna. W dodatku system ten nie jest wolny od sprzeczności. W pojęciu „musu” — Goldberg przypomina tu rozumowanie Schopenhauera — zawarty jest jako zasadnicza cecha wzgląd na grożącą karę lub przyobiecana nagrodę.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., s. 246.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

Bez tej cechy pojęcie „musu” istnieć nie może i pozbawione jest wszelkiego znaczenia. Stąd „bezwzględny mus jest *contradictio in adiecto*”<sup>59</sup>.

Studia nad źródłami moralności uznał Goldberg — zgodnie z zainteresowaniami epoki — za jeden z najważniejszych przedmiotów zainteresowań etyki. Krytykuje te stanowiska, które poszukują źródeł moralności odwołując się do racjonalnej działalności człowieka. Rozum — powie za pozytywistami — nie jest w stanie dostarczać zasad postępowania. Zdolny jest do formułowania zdań opisowych, ale nie potrafi tworzyć powinności. Odwołując się do rozumu, możemy uświadomić sobie fakt funkcjonowania określonych norm moralnych, możemy zastanawiać się nad motywami ludzkiego postępowania, analizować czyny itp. Niatomiast poza zasięgiem rozumu są zagadnienia etyczne, nie jest on w stanie dyktować norm i przepisów cnotliwego życia. Rozum nie może być źródłem moralności, ponieważ — dowodził Goldberg — normy przez niego sformułowane nie posiadałyby siły obowiązującej.

Niepodobna bowiem pojąć zasad czysto rozumowych, dlaczego człowiek miałby stosować się do tego, co mu rozum jako moralność przedstawia, jeżeli to, choć w najmniejszym stopniu, narażało na szwank jego interes osobisty lub nawet, gdyby tylko krępowało jego chęci i skłonności<sup>60</sup>.

Praktyka życia codziennego dowodzi, jak bardzo trudne lub wręcz niemożliwe są próby racjonalnych wyjaśnień różnych zachowań moralnych. Prawdy rozumu i przepisy moralne często wymijają się. Gdyby rozum był źródłem moralności, wówczas moglibyśmy za pomocą środków czysto teoretycznych, a więc za pomocą nauki i rozumowania, naprowadzać ludzi na drogę cnoty. Niestety na każdym nieomal kroku przekonujemy się, że takie właśnie usiłowania są zupełnie bezowocne.

Goldberg — podobnie jak współcześni mu Ochorowicz, Świętochowski, Bogacki czy W. Kozłowski — opowiada się za naturalistyczną koncepcją moralności. Źródeł moralności należy doszukiwać się w instynkcie egoistycznym i altruistycznym (towarzyskim):

...tylko pewna część moralności płynie z instynktu towarzyskiego, gdy tymczasem druga jest co do swej istoty zupełnie egoistyczna, a zatem i źródło jej musi się znajdować w instynktach egoistycznych. Podobnie zaś jak wszystkie instynkty sympatyczne są tylko różnymi formami i objawami instynktu towarzyskiego, tak samo też instynkty egoistyczne niczym więcej nie są, jak tylko objawami instynktu zachowawczego. Stąd więc obok instynktu towarzyskiego musimy jako drugie źródło moralności przyjąć instynkt zachowawczy<sup>61</sup>.

Tak więc działaniami człowieka kierują przeciwstawne motywy egoistyczne i altruistyczne. Wobec tego etyka, jako dyscyplina aspiru-

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., s. 275.

<sup>61</sup> Ibid., s. 277.

jąca do wywierania wpływu na postępowanie człowieka, spełniać będzie praktyczne znaczenie wówczas, gdy zasady swe oprze na psychologicznej znajomości natury ludzkiej.

Przekonanie to, jak również przedstawiona powyżej krytyka tradycyjnej etyki filozoficznej, wspólne są dla Goldberga i większości pozytywistów polskich. Z kolei wypowiedzi na temat źródeł, genezy i funkcji moralności lokują autora rozprawy *O psychologicznym źródle moralności* na stanowisku bliskim doktrynie ewolucjonistycznej.

## HENRYK GOLDBERG'S VIEWS ON PHILOSOPHY AND ETHICS

### *Summary*

The paper presents Henryk Goldberg's (1848—1915) views on philosophy and ethics.

Henryk Goldberg, one of the first representatives of the Polish neo-Kant school of thought, is primarily concerned with the uniqueness of philosophical reflection, its relation to scientific inquiry, and the correlation between substance and phenomenon. H. Goldberg's views on the questions discussed above resemble closely the positivistic idea of science, characterized, among others, by strong minimalistic tendencies, giving up the quest for the absolute, the search for the original cause the study of the essence of things. Instead, it focuses upon the knowledge of facts, the relations between them, and the rules by which they are governed.

Philosophy, Goldberg stated, should meet the human mind's need to synthesize and it should also perform some non-scientific functions. In a sense, it resembles a „poetic conception”, the outgrowth of an individual imagination which links it with particular sciences. It makes non-scientific hypotheses and thus anticipates proper justifications.

The paper also presents Goldberg's criticism of traditional ethical systems and his idea of the origin and the function of morality. This idea overlaps partly with evolutionistic concepts.