

**Jerzy Kojkoł**

Katedra Filozofii PAP Słupsk

## **SYSTEM FILOZOFII STANISŁAWA GARFEINA-GARSKIEGO**

Filozofia polska pierwszego dziesięciolecia XX wieku zasadniczo kontynuowała tendencje teoretyczne poprzedniego stulecia. Doniosłą rolę odgrywali w niej myśliciele zbliżeni do pozytywizmu, ale konkurowali z nimi zwolennicy kierunku historycznego oraz katolickiego, ponadto pojawiły się pragmatyzm, bergsonizm, konwencjonalizm, antypsychologizm E. Husserla oraz szkoła marburska – prądy panujące na Zachodzie. Obok nich pojawiły się także swoiście polskie koncepcje, często odległe od dominujących w filozofii europejskiej. Ponadto pojawiły się nurty uznające swoistość nauk humanistycznych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W ostatnim dziesięcioleciu dziewiętnastego wieku pojawiła się tendencja do uwytkulania roli nauk humanistycznych. Dominowała ona zwłaszcza w kręgach intelektualistów niemieckich, którzy akcentując kryzys kultury oraz nieskuteczność wszelkiego rodzaju racjonalizmów, uświadomili sobie konieczność jej przebudowy na gruncie wartości postrzeganych dzięki doświadczeniu intuicyjnemu. Wyzwanie to podjęła nie tylko filozofia, ale także religia i sztuka. Kierunki filozoficzne, jakie uformowały się w tym klimacie w ośrodkach świeckiej myśli humanistycznej (głównie w uniwersytetach niemieckich), zdecydowanie akcentowały opozycję istniejącą ich zdaniem między sferą „kultury duchowej” (symbolicznej) a sferą „kultury materialnej” (techniczno-użytkowej). Wartościowały one tę pierwszą znacznie wyżej – jako teren twórczości i ekspresji indywidualności ludzkiej. Drugą sferę traktowały zaś jako teren czynności standardowych, wiodących do celów czysto użytkowych i technicznych. Wartościujące odróżnienie i przeciwstawienie tych dwóch sfer kultury znalazło także wyraz metodologiczny: oprócz sfery rzeczywistości rozpoznawanej przez wiedzę techniczno-użytkową (nauki przyrodnicze) istnieje inna sfera, podporządkowana myśleniu humanistycznemu (na gruncie specjalnego rodzaju poznania intelektualnego), niedostęp-

W Polsce jako jeden z pierwszych wystąpił z tym postulatem Stanisław Garfein-Garski<sup>2</sup>. Odrzucał on podział wszystkich zjawisk na fi-

---

na pozytywistycznie zorientowanym naukom przyrodniczym. Poszerzona zostaje zatem koncepcja tego, co nazywa się doświadczeniem. Oprócz wymienionych kierunków funkcjonowały w tym czasie: materializm wulgarny, niemiecka metafizyka indukcyjna, scholastyka, scjentyzm, energetyzm, marksizm, realizm epistemologiczny, empiriokrytycyzm i inne. Trzeba zaznaczyć także, iż nie ma zgodności co do takiej właśnie klasyfikacji nurtów filozofii przełomu wieku dziewiętnastego i dwudziestego. Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983, E. von Aster, *Historia filozofii*. Warszawa 1969, J. Bańka, *Być i myśleć. Rozmowy o filozofii*. Warszawa 1982, *Filozofia wieku dwudziestego*, red. J. Lipiec. Rzeszów 1983, E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurier, *Historia filozofii współczesnej*. Warszawa 1977, M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*. Warszawa 1989, S. Jedynek, *U źródeł filozofii*. Warszawa 1981, L. Kotakowski, *Filozofia pozytywistyczna*. Warszawa 1966, W. Kot, *Historia filozofii współczesnej*. Poznań 1985, W. Kot, *Przegląd dziejów europejskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1989, S. Magala, *Modne kierunki filozofii*. Warszawa 1984, M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, *Drogi współczesnej filozofii*, red. J. Siemek. Warszawa 1978, *Współczesne kierunki filozoficzne*, red. Z. Cackowski. Warszawa 1983, S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966 i wiele innych.

<sup>2</sup> Pierwszego lutego 1867 roku właścicielowi posiadłości w Tarnopolu, Leizerowi Garfeinowi oraz Illi z domu Weissteinów urodził się syn Salamon Garfein. Rodzina dbała o wychowanie syna zarówno w duchu wartości religijnych wyznania mojżeszowego, jak i szacunku dla tradycji polskiej. Drugi element z czasem zdomiłował jego osobowość. Pierwszym krokiem na tej drodze była nauka w polskim gimnazjum w Tarnopolu. Następnie w latach 1884-1888 studiował prawo na Uniwersytecie Lwowskim, zostając jego absolwentem 31 lipca 1888 roku. Po tym poczynił kroki w celu uzyskania stopnia naukowego doktora prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. *Primum rigorosum* złożył 30 stycznia 1889 roku, *secundo rigorosum* 11 maja 1889 roku, *tertium rigorosum* 30 stycznia 1890 roku. Po złożeniu tych egzaminów – nie było obowiązku pisania rozprawy doktorskiej – 1 lutego 1890 roku został doktorem prawa. 1 marca 1892 roku S. Garfein-Garski, zamieszkały w Krakowie na ulicy Starowiślanej, a później Grodzkiej 71, wówczas kandydat adwokacki w Krakowie, poślubił Malwinę Posner. Dzięki żonie rozpoczął współpracę z „Myślą”, gdzie zamieścił trzyczęściową recenzję pt. *Nowe prądy filozoficzne. Nie i tak*, która była jego pierwszą przymiarką do przeanalizowania filozofii F. Nietzschego. W latach 1892-93 S. Garfein-Garski był także współpracownikiem „Ateneum” (Warszawa), gdzie zamieścił swoje pierwsze poważniejsze studium pt. *Psychada*, dotyczące kantyizmu. W piśmie tym zamieścił on również, jak sam pisze w krótkiej notatce biograficznej: „pierwszą polską pracę o Fryderyku Nietzschem”. Kolejną publikacją S. Garfeina-Garskiego była książka pt. *Etyka Ludwika Feuerbacha*, wydana w Krakowie w 1900 roku. W latach 1903-1905 S. Garfein-Garski współpracował z tygodnikiem „Ogniwo”. Wpływ tej,

zyczne i psychiczne, uważał, że zjawiska humanistyczne nie dają się do nich sprowadzić; „przedmiotem nauk humanistycznych jest według niego [jak pisze S. Borzym] aktywność podmiotowa, »nasza funkcjonalność w swoich przejawach i możliwościach« oraz założone przez nią cele. Nauki te budują system wiedzy ze stanowiska wartości i celów człowieka. Stąd wielkie znaczenie, jakie przywiązywał S. Garfein-Garski do historiozofii. W naukach przyrodniczych mamy do czynienia z relacjami typu przyczyna – skutek, w naukach humanistycznych relacjami środek – cel. Samo przyrodoznawstwo jest według niego wytworem »funkcjonalności podmiotu«, gdy w procesie jego rozwoju powstaje zainteresowanie czysto teoretyczne oraz świadome i celowe dążenie do ujęcia rzeczywistości niezależnie od wszelkich subiektywnych ocen. Między punktem widzenia kazualnym a celowościowym nie ma jednak zasadniczych sprzeczności, a raczej wzajemne uwarunkowanie, podobnie jak w relacji nauk przyrodniczych do humanistycznych”<sup>3</sup>. Należy

---

zbliżonej do PPS, formacji intelektualnej widać w publikacji pt. *Materialistyczne pojmowanie dziejów a etyka*. Dwa lata później ukazał się jego *System filozofii*. W 1909 roku S. Garfein-Garski był projektodawcą oraz współzałożycielem Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie. W 1910 roku towarzystwo zorganizowało w Krakowie cykl wykładów w Uniwersytecie Jagiellońskim, z których pierwszy, noszący tytuł *Zagadnienie polskiej filozofii narodowej*, wygłosił 18 listopada S. Garfein-Garski. W latach późniejszych opublikował on już tylko jedną książkę pt. *Uwagi nad zagadnieniem dziejów powszechnych i polskich*, którą wydano w 1924 roku. Stanisław Garfein-Garski zmarł 4 listopada 1928 roku. Por. Księgi metrykalne wyznania mojżeszowego z gminy Tarnopol, w których jest akt urodzenia na nazwisko Salamon Garfein, s. Leizera. Księga obejmująca ten zapis znajduje się w zbiorach Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie. W późniejszych latach życia posługiwał się on przeważnie pseudonimem Garski lub połączeniem nazwiska i pseudonimu S. Garfein-Garski. W dalszej części niniejszego artykułu to ostatnie połączenie będzie stosowane przede wszystkim. Jednocześnie trzeba pamiętać, że w Spisie Ludności Miasta Krakowa z roku 1900 (Dz. II nr 437) figuruje Garfein Salomon, zamieszkały ul. Grodzka 71, żonaty, wyznania mojżeszowego, dr praw, adwokat, urodzony 1867 r. w Tarnopolu. W rubryce uwagi – adnotacja: zasiedzenie prawa przynależności, Uchwała Rady Miasta z dnia 1 grudnia 1904 r. – L. 20483/04. Natomiast w Spisie Ludności z 1910 roku (Dz. VII nr 2361) figuruje Garfein Stanisław, zamieszkały ul. Straszewskiego 27, dr, adwokat, żonaty, wyznania rzymsko-katolickie, urodzony 1 lutego 1867 r. w Tarnopolu. W Spisie Ludności z 1921 roku Garfein Stanisław nie występuje.

<sup>3</sup> S. Borzym, *Poszukiwanie nowej epistemologii*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 333-334.

dodać tylko, że S. Garfein-Garski, odnosząc się krytycznie do pozytywizmu, akceptując kantyzm, filozofię F. Nietzschego, L. Feuerbacha oraz materialistyczne pojmowanie dziejów, nadał w swoim systemie filozoficznym szczególną rangę filozofii wartości.

Postulat uzupełnienia nauki specyficznym, humanistycznie zorientowanym poznaniem pełnił przede wszystkim funkcję światopoglądową i wychowawczą. Oznaczał on uznanie specyfiki poznania sfery kultury, w której każdy symbol może być różnie rozszyfrowywany, w tym także przy pomocy doświadczenia intuicyjnego. Nie był on więc skierowany przeciwko nauce w ogóle, przeciwko poznaniu naukowemu, lecz waloryzował edukację kulturową i humanistyczny światopogląd, włączając doświadczenie rozszerzone przez irracjonalistyczno-intuicyjną narrację.

Podobną myśl, wyrażającą próbę oswobodzenia nauki o kulturze z płytkiego przyrodoznawstwa oraz unaocznienia filozoficznego prymatu porządku społecznego nad kategoriami poznania teoretycznego, można dostrzec także w twórczości F. Młynarskiego. W jego pracy *Zasady filozofii społecznej* możemy zauważyć dążność do sformułowania swoistej syntezy filozoficznej, „nowego światopoglądu”. W przekonaniu autora fundament pod nową wizję świata zawsze był kładziony przez nauki społeczne czy humanistyczne i dlatego należy oprzeć filozofię na osiągnięciach tych nauk. W rozważaniach S. Garfeina-Garskiego możemy odnaleźć podobne elementy. Cechą wspólną obu koncepcji jest zdaniem S. Borzysza „postulat ścisłego powiązania zagadnień filozofii teoretycznej i praktycznej, traktowanie społeczeństwa jako istotnego czynnika oddziałującego na wiedzę, podkreślanie znaczenia wypracowania nowej metody badania rzeczywistości, domaganie się spojrzenia historiozoficznego oraz wzniesienia się ponad schemat opozycji idealizmu i materializmu, ponad związany z tym sztywny podział zjawisk na psychiczne i fizyczne”<sup>4</sup>. Problemy te w opinii S. Garfeina-Garskiego będą tematem prezentowanego artykułu.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 324. Por. F. Młynarski, *Zasady filozofii społecznej*. Warszawa 1919; tenże, *Człowiek w dziejach. Jednostka – Państwo – Naród*. Warszawa 1935; tenże, *Totalizm czy demokracja w Polsce*. Warszawa 1938; Z. Sowa, *F. Młynarski i socjologia polityczna narodu i państwa*. W: *Szkice z socjologii polskiej*, red. J. Szacki. Warszawa 1983; W. Sułkowska, *Koncepcje społeczno-ekonomiczne i działalność Feliksa Młynarskiego*. Warszawa 1985; R. Odzga, *Niektóre filozoficzne i społeczne idee Feliksa Młynarskiego*. W: *Filozofia i religia w kulturze na-*

Koniec wieku XIX przyniósł – znane również dzisiaj – stwierdzenie o śmierci filozofii. Często postrzegano ją także jako „jałową, wymarłą ziemię”, ograniczającą wędrówkę myśli, pozbawioną piękności ducha naukę praktyczną, zaprzęgniętą „w łańcuchy doświadczalnej, drobiazgowej pracy”, ukierunkowanej na rozwiązywanie codziennych potrzeb człowieka. Teorie uogólniające w tym ujęciu tylko ograniczały swą metafizycznością możliwości rozwoju człowieka. Uznając przede wszystkim doświadczenie empiryczne, twierdzono jednocześnie, że filozofia nie jest w stanie zapewnić ani całościowej wizji świata, ani jakiegokolwiek światopoglądu. Uważano ponadto, że nauka nie wymaga żadnego światopoglądu, myśl spekulacyjna nie może zapewnić naukowości.

Jednocześnie – często wbrew ideologicznym zapewnieniom – zajmowano się filozoficznymi podstawami nauki. Nauka wzbogaca myśl filozoficzną doświadczeniem, pozwala jej zaakcentować obecność nauk szczegółowych w prezentowanych teoriach uogólniających. One natomiast miałyby sięgnąć do filozofii, traktując ją jako podstawę wskazującą zasady i metody ich pracy. Zdaniem S. Garfeina-Garskiego już u A. Schopenhauera, J. F. Herbarta i H. Lotzego można dostrzec akcentowanie rzeczywistości i teoretycznego dorobku nauk przyrodniczych, pomimo to są one konstrukcjami metafizycznymi. Ich przedstawiciele dostrzegli, że sam opis faktów nie jest wystarczający do poznania prawdy, ponieważ w swych założeniach szczegółowość rezygnuje z rozpoznania „istotnych potrzeb ludzkiego ducha”.

Zdaniem S. Garfeina-Garskiego w ten sposób dokonał się ponowny zwrot ku problemom filozoficznym, a zwłaszcza kwestiom teoretyczno-poznawczym, logicznym i metodologicznym. Filozofię zaczęto definiować albo jako naukę o odrębnej metodzie badań, albo o odrębnym, szczególnym przedmiocie badań. „Pierwszy pogląd jest już z metodologicznego punktu widzenia fałszywy. Czy filozofia [pisał S. Garfein-Garski] jest nauką aprioryczną i czy mogłaby się posługiwać swoistą,

---

*rodów słowiańskich*, red. Z. Stachowski. Warszawa 1995, s. 129-140. Por. z pracami S. Garfeina-Garskiego, *System filozofii*. Warszawa 1907, t. 1, *Zagadnienia wstępne*; tenże, *Zagadnienia polskiej filozofii narodowej*. „Biblioteka Warszawska” 1910, t. 2, s. 332-49, to samo rozszerzone w pracy: *Polska filozofia narodowa*, red. M. Straszewski. Kraków 1921, s. 1-29; S. Garfein-Garski, *Materialistyczne pojmowanie dziejów a etyka. Studium społeczno-filozoficzne*. Lwów 1906, s. 78; tenże, *Uwagi nad zagadnieniem dziejów powszechnych i polskich*. Warszawa 1924, s. 333.

właściwą tylko dla niej metodą lub tylko dedukcją, czy może powinna postępować indukcyjnie, oto problem, który filozofia sama musi rozstrzygnąć, a więc problem, który w momencie definiowania filozofii nie może być jeszcze rozstrzygnięty, zwłaszcza w obliczu namiętnych walk o naturę apriorycznego poznania oraz różną wartość metody dedukcyjnej i indukcyjnej. Dopiero zupełnie skończony system filozofii może wykazać czy jedna z tych metod sama wystarczyła w zupełności do ujęcia wszystkich kwestii, czy też konieczną było rzeczą stosowanie także i drugiej metody”<sup>5</sup>.

Jeżeli będziemy traktować filozofię jako naukę o szczególnym przedmiocie badań, to staje się możliwe wyodrębnienie trzech stanowisk. Pierwsze z nich ujmuje filozofię jako teorię nauki, która bada formalne i materialne warunki powszechności szczególnego sposobu poznania, zwanego naukowym. S. Garfein-Garski uważał jednak, że nauka nie jest szczególnym rodzajem poznania. Nie tworzy ona żadnych nowych pojęć, lecz znajduje już gotowy materiał pojęciowy w wynikach przednaukowych procesów myślowych, który zgodnie z pewnym schematem przerabia i „oczyszcza ze zbędnych dodatków”. Produkty poznania są ważne zarówno w nauce, jak i poza nią. Podobnie rzecz się ma z jej źródłami i granicami. Zdaniem S. Garfeina-Garskiego tylko przez metodę nauka różni się od wiedzy przednaukowej. Niektórzy zwolennicy tego stanowiska uważają, że filozofia bada problem przyznawania pewnym wyobrażeniom charakteru wyższej, ponadempirycznej konieczności i powszechności, ustalającej powszechniki. Staje się w tym ujęciu filozofia krytyczną nauką o wartościach powszechnie obowiązujących. Dla nich filozofia jest właśnie teorią nauki, badaniem wiedzy. Jej zadaniem są odpowiedzi na pytania: Jakie są podstawowe założenia nauki oraz jej granice? Co to jest nauka i jaki jest jej zakres? Wyznawcy tego stanowiska zakładają, że I. Kant był tym, który wyzwolił filozofię z więzów racjonalistycznej metafizyki i uczynił ją teorią nauki.

Drugi pogląd postuluje traktowanie filozofii jako nauki składającej się z teorii poznania, logiki oraz etyki. Trzecie stanowisko pojmuje filozofię jako próbę stworzenia całościowego światopoglądu. To ono najbardziej interesuje polskiego filozofa. Dostrzega w nim różnorodne koncepcje, którym przyświeca ten holistyczny cel. Na przykład E. Mach traktuje

---

<sup>5</sup> S. Garfein-Garski, *Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie*. Heidelberg 1909, s. 10-11 [przekł. J. K.].

światopogląd jako zadanie przyszłości, zaś E. Hartman, W. Wundt oraz W. Windelband sytuują światopogląd w świecie rozumianym jako fakt. Typową cechą tych wszystkich kierunków jest próba tworzenia poglądu na świat i uznanie go za podstawę wszelkiej filozofii. Pragną one całość świata ująć w tym głównym zadaniu filozofii. Według S. Garfeina-Garskiego do tej grupy można zaliczyć także pragmatyzm, chociaż dość powszechnie uważa się, że jest przede wszystkim metodą. „Jedno z zadań głównych tej metody – pisał – polega na tym, że każdy problem filozoficzny będzie badany »pod względem jego znaczenia dla prowadzenia życia zgodnego z ideałami moralnymi oraz pod kątem tego, czego mamy oczekiwać od życia«. Jeżeli okaże się przy tym, że różne rozwiązania zmierzające do spełnienia naszych nadziei i celów nie wymagają praktycznych różnic, wówczas problem dla pragmatyzmu przestaje istnieć, gdyż jest to niepotrzebna strata czasu i siły. Jeżeli natomiast z różnorodnych rozwiązań jednego problemu wynikną różne konsekwencje praktyczne, wówczas zachodzi obowiązek szczegółowego zajęcia się problemem, wtedy pragmatyk akceptuje lub poszukuje rozwiązania”<sup>6</sup>.

Trzeba pamiętać, że istotą pragmatyzmu nie jest ocena teoretycznych implikacji działalności człowieka w zmieniającej się rzeczywistości, w stawianiu i rozwiązywaniu zaistniałych problemów. Być może ten element naszej struktury poznawczej nie jest „żadnym popędem pierwotnym”, lecz tylko potrzebą człowieka albo funkcją organizacji psychofizycznej, która tworzy cielesność i duchowość jednostki. Być może teoretyzowanie stało się potwierdzeniem ludzkich możliwości, okazało się korzystne dla jednostki i społeczeństwa, przez co można było czerpać radość z oglądu, postrzegania, obserwowania i uogólniania wiedzy, nawet wtedy, gdy nie było nadziei na jej bezpośrednie zastosowanie. Zdaniem S. Garfeina-Garskiego poznanie teoretyczne istnieje jednakże jako niezależna od praktycznych zainteresowań funkcja świadomości. Stąd niedocenywanie tej sfery ludzkiej działalności może okazać się ograniczeniem człowieczeństwa w ogóle. Z pewnością także zagłębienie się tylko w rozważania teoretyczne jest tendencją skazującą poznanie na oparcie się na „chwajnych konstrukcjach”. Ponadto nie jest obojętne, czy świat, jaki poznajemy, będzie tylko wytworem myśli, czy istnieje niezależnie od jednostki. Gdy przyjmujemy pierwsze założenie, to konsekwentnie postępując, musimy

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 24-25.

przyznać, że świat jest tylko pozorem, który może zniknąć. W ten sposób każde konsekwentne dążenie do określonego celu czyni człowieka jedynie widzem na sztuce nieznanego reżysera. Świat, człowiek i jego życie są wówczas przywidzeniem, cieniem poruszającym się w królestwie nocy, od którego chce się jak najszybciej uciec. Uciekając zabiera się jednak z filozofii to co najlepsze – możliwość pobudzania i pogłębiania nauki oraz życia. To drugie, ekstremalne ujęcie pozwala mieć nadzieję, że ideały człowieka nie zostaną zniszczone, daje ono możliwość swobodnego działania oraz ustalania i realizacji wybranych celów.

Wszystkie pragmatyczne uzasadnienia takiego lub innego wyboru dają możliwość równie prawdopodobnego uzasadnienia różnorodnych przeciwieństw. „Praktyczne konsekwencje oddziaływań [pisał S. Garfein-Garski] nie są żadnym znakiem ważności i znaczenia problemu filozoficznego. Bynajmniej nie zaprzeczamy przez to jakiegokolwiek związkowi pomiędzy problemem filozoficznym a życiem. Ale to znaczenie nie znajduje się w konsekwencjach praktycznych, lecz zależy od całości sytuacji, od całego ducha czasów i musi być mierzone promieniem koła, w którym odbija się problem życia oraz siłą, z jaką ten promień zatacza swoje koło. Tylko tak staje się zrozumiałym, że całkiem »niepraktyczne« problemy osiągnęły niezmiernie znaczenie w historii, pozostawiając głębokie ślady w życiu społecznym»<sup>7</sup>.

Powyższa ocena pragmatyzmu jest bardzo pobieżna, dlatego wymaga paru słów komentarza. W. James traktował świat jako czyste doświadczenie, jako „bezpośredni strumień życia”, dostarczający materiału do późniejszej refleksji, z jej różnorodnymi kategoriami pojęciowymi. Wszechświat jest w tym ujęciu „nieredukowalnie” pluralistyczny. Doświadczenie utworzone jest z tego, „co się jawi, z przestrzeni, intensywności, płaskości, brązowości, ciężkości. Doświadczenie to tylko nazwa zbiorcza wszystkich owych zmysłowo uchwytanych natur”. W zakresie tak rozumianego doświadczenia znajdują się także elementy logiki, matematyki oraz fakty religijne. Z tych ontologicznych uwarunkowań wynikało jego epistemologiczne przekonanie, że w rzeczywistości człowiek ma do czynienia z dwojakiego rodzaju poznaniem: bezpośrednim i pojęciowym. Pierwsze jest „wiedzą przez znajomość”, drugie jest „wiedzą o”. W ogóle wiedza ludzka wynika z poznania bezpośredniego, chociaż większość

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 30-31.



rzeczy człowiek poznaje przez obraz, opis, pojęcie itp. Najbardziej pewne jest poznanie intuicyjne i bezpośrednie. Wtedy przedmiot poznania i treść poznania są identyczne – konkluduje W. James.

W. James opracował zasady pragmatyzmu. Był on dla niego metodą i teorią prawdy. Jako metodę pragmatyzm wykorzystywano do rozstrzygnięcia (toczących się niemal odwiecznie) sporów metafizycznych przez ukazywanie praktycznych konsekwencji – metoda pragmatyczna sprowadzała teoretyczny punkt widzenia do praktycznych rozstrzygnięć. Przyjmowano przy tym założenie, że jeśli ze sporu teoretycznego wynikają te same wnioski, to jest on tylko sporem o słowa. Metoda uwalniała toczone spory od werbalizmu. Zasadnicze znaczenie miała definicja prawdy, którą są kategorie i sądy weryfikujące się w praktyce. Tak rozumiana prawda nie jest stała, niezmienna, lecz zależna od spełniania się w praktyce. Właśnie do tego pragmatyzmu, rozumianego jako kryterium prawdy, największe zastrzeżenia miał S. Garfein-Garski. Innego zdania był A. Lewkowicz, który uważał pragmatyzm za najważniejszą tendencję we współczesnej mu filozofii. Dostrzegał on analogię między tym kierunkiem a tradycjami filozofii polskiej, w szczególności polskiej filozofii czynu. Uważał, że była ona zaczątkiem właściwego pragmatyzmu i gdyby nie jej późniejsze zniekształcenia, to w filozofii czynu należałoby szukać korzeni pragmatyzmu<sup>8</sup>.

S. Garfein-Garski zasygnalizował konieczność uwzględniania stanowiska pragmatyzmu przy rozpatrywaniu definicji filozofii. Jego ujęcie odpowiadało częściowo poglądom W. Jerusalema, który uznawał, że w końcu dziewiętnastego stulecia kilku filozofów amerykańskich, wychodząc z założenia, iż badanie poznania ludzkiego odsuwało do tej po-

---

<sup>8</sup> Początek dwudziestego wieku pokazał znaczącą popularność tej filozofii w Polsce. Wydano liczne książki i artykuły na ten temat. Zob. W. James, *Dziela. Nałóg*. Warszawa 1901; tegoż: *Czy warto żyć. W obronie wiary*. Warszawa 1901, *Pogadanki psychologiczne*. Warszawa 1906, *Pragmatyzm*. Warszawa 1911, *Filozofia wszechświata*. Lwów 1911, *Probiez prawdy*. Warszawa 1911, *Doświadczenie religijne*. Warszawa 1918. Na ten temat pisali A. Mahrburg, *O pragmatyzmie*. „Przegląd Filozoficzny” 1909; W. Biegański, *Prewidyzm i pragmatyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1910; W. Brzozowski, *Idee*. Warszawa 1910; J. Kodisowa, *W. James i pragmatyzm*. „Prawda” 1910; W. M. Kozłowski, *Pragmatyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1911; W. Witwicki, *W. James, próba charakterystyki*. „Ruch Filozoficzny” 1911; Th. Flournoy, *Filozofia Wiliama Jamesa*. Warszawa 1923 – żeby wymienić tylko niektórych.

ry filozofię od rzeczywistego świata, postanowiło zmienić ten stan rzeczy. Odtąd myśl teoretyczna miała, zgodnie z doświadczeniem, wyznaczać kierunek działalności ludzkiej – po to, by życiu zapewnić nową treść. Chcąc więc wyjaśnić treść i znaczenie jakiejś myśli, należy starać się powiązać ją z czynami ludzi, wykazać ich wpływ na ludzkie działanie. Pragmatyści uznają, że „nie ma odcieni myśli, choćby najsubtelniejszych, których by nie warunkowały jakie bądź różnice praktyczne. Gdzie nie można dowieść konsekwencji praktycznych, tam myśl nie ma treści i polega tylko na kombinacji wyrazów. Pochwyć praktyczne konsekwencje myśli, znaczy pochwyć jej całkowitą i jedną treść. Z tego zasadniczego poglądu rozwinął się pragmatyzm jako metoda, stosowana do dziś w dwójnasób. Przede wszystkim do odrzucenia zagadnień, których rozwiązanie dla życia praktycznego jest bez znaczenia [...]. Druga dziedzina, do której dotychczas stosowano pragmatyzm, to proces poznawczy i pojęcie prawdy. Pragmatyzm rozumie myślenie jako część i jako czynnik życia. Zgodnie z tym prawdziwość danego sądu tkwi jedynie we wpływie praktycznym, jaki wywiera. Sąd jest prawdziwy, kiedy wyłonione z niego sposoby i prawa okazują się dodatnimi dla życia. Przy ścisłym związku między myślą a czynem o prawdzie czysto teoretycznej, redukującej się do stwierdzenia jakiegoś stanu rzeczy, w ogóle mowy być nie może. A mniej jeszcze o prawdzie bezwzględnej, ważnej dla wszystkich czasów i wszystkich istot myślących. Prawda ma w sobie zawsze coś aktywnego, kierowniczego. Nie jest ponadczasową, lecz przeciwnie zawsze w przyszłość zwrócona”<sup>9</sup>.

Pragmatyzm jednakże nie doceniał, zdaniem S. Garfeina-Garskiego, nieodzowności pojęć teoretycznych – w tym pojęcia prawdy – i dlatego prowadził wiele bezprzedmiotowych sporów. Chociaż przedstawiciele tego kierunku mieli rację twierdząc, że celem wszelkiego poznania nie może być tylko prawda teoretycznie wywiedziona, to jednak znaleźli miejsce dla filozofii we wzbogacaniu życia pracą myślową. Opowiedzieli się za traktowaniem poznania ludzkiego jako procesu, który musi być związany z rozwojem życia społecznego oraz jednostkowego. W tym wypadku jednak postrzeganie zmysłowe i myślenie pojęciowe nie dadzą się traktować jako dwie „odrębne zdolności duszy”, lecz skłonności „jednej i tej samej siły duchowej”. Ten ostatni postulat mógł

---

<sup>9</sup> W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*. Lwów i Warszawa 1926, s. 116.

prowadzić do wniosku uzasadniającego definiowanie filozofii jako światopoglądu. Tą drogą poszedł S. Garfein-Garski stwierdzając, że do-tychczasowa filozofia zawsze starała się dać człowiekowi naukowy po-gląd na świat i życie. Jego zdaniem historia wskazuje właśnie na takie rozwiązanie, przedmiotem bowiem filozofii był świat jak całość. Pozo-staje problem, czy taką rolę filozofia ma odgrywać w dalszym ciągu?

W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy to twierdzenie nie jest zbyt powierzchownym uogólnieniem i czy na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku było stwierdzeniem oryginalnym. Historycznie tak być mogło, ponieważ filozofia w ogóle była utożsamiana z nauką, w czasach zaś współczesnych omawianemu filozofowi można było wskazać przynajmniej na dwie możliwości: albo dążymy do naukowego światopoglądu, albo też zadowolamy się nienaukowym poglądem na świat. W pierwszym wypadku wszystkie nauki szczegółowe zgrupowa-ne razem dają pogład na świat. Łącznie realizują na podstawie systema-tycznego podziału pracy zadania, które przed nimi zostały postawione. Zdaniem zwolenników tego poglądu istnieje tylko jedna nauka o świecie, która jest podzielona na wiele nauk pojedynczych. W drugim przypadku, w którym mowa jest o nienaukowym światopoglądzie, proble-my świata musiałyby być rozwiązywane na podstawie inspiracji reli-gijnych bądź w poetyckim uniesieniu.

Zdaniem S. Garfeina-Garskiego, poszukując prawdziwego poglądu na świat należy dążyć do jego unaukowania. Pojawia się w tym mo-mencie przekonanie, że tylko całość nauk szczegółowych jest zdolna ten światopogląd zaferować. Rodzi się zatem pytanie, w jaki sposób nauki te mogłyby razem stworzyć pogład na świat. „U niektórych słyszy się, że światopogląd otrzyma się wówczas, gdy od czasu do czasu zsumuje się wyniki nauk. Jest to w każdym razie najbardziej konsekwentny po-gląd [...], choć daje jedynie słaby obraz niezmierzonej liczby rozmaitych zjawisk w świecie, a uzyskanej w ten sposób sumie wiadomości brak jest więzi wewnętrznej. Duża ilość faktów całkowicie zamazuje każdą linię łączącą. Takie zsumowanie wyników naukowych może być samo w sobie bardzo pożyteczne, a nawet konieczne – nie przedstawia jednak światopoglądu i oczywiście nie jest żadną szczegółową nauką”<sup>10</sup>.

S. Garfein-Garski zdaje sobie sprawę także z możliwości funkcjo-nowania innego typu przekonania, które uznaje za tworzywo światopo-

<sup>10</sup> S. Garfein-Garski, *Ein neuer Versuch...*, s. 36.

głędu tylko najbardziej ogólne wyniki nauk szczegółowych. Dwie znaczące koncepcje tego rodzaju znajdują się w dziełach A. Comte'a i H. Spencera. Pretendują one do uznania ich za całościowe systemy filozoficzne. S. Garfein-Garski określa je mianem konstytucjonalizmu w filozofii, ponieważ znoszą absolutyzm filozoficzny, a samej filozofii wolno już tylko panować za pośrednictwem „najbardziej ogólnych wyników nauk szczegółowych”.

Trzeba zaznaczyć, że A. Comte w swojej kwalifikacji nauk nie uwzględnił filozofii. Uznał, że wszystkie zjawiska podlegające badaniu są podzielone między inne nauki, a dla filozofii nie pozostaje już nic. Był bowiem przekonany, że poza zjawiskami nie ma innej rzeczywistości i metafizyka nie ma się czym zajmować. Przyczyn i celów zjawisk nie można dociekać w ten sposób, by możliwe stało się określenie pierwszej przyczyny i ostatecznego celu. Spory metafizyków, a zaliczał do nich zarówno materialistów, jak i spirytualistów, uznawał za pozbawione sensu gdybania. Oprócz metafizyki odrzucał także teorię poznania. Uznał za niepotrzebne dociekania dotyczące kwestii: czy i jak jest możliwe poznanie. Zdecydowany pozytywizm odrzucał nie tylko to metafizyczne zadanie filozofii, ale także epistemologiczne, logiczne, metodologiczne i psychologiczne. Filozofii pozostawiono tylko jedno: teorię nauki. Ale i w niej nie dopuszczano filozofii do badania jej założeń czy zasad, a jedynym jej zadaniem miało być encyklopedyczne zestawianie wyników nauk szczegółowych. W ten sposób miano zamiar ograniczyć filozoficzną metafizyczność i osiągnąć „roztrofną rezerwę pozytywizmu”. O sprawach wykraczających poza definicję faktu nie zamierzano dyskutować, a tym samym nie interesowano się ani celowością świata, ani jego mechanicystycznymi uwarunkowaniami. Miała to być postawa przyjazna przeciętnemu człowiekowi, który posługuje się zasadą zdrowego rozsądku, pełnego ufności do faktów. Jak pisał W. Tatarkiewicz, pozytywizm zakładał, że „nauka jest tylko rozwinięciem tego, co wie zdrowy rozsądek: zapożycza od niego swe pierwsze zasady. Ale je potem uogólnia – i w tym leży główna między nimi różnica”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. Warszawa 1990, t. 3, s. 23. Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. Warszawa 1936; tenże, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Warszawa 1961; tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. *Rozprawa o calokształcie pozytywizmu*. Warszawa 1973. Zob. H. Struve, *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*. „Biblioteka Warszawska” 1891; S. Paw-

S. Garfein-Garski nie akceptował tak rozumianego pozytywizmu przede wszystkim z powodu jego encyklopedyczności, która sprowadzała różnorodność świata do prostych reguł naukowych.

Trzeci rodzaj stwierdzeń postuluje dochodzenie do światopoglądu przez opracowanie i uzupełnienie wyników nauk szczegółowych, przez stworzenie ich syntezy. Takie zadanie stawiali przed filozofią W. Wundt czy W. Jerusalem. Według nich zadaniem filozofii jest syntezywanie wyników nauk szczegółowych w światopogląd pozbawiony sprzeczności. Zdaniem S. Garfeina-Garskiego są to „rozpaczliwe próby mające na celu uratowanie filozofii”, prowadzące jednakże do wyznania, że filozofia nie ma żadnego swoistego przedmiotu badań, a tym samym nie jest nauką. „Czym bowiem ma być takie »opracowanie i uzupełnienie« wyników nauk szczegółowych? Nie może być mowy o nienaukowym uzupełnieniu, gdy chodzi o naukowy światopogląd, a wymienieni myśliciele uważali filozofię za naukę. Trudno jednak zrozumieć, jakiego rodzaju naukowe uzupełnienie osiągnięć nauk szczegółowych ma dać filozofia. Należałoby bowiem przyjąć, że matematykowi czy fizykowi w formułowaniu wyników jego nauki wolno postępować tylko do pewnej granicy, podczas gdy dalsza praca w tej dziedzinie należy do filozofii. Pomijając, że nie wiadomo, gdzie powyższe granice można by praktycznie usytuować, problematyczne jest także ich teoretyczne uzasadnienie. Kto jest bardziej powołany do formułowania końcowych wyników w matematyce czy fizyce niż matematyk i fizyk i dlaczego ma się w pewnej chwili stać filozofem? Jeżeli odrzuci się »uzupełnienie i opracowanie« wyników, a więc sytuację, którą właśnie omówiliśmy i o której twierdzimy, że takie zestawienie nie jest nauką szczegółową – a w żadnym razie filozofią, to okazuje się zatem, że filozofia nie może być ani nauką o zasadach jako podstawie dla nauk szczegółowych, ani nauką o uogólnieniach z nich wynikających”<sup>12</sup>.

---

licki, *Pozytywizm i jego twórca A. Comte*. „Przegląd Katolicki” 1892; R. Rylski, *Idealy pozytywizmu*. „Ateneum” 1897; T. Kotarbiński, *Pozytywizm A. Comte’a*. W: *Encyklopedia wychowawcza*. Warszawa 1923, t. 9; B. Skarga, *Pozytywizm i utopia*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1964, nr 10; też, *Comte*, Warszawa 1977 oraz *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*. Warszawa 1975; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa 1966.

<sup>12</sup> S. Garfein-Garski, *Ein neuer Versuch...*, s. 38.

Zdaniem S. Garfeina-Garskiego ta wątpliwość może być rozstrzygnięta, gdy zbada się problem, czy świat jako całość jest identyczny z sumą swoich części, które są przedmiotem nauk szczegółowych. Gdyby uzyskano odpowiedź pozytywną, wówczas nie ma miejsca dla filozofii jako nauki o światopoglądzie, a w zasadzie nie ma miejsca dla niej w ogóle. Tak pojawia się problem, od rozwiązania którego zależy „byt lub niebyt filozofii jako nauki”. Czy zatem świat jako całość jest identyczny z sumą swoich części, czy może być od tych części oddzielony, czy może być rozpatrywany jako całość i jedność. W tym miejscu pojawia się problem znaczenia i ważności uniwersaliów postrzeganych jako ogół, całość i ich stosunku do części, osobliwości je tworzących. W ten sposób natrafiamy (w historii filozofii) na spór pomiędzy realistami a nominalistami. Jest to w gruncie rzeczy problem stosunku całości do części ją tworzących: rzeczy do swoich właściwości, pojęcia do swoich cech, stosunku części koordynujących i jakości. S. Garfein-Garski postanowił rozwikłać ten problem, ale tylko o tyle, o ile byłoby to konieczne do odpowiedzi na pytanie: „czy można przyjąć indywidualność świata jako całości w odróżnieniu od indywidualności zjawisk, które tworzą jego części”.

Właściwie problem sprowadza się do odpowiedzi na pytanie dotyczące substancji i relacji. S. Garfein-Garski wskazywał, że metafizyka, proponując rozwiązanie tej kwestii, sięga do rozróżnienia pomiędzy zmiennymi, zmysłowo wyczuwalnymi jakościami a pozazmysłową egzystencją, czyli bliżej nieokreśloną substancją, uzupełniającą jedność rzeczy. To stanowisko jednakże jest nieprzydatne do rozwiązania sformułowanego wyżej problemu. Warto natomiast głębiej zastanowić się nad empiryzmem i krytycyzmem. I. Kant przyjmuje w tym względzie aprioryczną, rozumową kategorię substancjalności, twierdząc, że substancja jest twórczą, syntetyczną formą rozumowego wyrażania rzeczy, uczuć, które *a priori* poprzedza oraz porządkuje w subiektywną świadomą substancję. Z kolei empiryzm odrzuca ideę pozazmysłowego, metafizycznego bytu, ponieważ nie można go ani zbadać, ani określić. Kwestię substancji rozwiązuje zaś stwierdzając, że „sumę jakości tworzy rzecz”, która jest kompleksem jakości. Ich relatywnie stałe połączenie stanowi jedność i stałość rzeczy. Przykładowo, E. Mach miał rzecz za sumę jakości, które ją tworzą. Uważał on, że problem substancji jest następstwem nieporozumienia, „mylącego pozoru”, zakładającego istnienie czegoś ponad wszystkimi jakościami rzeczy. Jest to tylko złudze-

nie spowodowane dostrzeganiem relatywności pewnych jakości, nie zmieniających istoty rzeczy.

Analogicznie ma się sprawa z problemem relacji. Metafizyka przywiązywała wagę do pozadoświadczalnych, transcendentnych zasad, hipostazując samo pojęcie relacji. I. Kant uznał relację za aprioryczną kategorię rozumu, czyli pojęcie dodane przez rozum, empirycy zaś potraktowali ją jako wzajemny stosunek lub jego wyobrażenie.

Zdaniem S. Garfeina-Garskiego wszystkie przytoczone tu próby rozwiązania tych zagadnień są błędne. „Rozwiązanie metafizyczne możemy pominąć, bo przeciw bytowi, leżącemu poza wszelką możliwością doświadczenia, polemika naukowa, a więc na doświadczeniu oparta, jest niemożliwą [...]. Rozwiązanie, jakie daje empiryzm różnych odcieni, również nie może być uznane jako trafne. Punktem wyjścia empiryków jest stanowisko, z którego pokonano poglądy metafizyczne i kantowskie, a mianowicie stanowisko psychologiczne stwierdzające, że to, co wiemy o rzeczach, jest naszym wyobrażeniem, że treścią wyobrażeń nie jest ani niepoznawalna substancja, ani pojęcie, treścią ich są tylko jakości, co oznacza, że rzecz jest tylko jakości tych zbiorom”<sup>13</sup>.

W tym miejscu warto się zastanowić nad zagadnieniem pominiętym przez S. Garfeina-Garskiego, a mianowicie stosunkiem pomiędzy substancją – rozumianą w duchu pierwszej, arystotelesowskiej kategorii – a przypadłością. Tu zauważymy zmiany, jakie zachodzą w substancjach. Ruch lokalny jest tylko jednym z przykładów tych zmian. Inne to zwiększanie się bądź zmniejszanie ilości oraz zmiana jakości, w jakich substancja pozostaje. W tych wszystkich przypadkach zmiane ulega przede wszystkim określenie substancji, choć sama substancja pozostaje niezmieniona. Można powiedzieć zatem, że substancja ma charakter bytu samodzielnego, który poniekąd istnieje sam w sobie i wśród różnego rodzaju określeń zawsze pozostaje taki sam. Własności natomiast są zmienne, mają charakter bytu niesamodzielnego. Nie istnieją same w sobie, lecz są tylko w czymś innym, w substancji. Tej analizie, której początku można doszukiwać się w arystotelesowskim ontologizmie, sprzeciwiał się S. Garfein-Garski, gdyż filozofia, w tym wypadku traktowana jako całość poglądów na świat, mogła stawać się metafizyką, zagłębiającą się w świat transcendentny.

---

<sup>13</sup> S. Garfein-Garski, *System filozofii. Zagadnienia wstępne*. Warszawa 1907, t. 1, s. 46-47.

Krytycznie do jego rozważań ustosunkował się J. Lewkowicz, który pisał: „przede wszystkim twierdzenie, że przeżywamy bezpośrednio jedność i całość, nie jest wynikiem uczucia ogólnego wrażenia, lecz tautologicznym omówieniem. Stwierdzić, że przeżywamy bezpośrednio jedność, znaczy właśnie przyjąć istnienie uczucia ogólnego wrażenia, przyjąć istnienie uczucia ogólnego wrażenia, znaczy właśnie stwierdzić, że bezpośrednio przeżywamy jedność. Można twierdzić, że dla pewnych celów wystarczy samo skonstatowanie istnienia uczucia ogólnego wrażenia, atoli nie jest ono żadnym (ani słusznym, ani niesłusznym) rozwiązaniem zagadnienia substancji, ponieważ samo dopiero nasuwa to zagadnienie, a więc samo niczego nie dowodzi ani też niczego nie obala. Gdyby nie to uczucie ogólnego wrażenia, samo zagadnienie substancji byłoby zupełnie bezpodstawnym, ponieważ dotyczy ono właśnie pytania, skąd pochodzi owo uczucie ogólnego wrażenia, uczucie całości, jedności”<sup>14</sup>.

J. Lewkowicz nie dostrzegł istotnego elementu związanego z psychiką podmiotu poznającego. Człowiek jest jednością psychofizyczną. Ta struktura jest jedna i niepodzielna, choć jeżeli chcemy mówić oddzielnie o myśleniu, czuciu, potrzebach, to możemy się posłużyć tymi właśnie abstrakcjami, które w rzeczywistości są trzema stronami czy może lepiej – sposobami manifestowania tego samego procesu. Wprawdzie tylko to możemy uznać za empiryczne, co dane jest nam w doświadczeniu lub w jego możliwości, lecz mamy jeszcze do czynienia z tym, co dane jest w wyobrażeniach. W doświadczeniu wewnętrznym albo, jak pisze J. Szczepański, w świecie wewnętrznym człowieka dane może być to, co określamy mianem jedności i trwałości rzeczy, czyli substancją lub formą zjawisk. S. Garfein-Garski uważał, iż owym subiektywnym dodatkiem do treści zjawiska, jego formą, dodatkiem, który w świadomości – a więc także w doświadczeniu – daje się wyodrębnić, jest uczucie ogólnego wrażenia, które poprzedza wyobrażenie poszczególnych jakości. Substancja zatem jest uczuciem, o ile jakości lub części są sposobem przejmowania wyobrażenia przez „Ja”. Wyobrażenie jest więc oddziaływaniem naszej świadomości, pewnego rodzaju wartościowaniem. Zdaniem S. Garfeina-Garskiego formami wiążącymi treść wszelkiego możliwego doświadczenia są uczucia, które stanowią łącznik pewnych części. One także tworzą ludzką jaźń, ponieważ przeżywamy i odczu-

---

<sup>14</sup> J. Lewkowicz, *Dr Stanisław Garski: System filozofii. Tom 1. Zagadnienia wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1907, z. 3, s. 351.



wamy siebie bezpośrednio jako jedność i całość, dlatego też możemy powiedzieć: „czuję, więc jestem”, czyli „czuję, że to ja myślę, że to ja odczuwam, że to ja chcę”.

Ten tok rozumowania można także zastosować do rozstrzygnięcia kwestii, czy nad światem możemy się zastanawiać jako nad całością. S. Garfein-Garski uznawał za możliwe „zwracanie się zmysłami” na pewien obszar świata, z pominięciem jego części. Wtedy „odczuwamy świat jako jedność i całość i ustanawiamy w ten sposób subiektywnie związek, który utrzymuje się przez cały czas naszych badań jako coś różnego, odrębnego i większego od części, które się na ten świat składają, a których względną odrębność chwilowo pomijamy. Jeśli całość świata powstaje z części badanych przez nauki szczegółowe, to na odwrót – części te są wytworami całości, do której należą. Całość świata nie istnieje poza jego częściami, nie jest jakąś istotą mistyczną, jakkolwiek jest czymś więcej niż sumą tych części, z których wzajemnego oddziaływania powstaje”<sup>15</sup>.

Zgodnie z tym założeniem jedność świata nie jest przypuszczeniem metafizycznym, ale faktem doświadczalnym, relacją podmiotu i przedmiotu, ducha i materii, myśli i materii, ponieważ jest bezpośrednim przeżyciem. Stanowi ona empiryczną całość, doświadczalny przedmiot, będący jako całość podstawą do podjęcia odrębnych badań. S. Garfein-Garski na podstawie tych stwierdzeń wnioskuje, że musi istnieć odrębna nauka, która badałaby ten przedmiot, formułowała zagadnienia go dotyczące i usiłowała je rozwiązać. To zadanie miałyby spełniać filozofia<sup>16</sup>.

Źródło dążności syntetycznych jest usytuowane przez omawianego filozofa w uczuciu ujmującym przedmiot – który dostaje się w krąg świadomości – jako całość. To stanowi podstawę oraz ograniczenie pracy intelektu, dążącego do syntezy idealnej, do jedności, która, jak pisał A. Riehl, jest gwiazdą polarną naukowego rozważania świata. Bez tego uczucia owa idealna synteza byłaby tworem pozadoświadczalnym. Wynika z tego, że wszelka filozofia, która pretenduje do miana systemu, chcąc być całością, musi oprócz poglądu na świat dawać także refleksję nad narzędziami tworzącymi ten pogląd, nad poznaniem człowieka. Jeżeli filozof chce poznać świat jako całość, musi najpierw przeanalizować poznanie, znać prawa logicznego myślenia o wartościach po-

<sup>15</sup> S. Garfein-Garski, *System...*, s. 56.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 57.

wszelkich oraz określić warunki, granice i zasady poznania jako funkcji podmiotu poznającego. Dlatego S. Garfein-Garski do filozofii zaliczył teorię poznania, logikę i metodologię. Samo jednakże poznanie „praw powszechnie wartościowego poznania nie wystarcza”, ponieważ człowiek nie tylko poznaje, ale także czuje, ocenia, pożąda i działa.

S. Garfein-Garski definiuje filozofię jako grupę nauk, które badają poznanie, uczucie i wolę jako przejawy funkcjonalności podmiotu-człowieka dla ustalenia ich ogólnych zasad i praw powszechnie wartościowych oraz usiłują stworzyć syntezę całej rzeczywistości. Z tej definicji wynika podział filozofii na:

- filozofię analityczną, której zadaniem jest ustalenie ogólnych i powszechnie wartościowych zasad oraz praw poznania, odczuwania i woli człowieka jako objawów funkcjonalności podmiotowej,
- filozofię syntetyczną, której zadaniem jest stworzenie światopoglądu.

Filozofię analityczną dzieli z kolei na:

- teorię poznania,
- teorię wartości,
- teorię logiki,
- teorię metody naukowej.

Stanowią one razem ogólną teorię podmiotu, gdyż dokonują analizy i krytyki procesu funkcjonalności podmiotu. Filozofię syntetyczną stanowi natomiast, zdaniem S. Garfeina-Garskiego, teoria syntezy filozoficznej<sup>17</sup>.

Współcześnie filozofię można określić jako historycznie zmienną istotową całość poglądów człowieka na otaczającą go rzeczywistość, które wyjaśniają istotę, strukturę, sposób istnienia owej rzeczywistości oraz wskazują na możliwość jej poznania i przekształcania. Są to poglą-

---

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 78-79. Pozytywnie wywody autora oceniła Julia Dickstein-Wieleżyńska w recenzji zamieszczonej w piśmie „Książka” 1907, nr 8, s. 302-303. Innego zdania był Franciszek Gabryl. Zob. tenże, *Stosunek filozofii do religii w oświeceniu p. dr. Stanisława Garskiego*. „Gazeta Kościelna” 1910, nr 49, s. 608-610 oraz nr 50, s. 623-625. Była to jednakże recenzja niemerytoryczna. Inaczej ma się sprawa z wywodami krytycznymi Jakuba Lewkowicza. Zob. tenże, *Recenzja pracy Stanisława Garskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1907, z. 8, s. 157-159. Za granicą z dużym zainteresowaniem została przyjęta niemieckojęzyczna wersja pracy. Zob. O. Ewald, *Die deutsche Philosophie im Jahre 1908*. „Kantstudien” Bd 14, 1909, s. 387; G. H. Luguët, „Rev. philos.” t. 69, 1910, s. 417-420; A. Ruge, „Z. f. Philos. u. philos. Kritik” Bd 143, 1911, t. 1, s. 117-119.

dy dotyczące sensu bytowania jednostki ludzkiej, społeczeństwa i wartości, ku którym człowiek i społeczeństwo dążą.

Można mówić także o filozofii jako o wiedzy w bardzo szerokim i nieokreślonym sensie. Będzie to wtedy całość wiadomości pozostających ze sobą w pewnym związku, który sprawia, że całość ta stanowi pewien system. Można więc mówić o filozofii jako wiedzy o ostatecznych przyczynach i warunkach szeroko rozumianego doświadczenia. Filozofia pyta o przyczyny i warunki świata empirycznego w ogóle, czyli o te, które same nie są empirycznymi. Pyta zatem o ostateczne, aprioryczne przyczyny, a więc o fundament tego, co empiryczne. Ponadto – jak zauważał I. Kant – filozofia pyta, jak jest możliwe doświadczenie, a zatem zastanawia się nad warunkami niezbędnymi wszelkiego doświadczenia.

Definiuje się też filozofię jako naukę o rozpatrywaniu rzeczywistości doświadczalnej w całości. Wtedy pyta ona o warunki możliwości rzeczywistości doświadczalnej w całości i w tym sensie jest wiedzą uniwersalną. Jednocześnie jest wiedzą rozumową, ponieważ twierdzi, że jej wypowiedzi są oparte na rozumie. Stawia pod znakiem zapytania cały nasz doświadczalny świat. Jest w tym sensie uniwersalną krytyką, która wszystko poddaje swemu osądowi. Jest tym samym krytyką ideologii, religii, nauki, technologii i społeczeństwa. Zwalcza każdy bezkrytyczny dogmatyzm. Filozofia jest więc krytyczną wiedzą rozumową o warunkach możliwości rzeczywistości doświadczalnej w całości.

Można także filozofię określać jako pracę nad pojęciami – jak uczynił to Herbart. Dla W. Wundta natomiast jest ona systemem nauk równoległym do systemu nauk szczegółowych. Filozofię definiuje się także jako rozwój wyższej formy poznania świata i życia albo – jak to uczynił F. Nietzsche – sumę poglądów nikogo nie zobowiązujących do niczego. Czy, jak pisał współczesny S. Garfeinowi-Garskiemu M. Straszewski, „jest więc filozofia [...] dążeniem do wiedzy, ale nie do wiedzy szczegółowej, drobiazgowej i praktycznej, ale do wiedzy jak można najwszechstronniejszej, jak najdalej w poznaniu prawdy sięgającej – do wiedzy, która obejmuje całość świata, a skupia w sobie najogólniejsze zasady i najgłówniejsze pierwiastki tego wszystkiego, co tylko może być treścią i przedmiotem naszych myśli”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozofii na wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*. Kraków 1894, s. 411. Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1992; S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993;

S. Garfein-Garski podjął próbę stworzenia systemu filozofii, ale tego dzieła niestety nie zrealizował. Z projektowanych siedmiu tomów *Systemu filozofii* napisany został tylko jeden, szkicujący zasygnalizowaną problematykę. Inspirację do tej próby stanowiły z jednej strony poglądy M. Straszewskiego i S. Pawlickiego, a z drugiej E. Abramowskiego, J. Karskiego, S. Krusińskiego czy L. Krzywickiego.

Zasadniczym problemem, który próbował w wymienionej pracy rozwiązać, jest zdefiniowanie epistemologii. Określa ją mianem teorii, która obejmuje krytykę możliwości i granic poznania oraz systematyczną jego analizę, rozpatruje także wpływ języka-mowy na rozwój umysłowości ludzkiej oraz bada wpływ czynnika społecznego i biologicznego na powstanie i rozwój poznania.

Inaczej rozstrzygał tę kwestię H. Struve, który traktował logikę jako teorię poznania, czyli naukę dochodzenia do prawdy i jej poznania, która mogła być odkryta za pomocą poznania naukowego. Pisał on: „nie odrywa podmiotu od przedmiotu poznania ani jednego z drugim nie miesza, lecz stawia sobie za zadanie: zbadać ich wzajemny do siebie stosunek, w celu wykrycia zasad i praw, według których podmiot w umyśle swoim odtwarza przedmiot [...]. Doprowadza ona do poglądu wyrównującego wedle możliwości w samym procesie poznania przeciwstawność między podmiotem i przedmiotem, myślą i rzeczywistością, ideą i bytem realnym”<sup>19</sup>. Dla R. Raciborskiego natomiast „cała teoria poznania polega w znacznej części na krytycznym rozbiore doniosłości i znaczenia działań psychicznych”. Według niego teoria poznania powinna opierać się na psychologii oraz logice. Może być uważana za syntezę – wnioski wysnute z „obu tych umiejętności”. Na podstawie badań psychologicznych dokonuje ona krytyki wrażeń zmysłowych lub analizuje psychiczną stronę zjawisk wewnętrznych, na podstawie natomiast logiki wytwarza różne metody badań, ocenia ich skuteczność oraz wartość wyników<sup>20</sup>.

Drugą częścią składową filozofii analitycznej – według S. Garfeina-Garskiego – jest teoria wartości, która bada pochodzenie i rozwój war-

---

A. Bronk, *Filozofować dziś*. Lublin 1995; W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii...*, W. M. Kozłowski, *Wykład o filozofii współczesnej*. Lwów 1906; K. Nielsen, *Wprowadzenie do filozofii*. Warszawa 1995; H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894-1904)*. Warszawa 1900.

<sup>19</sup> H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*. Warszawa 1911, s. 8.

<sup>20</sup> Por. A. Raciborski, *Ogólny zarys systemu filozofii*. Lwów 1892, t. 1, s. IX.

tości, szuka ogólnych zasad wartościowania i pragnie określić ich wzajemny stosunek oraz znaczenie w procesie poszukiwania celowości ludzkiego działania. „Bada ona istotę i prawa tworzenia wartości, jej rodzaje, kryteria i miary, tudzież pragnie ustalić oparte na tych kryteriach i miarach rządy wartości. Jest rzeczą wątpliwą czy wartości dzielić należy na bezpośrednie i pośrednie, na wartości własne i wartości przez wzgląd na skutek, jest dalej kwestią sporną, do której klasy zaliczyć wartości etyczne i jak ustosunkować wartości etyczne, prawne i ekonomiczne do innych wartości, do wartości estetycznych, religijnych itd. [...]. Teoria wartości jest zatem teorią ogólną dla wszelkich zagadnień wartości, a takie zogniskowanie zagadnień ogólnych w jednej nauce umożliwia dopiero krytyczne i wyczerpujące ich zbadanie, podciągnięcie pozornie bardzo różnych kwestii pod wspólne zasady i ocenę ich według jednych probierzy”<sup>21</sup>.

W procesie tym istotną rolę odgrywa Garfeinowska teoria woli, która powinna badać ogólne zasady i prawa aktywności ludzkiej oraz jej granice, rozwiązywać zagadnienia związane z biernym i czynnym, wewnętrznym i zewnętrznym determinowaniem woli, rozpatrywać uwarunkowania teleologiczne oraz stosunek celowości do przyczynowości. Teoria woli winna ponadto badać prawa aktywności woli jednostki i woli społecznej oraz określać ich wpływ na ewolucję społeczną i indywidualną. Bardzo ważne w tym miejscu staje się zbadanie możliwości ludzkich, dla określenia zasad i warunków potrzebnych do przemiany woli w działanie. W ten sposób ustalałaby ona znaczenie woli i jej możliwość stawania się w zgodzie z tym, co „być powinno”.

Kolejną zaprezentowaną przez S. Garfeina-Garskiego częścią filozofii jest teoria logiki, rozumiana jako nauka o formalnych warunkach poprawnego myślenia, dążącego do wiedzy prawdziwej. Jej kontynuacją jest teoria metody, zajmująca się ustaleniem warunków, od których zależy uznanie pewnych przejawów wiedzy za wiedzę naukową, co oznacza krytyczną analizę zasad badań naukowych, przejawiającą się w zastosowaniu teorii poznania i logiki w badaniach naukowych.

Przedstawione tu rozważania konkretyzują kategorię filozofii analitycznej. Głębszymi wydają się jednak refleksje dotyczące teorii syntezy filozoficznej, której przedmiotem badań jest świat jako całość, jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w sensie kulturowym i natural-

---

<sup>21</sup> S. Garfein-Garski, *System filozofii...*, s. 80-81.

nym. Przedmiotem jej są trzy zagadnienia: poznanie, czyli pytanie, czym jest świat oraz człowiek w nim funkcjonujący; wartości, jakie przypisuje człowiek i społeczeństwo światu oraz sposób ustanowienia wartości uniwersalnych; stosunek aktywności ludzkiej do świata – skierowanej na przewyżczenie przyczynowości przez celowość.

To co nazwał S. Garfein-Garski teorią syntezy filozoficznej często było w tym okresie określane jako metafizyka. W. Wundt uznając, że filozofia jest systemem nauk równoległym do systemu nauk szczegółowych, dzieli ją na naukę o poznaniu i naukę o zasadach – metafizykę, która obejmować miała matematykę, przyrodoznawstwo i humanistykę. Jej zadanie to krytyczne zbadanie „dodatków hipotetycznych do rzeczywistości wytworzonych przez nauki specjalne”, czyli uzupełnienie i zjednoczenie wiedzy. Natomiast J. F. Herbart, określając filozofię jako „pracę nad pojęciami”, traktował metafizykę jako ich uzasadnienie. Mówiono także o metafizyce – w sensie części składowej filozofii – jako o systemie idei racjonalnych, poezji, wiedzy ścisłej lub utożsamiano ją z ontologią. Często też wykluczano metafizykę z systemu wiedzy filozoficznej<sup>22</sup>.

S. Garfein-Garski, rezygnując z nazywania teorii syntezy filozoficznej metafizyką, uczynił to w celu odróżnienia jej od metafizyki, rozumianej często jako nauka o tym, co jest poza naturą. Dzięki temu doszedł do wniosku, że ogólna metoda syntezy filozoficznej nie może być „inną od ogólnej metody wszystkich innych nauk humanistycznych”. W tym sensie traktuje naukę jako część kultury, a tym samym część całej rzeczywistości, wybiera z niej te wyniki, które uważa „dla siebie za potrzebne i ustosunkowuje je według swoich potrzeb i własnej metody stosownie do ważności i znaczenia, jakie mają dla poglądu na świat i życie. Z tych danych na podstawie teorii syntezy filozoficznej można formułować wnioski, które nie mogą być sprzeczne z otrzymanym materiałem”<sup>23</sup>. Ponadto teoria ta musi uwzględniać fakt, że materiał zebrany odnosi się tylko do części rzeczywistości, o której jej przyjdzie decydować jako o całości. Dlatego

<sup>22</sup> Por. F. A Lange, *Historia materializmu*. Warszawa 1881; H. Spencer, *System filozofii syntetycznej*. Warszawa 1886; J. F. Herbart, *Pedagogika ogólna, wywiedziona w celu wychowania*. Warszawa 1912; W. M. Kozłowski, *Historia filozofii w XIX wieku...*; M. Straszewski, *Wstęp ogólny i dzieje filozofii na wschodzie*. Kraków 1887; tenże, *O filozofii i filozoficznych naukach*. Kraków 1900; *Co to jest filozofia*. „Przegląd Filozoficzny” 1902; M. Wartenberg, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*. Kraków 1902.

<sup>23</sup> S. Garfein-Garski, *System filozofii...*, s. 91.

poddawać musi materiał analityczny krytycznej obróbce w celu wyciągnięcia wniosków, ustosunkowania się do nich i w końcu stworzenia nowych, potrzebnych jej pojęć i hipotez naukowych.

Głównym celem teorii syntezy filozoficznej jest – zdaniem S. Garfeina-Garskiego – stworzenie całościowego światopoglądu, który ujmowałby stosunek człowieka do świata. Chodzi głównie o odpowiedź na pytanie, czy bogactwo jego życia wewnętrznego i suma przejawów tego życia, czyli kultura, albo inaczej, to wszystko, co często określamy mianem duchowości, daje się analizować za pomocą praw nauk przyrodniczych czy też musi być uważane za coś różnego od ich wyników, co nie daje się wyczerpująco ująć przez metody badań nauk szczegółowych.

S. Garfein-Garski był przeciwny dzieleniu rzeczywistości na zjawiska fizyczne i psychiczne jako podstawie klasyfikacji nauk na przyrodnicze i duchowe. Uważał, że metodologiczne zarzucenie tego podziału i wykazanie zasadniczych różnic między naukami przyrodniczymi a historycznymi jest bardzo doniosłe dla rozróżnienia wyników nauk. Samo wyodrębnienie nauk przyrodniczych i historycznych na podstawie przeciwstawienia tego, co ogólne, temu, co szczegółowe, jest jednakże błędem. „Jest zgoła nieuzasadnioną rzeczą przyjmować, że do nauk przyrodniczych należy tylko to, co jest ogólne, że tylko ich metoda polega na tworzeniu pojęć ogólnych i że to one zajmują się tylko tym, co nie jest przywiązane do miejsca i czasu. Jest tak samo nieuzasadnioną rzeczą brać za podstawę drugiego szeregu nauk rzecz indywidualną i nadawać naukom tym miano nauk historycznych”<sup>24</sup>. Można je natomiast wyodrębnić jako nauki przyrodnicze i humanistyczne bądź, jak to uczynił H. Rickert, kulturowe. Ponadto trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że nauki humanistyczne (prawo, ekonomia, etyka, estetyka) nie zajmują się faktami indywidualnymi jako takimi, lecz gromadzą je, klasyfikują według pewnych cech wspólnych i starają się wykryć zachodzące między nimi samymi oraz całą rzeczywistością związku – to właśnie jest przedmiotem zainteresowania nauk humanistycznych.

Podstawą przedstawionego tu podziału są metody, czyli sposoby pracy naukowej. Nauki przyrodnicze uprzedmiotowiają swój materiał. „Oddzielają go od – jak pisał – podmiotu, o ile idzie o zjawiska psychiczne, lub od ocen jego, o ile idzie o zjawiska psychiczne i fizyczne, nadto zaś wyłączają dane zjawisko fizyczne czy psychiczne ze związku

<sup>24</sup> Ibidem, s. 110.

naturalnego, w którym ono się rzeczywiście znajduje. Tak obrobiony materiał jest już nierzeczywistym, oderwanym. Są natomiast nauki, które tego nie czynią, które ujmują rzeczywistość w odniesieniu do podmiotu-człowieka nie jako jego doznanie, lecz jako jego bezpośrednie przeżycie, tj. poznanie, uczucie, pożądanie i działanie. Człowiek bowiem nie tylko doznaje, ale poznaje, ocenia, odczuwa i pożąda, tudzież działa”<sup>25</sup>.

Poza zjawiskami obiektywnymi, od człowieka niezależnymi, podział ten dostrzega zjawiska, które są aktami woli człowieka, uważającego je za dokonane przez siebie samego. Rozpatrywać je można jako oderwane od siebie, a włączone w całość przyrodniczego stawania się człowieka albo też jako zjawiska, które sam podmiot spowodował lub spowodować może. Podlegają one jego ocenie, wartościowaniom i oddziaływaniom w celu dokonania określonych zmian. W tym miejscu ważna staje się kategoria celowości, która określa skutek działań podmiotu względem innego podmiotu jako cel, ze względu na który podmiot chce lub powinien konkretne działanie podjąć lub nie. Obok zatem relacji przyczyna – skutek istnieje druga: środek – cel lub cel – środek.

Można powiedzieć, że przedmiotem nauk humanistycznych „nie są rzeczy i procesy same przez się, lecz cały życiem, barwami i tonami tętniący świat w stosunku do podmiotu i w zależności od niego jako od aktora, to wszystko, co w swej ogromnej różnorodności jest nam bezpośrednio dane, co w związku nierozkładalnym przeżywamy i co nasze oceny, wartościowania i pożądania wywołuje. Przedmiotem ich jest nasza funkcjonalność w swoich przejawach i możliwościach i założone przez nią cele”<sup>26</sup>.

Terenem tak zdefiniowanych nauk humanistycznych jest świat podmiotu poznającego, odczuwającego, pożądającego i działającego. Natomiast nauki przyrodnicze dotyczą przedmiotów fizycznych i psychicznych. Zjawiska humanistyczne w tym ujęciu nie są ani zjawiskami psychicznymi w rozumieniu nauk przyrodniczych, ani zjawiskami fizycznymi. Są zjawiskami poznawczymi i uczuciowymi, chęciami i powinnościami nakierowanymi celowo. Nauki humanistyczne zajmują się zatem przejawami funkcjonalności, a więc traktują o celach powszechnie wartościowych. Natomiast ogólne wskazania zasady celowości są

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 116.



opracowywane przez teorię poznania, logikę i metodologię, teorię wartości oraz teorię woli, stanowiące razem filozofię analityczną i dają one podstawę dla nauk humanistycznych.

Resumując S. Garfein-Garski pisał „rozgraniczyliśmy świat funkcjonalności podmiotowej, świat, w którym każdy przejaw podmiotu jest zajęciem przezeń jakiegoś stanowiska do świata uprzedmiotowionych zjawisk fizycznych i psychicznych; ze świata pierwszego jako obszaru założeń celowych uczyniliśmy teren dla nauk humanistycznych, których podstawą jest filozofia analityczna, pracę natomiast na terenie drugim przydzieliliśmy naukom przyrodniczym, przy czym przypadły psychologii zbiektywizowane zjawiska psychiczne, a reszcie nauk zjawiska fizyczne, co kombinacji tych nauk pomiędzy sobą nie przesądza”<sup>27</sup>.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czym jest owa funkcjonalność podmiotowa. Według S. Garfeina-Garskiego jest to system zajmowanych przez człowieka stanowisk, uznawania ich bądź nieuznawania, treść życia określająca się dzięki przeciwieństwom chwaleń i ganienia, pożądania i odpychania, prawdy i fałszu, dobra i zła, piękna i brzydoty. Określać ją mogą także nauki przyrodnicze, dla których człowiek jest całością uprzedmiotowioną. One wskazują, że w walce o byt każdy gatunek przystosowuje się do otoczenia w specyficzny dla siebie sposób. Człowiek dokonał tego wskutek rozwoju mózgu. To zdolność rozwojowa funkcji mózgowych, a zatem warunki intelektualne sprawiły, że człowiek uniezależnił się od warunków naturalnych swojego bytu. To u niego obok takich zdolności jak pamiętanie przyczyn zjawisk pojawia się możliwość oceniania-wartościowania, wyobrażania oraz przewidywania skutków podjętych działań. To jest właśnie podstawą funkcjonalności, którą można traktować jako ogniwo w przyczynowym łańcuchu rozwoju przyrodniczego<sup>28</sup>. Ze stwierdzenia tego można wnioskować, że celowość i przyczynowość nie są przeciwieństwami, ponieważ każda czynność celowa jest zarazem przyczynowo uwarunkowana. Podobnie rzecz się ma względem „domnianego” przeciwieństwa zjawisk psychicznych i humanistycznych.

Warto jednak podkreślić, że wszelkie wyłączenie przyczynowości z dziedziny zjawisk humanistycznych polega na doktrynalnym rozumieniu kategorii celowości. Jeśli funkcjonalność podmiotową wyłącza się z całości

<sup>27</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>28</sup> Por. ibidem, s. 186.

związków przyczynowych, pozbawia się ją wszelkiej podstawy. Jest ona wtedy jakimś cudownym zjawiskiem, które nie wiadomo skąd się wzięło, a tym samym jak długo będzie trwać. Jest zatem oczekiwaniem na koniec, ponieważ to, co się zaczęło, nie wiadomo kiedy musi się zakończyć.

Takie sformułowanie przedstawionych problemów pozwala sądzić, że w filozofii zasadniczą sprawą będzie opracowanie koncepcji człowieka. Traktując podmiot jako zależny od całościowej struktury otaczającego jednostkę świata ludzi wraz z całą oddziałującą na nią duchowością, filozofia prowadziła do podjęcia próby odpowiedzi na pytanie, czy wola ludzka zdeterminowana jest wyłącznie warunkami zewnętrznymi i „ślepo do nich przystosować się musi, czy też wola może na warunki otaczające oddziaływać i zmieniać je”. Pogląd ten sprecyzował dwa lata wcześniej L. Goldscheid, który w pracy *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft* pisał „otóż teoria woli bada właśnie zjawiska życiowe z punktu widzenia woli, psycho-energetycznie pojętej, i przedmiotem jej są zagadnienia, które wywiązują się z kwestii doniosłości i granic zdolności woli ludzkiej i jej stosunku, na którą ona ma wpływ”<sup>29</sup>. Zagadnienia tak sformułowane sprowadzały się właściwie do zagadnienia wolności woli. Było ono w tym okresie rozpatrywane z trzech punktów widzenia.

Po pierwsze, z pozycji metafizycznej, gdzie pojęcie „wolna wola” oznaczało tyle, co wola stojąca poza prawem przyczynowości. Jest tu pewne ograniczenie, gdyż wyobrażenia, sądy i uczucia są w tym ujęciu traktowane jako bodźce ludzkich czynów. Jednakże człowiek może przeciwstawiać się im i rozstrzygać samodzielnie. W ten sposób każdy akt woli staje się wolnym czynem ludzkiej osobowości, gdyż wola jest przyczyną postępowania jednostki, jest sama dla siebie praprzyczyną. Taki pogląd prezentowali m.in. William James oraz Henryk Bergson.

Po drugie, z psychologicznego punktu widzenia wolny oznacza tyle, co nie wywołujący uczucia przymusu. Oznacza to, że jeżeli zgodnie z naszą wiedzą, będąc w pełni władz umysłowych, podjęliśmy pewne postanowienie, wynikające z niezłomnego przeświadczenia o jego słuszności, to postępujemy w zgodzie z naszą osobowością i jesteśmy wolni. Rozumując tak można uznać wykształcenie za główny czynnik naszej wolności, ponieważ wzbogaca ono nasze poznanie, a przez to odsłania przed nami nowe horyzonty, dzięki którym czujemy, iż mamy swobodę wybierania.

<sup>29</sup> Cytuję za S. Garfeinem-Garskim, *Materialistyczne pojmowanie dziejów a etyka*. Lwów 1906, s. 25.

Po trzecie, z etyczno-prawnego punktu widzenia czyn uchodzi za wolny, jeżeli dokonany był w poczuciu odpowiedzialności. Oznacza to, że skoro postanowiłem coś w pełni władz umysłowych oraz rozpoznaję postępowanie jako swoje, identyfikuję się z nim i uważam, iż jest dobrze, gdy społeczność mi je przypisuje, to postępuję odpowiedzialnie.

W tym względzie S. Garfein-Garski był zwolennikiem stanowiska metafizyczno-deterministycznego, ale zmodyfikowanego przez myśl, przypisującą decydującą rolę w uczuciach temu, co nazywamy jaźnią ludzką, która tworząc uczucia przeżywa i odczuwa siebie bezpośrednio jako całość i jedność. Zwrócił on uwagę na całościowy charakter psychiki ludzkiej, którą można dzielić na sferę rozumu, uczucia i woli. Są to jednak tylko abstrakcyjne podziały, bowiem w rzeczywistości składają się na jednolity proces. Człowiek za każdym razem jest tym, który czuje, poznaje i chce. Jego świadomość oraz jej podstawa uczuciowa nie jest wolna od uwarunkowań społecznych. To podkreślenie dualizmu uczucia i rozumu, z wyraźną waloryzacją tego pierwszego, było motywem młodopolskim, przeciwstawiającym bogactwo życia wewnętrznego, jego często irracjonalne treści, świadomości, mającej wyłącznie prawo do konstataowania zjawisk, które się dokonały poza jej władzą i kontrolą. Poglądy te były w pewnym sensie polemiką z psychologiczno-filozoficznymi konstrukcjami intelektualnymi E. Abramowskiego<sup>30</sup>.

S. Garfein-Garski krytycznie zapatrywał się także na osiągnięcia nauk przyrodniczych, a w szczególności na ich dominację w filozofii. Nauki te bowiem, badając świat obiektywny, pozapodmiotowy, określają warunki zmian dokonujących się w świecie i formułują stałe prawa „współbytności i następczości zjawisk przyrody”, uważają równocześnie człowieka za cząstkę przyrody uwarunkowaną „przyczynowo i prawidłowościowo”. W ten sposób konieczność stawania się jest zasadą poznania przyrodniczego, natomiast przedmiot ujęty jest w istniejącej zmienności jako niezależny od poznającego podmiotu. „W tym ograniczeniu – pisał – nawet samo poznawanie, czucie i pożądanie podmiotu jako powstanie, trwanie i przemijanie stanów psychicznych i ich związków jest przedmiotem psychologii jako nauki przyrodniczej”<sup>31</sup>. Jednakże podmiot, człowiek nie tylko poznaje, ale ponadto – i to wcześniej –

<sup>30</sup> Por. E. Abramowski, *Pisma*. Warszawa 1926, t. II, s. 59. Podobny pogląd wyraziła B. Skarga w pracy: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Warszawa 1977, t. 3, s. 385-405.

<sup>31</sup> S. Garfein-Garski, *Materialistyczne...*, s. 78.

odczuwa, ocenia i pożąda. Każdy przejaw, w którym nasze życie, naszą istotność jako realną odczuwamy, jest zajęciem jakiegoś stanowiska, uznaniem czegoś za prawdziwe lub fałszywe, pochwaleniem lub zganieniem, pożądaniami lub odsuwaniem od siebie. Cała treść naszego życia określa się w formie przeciwieństwa, uznawania albo nieuznawania prawdy lub fałszu, dobra lub zła, piękna lub brzydoty, czego nauki przyrodnicze nie dostrzegają – konstatował S. Garfein-Garski.

Słusznie dostrzegął on poza zjawiskami obiektywnymi, od człowieka niezależnymi, także czynności, które są aktami woli uważanymi przez jednostkę za wytwór jej własnego działania. Pogląd ten jest wyraźnie inspirowany teoretyczną refleksją Hugo Moünsterberga, Wilhelma Diltheya czy Wilhelma Windelbanda, ich koncepcją woli jako aktów dokonanych przez człowieka, które sam może spowodować i które może oceniać, wartościować i zmieniać. Takie spojrzenie prowadziło do określenia zasadniczej różnicy między naukami humanistycznymi a przyrodniczymi. „Zjawisk przyrody nie stwarzamy i samych w sobie nie oceniamy – są nam dane. O ile zaś oceniamy je ze stanowiska celów ludzkich, pisal S. Garfein-Garski, o tyle przestają być, ściśle wzięwszy, zjawiskami przyrody i wchodzą w krąg życia ludzkiego: stają się zjawiskami społecznymi. Wchodzą one w pewien poza ich naturą leżący stosunek do człowieka, zostają owiane tchnieniem duszy ludzkiej i w obręb jej promieniowania są wciągnięte: stają się środkiem dla pewnych celów czysto ludzkich [...]. Tak więc zjawiska fizyczne uspołeczniają się przez uduchowanie, przez przyjęcie charakteru psychicznego”<sup>32</sup>. Natomiast zjawiska psychiczne uspołeczniają się przez to, że przestają być tylko indywidualnymi, że skonstruowane dzięki psychice jednostki dostają się do „duszy innych osób, stają się niezależne od swego twórcy i przeciwstawiają się jemu i innym ludziom jako coś zewnętrznego, jako obiekt”. Zjawiska psychiczne uspołeczniają się przez obiektywizację, przez to, że wola skierowana jest na uprzedmiotowienie się zawartego w nich celu<sup>33</sup>.

Dla S. Garfeina-Garskiego w rozwoju przyrodniczym pojawia się w człowieku, jako ogniwo łańcucha przyczynowego, pewien stan energetyczny, wyrażający się subiektywnie w wyobrażeniu celowym, umożliwiającym przystosowywanie się człowieka do zastanych warunków otoczenia oraz ich zmianę. W tej koncepcji celowość i przyczynowość

---

<sup>32</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 29.

nie są przeciwieństwami, lecz celowość jest konieczną kontynuacją przyczynowości w zakresie zjawisk życia ludzkiego. Obok zewnętrznej determinacji woli pojawia się więc jej wewnętrzna przyczynowość. Podobnie określane jest życie społeczne, chociaż jego oś stanowi ocena, czyli celowo etycznie uwarunkowana rzeczywistość podmiotowo-przedmiotowa.

Zjawiska społeczne rodzą się zatem z wewnątrz i zewnątrz przyczynowo określonej woli ludzkiej. Zamiast biernej konieczności przyrodniczej, jedynie przedmiotowo uwarunkowanej, istnieje konieczność historyczna, będąca wyrazem działalności woli wewnątrz i zewnątrz, podmiotowo i przedmiotowo uwarunkowanej. Rozwój społeczny pozostawia jednak możliwość zmiany wewnętrznego uwarunkowania woli, które powoduje zmianę stosunków społecznych. Ta konieczność historyczna ma u S. Garfeina-Garskiego tylko charakter probabilistyczny. Mimo to znaczna część prezentowanych wywodów autora jest ważnym wkładem w rozwiązywanie problemu stosunku świadomości i działalności ludzkiej do samorzutnego rozwoju społecznego. Występuje on przeciwko mechanistycznemu pogładowi, który lekceważy świadomość ludzką, traktując ją jako nieznaczący dodatek do żywiołowych, koniecznych i ślepych procesów dziejowych. Włączenie świata człowieka w świat natury i ich wzajemne współprzenikanie się ma świadczyć o humanistycznym przewartościowaniu rzeczywistości społecznej<sup>34</sup>.

Ta koncepcja określała także poglądy S. Garfeina-Garskiego na rolę i zadania filozofii. W tym miejscu warto przypomnieć, że nadrzędnym zadaniem filozofii było dla niego tworzenie światopoglądu jako całości obejmującej różne dziedziny życia, światopoglądu, który mógł być podstawą pewnych działań wychowawczych w skali społecznej. Tym uzasadniał konieczność zwyciężenia pozytywistycznego paradygmatu nauki i postulował docenienie znaczenia humanistyki, nadając szczególną rangę filozofii wartości. Filozofia była dla niego również grupą nauk, które badają poznanie, uczucie i wolę jako przejawy funkcjonalności podmiotu-człowieka, dla ustalenia ich ogólnych zasad i praw powszech-

---

<sup>34</sup> Tak samo sądził Ludwik Kluczyński, recenzując pracę S. Garfeina-Garskiego. Zob. „Tydzień. Dodatek do Kuriera Lwowskiego” 1906, nr 37, s. 295-296. Rozważania autora zostały także dobrze przyjęte przez Jakuba Lewkowicza oraz Tadeusza Gruźewskiego. Zob. „Myśl Polska” 1906, nr 18, s. 287-289.

nie wartościowych i usiłują stworzyć syntezę całej rzeczywistości. Dlatego religię traktował S. Garfein-Garski jako światopogląd, jako trzecią – po poetyckiej i filozoficznej – „transkrypcję świata, trzeci rodzaj, trzeci typ pojmowania świata, który również wywodząc się z uczucia – jako źródła podstawowego wszelkich pragnień za jednością świata – chce być prawdą obiektywną, pomimo że zasadniczo uchyla się od wszelkiej naukowej krytyki, który jednocześnie rości sobie prawo do wolności tworzenia prawd subiektywnych oraz podkreślania wagi prawdy obiektywnej i powszechnie obowiązującej”<sup>35</sup>.

Reasumując można powiedzieć, że podstawowym zadaniem filozofii w refleksji S. Garfeina-Garskiego było tworzenie całościowego światopoglądu, który mógł być podstawą działań wychowawczych realizowanych w społeczeństwie. Tym uzasadniał konieczność przewyciężenia pozytywistycznego paradygmatu nauki i postulował uznanie wartości humanistyki, nadając szczególną rangę filozofii wartości.

Uznawał, że aktywność podmiotowa oraz założone przez nią cele przyczynią się do zbudowania systemu wiedzy, której podstawowym kryterium oceny struktur społecznych będzie rola, jaką przyznają one człowiekowi. W procesie tym istotną rolę miała odegrać filozofia narodowa. Jej podstawą – dla S. Garfeina-Garskiego – są specyficzne, kulturowo-społeczne warunki, w których żyją i tworzą poszczególni myśliciele danego narodu, a motywem wewnętrznym jest historiozofia, rozumiana jako samouświadomienie własnego posłannictwa dziejowego, nie w sensie mesjasza narodów, lecz uwarunkowanej historycznie drogi do osiągnięcia określonych celów<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> S. Garfein-Garski, *Ein neuer...*, s. 153. Por. tegoż, *System filozofii...*, s. 153.

<sup>36</sup> Por. A. Zieleńczyk, recenzja pracy S. Garfeina-Garskiego, „Książka” 1911, nr 3, s. 103-104 oraz sprawozdanie z odczytu na UJ, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 33, s. 53-54.