

*Mielmożnemu P. Profesorowi Dr.
Kazmierowi Twardowskiemu
na znak serdecznego pozdrowienia
Ms. Franciszek Gabryl*

T. 1/2 pt

Prof. Dr. K. Twardowski

NOETYKA.

I. e 45

H-117596

KS. DR. FRANCISZEK GABRYL,
PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO.

NOETYKA

10243

~~~~~  
Z ZASIŁKIEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI  
W KRAKOWIE.  
~~~~~

W KRAKOWIE,
KSIĘGARNIA SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ.
1900.

10293



PAN 10293



W DRUKARNI C. K. UNIwersYTETU Jagiellońskiego
POD ZARZĄDEM JÓZEFA FILIPOWSKIEGO

K
19.12.59
A. 869

ALMAE MATRI JAGELLONICAE

QUINQUIES CENTESIMUM ORTUS SUI GLORIOSI
ANNUM CELEBRANTI
GRATO ANIMO ALUMNUS
DICAT.

WSTĘP.

Pojęcie, przedmiot, metoda, podział noetyki.

1. Logika formalna poucza, jak należy wiązać ze sobą myśli, aby tworzyły organiczne całości, lecz nie do niej należy badać treść myśli. Wsparta na metodzie introspekcyjnej rozważa ona przepisy, jakich się trzymać powinno myślenie, jeżeli ma być prawidłowe, a nie troszczy się o to, skąd należy brać materiał dla myśli, lub czy myśli zgodne z tem, co przedstawiać mają; logice formalnej, powiedzmy krótko, chodzi jedynie o prawidłowość myślenia, a nie o prawdziwość myśli.

Że jednakże nietylko na tem nam zależeć powinno, aby myśli nasze prawidłowo się układały, ale nadto, żeby były zgodne z rzeczami, o których myślimy, przeto obok logiki formalnej istnieje inna nauka, mająca za przedmiot myślenie pod względem jego prawdziwości rozważane. Jedni zwą tę naukę logiką materalną, inni krytyką poznania, kryteryologią, epistemologią, inni noetyką (od νοεῖν, νοητικῆ τέχνη), którą to nazwą stale odtąd posługiwać się będziemy, tem więcej, że niektórzy myśliciele mają pewne skrupuły co do nazw: logika formalna i materalna. Neoscholastyk Mercier zarzuca rzeczonemu podziałowi logiki, iż trąci kantyzmem, a co gorsza nawet sprzeczność w sobie zawiera ¹⁾.

Atoli obydwą zarzuty są naszym zdaniem nieuzasadnione. Niekoniecznie bowiem ten, co osobno rozważa formę myśli, a osobno jej treść czyli materję, musi przyjmować w myśl Kanta apryoryczne formy myślenia, w któreby była wtłaczana

¹⁾ Patrz Mgr. Dam. Mercier: *Critériologie générale*. Louvain 1899, str. III.

treść wrażeń i stosownie do formy modelowana. Zbyt ni ę k przed Kantem nie powinien wychodzić na szkodę rzeczy samej. Zaś zaprzeczyć się nieda, że raz poraz odróżniamy sam przebieg myślenia od tego, o czym myślimy, jakkolwiek konkretnie nie istnieje forma bez myśli czyli swej treści, a bez możności takiego odróżniania materji od formy wiele nauk straciłoby racyę bytu.

Zaś zarzut sprzeczności przy rzeczonym podziale logiki powstał jedynie przez popełnienie sofizmu. Powiada Mercier: „Któż nie wie, że logika bywa przeciwstawiana metafizyce jako nauka o bycie rozumowym nauce o bycie rzeczywistym? Stąd powiedzieć, że logika ma za przedmiot formalny to, co rzeczywiste, znaczy równocześnie powiedzieć, że logika jest i nie jest logiką, a to znaczy popaść w sprzeczność“. Otóż sofizmat został popełniony przez to, że Mercier podsuwa logice materialnej jako jej przedmiot formalny byt rzeczywisty (*le réel*), gdy tymczasem nie powinien był zapomnieć, że nie zajmuje się ona bytem rzeczywistym jako takim, tylko naszym poznaniem w odniesieniu do bytu rzeczywistego. Wobec tego pokazuje się, że logika materialna albo noetyka jest niezbędnem uzupełnieniem logiki formalnej, bo to, co prawidłowo zostało pomyślane, niekoniecznie jeszcze musi być w sobie prawdziwe.

2. Aby zaś dokładniej określić cel noetyki, musimy wskazać, co jest jej przedmiotem właściwym, formalnym. Wspomnieliśmy już, że tym przedmiotem jest myślenie w odniesieniu do rzeczy poznawanych czyli prawdziwość ludzkiego poznawania. Noetyka zatem styka się bardzo blisko z psychologią; jest jednakże zupełnie od niej odrębną nauką, gdyż psychologia bada tylko genetyczną stronę naszego poznawania, zaś noetyka rozważa poznawanie w stosunku do rzeczywistości przedmiotowej. Psychologia powiada, jak się odbywa poznanie; natomiast noetyka wsparta z jednej strony na prawidłach logiki, z drugiej na rezultatach, do jakich dochodzi psychologia, rozbiera krytycznie warunki, od których zawisła zgodność naszego poznania z rzeczywistością przedmiotową. Noetyka, to niejako rachunek sumienia z tego, co poznajemy. Podobnie jak wędrowiec, kiedy stanie na szczycie góry, przypatruje się ścieżkom, po których się mozolnie ku górze wspinał, tak rozum, mając gotowy akt poznania, analizuje go wszechstronnie, nie-

tylko w tym celu, aby się dowiedzieć, jak się akt odbył, lecz zarazem, czy on zgodny z tem, co ma przedstawiać.

Jak daleko atoli ma sięgać analiza poznania? Czy ma się rozciągnąć także na samą władzę poznawczą, jak to uczynił Kant w swej »Krytyce czystego rozumu«? Czy zadanie noetyki ma być identyczne z krytycyzmem Kanta, który chciał zbadać, co i jak poznaje rozum przed wszelkiem doświadczeniem? Żadną miarą, gdyż inaczej noetyka musiałaby podzielić los krytyki czystego rozumu, której zarzucić można, iż jest i niewłaściwa i dopuszcza się błędu *petitionis principii*. Jest niewłaściwa, bo niemasz poznania bez rzeczy poznawanej; popełnia zaś błąd *petitionis principii*, bo krytyka rozumu odbywać się może znów tylko zapomocą krytykowanego rozumu, przez co się z góry przypuszcza, że rozum jest w swych orzeczeniach nieomylny. Noetyka nie ma tak daleko posuniętych pragnień, jak Kanta Krytyka czystego rozumu; jej zadanie w szczyplejszych obraca się ramach, ale też przez jego spełnienie przynosi nam nierównie więcej korzyści, aniżeli ich przyniosła krytyka czystego rozumu. Noetyka nie ma zamiaru krytykować same władze poznawcze, ale chce przez analizę ich aktów wykryć warunki, od których zawisła zgodność aktu poznania z rzeczą poznaną czyli prawdziwość poznania.

Takie postępowanie noetyki jest najzupełniej uzasadnione: Człowiek nim pocznie filozofować, już posiada mnóstwo aktów poznania, z których jedne wydają się mu napewno zgodne z rzeczą poznawaną, inne nie, co do innych ma wątpliwości. Natura istnieje przed filozofią; z natury też jesteśmy przekonani, i że istniejemy i że istnieje ten piękny świat Boży z miliardami jestestw. Pod wpływem jej wymogów nawet filozof całym zasobem swej wiedzy wykazujący, że świat, i to wszystko, co na nim spostrzegamy, istnieje jedynie w naszej wyobraźni i jej jest dziełem, gdy porzuci swe rozmyślenia i zejdzie w sferę trosk codziennych, nie inaczej się będzie zachowywał, jak każdy inny człowiek, który o filozofii nigdy, zgoła nie słyszał. Otóż noetyka nie od burzenia tych wiadomości, które pod wpływem potrzeb życia stają się naszym udziałem, ma zaczynać, ale przyjąwszy je jako fakt, ma się zapytać o ich wartość, zdać sobie z nich w sposób rozumowy sprawę. Dokonywa ona tego zapomocą refleksyi, której bez wątpienia i w myśleniu przed-

filozoficznym nie brak; lecz podczas gdy refleksja przedfilozoficzna nie rozciąga się na cały ogół prawd przez nas posiadanych, ani też co do swej siły bystrości nie jest tak intensywnej, to przeciwnie refleksja filozoficzna odnosić się musi do całej sumy naszej wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich, i pod względem swej jakości nierównie wyżej stać musi od refleksji przedfilozoficznej. Dobrze określa zadanie noetyki Al. Schmid ¹⁾ powiadając: »Filozoficzne badanie poznania nie wymaga bynajmniej gwałtownego zerwania z wrodzoną logiką i etyczno-religijnymi pojęciami ogólnorozumowej świadomości, lub też ze zdobyczami wszelkich umiejętności, jakim się ktoś przedtem oddawał. Z pełnem zaufaniem w prawdomówność i moc pewności, jaką daje ludzka natura, dąży ono tylko zapomocą metodycznego wątpienia do ich wyjaśnienia i głębszego uzasadnienia, aby się dowiedzieć, co to znaczy prawdziwie wiedzieć, i czym jest prawdziwa wiedza, z jakich ona źródeł czerpie, i jak daleko sięga, aby w ten sposób zapomocą krytycznego zastanawiania się nad sobą mieć świadomość własnej zdolności poznawania i jej granic«.

Powiemy zatem, że *noetyka jest nauką, która przez krytyczną analizę aktów poznania, a nie przez krytykę samego rozumu uczy, kiedy, zapomocą jakich źródeł i w jakich granicach poznanie nasze może być na pewno prawdziwe.*

3. W powyższem określeniu noetyki jest zarazem wskazana metoda, jaką się ta nauka posługuje. Punktem wyjścia jest treść naszej świadomości, o ile z rzeczami poznawanymi w związku pozostaje. Ta treść musi być zapomocą metody analityczno-indukcyjnej, że tak powiemy, rozkawałkowana, aby można było otrzymać ogólny pogląd na naturę i istotę naszego poznawania; metoda zaś syntetyczno-dedukcyjna powinna zastosować otrzymane na drodze analitycznej ogólne zasady do pojedynczych procesów poznania, aby te ostatnie uzasadnić zapomocą światła pierwszych ²⁾.

4. Że noetyka jest nauką pożyteczną, dla filozofa nawet konieczną, nie potrzeba długo dowodzić. Dla nikogo bowiem nie może być rzeczą obojętną wiedzieć, kiedy poznanie jest

¹⁾ Patrz Dr. Al. Schmid: *Erkenntnislehre*. I. Bd. str. 15. Freiburg 1890.

²⁾ Por. Carl Braig: *Vom Erkennen*. Freiburg in Br. 1897, str. 9.

prawdziwe. Choćby noetyka nie miała zgoła innego zadania, jak rozproszyć nagromadzone w ciągu wieków uprzedzenia przeciw wiarogodności władz poznawczych, jużby niemałą była jej zasługa; lecz idzie ona bez porównania dalej, bo i w dodatni sposób daje wskazówki, które rozstrzygają o prawdziwości poznania. Słusznie zauważa Braig¹⁾: »Pytanie o wiarogodności i pewności, treści, formie i objętości ludzkiego poznania nie jest bynajmniej zbyteczne. Prosta bowiem obserwacja, czy ona się odbywa na tle fizycznych czy też psychicznych doświadczeń, wcale nie daje na to pytanie odpowiedzi. Niemniej wnioski w dziedzinę metafizyki nie rozwiązują powyższego pytania. Albowiem podczas robienia obserwacji i wysnuwania wniosków ustawicznie nasuwa się przy tejże pracy pytanie: a czy ta obserwacja tak została przeprowadzona, iżby właściwą treść podawała? czy wnioski tak zostały ułożone, iż ich treść nie może być zaczepiona? o ile prawdziwa obserwacja i prawidłowe wnioskowanie może dostarczyć prawdziwych wyników, i o ile rozum do celu zbliżyć się może?«

Właśnie stąd, że poznanie jest łącznikiem między nami a otaczającym nas światem, pochodzi to szczególne zainteresowanie, jakim darzono kwestye, dotyczące się poznania, równie dobrze za dni Laotsego i Kapilli, Demokryta, Arystotelesa i Platona, jak św. Tomasza, Locke'go i Kanta; za dni zaś naszych doszło do tego, że niektórzy myśliciele radzą ograniczyć całą treść filozofii jedynie do teorii poznania. Takie uszczuplenie pola działania filozofii da się poniekąd usprawiedliwić tem, że rzeczywiście z wartością poznania najściślej jest związane całe życie nietylko umysłowe, ale i praktyczne ludzkości. Byłoby jednak źle, gdyby pewność co do tak doniosłych pytań, była zawisłą jedynie od orzeczeń areopagu filozofów; najodmiennejsze wyniki, do jakich rozmaite teorye poznania li tylko w bieżącym wieku doszły, wykazują jak na dłoni, że filozofia nie wielką przyniosłaby korzyść ludzkiemu rodzajowi, gdyby jedynem jej polem działania miało być zgłębianie wartości poznania. Życie, mające tysiące potrzeb ważniejszych, aniżeli badanie wartości ludzkiego poznania, musiałoby przejść ponad taką filozofią do porządku, nie troszcząc się zgoła o jej rezul-

¹⁾ Braig. dz. prz. w. str. 15.

taty. Nie chcemy przez to zgoła obniżyć wartości badań noetycznych, gdyż podnieśliśmy ich znaczenie aż nadto, ale koniecznie zastrzedz się musieliśmy, iżby noetyki, będącej tylko częścią, jakkolwiek ważną, filozofii, nie brano za całą filozofię.

5. Po tych uwagach słów kilka dorzucić wypada o podziale materiału noetyki. Materiał ten da się wygodnie ująć w 3 części; w pierwszej rozprawić się wypadnie ze sceptykami aby wykazać, że jest możliwa pewność w poznawaniu; w drugiej przechodzić będziemy szczegółowo źródła poznania, aby wskazać, kiedy uważać możemy odbierane przez nie wiadomości za prawdziwe i pewne; w trzeciej wreszcie szukać będziemy najwyższego kryterium prawdy, oraz ostatecznej podstawy pewności, jakoteż oznaczymy granice, wśród których możemy coś na pewno poznawać.

CZĘŚĆ I.

Czy możebna jest pewność w poznawaniu?

ROZDZIAŁ I.

Wyjaśnienie istoty sporu między sceptycyzmem a dogmatyzmem.

Dość często napotkać można u rozmaitych autorów (Saisset, Janet) mniemanie, jakoby sceptycy byli prawdziwymi wyrodkami rodzaju ludzkiego, bo ten ostatni jest z natury skłonny do dogmatyzmu, gdy tymczasem sceptycy na przekór innym wszystko chcą podawać w wątpliwość.

Tak ostry sąd o sceptykach nie jest ani dość jasny, ani zgodny z prawdą. Nikt przecież nie rodzi się sceptykiem, stać się nim można dopiero po pewnej rozwadze, po użyciu refleksyi co do naszego poznawania. Dziecię długi czas jest najmocniej przekonane o prawdziwości powiastek swej niańki, śni i marzy o śpiących rycerzach, o zaczarowanej królewnie, taksamo wierzy ono rodzicom, nauczycielom, i dopiero później zjawia się u niego refleksya. Wtedy zaczyna ono zastanawiać się nad pozbiernymi z rozmaitych źródeł wiadomościami, zaczyna porównywać je, pomału uczy się odróżniać prawdę od fałszu: znika wtedy łatwowierność, co wszystko brała za dobrą monetę, a w jej miejsce rozum zasiada w roli sędziego.

I Kopernik nie przyszedł na świat z gotowym planem obalenia przekonania rodzaju ludzkiego, iż słońce obraca się około ziemi, a nie odwrotnie; owszem, przyjął on powyższe mniemanie za punkt wyjścia, i dopiero kiedy w świetle przenikliwego rozumu zaczął badać wartość systemu Ptolomeusza, nabył uzasadnionego przekonania o potrzebie zrobienia »rewolucyi między ciałami niebieskimi«.

Tosamo dzieje się z każdym z nas. Gdy spoglądamy na niebieski firmament, gotowiśmy przysiąc, że nad naszymi głowami rozpostarta mocna opona, do której niewidzialna ręka przytwierdziła słońce, księżyc i liczne wojsko gwiazd. Same gwiazdy wydają się nam tak małeńkimi, że ani przez myśl niejednemu nie przejdzie, że niektóre z nich są kilka razy większe od naszego słońca. Porównajmy tylko księżyc w pełni wyłaniający się majestatycznie z poza czarnych chmur, ze słońcem, które się wzbija ku zenitowi, a wtedy śmiało można iść o zakład, że największa część ludzi napewno twierdzić będzie, że księżyc co najmniej dwa razy większy jest od słońca. Znalazł się tymczasem ten i ów, który zaczął się zastanawiać nad wartością tych aktów poznania, a dziś nazwałaby astronomia straszną herezyą twierdzenie, że księżyc jest większy od słońca.

Otóż taksamo ma się rzecz z całym naszym poznaniem. Sami nie wiedząc jak, posiadamy pewność, że istniejemy, że czujemy, że istnieje świat, wiemy co choroba, co zdrowie, co boleść a co radość: innemi słowy przed refleksyjną pewnością mamy pewność przyrodzoną¹⁾. Temu zgoła nie myślą przeczyć sceptycy, ani też przeczyłoby nie mogli, bo niepodobną jest rzeczą, jak to przyznał sceptyk Pyrrhon, wyzuć się z natury.

Spór rozpoczyna się dopiero wtedy, kiedy chodzi o głębsze uzasadnienie pewności przyrodzonej, gdy w świetle krytyki badamy powody jej pewności. Ponieważ w poznawaniu i podmiot i przedmiot musi być brany w rachubę, zatem na pytanie: dlaczego poczytujemy niektóre sądy za pewne, a innych nie: możliwą jest dwojaka odpowiedź: albo że przedmiot poznawany powoduje pewność poznania w podmiocie, albo że podmiot poznający bez względu na przedmiot, czyli bez dostatecznej racji, jest przekonany o pewności swego poznania. Otóż jeżeli umysł może dojrzeć, iż jego sądy są należycie uzasadnione, to temsamem i pewność poznania ma podstawę, z powszedniej, że tak powiemy, przemieni się w pewność naukową, będzie w ścisłym słowa znaczeniu wiedzą, a tak i dogmatyzm ma rację bytu.

Jeżeli przeciwnie umysł nie potrafi zdać sobie sprawy z prawdziwości swych sądów, miałby wprowadzić pewność przy-

¹⁾ Por. J. Balmes: *Philosophie fondamentale*, t. I. str. 25 nast. Liège 1852. Mercier: dz. prz. w. str. 9 nast.

rodzoną, której musiałby się poddawać na mocy swej organizacji, lecz nie mógłby w takim razie utrzymywać, że refleksya usprawiedliwia to, co instynkt poleca. Gdyby nadto umysł doszedł do przekonania, że jego sądy pozostają w niezgodzie z rzeczywistością, należałoby przypuścić, że głos natury bądź całkowicie, bądź częściowo pozostaje w sprzeczności z refleksją filozoficzną. W takim zaś razie wypadałoby albo pójść za naturą wbrew refleksyi i wyznawać ślełą wiarę w nieomylność naszego poznania, albo przeciwnie posłuchać refleksyi wbrew głosowi natury i wyznawać już to idealizm i subiektywizm, już też całkowity sceptycyzm. Dogmatyzm uznaje, że umysł ludzki może dostrzedz zgodę między swymi sądami a rzeczywistością przedmiotową, i takową potrafi uzasadniać; sceptycyzm przeciwnie jest zdania, że wszelkie próby uzasadnienia rzeczowej zgodności spełznąć muszą na niczem, tak że człowiekowi jako filozofowi jedną tylko dać można radę, aby się całkowicie wstrzymał od wszelkiej afirmacyi w tę lub ową stronę. Nim atoli przystąpimy do rozstrzygnięcia sporu między dogmatyzmem a sceptycyzmem, wypadnie wprzód jasno określić znaczenie wyrazów: prawda, fałsz, pewność, mniemanie, wątplenie i t. d., gdyż raz poraz nimi posługiwać się będziemy.

ROZDZIAŁ II.

Pojęcie prawdy i fałszu.

Pojęcie prawdy pozostaje w najściślejszym związku z teorią poznania, jaką ktoś wyznaje. Podczas gdy dla zwolenników absolutnego idealizmu byt jest czemś identycznym z myśleniem i na odwrót, wskutek czego prawdą jest wszystko, co pomyślane bywa, przez co zniknąłby musiała przedmiotowa różnica między prawdą a fałszem; gdy dalej dla Krytycyków w rodzaju Kanta prawda jest zgodnością naszych pojęć z formami naszego myślenia, to przeciwnie dla tych, co uznają, byty przedmiotowe, prawda jest zgodnością umysłu z rzeczą poznawaną.

To ostatnie określenie prawdy wymaga uzasadnienia; nasunie się ono samo przez krytykę fałszywych teoryj poznania

Należy się nam jednakże z góry porozumieć, o jaką to prawdę chodzi noetyce, gdyż wyrazy: prawda, prawdziwy posiadają kilka znaczeń¹⁾. Weźmy dla przykładu takie zdania: Piotr mówi prawdę, to jest prawdziwe złoto, Bóg jest prawdą. W każdym z tych zdań brany jest ten sam wyraz w odmien-
nem znaczeniu; pytanie zachodzi, czy w każdym z nich znaczenie tego wyrazu zgadza się z powyższem określeniem prawdy.

Co do pierwszego zdania zauważyć należy, iż człowiek często coś twierdzi, co nie było lub nie jest, coś zatem co nie jest prawdą, a jednakże nie kłamie. Ktoś np. może powiedzieć, że zgubił pieniądze nie wiedząc o tem, że je w domu zostawił; ponieważ prawda jest zgodnością umysłu z rzeczą poznawaną, więc w tym wypadku człowiek nie mówi prawdy, a jednakże mimo to nie kłamie. Należy zatem odróżnić prawdę logiczną czyli poznania od moralnej. *Prawda logiczna jest zgodnością treści poznania umysłu z przedmiotowym stanem rzeczy* (adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est. S. Thom. S. c. Gent. I. 59). Zaś *prawda moralna jest zgodnością myśli i słów ją wyrażających*. (Veritas moralis est conformitas signi (verbi) ad significatum. S. Thomas. S. theol. I. qu. XXI c. 2 ad 2).

W zdaniu zatem: Piotr mówi prawdę, mamy na myśli prawdę moralną, bo chcemy przez to zdanie wyrazić, że słowa Piotra pozostają w zgodności z tem, co Piotr myśli.

Gdy zaś weźmiemy na uwagę zdanie: to jest prawdziwe złoto, to na pierwszy rzut oka wydaje się, jakoby w tym razie nie było stosunku między umysłem poznającym a rzeczą, lecz raczej między umysłem a pojęciem złota, jakie w umyśle istnieje. Jednakże w gruncie rzeczy i w tym wypadku mamy jakąś relację między umysłem a rzeczą. Rzecz bowiem jakaś może być w stosunku albo do umysłu, który ją poznaje, albo do umysłu, któremu zawdzięcza swe istnienie. Portret np. może być prawdziwym dla widzów, jeżeli ci przez porównanie go z oryginałem, za taki go uważają, a powtórę dla artysty, który go zrobił. Mówiąc zatem o rzeczy jakiejś, iż jest prawdziwą,

¹⁾ Por. Dr. E. Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*, Mainz, 1891 str. 336, nast. Dr. J. Rulf: *Metaphysik II. Bd. Leipzig*, 1891 str. 397, nast. Mercier: j. w. str. 20, nast. Dr. Virgil Grimmich: *Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Freiburg* 1893. str. 153, nast.

wyrażamy, chociaż nie zawsze o tem myślimy, iż jest taką, jaką ją chciał mieć jej sprawca. Jeżeli zaś przyjmiemy, że wszelkie stworzenia Bogu zawdzięczają swe istnienie, powiemy, że są prawdziwe, gdyż odpowiadają ideom, jakie Bóg o nich ma. Jak zaś rzecz stworzona jest w sobie prawdziwa, gdy wyraża myśl Stwórcy, tak rzeczy zrobione przez człowieka lub też i czyny jego, będą prawdziwe, jeżeli człowiek zdola w nich wyrazić całą myśl swoją, lub też ideę im przynależną. Powiemy zatem, że *prawda ontologiczna jest zgodnością rzeczy z umysłem* (adaequatio rei et intellectus).

W końcu zdanie: Bóg jest prawdą, może mieć wielorakie znaczenie. Bóg najprzód widzi wszystkie rzeczy tak, jak są, a widząc je nigdy mylić się nie może i w tem znaczeniu przedstawia najdoskonalszą prawdę logiczną. Lecz jest i w tem znaczeniu Bóg prawdą, że On każdą rzecz stworzył i w nią Swą myśl włożył, czyli Bóg jest najwyższą prawdą ontologiczną. W końcu Bóg jako istota najdoskonalsza, musi być najświętszy, a więc kłamać nie może, a temsamem jest najwyższą prawdą moralną. Ponieważ o prawdzie moralnej etyka, o ontologicznej metafizyka traktuje, więc w noetyce zastanowić się musimy nieco dłużej nad prawdą logiczną.

Powiedzieliśmy, że prawda logiczna polega na zgodności umysłu poznającego z rzeczą poznawaną. Tu zastrzedz się musimy, że owa zgodność niema być tożsamością, gdyż inaczej popełniłoby się błąd właściwy idealizmowi, wyznającemu tożsamość bytu i myśli; owo zrównanie, adaequatio, conformitas, jest pewnem upodobnieniem się umysłu z rzeczą i to nie według jej bytu fizycznego, gdyż inaczej rzeczy materialne tylko przez coś materialnego mogłyby być prawdziwie poznawane, tylko upodobnienie owo polega na wytworzeniu się w podmiocie poznającym odpowiedniego obrazu rzeczy poznawanej. Również nie jest konieczną rzeczą, aby rzecz poznawana odtwarzała się wszechstronnie w umyśle. Należy mianowicie odróżnić *przedmiot materialny* poznawania *od formalnego*; przedmiotem materialnym będzie rzecz, o ile istnieje; formalnym zaś będzie rzecz poznawana pod jakimś szczegółowym względem. Otóż jeżeli pojęcie jest obrazem przedmiotu materialnego, to mamy poznanie prawdziwe i przedmiot całkowicie ogarniające, wyczerpujące; jeżeli zaś pojęcie tylko pod pewnym

szczegółowym kątem widzenia rzecz przedstawia, to poznanie i w tym wypadku może być prawdziwe, ale tylko o tyle, o ile w ten szczegółowy jakiś sposób na przedmiot się zapatruje. Można np. zapatrywać się na człowieka, jako na istotę tylko zmysłową; takie więc pojęcie człowieka jako istoty zmysłowej będzie zgodne z rzeczywistością, będzie prawdziwe, ale nie będzie zupełne, bo nie będzie wyrażało całej istoty człowieka. Przedmiotem materyalnym prawdy może być wszelki byt bez wyjątku, bo wszystko, co istnieje lub przynajmniej na kształt bytu bywa pojmowane, może być poznawane, a jeżeli jest poznawane tak, jak jest, to takie poznanie będzie prawdziwe. Ale jakkolwiek wszelki byt może być poznawany, to przecież nie każdy umysł jest w możności poznawać każdy byt prawdziwie; jedynie nieskończony, najdoskonalszy rozum może poznawać i wszelki byt i wszechstronnie go poznawać; rozum skończony, ograniczony, może poznawać tylko w ograniczony sposób rzeczy bytujące, i dlatego też prawda jest tylko w niedoskonały sposób jego udziałem. Takim właśnie jest rozum człowieka, bo jak doświadczenie uczy, człowiek wielu rzeczy nie poznaje, wiele zaś poznaje niezgodnie z przedmiotowym stanem rzeczy.

Ponieważ prawda logiczna jest zgodnością umysłu i przedmiotowego stanu rzeczy, można się zapytać, co jest bardziej rozstrzygającym czynnikiem owej zgodności, czy rzecz, czy umysł? Na to odpowiedzieć należy, że aczkolwiek rzeczy, które umysł spekulatywny ma poznawać, są czemś pierwszym, gdyż umysł, jeżeli chce mieć prawdziwe poznanie, musi się do nich stosować, a nie odwrotnie, to wszakże z drugiej strony dopiero w umyśle się dokonywa całkowicie stosunek zgodności, który jest podstawą wszelkiej prawdy. Z umysłem poznającym ma się rzecz odwrotnie aniżeli z wolą, która dobra jakiegoś pożąda. Gdyby rzecz jakaś nie była w sobie dobrą lub przynajmniej jako taka woli się nie przedstawiała, wola nie wykonałaby ku niej odpowiedniego ruchu, nie pożałowałaby jej wcale; zatem o dobroci jako takiej rozstrzyga w pierwszym rzędzie rzecz, przedmiot sam, który pożądanym bywa, a dopiero w dalszym rzędzie zjawia się pożądanie w woli, dla której rzecz przedstawia się jako dobro. Tymczasem przy prawdziwym umyśle poznającym jest rozstrzygającym czynnikiem, bo dopiero jego

zgodność z rzeczą poznawaną jest podstawą prawdy logicznej, gdyż dla rzeczy poznawanej może być zupełnie obojętną rzeczą, czy i jak będzie poznawana¹⁾.

Ponieważ dalej zgodność umysłu poznającego z rzeczą, a nie odwrotnie zgodność rzeczy z umysłem rozstrzyga o tem, czy poznanie może być nazwane logicznie prawdziwym, zaś rozmaite są akty poznania, przeto nowe się nasuwa pytanie czy mianowicie charakter prawdy przysługuje któremukolwiek z tych aktów, czy też tylko jednemu z nich?

Na to odpowiedzieć należy, że i między pojęciem lub wyobrażeniem a przedmiotem istnieć może zgodność, wskutek czego i w nich prawda mieścić się może, lecz niezupełna. Zupełną prawdę logiczną znajdujemy dopiero w sądzie, gdyż dopiero w sądzie stosujemy treść naszego poznania do przedmiotu poznawanego, wskutek czego dopiero w sądzie może być mowa o tem, czy treść naszego poznania jest zgodna z przedmiotowym stanem rzeczy. Gdy mam luźne pojęcia: widzieć, pies, biegać; jeszcze zgoła nie wiem, w jakim stosunku do siebie pozostają; dopiero gdy zacznę orzekać: widzę psa biegającego, może to orzekanie odpowiadać rzeczywistości stanowi rzeczy, lub być z nim niezgodne, czyli być prawdziwe lub nieprawdziwe. „Tak jak prawda — powiada św. Tomasz, w umyśle raczej się znajduje, aniżeli w rzeczach, taksamo znajduje się ona raczej w akcie umysłu łączącym lub rozdzielającym (w sądzie), aniżeli w akcie umysłu odtwarzającym w sobie istotę rzeczy. Podstawą bowiem prawdy jest zgodność rzeczy i umysłu, zaś to samo nie bywa z sobą porównywane, gdyż równość możebna jest tylko między oddzielnymi rzeczami, wskutek tego tam w umyśle znajduje się przedewszystkiem podstawa prawdy, gdzie umysł poczyna mieć coś własnego, czego rzecz poza umysłem nie posiada, lecz tylko coś odpowiedniego, a z czem może być przedsięwzięte porównanie. Zaś umysł odtwarzający pojęcia rzeczy ma tylko podobieństwo rzeczy poza duszą istniejącej; a tak samo ma się rzecz ze zmysłem, o ile wytwarza obraz rzeczy zmysłowej; lecz kiedy poczyna sądzić o rzeczy spostrzeżonej, wtedy dopiero sąd umysłu jest czemś jemu właściwym, co nie istnieje zewnątrz w rze-

¹⁾ Por. Św. S. Tom. De Verit. qu. I. art. 2.

czy. Gdy więc (ten akt umysłu) jest zrównany z tem, co jest zewnątrz w rzeczy, powiadamy, że sąd jest prawdziwy. Wtedy zaś umysł wydaje sąd o rzeczy, kiedy mówi, że coś jest lub nie jest, a to jest czynnością umysłu łączącego i rozdzielającego“ (De verit. qu. I. ar. 3. Sum. theol. I. qu. 16. ar. 2.).

Skoro zaś tylko zgodność umysłu z rzeczą poznawaną rozstrzyga o prawdzie logicznej, to stąd wynika, że prawda logiczna nie może posiadać stopniowania wewnętrznego, czyli jedna prawda nie będzie więcej prawdą, aniżeli inna; może natomiast prawda logiczna posiadać stopniowanie zewnętrzne¹⁾. Mianowicie nie może jedna prawda bardziej być prawdą, aniżeli druga, gdyż albo się nie zgadza treść naszego poznania ze swym przedmiotem, a w takim razie nie masz prawdy; albo się też zgadza, a w takim razie racya, dla której różne poznania mogą być prawdziwe, jest właśnie ich zgodność z przedmiotami poznania, a ta racya we wszystkich poznaniach prawdziwych jest jedna i ta sama. Może natomiast być mowa o zewnętrznem stopniowaniu przy prawdzie, o ile mianowicie przez to rozumiemy większy lub mniejszy zakres przedmiotów poznania, albo też więcej lub mniej doskonałe środki dojścia do prawdy.

W końcu i to nie ulega wątpliwości, że prawda logiczna jest zawsze jedna, niezmienna, konieczna i wieczna, tj. niezależna od czasu, a to dlatego, że stosunek podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego musi być zawsze ten sam, mianowicie stosunkiem zgodności: jakkolwiek umysł będzie poznawał trójkąt, musi, jeżeli nie chce rozminąć się z prawdą, uważać go za figurę trójboczną. Jeżeli zaś mimo to powiadamy, że są różne prawdy, czynimy to jedynie ze względu na przedmioty poznania, które w rozmaity sposób wywołują u nas prawdziwe poznanie. W tem to znaczeniu mówimy o prawdach z doświadczenia albo rozumu pochodzących, o prawdach przyrodzonych i nadprzyrodzonych, koniecznych i przypadkowych, oderwanych i konkretnych i td. i td.

Z tego, co się dotąd powiedziało, łatwo wyrozumieć, co to jest fałsz. Skoro bowiem fałsz jest przeciwieństwem prawdy, prawda zaś jest zgodnością treści poznawania z rzeczą

¹⁾ Por. Grimmich: j. w. str. 155.

poznawaną, to *fałsz jest niezgodnością treści poznania z rzeczą poznawaną*. Wszelako nie każdą niezgodność umysłu poznającego i przedmiotu poznawanego trzeba nazwać fałszem. Nie trzeba bowiem zapominać o tem, że umysł nasz nie zawsze może poznawać rzecz tak, jak ona jest w sobie, nie zawsze poznać ją może wszechstronnie, wyczerpująco. Gdyby więc tego rodzaju, powiedzmy ujemna niezgodność umysłu poznającego i przedmiotu poznawanego miała stanowić istotę fałszu, to największa część naszych aktów poznania musiałaby być z natury swej fałszywa. Fałsz zatem będziemy mieli wtedy dopiero, gdy umysł nasz pozytywnie nie będzie się zgadzał z przedmiotem poznawanym, to znaczy, gdy umysł będzie orzekał coś o przedmiocie, co w przedmiocie zgoła się nie zawiera i przypisane mu być nie może, lub też odwrotnie, gdy umysł odmawia czegoś przedmiotowi, co mu powinno być przyznane. Możemy to krócej wyrazić powiadając, że poznanie wtedy będzie fałszywe, jeżeli pozostaje w niezgodności ze swym przedmiotem formalnym. Nie wystarcza zatem do pojęcia fałszu sama niezupełność poznania; poznanie, jeżeli ma być fałszywe, musi przedstawiać przedmiot inaczej, aniżeli jest w rzeczywistości. Jak długo n. p. rozważam człowieka, jako istotę zmysłową, poznanie moje będzie wprawdzie niezupełne, ale nie będzie pozytywnie niezgodne z rzeczywistością; dopiero gdybym twierdził, że człowiek jest wyłącznie zmysłową istotą, musiałoby to twierdzenie być fałszywe, gdyż człowiek posiada także i życie duchowe. Można więc powiedzieć, że fałsz jest niezgodnością treści sądu z prawdą ontologiczną¹⁾. Tak samo bowiem, jak pełną logiczną prawdę dopiero w sądzie spotykamy, tak i fałsz dopiero w sądzie się znajduje. Jeżeli zaś niekiedy powiadamy, że to a to pojęcie jest fałszywe, chcemy przez to wyrazić, że dane jakieś pojęcie do niewłaściwego przedmiotu zostało odniesione, albo że wskutek fałszywego sądu pojęcie zawiera w sobie cechy nie przynależące do siebie. W jednym więc i w drugim wypadku nazywamy pojęcie fałszywym, bo albo zawiera w sobie fałszywy sąd, albo jest jego wynikiem²⁾.

¹⁾ Por. Mercier dz. w. p. str. 28.

²⁾ Por. Alf. Lehmen: *Lehrbuch der Philosophie*. I. Bd. str. 275. Freiburg 1899.

ROZDZIAŁ III.

O różnych stanach umysłu odnośnie do przedmiotu poznawanego.

§ 1. *Niewiadomość, wątpienie, mniemanie.*

Umysł nasz w czworakim znajdować się może stanie odnośnie do rzeczy poznawanej, gdyż *a)* może jej wcale nie znać, a taki stan nazywamy niewiadomością (*ignorantia*); albo *b)* zna ją, lecz tak niedokładnie, iż nie śmie niczego o niej twierdzić, ani też przeczyć, i to jest stan wątpienia; albo *c)* zna ją, lecz jeszcze nie na tyle, iżby z całą stanowczością sąd o rzeczy wypowiedzieć, lęka się, aby i przeciwne twierdzenie nie okazało się prawdziwym, a taki stan zwiemy mniemaniem (*opinio*). Wreszcie *d)* umysł może znać rzecz tak dokładnie, iż bez najmniejszej obawy pomylenia się twierdzi stanowczo, lub też przeczy, czem rzecz jest lub nie jest, albo że taki lub taki przymiot jej przysługuje lub nie przysługuje.

Ponieważ te pojęcia bardzo ważną odgrywają rolę w noetyce, gdyż niektórzy filozofowie odrzucają pewność jako możliwą w ludzkim poznawaniu i przeciwnie sądzą, że tylko wątpienie ma być normalnym stanem umysłu reflektującego inni wreszcie w miejsce pewności i wątpienia radziby podstawić mniemanie jako jedynie uzasadniony stan umysłu z roz wagą coś poznającego, przeto konieczną jest rzeczą dokładniej wyjaśnić, co przez które z tych pojęć rozumieć mamy.

a) O niewiadomości niema wiele co mówić, bo tu niema poprostu żadnego stosunku między umysłem, a rzeczą, lubo taki stosunek mógłby istnieć. To też o niewiadomości nie może być mowy tam, gdzie niemasz zdolności poznawania, bo niewiadomość jest brakiem możebnego poznania. Oczywiście dla logiki jest zupełnie obojętną rzeczą, czy niewiadomość czyjaś pochodzi z winy, czy też jest bez winy. Nadmienić można, że niewiadomość może być zupełna jak u niemowląt, albo też częściowa, gdy tylko pewnych rzeczy lub ich grup nie poznajemy-

b) *Powątpiewanie* (*dubium*, *ἀμφισβητεῖν*) jest stanem, w którym umysł pozostaje w zawieszeniu między twierdzeniem a prze-

czeniu, czyli nie chce powiedzieć ani tak, ani nie. Racja takiego zawieszenia sądu może być dwojaka: albo za zaprzeczeniem i twierdzeniem przemawiają jednakowo silne pobudki, albo przeciwnie, ani za jednym ani za drugim umysł nie może się rozstrzygnąć dla zupełnego braku powodów. W pierwszym wypadku mamy wątpliwość dodatnią (dubium positivum), w drugim ujemną (dubium negativum). Możemy ten stan umysłu przedstawić zapomocą wagi, która może być w równowadze jużto dlatego, że na żadnej szalce niema ciężarków (powątpiewanie ujemne), już też dlatego, że obydwie szalki są równo obciążone (powątpiewanie dodatnie).

Jeżeli powody nakłaniają nas do wydania sądu raczej w jednym kierunku, aniżeli w przeciwnym, tak jednakże, że sąd ostatecznie nie zostaje wydany, mamy przypuszczenie (suspicio), albo podejrzenie, zwłaszcza gdy chodzi o jakąś złą sprawę.

c) Kiedy natomiast o jakiejś rzeczy coś twierdzimy, lecz nie mamy mocnego przekonania, że sąd nasz na niewzruszonej prawdzie oparty, wtedy umysł poprzestaje na jakichś powodach prawdopodobnych, sądzi według swego widzimisie. Stan taki, to *mniemanie* (opinio, δόξα); w tym razie umysł przechyła się wprawdzie na jedną stronę, wypowiada jakies twierdzenie, ale ma przytem obawę, że przeciwne twierdzenie także może być prawdziwe; umysł może przy mniemaniu mieć nawet powody do wydania sądu, ale niedość silne, aby bezwzględnie wykluczały wszelką obawę nieprawdziwości twierdzenia. Powiemy zatem, że *mniemanie jest stanem umysłu, w którym tenże przechyła się na stronę jednego ze zdań sprzecznych, ale z obawą co do jego prawdziwości*. (Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. I. qu. 79, a. 9 ad 4). Ilekroć zaś za jakimś mniemaniem przemawiają powody, które wprawdzie nie są tak silne, aby wykluczały wszelką obawę w wypowiedaniu sądu, ale jednakże wystarczają do pewnego jego uzasadnienia, tylekroć mniemanie staje się prawdopodobne. Zwrócić należy przy tej sposobności uwagę, że prawdopodobieństwo nie do zdarzenia, którego spełnienia wyczekujemy, się odnosi, tylko do podmiotu, który wyczekuje zdarzenia. Innemi słowy prawdopodobieństwo jako takie nie istnieje przedmiotowo, tylko jest czysto podmiotowym stanem, w którym umysł nie doszedł do całkowicie

uspokajającego wyniku w myśleniu, a może i wogóle do niego nie dojdzie, a tylko ustępuje naciskowi większej liczby powodów, przemawiających raczej za przechyleniem się na jedną stronę aniżeli na drugą, wskutek czego umysł nie tał przed sobą, że i za przeciwnym sądem przemawiają racje mniej lub więcej silne. Jest ten stan tem charakterystyczniejszy, że czynniki, które się na niego składają, mogą być zupełnie pewne przedmiotowo, a tylko niemożliwą jest rzeczą sprowadzić je do niewątpliwego połączenia w pewnym kierunku, i dlatego pozostaje niepewność nawet wtedy, gdy się udało połączyć znacznie częściej przedmiotowo pewnych pobudek czyli powodów w danym kierunku.

Mogłoby się zdawać, że przynajmniej w matematyce może być mowa o przedmiotowym prawdopodobieństwie. Tymczasem i tutaj tylko złudzenie mamy, gdyż jeżeli dobrze sobie uzmysłowimy, co właściwie ma przedstawiać ułamek, wyrażający prawdopodobieństwo zdarzenia, przekonamy się, że nie wyraża on bynajmniej czegoś prawdopodobnego, tylko coś zupełnie pewnego, mianowicie, że z ogólnej liczby przypadków, oznaczonych liczbą mianownika, pewna liczba przypadków, oznaczona liczebnikiem, posiada jakąś stałą cechę, n. p. że z 6 gałek 3 są białe, lub że na 7 dni tygodnia są 3 dni deszczu¹⁾. Możemy więc powiedzieć, że tylko w niewłaściwy sposób może być mowa o przedmiotowym prawdopodobieństwie, gdyż w rzeczywistości nie rzeczy jako takie są prawdopodobne, tylko prawdopodobnem może być to, czego od tych rzeczy oczekujemy, czyli że nazwą prawdopodobieństwa oznaczamy stopień, natężenie naszego oczekiwania jakiegoś zdarzenia. Wynika stąd, że prawdopodobieństwo zwiększa się będzie w miarę przybywania coraz większej liczby powodów, nakłaniających umysł do rozstrzygnięcia się w pewnym kierunku. Niemalą też rolę w powiększaniu podmiotowego prawdopodobieństwa gra osobisty interes podmiotu, gdyż wiadomą jest rzeczą, iż chętniej spodziewamy się tego, co nam miłe, co nam korzyść przynosi, aniżeli tego, czego się lękamy lub co wogóle nas niemile dotyka, a stąd w miarę usposobienia uważamy coś za bardzo

¹⁾ Por. Dr. Franz Grung: *Das Problem der Gewissheit. Heidelberg* 1883, str. 9 i nast.

prawdopodobne, niemal za pewne, co w gruncie rzeczy takiem nie jest.

To pokazuje, że powody prawdopodobnego mniemania mogą być albo przedmiotowe, albo czysto podmiotowe, gdyż niejedyn widzi prawdopodobieństwo zdarzenia tam, gdzie ktoś inny napróżno usiłuje się go dopatrzeć.

Prócz tego mogą być pobudki prawdopodobnego mniemania, albo wewnętrzne, albo zewnętrzne: w pierwszym razie racją mniemania będzie wniknięcie podmiotu mniemającego w istotę rzeczy poznawanej, w drugim wartość czyjegóż świadectwa. Mniemanie, posiadające dostateczną pobudkę wewnętrzną, lub też wystarczający powód zewnętrzny tak, iżby mógł skłonić rozważny i spokojnie reflektujący umysł do wydania sądu, zwiemy mniemaniem rzeczywiście prawdopodobnem (*opinio vere et solide probabilis*), w przeciwnym razie będzie mniemanie nieuzasadnione (*op. imprudens, improbabilis*). Gdy porównamy jakiś sąd prawdopodobny ze sądem sprzecznie mu przeciwstawionym, może się okazać, że albo obydwa zdania jednakowy stopień prawdopodobieństwa posiadać będą (*opinio-nes aequae probabiles*), albo też za jednym więcej przemawiać będzie powodów (*opinio probabilior*), aniżeli za drugim (*op. minus probabilis*¹⁾). Rozumie się zaś samo przez się, że sąd jakiś prawdopodobny nie przestaje być prawdopodobnym, choćby sąd sprzecznie przeciwstawiony posiadał wyższy stopień prawdopodobieństwa, bo jeżeli sąd jakiś jest w ścisłym tego słowa znaczeniu prawdopodobny, to musi mieć powody dla swego prawdopodobieństwa; że zaś sprzecznie przeciwstawiony sąd może ich posiadać większą liczbę, to jeszcze przez to nie staje się sądem pewnym, ani też nie może odjąć prawdopodobieństwa sprzecznie przeciwstawionemu.

Mogłoby się jednakże zdawać, że skoro prawdopodobieństwo wzrasta w miarę coraz większej liczby pobudek, to pewność jest tylko najwyższym stopniem prawdopodobieństwa. Na to pytanie odpowiedzieli już starzy sceptycy twierdząco, a ich śladem poszło kilku myślicieli, że wymienimy Laplace'a, Gallupiego, w najnowszych czasach Hartmanna. Za twier-

¹⁾ Por. Lehmen: dz. w. prz. str. 278. Grimnich dz. w. prz. str. 158.

dzącą odpowiedzią zdaje się przemawiać ta okoliczność, że wiele twierdzeń, które w codziennem życiu za zupełnie pewne uchodzą, nie są, po bliższem ich zbadaniu, wcale pewne, tylko mniej lub więcej prawdopodobne.

Mimo to utrzymujemy, że nawet najwyższy stopień prawdopodobieństwa nie jest tem, czem pewność, bo albo ze sądu jakiegoś wykluczona jest wszelka obawa, i wtedy mamy pewność, albo też nie jest wykluczona, a wtedy chociażby obawa jak najmniej była uzasadniona, sąd nie przestaje być tylko prawdopodobnym, czyli czemś z istoty swej niższem od pewności. W końcu i to nadmienić należy, że nawet najwięcej prawdopodobne mniemanie może być w sobie prawdziwe lub fałszywe, stosownie do tego, czy sąd, jaki mniemanie zawiera, będzie zgodny z przedmiotowym stanem rzeczy, czy też nie.

§ 2. O pewności.

Czwarty wreszcie ze wspomnianych stanów umysłu, to pewność (certitudo). Dopóki umysł nie dojdzie do tego stanu, nie można o nim powiedzieć, że ma prawdę, lub że ją całkowicie nabył, lecz tylko, że trwa w jakimś mniej lub więcej prawdopodobnem mniemaniu, które łatwo zmienić się może. Dopiero gdy umysł posiędzie całą prawdę i wie o tem, że niema najmniejszego powodu do obawy, aby się co do istotnego stanu rzeczy pomylił, wtedy mówimy, że jest pewny tej prawdy. Czemże więc jest pewność? *Jest ona silnem zgodzaniem się umysłu na związek między podmiotem i orzeczeniem, który to związek umysł poznaje właśnie jako prawdziwy.* Takie określenie pewności znajdujemy mniej więcej u wszystkich logików. Św. Tomasz z Akwinu nieinaczej określa pewność: »certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile (3. dist. 26, qu. 2. ar. 4). Gdy to nastąpiło, gdy umysł poznał, że jakaś rzecz jest lub nie jest, czem ją być lub nie być twierdzi, wtenczas pozbywa się wszelkiej obawy, jakoby jego twierdzenie miało się okazać kiedyś fałszywem, czyli jest stale zwrócony w tę stronę, w której widzi prawdę. Stąd inna definicya pewności u św. Tomasza; »certitudo nihil est aliud, quam determinatio intellectus ad unum« (3. d. 23, qu. 2. ar. 2). Ta ostatnia definicya ma na względzie wyłącznie pewność podmiotową i opiera się na tym rysie charakterysty-

cznym duszy ludzkiej, na który dawno już Platon zwrócił uwagę we Fedonie, że mianowicie dusza dąży z natury swej do osiągnięcia jedności w swych operacjach myślnych.

Wszelako noetyka nie może się zadowolnić pewnością jedynie jako stan psychiczny rozważaną: niekażde bowiem uzyskanie syntezy pojęć będzie zgodne z rzeczywistością, zgodne z prawdą. Fałsz często przyobleka pozory prawdy, a stąd może istnieć pewność podmiotowa bez przedmiotowej. Jeżeli tedy pewność podmiotowa ma mieć wartość dla noetyki, to ze stanem podmiotowej pewności musi być związana pełna świadomość zgodności subiektywnego zapatrywania z przedmiotowym stanem rzeczy, czyli świadomość, że treści pojęć, które za pewne uważamy, odpowiada przedmiotowa prawda¹⁾. Stąd też i mowa rozróżnia obydwaj rodzaje pewności; powiadamy bowiem: jestem pewny, że Bóg istnieje, i: Bóg napewno istnieje. Podmiotowa zatem pewność polega na stałości w sądzeniu, przedmiotowa na stałości sądu, zdania jako takiego. Możemy krótko powiedzieć, że *przedmiotowa pewność jest koniecznością jakiegoś sądu, albo dokładniej: konieczną prawdziwością jakiegoś sądu*. Taka konieczność sądu może istnieć nie tylko wtedy, gdy się odnosi do przedmiotu koniecznego, ale i wtedy, gdy sam przedmiot nie jest konieczny. Tak np. istnienie Boga jest dlatego pewne, że bez Niego nicby istnieć nie mogło; tymczasem istnienie ciał jest pewne, chociaż same ciała niekoniecznie istnieją, gdyż zdanie: ciała istnieją: koniecznie jako prawdziwe bywa poznawane.

Prócz pewności podmiotowej i przedmiotowej przyjmują różni myśliciele różne gatunki pewności. Locke np. rozróżnia gatunki pewności według stopnia stałości w uznawaniu zgodności lub niezgodności naszych wyobrażeń; czy zaś takich stopni przyjmuje dwa czy trzy, nie da się napewno powiedzieć. Za trzema stopniami zdają się przemawiać trzy rodzaje przykładów, jakich Locke dość często używa dla wykazania różnicy w stopniowaniu stałości podmiotu w sądzeniu. Mianowicie Locke powiada, że o swoim istnieniu mamy pewność intuicyjną; o istnieniu Boga pewność z dowodzenia czyli dyskursywną; wreszcie pewność istnienia innych rzeczy polega na naszych

¹⁾ Por. Windelband: *Über die Gewissheit der Erkenntniss*. Leipzig 1873. str. 17.

sposprzeżeniach czyli jest empiryczną. Łatwo byłoby wykazać, jak mało jest uzasadniony powyższy podział.

Za Lockem poszedł Leibniz. Rozróżnia on potrójną pewność: intuicyjną, odnoszącą się do tak zwanych prawd pierwotnych; powtóre pewność z dowodzenia wynikającą, która ma za przedmiot prawdy wieczne czyli metafizyczne; wreszcie pewność empiryczną, która w gruncie rzeczy jest tylko większem lub mniejszem prawdopodobieństwem. Pewność z dowodzenia wypływająca opiera się na pewności intuicyjnej czyli na pewności prawd pierwotnych, wszystkie zaś jej sądy można sprowadzić do zasady sprzeczności; natomiast pewność empiryczna, odnosząca się do prawd rzeczywistych, ma tylko miano pewności, ale w rzeczywistości nie przekracza granic prawdopodobieństwa, i kieruje się zasadą wystarczającego powodu.

Kant rozróżnia trzy stopnie subiektywnego zgadzania się na związek przedmiotu z orzeczeniem, które w logice objawiają się jako sąd problematyczny, rodzący mniemanie, sąd assertoryczny, dający początek wierze, i sąd apodyktyczny jako wyraz wiedzy. Odpowiednio do tego przyjmuje Kant 3 rodzaje pewności: empiryczną, moralną i logiczną¹⁾.

Dość też często napotyka się podział pewności według źródeł poznawania: a więc pewność zmysłowego poznawania, której przedmiotem świat widzialny, dalej pewność pamięci, umysłu i t. d. Wobec tego rozglądając się musimy za podziałem pewności więcej uzasadnionym. Skoro pewność jest stałą i silną zgodą umysłu na przedmiot poznany, to tyle będzie specyficznie różnych form owej pewnej zgody, ile będzie przyczyn formalnie różnych, wywołujących stałość umysłu w zapamiętywaniu się na przedmiot poznany. Są zaś dwie takie formalnie różne przyczyny: jedna wewnętrzna, druga zewnętrzna. Przyczyną zewnętrzną jest oczywistość przedmiotu poznawanego, czyli mówiąc jaśniej: oczywista konieczność takiego a takiego połączenia podmiotu z orzeczeniem. Przyczyną zaś zewnętrzną stałej zgody umysłu z danym przedmiotem jest wola. Ilekroć bowiem zajdzie taki wypadek, że konieczność związku między podmiotem a orzeczeniem w jakimś zdaniu nie objawi się bezpośrednio sama przez się umysłowi, czyli

¹⁾ Por. Grung dz. w. prz. str. 65—77.

ilekroć nie wewnętrzna oczywistość zdania będzie przyczyną, dla której umysł poczytuje związek podmiotu z orzeczeniem za konieczny, tylekroć zewnętrzny jakiś motyw, przez wolę obrany, może skłaniać umysł do stałości w przyznawaniu lub nieprzyznawaniu jakiemuś podmiotowi ściśle określonego orzeczenia. Rozum, powiada Al. Schmid¹⁾, sam z siebie ulega jedynie przedmiotowym powodom pewności. Gdzie jednakże nie chodzi o sądy i pewność wyprzedzające wolę czyli od tej ostatniej zgoła niezależne, tam może rozum być pośrednio zewnątrz, na rozkaz woli odciągniętym od rozważania owych powodów i to w rozmaity sposób, już to że uwaga zostanie gdzieindziej zwrócona, już też gwoli ulubionym mniemaniom lub zakorzenionym przesądom rozum zwraca swą uwagę ku przeciwnym racjom pozornym, albo wreszcie umysł zwraca się wprawdzie ku rozważaniu powodów pewności, ale pod wpływem woli wstrzymuje się od stałej i silnej zgody na nie. Pierwszy i drugi wypadek może zająć nawet co do ontologicznych, logicznych, matematycznych i ściśle doświadczalnych prawd, trzeci zaś zdarza się wyłącznie przy prawdach moralnych. Owe motywy, którymi wola skłania rozum do uznawania czegoś za pewne, mogą tak dalece wpływać na rozum, że gotów udzielić najsilniejszej pewności prawdom, które same z siebie nie są oczywiste. Dzieje świadczą, że nikt jeszcze nie poniósł śmierci męczeńskiej dla jakiegoś pewnika matematycznego lub geometrycznego, gdy tymczasem niezliczony szereg męczenników istnieje za prawdy wiary, które z siebie nie są oczywiste. Wielu autorów zwie pewność, przy której wola tak wybitną gra rolę- pewnością wolną (*freie Gewissheit*), a pewność wynikającą z oczywistości przedmiotu poznanego, pewnością konieczną (*nothwendige Gewissheit*); lepiej atoli określali starzy scholastycy ostatnią pewność jako pewność z oczywistości (*certitudo evidentiae*), zaś drugą zwali: *certitudo adhaesionis*²⁾, czyli pewnością wiary.

Pewność z oczywistości przedmiotu poznawanego wynikająca może być dwojaka, albo bezpośrednia (*certitudo immediata*) albo pośrednia (*cert. mediata*) Jakkolwiek bowiem w sa-

¹⁾ Al. Schmid dz. w. prz. 313.

²⁾ Ob. zernie uzasadnia potrzebę pewności wolnej Al. Lehmen w swym podręczniku str. 285—291.

mem zdaniu będzie racya, dla której umysł uznawać je będzie za pewne, to wszakże oczywistość owego zdania może wynikać dopiero wskutek jego prawdziwego powiązania z innymi, już jako, pewnie uznanymi zdaniami, czyli będzie pewnością z wnioskania wynikającą.

Przypatrzmy się dalej, czy sama przedmiotowa konieczność związku między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu nie jest tego rodzaju, iżby uprawniała do dalszego podziału pewności. Weźmy na uwagę trzy zdania: trójkąt jest figurą trójboczną, ziemia obraca się naokoło słońca od zachodu na wschód, istnieje Ameryka. Pierwsze zdanie jest bezwzględnie konieczne, gdyż nie może być trójkątą, któryby zarazem nie miał trzech boków; tymczasem drugie i trzecie zdanie nie jest bezwzględnie konieczne, bo nie stoi na przeszkodzie, iżby porządek świata tak został ułożony, żeby ziemia albo wcale nie potrzebowała się obracać około słońca, albo też aby się mogła obracać od wschodu na zachód. Taksamo twierdzenie, że nie istnieje Ameryka, nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności; o istnieniu Ameryki wie ten, kto sam w niej nie był, tylko ze świadectwa innych ludzi, zaś wcale nie jest bezwzględnie pewnem, jakoby ludzie zawsze i przy każdej sposobności mówili prawdę. Nie jest więc wykluczona możliwość, że i co do istnienia Ameryki ich podania mogą być fałszywe. Konieczność przyznania trójkątowi trzech boków nie dopuszcza wyjątku, opiera się bowiem na istocie rzeczy, która jest niezmienną; albo figura jakaś ma trzy boki, a wtedy zawsze i dla wszystkich będzie trójkątem, albo ma tych boków więcej, a wtedy może być wszystkim innym tylko nie trójkątem. Taka sama konieczność istnieje co do prawd matematycznych.

Jest natomiast wiele rzeczy i wiele prawd, które wprowadzie są jasne i niezienne, ale o których nie możemy powiedzieć a priori, ażeby się zmienić nie mogły. Gdy np. weźmiemy na uwagę prawdę: wszystkie ciała dążą do środka ziemi, nie może nasz umysł dojrzeć, jakoby nie mógł istnieć inny jakiś porządek, w którymby to prawo nie istniało, bo ono jest tylko dla naszego świata obowiązującym. O prawdach matematycznych i metafizycznych śmiało powiadamy, że jakkolwiek dałby się wymyśleć świat, one zawsze pozostaną te same; przeciwnie o tych wszystkich prawdach, które są przedmiotem nauk przy-

rodniczych lub moralnych nie możemy powiedzieć, jakoby nie mogły być albo inaczej wyrażone, albo odbywać się według innych formułek.

Powiemy zatem, że przy prawdach metafizycznych mamy pewność bezwzględną, przy prawdach fizycznych i moralnych tylko warunkową. Bezwzględna pewność jest niezależna od jakiegokolwiek warunku przedmiotowego a temsamem bezwzględnie wolna od błędu.

Pewność warunkowa przypuszcza spełnienie warunku; jeżeli warunek został spełniony, znika racja wątpienia. Tym warunkiem przy fizycznej pewności jest pełna świadomość, że w danym wypadku nie nastąpiło zawieszenie praw przyrody; przy moralnej zaś, że świadek dobrze zna to, o czem świadczy, i że tylko prawdę chce powiedzieć.

Z tego, co się dotąd powiedziało, mogłoby wynikać, że właściwie tylko metafizyczna pewność zasługuje na miano pewności, bo w niej jedynie bezwzględnie wykluczona możność błędu, zaś dwa inne rodzaje pewności, fizyczna mianowicie i moralna, byłyby tylko mniej więcej uzasadnionem prawdopodobieństwem, skoro możność pobłądzenia nie jest z nich bezwzględnie wykluczona.

Mimo to wniosek powyższy byłby fałszywym, gdyż »pówód lubo nie bezwzględnie nieomylny, jednakże z natury swej połączony z prawdą, zasługuje w każdym poszczególnym wypadku na silne uznanie i wyklucza wszelką rozumną obawą błędu, wskutek czego jest sam z siebie zupełnie wystarczającym powodem pewności, jak długo nie można wynaleźć pozytywnej przyczyny, dla której w danym wypadku miał nastąpić wyjątek od stałego w sobie porządku. Konieczność, jakiej podlega porządek fizyczny i moralny, i na niej opierająca się jednostajność zjawisk, daje rozumowi dostateczną gwarancję, nie jakoby wyjątek wogóle nie mógł nastąpić, ale że w danym wypadku taki wyjątek nie nastąpił, ani też nie nastąpi. Samo poznanie bezwzględnej możliwości wyjątku nie zasługuje, jak długo nie istnieje powód przekonania, że możność stała się rzeczywistością, na jakiegokolwiek uwzględnienie ze strony rozumu, a tem samem nie może być przeszkodą w stałości zapatrywania. Takie poznanie dopuszcza co najwyżej nieuzasa-

dnioną obawę pobłędzenia, ale nigdy nie dopuszcza uzasadnionej obawy«¹⁾. Zresztą, pomijając okoliczność, że w takim wypadku tylko dość szczupła liczba prawd zasługiwałaby na nazwę pewnych, wystarczy zwrócić uwagę na świadomość każdego, która powiada, że nietylko te prawdy uznajemy za pewne, których przeciwieństwo jest wewnątrznie niemożliwe, ale wiele innych, których konieczność opiera się jedynie na stałości porządku fizycznego i moralnego.

W końcu na pytanie, czy można mówić o jakichś stopniach pewności, odpowiedzieć należy twierdząco. Mianowicie w pewności odróżnić można dwa czynniki: brak obawy i siłę zgody na związek jakiegoś podmiotu z danym orzeczeniem. Jeżeli tylko pierwszy czynnik pewności będziemy mieć na myśli, jest jasne, że nie może być mowy o jakimś stopniowaniu w pewności, gdyż w każdej pewności znika całkowicie obawa, aby przeciwne twierdzenie nie okazało się prawdziwym.

Inaczej atoli ma się rzecz z siłą zgadzania się na związek między podmiotem i orzeczeniem. Skoro bowiem taka stałość przekonania zależy od większej lub mniejszej wartości powodów pewności, od doskonałości władzy poznawczej, od większej lub mniejszej jej wprawy i ćwiczenia, wreszcie od uwagi, jaką badanemu przedmiotowi poświęcamy, więc temsamem i stopniowanie w pewności zachodzić może. Z tego względu pewność metafizyczna jest przedmiotowo większa, aniżeli jakkolwiek inna przyrodzona pewność, gdyż w pewnikach metafizycznych związek podmiotu z orzeczeniem jest bezwzględnie konieczny, zaś w pewności fizycznej lub moralnej zachodzi tylko warunkowa konieczność przyznania jakiemuś podmiotowi w zdaniu oznaczonego orzeczenia.

ROZDZIAŁ IV.

Bezwzględny sceptycyzm jest nieuzasadniony.

§ 3. *Dzieje sceptycyzmu.*

Po wyjaśnieniu pojęcia pewności czas przystąpić do rozwiązania pytania, czy człowiek może coś pewnie poznawać. Jak już wiemy, odpowiadają na to pytanie twierdząco dogmatycy, przecząco sceptycy. Poznajmyż racje tych ostatnich.

¹⁾ Por. Lehmen dz. w. prz. str. 285, 283.

Przegląd dziejów sceptycyzmu rozpocząć musimy od Heraklita (V. w. przed Chr.), bo on pierwszy z jońskich filozofów zajął się obok innych problemów także rozważaniem wartości ludzkiego poznawania. Wszelako odpowiedź, jaką dał, jest odstrasżającą. Ludzie, powiada on, wciąż się myślą ufając wrażeniom swych zmysłów; raz mówią, że coś jest, potem że nie jest. Gdy człowiek żyje, to niby jest, gdy umarł, więcej nie jest; ale zapominają ludzie, że oczy i uszy są złymi świadkami dla ludzi, których dusze ugrzęzły w błocie¹⁾. W gruncie zaś rzeczy nic nie istnieje trwałym bytem, nic rzeczywiście nie jest bo w świecie wszystko się rozplywa, wszystko idzie, a nic nie pozostaje. Możemy o każdej rzeczy równem prawem powiedzieć, że jest i nie jest, bo nawet do tej samej rzeki nie można wstąpić dwa razy, gdyż wciąż nowa woda przepływa; taksamo nie można się dotknąć dwa razy tejsamej rzeczy, bo zanim się obrócisz, zmieni się i przejdzie w formę nową. To, co ludzie poczytują za byt trwały, jest dla mędrca wiecznem przemijaniem.

Nie można również, gdy mowa o zwodniczości poznawania zmysłowego, pominąć milczeniem Eleatów, bo wymarżona przez nich jedność bytu nie może być inaczej pogodziona z wielością tworów jak tylko w przypuszczeniu, że wielość jest tylko złudzeniem. Stąd też Zenon Eleata używa swej dyalektyki jedynie w celu wykazania, że ani ruch, ani czas, ani przestrzeń nie istnieją.

Niemniej od Eleatów podkopywali i sofisci mniemanie o wiarogodności poznawania zmysłowego. Smutną zasługę zyskał sobie w tym kierunku przedewszystkiem Protagoras, który swe dzieło: *Ἀλήθειαι* rozpoczął od słów: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου· τῶν μὲν ἑόντων ὡς ἔστι τῶν δὲ οὐκ ἑόντων ὡς οὐκ ἔστι (Diog. Laërt. IX. 8. § 51.) Zdanie to jest logicznym wynikiem poglądów Heraklita na świat, które sobie Protagoras przyswoił; świat zewnętrzny jest według Protagorasa wielką rzeką, w której każda rzecz rozplywa się lub zlewa bezustannie z drugą. Zapomocą zmysłów doznajemy pewnych wrażeń, ale jak w rzeczach samych nie masz nic stałego, tak ani we wrażeniach, jedno i drugie rozplywają się szybko, aby ustąpić miejsca no-

¹⁾ Κακοὶ μέτροτες ἀνθρώποισι ὀρθαλαμὶ καὶ ὅσα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων. Sext. Emp. Adv. Mathem. VII. 126. Por. Ks. dr St. Pawlicki: *Historia filozofii greckiej*. T. I. str. 124. Kraków 1890.

wym. Stąd też nie wszyscy ludzie odbierają tesame wrażenia; a że myślenie w ścisłej zostaje zależności od zmysłów, bo myślimy tylko zapomocą wyobrażeń, zatem dla każdego prawdą będzie to, co jemu takim się być wydaje¹⁾. Rozumie się samo przez się, że przy takim subiektywizmie nie może być mowy o prawdzie przedmiotowej, wskutek czego i pewność przedmiotowa zniknąć musi.

Dalej jeszcze posunął się w przeczeniu sofista Gorgiasz, po którym pozostały trzy twierdzenia, tak wyrażone przez Sekstusa Empiryka: 1^o οὐδὲν ἔστιν (nie nie jest); 2^o εἰ καὶ ἔστιν, ἀκαταληπτόν ἀνθρώπῳ (gdyby nawet coś istniało, nie byłoby dostępne człowiekowi); 3^o τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖς γε ἀνεξίστεον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλκι (nawet w przypuszczeniu, że coś byłoby dostępne, nie możnaby tego wpoić ani wyjaśnić bliźniemu). Różnica zatem między Protagorasem a Gorgiaszem ta istnieje, że dla pierwszego każde zdanie jest prawdziwe, dla drugiego żadne, obaj zaś w tem się zgadzają, że prawda bezwzględna nie istnieje.

Nie ulega wątpliwości, że sceptycyzm solistów był raczej czezą logomachią, dziecinną igraszką w porównaniu ze sceptycyzmem, wprowadzonym jako system filozoficzny przez Pyrrhona, od którego też i sam sceptycyzm nazwę pyrrhonizmu otrzymał²⁾. Pyrrhon (360—270 przed Chr.) utrzymywał, że człowiek tylko wtedy jest szczęśliwy, gdy zgoła nie dochodzi prawdy. Z prawdą bowiem i pewnością ma się sprawa taksamo jak z namalowaniem piany końskiej przez Apellesa. Gdy Apelles chciał wymalować pianę konia, wszelkie usiłowania na nie się zdały; rozgniewany wreszcie bezskutecznymi próbami cisnął na płótno gąbkę, w którą ocierał pędzel — i o dziwo! otrzymał to, czego pragnął, wspaniały obraz piany końskiej. Podobnie ma się z prawdą i pewnością: jak długo człowiek ich szuka, one uciekają od niego; gdy się tylko przestaje o nie troskać, zjawia się pogoda ducha, ἀτρεχίζ. Do takiego twierdzenia doszedł Pyrrhon na widok ścierających się ze sobą czterech systemów filozoficznych: Platona, Arystotelesa, Stoików i Epikura, z których każdy przyrzekał doprowadzić człowieka

¹⁾ Cic. Academ. I. 47: id cuique verum est, quod cuique videtur. Patrz Ks. Pawlicki, dz. w. prz. str. 340 nast.

²⁾ Por. Al. Schmid dz. w. prz. t. I. str. 67 nastp.

do szczęścia, ale każdy inną drogą. Powiedział sobie tedy Pyrrhon, że człowiek widząc przed sobą aż cztery drogi do prawdy i szczęśliwości, nie będzie wiedział, którą obrać, bo każda ma za sobą również wielką powagę. Jeżeli tedy człowiek chce dojść do szczęścia, nie powinien się spierać z filozofami o tajemnice świata, bo wszystko, co na świecie istnieje i wydarza się, są to rzeczy zupełnie obojętne (*ἀδιάφορα*) i od nich też szczęście prawdziwe zależeć nie może. Prawdziwy tedy mędrzec nie będzie o żadnej rzeczy powiadał ani tak, ani nie, gdyż nie można rzeczy wskutek ich zmienności poznawać tak, jak one są w sobie (*ἀκταληψίς*). W gruncie rzeczy poznajemy tylko objawy rzeczy, *τὰ φαινόμενα*, a te są między sobą sprzeczne i zgodzić się na nie nie można; zaś to, co pod objawami rzeczy się kryje, *τὸ νοούμενον*, jest zupełnie niedostępne dla człowieka. Jeżeli się tedy chce dojść do spokoju, do tego stanu najszcześniejszego, do *ἀταραξίς*, w którymby już żadnego nie było zamieszania, niepokoju, to jedyna na to rada wstrzymać się zupełnie (*ἀπόχειν*) od wydawania sądów tak twierdzących jak i przeczących o rzeczach. Stąd też zwolenników Pyrrhona zwano, jak podaje Diogenes Laërcyusz, *ἀπορητικοί*, *σκεπτικοί*, *ἐφεζτικοί* i *ζητητικοί* (Diog. Laër. IX. 102).

Pyrrhon sam nic nie napisał, a to, co o jego nauce wiemy, zawdzięczamy jego uczniowi Timonowi z Flius, który dalej rozwijał naukę swego mistrza. Timon bynajmniej nie przeczył zjawiskowej strony przedmiotów, tylko radził powątpiewać o samem istnieniu przedmiotów. Taki przynajmniej wniosek można wysnuć ze słów: *τὸ μὲν ὅτι γλυκὸν οὐ τίβημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ*, które Diogenes Laërcyusz (L. IX. 105) przypisuje Timonowi.

Znacznie pogłębił naukę Pyrrhona żyjący w I. w. przed Chr. Enezydem młodszy z Knossus¹⁾. Napisał on dzieło *Πυρρῶν-νείων λόγων ὀκτὼ βιβλία*, przypisane Lucyuszowi Tuberowi. Enezydem stara się tamże wykazać, że ani zmysły, ani rozum nie mogą dostarczyć prawdziwej wiedzy, i że prawdziwe szczęście można znaleźć nie w połowicznym powątpiewaniu, jak radziła tak zwana akademia młodsza, tylko w całkowitem, jakie po-

¹⁾ Por. Emile Saisset: *Le scepticisme*. Paris 1865. II. éd. str. 15 nast. Dr. Paul Natorp: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*. Berlin 1884 str. 63 nast.

lecał Pyrrhon. Od niego też pochodzą słynne *δέξαι τρόποι τῆς ἀποχῆς* czyli racye powstrzymywania się całkowitego od wydawania sądów w tę lub ową stronę. Są one: 1) każdemu zwierzęciu przedstawia się tensam przedmiot inaczej, a nie mamy sposobu dowiedzenia się, które wyobrazenie będzie prawdziwe. 2. Każdy człowiek ma o rzeczy inne wyobrazenie stosownie do chwilowego usposobienia. 3. U tego samego człowieka dla różnych zmysłów różnie się przedstawia tensam przedmiot. 4. Człowiek ma różne zapatrywania na świat stosownie do swych stanów. 5. Rzeczy przedstawiają się rozmaicie stosownie do miejsca, z jakiego się na nie patrzymy. 6. Środowisko wpływa na zmianę spostrzeżeń (np. woda, powietrze). 7. Rzeczy wydają się innemi widziane w wielkiej ilości, a innemi w małej. 8. Poznanie ludzkie jest względne, co dla jednego wielkie, dla drugiego małe. 9. Inaczej sądzimy o rzeczach rzadko się zjawiających, a inaczej o rzeczach często spotykanych. 10. Każdy naród ma inne zwyczaje i obyczaje, oraz pojęcia religijne (Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. I. 36 nast. Diog. L. IX. 79 nast.).

Lecz przedewszystkiem uderzył Enezydem silnie na prawo przyczynowości zapomocą 8 szczegółowych zarzutów, ażeby wykazać, iż zjawiska nie mogą nas doprowadzić do poznania przyczyn, tak, że ani o naturze całej, ani o wszechświecie, ani o bogach (*περί τε ὅλης τῆς φύσεως καὶ κοσμοῦ καὶ θεῶν*) niczego pewnego dowiedzieć się nie możemy.

Niemniej od Enezydema głośne imię zyskał sobie sceptyk Sekstus (około 200 po Chr.) przewany: Empiricus od szkoły lekarskiej, która przyjęła nazwę empirycznej w odróżnieniu od szkoły matematycznej, posługującej się raczej metodą dedukcyjną, aniżeli doświadczeniem. Sam Sekstus wolał się nazywać: lekarzem metodycznym (Adv. Mathem. VIII. 327). Napisał on dwa obszerne dzieła, które doszły naszych czasów i streszczają w sobie prawie wszystkie możebne zarzuty przeciwko pewności; jedno z nich nosi nazwę: *ὑποτυπώσεις Πυρρῶνείων* w 3 księgach, drugie ukazało się pod wspólnym tytułem: *Adversus Mathematicos*; to ostatnie obejmuje dwie oddzielne części, jedną przeciw matematykom w 6 księgach, druga przeciw filozofom w 5 księgach.

Sekstus sprowadził zarzuty Enezydema i wcześniejsze Pyrrhona do 5 najważniejszych: 1. do niezgodności przekonań,

2. do konieczności posuwania się przy dowodzeniu w nieskończoność, 3. do zmienności samego podmiotu sądzącego; 4. różne dogmata oparte są jedynie na widzimisię tego, który w nie wierzy; 5^o w każdym dowodzeniu jest zawarty błąd petitionis principii. Głównie atoli skierował Sekstus swe ataki przeciw syllogizmowi i prawu przyczynowości.

Obok tego skrajnego sceptycyzmu, który odrzuca wszelką pewność, istnieje drugi, nieco łagodniejszy, a szerzony przez tak zwaną akademię młodszą, której głównymi przedstawicielami byli Arkezilaos (3 w. po Chr.), Karneades i inni. System ten, zwany probabilizmem, najjaśniej wyłożył Cyceeron, który nauczał, że zwolennik akademii nie powinien szukać prawdy samej, bo tej nigdy nie odkryje, lecz powinien szukać tego, za czem najwięcej racyj przemawiać może, co prawdy jest najbliższe. Podług Karneadesa¹⁾ nie może być zmysłowe spostrzeżenie (*αἴσθησις, φαντασία*) pewnym probierzem prawdy, jak tego nauczali Stoicy, gdyż wyobrażenia nasze i spostrzeżenia bardzo często się nie zgadzają z rzeczywistością, a taksamo i o rozumie (*λόγος*) utrzymywał, gdyż rozum jest zależny od zmysłów. Dla praktycznych celów życia i dla osiągnięcia szczęśliwości najzupełniej wystarcza trzymać się zdania prawdopodobnego (*πιθανή φαντασία*), tem więcej, że przeciwko najwięcej prawdopodobnemu zdaniu (*πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία*) tylko bardzo słabe zarzuty mogą być podnoszone²⁾.

Nie trzeba dowodzić, iż taka teoria mimo swej formy skromnej a dowcipnej nie przestaje być sceptyczną, skoro powątpiewa o możliwości znalezienia prawdy bezwzględnej.

Z odrodzeniem się nauk w w. XVI, kiedy odżyło tyle systemów starożytnych, zjawił się także sceptycyzm. Głównymi jego przedstawicielami byli: Michał Montaigne (1533—1592), który ogłosił swoje: *Essais de morale* w Bordeaux 1580³⁾; dalej Franciszek Sanchez (1562—1632) napisał: »De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur«, ogłoszone w Lugdunie 1581. Również wielkiego rozgłosu dostąpił Piotr Charron

¹⁾ Por. Schmid dz. w. prz. str. 71 i nast.

²⁾ Por. Diog. Laërt. I. IV. n. 62, Cicero Acad. pr. 9, 28.

³⁾ Por. Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie III Theil Berlin, 1888, str. 18.*

(1541—1603) swem dziełkiem: *De la sagesse*, Bordeaux 1601; nareszcie Fouchez, który w kilku swych pismach bez ogródki odnawia sceptycyzm akademików; jedno jego dziełko nosi tytuł: *Lettre par un Académicien*, drugie: *Apologie des Académiciens*, Paris 1690.

Ten sceptycyzm w sobie dość niewinny, a nawet u Montaigne'a dowcipny i przyjemny, doszedł do bardzo jaskrawej formy w przeszłym wieku w osobie Dawida Hume'a, który w swym trzynomowym dziele: *Traite de l'homme*. London 1739—40. znosił główne dwie podstawy ludzkiego myślenia i działania, mianowicie prawo przyczynowości i zasadę sprzeczności. Hume miał już poprzednika w Anglii w Glanville'u, który w r. 1655 ogłosił w Londynie po angielsku: *Sceptis scientifica of confest ignorance etc.*, a drugie po łacinie: *De incrementis scientiarum*. London 1670.

Jednym zaś z największych sceptyków na polu historii i teologii był w zeszłym wieku Bayle, który napisał obszerną czterotomową encyklopedyę: *Dictionnaire historique critique*, w której nigdy swego zdania nie wypowiada, tylko w każdym artykule zestawia wszystkie pro i contra, zawsze jednakże w ten sposób, iż argumenta contra przeważają. Do tego są one umieszczane na drugiem miejscu, a tak robią większe wrażenie na czytelniku, niżeli te, które są na korzyść tezy. Bezwątpienia i Voltaire niemało podkopał pewność, zwłaszcza tę, jakiej nam dostarcza wiara objawiona.

Dziś sceptycyzm jako nazwa pewnego systemu filozoficznego nie istnieje, gdyż w gronie obecnie panujących poglądów filozoficznych niemasz szkoły wyłącznie na korzyść sceptycyzmu jako takiego pracującej; mimo to i za naszych dni grasuje sceptycyzm tylko pod zmienioną nazwą subiektywizmu. Kant i długi szereg filozofów wyszłych z jego szkoły, zwolennicy Hegla i Fichtego, a nadewszystko najnowsze teorie poznania, sprowadzające treść poznania do czysto podmiotowych wyobrażeń, taksamo obalają wszelką pewność w poznawaniu, jak Protagoras i jemu pokrewni.

Pozostawmy ocenę nowszych teorii poznania części następnej, a obecnie rozprawmy się ze sceptycyzmem bezwzględny i z tak zwanym probabilizmem.

§ 4. *Krytyka sceptycyzmu.*

Można na sceptycyzm zapatrywać się z dwojakiej strony: albo jako na proste przedrzeźnianie dogmatyzmu, bo wielu sceptyków z chęci przekomarzania się z dogmatykami twierdziło, że we wszystko wątpią; albo można sceptycyzm brać z jego poważnej strony, jako wynik refleksyi filozoficznej. W jednym atoli i drugim razie sceptycyzm nie ma podstawy i żadną miarą usprawiedliwić się nie da. Rozważany jako chęć opozycji przeciw dogmatyzmowi przedstawia sceptycyzm to humorystyczne zjawisko, iż sam się znosi na mocy sprzeczności, w którą popada, i że, chociaż pragnie dyametralnie być przeciwnym dogmatyzmowi, przecież w gruncie rzeczy jest tylko zakapturzonym dogmatyzmem. Choćby sceptyk był nawet takim gadułą, jak Metrodor z Chios, który utrzymywał, że nawet tego nie wie, iż nic nie wie, jeszcze dogmatyk posiada doskonałą broń przeciwko niemu, bo przy każdym takim twierdzeniu może mu wykazać, że sam sobie kłamie. Tej właśnie drogi trzymał się Laktancyusz i św. Augustyn. »Jeżeli niczego wiedzieć nie można, powiada Laktancyusz, potrzeba to przynajmniej wiedzieć, że się nic nie wie. Jeżeli zaś to wiemy, że niczego wiedzieć nie można, wtedy fałszem jest twierdzenie, że nic nie można wiedzieć« (Divin. inst. III. 1.). Tosamo nieraz powtarza św. Augustyn: »Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est, de vero igitur certus est« (De vera relig. c. 36 n. 73).

Rzeczywiście nawet w najskrajniejszym sceptyku można się doszukać mnóstwa twierdzeń dogmatycznych, gdyż w walce z dogmatykami powołują się raz po raz na doświadczenie zmysłów, posługują się równie dobrze dedukcją jak i indukcją. Tęsamem atoli przyznają oni, że ich rozumowanie ma pewne cechy, według których można je uważać za prawdziwe, przypuszczają z góry pewne prawa myślenia, według których prowadzą dysputę; przypuszczają także, że te prawa są nieomyłne, bo w przeciwnym razie niczegooby nie dowodziły. Można śmiało powiedzieć, że wszystkie *τρόποι τῆς ἀποχῆς* sceptyków są tyłuż *τρόποι τοῦ ὀρίξειν*. Słusznie powiada Ancillon: »Rozum walcząc przeciw rozumowi tylko zapomocą rozumowania walczyć może; a że do każdego rozumowania dwóch rzeczy potrzeba: zasad

pewnych, od których się wychodzi, i pewności praw logicznych, według których dowód bywa przeprowadzany, zatem wynika stąd, że jeżeli słuszne i prawdziwe są rozumowania, któremi się dowodzi, iż żadna pewność nie istnieje, to nie wszystko jest niepewne; jeżeli zaś nie możemy być pewni nawet, że prawdziwe są pierwsze zasady rozumu i prawa logiczne, to one nie mogą także służyć do wywracania ludzkiej wiedzy, ani do przekonywania nas, że wszystko jest niepewnem¹⁾.

W istocie sceptyk z góry przypuszcza, że jego przeciwnik dogmatyk istnieje, że rozumie znaczenie wyrazów, że wyrazy mają dla obojwójch jednakowe znaczenie, przypuszcza, że jego dowodzenie może przekonać dogmatyka, oraz że dogmatyk nie ma racji; jeżeli tedy sceptyk uważa te dane z góry za pewne, to nie jest już sceptykiem; a jeżeli sam o nich powątpiewa, wtedy całe jego rozumowanie jest zawieszona w powietrzu i nie ma żadnego znaczenia. Nie czytamy też nigdzie, aby sceptycy powątpiewali o potrzebie pokarmów w celu przedłużenia życia, lub jakoby chleb i inne substancje odżywcze nie posiadały w sobie siły do wzmocnienia organizmu ludzkiego. Dodajmy do tego, że wśród sceptyków nie było ani jednego, któryby na wzór innych filozofów nie przypisywał człowiekowi jakiegoś celu, choćby nawet twierdził, że człowiek żadnego celu nie posiada. Słyszymy, jak jedni mówią, iż używanie jest celem życia ludzkiego, inni polecają natomiast *ἀταρξίαν*, niczem niezamąconą pogodę ducha; taki zaś cel jest także pewną afirmacją, dogmatyzmem, a taksamo środki, które mają służyć do jego osiągnięcia, zwłaszcza zaś powątpiewanie o wszystkim i wstrzymywanie się od wydawania sądów, są znów afirmacją, dogmatyzmem. A zatem jak w teorii tak i w praktyce nawet najskrajniejszy sceptyk tak postępuje, jak dogmatyk, i zawsze coś za pewne uważa.

Atoli taka odpowiedź, oparta wyłącznie na wykazywaniu sprzeczności, w którą sceptyk bezwzględnie o wszystkim chcący powątpiewać, raz poraz wpadać musi, chociaż trafna i niepozbawiona siły, przecież nie jest wystarczająca tam, gdzie chodzi o sceptycyzm Enezydema i Sekstusa Empiryka. Sceptycy

¹⁾ I. J. F. Ancillon: *Essais de philosophie, de politique, de littérature. Essai sur le scepticisme.* Paris 1832, t. I. pag. 264.

w rodzaju tych ostatnich zgoła nie myślą przeczyć lub powątpiewać o mnóstwie faktów, których nie dostrzegać lub usuwać się z pod ich siły nie leży w możności człowieka. Posłuchajmy, jak Enezydem określa swoje stanowisko względem dogmatyków: »Flozofowie z akademii są dogmatykami; poczytują oni niektóre zasady za niewątpliwe, a zaprzeczają inne bez wahania. Przeciwnie zwolennicy Pyrrhona są sceptykami i całkowicie wolni od wszelkiego rodzaju uprzedzeń dogmatycznych. Zaden z nich nie powiada, jakoby żadna rzecz nie dała się pojąć, albo że wszystkie mogą być pojęte; lecz w ich oczach żadna nie jest bardziej zrozumiałą, aniżeli niezrozumiałą. Nie powiadają oni zgoła, że rzeczy są już to tem, już to owem, lub takimi są dla jednego, takimi dla drugiego, a zupełnie niczem dla trzeciego, lub że wszystkie razem nie są dostępne pojęciu, lub tylko niektóre z nich; lecz podług nich nie są one pojęciu więcej dostępne, aniżeli niedostępne, więcej teraz dostępne, aniżeli teraz niedostępne. Dla nich (sceptyków) nie istnieje ani prawda, ani fałsz, ani prawdopodobieństwo, ani byt, ani niebyt; ta sama rzecz nie jest więcej prawdziwą aniżeli fałszywą, prawdopodobną aniżeli nieprawdopodobną, bytem aniżeli niebytem, bo wogóle pyrrhonista niczego nie twierdzi (ὁπίσει οὐδέν), tem mniej tego, jakoby nie było pewnego«¹⁾. Jeszcze jaśniej wyraża się w tym względzie Sekstus Empiricus powiadając: »Ci, którzy zarzucają sceptykom, jakoby wszystko znosili, nawet zjawiska, pokazują, że nie zrozumieli ich mowy.

Czy chcemy, czy nie chcemy, musimy się zgodzić na wrażenia bierne, jakie w nas wywoływane bywają przez obrazy wyobraźni; wcale nie mamy zamiaru ich nie uznawać: są to zjawiska (φαινόμενα). Kiedy się pytamy, czy dany jakiś przedmiot jest takim, jakim się nam wydaje, to najwidoczniej uznajemy fakt, że ten przedmiot się nam objawia,

Przedmiotem sporu nie jest bynajmniej przedmiot zjawiający się, lecz to, co o tym przedmiocie bywa wypowiedane (ζητούμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου). Tak np. miód wydaje się smakowi słodkim; my się zgadzamy na to i nie możemy nawet nie zgodzić się, bo

¹⁾ Por. Émile Saisset dz. w. prz. str. 70.

rzeczywiście mamy wrażenie słodczy; my pytamy się o to tylko, czy rozum ma prawo utrzymywać, że istnieje coś słodkiego. Sceptyk tedy nie o zjawisku samem powątpiewa, lecz o jakości, którą rozum przyznaje zjawisku¹⁾.

Wobec tak postawionej kwestyi, nie wystarczy zarzucać tylko sceptykowi, że sam z sobą pozostaje w sprzeczności raz poraz coś afirmując, bo taki argument tylko powierzchownie go dotyka, skoro sam się zgadza, że wiele rzeczy dobrowolnie czy pomimowolnie afirmuje. Jeżeli się go tedy chce wypłoszyć z jego kryjówki sceptycznej, trzeba się do tego zabrać w inny sposób: trzeba mu wykazać, że rozum nie dla ślepego jakiegoś instynktu uważa coś za niewątpliwą prawdę, ale dla racyi, z których może sobie zdawać sprawę, czyli że wiedza jego może być uzasadniona, a pewność przyrodzona może się stać filozoficzną. W końcu trzeba mu pokazać, że racye, dla których powątpiewanie uważa za jedynie uprawniony stan umysłu, zgoła go nie uprawniają do takiej konkluzji.

Chodzi więc obecnie o to, czy rozum ma jakieś stałe punkta oparcia, dla których rozmaite twierdzenia uważa za zupełnie pewne, innemi słowy, czy posiada możność widzenia, że związek podmiotu z orzeczeniem w niektórych zdaniach jest taki, iż innym być nie może bez względu na to, jakkolwiek umysł na ten związek patrzeć będzie? Pyrrhonista wsparty na swych *δέκx τροποι* i niektórych innych powodach, odpowiada przecząco, my zaś twierdząco; po czyjejże stronie słuszność?

Skoro sceptycy nie odmawiają człowiekowi zdolności refleksyjnego zastanawiania się nad aktami poznania, więc w celu rozstrzygnięcia sporu między dogmatyzmem a sceptycyzmem należy się przypatrzeć, jak postępować zwykł rozum na widok sądu, co do którego nie posiada pewności? Bezwątpienia nie inaczej, tylko w ten sposób, że usiłuje podciągnąć jeszcze dla niego niepewny sąd pod inny, co do którego prawdziwości już najmniejszej wątpliwości niema; innemi słowy: rozum stara się zamienić sąd niepewny na pewny zapomocą dowodu²⁾. Sceptycy nie przeczą, że umysł zwykł w taki sposób postępować; lecz mniemają, że ta droga dojścia do pewności nie na

¹⁾ Sextus Emp. Hypothyp. pyrrh. c. X.

²⁾ Por. Mercier: *Critériologie* str. 89—119.

wiele się zda, bo to zdanie, w którego świetle ma być rozpatrywana prawdziwość zdania wątpliwego, wymaga nowego dowodu i tak bez końca.

Otóż ten w mniemaniu sceptyków niepokonany argument, zwany diallelą (*δι' ἀλλήλων*), jest bezpodstawny.

Rozum bowiem w dowodzeniu jakiegoś twierdzenia nie potrzebuje się posuwać w nieskończoności, gdyż mu najzupełniej wystarcza oprzeć się na jakiejś bezpośrednio oczywistej i z siebie pewnej przesłance, i z nią powiązać w należyty sposób twierdzenie, które nie jest samo z siebie pewne. Rozum przypatrując się swym sądom, napotyka między nimi takie, że na związek podmiotu i orzeczenia w nich nie może się nie zgodzić, i to nie na mocy jakiejś czysto podmiotowej, psychologicznej konieczności, tylko dla powodów przedmiotowych, z rzeczy poznawanej wynikających. Jeżeli n. p. stanowczo uznajemy za pewne, że coś nie może równocześnie być i nie być, to mamy pełną świadomość, że ten sąd nie jest oparty na jakimś naszym widzimisię. Widzimy wprawdzie, że to twierdzenie musimy uznawać za pewne, ale równocześnie widzimy, że ten przymus nie pochodzi z jakichś czysto podmiotowych powodów naszego umysłu, tylko z tego jasnego poznania, że rzecz sama poznana tak się ma i inaczej mieć się nie może; czujemy, że nie możemy nie ulegać wpływowi, jaki na nasz umysł wywiera rzecz sama, że nasza zgoda na połączenie podmiotu z orzeczeniem przez sam przedmiot poznany została nam narzucona¹⁾. To też nietylko w sobie są tego rodzaju twierdzenia prawdziwe, ale nadto my je jako koniecznie prawdziwe spostrzegamy: *proprium est horum principiorum, powiada św. Tomasz, quod non solum necesse sit, ea per se esse vera, sed etiam necesse sit videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum*«. (Anal. post. 1. l. lect. 9). Chcieć więc tego rodzaju prawdy udowadniać, znaczy wykonywać pracę Danaid; jak długo rozum nie natknie się na nie, jego powątpiewanie o danym twierdzeniu może mieć zupełnie słuszne podstawy; gdyby dalej jeszcze chciał posunąć swe powątpiewanie, znajdzie się w labiryncie bez wyjścia, sam sobie gotując zgubę. Można

¹⁾ Por. Lehmen: dz. w. prz. str. 152.

brać sceptyka na seryo, dopóki powątpiewa o twierdzeniach nie bezpośrednio pewnych; z chwilą, w której wyraża powątpiewanie, czy część większa aniżeli całość, czy nie mógłby istnieć skutek bez przyczyny, lub czy coś, co istnieje, nie mogłoby równocześnie nie istnieć, lub czy każdy punkt obwodu koła równo odległy od środka i wiele wiele innych, staje się jego powątpiewanie sztucznem, nieuzasadnionem, i najlepszą radą jest zostawić go z jego wątpieniem własnemu losowi.

Skoro zaś istnieją tego rodzaju prawdy, że wystarczy spojrzeć na nie umysłowi, aby dostrzedz, że związek idei je wyrażających jest taki, iż innym być nie może, więc temsamem i wiedza pewna jest umożliwiona, bo albo można będzie te prawdy rozwijać coraz dalej, jak to czynią umiejętności analityczne, albo przynajmniej kontrolować będzie można wyniki danej gałęzi wiedzy ludzkiej w świetle najwyższych, niezmiennych, bezpośrednio oczywistych i z siebie pewnych zasad. Żadna nauka nie byłaby możliwa, gdyby wszystkie swe twierdzenia musiała udowadniać, czyli gdyby nie miała stałych punktów oparcia w większej lub mniejszej liczbie pewników, które bądź same z siebie są oczywiste, bądź też do najwyższych zasad sprowadzić się dają i z tych ostatnich pewność swą czerpią. Rozum bowiem, analizując swe sądy, widzi, że są między nimi takie, które śmiało nazwać można podwalinami wszelkiego sądenia. Każdy mianowicie sąd stwierdza istnienie jaźni, która go wydaje; powtóre rozum widzi, że czy odrzuca jakiś sąd jako niepewny, czy też śmiało go poczytuje za pewny, zawsze ma ku temu jakąś rację; po trzecie widzi rozum jasno, iż może coś poznawać prawdziwie i pewnie, a to wtedy, gdy mu się natura rzeczy poznawanej objawia z całą oczywistością tak, iż tylko taki a taki sąd o niej wydawać musi; w końcu każdy sąd tylko według zasady tożsamości i niesprzeczności wewnętrznej ułożony być może¹⁾.

Te cztery prawdy: *fakt samowiedzy, udolność rozumu do poznania prawdy albo także fakt i zasada oczywistości, zasada tożsamości i niesprzeczności, oraz zasada wystarczającego po-*

¹⁾ Por. Lehmen dz. w. prz. str. 152 nast. — Gutberlet dz. w. prz. str. 174 nast. — Ks. Jan Nuckowski T. J.: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym*. Kraków 1899 str. 110 nast.

wođu, inaczej zasada racji ani udowodnione być nie mogą, ani nie potrzebują dowodu, a są w całym tego słowa znaczeniu zasadniczymi prawdami, gdyż wszystkie sądy na nich się opierają.

Nie mogą być te prawdy udowodnione, gdyż każde dowodzenie już je suponuje, w dowodzie więc musiałyby zająć *petitio principii*. Gdyby np. ktoś chciał udowadniać, że umysł jest zdolny do poznawania prawdy, już przypuszcza, że umysł potrafi ocenić prawdziwość lub fałsz przesłanek. Dlatego to właśnie popełnia Kant w krytyce czystego rozumu błąd *petitionis principii*. Tak samo ma się rzecz co do innych zasad powyżej wliczonych.

Lecz nie potrzebują te prawdy dowodu, bo same z siebie są oczywiste; co więcej, wątplenie o nich jest zarazem ich stwierdzeniem. Kto np. utrzymuje, że rozum wcale nie może poznać prawdy, ten temsamem już przypuszcza, że to twierdzenie, które może tylko zapomocą swego rozumu poznać, jest prawdziwe. Aby zaprzeczyć zasadę racji, znów musi się mieć rację jej zaprzeczenia, czyli rację jej fałszywości; wątplenie o zasadzie racji znów jest uznaniem tejże zasady, bo ten, co wątpi, znów musi mieć rację, powód wątplenia. Tak samo zaprzeczenie zasady niesprzeczności lub tożsamości już wychodzi z założenia, że prawda i fałsz nie są możliwe równocześnie co do tego samego przedmiotu poznawanego; nie potrzeba w końcu dowodzić, że wszelkie wątplenie o swej jaźni jest równocześnie jej stwierdzeniem.

Są wreszcie te prawdy podwalinami wszelkiego sądzenia, nie w tem znaczeniu, jakoby miały służyć za przesłanki sądów, bo sądy bezpośrednio oczywiste nie potrzebują dowodów, a pośrednio pewne najczęściej innych wymagają przesłanek, lecz w tem znaczeniu, że każdy sąd je z góry przepuszcza, jak co dopiero wykazaliśmy, i że nawet inne prawdy bezpośrednio oczywiste w pewnym sensie na nich się opierają. Mianowicie umysł jest czynnym źródłem poznania; wszelka więc doskonałość poznania, jego prawdziwość i pewność opiera się ostatecznie na prawdomowności i sile poznawania umysłu. Na zasadzie niesprzeczności i tożsamości opiera się przedmiotowa pewność wszystkich zdań; na zasadzie racji opiera się zarówno podmiotowa pewność, jak i przedmiotowa prawda zdań, gdyż

ta zasada nietylko normuje nasze myślenie, iżbyśmy niczego nie uznawali za pewne bez dostatecznego powodu, lecz jest także zasadą metafizyczną wszelkiego bytu, mocą której nie może być prawdziwem lub pewnem bez wystarczającego powodu. W końcu wszelka pewność podmiotowa ma za podstawę intuicyjnie poznany fakt samowiedzy; gdybym bowiem mógł wątpić o swem istnieniu, to wraz z tem wątpliwem zniknąłaby musiała świadomość podmiotowego wnikięcia we wszelkie racye, dla których różne zdania poczytuję za pewne, a tak i pewność byłaby absolutnie niemożliwa.

Wobec tego więc, że istnieją prawdy tak dalece z siebie silne, iż nawet wątplenie o nich jest ich afirmacją, nasuwa się nieunikniony wniosek, że sceptycyzm bezwzględny jest i psychologicznie i logicznie niemożliwy, a nie trzeba dodawać, że w życiu praktycznem jest on niewykonalny.

Lecz i sceptycyzm akademików zasługuje na odrzucenie, bo i teoria probabilizmu, szerzona przez Karneadesa i Cyce-rona, pozostaje z sobą w niemniejszej sprzeczności, co i sceptycyzm Pyrrhona. Z jednej bowiem strony przez to samo, iż teoria ta nakazuje iść za zdaniem najprawdopodobniejszym, już przypuszczona bywa z góry znajomość prawdy, bo nie można wiedzieć, iż się jest bliskim prawdy, jeżeli się z góry nie wie, co będzie w danym wypadku prawdą; zaś z drugiej strony i najwyższy stopień prawdopodobieństwa nie jest tem samem, co pewność, a więc też nie wyklucza wątplenia i ukojenia umysłu sprowadzić nie może.

§ 5. *Odparcie niektórych zarzutów przeciwko pewności przez sceptyków podnoszonych.*

Byłoby niemałą stratą czasu, gdyby się chciało spierać zęb za zęb o każde twierdzenie sceptyka i sprowadzać jego wrzekome racye przeciwko pewnemu poznawaniu podnoszone do słusznych granic; wystarczy ocenić przynajmniej najważniejsze i najczęściej spotykane. Przegląd zarzutów da się śladem Sextusa (Hypot. pyrrh. I. 14) wybornie sprowadzić do trzech źródeł, skąd one były brane, a to: z rozumu, który o rzeczach sądzi; z rzeczy, o których sąd wydajemy i z samego sądenia¹⁾.

¹⁾ Por. Ch. Bénard. *Précis de philosophie*. 11 éd. Paris 1883 str. 283—300. — Émila Saisset dz. w. prz. str. 96 nast.

A) *Zarzuty z natury ducha ludzkiego.* 1. Najsilniejszym zarzutem przeciwko pewności wiedzy jest, że rozum raz podany w podejrzenie, już się od niego uwolnić nie zdoła. Rozum, powiada Enezydem, jest bardzo często podejrzanym świadkiem; jeżeli więc chce, aby dawano wiarę jego świadectwu, musi dać jakieś gwarancje swej prawdomówności; do tego zaś potrzeba, aby rozum przestał być w podejrzeniu, a to znaczy, że rozum musiałby przestać być sobą. A więc albo się ślepo przyjmuje wszelkie przedstawienia rozumu, co nie może się obejść bez sprzeczności; albo też jeżeli chce się przedsiębrać jakiś wybór co do rzeczy przez rozum poświadczanych, wtedy wpada się albo w błędne koło, albo posuwać się trzeba w dowodzeniu w nieskończoność.

Formując w ten sposób swój zarzut przeciwko wiarygodności rozumu był Enezydem tylko echem polemiki między Arkezilaosem a Zenonem stoikiem. Wiadomo, że dla stoików jasność wyobrażeń (*φαντασίαι καταληπτικαί*) stanowiła zarazem probierz ich prawdziwości. Podjął to twierdzenie Arkezilaosa i odwrócił przeciwko stoikom argumentując: jeżeli istnieją wyobrażenia zwodnicze (*φαντ. ἀκαταληπτοι*), i wyobrażenia jasne (*καταληπτικαί*), potrzeba nowego probierza, aby je za jego pomocą rozróżnić. Cóż będzie tym probierzem? Czy znów *φαντ. καταληπτική*? Ależ to byłaby oczywista *petitio principii*, skoro właśnie o to chodzi, aby jasne wyobrażenia odróżnić od zwodniczych. Konsekwentnie tedy wyobrażenie jasne, obrane dowolnie za probierz prawdy, wymagać będzie innego jasnego i tak bez końca.

Jak dla Enezydema mistrzem Arkezilaos, tak znów Enezydem był mistrzem wszystkich późniejszych sceptyków; Montaigne, Huet, Pascal, Kant, nawet Kartezjusz inną tylko formę nadawali zasadniczej myśli zarzutu Enezydema. »Aby móz sędzić o zjawiskach rzeczy przez nas odbieranych, powiada Montaigne¹⁾, potrzeba przyrzędu probierczego (*instrument judiciaire*); aby zaś ten przyrząd usprawiedliwić, jest konieczne dowodzenie; dla uwierzytelnienia dowodzenia, znów potrzebny przyrząd probierczy: i oto mamy kółko. Ponieważ zmysły nie mogą położyć kresu dyspacie, bo same pełne są niepewności,

¹⁾ Montaigne: *Essais*. II. 22.

więc może to uczynić tylko rozum; nie można zaś uzasadnić rozumu bez innego rozumu: oto posuwanie się w nieskończoność».

Hypoteza złego, zwodniczego i złośliwego ducha, któremu Kartezjusz przypisuje możliwość ustawicznego wprowadzania nas w błąd, taksamo Kanta sądy syntetyczne a priori, których jedynym uzasadnieniem, że rozum je ma napotykać w swej organizacyi, narzekania Hueta na »faiblesse de la raison« niedolność rozumu, ataki Bayle'a, to wszystko są mniej lub więcej sztuczne przeróbki zarzutów Enezydema, wszystkie one mają wspólne tło: że rozum trzeba tak długo mieć w podejrzeniu, póki się nie usprawiedliwi, iż nie ulega ustawicznemu złudzeniu. Jestto ów słynny argument, diallelę zwany.

Gdyby powyższe radykalne powątpiewanie o wiarygodności rozumu mogło być rzeczywiście na seryo brane, a nie za to, czem ono jest w gruncie rzeczy, za pustą grę wyrazów, trzeba by się zgodzić, że rozum nie byłby w możności bez popełnienia błędu *petitionis principii* usprawiedliwić się z czynionych mu zarzutów niewiarogodności. W tym wypadku musieliby dogmatycy przyznać zwycięstwo, wprawdzie Pyrrhusowe, sceptykom. Na szczęście sceptycy tego samego dopuszczają się błędu, z pod jakiego nie pozwalają się wymknąć rozumowi poddanemu w podejrzenie, bo chociaż usta krzyczą przeciwko rozumowi, chociaż mu zarzucają niewiarogodności, to cichaczem z całą ufnością polegają na jego orzeczeniach. Wszakże sceptyk samem twierdzeniem, iż poznaje na pewno, że rozum błądzi, zdradza się, iż świadectwa rozumu nie uważa za wątpliwe, a jeżeli nadto źle poinformowany rozum dogmatyka odsyła po naukę do swojego lepiej poinformowanego, to pokazuje, że swych zarzutów sam nie bierze na seryo. Że istnieje złośliwy demon, ustawicznie nas w błąd wprowadzający, że są sądy syntetyczne a priori, lub że rozum jest niedolny, że się często myli, skądże o tem wszystkiem wiemy? Czyż nie z łaski tego właśnie rozumu, który się tak energicznie posądza o brak wiarygodności? Czyż to nie pokazuje, że jednakże nie można się obejść bez przypuszczonej z góry jego wiarygodności? Co innego jest poddawać wątpieniu sam rozum, a co innego jego akty; pierwsze jest niemożliwe bez popełnienia błędu *petitionis principii*, drugie jest tak długo

uzasadnione, póki dostateczne powody nie skłonią do porzucenia wątplenia.

Ale powiada sceptyk, że właśnie o wartości aktów poznania rozumowych nigdy pewni być nie możemy, a wskutek tego i samo ich źródło, rozum, musi być poddany podejrzeniu o brak wiarygodności. Gdybyśmy bowiem chcieli upewnić się o jakimś sądzie, musielibyśmy mieć gotowy probierz, a ten znów wymagałby nowego probierza; albo więc wpadlibyśmy w błędne koło, albo posuwać się musielibyśmy w nieskończoność przy dowodzeniu jakiegoś zdania.

Zapominają jednakże sceptycy, że probierz prawdziwości jakiegoś zdania nie musi koniecznie być z zewnątrz brany, lecz może znajdować się w samemże zdaniu, które w takim razie nie będzie potrzebowało zewnętrznej podpory, bo samo swą prawdziwość wobec nas poręczać będzie.

Zarzut Montaigne'a, jakoby rozum potrzeba było uzasadniać zapomocą innego rozumu i to w nieskończoność, byłby może słuszny, gdyby rozum nie posiadał możności śledzenia własnych swych aktów i rozpoznawania ich wartości noetycznej. Może zaś rozum przy refleksyjnym badaniu tych aktów posuwać się raz dalej, raz bliżej, póki mianowicie nie natrafi na akt poznania, co do którego najmniejszej już nie będzie miał wątpliwości.

2. Powiadają dalej sceptycy, że rozum często się myli, wskutek czego nie zasługuje na zaufanie.

Można na to odpowiedzieć, po pierwsze, że wniosek w każdym razie za daleko posunięty, bo że się rozum czasem myli, a choćby nawet i bardzo często się mylił, jeszcze nie można twierdzić, że się zawsze myli; powtóre gdybyśmy zawsze się mieli mylić, nie moglibyśmy odróżnić prawdy od fałszu, a temsamem i wiedzieć o tem, że się mylimy.

3. Gorszy jest zarzut Kanta, jakoby rozum o duszy, świecie i Bogu nie mógł dać rozstrzygającej odpowiedzi, bo równo silne dowody może przytoczyć za tezą jak i antytezą. Na tej wrzekomej sprzeczności rozumu z samym sobą oparł Kant słynne swe antynomie. Weźmy dla przykładu antynomię drugą, w której teza brzmi: każda substancja złożona składa się z części pojedynczych, a istnieją tylko rzeczy pojedyncze, lub to, co się z nich składa. Antyteza: żadna rzecz

złożona nie składa się z części pojedynczych, wogóle niemasz żadnej rzeczy pojedynczej.

Kant przytacza jako dowód tezy¹⁾, że gdyby rzeczy złożone nie składały się z części pojedynczych, tj. niepodzielnych, wtedy nicby nie pozostało z rzeczy, gdybyśmy je ciągle dzielili. Albo więc nie można pomyśleć, jakoby rzecz złożona dała się rozłożyć, co jest niezgodne z prawdą, albo trzeba się zażyczyć przy jakimś składniku pojedynczym.

Za antytezą ma być równie silnym dowodem to, że jeżeli każda substancja jest złożona z części pojedynczych, to coś rozciągniętego składałoby się z czegoś, co nie ma ani ilości, ani jakości; musiałaby więc każda taka pojedyncza część wypełniać przestrzeń, a to jest niepotrzebne, bo wszystko co wypełnia przestrzeń, jest czemś złożonym.

Wnioskuje stąd Kant, że skoro teza nie ustępuje co do siły argumentów antytezie, więc ponieważ obydwie nie mogą być prawdziwe równocześnie, zatem obydwie są fałszywe. Wprawdzie Kant ma gotowe rozwiązanie antynomij w swym idealizmie transcendentnym, gdzie czas i przestrzeń, a więc i podzielność należą do zjawisk, nie zaś do rzeczy w sobie; lecz już samo twierdzenie, że rozum może z równą siłą bronić fałszywej jak i prawdziwej tezy, jest dla rozumu jako władzy poznawczej wielce krzywdzące i zdolne zachwiać zaufaniem do niego.

Tymczasem mamy tu faktycznie jedną z tych zabawek, jakimi często produkowali się na rynkach greckich sofisci; tu nie rozum o antynomię posądzać, tylko Kantowi sofisteryę zarzucić należy, gdyż antyteza bynajmniej nie jest tak silna, jak teza; teza więc w tym wypadku będzie prawdziwa, a fałszywa antyteza. Antyteza twierdzi, że wszystko, co jest, jest tylko materją, i że materja daje się dzielić w nieskończoność. Ponieważ faktycznie nikt takiego dzielenia nie dokonał, więc tylko teoretycznie można dysputować, czy to możebne, i czy się to da pomyśleć, na co przecząco odpowiedzieć należy. Część bowiem nieskończenie mała jest fikcją, której nie odpowiada

¹⁾ *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* w wyd. I. H. Kirchmanna 1872 str. 366, 367. Por. także: Dr. Friedrich Harms: *Die Philosophie seit Kant*, Berlin 1876, str. 205 nast.

rzeczywistość. Albo więc przez ilość nieskończenie małą rozumiemy na seryo ilość nieskończenie małą, a wtedy rzeczywista ilość z takich części utworzyć się nie da; albo też rozumiemy tylko bardzo małą część, która faktycznie dzielić się nie da, chociaż posiada jakąś wielkość. W tym drugim razie otrzymamy atomy bardzo małe, posiadające wprawdzie wielkość, a jednakże dzielić jej więcej nie można, mające części, których się nie da rozłączyć. Będzie to więc fikcja, przy której umysł zatrzymać się musi, nie chcąc materji dozwolić zupełnie przepaść przy nieustającym dzieleniu.

To, cośmy powiedzieli o drugiej antynomii, da się powiedzieć o wszystkich innych, mianowicie że nie rozum, jaki taki posiada w sobie antynomię, tylko Kant swem rozumowaniem wprowadza czytelnika w błąd.

Taksamo zarzut, iż rozum jest zmienny, bo sądy jego zależą od takich okoliczności, jak: wieku, płci, temperamentu, zdrowia lub choroby i t. d., w należytych trzymanych granicach, jest słuszny; wadą jego jest, iż przesadza faktyczny stan rzeczy, bo rozum nie zawsze i nie we wszystkim ulega wpływowi czysto podmiotowym, czy też zewnętrznym ¹⁾.

B) Zarzuty czerpane z przedmiotów poznania. Rozum, powiadają sceptycy, nie może dojść do prawdy, bo w swych sądach jest zależny od zmysłów; zmysły zaś chwytają tylko zjawiska rzeczy, ale nie mogą dotrzeć do istoty rzeczy, jaka się pod zjawiskami kryje. Z powodu zaś zmienności i ruchliwości zjawisk raz poraz ulegamy pomyłkom. Choćby też i udało się wykryć prawdę, niepodobieństwem byłoby ją przekazać niezmienną następnym pokoleniom, gdyż każde pokolenie coś do niej dodać lub ująć z niej może.

Zarzut ten obszerniej wysświetlony i odparty zostanie przy szczegółowym rozbiórce teoryj poznania Kanta i subiektywistów, a co do swego końcowego twierdzenia, przy rozbiórce znaczenia podania ludzkiego jako źródła wiedzy. Na teraz niech wystarczy zaznaczyć, że rozum nie poprzestaje na samych zewnętrznych objawach rzeczy, ale umie poprzez nie docierać do jej wewnętrznej istoty. Chociaż nie wszystkich rzeczy istota jest nam znana, to z drugiej strony byłoby fałszem twierdzić,

¹⁾ Por. Bénard dz. w. prz. str. 287 nastp.

że o żadnej rzeczy nie umiemy powiedzieć, czem ona jest. Nieprawdą też jest, jakoby w rzeczach wszystko się zmieniało, gdyż istota rzeczy nie ulega zmianie; jeżeli zaś pozory zewnętrzne mylą, to rzeczą rozumu nie dać się omylić, skoro mu nie brak na to sposobów.

Słuszna jest uwaga sceptyków, że przez podanie prawda często ulega zmianie, ale znów nie trzeba sądzić, że się to zawsze dzieje lub dziać musi.

C) Jeżeli ani rozum, zni przedmiot poznawany nie są w możności upewnić nas co do prawdziwości poznania, to i wzajemne ich połączenie w akcie poznania, czyli sąd o rzeczy poznanej dać nie może poszukiwanej pewności, i to tem więcej, powiadają sceptycy, że poznanie rzeczy nie jest nigdy zupełne, a przytem sądy nasze są zmienne i często z sobą sprzeczne.

Można zupełność poznania rozumieć w dwojaki sposób: albo że wszystko, co dostępne poznaniu, poznawać możemy; albo też że to, co poznajemy, poznajemy ze wszechmiar dokładnie. I pierwszego i drugiego rodzaju zupełność poznania przysługuje nam z pewnem ograniczeniem. Nie jesteśmy wprawdzie w możności ogarnąć nieskończonej liczby przedmiotów w jednym i w sobie dokładnym akcie poznania, ale nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy w nieskończoność w kolejnym poznawaniu coraz innych przedmiotów nie mieli się posuwać. Taksamo chociaż nie poznajemy wszystkich przedmiotów zupełnie, znów z drugiej strony twierdzić nie można, jakoby takie poznanie nigdy nie było naszym udziałem, jak się to pokazuje na wielu ideach oderwanych. Dobrze powiada Kartezjusz: »Jeżeli zważycie, że przez posiadanie jednej tylko prawdy o każdej rzeczy będzie wiedział, ktokolwiek ją znajdzie, tyle o rzeczy, ile o niej wiedzieć można, to dziecko biegle w rachunkach po dokonaniu prawidłowego dodawania może zareczyć, że odnośnie do sumy, o którą nam chodziło, znalazło wszystko, co duch ludzki może znaleźć«¹⁾.

Najchętniej wszakże zwykli się powoływać sceptycy na fakt niestałości i zmienności sądów ludzkich, że najczęściej *quot capita, tot sensus*.

¹⁾ *Discours de la méthode*. IV. Bénard dz. w. prz. 293.

I w tym zarzucie niemało słuszności, lecz przesada zamienia go w fałsz. Bezwątpienia sądy ludzkie są zmienne; nie-raz góra lub rzeka, jak zauważył Pascal, rozstrzygają o tem, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe; ale znów nie wszystkie sądy podlegają zmianie; ponad zmiennymi mniemaniami są prawdy stałe, każdemu dostępne i przez wszystkich też jednako-wno uznawane. Choćbyśmy na kraniec świata poszli, nie spotkamy nikogo, coby twierdził, że jeden a jeden to pięć, lub że część większa od całości. Zmienność sądów ludzkich możebna tylko przy zdaniach nie bezpośrednio, przez się oczywistych; dodać też trzeba, że najczęściej nie rozum, jako taki, jest przyczyną zmienności ludzkich sądów, tylko wola przewrotna, która dla właściwych sobie pobudek może skłonić człowieka do bro-nienia najbardziej o pewność podejrzanych zdań.

§ 6. O metodycznym wątpieniu Kartezjusza i Hermesa.

Rzeczywiste wątpienie we wszystko, co poznajemy, okazało się niemożliwym. Pytanie zachodzi, czy tak samo należy sądzić o wątpieniu użytym jako metoda? Jeżeli zaś odpowiedź ma wypaść wręcz przeciwnie, aniżeli przy wątpieniu rzeczywistem, dalsze nasunie się pytanie, jak mianowicie daleko posuwać należy wątpienie metodyczne, wśród jakich granic ma się ono obracać? Czy w szczególności wątpienie w granicach wskazy-zanych przez Kartezjusza i Hermesa może być z pożytkiem stosowane w badaniach filozoficznych?

W celu dania odpowiedzi trzeba wprzódzy poznać rozmiary metodycznego wątpienia Kartezjusza i Hermesa¹⁾.

Mysł Kartezjusza można streścić w ten sposób.

¹⁾ Por. Descartes: *Discours de la methode*, 4 partie pag. 11 squ. éd. Victor Brochard.

C. Paul Viallet: *Je pense, donc je suis*. Paris 1897.

Überweg, dz. w. prz. str. 68.

Kleutgen. *Philosophie der Vorzeit*. Innsbruck 1878 str. 444 nast. t. I.

Al. Schmid, dz. w. prz. I tom, str. 94 nast.

Carl Ludewig. *Die Substanztheorie bei Cartesius*. Fulda 1893 passim.

Dr. A. Stöckl. *Geschichte der neueren Philosophie*. I tom, str. 73 nast. Mainz 1883; str. 326, tom II.

Dr. Paul Natorp. *Descartes' Erkenntnisstheorie*. Marburg 1882 passim.

Od dzieciństwa nabywamy mnóstwo wiadomości często gęsto z sobą sprzecznych i luźnych, którym brak jasnej podstawy, mogącej im udzielić pewności. Jedyne sposoby upewnienia się co do wartości przez nas posiadanych wiadomości jest zacząć wątpić w to wszystko, o czym w jakikolwiek sposób się dowiedzieliśmy. Niebrak zresztą powodów takiego wątpienia, gdyż zmysły raz poraz nas myślą ukazując to, czego niema, lub ukazując inaczej, aniżeli jest w rzeczywistości. Któż nam zresztą może zaręczyć, że nie śnimy wciąż?

Nawet prawdy i pewniki rozumowe należy poddać wątpieniu, bo z jednej strony wiele pewników okazało się później fałszem, zaś z drugiej możliwą jest rzeczą, iż zły jakiś a potężny i chytry demon wciąż sprawiać może w nas złudzenie, jakoby istniał świat. Nawet i to możliwe, że Bóg tak ukształtował mój rozum, iżbym się we wszystkim mylił.

Lecz choćbym o wszystkim chciał wątpić, o jednym przynajmniej nie mogę nie być najmocniej przekonany, o swym własnym wątpieniu. Jest możebną rzeczą, iżby nic nie istniało, ale w takim razie nie mógłby istnieć ten, co by o nicości myślał. Niech sobie wszystko będzie fałszem, ale samo błędzenie nim nie będzie. Choćby się wszystkiemu przeczyło, nie można zaprzeczyć, że istnieć musi ten, co chce wątpić.

Lecz wątpić, znaczy tyle co myśleć, zatem zdanie: myślę, więc jestem (*cogito ergo sum*), będzie skałą, o którą rozbić się muszą fale wątpienia, będzie ostoją pewności. Wszystko bowiem, co mi się z tą samą jasnością i wyrazistością przedstawiać będzie, co i fakt mego istnienia wobec mego myślenia, będzie tak samo pewne i prawdziwe, jak to, że istnieję, skoro myślę.

Cóż jednakże poręcza, że powyższa reguła sama nie polega na jakimś złudzeniu myślnem? To, że istnieje Bóg prawdomówny, który nas oszukiwać nie może, a od Niego pochodzi to wszystko, co w nas jest (*Méthode*. 4^e p. n. 7).

Cały zatem proces myślny dojścia do pewności przedstawia się w ten sposób, że punktem wyjścia jest wątpienie w to wszystko, co w jakikolwiek sposób znamy; punktem, poza który wątpienie nie może się posunąć, będzie istnienie podmiotu wątpiącego; regułą prawdziwości i pewności wszelkiego poznania jest jasność i wyrazistość poznania; ostateczną zaś gwarancję

pewności daje prawdomówność Boga, który nas w błąd wprowadzać nie może.

Podczas gdy Kartezjusz wyjął wielką grupę prawd objawionych z obrębu wątpienia, posunął się Hermes¹⁾ znacznie dalej, gdyż radził kandydatom teologii na seryo wątpić we wszystkie prawdy tak przyrodzone jak i objawione w ścisłem słowa znaczeniu, a wątpić tak długo, póki teolog nie znajdzie na nie dowodu. W ten sposób teolog nauczywszy się sam wątpić, będzie umiał rozwiązywać wątpienia w rzeczach religii u innych ludzi.

Krytyka. Przy ocenie wywodów Kartezjusza nie należy mięszać wartości wątpienia, użytego wogóle jako metoda, z wartością metodycznego wątpienia w tej formie, jakiej użył Kartezjusz.

Co do wątpienia jako metody naukowej wogóle, powszechna panuje zgoda, że jest ono dzielnym środkiem ku wyświeteniu prawdy. I słusznie. O ile bowiem wątpienie rzeczywiste jest oznaką martwoty wiedzy, o tyle wątpienie fikcyjne jest źródłem ruchu umysłowego, szukania, pościgu prawdy. Wątpienie bowiem jest stanem duszy niemiłym, stanem rozdwojenia, niepokoju; dusza chce za wszelką cenę wyjść z niego, chce być, mówiąc językiem scholastyków, determinata ad unum. To zaś możebne wtedy tylko, gdy dostateczne znalazła racje do rozstrzygnięcia się w pewnym określonym kierunku. Jest oczywiście nieprawdą, co powiada Montaigne, że sceptycyzm jest słodkiem i miłym wezglowiem dla głowy dobrze ukształtowanej¹⁾, bo właśnie dobrze ukształtowana głowa nie lubi niepewności. Nie będzie paradoksem, gdy powiemy, że nie będzie miał gruntownej wiedzy ten, co się nie nauczył dobrze wątpić. Stąd też w każdej umiejętności może być metodyczne wątpienie użyte z korzyścią dla nauki. Choćby np. historyk najmocniej był przekonany o jakimś fakcie, jeszcze mu nie zaszkodzi wątpienie fikcyjne, bo chociażby nie miał wyszukać nowych dowodów zasztego faktu, samo zebranie w całość znanych już dowodów silniej utrwali pamięć tego faktu a może i sporo rzucić świa-

¹⁾ Hermes był profesorem w Bonn, zmarł 1831. Por. Kleutgen dz. w. prz. I. 343.

²⁾ C. Paul Viallet j. w. str. 21.

Noetyka.

ła na naturę, bliższe powody i konsekwencje danego faktu. Podobnież matematyka dość często ucieka się do fikcyjnego wątpienia, bo wtenczas racye jakiegoś twierdzenia jaśniej się objawiają.

Metodyczne zatem wątpienie nie jest samo z siebie czemś złem, godnem odrzucenia. Z tego też względu chęć Kartezyusza, ażeby przez podanie we wątpliwość naszych wiadomości wyszukać dla nich należytą podstawę i wskazać stopień ich pewności, zgoła nie zasługuje na naganę. Wszak i myśliciele tej miary, co Arystoteles i św. Tomasz bardzo często korzystali z usług wątpienia metodycznego: pierwszy przed wyłożeniem kwestyi pozytywnym sposobem, wysuwa tak zwane: *ἀπορίαι*; drugi również stawia na czele artykułów powątpiewanie (np. *utrum anima cognoscat singularia, utrum anima sit immortalis etc.*). Jeżeli tedy metodyczne powątpiewanie Kartezyusza ma być odrzucone, stać się to może dla zupełnie innych powodów.

Choćbyśmy bowiem pominęli milczeniem racye metafizyczne, jak to, że myślenie nie może być istotą duszy ludzkiej, lub rozbiecie natury ludzkiej na dwie, bardzo luźnie spojone substancje, to jeszcze z czysto metodologicznych względów wątpienie fikcyjne Kartezyusza i Hermesa zasługuje na odrzucenie

Wątpienie bowiem metodyczne, fikcyjne, różni się zasadniczo od wątpienia rzeczywistego. Przy wątpieniu rzeczywistem umysł pozostaje w zawieszeniu zupełnem co do wyroku, jaki ma o rzeczy wydać, bo nie ma dostatecznych motywów do przechylenia się w tę lub ową stronę. Stąd wątpienie rzeczywiste jest poniekąd od nas niezależne, samo się narzuca; przeciwnie metodyczne powątpiewanie jest sztuczne, zależne od naszej woli. Przy rzeczywistem wątpieniu wola mimo że pragnie wydobyć się ze stanu rozdwojenia, w które popadła, nie może tego uczynić dla braku racyi, któreby przechyliły umysł w jednym kierunku; przy fikcyjnem zaś wola rozmyślnie chce popaść w ten stan, aby przez nowe zgromadzenie dowodów danej prawdy, o której tylko sztucznie wątpiła, osiągnąć lepsze jej zrozumienie, jaśniej sobie przypomnieć racye wewnętrzne danego twierdzenia. To też fikcyjne wątpienie przypuszcza cichaczem pewność o prawdziwości danego

twierdzenia, czego zupełnie niema przy wątpieniu rzeczywistem¹⁾.

Skoro zaś wątpienie fikcyjne przypuszcza pewność, lubo utajoną, w prawdziwość rzeczy, którą udowodnić chcemy, więc tem samem wątpienie metodyczne nie może się rozciągać na wszystkie prawdy, czyli nie może być powszechne. Jeżeli jest powszechne, wtedy już jest rzeczywistem i bezwzględnem wątpieniem, bo tylko takie wątpienie nie potrzebuje przypuszczać z góry czegoś pewnego.

Jeżeli się zaś zważy, że Kartezjusz z wyjątkiem prawd objawionych, Hermes zaś wszystkie prawdy poddają we wątpliwość, nawet najbardziej oczywiste, więc ich wątpienie przestaje już być metodycznym, a staje się rzeczywistem, a tem samem ostać się nie może bez popełnienia licznych sprzeczności, jak to przy wątpieniu rzeczywistem zostało wykazane.

Pozostawiając szczegółowe odparcie racyj Hermesa teologom, zwrócimy jeszcze uwagę na niektóre niekonsekwencye i sprzeczności w metodzie samego Kartezjusza.

Kartezjusz chciał się wydobyć z oceanu wątpienia przez oparcie się na oczywistości twierdzenia: wątpię, a więc jestem. Ale ten ratunek tylko kosztem niekonsekwencyi w myśleniu mógł nastąpić. Skoro bowiem Kartezjusz mógł wątpić, ażali dwa razy dwa jest cztery, albo czy kwadrat nie jest figurą czworoboczną, mimo że te twierdzenia są bezpośrednio z siebie oczywiste, to nie widać racyi, dlaczegoby i twierdzenie: wątpię, a więc jestem, miało się cieszyć większem zaufaniem, aniżeli inne prawdy bezpośrednio z siebie oczywiste. Skądże ta podwójna miarka? Jeżeli się raz zwątpiło w siłę dowodową oczywistości, trzeba było to wątpienie stosować i co do prawdy: wątpię, a więc jestem, bo tak każe konsekwencya.

Zaledwo zaś Kartezjusz uznał twierdzenie: cogito, ergo sum za jedynie niezbitą, pewną prawdę, a już z takiego punktu wyjścia poczyną robić liczne wnioski, niczem ich nieuzasadniając. I tak wnioskuje bez dalszych zachodów, że myślące ja musi być substancją, bo myślenie jest czynnością, a każda czynność wymaga substancyi jako podmiotu działającego; wnioskuje da-

¹⁾ Por. Mercier: *Critériologie* str. 70. Por. także Kleutgen dz. w. prz. tom I. str. 351.

lej, że Bóg musi istnieć, bo posiadana przez nas idea nieskończenie doskonałej istoty każe koniecznie tej istocie i istnienie przyznać, bo dalej istnienie pomyślanej w nas idei tylko w ten sposób da się wyjaśnić, że przyczyna zawiera w sobie to wszystko, co się w skutku zawiera itd. itd. Słowem cały szereg prawd przypuszcza Kartezjusz, które na tym punkcie pochodzą myślnego, do którego doszedł z chwilą ogłoszenia twierdzenia: *cogito, ergo sum* za jedyne pewne, jeszcze podlegają wątpliwości, bo nieudowodnione; są więc te prawdy i pewne i równocześnie wątpliwe, bo niczem nieuzasadnione, to zaś jest oczywistą sprzecznością¹⁾.

Inną niekonsekwencyą jest wyjęcie z pod wątpienia prawd objawionych. Choćby najszlachetniejszą była pobudka, nie może ona zwolnić Kartezjusza od zarzutu niekonsekwencji. Z jednej strony ma człowiek we wszystko wątpić, a więc i w istnienie Boga, świata, a temsamem i we fakt istnienia objawienia, które jako takie należy do świata zewnętrznego; tymczasem z drugiej strony winien człowiek na mocy wiary wszystko to uznawać za rzeczywiste prawdy: jako filozof, może wątpić w Boga, jako chrześcjanin nie może tego czynić; a czyż takie rozgraniczenie prawd w jednej i tej samej świadomości jest możliwe? Chyba za wiele żąda Kartezjusz od rozumu ludzkiego, taksamo jak Kant, który rozumowi spekulatywnemu odmawia możności udowodnienia Bożego istnienia, ale mimo to każe mu wierzyć w toż istnienie, bo tego żąda rozum praktyczny.

Mógł wkońcu, nawet jako profesor teologii, powinien był Hermes zachęcać przyszłych teologów, aby dobrze badali pobudki wierzenia (*motiva credibilitatis*), ale bezwarunkowo nieodrzeczna jego rada, aby tak długo wątpili o wszystkich prawdach, póki ich rozumowo udowodnić nie będą mogli. Z chwilą, gdy się nabyło mocnego przekonania, iż jakaś prawda została rzeczywiście przez Boga objawiona, musi ustać wątpienie w samą prawdę, choćby ona nie była wewnątrznie oczywistą, gdyż rozum dyktuje, iż Bóg nie może nam kazać wierzyć w fałsz.

Tak więc nie samo wątpienie metodyczne zasługuje na odrzucenie, ale wątpienie w tych rozmiarach, jakie mu Kartezjusz i Hermes chcieli nadać. Wątpienie, jeżeli jako metoda

¹⁾ Por. Stöckl, dz. w. prz. str. 82, 83.

w celach epistemologicznych ma być użyte, nie powinno być powszechne, bo inaczej stanie się wątpliwym nie fikcyjnym, ale rzeczywistym. Faktycznie, ten co wątpi, czy suma kątów w trójkącie jest równa dwóm prostym, nie potrzebuje temsamem wątpić we wszystkie inne prawdy. Wreszcie może się ono odnosić tylko do prawd nie bezpośrednio oczywistych, gdyż inaczej staje się bezcelowem, a nadto tylko przez pogwałcenie konsekwencyi w myśleniu możnaby z niego wyrwać.

Wkońcu zasada: myślę, więc jestem ani jako zasada metafizyczna, że ten, co myśli, istnieć musi, ani jako prawda empiryczna (= jestem myślący), nie może być kamieniem węgielnym filozofii, jedynym źródłem wszelkiej wiedzy. Od zasady: ten co myśli, istnieć musi, niczego więcej dowiedzieć się nie można ponad to, co sama powiada; nie wiemy, kto jest tym podmiotem myślącym, jak się nazywa, ani też nie wydedukujemy mnóstwa orzeczeń, jakiby konkretnie istniejącemu podmiotowi myślącemu przyznać było można.

Fakt zaś przezemnie intuicyjnie dostrzegany, że skoro myślę, jestem, także nie może być jakąś pierwszą zasadą, bo to fakt indywidualny, przypadkowy, z którego niema przejścia do prawd ogólnych. Od jakich zasad wyjść należy w badaniach filozoficznych, wyłuszczyliśmy przy krytyce sceptycyzmu.

W tym celu należało przede wszystkim dołożyć wszelkich starań, aby przetrzymać w niewoli jak najwięcej oficerów i podoficerek, którzy stanowiliby szkielet przyszłego państwa polskiego. W tym celu należało przede wszystkim dołożyć wszelkich starań, aby przetrzymać w niewoli jak najwięcej oficerów i podoficerek, którzy stanowiliby szkielet przyszłego państwa polskiego.

W tym celu należało przede wszystkim dołożyć wszelkich starań, aby przetrzymać w niewoli jak najwięcej oficerów i podoficerek, którzy stanowiliby szkielet przyszłego państwa polskiego. W tym celu należało przede wszystkim dołożyć wszelkich starań, aby przetrzymać w niewoli jak najwięcej oficerów i podoficerek, którzy stanowiliby szkielet przyszłego państwa polskiego.

CZĘŚĆ II.

O źródłach poznawania.

§ 7. Liczba źródeł poznawania.

Wiedza możebna jest wtedy, gdy prawdy empiryczne zostaną przeniknione, jak się wyraża Balmes: zapłodnione prawdami idealnemi, które się nie zajmują tem, co jest, ale tem, co być powinno. Niemasz wiedzy bez odpowiedniego powiązania tych dwóch sfer prawd. Prawdy empiryczne dostarczają niejako surowego materiału, który zapomocą zasad rozumowych ma być ukształtowany, stosownie ugrupowany, iżby nie stanowił kupy luźnych, niczem z sobą niepowiązanych wiadomości; rozum jakby architekt ma z pojedynczych cegiełek, z poszczególnych prawd empirycznych, wystawić wspaniały gmach wiedzy rzeczy boskich i ludzkich.

Lecz rozum nie jest motylkiem, któryby biegał od kwiatka do kwiatka i próbował, czy w tym gorycz lub trucizna, a w tamtym sama słodycz; rozum to pani, mająca do posługi kilka służebnic pilnie ją o wszystkim, co się gdzie zdarzyło, informujących; rozum to stacya telegraficzna, do której z rozmaitych stron rozmaite dochodzą wiadomości.

To też jak stacya telegraficzna połączona z szerokim światem drutami, które przesyłają wiadomości z najdalszych nieraz zakątków ziemi, tak i rozum posiada do zbierania prawd doświadczalnych swe organa wywiadowcze. Jedne z nich donoszą mu o tem, co w samejże dzieje się stacyi, której on panem, inne powiadamią, co w dalszej lub bliższej słyhać odległości, albo co podobnym jak on szefom stacyi się przydarzyło. Bez ich posługi rozum byłby jak twierdza na wysokiej zbudowana

skale, ale do której przecięto dowóz żywności i wszelkie porozumienie się z resztą świata.

Mówiąc jaśniej, rozum korzysta z usług zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz doświadczeń innych ludzi, by zebrać materiał potrzebny do budowy gmachu wiedzy. Zmysły zewnętrzne są ogniwami, przy których pomocy rozum może wejść w związek ze swem otoczeniem, są kanałami, poprzez które każdej prawie chwili płynie rój wrażeń ze świata zewnętrznego otrzymanych; zmysły zaś wewnętrzne mają za zadanie donosić rozumowi, co się dzieje wewnątrz tej pięknej całości, której on najchlubniejszą częścią, a zarazem pośredniczyć między zmysłami zewnętrznymi a samymże rozumem.

Otrzymany w ten sposób materiał ma być przez rozum przemieniony, ma być ze względu na naturę rozumu uduchowiony przez wyrzucenie tego wszystkiego, co w nim materialnej naleciałości.

Wtedy to dopiero rozpoczyna się praca właściwa rozumowi. Począyna on zestawiać materiał doświadczenia zmysłowego ujęty w stałą formę pojęć, porównywa pojęcia, bada ich wzajemny stosunek, łączy je lub rozdziela, dając w ten sposób początek sądom. Niekiedy dość mu spojrzeć na dwa pojęcia, aby natychmiast ocenić ich wzajemny stosunek: to sądy analityczne; niekiedy znów dopiero skutek odpowiedniego powiązania pojęć pośrednich albo też na relacji zmysłów wsparty, wydaje wyrok o przynależności lub nieprzynależności do siebie dwóch pojęć: to sądy syntetyczne; innym znów razem luźne prawdy doświadczalne, jeżeli tylko potrafi w nich odkryć wspólne tło, posłużą mu do postawienia ogólniejszego twierdzenia, obejmującego w sobie treść większej lub mniejszej liczby twierdzeń szczegółowych. Tak postępując zdobywać może rozum coraz nowsze prawdy i powiększać zasób wiedzy.

Pokazuje się stąd, że i sam rozum musi być poczytany za osobne źródło wiedzy. Łącznie tedy z poprzednio wymienionymi posiada człowiek na swe usługi pięć źródeł, jakby pięć krynic, z których czerpać może wiedzę pewną, a to: 1^o *świadomość siebie*, której polem doświadczenie wewnętrzne; 2^o *zmysły zewnętrzne*, zajmujące się zbieraniem wiadomości z naszego otoczenia; 3^o *porównywanie pojęć oderwanych w sądach analitycznych*; 4^o *wnioskowanie*, dające początek sądom syntetycznym

już to w drodze dedukcyi już też indukcyi; wreszcie 5^o *wiara*, obejmująca prawdy z doświadczenia innych ludzi wzięte.

Czy atoli rzeczywiście każdy nowy akt z tych źródeł pochodzący, to nowy dorobek dla gmachu wiedzy, to nowa prawda w ścisłym tego słowa znaczeniu? Czy refleksya filozoficzna potwierdzi tę ślełą ufność, jaką z natury pokładamy w powyżej wymienionych źródłach? To właśnie stanowić będzie przedmiot roztrząsań tej drugiej części noetyki.

ROZDZIAŁ V.

Świadomość jako źródło poznania.

§ 8. Kilka uwag o naturze świadomości.

Wielu z nowszych psychologów, przedzierzgniętych we filozofów z dawnych anatomów i fizyologów, radziby z badania zjawisk psychicznych wykluczyć zupełnie metodę introspekcyi jako przestarzałą, nienaukową, a ograniczyć się do sposobu badania właściwego zjawiskom fizycznym. Nie potrzeba długo dowodzić, jak takie postępowanie mało uzasadnione; człowiek nie jest samym tylko konglomeratem atomów, aby w celu zbadania wszystkich jemu właściwych objawów miały wystarczyć lancet, gram i wążka. Mierzenie zapomocą tych instrumentów odnosić się może jedynie do strony fizycznej i fizyologicznej, współtowarzyszącej objawom czysto wewnętrznym, właściwie psychicznym, ale nie może być wystarczającym środkiem do pełnej oceny natury tych ostatnich. Metoda fizykalna, niewsparta obserwacją wewnętrzną, dać nam może chyba okruchy wiedzy psychologicznej, da nam psychologię ale bez duszy, da nam może zbiór faktów, ale ze sobą niepowiązanych, bez wyjaśnienia ich najglówniejszej przyczyny. Dobrze zrozumieli starzy wartość introspekcyi, gdy znajomość siebie, *γνώσις σεαυτοῦ* poczytali za najszczytniejszą maksymę, za konieczny warunek postępu w doskonałości. Sama metoda mierzenia nie może nam przecież dać dokładnego obrazu życia wewnętrznego, nie dotrze do naszej jaźni. Koniecznie potrzebuje ona wsparcia od obserwacyi wewnętrzej wglądania w siebie, bo bez tego dać nam może wyobrażenie sztucznie urządzonej maszyny, ale nigdy tego, co nazywamy człowiekiem. Introspekcyja

jest niemniej naukowym środkiem, oczywiście należyście używana, jak mierzenie zapomocą gramów i centymetrów.

Gdy zaś rzucimy okiem w głąb naszej jaźni, odkryje się przed naszym zdumionem okiem prawdziwy *μικρόκοσμος*, mały światek, odbicie wielkiego. Jak w jakimś potężnym kalejdoskopie przesuwać się będą poprzed naszym okiem coraz inne obrazy: tu widok wioski z jej starym, pochylonym i zębem czasu nadpsutym kościółkiem, to szkoła i jej pedagog groźnie karcący wszelki wybryk żywości malców; to znów jakby wielka galerya portretów cały szereg współuczniów w różnych czasach i miejscach poznanych; epizody zabaw szkolnych, przeczytane książki, doznane zawody, zwiedzone miasta, przeżyte radosne ale i smutne chwile, tysiące wrażeń za każdym otwarciem oka i słuchu odbierane, współtowarzyszące tym wrażeniom przyjemne i nieprzyjemne uczucia: wszystko to ciśnie się chaotycznie, zmienia, przegania jak kłęby chmur na szczytach wysokich gór poprzed okiem zwróconej do siebie jaźni.

Ta właśnie możność spostrzegania tego wszystkiego, co się wewnątrz podmiotu poznającego dzieje, zwie się świadomością (conscientia). Na nieby się przydało mieć wzrok orli, najdelikatniejszy słuch, czuły węch i smak, gdyby wrażenia przez nas odbierane nie mogły się stać przytomnymi podmiotowi, który je odbiera, gdyby przez uświadomienie ich w sobie nie mógł ich poczytać jako swoich.

A nie trzeba sądzić, że tylko człowiek posiada wyłączny przywilej uświadamiania sobie wrażeń; każda zdolna poznawania istota taki przywilej posiadać musi, gdyż inaczej o poznawaniu mowy byłoby nie mogło. Jeżeli zaś świadomość jest fundamentem poznawania, to i zwierzęta, choć tylko w obrębie tego, co zmysłowe, konkretne, materialne, ich poznawanie się obraca, posiadają świadomość odebranych wrażeń jako stanów swoich, swoich modyfikacyj.

Lecz kiedy zwierzęta mogą tylko czuć świadomie swe stany, czuć pragnienie, które je pali, głód, który im dokucza, ból dojmujący, ale nie są w możności wnieść się wyżej i przez akt refleksyi powiedzieć sobie: ja cierpię głód, ja mam ból, przeciwnie człowiek może odebrane wrażenie ująć w formę sądu, którego podmiotem będzie jego: ja, orzeczeniem zaś świadomie odczuta modyfikacja jaźni.

Można tedy odróżnić dwojaką świadomość: jedną wspólną nam ze zwierzętami, drugą wyższą, mocą której w nas samych wchodzić możemy, nasze poznanie uczynić przedmiotem nowego aktu poznania. Pierwszego rodzaju świadomość zwiemy *zmysłową i ta zmysłowym sposobem spostrzega zmysłowe wrażenia*; drugiego rodzaju świadomość, *zwana umysłową, właściwa tylko rozumem obdarzonym istotom, przedstawia refleksyjnie podmiotowi poznającemu wraz z nim samym to wszystko, czego doznaje z zewnątrz lub wewnątrz*. Świadomość umysłowa w człowieku odnosić się może nie tylko do aktów woli i rozumu, ale i do aktów zmysłowych. Świadomość zmysłowa nie odstępuje nas nawet w czasie snu, umysłowa istnieje w chwili refleksyi nad samym sobą. Przy świadomości zmysłowej, towarzyszącej nawet najniższym objawom czucia, ja świadomie czujące nie odróżnia się od ja jako przedmiotu poznania; ja doznające czegoś zlewa się z ja poznającym, albo mówiąc poprawniej, nie masz tu jeszcze żadnego ja, jeszcze ono nie zdołało i nie zdoła wydobyć się z pod powijaka zjawisk, w których pograżone, nie nazywa się ono jeszcze, nawet przy najwyższym stopniu swego rozwoju nie wzniesie się do pierwszej osoby zaimka osobowego. Świadomość siebie, świadomość umysłowa, refleksyjna, występuje z chwilą, gdy dziecię odróżniając się od tego, co poznaje, przestaje się oznaczać przez trzecią osobę, gdy pierwsze: ja wypowie. Przy wszelkim innym rodzaju poznawania podmiot poznający i przedmiot poznawany, to dwie zupełnie różne rzeczy; przy poznawaniu samowiednem ja poznające i ja poznawane są jedną i tą samą rzeczą: »est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre« (Cicero. Tusc. I. 22).

Tę właściwie możność zwracania się w siebie i poznawania samego siebie mając na oku, odróżnili nasi zachodni sąsiedzi świadomość jako towarzyszącą tylko aktom poznania od świadomości refleksyjnej, zwiąc pierwszą: Bewusstsein, drugą: Selbstbewusstsein. W ślad za tem i u nas poczęto odróżniać świadomość od samowiedzy, a jakkolwiek ten ostatni wyraz może niekoniecznie zgodny z duchem gramatyki języka polskiego, niepodobna go już wyrzucić, bo i dość dawno w użyciu i rzecz dobrze oddaje.

Nie trzeba tylko mniemać, jakoby samowiedza była odrębną od rozumu władzą; samowiedza, to rozum spostrzegający to, co się w nas dzieje, i sąd o tem wydający.

Nie trudno z tego odgadnąć, że może istnieć świadomość bez samowiedzy, co i doświadczenie potwierdza, gdyż mogę czuć świadomie ból, a jednakże nie czynić go przedmiotem rozmyślenia.

Jeszcze się to lepiej pokaże, gdy świadomość nie tylko jako władzę spostrzegania swych aktów i stanów będziemy rozważali, ale jako faktyczne spostrzeganie tego, czego w danym momencie doznajemy, czyli jeżeli ją jako akt weźmiemy pod uwagę. Mogę bowiem spostrzegać świadomie tylko moją czynność, siebie zaś jako działający podmiot tylko ubocznie, niewyraźnie; albo przeciwnie mogę siebie w mej czynności uczynić bezpośrednim przedmiotem rozważania.

W pierwszym wypadku bezpośrednim przedmiotem świadomości będzie ów przedmiot, ku któremu się zwracam w mem jakimkolwiek działaniu. ubocznym zaś samo moje działanie; w drugim przeciwnie, albo samego siebie, albo mój akt działania, n. p. akt woli, poznania i t. d. czynię bezpośrednim przedmiotem zastanawiania się.

Pierwszego rodzaju świadomość zwana bywa niedoskonałą, współtowarzyszającą albo prostą (*conscientia directa, concomitans, imperfecta*); druga doskonałą, refleksyjną, filozoficzną. Nie trzeba dodawać, że ta ostatnia możebna tylko u istot rozumem obdarzonych, a więc zdolnych do poznawania samowiednego.

Co do granic i przedmiotu świadomości wystarczy nadmienić w noetyce, iż świadomość donosi nam, że istniejemy, że jesteśmy substancją, mogącą się zastanawiać nad sobą, trwałą mimo wszelkie przemiany; dalej donosi ona, że mamy ciało swoje i zmysły; wkońcu o stanach naszej jaźni, o tem wszystkim, co się wewnątrz jaźni odbywa. Obszerniejszy rozbiór natury świadomości należy do psychologii. Tu trzeba jeszcze zwrócić uwagę, że nie wszystkie procesy wewnętrzne są dostępne świadomości; nie wiemy n. p. nic o trawieniu, obiegu krwi i t. d.; przez stany zatem wewnętrzne rozumieć należy te, które i duszę dotyczą, jak akty woli, myślenia, czucia, pożądania i t. p. Stany te przedstawia nam świadomość w formie ich konkretnej, tak jak one rzeczywiście w nas się odbywają, a więc nas jako chcących, piszących, myślących i t. p. Nic ją zaś nie obchodzi, skąd jaki akt się wziął, jaka jego natura

dalsze i bliższe okoliczności; tak samo nie może donosić, czy jakiś akt zdarzy się w przyszłości; akty przeszłe pamięć przywołuje w obręb świadomości. Jeżeli świadomość obraca się w powyższych granicach, powiadamy o niej, że jest źródłem pewnego poznania, czyli, że jej doniesienia są nieomyłne.

§ 9. Sądy bezpośrednie, wyrażające treść doniesień świadomości, są koniecznie prawdziwe.

Na wstępie zrobić musimy uwagę, że sądem bezpośrednim odnośnie do doniesień świadomości nazywamy taki sąd, który się ogranicza do wypowiedzenia jedynie tego, co świadomość doniosła. A że świadomość, jak w poprzednim paragrafie powiedzieliśmy, donosi jedynie o wewnętrznych stanach i aktach podmiotu, zatem sąd bezpośredni (*iudicium conscientiae immediatum*) jedynie do tego ma się odnosić, czego podmiot poznający w danej chwili doznaje. Ponieważ zaś świadomość podaje to, czego podmiot doznaje, w formie konkretnej, więc oprócz samych aktów wskazywać musi i ogólną naturę aktu, to znaczy, że wskutek relacji świadomości podmiot wie, i że czegoś doznaje, i że to, czego doznaje, jest bólem, radością, smutkiem, myślą, aktem woli i t. d. Zatem i bezpośrednie sądy o doniesieniach świadomości w tychże samych granicach obracać się muszą.

Może atoli rozum uczynić fakt, objęty sądem bezpośrednim świadomości, przedmiotem dalszego zastanowienia się; może n. p. zapytać się o naturę tego faktu szczegółową, może zechcieć odgadnąć jego przyczynę sprawczą, dalsze skutki, zawyrokować o jego ponowem zjawieniu się lub niezjawieniu i t. p. Rezultatem tych dociekań dalszych będzie nowy sąd, sąd pośredni (*iudicium conscientiae mediatum*), pochodny, zawierający w sobie coś więcej, aniżeli w bezpośrednim doniesieniu świadomości się mieściło. Czując n. p. ból z ułknięcia pochodzący, mogę się zapytać, co było jego powodem, czy ułknięcie żądłem osy, czy pszczoły i t. d. Twierdzimy tedy, że tylko bezpośrednie sądy świadomości są koniecznie prawdziwe, sądy zaś pośrednie mogą być prawdziwe lub fałszywe stosownie do tego, czy są zgodne lub niezgodne z przedmiotowym stanem rzeczy.

Prawdziwość bezpośrednich sądów świadomości, ani nie może być dowiedziona, ani też nie potrzebuje dowodu. Nie może być dowiedziona, bo żaden dowód nie może się odbyć bez

przypuszczenia z góry prawdomowności świadomości, a więc bez popełnienia błędu *petitionis principii*. Jakżeż możnaby komuś dowodzić, jeżeli nie jest przekonany, że świadomie słyszy przesłanki i rozumie ich znaczenie? Co więcej, samo wątplenie w prawdomówność świadomości jest potwierdzeniem tej prawdomówności. Ten bowiem, co wątpi, ma świadomość swego wątplenia, a więc cichaczem przypuszcza, że świadomość go nie myli, donosząc mu o jego wątpleniu. A choćby sceptyk posuwał swe wątplenie coraz dalej i twierdził, że wolno mu nawet o tem wątpić, czy wątpi, jak to czynił Metrodor z Chios, któremu Cyceron przypisuje słowa: »Nego, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire, nec omnino sitne aliquid an nihil sit« (Cic. Acad. II. 23), to znów przyznać musi, że wątpi o swem wątpleniu; jeżeli zaś odeprze, że on o tem nie wie, to temsamem przyznaje, że jest świadom swej niewiadomości, czyli przyznaje koniecznie, że istnieje jako wątpiący i niewiedzący.

Ale też i dowodzenia nie potrzebuje prawdziwość bezpośrednich sądów świadomości, skoro samo wątplenie lub zaprzeczanie ich jest ich potwierdzeniem. Stąd też wszyscy ludzie, zarówno filozofowie jak i ludzie najmniej wykształceni, nawet ci, co radziby o wszystkim powątpiewać, przyjmują jako pewne dane to wszystko, co ich dochodzi zapomocą świadomości o stanach ich wewnętrznych. Najsilniejsza argumentacya nie sprawi, żeby ktoś nie był przekonany o tem, że czuje ból, że ma pragnienie, gdy mu tylko świadomość o tem doniesie.

Nie zatrzymując się więc dłużej nad tem, co ani dowodu nie potrzebuje, ani dowiedzione być nie może, przejdźmy raczej do zarzutów, podnoszonych tu i ówdzie przeciwko prawdomówności świadomości.

Obfitem źródłem mistyfikacyi ze strony świadomości jest wyobraźnia, która do tego, o czem świadomość donosi, dołącza niejedno ze swego i w ten sposób rozum w błąd wprowadza. Niejedną też pomyłkę policzyć należy na karb pamięci, która niedość wiernie przechowała w sobie to, o czem doniosła świadomość tak, że rozum miasto obrać za punkt wyjścia to, o czem rzeczywiście doniosła świadomość, opiera się na tem, co w chwili sądzenia pamięć przedkłada. Daleko jednak częściej zarzuty przeciwko prawdomówności świadomości opierają się na nie-

dość starannem odróżnieniu bezpośrednich sądów świadomości od sądów pochodnych pośrednich¹⁾. I tak, kiedy ten i ów mniema, że jest cnotliwym, lub że coś dobrze pojął, gdy tymczasem rzecz inaczej się ma, to nie świadomość jest przyczyną błędu, tylko rozum posuwający swe twierdzenie poza granice wskazane mu doniesieniem świadomości. Gdyby się był chciał trzymać tych granic, byłby zawyrokował: zdaje mi się, że jestem cnotliwy, żem pojął to a to i t. p.

Nieinaczej ma się rzecz, gdy ten i ów cierpiący pomieszanie, mieni się być generałem, cesarzem, królem, księdzem i t. d.; i w tym wypadku sąd bezpośredni świadomości: ja X mienię się być generałem, Bogiem i t. p. będzie prawdziwy, posuwanie się zaś poza tę granicę i wynikająca stąd pomyłka, mianowicie rzeczywiste branie siebie za generała, Boga Ojca i t. d. już nie na karb świadomości, tylko rozumu, który pozór wziął za rzeczywistość, muszą być policzone.

I tak zwana podwójna osobowość, podwójna jaźń nie naręcza rzeczywistej trudności przeciw wiarogodności świadomości. Wiadomo, że dla powodów patologicznych następuje u niektórych chorych rozszczepienie świadomości na dwie jaźnie, z których każda w swej sferze się obraca i dla siebie istnieje. Zdawałoby się więc, że przynajmniej w takich razach świadectwo świadomości jest błędne.

Nie trzeba jednakże zapominać, że w świadomości istnieją dwa czynniki i co za tem idzie, dwa odmienne odróżnić należy sądy: ja jestem, i: jestem tym lub owym. Co innego jest twierdzenie: jestem, a co innego: jestem Pawłem, Napoleonem i t. d.; co innego więc świadomość swego istnienia, a co innego świadomość swej indywidualności; doniesienia pierwszej nie mogą się przedstawiać dwojście; natomiast świadomość indywidualności jest faktem złożonym, który wskutek zmiany swych czynników sam ulegać może zmianie. Stąd można zapomnieć własne nazwisko, miejsce pobytu, przeżyte chwile mniej lub więcej długiego okresu, ale nie można nie mieć świadomości swego istnienia, jeżeli ktoś rzeczywiście istnieje.

Czyż jednak nie zdarza się nieraz, iż nie wiemy, czy jesteśmy na jawie, czy też śnimy tylko?

¹⁾ Por. Lehmen, dz. w. przyt. str. 170.

Przeczyć temu nie myślimy, bo ta niewiadomość w niczem nie przynosi ujmy świadomości; o ile bowiem sąd umysłowy: nie wiem, czy śnię, czy też jestem na jawie, tylko tyle będzie konstatacją, będzie sądem świadomości bezpośrednim i zgodnym z prawdą; o ile zaś umysł coś więcej zechce twierdzić lub przeczyć, jego będzie winą, jeżeli jego twierdzenie lub przeczenie rozminie się z prawdą. Faktycznie, widziadła senne mogą przybrać tak silne pozory rzeczywistości, że nieraz choć obydwojma oczami na świat patrzymy, choć rzeczywistość tysiącami wrażeń nam przypomina, że co innego sen, a co innego jaw, jeszcze w rozmarzeniu naszym nie zdajemy sobie jasno sprawy z naszego przebudzenia i otoczenia. Czyż atoli stąd ma wynikać, jakobyśmy nie mogli odróżnić snu od jawu, a stąd w myśl Kartezjusza w ustawicznym trwać mieli błędzie? Bynajmniej; więcej w zarzucie Kartezjusza teoretyzmu, aniżeli miłości prawdy. Między snem a jawem jest różnica tak wielka, że tylko poetom wolno osnuwać na tle podobieństwa snu do jawu krotocwilne sztuczki, ale nie wolno filozofowi mieszać jednego stanu z drugim.

Nie wiele też waży inny zarzut przeciw prawdziwości świadomości, jakoby człowiek w gorączce takie widział lub słyszał rzeczy, których wewnątrz niego niema, bo nie jest to wina świadomości, gdy umysł wrażenie wewnętrzne przenosi na zewnątrz, tam umiejscowia i rzeczywistością obdarza. Człowiek w stanie niemocy nie może najczęściej sprawdzać swych wrażeń zapomocą ruchu i skombinowanych doświadczeń zmysłów kilku razem, stąd łatwo popaść może w błąd przy tworzeniu sądów pośrednich o tem, co mu świadomość doniosła. Zaś zwyczaj obserwowany u chorych, którym amputowano rękę lub nogę, chwytania się w razie poczucia bólu za miejsce, gdzie dawniej mieli chorą rękę lub nogę, łatwo daje się wytłómaczyć nawykniem. Póki operowany miał chorą nogę lub rękę, w nich umiejscowiał swój ból; po ich odjęciu ból powstały wskutek podrażnienia nerwów obwodowych, odnoszony bywa na mocy nawykniem na miejsce dawne ręki lub nogi amputowanej. Nie świadomość się tu pomyliła, bo ta tylko doniosła o istnieniu bólu, ale pomylił się chory przeniesieniem na fałszywe miejsce źródła bólu.

Przy przywidzeniach i przesłyszeniach sąd świadomości, jeżeli ma być prawdziwy, musi brzmieć: zdaje mi się, że słyszałem, że widziałem; jeżeli ponadto coś więcej będzie zawierał, będzie sądem pośrednim i łatwo rozminąć się może z prawdą.

ROZDZIAŁ VI.

Zmysły zewnętrzne jako źródło poznawania.

§ 10. *Kilka uwag o wartości poznania zmysłowego.*

Nie rozminiemy się z prawdą twierdząc, że nigdy rozum jako władza poznawcza nie był przedmiotem tylu sporów, co zmysły zewnętrzne. Pokazuje to z jednej strony niesłychaną doniosłość doświadczeń zewnętrznych tak dla życia praktycznego, jak i dla celów spekulacji, z drugiej zaś niemalą trudność w wynalezieniu mogącej wszystkich zadowolnić pośredniej drogi przy rozwiązaniu pytania, jaką wartość noetyczną posiada poznawanie z pomocą zmysłów.

I rzeczywiście, z jednej strony korzyść odnoszona z poznawania zmysłowego jest tak wielka, że bez zmysłów człowiek przestałby być człowiekiem, byłby duchem uwięzionym czasowo w bryle ciała, istotą prawdziwie nieszczęśliwą. Nie istniałby dla niego ten szeroki a wspaniały świat Boży z miliardami jestestw o najrozmaitszych formach, od ledwo uchwytnego kryształku do potwornie wielkich głazów, od małego kielku do cedrów Libanu, od wymoczków do słonia i mamuta. To wszystko, z czego słusznie się chlubi dzisiejszy postęp na każdym polu działalności ludzkiej, nie mogło się dokonać bez pomocy zmysłów. Śledzenie biegu gwiazd, obliczanie ich odległości, wielkości i wykrywanie tajemnic z głębin oceanów, podziwianie flory i fauny w najdalszych głębinach tych pozornie drzemających zbiorowisk wód; znajomość tylu gatunków, rodzajów, familij roślinnych i ten nieznanym przedtem wzrost botaniki; podziwianie poprzez nieskończone szeregi powolnego wznoszenia się od najmniej zróżniczkowanych bytów świata zwierzęcego, aż do jego najdoskonalszych okazów i niezmiernie bogata treść zoologii; wykradanie ziemi jej bogactw i obracanie na pożytek ludzkości; te liczne ułatwienia komunikacji; wynalazki porobione dla potrzeb życia ludzkiego już to gospodarczych,

jużto handlowych, już też w celu obrony, zachowania lub uprzyjemnienia życia; stosunki społeczne, własne wychowanie i wykształcenie: wszystko to byłoby niemożliwe, gdyby Opatrzność nie była dała rozumowi w zmysłach ogniw, zapomocą których może niejako wyjść poza siebie i zetknąć się ze światem. Jeżeli strata jednego zmysłu jest stratą bolesną, niepowetowaną, czemuż bylibyśmy zupełnie pozbawieni usług zmysłów? Cenimy też ten dar natury i na niczem tak silnie nie polegamy, jak na tem, czegośmy zapomocą zmysłów doświadczyli; jedno oświadczenie: widziałem na własne oczy, słyszałem dobrze i t. p. zamyka najsilniejszy nawet spór.

A jednakże i tu nie brak odwrotnej strony medalu. Zwyczajne, codzienne doświadczenie ileż to razy nas nie pouczyło, że jednak zmysłom nie zawsze wierzyć można, nie zawsze na ich świadectwie polegać. Tensam szkarłatny kawałek sukna inaczej się nam przedstawia przy jasnym świetle słonecznym, inaczej o zmierzchu; włożony w wodę kij przedstawia się nam jako złamany, gdy go jednak z wody wyciągniemy, ani śladu złamania; spoglądniemy z wysokiej wieży na przechodniów, a wydadzą się nam jak robaki pełzające po ziemi, gdy się zaś do nich zbliżymy, naraz wyrastają znacznie ponad ziemią. Wejdźmy do pokoju, mającego smrodliwe powietrze: zda się nam wtedy, że ani chwilki nie zdołamy wysiedzieć; gdy się przełożymy i nieco dłużej posiedzimy, wcale smrodliwego powietrza czuć nie będziemy.

A cóż dopiero gdybyśmy posłuchali zarzutów, podnoszonych przez ludzi nauki przeciwko wiarygodności świadectw na zmysłach opartych! Wstydy nas ogarnął, że nas tak lichy wyposażono na wędrówkę życia! Wszak niemasz misterniejszego zmysłu nad oko: najobszerniejszy krajobraz z wysokimi górami, drzewami, ludźmi, zwierzętami nim objętymi, zmieścić się potrafi w oku; a jednakże mąż tak niepośledni, jak Helmholtz, nie zawahał się mimo wszelkiego uznania dla celowej budowy oka orzec, że nie kupiłby za żadne pieniądze u optyka instrumentu tak lichego, jak ludzkie oko.

Pokazuje się więc, że zmysły niekoniecznie są tak niepoprzakowanymi świadkami, za jakich uchodzą, i że nie zaszkodzi nieco ostrożności wobec ich doniesień.

Ale jak daleko ma sięgać ta ostrożność? Innemi słowy, jaką pewnością dają nam zmysły? Czy bezwzględną, czy względną, czy zgoła żadnej nie dają? Oto właśnie jądro sporów. Jedni radziby za wszelką cenę ocalić wiarygodność zmysłów, bo im się zdaje, że najmniejsze niedowierzanie im wszelką wiedzę na szwank naraża; inni przeciwnie tak dalece mało je sobie cenią, że odmawiają wszelkiej wartości ich świadectwu; inni w końcu przyznają im wiarygodność ale z licznemi zastrzeżeniami. Jedni wyobrażają sobie podmiot poznający na kształt płyty negatywy we fotografii, za bierny podmiot, na którym rzeczywiście istniejący świat zewnętrzny wyciska przy pomocy zmysłów, tak jak we fotografii przy pomocy promieni słonecznych, mniej lub więcej dokładne obrazy tego, co się w nim zawiera; inni natomiast dopatrują się w tych obrazach tyle domieszki ze strony podmiotu poznającego, iż same pierwowzory tych obrazów poczytują w większej lub mniejszej mierze za wyłączny wytwór podmiotu. Pierwszy obóz: to zwolennicy realizmu, przedmiotowego istnienia świata i jego fenomenów; drugi obóz: to subiektywiści od fenomenalistów począwszy a skończywszy na zwolennikach absolutnego idealizmu. W jednym i w drugim obozie liczne są odcienia stosownie do tego, czy bardziej kładziono nacisk na podmiot, czy przedmiot poznania

Rozpatrzmyż się w racyach jednych i drugich, abyśmy w tej dość zawikłanej sprawie mogli sobie urobić sąd ile możności zgodny z prawdą. Zacznijmy przegląd od subiektywistycznego kierunku¹⁾.

¹⁾ Patrz: Al. Schmid, dz. w. prz. t. I. str. 111—324.

E. L. Fischer, dz. w. prz. str. 49 nast.

Teğöz: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*, passim.

Lehmen: dz. w. prz. str. 171—195.

Al. Farges: *L'objectivité de la perception des sens externes*. Paris 1898. 4 éd. passim.

C. Th. Isenkrahe: *Idealismus oder Realismus?* Leipzig 1883.

Dr. L. Busse: *Philosophie und Erkenntnisstheorie*. I. Abth. Leipzig. 1894.

A. Van Weddingen: *Les bases de l'objectivité de la connaissance*. Bruxelles 1889. str. 159—225.

Gutberlet: *Logik und Erkenntnisstheorie*. Münster 1882. str. 173—206.

Hageman: *Logik und Noetik*. Freiburg. 1887. str. 130 nastp.

A. Poglądy subiektywistów.

§ 11. Poglądy fenomenalistów starożytnych.

Zadziwiająca to rzecz, że pierwsze przebłyski filozofii rozpoczęły się od podania w pogardę wartości poznawania zmysłowego. Podług najdawniejszych mędrców indyjskich świat jest tylko złudzeniem, wypływającym z Brahmy i napowrót do niego wracającym. Dusza ludzka, chociaż różna od ciała, i niezliczone szeregi bogów, stojących ponad człowiekiem, są tylko rozmaitymi przejawami Brahmy; poprzez nieskończony szereg cielesnych i duchowych emanacji, wcieleń i przemian rozwija się jedna i ta sama substancja boża, same zaś owe przemiany są zjawiskami pozbawionymi treści, bo tylko sam Brahma jest bytem, on tylko działa w owych przemianach i przez nie. Rezultatem takiego założenia musiała być negacja świata i duszy; celem jedynym etycznego dążenia, to powrót do Brahmy, rozplątanie się w jedność bożego bytu.

I w kolebce zachodniej filozofii nie inny napotyamy stan rzeczy. Twórca eleatyizmu *Ksenofanes* (ur. około 570 przed Chr.) dochodzi wprawdzie do Jedności bożej, ale obok tej Jedności nie umie uznać rzeczywistego bytowania rozlicznych jestestw doczesnych. Poza Jednością istnieje wprawdzie wielość, ale niemasz w tej ostatniej bytu prawdziwego. Rozwija się ona, ponieważ mieści w sobie sprzeczność, rozdwojenie, wytworzone przez dwa przeciwne sobie żywioły, płynny i stały, wodę i ziemię. Wierzchnia część ziemi jest płaszczyną, dolna ciągnie się

M. Domet de Vorges: *La perception et la psychologie thomiste* Paris 1892 str. 219—246.

E. De Pressensé *Les Origines*. Paris 1884. str. 1—128.

L. Glahn-Hannover: *Die Untrüglichkeit unserer Sinne*. Leipzig 1898.

Rich. Baerwald: *Die Objectivation der subjectiven Vorstellung* Berlin 1893.

Dr. Fr. X. Pfeifer: *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft*. Augsburg 1881.

P. Janet: *Principes de métaphysique et de psychologie*. Paris 1897. t. II. str. 149—323.

Balmes dz. w. prz. t. I. str. 223—299.

Dr. N. Cybulski: *Fizjologia człowieka*. Cz. III. Warszawa 1894. str. 591 nast.

w nieskończoność; ziemia nie pływa, ani nie jest zawieszoną w eterze, lecz sterczy niewzruszona, niby szczyt olbrzymiego ostrokręgu, którego spód przepada w głębinach nieskończoności¹). Od czasu do czasu woda bierze górę nad ziemię, zalewa tę ostatnią, niszczy wszelki ślad życia na to, by znów ustąpić zwycięstwa ziemi i spowodować rozwój nowego życia.

Co zaś Ksenofanes lekko tylko zaznaczył, to obszerniej wyłożył jego uczeń, *Parmenides* (ur. 515 przed Chr.). W swym poemacie, którego tylko nieliczne wyjątki nas doszły, odróżnia on dwie drogi badania: badanie zapomocą rozumu prowadzi do prawdy, zapomocą zmysłów tylko do złudzenia. Prawdą jest jedynie to, że byt jest, a niebyt nie jest, i ani pomyślany ani wypowiedziany być nie może. Wszystko zatem, co znikome, ograniczone czasem i przestrzenią, wszelkie stawanie się i znikanie nie może w sobie mieścić prawdy z tej racyi, że musiałoby być mieszaniną bytu i niebytu, co jest niemożliwe; więc tylko pozornie się wydaje istnieć. Stąd też przestrzegał Parmenides, aby nie dawano wiary nieogłędnemu oku, ani uszom lub językowi, tylko rozumowi (λόγος).

Podczas gdy Parmenides tylko wykladał swój pogląd, ale nie bronił go polemicznie, postanowił najobrotniejszy z Eleatów, *Zenon*, przez zwalczanie wielości utrzymać zasadniczą tezę eleatyzmu o jedności bytu. Parmenides dowodził, że jeden tylko jest byt prawdziwy; Zenon przeciwnie wykazywał, że wielość nie istnieje i istnieć nie może. Gdyby bowiem istniało wiele rzeczy, musiałaby ich liczba być skończona, a równocześnie wskutek tego, że rzeczy są rozdzielne, możnaby między nie wsuwać coraz inne rzeczy i to w nieskończoność. Co więcej, każda rzecz musiałaby pod względem ilości być nieskończenie wielką, skoro można jej dzielenie posuwać w nieskończoność, a zarazem nieskończenie małą, bo inaczej nie mogłaby być częścią nieskończenie wielkiej, gdyż w nieskończoność podzielnej rzeczy.

Podobnież ruch jest niemożliwy, bo dla przebycia pewnej przestrzeni trzeba najprzód przebyć jej połowę, z tej połowy znów połowę i tak w nieskończoność. Każda odległość daje się dzielić na nieskończoną ilość punktów, których przebywanie

¹) Por. Ks. Dr. St. Pawlicki. *Historia filozofii greckiej*. str. 235.

wymagałoby czasu nieskończonego. Gdyby zaś ciało jakieś było w przestrzeni, musiałaby ta przestrzeń być objęta inną przestrzenią i tak aż w nieskończoność.

Ani ruch więc ani przestrzeń nie mogą istnieć. Nie istnieje też czas; czas bowiem można dzielić na chwile, przez które musiałby ruch przechodzić, nigdy zaś nie zdołamy uchwycić tego przejścia. Strzała wypuszczona z łuku zdaje się lecieć, ale rzeczywiście jest nieruchomą, bo na pytanie, gdzie jest teraz strzała, odpowiedzą nam: tam! Jest ona zatem gdzieś. Ale to gdzieś jest miejscem, a zajmować miejsce, znaczy być nieruchomem.

Takie same sprzeczności istnieją we wrażeniach zmysłowych. Raz rozprawiał Zenon ze sofistą Protagorasem o przychylnie szelestu i zapytał się, czy ziarnko prosa lub stutysięczna jego część sprawi szelest, gdy spadnie na ziemię. Gdy sofista odpowiedział przecząco, dowodził mu Zenon, że i cały korzec prosa tego nie potrafi, gdyż szelest ziarenka ma się do szelestu całego korca, jak jedno ziarnko do całej sumy ziarenek, znajdujących się w korcu. Jeżeli tedy ziarnko nie sprawi szelestu, to i korzec, a jeżeli ten szeleści, to i szelest ziarenka powinien być słyszalny¹⁾.

Poglądy ciemnego filozofa z Efezu, *Heraklita*, już przy sceptycyzmie zostały wyłożone; tu nadmienić można, że poglądy te znalazły obrońców w tak zwanych przez Platona: *ῥήσωντες* (pływacy), z pośród których Kratylos zarzucał swemu mistrzowi, że nawet za mało uwzględniał niestałość i zmienność rzeczy doczesnych, a tak dalece był lękliwy, że się wstrzymywał od wszelkiego twierdzenia, aby nie powiedzieć o czemś że jest, co właśnie w chwili twierdzenia już może nie być.

U *Anaxogorasa* (ur. 500 w Klazomene) wrażenia zmysłowe są podstawą i pobudką wiedzy naszej, bo za ich pośrednictwem poznajemy rzeczy zewnątrz nas; wszelako wrażenia nasze są w najwyższym stopniu niedokładne i błędne, bo i zmysły same są bardzo ułomne. Każda rzecz n. p. słodycz wydaje się zmysłom czemś niezłożonem, jednolitem, ale to tylko złudzenie, bo w gruncie rzeczy jest ona złożona z niezliczonych pierwiastków, prawda, że tylko w bardzo małych ilościach.

¹⁾ Por. Pawlicki n. m. prz. str. 267.

Do najwyższych granic subiektywizmu w starożytności doszedł znany nam już sofista *Protagoras* († 411 przed Chr.), którego osławione zdanie: że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, stało się dewizą późniejszych subiektywistów. Sofista *Gorgiasz* już nie tyle subiektywistą lub fenomenalistą, ile raczej zupełnym był nihilistą na polu poznania, jak pokazują trzy jego zdania: nic nie jest; gdyby nawet coś było, nie byłoby dostępne dla ludzkiej wiedzy; choćby nawet byt dał się pomyśleć, nie możnaby tej myśli nikomu udzielić.

Wkońcu nie można pominąć milczeniem właściwego ojca idealizmu, *Platona*. Odróżniał on z wielkim naciskiem poznanie zmysłowe od umysłowego. Pierwsze chwytą w zmysłowym spostrzeżeniu stronę zjawiskową przedmiotu (*εἰκόνες*), czyli obrazy (*εἰδῶλα*) rzeczy; te obrazy są zmienne, nie zawierające w sobie nic wiecznego, stąd też jedynie mniemanie (*δόξα, εἰκασίαι*) w nas zrodzić mogą, ale nigdy prawdziwej wiedzy (*ἐπιστήμη*); co najwyżej, przy zachowaniu wielkiej ostrożności w chwili odbierania wrażeń, mogą obrazy owe dać mniemanie uzasadnione (*δόξα μετὰ λόγῳ*). Drugi rodzaj poznawania zasadza się na oglądaniu przez rozum (*νοῦς, νόησις*) w wieczystych ideach (*ἰδέειν*) nieulegającej zmianom istoty (*οὐσίαι*) rzeczy. To drugie poznanie, jako każdej chwili pewne swej prawdziwości, jest wiedzeniem wiedzy o sobie (*ἐπιστήμη αὐτῆ ἐαυτῆς*). Podwójnemu poznawaniu odpowiada podwójny rodzaj bytów: świat jednostek, i świat idei. Byty konkretne w czasie i przestrzeni są niebytami (*μὴ ὄντα*) w porównaniu z bytem idei, istniejących poza rzeczami (*χωρὶς τῶν πραγμάτων*) w przestrzeni umysłowej (*ἐν τόπῳ νοητῶ*); świat widzialny jest tylko grubym naśladownictwem, zupełnie niedokładnym obrazem świata idei.

§ 12. Subiektywizm *Hobbesa*, *Kartezyusza*, *Locke'go*.

Hobbes (1588—1679) wyłożył poraz pierwszy swe zapatrywanie na sposób powstawania poznania w książce »*Human nature*«, która już w 1640 była gotowa, ale na pulkach księgarskich ukazała się dopiero w 10 lat później. Przewodnią myślą jego teorii poznania jest założenie, że w przyrodzie odbywa się wszystko mechanicznym sposobem, i że z jednej i tejsamej materii, odpowiednio tylko zmieniającej swą masę

i ruch, powstaje ta rozmaitość zjawisk, którą w przyrodzie widzimy.

Zdawałoby się stąd wynikać, że przypadłości, jakie w rzeczach zdajemy się spostrzegać, w nich rzeczywiście tkwią, a stamtąd mechanicznym sposobem nam poprzez ruch przesyłają swe species visibiles, swe obrazy. Wszelako takie mniemanie, powiada Hobbes, jakkolwiek wspólne wszystkim niewykształconym ludziom, jest błędne, bo w gruncie rzeczy podmiotem, w którym tkwią barwy i inne przypadłości rzeczy, nie jest jakiś przedmiot, tylko podmiot (człowiek) odbierający wrażenia barwy, bo barwa lub obraz jakiegokolwiek przypadłości jest tylko zjawiskiem ruchu, które przedmiot w mózgu mechanicznym sposobem wywołuje. Przekonać się o tem można, powiada Hobbes, dosyć łatwo; ustawmy tylko odpowiednio zwierciadła, a tensam przedmiot kilkakrotnie będziemy widzieli; stąd zaś pokazuje się, że barwy i obrazy tam nawet spostrzegamy, gdzie przedmiot wcale nie istnieje. Ale i przez dwuoczne patwienie na przedmiot tensam skutek osiągniemy, t. j. będziemy widzieli tensam przedmiot na dwóch różnych miejscach. W takim razie obraz jednego oka nie może sobie rościć prawa, aby miał być więcej prawdziwym, aniżeli obraz w drugim oku. Ponieważ więc przedmiot nie może naraz być w obydwóch miejscach, w których go faktycznie spostrzegamy, ponieważ dalej nie mamy prawa raczej obraz w lewym oku odnosić do przedmiotu, aniżeli obraz prawego oka, wypływa stąd, że żaden z tych obrazów nie może być odniesiony do przedmiotu, a temsamem nie przedmiot będzie podmiotem danej barwy (lub przypadłości jakiegokolwiek), tylko podmiot odbierający wrażenie. Wynika to także i stąd, że silne uderzenie między oczy i wynikłe stąd wstrząśnienie nerwu wzrokowego i mózgu powoduje zjawienie się światła w oczach, któremu przecież zewnątrz nie odpowiada jakaś rzeczywistość.

Skoro zaś w tym wypadku światło jest tylko skutkiem ruchu, trzeba zawyrokować, że i wogóle wszelkie światło jest dziełem ruchu, objawiającego się nam jako obraz świetlny. Z ciała przedstawiającego się nam jako świecące wychodzi odpowiedni ruch i ten poprzez środowisko udziela się nerwom; ruch nerwowy przedstawia się podmiotowi jako światło. Serce dzwonu wprawione w ruch pobudza przez drgania sam dzwon,

dzwon zaś powietrze, powietrze ucho, nerw akustyczny i mózg i tu powstaje owo zewnętrzne zjawisko, które dźwiękiem zwiemy. Taksamo ma się rzecz ze wszystkimi wrażeniami zmysłowymi; w rzeczywistości istnieje tylko materya i ruch; ten udziela się poprzez środowisko podmiotowi i wywołuje w nim reakcyę, objawiającą się z jednej strony jako przypadłość dana, z drugiej powodującą przeniesienie owej przypadłości na jakiś przedmiot zewnętrzny, w którym atoli faktycznie dana przypadłość nie istnieje ¹⁾.

Hobbes powtórzył swą teorią poznania i pogłębił w książce: *De corpore*, która się ukazała w 1655, następnie w dziele: *Leviathan* roz. I. jeszcze raz krótko zebrał swe myśli odnośnie do poznania.

Niezależnie od Hobbesa doszedł *Kartezyusz* do podobnych wyników w teorii poznania. Odzwierciedlają jego pogląd na powstawanie wrażeń zmysłowych uwagi, zawarte w jego: *Zasadach* (*Principes*. I. 70.). *Kartezyusz* doszedł do poczytania różnych drugorzędnych przypadłości, jako to: barw, smaku, zapachu, dźwięków, ciepła, zimna i t. p. za wyrób podmiotu a nie za przypadłości w rzeczach tkwiące poprostu dlatego, że konsekwentnie chciał przeprowadzić swą zasadę, że to tylko prawdziwe, co jasno i wyraźnie pojąć się daje. Jasno zaś i wyraźnie można pojąć w rzeczach cielesnych, materyalnych, tylko stosunki wynikające z wielkości: a więc rozciągłość wzdłuż, wszecz i na głębokość, kształt wynikający z ograniczenia rozciągłości, położenie, wynikające ze stosunku ciał względem siebie, i ruch czyli zmianę położenia, do czego dołączyć jeszcze można pojęcie substancjalności, trwania i liczby; natomiast stosunki jakościowe materyi, a więc: światło, barwy, dźwięki, zapachy, smaki, zimno i ciepło tylko w sposób niejasny, ciemny się nam przedstawiają, że nie możemy wiedzieć, czy są prawdziwe, czy fałszywe, to jest, czy odnoszą się do rzeczy i są ich wiernem odbiciem. Że *Kartezyusz* przechyla się raczej za tem, jako owe przypadłości nie są w rzeczach, wynika choćby stąd, iż podług niego żadna idea, jaką o rzeczach mamy, nie pochodzi tak, jak ona w nas jest, od rzeczy zewnętrznych, a tylko istnienie jej w pewnym oznaczonym czasie w nas za-

¹⁾ Por. Natorp: *Descartes Erkenntnistheorie*. Marburg 1882. str. 142.

leży od działania przedmiotów zewnętrznych, czyli jest empirycznego porządku. Z jego Dyoptryki, która się ukazała w 1637, jasno wyczytać można niechęć jego przeciw wszelkim species intentionales scholastyków jako obrazom pośredniczącym między przedmiotem a podmiotem poznającym. Wreszcie w Dyoptryce (r. V. 39. 40. 55.) wyraźnie zaznaczył Kartezjusz, że wrażenia światła, barw, dźwięków i t. d. mogą pochodzić jedynie od ruchów w nerwach i mózgu, że taksamo, jak uderzenie w oko powoduje zjawienie się światła, tak taksamo siła uderzając o ucho spowoduje dźwięk, a w inne części ciała: uczucie bólu¹⁾. Nie jest przytem wykluczona możebność, iż Kartezjusz znał poglądy *Galileusza*, wyrażone w jego książce: *Saggiatore* (1623). Galileusz na dobre bronił w tej książce tezy, że wrażeniom zmysłowym nie odpowiadają bynajmniej jakies rzeczywiste barwy, tony i t. d., tylko że są to czysto subiektywne modyfikacye podmiotu, a jedynie wielkość, kształt i ruch w ciałach są czemś przedmiotowem. Na tę myśl naprowadziła Galileusza jego teoria ciepła, które uważa nie za przymiot w rzeczy tkwiący, ale za ruch delikatnych cząsteczek, które wskutek przedostawania się do naszego ciała i zetknięcia się z niem powodują w nas uczucie ciepła. Gdyby więc nie istniało ciało żywe, obdarzone władzą uczucia, nie istniałoby ciepło; stąd zaś niedaleko do zdania, że tak samo nie istniałyby barwy, dźwięki, zapachy i t. d., gdyby nie istniał podmiot, umięjący przerabiać w sobie ciał na powyżej wymienione przypadłości.

Do *Locke'go* (1632—1704) jeszcze raz nam wrócić wypadnie; na tem miejscu uwzględnimy tylko jego naukę o jakościach rzeczy. »Gdy się zastanawiamy nad przymiotami w ciałach, powiada Locke²⁾, to naprzód nasuwają się nam takie, których od cielesnego przedmiotu zgoła odłączyć nie można bez względu na stan, w jakim się znajduje; posiada on je mimo wszelkie zmiany, jakim ulega i mimo wszelką siłę przeciwko niemu użytą; znajdują się one w każdej cząsteczce materji, jeżeli tylko dostrzeżona być może, a dusza pojmuje, że nie mogą one być oddzielone od żadnej cząsteczki materji,

¹⁾ Por. Natorp dz. w. prz. str. 132.

²⁾ *Versuch über den menschlichen Verstand*. Deutsche Ausg. von I. H. Kirchmann 1872. str. 135.

choćby nawet tak były małe, że nie mogą więcej być dostrzeżone przez nasze zmysły... Te przymioty ciał nazywam pierwotnymi albo pierwszorzędnymi, przyczem zwraca się uwagę, że one wywołują w nas niezłożone wyobrażenia jakoto gęstości, rozciągłości, kształtu, ruchu albo spoczynku i liczby.

O drugorzędnych znów przymiotach tak się wyraża: »Można stąd łatwo się przekonać, że wyobrażenia pierwszorzędných przymiotów ciał są podobne tym ostatnim, i że ich pierwotwzory rzeczywiście w ciałach pozostają; natomiast wyobrażenia, wywołane w nas przez drugorzędne przymioty, nie są tym ostatnim podobne; w tym razie niemasz niczego w ciałach, coby im było podobne; są one raczej w ciałach, które zapomocą tych przymiotów oznaczamy, tylko siłami, wywołującami w nas te wrażenia, a to, co w wyobrażeniu jako słodkie, niebieskie lub ciepłe się przedstawia, jest tylko pewną masą, kształtem albo ruchem najmniejszych części ciał, które tak nazywamy. Tak płomień nazywamy gorącym i jasnym, śnieg białym i zimnym, mannę białą i słodką stosownie do wyobrażeń, jakie w nas powodują, a powszechne jest mniemanie, że te przymioty są takie same w ciałach, jak i w naszych wyobrażeniach, i że jedne do drugich przystają, jak w zwierciadle« (Ibid. 138).

Uzasadnia zaś Locke subiektywność drugorzędnych przymiotów na przykładzie ognia i manny. Gdy ogień w dalszej znajduje się odległości, otrzymujemy przyjemne wrażenie ciepła; gdy ogień za blisko przysuniemy do naszego ciała, mamy „wyobrażenie (sic!)« nieprzyjemne bólu. Otóż jak ból z pewnością nie w ogniu się znajduje, tylko w nas, taksamo i ciepło w nas jest jako skutek ruchu ciała palącego się. Taksamo ziarnko manny posiada pewien kształt i wielkość; wyobrażenia tych przymiotów w nas odpowiadać będą dokładnie takimże przypadłościom w mannie; lecz gdy zażyjemy mannę, poczniemy odbierać nieprzyjemne uczucia boleści; miałżeby ten skutek tkwić w mannie? Nie, w mannie jest tylko pewna masa, która swym ruchem w żołądku wywołuje w nas objawy bólu. Jak więc boleść nie w mannie tkwi, taksamo inne przypadłości manny, jej białość i słodycz, są tylko naszym wyobrażeniem, ale nie istnieją w mannie.

§ 13. *Idealizm Berkeley'a i Leibniza, okazyonalizm Geulinx
i Malebranche'a.*

Punktem wyjścia dla idealistycznego zapatrywania się na świat dla anglikańskiego biskupa z Cloyne *Berkeley'a* (1685-1753) był podział przypadłości na pierwotne i pochodne, jakiego przed nim dokonali Kartezjusz i Locke. Sam on to zaznacza powiadając ¹⁾, że nowsi filozofowie wykazali, jako niektóre pod zmysły podpadające przymioty nie posiadają istnienia w materji albo poza duchem. »Tak n. p. powiedziano, że gorąco i zimno są tylko psychicznymi przypadłościami, nigdy zaś odbiciem rzeczywiście w cielesnych substancjach, przez które zostały spowodowane, istniejących jestestw, gdyż to samo ciało, które jednej ręce przedstawia się jako gorące, przedstawia się drugiej jako zimne. Dlaczegożbyśmy nie mieli zawnioskować, że taksamo kształt i rozciągłość nie są odbiciem albo podobieństwem istniejących w materji przymiotów, skoro temu samemu oku z rozmaitych punktów, lub z tego samego punktu oczom różnej budowy rozmaicie się przedstawiają i dlatego nie mogą być obrazem czegoś stałego poza duchem? Dalej dowodzono, że słodycz nie znajduje się w ciebie smakowitem, bo bez zmiany rzeczy słodycz przemienia się w gorycz n. p. we febrze albo przy innej zmianie podniebienia. Czyż nie jest taksamo rozsądną rzeczą powiedzieć, że ruch nie znajduje się poza duchem zwłaszcza że, gdy następstwo wyobrażeń w duchu szybciej się odbywa, to ruchy, jak wiadomo, mimo iż nie nastąpiła jakaś zmiana w rzeczywistym jakimś przedmiocie, zdają się być powolniejsze«?

Dla takich to powodów mniemał Berkeley, że poza duchem nie istnieje świat, a to, co światem nazywamy, jest w gruncie rzeczy kompleksem czysto podmiotowych wyobrażeń, czyli jak on się wyrażał, idei. Ponieważ wiele wyobrażeń zwykło równocześnie występować w naszej świadomości, przeło ich sumę zwykliśmy obejmować jedną wspólną nazwą, n. p. stołu, jabłka, drzewa i t. d. Przedmiotowo jednakże nie istnieją rzeczy, którebyśmy mogli nazwać stołem, drzewem i t. d., cały

¹⁾ *A Treatise concerning the Principles of human knowledge.* Tłon. niemieckie Überwega. Sect. 14.

ich byt polega wyłącznie w tem, że istnieją we wyobrażeniu lub idei, czyli że są spostrzegane.

Lecz nietylko świat zewnętrzny, ba nawet własne nasze ciało przez to tylko istnieje, że jest ideą naszego ducha. Tak więc »cały niebieski chór i mnogie ziemskie przedmioty, słowem wszystkie te rzeczy, które tworzą wielki gmach świata, nie posiadają istnienia poza duchem, ich istnienie jest w ich dostrzegalności i poznawalności, więc jak długo nie bywają rzeczywiście przezemnie poznawane, albo w mym duchu lub duchu innej stworzonej istoty nie istnieją, tak długo albo zgoła żadnego nie posiadają istnienia, albo tylko w duchu wiecznej Istoty istnieć mogą, gdyż jest czemś zupełnie niepojętem i oznaką przewrotności abstrakcyi, gdy jakiegokolwiek ich części niezależne od ducha istnienie bywa przypisywane« (Ibid. sec. 6).

Skądże atoli biorą się w nas owe idee? Nie powstają one pod wpływem przedmiotów zewnętrznych, bo te nie istnieją poza duchem; my także nie jesteśmy ich przyczyną sprawczą, bo nam są narzucone, mimo naszej woli w nas są; pozostaje jeszcze trzecia możliwość, że pochodzą od jakiejś przyczyny zewnętrznej niecielesnej. Ta przyczyna musi być obdarzona wolą i rozumem, bo bez woli nie mogłaby być czynną ani na nas oddziaływać; gdyby zaś sama nie miała idei, nie mogłaby ich też nam udzielać. Z powodu różnaitości i prawidłowości naszych idei, musi przyczyna w nas je wywołująca posiadać i umysł i potęgę nieskończoną. Taką istotą jest tylko Bóg, On więc jeden może w nas wlewać idee. Ściśle ze sobą powiązane wszystkie przez Boga w nas sprawione idee stanowią to, co przyrodą zwykliśmy nazywać, stały zaś sposób następowania wyobrażeń czyli idei w naszej świadomości jest podstawą idei praw natury.

Leibnitz, podobnie jak Berkeley, uznał za konieczną interwencyę Boga przy wyjaśnieniu powstwania ludzkiego poznania.

Leibnitz rozpoczyna swą filozofię od ulepszenia pojęcia substancyi. Gani współczesnych sobie materyalistów, że jeden tylko rodzaj substancyi przyjmują, ale gani także i Kartezyan, że ich pojęcie substancyi cielesnej jest niedokładne. Zarzuca im słusznie, że rozciągłość nie może być istotą ciał, bo ciała mają jeszcze inne przymioty jak np. opór, nieprzenikliwość, bezwładność, których nie można wyjaśnić samą rozciągłością.

Rozciągłość nie może być jedynym znamieniem ciał, skoro nie jest czemś pierwotnem, tylko wynikiem siły, zapomocą której ciała działają lub się opierają jedne drugim. Będzie więc siła istotą substancyi, substancya jest siłą czyli entelechią, mogącą działać lub się opierać. Taka zaś substancya musi, przeciwnie niż uczy Kartezjusz, być monadą, t. j. niepodzielnem, pojedynczem jestestwem. Zamiast więc atomów materyalnych, któreby były mimo swej przestrzenności niepodzielne, przyjmuje Leibniz indywidua duchowe, t. j. monady, w których działającą siłą jest dusza; zamiast fizycznych punktów przestrzennych punkta metafizyczne, nieprzestrzenne; zamiast świata będącego martwą machiną, świat żywy, organiczny, złożony z niezliczonych jestestw, z których każde obdarzone percepcją i pożądaniem. Takie monady nie mogą ani powstawać, jeżeli ich Stwórca nie powoła do bytu, ani ginąć, jeżeli ich nie unieściwi. Skoro zaś materya daje się dzielić w nieskończoność, musi także liczba monad być nieskończona; żadna przytem monada nie jest podobna do drugiej, a taksamo żaden stan monady nie jest podobny do dawniejszego, gdyż są one w ciągłej przemianie. Wszelako te przemiany nie mogą się odbywać dla jakichś przyczyn zewnętrznych, bo monady jako nieprzestrzenne nie posiadają okien, przez które mogłyby się coś do nich wdzierać lub z nich wychodzić; przemiany owe są czysto wewnętrzne, każda faza przemiany, rozwoju wewnętrznego ma swój wystarczający powód w przemianie poprzedniej, w stanie rozwoju dawniejszym, w którym stan nowy był zawarty sposobem potencjalnym.

Jakimże jednak sposobem się dzieje, że te niezliczone monady nietylko się znają nawzajem mniej lub więcej jasno, lecz wszystkie razem stanowią świat o rzeczach ciągle na siebie działających? Ponieważ Leibniz nie przyjmuje możliwości oddziaływania monad na siebie, a z drugiej strony bez powiązania monad w całość również obejść się nie mógł, więc wprowadził Boga na arenę świata. Bóg to, powiada Leibniz, ułożył tak wszystko, że monady wiedzą o sobie i że ich zmiany wewnętrzne najwyborniej się z sobą zgadzają. Jednakże Bóg nie co chwila dostraja rozwój monady równoległe do rozwoju wszystkich innych; z góry On oznaczył raz na zawsze ich stosunek wtenczas, gdy je stworzył. Jak dwa zegary mogą być

tak urządzone, iż niezależnie od siebie pokazują tęsamą godzinę, tak monada każda pokazuje tęsamą godzinę, stopień rozwoju, co wszystkie inne, bo odwieczny Zegarmistrz tak je wszystkie na początku nastawił. Każda monada jest każdej chwili na tym stopniu rozwoju skutkiem praw swoich, na którym byłaby, gdyby wszystkie inne na nią wpływały. Taki całokształt świata jest ową słynną harmonią naprzód ułożoną (harmonia praestabilita), którą Leibniz uważa za duszę i serce swego systemu.

Czemże wobec tego będzie to, co nazywamy przedmiotem: drzewo, kamień i t. d.? Odpowiada na to Leibniz, że każde ciało jest agregatem monad, które trzymają się razem przez jedną monadę centralną, która nad nimi panuje, jak dusza nad ciałem. Monada zaś centralna jest ta, która ma jasne pojęcie w sobie o większej lub mniejszej liczbie monad innych, wtedy te wszystkie w niej znajdują swe wytłumaczenie i swój idealny związek. Patrząc na taki aglomerat monad mamy o nim pojęcie zamglone, zamięszane, i wtedy powstaje w nas wyobrażenie rzeczy rozciąglej w przestrzeni, czyli tak zwanej materji. Ta materja (w tym razie jestto już materia secunda, bo prima materia jest dla Leibniza sama bierność monad złączonych pod jedną wspólną monadą) jest tylko fenomenem t. j. istnieje tylko w zmysłowym naszym poznawaniu, w percepcji, tak jak przestrzeń wypełniona tak pojętą materją także tylko jest fenomenem, jest tylko formą, w której porządek rzeczy razem istniejących przedstawia się dla intuicji zawiłaną percepcją. Ale że pod tem zjawiskiem kryje się rzeczywistość, t. j. monady połączone w jedno ciało, więc nie jest to czczy fenomen, ale zjawisko dobrze uzasadnione (phenomenon bene fundatum). Materja więc nie jest masą wypełniającą przestrzeń, lecz niezliczoną liczbą jestestw niezłożonych, niepodzielnych i nieprzestrzennych. Każde ciało jest organizmem t. j. sztuczną machiną pod rządami jednej monady centralnej; każda nowa część ciała jest znowu organizmem w podobny sposób, co całe ciało, ułożonym pod jedną monadą, a takich części jest bez liczby. Stąd najmniejsza cząstka świata jest światem w sobie, zawierającym znowu światy niezliczone. Nietylko zatem drugorzędne przymioty, ale i pierwotne (roz-

ciągłość, gęstość, kształt, ruch) są podmiotowymi zjawiskami wskutek niejasnych, pomieszanych pojęć w duszy ludzkiej¹⁾.

Jak dla Leibniza okazała się interwencja Boga konieczną w celu umożliwienia wiedzy jednej monady o drugiej, tak i dla *Malebranche'a* (1638—1715), *Geulinx* (1624—1669), *Renery'ego* (1639), *van Roya* i t. d., okazało się wezwanie pomocy Bożej niezbędne w celu wyjaśnienia oddziaływania substancyj cielesnych na duszę. Odkąd bowiem *Kartezyusz* radykalnie oddzielił duszę od ciała, każąc tamtej być myślą, a temu znów rozciągłością, nasuwało się z coraz większą natarczywością pytanie, w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę, bo że takie oddziaływanie istnieje, nikt zaprzeczyć nie może. Leibniz, jak widzieliśmy, poradził sobie swą harmonią naprzód ułożoną, *Malebranche* zaś i *Geulinx* okazyjonalizmem. O czym nie wiemy, powiada *Geulinx*, jak się dzieje, tego też nie możemy być przyczyną sprawczą; ponieważ zaś nie wiem, jak przy mej chęci mówienia lub chodzenia powstaje ruch w języku lub nogach, więc nie ja sprawiam te ruchy. Ponieważ dalej tak samo nie wiem, jak wskutek ruchu w narządach zmysłów powstaje we mnie wrażenie, ponieważ nadto ciało jako pozbawione świadomości i rozumu nie może samo z siebie przejść do działania, więc ani ja sam, ani jakies ciało zewnątrz mnie nie może być przyczyną moich wrażeń, lecz tak ruch w ciele, jak i moje wrażenie jest dziełem Boga. Ciała same nie działają, tylko Bóg z ich okazji (*causa occasionalis*, stąd system ten zwany okazyjonalizmem) działa w nich i przez nie. Nie dość zaś jasno wypowiedział *Geulinx*, czy Bóg za każdą nadarzoną sposobnością działa na mocy nowego aktu woli, czy też dzieje się to na mocy raz powziętego postanowienia²⁾.

§ 14. *Transcendentalny idealizm Kanta w odniesieniu do poznawania zmysłowego.*

Aby w jak najzwięźlejszy sposób przedstawić zapatrywanie Kanta na wartość poznawania zmysłowego, wyrażone w jego »Krytyce czystego rozumu« (*Kritik der reinen Vernunft*.

¹⁾ Por. *Falckenberg* dz. w prz. str. 227 nast. *Schmid* dz. w prz. str. 172 t. I.

²⁾ Patrz: *Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. III. Theil, str. 80.

I. wydanie 1781, II. w 1787), z którą następne pokolenia nie mniej jak nasze liczyć się będą musiały, przypominamy, że usiłowaniem Kanta (1724—1804) było położyć raz na zawsze koniec anarchii panującej we filozofii wskutek nieustannych sporów dogmatyzmu ze sceptycyzmem, a to przez krytykę samychże władz poznawczych. Jeżeli mianowicie uda się wykazać, że istnieje niezależne od doświadczenia, jedynie z natury umysłu naszego wynikające, apryoryczne poznanie, temsamem zostanie wykazane, że możliwe jest poznanie, posiadające dla wszystkich, a więc ogólną, konieczną wartość, a przeto i sceptycyzm straci raz na zawsze grunt pod nogami.

Poznanie wszelkie, powiada Kant, dopiero w sądzie staje się zupełne, bo wtenczas tylko mogę powiedzieć, że znam jakąś rzecz, jeżeli wiem, jakie jej przysługują określenia. Zaś sądy mogą być albo takie, że wystarczy mi znać sam podmiot, bo wtedy przez jego analizę wyszukam orzeczenie; są to sądy analityczne, które wcale wiedzy naszej nie wzbogacają, bo orzeczenie jaśniej tylko wypowiada to, co już się w pojęciu podmiotu zawierało; albo mogą być sądy takie, że tylko na mocy doświadczenia mogę danemu podmiotowi przyznać dane orzeczenie. Są to sądy syntetyczne; a że orzeczenie dopiero po dokonaniu doświadczenia może być przyznane podmiotowi, przeto Kant nazywa takie sądy sądami syntetycznymi a posteriori. Tylko takie sądy wzbogacają naszą wiedzę.

Wszelako sądy syntetyczne a posteriori ograniczają się, jako na doświadczeniu oparte, tylko do tego przedmiotu lub przedmiotów, które badaniu zostały poddane, a więc nie dają prawd ogólnych, prawd, które niezależne od doświadczenia, byłyby same z siebie jasne i pewne. Gdy wypowiadam: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę, to widzę, że przyczyna jest czemś zupełnie różnem od tego, co się dzieje; taki więc sąd nie jest dziełem analizy pojęcia: co się dzieje; ale też nie jest, jako ogólny sąd, jedynie wynikiem doświadczenia, bo sądy empiryczne dają tylko przybliżoną ogólność (komparative Allgemeinheit) t. j. tak daleko sięgającą, jak daleko sięga samo doświadczenie; pozostaje tedy przypuścić, że władza poznawcza dodała przy sposobności robienia doświadczeń do materyału, dostarczonego doświadczeniem, coś ze swego, coś a priori—Kant więc nazywa poznaniem apryorycznem takie poznanie,

które jakkolwiek pod wpływem doświadczenia, z jego okazyi powstało, przecież nie z doświadczenia bierze całą swą treść, lecz władza poznawcza do materiału doświadczenia dodaje na mocy swej organizacyi jakiś czynnik formalny, niezawarty w doświadczeniu i od niego niezależny. Takie tedy sądy, w których orzeczenie tylko na mocy doświadczenia może być przyznane podmiotowi, a posiadające wartość ogólną i konieczną, zwie Kant sądami syntetycznymi a priori. Osia więc całej: »Krytyki czystego rozumu« czyli poszukiwania: »co i ile poznaje rozum i rozsądek niezależnie od wszelkiego doświadczenia« jest pytanie, jak są możebne sądy syntetyczne a priori.

A że Kant stawiał się w opozycyi zarówno do Locke'go, któremu zarzucał, że całą wiedzę ludzką zamienił we wrażenia, jak i do Leibniza, którego ganił, że tylko rozum uważał za jedyne źródło wiedzy, przeto przyjął dwie władze poznawcze niezależne od siebie: zmysłową i umysłową, przyczem w tej ostatniej rozróżnił myślenie niższe, mające siedzibę w rozumie (Verstand), i wyższe, którego podmiotem rozsądek (Vernunft). Stosownie do władz poznawczych podzielił też i krytykę czystego rozumu w ten sposób, że pytaniem: jak są możebne sądy syntetyczne a priori przy poznawaniu zmysłowem, czyli ponieważ przykłady takich sądów: $7 + 5 = 12$, linia prosta stanowi najkrótszą drogę między dwoma punktami i t. d. należą do matematyki, więc pytaniem: jak jest możebna matematyka a priori, zajmuje się transcendentalna estetyka; pytaniem: jak możebne sądy syntetyczne a priori przy operacyach rozumu, czyli ponieważ przykłady takich sądów: każde ciało jest ciężkie, we wszystkich zmianach przyrody ilość materyi zostaje tasma i t. d. należą do fizyki, więc pytaniem: jak możebna fizyka a priori zajmuje się transcendentalna analityka; w końcu pytaniem: jak jest możebna metafizyka a priori, gdyż sądy syntetyczne a priori rozsądku: dusza jest jestestwem niepodzielnem, nieśmiertelnem, lub: świat musiał mieć początek, należą do obrębu metafizyki, zajmuje się transcendentalna dyalektyka. Analityka i Dyalektyka tworzą poddziały nauki o myśleniu czyli Logiki, a Logika wraz z Estetyką, poddzieloną na ustępy o przestrzeni i czasie, stanowią dwa działy: der Transcen. Elementarlehre. Drugim działem Krytyki czystego rozumu jest nauka o metodzie: Transcen. Methodenlehre, podzielona znów na 4 rozdziały.

Nas obecnie obchodzą na razie poglądy Kanta, zawarte w jego *Estetyce*, a z *Analityki* tylko trzeci ustęp, zatytułowany: »O podstawie rozróżnienia wszelkich przedmiotów na phaenomena i noumena«; zaś *Dyalektyką* i tą częścią *Analityki*, w której Kant wyłożył naukę o kategoriach, zajmiemy się, gdy będzie mowa o wartości pojęć.

Przechodząc do wyłożenia swych poglądów na naturę przestrzeni i czasu, robi Kant uwagę¹⁾, że to, co przy spostrzeżeniu odpowiada wrażeniu (*der Empfindung*), zowie materyą jego, to zaś, co sprawia, że różnaitość w zjawiskach zawarta może być ujęta w pewne stosunki, nazywa formą zjawiska. Otóż taką formą odnośnie do wrażeń zmysłów zewnętrznych jest przestrzeń, zaś przy wrażeniach zmysłów wewnętrznych a pośrednio także i przy wrażeniach zmysłów zewnętrznych: czas.

Że przestrzeń nie jest czemś przedmiotowem, tylko czystą intuicyą (*reine Anschauung*), formą, w którą władza poznawcza (*das Gemüth*) na mocy swej natury ujmuje materyę wrażenia, dowodzi Kant w następujący sposób:

1. Przestrzeń nie jest pojęciem empirycznym, to jest z wrażeń przychodzących ze świata zewnętrznego urobionem, bo nie moglibyśmy wrażeń (*Empfindungen*) odnosić do miejsca jakiegoś zewnątrz nas, ani im naznaczać różnych miejsc obok siebie, gdybyśmy już nie mieli gotowego wyobrażenia (*Vorstellung*) przestrzeni.

2. Przestrzeń jest wyobrażeniem koniecznem a priori, bo można sobie wyobrazić przestrzeń bez przedmiotów w niej, ale nie można sobie wyobrazić przedmiotów bez przestrzeni.

3. Przestrzeń nie jest pojęciem ogólnem, drogą dyskursywnego myślenia nabytem (*diskursiver oder allgemeiner Begriff*), lecz czystą intuicyą, bo można sobie tylko jedną przestrzeń wyobrazić, w której są bezwątpienia liczne części, ale która z nich nie jest złożona, są to jakby kawałki z jednejże przestrzeni wycięte; przestrzeń więc wprost podpada pod zmysły; że zaś zewnątrz nas nie widzimy przestrzeni jako jednolitej, więc musi ona być czystą formą a priori daną.

4. W pierwszym wydaniu z 1781 r. istnieje jeszcze dowód taki, że gdyby pojęcie przestrzeni nie istniało w nas a priori,

¹⁾ *Kritik der reinen Vernunft*. Wyd. Kirchmanna. Berlin 1872 str. 71.

nie miałyby zasady matematyczne bezwarunkowej pewności, takiej bowiem pewności nie mamy o rzeczach poznawanych doświadczeniem. Moglibyśmy w takim razie twierdzić co najwyżej, iż dotąd np. zawsze się sprawdziło, że od jednego punktu do drugiego można tylko jedną prostą linię pociągnąć.

5. Przestrzeń jest nieskończoną; nieskończoność nie może przez wrażenia zmysłowe powstać czyli z doświadczenia, bo doświadczenie daje tylko skończone ilości, które mogą się powiększać, do przestrzeni zaś nic się dodać nie da.

Na tych dowodach oparł Kant wnioski, że przestrzeń nie jest przypadłością rzeczy w sobie, ani wzajemną ich relacją, lecz czemś w nas, mianowicie formą zjawisk zmysłowych zewnętrznych, czyli warunkiem subiektywnym, umożliwiającym zewnętrzne intuicje. Przestrzeń istnieje tylko dla człowieka, jako istoty obdarzonej władzą odbierania z świata zewnętrznego wrażeń zmysłowych (die Sinnlichkeit beständige Form der Receptivität); czy zaś inne myślące istoty coś wiedzą o przestrzeni, o tem nie wiemy. Można w jednym tylko znaczeniu mówić o rzeczywistości przestrzeni, w tem mianowicie, że przestrzeń jest dla każdego człowieka konieczną formą poznawania zmysłowego. Istnieje empiryczna realność przestrzeni (empirische Realität des Raumes) w tem znaczeniu, że jest konieczną formą poznawania zmysłowego, tak, że bez niej zmysły nie mogłyby spostrzegać przedmiotów świata zewnętrznego; ale w znaczeniu transcendentale idealnem (transcendentale Idealität des Raumes), t. j. gdy nie bierzemy przestrzeni jako formy umożliwiającej wrażenia zmysłowe, tylko ją jako coś w rzeczach przybywającego poczytujemy, jest przestrzeń niczem.

Orócz przestrzeni nie istnieje żadne inne wyobrażenie podmiotowe, któreby do czegoś zewnętrznego mogło być odniesione i było a priori przedmiotowem, a stąd przestrzeń jako subiektywny warunek wszelkich zjawisk zewnętrznych nie może iść w porównanie z wyobrażeniami innych przypadłości. »Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts,

welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird«. (Kritik d. r. Vernunft. wyd. Kirchmann 1872 str. 80).

Że czas jest taksamo apryoryczną formą intuicyjną dla zjawisk zmysłu wewnętrznego (des inneren Sinnes), jak przestrzeń zmysłu zewnętrznego (des äusseren Sinnes), dowodzi Kant stąd, że zjawiska przedstawiają się świadomości razem lub po sobie. W obu razach niezbędne jest gotowe pojęcie czasu, gdyż inaczej nie możnaby powiedzieć, że dwa zjawiska istnieją razem lub że następują po sobie.

Dalej, można sobie wyobrazić czas bez zjawisk, ale nigdy zjawisk bez czasu. Podobnie gdyby czas nie był formą daną a priori, pewniki odnoszące się do niego nie miałyby bezwzględnej pewności, n. p. że rozmaite czasy nie mogą być równocześnie, lecz muszą być po sobie; twierdzenia bowiem na doświadczeniu oparte mają charakter względny, warunkowy. Czas nie może też być pojęciem dyskursywnym, bo takie pojęcie rodzi się z pojęć szczegółowych, a tylko jeden jest czas, a wszystkie czasy są jego częściami. Taksamo nieskończoność czasu nie może pochodzić z doświadczenia zmysłowego, bo każdy dany czas jest ograniczeniem jednego czasu, nieskończonego. Gdyby więc czas pochodził z doświadczenia zmysłowego, znalazłbyśmy naprzód części, a potem całość, gdy tymczasem ma się rzecz odwrotnie, bo naprzód mamy pojęcie nieskończonego czasu a potem z niego wydzielamy części.

Wnioskuje z tych dowodów Kant, że czas nie jest jakimś jestestwem samodzielnie istniejącem, ani też obiektywnym przymiotem (Bestimmung) w rzeczach przebywającym, tylko formą zmysłu wewnętrznego, t. j. formą, przez którą spostrzegamy siebie samych i nasze stany wewnętrzne (Form des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes). I w tem też tylko znaczeniu, t. j. o ile czas jest koniecznym warunkiem subiektywnym spostrzegania intuicyjnie następstwa przy odbieraniu wrażeń, można mu przyznać empiryczną rzeczywistość; poza tem, to jest w sobie, albo jak się Kant wyraża: transcendentalnie idealnie czas jest niczem.

Rozprawiwszy się w Estetyce z pojęciami przestrzeni i czasu, i wyszukawszy czyste formy rozumu (des Verstandes), musiał sobie Kant zadać to pytanie, jaką wartość posiada doświadczenie ujęte z jednej strony formami czasu i przestrzeni,

z drugiej usystemizowane czystymi pojęciami rozumu czyli zmodelowane kategoriami? Czy posiadają jakąś wartość i prawdę obiektywną te wyroby naszego ducha, przypisywane rzeczom zewnątrz nas? Czy formy, w które wkładamy materiał zmysłowych naszych wrażeń, są w istocie także formami rzeczy, a subiektywne warunki naszego myślenia są także obiektywnymi warunkami rzeczy?

Odpowiada Kant na te pytania w III. ustępie *Analityki*, a odpowiedź ta wypadła zupełnie w duchu sofisty Protagorasa. Stosownie do wydania z 1781 r. nazywa Kant zjawiskami (*phaenomena*) przedmioty pomyślane według jedności kategorii (*Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena*); zaś rzeczy, o ile są przedmiotami tylko rozumu i umysłowej intuicji (*coram intuitu intellectuali*) zwie *noumena* (*intelligibilia*). Zjawisko zatem przedstawia rzecz konkretnie, ujętą w formę przestrzeni i czasu, a uporządkowaną według kategorii; zaś istota wewnętrzna, kryjąca się pod zjawiskiem, stanowi to, co Kant nazywa *noumenon*. Powiada tedy Kant: »Wszystkie nasze wyobrażenia bywają przez rozum w rzeczywistości odnoszone do jakiegoś przedmiotu, a że zjawiska są niczem innym, tylko wyobrażeniami, więc rozum odnosi je do czegoś, jako do przedmiotu zmysłowej intuicji; ale to coś jest też tylko o tyle transcendentalnym przedmiotem. To zaś oznacza jakieś coś = X, o którym zgoła niczego nie wiemy, ani też wogóle (przy obecnym urządzeniu naszego rozumu) wiedzieć nie możemy, ale które (owo X) służyć może tylko jako *correlatum* jedności *apercepcji* względem jedności tego, co jest różnorodne w zmysłowej intuicji, zapomocą której łączy rozum owo *correlatum* w pojęcie jednego przedmiotu. Ów transcendentalny przedmiot nie da się odłączyć od tego, co zapomocą zmysłów bywa dane, gdyż inaczej nie pozostałoby nic, zapomocą czego mógłby być pomyślany. Nie jest on więc jakimś przedmiotem w sobie poznania, bo jest nim wyobrażenie zjawisk ujętych w pojęcie przedmiotu wogóle, który to przedmiot oznaczony bywa przez to, co jako różnorodne w zjawiskach się zawiera. I dlatego też kategorie nie przedstawiają jakiegoś szczegółowego, jedynie rozumowi właściwego przedmiotu, tylko służą na to, aby oznaczyć transcendentalny przedmiot (pojęcie czegoś wogóle)

zapomocą tego, co się w zmysłowości zawiera, aby umożliwione było empiryczne poznawanie zjawisk w formie pojęć przedmiotu«. (Kritik d. r. Ver. wyd. Kirchmanna str. 260).

Przełożywszy ten ustęp na zrozumialszą mowę, powiemy, że podług Kanta zmuszeni jesteśmy na mocy organizacji naszego umysłu do podsuwania pod każdą grupę zjawisk jakiegoś X, które będzie kitem, spajającym odmienne wyobrażenia w jedną całość, w pojęcie przedmiotu; ale nie należy stąd wnioskować, jakoby taki przedmiot istniał, bo w rzeczywistości nie możemy sobie wyobrazić rzeczy takimi, jakimi są w sobie, lecz jakimi się przedstawiają naszym władzom poznawczym. W rzeczywistości mamy tylko wyobrażenia nasze do rozporządzenia, zaś wyobrażenia nie odnoszą się do rzeczy w sobie, tylko do zjawisk tych rzeczy. Rzecz w sobie jest pojęciem bez treści, jest nieznanem X, leżącym na spodzie zjawisk, o którym jednak nie więcej powiedzieć nie możemy, prócz tego, że jest i że jest przyczyną zjawisk, które wszystkie mają cechę przestrzeni, czasu, relacji, wielości, jakości i t. d. Kategorie mają tylko o tyle znaczenie, o ile za ich pomocą rozum porządkuje materiały w zjawisku zawarty, poza tem są pozbawione treści i znaczenia. Słuszny więc jest sąd wielu krytyków Kanta, że w kwestyi poznawania zmysłowego nie wyszedł Kant poza granice wskazane przez Berkeleya.

§ 15. *Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schuppe.*

Jeżeli już Kant gruntownie podkopał przedmiotowość świata, lubo zostawił »Dinge an sich«, rzeczy w sobie, a tylko zaprzeczył ich poznawalność, to ci, co dalej jego śladem punkt ciężkości w poznawaniu przesuwali w stronę podmiotu, doszli do tak niedorzecznych rezultatów, że ich wywody robią wrażenie czczych logomachij, są fantasmagoryami, ale nie płodem rozumu. *Fichte* (Jan Bogumił 1762—1814) zarzucał Kantowi, że obok podmiotu przyjął rzeczy w sobie; rzecz w sobie, skoro jej wcale poznać nie można, jest tak dobrze, jakby jej wcale nie było; lepiej więc nie przyjmować jej wcale, i z nią się więcej nie liczyć. W rzeczywistości bowiem przy wszelkich spostrzeżeniach, powiada *Fichte* ¹⁾, spostrzegamy tylko nas samych, jako

¹⁾ *Fichte*: *Über die Bestimmung des Menschen*. Werke. Bd. 2 str. 201. Por. Stöckl: *Geschichte der neueren Philosophie*. II. t. str. 61 nast. Mainz 1883.

odbierających pewne oznaczone wrażenia. Przy wrażeniach barwy, oporu, rozciągłości i t. d. nie spostrzegamy jakiegoś przedmiotu, tylko same owe przypadłości, które znów są tylko pewnymi modyfikacjami nas samych. Zwyczajni wprowadzimy przyjmować jakieś podścielisko dla tych przypadłości, wszelako owo przypisywanie podścieliska przypadłościom w nas i przez nas tylko się odbywa; cały więc proces spostrzeżenia jest czysto podmiotowym procesem i nie wychodzimy w gruncie rzeczy poza nasze ja.

Świadomość zatem jakiegoś przedmiotu jest tylko świadomością jego postawienia (eines Setzens) przez nasze ja; poza jaźnią nie istnieje niejażń, a to, co niejażnią, przedmiotem nazywamy, jest tylko czemś w jaźni postawionem. To stawianie niejażni w jaźni nie zależy od widzimisie jaźni; jaźń musi stawiać niejażń, bo świadomość swego ja jest zawsze związana ze świadomością niejażni, i jaźń nie mogłaby się pojąć bez postawienia naprzeciw siebie niejażni.

Skądże to pochodzi, że niejażń nie da się odłączyć od ja? Ponieważ niejażń nie istnieje przedmiotowo, więc jaźń jest czemś bezwzględnem, nieskończonem, mającem świadomość siebie przez to, że się stawia tak, iż jaźń i działa i jest swym własnym produktem; przez stawianie się jest bytem, a przez to, że jest, stawia się. Jaźń więc jako coś absolutnego, winnaby się stawiać w nieskończoność, i takby też było, gdyby nie natrafiała w swem stawianiu się bezwzględnem ograniczenia, występującego jako niejażń. Istnienie niejażni nie może wprowadzić być udowodnione, mimoto należy je koniecznie przyjąć, gdyż inaczej nie możnaby zrozumieć istnienia niejażni w jaźni. Przez napotkanie zaś ograniczenia w swem stawianiu się, musi jaźń, jak kula odbita od ciała twardego, zwracać się w stronę skąd wyszła, do siebie, a spostrzegając się jako ograniczoną, staje się rzeczywistością. świadomem siebie ja. Ale temsamem i nie-ja staje się ograniczone, gdyż istnieje tylko w ja, które nie wypełnia absolutnej, nieskończonej jaźni.

Cały proces stawiania się jaźni przedstawia się w ten sposób: Teza: jaźń stawia po prostu siebie, A est A, ja jestem ja; Antyteza: jaźń stawia naprzeciw siebie niejażń, non A non est A, nie-ja nie jest ja; Synteza: jaźń stawia naprzeciwko częściowej jaźni częściową niejażń, przyczem a) jaźń

stawia się jako ograniczona i oznaczona niejaźnią, b) jaźń stawia niejaźń jako ograniczoną i oznaczoną przez jaźń.

W ten sposób w świadomej sobie jaźni znaleziona została zasada, z której można wyprowadzić cały gmach filozofii, o co głównie chodziło Fichtemu; a z drugiej strony została odkryta istota poznawania i chcenia. O ile mianowicie jaźń się stawia jako ograniczona i określona niejaźnią, jest umysłem, przedstawia się sobie jako myśląca, i jest w tym razie zależna od niejaźni; o ile zaś jaźń stawia niejaźń ograniczoną i określoną przez jaźń, jest wolą, chceniem, i jest od niejaźni niezależną¹⁾.

Schelling (Fryderyk Wilhelm Józef 1775—1854) jest twórcą przedmiotowego idealizmu. Pomijając dalsze fazy rozwoju jego myśli, których było według jednych 5, według innych 3, zwrócimy uwagę tylko na pierwszy okres. Czuł mianowicie Schelling, że zniesienie całkowite przyrody i uważanie jej za prosty wyrób jaźni, było niemałą obrazą zdrowego myślenia; z drugiej strony pisma Kanta, a przedewszystkiem Fichtego, wywierały na niego urok tak wielki, że nie mógł się całkowicie uwolnić z pod wpływu idei w nich zawartych. Stawia więc i on jako pierwszy warunek wszelkiego filozofowania konieczność wyprowadzenia z tego samego źródła podmiotu i przedmiotu, jaźni i niejaźni; lecz podczas gdy Fichte każe powstawać jaźni i niejaźni w jaźni subiektywnej, to przeciwnie dla Schellinga nie podmiotowa czynność myślenia jaźni, tylko jej bezwzględne działanie i chcenie jest wspólną podstawą podmiotu i przedmiotu, które zatem tylko w bezwzględnym rozumie są czemś jednym. Wszelkie określenia myślenia będą w tym razie określeniami bytu, myśl i byt będą identyczne. Przedmiot i podmiot, to co realne i co idealne, przyroda i duch są identyczne w Absolucie, a tę identyczność tylko zapomocą intuicji rozsądku (*Vernunft*) dostrzegamy, bo w rozumie (*Verstand*) identyczność znów się rozróżnia na przeciwieństwa, na jaźń i niejaźń, ducha i przyrodę. Przez to zaś, że wszystko poznajemy w Absolucie i przez Absolut, staje się filozofia wiedzą w całym tego słowa znaczeniu bezwzględną.

¹⁾ Por. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. III. Th. str. 309 nast.

Podług *Hegla* (Jerzy Wilhelm Fryderyk 1770—1831) rzeczy jednostkowe są tylko złudzeniem i filozofia nie potrzebuje się zgoła o nie troszczyć; jej przedmiotem jest to, co jest rzeczywiste, a rzeczywistością jest to, co jest ogólne, i to nie o ile przez nas bywa pomyślane, ale jako byt przedmiotowy, który myśleniem tylko sobie uświadamiamy.

Ów byt nie przestając być sobą stawia w sobie różnice, a ich stawianiem sam się urzeczywistnia. Należy mu więc przyznać wsobne działanie, mające charakter dyalektycznego rozwoju, gdyż w gruncie rzeczy owo stawianie różnic bez utraty swej ogólności, jest myśleniem. Ów zatem byt ogólny przedstawiający się jako ogólne przedmiotowe pojęcie, urzeczywistnia się jako myślenie i przez myślenie.

Lecz jeżeli tylko owa ogólna idea jest prawdziwym bytem, a byt ten tylko w myśleniu i przez myślenie się urzeczywistnia, to byt a myślenie nie różnią się niczem, są jednym i tem samem. Tej jedności bytu i myśli nie dostrzega rozum (*Verstand*), dla którego rozróżnianie przedmiotu i podmiotu jest czemś istotnem, tylko rozsądek (*Vernunft*) umie się poprzez różnicę między podmiotem a przedmiotem wzniesć do spostrzegania jedności w tych różnicach.

Nie trzeba zapominać o tem, że to, co ogólne, może być pomyślane tylko w pojęciu, bo pojęcie jest istotną formą, przez którą myślenie się urzeczywistnia. Bezwzględna tedy jedność myśli i bytu także tylko w pojęciu się znajduje i sama jako pojęcie istnieje. Logiczne zatem pojęcie tego, co w całym słowie znaczeniu jest ogólne, jest ową ogólną substancją, spoczywającą na dnie wszelkich zjawisk, stanowi właściwą istotę wszechrzeczy.

W jakiż atoli sposób z tego bezwzględnego pojęcia, obdarzonego myśleniem, może powstać ta mnogość i różnaitość zjawisk, jaką każdy widzi? Znów tylko w dyalektyczny sposób, mianowicie przez stawianie w sobie (w owej idei absolutnej) szczegółowych określeń, i co za tem idzie, przez przeczenie swej ogólności. Atoli mimo przeczenia swej ogólności nie przestaje owa idea bezwzględna być ogólną, zawsze sobą, bo przecząc swą ogólność równocześnie przeczy tamtemu przeczeniu, a tak przeczenie przeczenia (*die Negation der Negation*) staje

się życiem owego pojęcia, źródłem rozwoju w niezliczone szczegóły bez utraty wszelako swej jedności i ogólności.

W ten sposób bezwzględne logiczne pojęcie ogólne, wyposażone możliwością wsobnego rozwoju przez myślenie, przedstawia się jako przedmiotowa dyalektyka bytu, jako przedmiotowy rozum absolutny, z którego jak z gwiazdy promienie wytryska mnogość szczegółowych bytów, nie wychodzących wszelako poza jego obręb.

Od tego w sobie bytującego rozumu należy odróżnić ale nie oddzielać naszego rozumu samowiednego, bo ten ostatni jest tylko podniesieniem bezwzględnego rozumu do świadomości siebie. Przez to zaś, że myślimy o przedmiotach, znosimy równocześnie ich treść jako byt obcy, a zamieniamy go w naszą myśl. Rozum więc nasz, zgłębiający istotę rzeczy, zgłębia w rzeczywistości tylko siebie samego. Stąd też Hegel określa filozofią jako wiedzę rozumu, o ile jest świadom siebie jako wszystkości bytu w logicznym pojęciu (*Wissenschaft der Vernunft, insofern sie sich ihrer selbst als alles Seins im logischen Begriffe bewusst wird*), czyli krótko: filozofia jest wiedzą rozumu o sobie¹⁾. System Hegla jest więc idealizmem absolutnym i to panlogistycznym.

Schopenhauer (Artur 1788—1860) wychodzi z tego założenia, że niemasz podmiotu bez przedmiotu ani przedmiotu bez podmiotu. Świat zatem jako przedmiot nie posiada bytu w sobie, lecz istnieje tylko przez podmiot i dla podmiotu »świat jest mojem wyobrażeniem« (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I. str. 3), a taksamo wszystko, co w świecie istnieje i do niego należy, jest zawarunkowane przez podmiot. Lecz właśnie dlatego, że świat jest tylko wyobrażeniem, tylko przedmiotem, nie należy szukać jego właściwej istoty we wyobrażeniu; świat jako wyobrażenie jest tylko zewnętrzną stroną świata, domagającą się innej strony, a któraby tworzyła właściwą jego istotę. Tą stroną, zresztą bardzo dobrze nam znaną, jest wola, i to wola w najobszerniejszem, zupełnie nawet niezwykłym znaczeniu wzięta, bo obejmująca wszelkie dążenia, nawet zupełnie nieświadome siły przyrody. Tak pojęta wola jest ową »rzeczą w sobie«, bez której Kant obejść się nie mógł.

¹⁾ Patrz Stöckl dz. w. prz. str. 129 nast.

Cały tedy świat jest uzewnętrznieniem się owej wszystkim jestestwom wspólnej prawoli, która w różnych rzeczach w różny sposób i w różnym stopniu się objawia. Jak własne nasze ciało istnieje dla nas podwójnie, raz jako wyobrażenie, jako przedmiot obok innych przedmiotów, powtóre jako uzewnętrznienie naszej woli, to jest jako akt woli mogący się stać przedmiotem intuicji, tak i przedmioty świata są z jednej strony naszym wyobrażeniem, z drugiej objawem uzewnętrzniającej się woli ogólnej¹⁾.

Wilhelm Schuppe, sędziwy profesor z Greifswald, chce stać ponad realistami i idealistami i o ile możliwości godzić zapomocą krytyki przeciwieństwa w systemie jednych i drugich zawarte; wszelako przy tej pracy wymknęło mu się wiele zdań, któreby z czystym sumieniem mógł Berkeley uznać za swoje, wskutek czego Schuppe z bezstronnego sędziego stał się adwokatem idealizmu²⁾.

Podejmując w uszczypliwy sposób żądanie przyrodników, aby przy wszelkiem badaniu opierano się na faktach, a dopiero do faktów szukano wyjaśnienia i na nich budowano teorie lub hipotezy, wskazuje Schuppe jaźń jako jedyny fakt pewny, a zarazem jedyny punkt wyjścia dla badania poznawania. »Istnienie świadomej jaźni jest jedynie możliwym punktem wyjścia« (str. 63), pytanie zaś, czy jaźń jest substancją, jest zupełnie bezmyślne; taksamo trzeba przyjąć za cud, ale jeden jedyny, że jaźń posiadać może świadomą treść w sobie. Sposób powstawania treści w jaźni, jako też pytania metafizyczne o istotę jaźni nie mają sensu; dość, że napewno wiemy, iż nasze ja istnieje, a rodzaj jego istnienia jest pierwszorzędnem istnieniem, jest pra-miarą, podług której wszelki inny rodzaj istnienia mierzymy. Wszelki więc byt, jaki może się stać przedmiotem myślenia, jest tylko treścią świadomości, a byt niebędący treścią świadomości jest zgoła czemś niepojętem: „das Empfundene ist ohne dieses: »im Bewusstsein sein, oder Inhalt eines Bewusstseins sein« überhaupt nicht denkbar, ein inhaltloser Laut« (str. 65).

¹⁾ Por. Harms: *Philosophie seit Kant*. Berlin 1876 str. 564 nast.

²⁾ W. Schuppe: *Erkenntnisstheoretische Logik*. Bonn 1878 r. IV. *Denken und Sein, Subjekt und Objekt*. str. 26—88.

Żaden też zwolennik realizmu nie znajdzie innego powodu dla wykazania obiektywnego istnienia rzeczy prócz tego, że albo sobie wyobraża rzecz jak i gdzie ją widział, albo że jest pewny, iż wystarczyłoby mu lub komuś innemu zbliżyć się ku rzeczy, aby ją spostrzedz. W każdym więc razie przyznanie bytu obiektywnego rzeczy będzie wyłącznie zależało od tego, czy rzecz znajduje się jako spostrzeżenie w jaźni, czy nie (str. 80. *Esse* = *percipi* Berkeley'a). Taksamo ma się rzecz z przypadłościami rzeczy. »Pojęcia: czerwony lub słodki nie istnieją wcale, nie można się nimi posługiwać, jeżeli się niema na uwadze wrażeń zwierzęcych nerwów zmysłowych« (str. 47). Na zarzut, że przecież to, co stanowi przedmiot wrażeń, przedstawia się jako objęte kategoriami czasu i przestrzeni, że więc niepodobna nie przyznać tym przedmiotom realnego bytowania, skoro jako rozciągle nie bytują w jaźni, odpowiada Schuppe, że byłoby sprzecznością chcieć zamknąć rozciągly świat w duszy, zajmującej choćby niesłychanie małą przestrzeń, ale nie będzie żadną sprzecznością, gdy nieskończony w czasie i przestrzeni świat zamkniemy jako treść świadomości w nieprzestrzennej jaźni. Jedyne przez ciało, to centrum prawdziwe wszelkiej danej treści świadomości, znajduje się świadomość w czasie i przestrzeni; »w swem ciele posiada jaźń stałą i niezniszczalną treść świadomości; do niego dołączają się dane zmysłów zewnętrznych a wraz z nimi świadomość, że ich zjawianie się i znikanie nie zależy od własnego widzimisię i samowoli«. (str. 76). Moje istnienie jest mi bezpośrednio znane w mej świadomości, istnienie innych ludzi tylko wywnioskowane być może (str. 76).

Takisam pogląd, co u Schuppego, znaleźć można u Schubert-Solderna, A. v. Leclair'a i I. Rehmke'go ¹⁾.

§ 16. Najnowsze poglądy na istotę jakości przedmiotów.

Kto chociaż pobieżnie rozejrzał się po szerokiej dziedzinie fizyki, temu nie tajno, jak silnie się tam objawia dążenie, aby przedmiot fizyki sprowadzić do dwóch tylko czynników: bezjakowościowej materii i ruchu. Wprawdzie nie udały się próby

¹⁾ Por. Wil. Wundt's: *Philosophische Studien*. XII. Bd. 3 Heft 1896 str. 307 nast.

Dumasa i Proust'a, tak żywo przypominające pramateryę (πρώτη ὕλη) Stagiryty, aby sprowadzić wszelkie związki chemiczne ciał, i co za tem idzie wszelkie wogóle ciała do stosunków wielokrotnościowych wodoru, ale to w niczem nie naruszyło zasadniczego dogmatu fizyki, iż w świecie istnieje tylko bezjakościowa materya jako wspólne podścielisko rozmaitych zjawisk, które znów tylko różnorodności ruchów zawdzięczają swe powstanie.

Wobec takiego założenia już tylko krok do wniosku, że przypadłości materyi, tak zwane drugorzędne jej przymioty, są tylko naszym dorobkiem, istnieją przez to, że ruch materyi przedstawia się nam bądź jako światło, bądź jako ciepło, dźwięk lub smak. Nie w rzeczach zatem istnieje barwa, dźwięk, słodycz, ciepło i t. d., ale w podmiocie, odbierającym ruch z przedmiotów pochodzący; ruch ten poprzez środowisko udziela się naszym nerwom, które go doprowadzają do środków nerwowych w korze mózgowej, i tu ruch ów przedstawia się świadomości stosownie do nerwów, przez które został doprowadzony jużto jako dźwięk, jużto zapach, ciepło lub smak i t. d. Wrażenia powyższych przypadłości są tylko symbolami, znakami ruchów i ciał, ale zgoła nie odpowiadają jakimś w materyi samej istniejącym przypadłościom. Niech za wielu innych świadkiem takiego zapatrywania będzie Helmholtz. »Możemy, powiada on, najwłaściwiej określić nasz stosunek (do rzeczy zewnętrznych), gdy powiemy, że światło i wrażenia barw są tylko symbolami rzeczywistych stosunków; mają one z tymi ostatnimi tak mało, a równocześnie prawie tyle podobieństwa albo stosunku, jak nazwa człowieka albo podpis nazwiska z człowiekiem samym. Przez jednostajność lub nierówność swych zjawisk uwiadniają one nas o tem, czy mamy z tymi samymi, czy też z innymi przedmiotami lub przymiotami rzeczywistości do czynienia, taksamo jak przy opowiadaniu o innych ludziach i miastach po tej samej lub odmiennej nazwie rozpoznajemy, ażali o tych samych, czy też o innych jest mowa. Żadnych innych usług nam nie oddają. O rzeczywistej naturze stosunków przez nie oznaczonych dowiadujemy się równie niewiele, co z nazwiska o nieznanym ludziach lub miastach, a fizyk, poznający też stosunki na innej, pośredniej drodze, za-

stępuje rolę tego, który zapomocą opisów chce nam dać poznać wygląd i rodzaj owych ludzi i miast... Dzięki niech będą naszym zmysłom, które z jednych stosunków drgania wyprawdają czarodziejsko światło i barwy albo ciepło, z innych dźwięki; chemiczne siły przyciągania bywają oddane jako smak i powonienie, krótko: całą zachwycającą wspaniałość i żywą świeżość świata zmysłów zawdzięczamy dopiero symbolom, zapomocą których o tamtych się dowiadujemy¹⁾.«

Jak więc dla chemika znak O uzmysławia tlen, ale z samymże pierwiastkiem prócz powyższego dowolnego powiązania nie posiada nic wspólnego, taksamo nasze wrażenie n. p. barwy jakiegokolwiek jest tylko symbolem odpowiedniego ruchu fal eterycznych. Taksamo iskra elektryczna przedstawia się oku jako wrażenie barwy białej, na języku wywołuje wrażenie czegoś szczypiącego, dla ucha przedstawia się jako trzask, w dotyku wywołuje sparzenie, we węchu sobie właściwe wrażenie. Lecz takich faktów, przemawiających za tem, że przypadłości drugorzędne przedmiotów są naszym wyrobem, można przytoczyć bardzo wiele.

I tak badania Jeffries'a, robione co do 17327 mężczyzn, wykazały, że w tej liczbie znajdowało się 724 zdradzających objawy daltonizmu²⁾. Daltonizmem (od lekarza angielskiego Daltona, który pierwszy ten fakt dokładniej zbadał) nazywamy wrodzoną ślepotę barw, która najczęściej polega na braku zdolności odczuwania barwy czerwonej i odróżniania jej odcieni, a rzadziej na braku poczucia innych barw. Podobne zjawisko zauważyć się daje i co do wrażeń słuchowych. Ponieważ tedy daltonista widzi barwy, które nie istnieją dla innych, albo nie słyszy tonów, które inni słyszą, zatem najwidoczniej tylko w oku daltonisty istnieją barwy, które on na mocy iluzji przenosi na przedmioty zewnętrzne, skąd już niedaleko do wniosku, że wogóle barwy i tony są tylko naszym wyrobem, któremu jako równoważnik odpowiada na zewnątrz jedynie ruch fal eterycznych lub powietrznych. Silnym dowodem prawdzi-

¹⁾ Por. Helmholtz: *Wissenschaftliche Abhandlungen*. 1883 Bd. II. str. 608. Fischer: *Grundfragen der Erkenntnisstheorie* str. 240—282.

²⁾ Por. Cybulski: *Fizjologia* str. 684.

wości powyższego zapatrywania jest fakt, że zarówno mechaniczne jak i elektryczne działanie na rozgałęzienia nerwu optycznego w siatkówce powoduje zjawienie się światła; ale można daleko więcej podobnych przytoczyć faktów.

Weźmy niewielki kwadracik białego papieru i ułożywszy go na czarnej podstawie, patrzmy na niego przez 20—30 sekund; następnie na temsamem miejscu położmy cały arkusz tego samego białego papieru, a przekonamy się w tej chwili, że miejsce odpowiadające położeniu kwadracika papieru przedstawia się nam daleko ciemniejszym, aniżeli reszta arkusza papieru; gdy zaś przez dłuższy czas wpatrzmy się w arkusz czerwonego papieru jasno oświetlony, a następnie przeniesiemy wzrok na tło białe, otrzymamy w miejsce czerwonego arkusza, obraz arkusza zielono-niebieskiego; zmieszajmy barwę czerwoną z zieloną lub pomarańczową z błękitną, zielonkawo-żółtą z fioletową, otrzymamy wrażenie barwy białej. Zmieniają się też barwy przedmiotów ze zmianą punktu, z którego na nie spoglądamy; skrzydło motyla, gołąb w locie co chwila wskazuje inną barwę.

Godzi się także wspomnieć zjawiska irradycyi na tem polegające, że jasne przedmioty na ciemnem tle wydają się większe, przeciwnie zaś ciemne na jasnem tle mniejsze, niż są w rzeczywistości; dalej zjawiska kontrastów współczesnych (np. jeżeli biały krzyż umieścimy na ciemnem polu, to środek krzyża występuje jako wyraźnie ciemny krzyżyk); wkońcu tu należą powidoki zarówno dodatnie jak ciemne. Gdy mianowicie przez pewien czas otrzymujemy na siatkówce obraz jakiegoś przedmiotu, pozostaje jeszcze jego obraz jakiś czas na siatkówce i to albo tego samego charakteru, co obraz (powidoki dodatnie), albo odwrotnie tj. jeżeli obraz był jasny, powidok będzie ciemny (ujemne powidoki).

Gdy do tego dodamy zjawiska entoptyczne (latające muszki itd.), szumienie i dzwonięcie w uszach jedynie pod wpływem silniejszego napływu krwi, odmiennosc wrażeń dotykowych, węchu, smaku odbieranych przez różne osoby albo nawet przez tę samą osobę w różnych czasach mimo, że przedmiot wywołujący te wrażenia w niczem nie uległ zmianie, dalej zjawiska hallucynacyi, otrzyma się wiązanke faktów, która najzatatwardzialszego realistę powinna przekonać, iż przymioty,

które on mylnie rzeczom przypisuje, są jego jedynie wrażeniami, powstałymi pod wpływem ruchów jako skutek specyficznej energii nerwów poszczególnych zmysłów.

Wprawdzie nie wszyscy fizyologowie przyjęli zasadę J. Müllera o specyficznej energii nerwów za swoją, ale to w niczem nie zmieniło ich przekonania, jako drugorzędne przypadłości przedmiotów są tylko subiektywnym wyrobem. Wundt np. odrzuca zasadę o specyficznej energii nerwów utrzymując, że nerwy motoryczne równie dobrze mogą być nerwami czucia, jak te ostatnie; specyficzna różnica jakości wrażeń zależy podług niego od sposobu rozgałęzień kończyn obwodowych nerwów, od ośrodków nerwowych w mózgu, od rodzaju ruchu i spowodowanej nim dyspozycji substancji nerwowej, w końcu, jako od psychologicznej przyczyny, od podmiotowej świadomości.

Zaś co do przypadłości rzeczy wrywają się mu takie zdania: »Das Blau ist kein Objekt, sondern ein subjektiver Zustand unseres Bewusstseins« (Logik. I. 380), lub: »Wenn ich den Himmel als ein blaues halbkugelförmiges Gewölbe erblicke, so sind nur die Empfindungen gewiss, die diese Wahrnehmung zusammensetzen, und auch sie sind dies nur als subjektive Thatsachen meines Bewusstseins« (Logik. I. 478. 1880 r.).

Broni się wszelako Wundt przed zarzutem subiektywizmu, i dlatego mimo sprowadzenia drugorzędnych przypadłości do wrażeń, a więc jak sam się wyraża (Logik. I. str. 379), do podmiotowego stanu naszej świadomości, daje wskazówkę, po której można ocenić obiektywność treści niektórych wrażeń, mówiąc: »Als objektiv gewiss gilt alles Wahrgenommene, was nicht in dem wahrnehmenden Subjekt seine Quelle hat« (Logik. I. str. 380). Rozumie się samo przez się, że takie kryterium dla ocenienia przedmiotowości treści podmiotowych wrażeń jest zupełnie niewystarczające, bo jeżeli wszelka treść wrażeń, jak Wundt przyjmuje, jest jedynie stanem podmiotowej świadomości, to skądże mam wiedzieć, iż niektórym wrażeniom odpowiada coś na zewnątrz, i poczem poznać, które wrażenia mają być uzewnętrznione?

Lecz nietylko drugorzędne przypadłości uznano za wyłączny wyrób nasz, nie brakło bowiem zakusów, by także czas i stosunki przestrzeni w myśl Kanta uznać za coś wyłączone

subiektywnego, chociaż zresztą natywistyczna teoria J. Müllera i jego zwolenników o czasie i przestrzeni nie jest identyczną z apriorycznymi formami czasu i przestrzeni u Kanta¹⁾.

Wiadomo, że już Helmholtz porzucił natywistyczną teorię Müllera, a w jej miejsce postawił empirystyczną, która różnie przybrała formy (Lotze, Bain, Wundt²⁾ z biegiem czasu.

Gdy się wkońcu pytamy, jakim sposobem się to dzieje, że mimo subiektywności wrażeń przecież się nam wydaje, jakoby zewnątrz nas istniały barwne, smakowite, oświetlone lub świecące przedmioty itd., usłyszymy odpowiedź, iż na mocy wrodzonego nam prawa przyczynowości przenosimy treść niektórych wyobrażeń na zewnątrz³⁾.

¹⁾ »Der Begriff des Raumes, powiada Müller, kann nicht erzogen werden, vielmehr ist die Anschauung des Raumes und der Zeit eine notwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen. Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts, als nur uns selbst räumlich, wenn lediglich von Sinn, von Empfindung die Rede ist; und so viel unterscheiden wir von einem anderen, objectiven, erfüllten Raum durch das Urtheil, als Raumtheile unserer selbst im Zustand der Affection sind mit dem begleitenden Bewusstsein der äusseren Ursache der Sinneserregung. Physiologie. 4. Auf. Coblenz 1844 str. 54—55.

²⁾ Por. Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. IV Aufl. Leipzig 1893. II. Bd. str. 222 nast.

Obszerniejszy wykład o sposobie poznawania trzech wymiarów przestrzeni pozostawić musimy psychologii.

³⁾ Najjaśniej wypowiedział tę myśl Helmholtz: »Besinnen wir uns über den Grund dieses Verfahrens, so ist es klar, dass wir aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung von einer Aussenwelt niemals kommen können, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objekte als die Ursachen dieses Wechsels; wenn wir auch, nachdem die Vorstellung der äusseren Objekte einmal gebildet ist, nicht mehr beachten, wie wir zu dieser Vorstellung gekommen sind, besonders darum, weil der Schluss so selbstverständlich erscheint, dass wir uns seiner als eines neuen Resultates gar nicht bewusst werden. Demgemäss müssen wir das Gesetz der Kausalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache schliessen, auch als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen«. (Physiologische Optik. 1867, str. 453. Także 430).

§ 17. *Krytyka ogólna subiektywistycznych teoryj poznania.*
Istnienie przedmiotowe świata.

W każdej bajce połowa prawdy, powiada przysłowie. Sprawdza się to i co do subiektywistycznych teoryj poznania. Jest niewątpliwą prawdą, na co taki nacisk kładą subiektywiści, że nie masz poznania bez podmiotu poznającego. Jest również prawdą, że przedmiot poznania musi być w jakimś związku z podmiotem poznającym, gdyż bez jakiegoś połączenia tych dwóch czynników zgoła nie można pojąć poznawania. I to niemniej zaprzeczyć się nie da, że udział podmiotu w akcji poznania musi wpływać na sam akt poznania, wskutek czego przedmiot poznania musi w pewnym znaczeniu być innym w podmiocie poznającym, aniżeli w swem istnieniu konkretnem. Subiektywistyczne teorye podnosząc ten punkt, nie wynalazły, ale za silnie przypomniały starą maksymę: *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.*

Nie można także nie przyznać słuszności z jednej strony subiektywistom w rodzaju Lockego lub Helmholtza, iż bez wrażeń zmysłowych nie masz wyobrażeń, z drugiej idealistom, iż poznający nie może wychodzić sam z siebie, aby się zbliżyć do rzeczy i dowiedzieć, czem ona jest w sobie.

Fałsz rozpoczyna się dopiero od tego przeskoku w myśleniu, że skoro nie może istnieć poznanie bez podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, a podmiot nie może wychodzić z siebie, aby się zbliżyć do przedmiotu, to podmiot i przedmiot muszą być jednym i tamsamem, przedmiot będzie przez to tylko istniał, że może być wyobrażeniem, świat będzie według wyrażenia Taine'a jedną wielką halluncyacją, albo wyobrażeniem, jak chce Schopenhauer, ideą, jak powiada Berkeley, sam zaś podmiot będzie tylko sumą zmiennych wyobrażeń.

Zapytajmy się atoli doświadczenia, czy to prawda, że my tylko nasze wyobrażenia, jak chcą jedni subiektywiści, lub drgania nerwów, jak nauczają drudzy, poznajemy? Niestety, świadomość nasza zgoła nie potwierdza tego przypuszczenia, i gdyby subiektywista nie wiedział skąd inąd o drganiach nerwowych, to oparty jedynie na doniesieniach swej świadomości albo wcale nic, albo tylko nie wiele mógłby o nich powiedzieć. Drgania nerwów są wprawdzie warunkiem powstania w nas świadomości

mych wrażeń i wyobrażeń, ale bezpośrednim przedmiotem poznania mogą być tylko dla badacza, który umyślnie ich stan czynny śledzi. Doniesienia świadomości najmniejszej nam nie zostawiają wątpliwości, że w akcie spostrzeżenia nie drgania nerwów spostrzegamy, ale jakiś przedmiot. Któryż fizyolog mógłby z ręką na sercu powiedzieć, że w chwili spoglądania na jakiś krajobraz spostrzega drgania swego nerwu optycznego, a nie to, co krajobraz przedstawia, albo że zamiast muzyki słyszy drgania włókien Cortego? Subiektywiści biorą poprostu warunek powstawania wrażeń i wyobrażeń za jedno z samem wrażeniem lub wyobrażeniem.

Że i wyobrażenia nie zawsze są bezpośrednim przedmiotem poznania, nie trudno wykazać. Zapytajmy się subiektywisty, co on właściwie widzi, gdy przechodząc ulicą spostrzeże kuglarza z małpą, wyprawiającą różne skoki wobec gapiącej się gawiedzi ulicznej? Czy widzi on swe wyobrażenie, czy też kuglarza, małpę i gawieź uliczną? Można się założyć o najgrubszą sumę, iż odpowie, że widzi to drugie, a nie pierwsze. Zapewne, iż w celu otrzymania powyższego spostrzeżenia musi subiektywista równie dobrze jak najzagorzalszy realista otrzymać cały szereg podmiotowych wrażeń; ale w chwili odbywającego się aktu spostrzeżenia on nie na swoje wyobrażenie patrzył, tylko na przedmioty zewnątrz niego będące; swe zaś wyobrażenie może uczynić bezpośrednim przedmiotem poznania, gdy na nie rozmyślnie zwróci swą uwagę, a wtenczas nie będzie widział wyobrażenia zewnątrz siebie, tylko wewnątrz siebie. To zaś pokazuje, że wyobrażenia nie tyle są tem, co poznajemy, ile raczej tem, przez co coś innego poznajemy.

Powinien też subiektywista wytłomaczyć nam, skąd to pochodzi, że treść niektórych wyobrażeń stale na zewnątrz umieszczamy, a innych do nas tylko odnosimy? Jakaż racya tak odmiennego postępowania w jednym i drugim razie? Dlaczegoż powiadamy, że ten przedmiot jest oświecony lub świecący, tamten ciepły, dźwięczny, rozciągły?

Można zrozumieć, że podmiotowe wyobrażenie nam przedstawi obraz przedmiotu świecącego, ciepłego, rozciągłego id., ale w jakież sposób może ono być ciałem dźwięcznym, słodkim, świecącym, rozciągłym? Dlaczegoż, gdy mam wyobrażenie ciała

o 15-tu metrach wysokości, 10 metrach szerokości itd. nie czuje się być wysokim 15 metrów, 10 szerokim itd.?

Czyżby takie przenoszenie treści niektórych wyobrażeń na zewnątrz podmiotu miało być dziełem jakiegoś przyzwyczajenia? Ależ takie uzewnętrznianie odbywa się od samego początku, od pierwszej chwili poznawania.

A może się to dzieje w skutek istnienia w nas apryorycznych form, kategorii, jak nauczał Kant? Ależ nawet *posito, sed non concessio*, że takie formy w nas są, nie zostałyby jeszcze wyjaśnione, dlaczego treść tych kategorii zewnątrz nas umieszczamy, a nadto zgoła nie wiemy, według jakich prawideł uzewnętrznianie poszczególnych kategorii ma się odbywać?

I kojarzenie wyobrażeń w myśl pozytywistów angielskich nie może tej sprawy wyjaśnić, bo jeżeli przenoszenie na zewnątrz treści prostych wyobrażeń nie da się zrozumieć bez istnienia realnych przedmiotów, to tem mniej da się to uskutecznić z wiązką jakąś wyobrażeń. Oparcie się zaś na prawie przyczynowości, rzekomo nam wrodzonym, pociąga za sobą tę niedogodność, iż trzeba by już zmysłem przyznać zdolność abstrakcyjnego myślenia, a nadto logiczna relacja nie stworzy nigdy rzeczy rozciągniętej czyli konkretnego przedmiotu.

W końcu zwrócić należy uwagę, iż subiektywiści mogli dojść do wniosku, jako poznajemy tylko nasze wyobrażenia, tylko przez to, że pomieszali z sobą wyobrażenia z wrażeniami. Tymczasem identyfikowanie dwóch tak odmiennych rzeczy jest absolutnie niedopuszczalne. Gdy bowiem przy wyobrażeniach, których wytwarzanie zależy wyłącznie od woli, dusza czuje się czynna, to przeciwnie przy odbieraniu wrażeń czuje się bierną. Wyobrażenia, od woli zależne, może wola według swego wdzimisię układać, zmieniać, łączyć z innymi według upodobania; natomiast wrażenia i z nich wynikające wyobrażenia są powiązane między sobą niezależnie od woli.

Co więcej, wszystkie wrażenia dochodzą nas w pewnych warunkach oznaczonych, którym poddać się musimy. Chcąc zobaczyć jakiś krajobraz, musimy wyjść na wieżę lub wzgórze; chcąc zobaczyć przedmioty, dla których spostrzeżenia wzrok nasz za słaby, musimy użyć odpowiednich środków powiększających siłę naszego wzroku itd.

Do tego ilekroć wola nasza działa, działa z świadomością. Nikt jednak nie powie, że z własnej woli wywołać może wrażenia zmysłowe; owszem każdy jest przekonany, że wrażenia powstają w nim bez jego przyczynienia się. Zresztą działania z wolnej woli pochodzące, odbywają się z pewnym zamiarem; natomiast wrażenia, które w nas powstają, najczęściej nie odpowiadają naszym zamiarom, albo są im wręcz przeciwne. Chętnie rzeklibyśmy się wrażenia słuchowego, pochodzącego od wygrywania gam na rozstrojonym klawicymbale, a jednak nie wystarczy sam akt woli na ich spędzenie, ale trzeba oddalić się z miejsca, skąd dźwięki dochodzą.

Nie można też przypuszczać, że wrażenia powstają w naszej duszy z konieczności, jak tego nauczał Leibniz. Skoro bowiem dusza jest istotą niepodzielną i pojedynczą, jak to sam Leibniz uznaje, to nie można zrozumieć, jakim sposobem w niej powstają wyobrażenia przestrzenne, podzielne, wielobarwne itd. Co najwięcej mogłyby w duszy czyli monadzie powstać wrażenia pojedyncze, bez przestrzeni, niby punkta matematyczne; ale skoro się nam ukazują i poruszają w przestrzeni, nie mogą być dziełem nieprzestrzennego ducha. Jakże bowiem przypuścić, że dusza stwarza obrazy w niczem do niej niepodobne? Skąd brałaby wzory do takich obrazów? Zresztą gdyby nieprzejrane szeregi wrażeń były wynikiem naturalnym, koniecznym naszego jestestwa duchowego, byłyby te szeregi jednostajne i powtarzałyby się w stałym jakimś porządku; tymczasem pośród wyobrażeń i wrażeń naszych widzimy największą różnorodność, największą niepewność, nierówność, niestałość; w niczem więc nie przypominają mieszczącego się w organizacyi naszej duchowej swego początku. Przy tem wszystkiem musiałaby dusza czuć się czynną; my jednakże widzimy, że tak nie jest, bo zachowujemy się biernie wobec wrażeń naszych zmysłowych.

Gdy do tego dodamy, że wrażenia są o wiele żywsze, intensywniejsze od wyobrażeń, bo wyobrażony huk podziemny Wezuwiusza ma się do rzeczywiście słyszanego jak ziemia do nieba; gdy się dalej zważy, że jeden i ten sam przedmiot może wywoływać zupełnie odmienne wrażenia, czego niepodobna wyjaśnić prostą assyocacyą wyobrażeń; dalej, że wola światłomie zapomocą ciała działająca na przedmioty zewnętrzne doznaje od nich oporu, to niepodobna nie przyjąć do wniosku,

że przyczyną wrażeń i owego przeciwdziałania mogą być tylko substancyjalne przyczyny i to mnogie i różnorodne, jak mnogie i różnorodne są nasze wrażenia i z nich wynikające wyobrażenia¹⁾. Jeżeli zaś wszystko jest mojem wyobrażeniem i jeżeli rzeczy tylko przez to mają istnienie, że mogą być przezemnie wyobrażone, to w gruncie rzeczy prócz mnie nic więcej nie istnieje; konsekwentnie myślący idealista musi się stać solipsistą. Łatwo stąd zrozumieć twierdzenie Schuppego, że o istnieniu innych ludzi zapomocą wnioskowania się dowiadujemy. Takie konsekwencye idealizmu są wyrokiem śmierci dla niego.

Ale też i w Bogu nie możemy szukać bezpośredniej przyczyny naszych wrażeń. Gdyby bowiem Bóg był bezpośrednim sprawcą naszych wrażeń, musielibyśmy je wszystkie odnosić do jednej przyczyny; a przecież z doświadczenia wiemy, że różne wrażenia odnosimy do różnych przyczyn. Jeżeli zaś przez rozumowanie dochodzimy do prawdy, że duch nasz taksamo jak ciało jest dziełem Bożem, to mimo to przypuścić nie można, żeby Bóg tak ducha stworzył, aby wrażeń swych nie odnosił do Boga, skoro Bóg ma być bezpośrednim jego sprawcą. Nikt jednakże nie znajduje w duchu swoim racji najmniejszej, aby zamiast do przedmiotów zewnętrznych, do Boga odnosił poszczególne wrażenia. Byłoby arcydziwnem, że Bóg nie dozwala duchowi nawet domyślać się tak ważnej prawdy.

Jest także faktem, że wrażenia przedstawiają się rozmaitym ludziom rozmaicie i w rozmaitym porządku, a nawet tensam przedmiot przedstawia się tysącom ludziom rozmaicie. Wiadomo także, że wrażeniom zmysłowym towarzyszy często mnóstwo optycznych i akustycznych złudzeń; jakżeż więc można przypuszczać, aby Bóg tensam przedmiot raz tak, raz owak nam przedstawiał lub nawet fałszywymi obrazami zwodził? To też hipoteza Berkeley'a sprzeciwia się najistotniejszym przymiotom Bożej natury.

Sprzeciwia się wszechpotędze Bożej, bo od niejednego wrażenia możemy się uwolnić; dość np. odwrócić się lub zamknąć oczy, aby czegoś nie widzieć, dość opuścić jakieś miejsce,

¹⁾ Por. Schmid, dz. w. prz. tom II, str. 136 nast. E. Zeller: *Gründe des Glaubens an die Realität der Aussenwelt* Vorträge und Abhandlungen. (1884. III. 225—285).

aby nie doznać pewnego wrażenia. Nie zgadza się także z mądrością Bożą, która działa zawsze najprostszym sposobem, aby miała działać tak sztucznymi i krętymi środkami i to bez rozumnego celu. Wreszcie sprzeciwia się świętości Bożej, aby przez złudzenie miała nas utrzymywać w nieuchronnym błędzie.

Co się zaś tyczy hipotezy, że przyczyną wrażeń mogłyby być jakiś zły duch, trzeba zauważyć, że taką hipotezę uważamy za bezwzględnie niemożliwą z tej przyczyny, że ów zły duch musiałby znać nie tylko to wszystko, co stanowi przedmiot wiedzy całego rodzaju ludzkiego, ale nadto musiałby przenikać nasze myśli, nasze zamiary, aby mózg działać w myśl naszych przewidywań i wolnego determinowania się naszej woli. To zaś wymaga nieskończonej wiedzy, której duch skończony, stworzony nie może posiadać.

Jeżeli tedy bezpośredniej przyczyny naszych wrażeń i im odpowiadających wyobrażeń nie możemy szukać ani w nas samych, ani w Bogu, ani w złym jakimś duchu, pozostaje, że tej przyczyny należy szukać w przedmiotach substancjalnych zewnątrz nas, i to przedmiotach mnogich, jak mnogie są nasze wrażenia, rozciągłych, materyalnych, bo inaczej nie mogłyby działać na zmysły, czyli krótko mówiąc: w świecie realnie istniejącym.

§ 18. *Szczegółowa krytyka subiektywistycznych teorii poznania.*

Gdy już zostało wykazane istnienie świata, można się już dalej pytać, czy ten świat takim się nam przedstawia, jakim jest, czy też przeciwnie tak istnieje, jak się nam przedstawia. Wiadomo z poprzedniego przeglądu historycznego, jak wielką liczbę zwolenników zyskało zdanie Protagorasa, że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Lecz z gruntu fałszywe to zdanie.

Zapytajmy się tylko, dlaczego to wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych występują w naszej świadomości jako wiązanki ściśle określonych znamion? Czemuż to wyobrażenie tego dębu nie jest wyobrażeniem tej topoli, a wyobrażenie topoli wyobrażeniem konia, słońca, człowieka itd. Czemuż to na widok różnych dębów, różnych sosen, zwierząt, ludzi itd. zawsze jednakowe spostrzegamy cechy? Wszak jeżeli człowiek jest miarą wszystkiego to nie widać racji, dlaczego wyobrażenie jednego przedmiotu nie mogło być stosowane równie dobrze

do jakiegokolwiek bądź. Nie człowiek jest miarą rzeczy, ale przeciwnie, sam bywa przez nie, że tak powiemy, mierzony, skoro nie rzeczy do niego, ale on do rzeczy stosować się musi, jeżeli je chce dobrze poznać; miarą stać się może tylko przy tych rzeczach, które sam zrobić zamierza lub robi.

Jeżeli zaś nie człowiek jest twórcą różnorodności zjawisk, które spostrzega, to temsamem upadają mrzonki o jedności bytu, czy ta jedność pojmowana będzie na sposób Eleatów, czy absolutnej idei Hegla, absolutu Schellinga, czy też jaźni Fichtego.

Parmenides widział sprzeczność w nazywaniu bytem rzeczy zmiennych w czasie i przestrzeni, gdy tymczasem sprzeczność istniałaby wtedy, gdybyśmy o tej samej rzeczy i pod tym samym względem wypowiedzieli, że jest i nie jest.

Racye, jakie Zenon przytaczał przeciwko wielości bytów, nie mogą wytrzymać krytyki, chociaż nie można im odmówić pewnej siły i oryginalności, zwłaszcza gdy się baczy na czas ich powstania.

Zenon nie wiedział, a może i nie chciał wiedzieć o tem, że mogą istnieć podniety zewnętrzne a jednakże dla swej słabości nie dochodzić do naszej świadomości, i dlatego mógł dowodzić, że jeżeli ziarnko prosa nie szeleści, to i cały korzec prosa upadając nie powinien wydawać szelestu.

Faktycznie i ziarnko prosa wprawia w swym upadku powietrze w drganie, ale te drgania tak są nieznaczące, że nie pobudzą naszych nerwów do drgania i nie dojdą do naszej świadomości; dopiero przez ich sumowanie możemy otrzymać świadome wrażenie. Każdy zmysł posiada swe maximum i minimum w odbieraniu podniet.

Słynny przykład Zenona o Achillesie nie mogącym dopędzić żółwia, tylko przez to mógł być użyty za taran przeciwko możliwości ruchu, że Zenon pominął zupełnie czas, a tylko sam ruch uwzględnił. Także i stąd, że rzeczy można dzielić na coraz mniejsze części, jeszcze nie wynika, żeby rzeczy materialne miały nie istnieć, jak rozumował Zenon.

Można wprawdzie pomyśleć podzielność jakiejś materji w nieskończoność, ale faktycznie wykonać takiego dzielenia nie można. Zresztą już Arystoteles dał najlepszą wskazówkę w celu rozwiązania trudności podniesionej przez Zenona, żądając, aby do określenia zasady sprzeczności dodano warunek: pod tym-

samym względem (κατὰ τούτων τρόπων). Może więc jakaś liczba, czas, przestrzeń, ruch być czemś nieskończenie wielkiem w porównaniu z cząstkami, wynikającymi z posuwającego się w nieskończoność podziału, a pod innym względem nieskończenie małą w porównaniu z rosnącą w nieskończoność wielkością.

Co do poglądów Fichtego, Schellinga, Hegla, łatwo zrozumieć, że własne abstrakcyjne, swe pojęcia przyodziewali oni w kształty czegoś przedmiotowego, czy to będzie jaźń absolutna, czy absolutny rozum rozwijający się dyalektycznym sposobem w całokształt zjawisk, czy w końcu absolut Schellinga, jednoczący w sobie podmiot i przedmiot.

Ale to też stanowi πρότων ψεύδος; rzeczonych systemów. Im bowiem pojęcie ogólniejsze, tem mniej ma cech, tem mniej da się zróżniczkować; skądże w takim razie ta mnogość cech, przymiotów, typów itd., które spostrzegamy we wszechświecie? Jeżeli ten absolutny byt jest rozumem, powinna każda jego cząstka, każdy szczegółowy byt posiadać rozum; jeżeli zaś absolut jest samowiedny, to i to, co się z niego wyłania, musiałyby się czuć świadomem siebie. A czy tak jest?

O jakiejże zresztą jaźni mówi Fichte?

Pewnie nie o cząstkowej, o jaźni Piotra, Pawła itd., bo to jaźń ograniczona, skończona, niejaźń w myśl Fichtego.

Ani też jaźni wszechludzkiej nie mógł Fichte mieć na myśli, bo znów taka jaźń byłaby tylko niejaźnią, kreacją jaźni absolutnej, jednym ze sposobów objawiania się tej ostatniej. Pozostaje tedy jaźń absolutna; otóż taka jaźń, jeżeli Fichte chciał być konsekwentnym, nigdy nie powinna być nazwana jaźnią, a więc czemś, co ma świadomość siebie; a to z tej przyczyny, że świadomość jaźni absolutnej podług Fichtego jest tylko wynikiem aktu, zapomocą którego jaźń absolutna stawia naprzeciw siebie niejaźń, to znaczy, sama siebie ogranicza i występuje jako świadoma dopiero po dokonaniu swego ograniczenia. A więc absolutna jaźń nie ma świadomości siebie przed postawieniem jaźni; konsekwentnie tedy tylko jaźń ograniczona, jaźń Piotra, Pawła itd. ma świadomość siebie a zarazem świadomość stwarzania niejaźni. Czy tak nam rzeczywiście mówi nasza świadomość, że my stwarzamy świat?

Absolut Schellinga jest jaźnią i niejaźnią zarazem, przedmiotem i podmiotem, duchem i materią, czyli obojętnym na

jedno i drugie; ale w takim razie nie widać racji, dlaczego ma się stawać raczej tem, aniżeli drugiem. Do tego absolut ten byłby równocześnie i nieskończony sam w sobie, a skończony w swych odłamach, w swych częściach, w zjawiskach świata, co stanowi *περὶ τὸν ψεῦδος* wszystkich systemów panteistycznych, a do jakich i system Schellinga z pierwszego okresu jego rozwoju myślnego *κτ' ἐξοχῆν* zaliczyć należy.

Gdyby się zaś chciało krytykować Hegla, trzebaby zdanie za zdaniem szczegółowo rozbierać; najlepiej co do niego zastosować słowa Ireneusza św., wyrzeczone o systemie Gnostyków: »adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio« (Adv. haer. I). Na jeden tylko punkt zwrócimy uwagę. Proces stawania się absolutnego ducha rozpoczyna się od czysto logicznego rozwoju pojęcia w ideę absolutną; idea uzewnętrznia się w naturę, która jest koniecznym stopniem powrotu idei w siebie; w tym powrocie z niesamowiednej natury dochodzi idea w człowieku do samowiedzy i spostrzega się jako absolutny duch. Otóż Hegel nic nie wspomina, czy idea obdarzona jest wolą, a wobec tego trudno zrozumieć, dlaczego idea uzewnętrznia się w przyrodę, a powtóre zapomniał Hegel wyjaśnić, jakim cudem niesamowiedna przed swem uzewnętrznieniem idea staje się samowiedną przez prosty powrót z niesamowiednej przyrody w siebie?

Jeżeli zaś w człowieku idea dochodzi do świadomości siebie jako absolutnego ducha, to każdy człowiek musiałby się czuć czemś jednym z absolutnym duchem, gdy tymczasem świadomość nasza czuje się być ograniczoną, różną od ducha absolutnego.

Tak daleko, jak Fichte, Schelling i Hegel nie posunęli się wprawdzie Hobbes, Kartezjusz i Locke a z nimi nowsze subiektywistyczne teorye poznania, gdyż nie przyjmują, jakoby podmiot sam miał stwarzać świat jako przedmiot poznania.

Mimo to i oni odbiegają od ogólnoludzkiego przekonania, że przymioty w rzeczach tkwią a nie są wyłączną kreacją podmiotu. Prócz materji i jej stosunków ilościowych przyjmują tylko ruch jako równoważnik tak zwanych drugorzędnych przymiotów. Należałoby się spodziewać, że dla poparcia tak doniosłego twierdzenia przytoczą wspomniani autorowie po-

ważne dowody; niemałe tymczasem czeka rozczarowanie każdego, kto bezstronnie chce zważyć ich racje.

Hobbes powołuje się na trzy fakty, mające dowodzić subiektywności barw, dźwięków itd., a to: 1^o że oko wskutek odpowiedniego ustawienia zwierciadeł widzi przedmiot tam, gdzie go nie ma; 2^o przy dwuocznem patrzeniu nie można mieć pewności, gdzie się przedmiot znajduje; 3^o uderzenie w okolicę międzyoczną powoduje zjawienie się światła. Żaden z tych dowodów nie jest wystarczający do udowodnienia subiektywności przymiotów rzeczy. Najprzód wszystkie odnoszą się do wrażeń wzrokowych, a więc nie mogą przesądzać co do innych zmysłów. Powtóre przy pierwszym dowodzie rozmyslnie podstawią Hobbes obraz przedmiotu za sam przedmiot; oczy nie przedmiot sam widzą w zwierciadłach, tylko jego obraz.

Drugi przykład dowodzi tylko tyle, że potrzebna nam wprawa w oznaczeniu dokładnem położenia przedmiotu, ale stąd nie wynika, że oko samo sobie stwarza przedmiot widzenia.

Nie przeczymy, że przez działanie mechaniczne, chemiczne lub elektryczne na organ wzrokowy powstanie w nas wrażenie światła, ale to jeszcze nie jest dowodem, że przedmiotowo światło nie istnieje. Najprzód bowiem subiektywnego światła nikt inny prócz uderzonego nie widzi; powtóre on sam chociażby był w najciemniejszym pokoju nie przy pomocy tego światła nie zobaczy, jak tego dowodzą liczne próby; a w końcu Kühne wykazał (*Chemische Vorgänge in der Netzhaut* — in *Hermann's Handbuch der Physiologie* 1879. Bd. III. Theil I str. 298), iż światło z zewnątrz nas dochodzące powoduje proces chemiczny w czerwieni siatkówki, czego niema przy świetle w sztuczny sposób wywołanem bądź mechanicznem, bądź chemicznem lub elektrycznem działaniem. Zresztą światło subiektywne nie występuje z taką żywością ani różnobarwnością jak światło pozapodmiotowe.

Racja Kartezjusza, jaką podaje przeciwko obiektywności drugorzędnych przymiotów, mianowicie że rzeczony przymioty przedstawiają się nam jako ciemne, pomieszane idee, gdy tymczasem tylko to jest rzeczywiste i prawdziwe, co jasno i wyraźnie pojmujemy, jest najprzód nie wystarczająca, bo jasność

i wyrazistość idei nie zawsze jest gwarancją jej prawdziwości, tem mniej jeszcze jej rzeczywistości; a powtóre nawet jest niezgodne z prawdą, bo niemniej jasno spostrzegamy w przedmiotach barwy jak kształty. Miesza też Kartezyusz raz poraz wyobrażenia z pojęciami, a te ostatnie z wrażeniami, a nadto podziela dość rozpowszechniony błąd różnych teoryj poznania, jakobyśmy przy wrażeniach nie przedmiot jakiś spostrzegali, tylko drgania naszch nerwów. Mogły się nie podobać Kartezyuszowi tak zwane species, choć naprawdę niepodobna się bez nich obejść, ale to jeszcze nie jest dostateczna racya do twierdzenia, że przymioty jakościowe nie są w rzeczach, tylko w nas. Trudność wyjaśnienia jakiegoś faktu nie może pociągnąć negacyi faktu.

Niemniej Locke nie przytoczył niezbitych dowodów swego podziału przymiotów na pierwszorzędne i drugorzędne. Stąd, że i najmniejsza cząstka materji musi posiadać jakiś kształt i wielkość, jeszcze nie wynika, że barwy są czysto subiektywnym wyrobem, boć i najmniejsza cząstka cynobru, karminu itd. także posiada swą barwę. Jeżeli więc Locke przyznaje przedmiotowość stosunkom z ilości wynikającym dlatego, że nie dają się oddzielić od materji, powinien był przyznać tensam charakter przymiotom jakościowym.

Jego dowód, że skoro ból spowodowany działaniem manny na żołądek, nie w mannie się znajduje, tylko w nas, że więc i barwa manny także w nas się znajduje, nie jest żadnym dowodem, bo Locke nie udowodnił tego, że ból a widzenie barwy to jednorodne zjawiska. Czemuż to ból czujemy zawsze w nas a nigdy poza nami, gdy tymczasem ani barw, ani dźwięków nie czujemy w nas tylko poza nami? Skądże pochodzi to stałe odróżnianie obydwóch zjawisk, jeżeli obydwą są, jak uczył Locke, tylko naszym wyobrażeniem?

Taksamo drugi jego dowód, że działanie ognia raz daje nam wyobrażenie bólu, drugi raz ciepła, polega na pomieszaniu wrażenia z wyobrażeniem. Ból nie jest żadnem wyobrażeniem; co innego jest uczuwać ból, a co innego wyobrażać go sobie; zresztą, jeżeli ciepło jest taksamo wyobrażeniem, jak ból, to dczegóż moje wyobrażenie ciepła nie oddziaływa na inne przedmioty tak, jak na mnie ciepło ognia?

Powołuje się Locke na fakt, że przy dotknięciu się czworokąta jedna ręka nie będzie czuła koła, a druga czworokąta, tylko obydwie poczują czworokąt, gdy tymczasem przy dotknięciu się wody jedna może czuć zimno, druga ciepło, ale zapomina o tem, że jeżeli nie ręce, to oku z daleka widziana figura czworograniasta wyda się okrągłą, a natomiast sferyczne ciała niebieskie przedstawiają się nam jako płaskie. Jeżeli więc Locke odmawia obiektywnego istnienia drugorzędnych przymiotom z powodu ich względności, to trzebaby tak samo i z pierwszorzędnymi postąpić, skoro i co do kształtów, położenia przedmiotów nieraz się mylimy ¹⁾.

Pozostanie zasługą Berkeleya, że przez wysunięcie konsekwencji z teorii poznania Locke'go pokazał właściwą wartość tej ostatniej. Jest zaś jasną rzeczą, że jeżeli połowiczny subiektywizm Locke'go zasługuje na odrzucenie, to tem więcej jeszcze idealizm Berkeleya. Ogólne nasze uwagi nad teoryami subiektywistycznymi zupełnie wystarczają do oceny systemu Berkeley'a, a taksamo Schopenhauera i Schuppego. Na jeden tylko punkt zwrócimy uwagę. Wciąż mianowicie powiadają nam wspomniani autorowie, że tylko nasze wyobrażenia poznajemy, a nie rzeczy w sobie. Jeżeli to prawda, to dlaczegoż nie mogę z wyobrażeniem tak postępować, jak postępuje z rzeczą, którą w swej naiwności uważam jako coś realnego, pozamyślnego? Czemuż nie mogę się dotknąć mego wyobrażenia, powąchać je, rzucić je precz od siebie, jak rzucam kamień? Czemuż też inni nie widzą moich wyobrażeń, tak jak mnie mają, iż widzą inne przedmioty?

Co zaś do wprowadzenia Boga jako sprawcy idei naszych trzeba zauważyć, że jestto niefilozoficznie szukać pierwszej przyczyny tam, gdzie do wyjaśnienia zjawisk wystarczają przyczyny drugorzędne, i robić Boga współnikiem ludzkiej głupoty; do tego hipoteza Berkeley'a sprzeciwia się Bożym przymiotom, gdyż Bóg rozmyślnie utrzymywałby rodzaj ludzki w błędzie. Tosamo trzeba powiedzieć o okazyonalizmie.

I Leibniz nie wiele sobie pomógł, każąc Bogu porządkować monady. Możemy pominąć to, że system Leibniza znosi wolność woli ludzkiej, jedność natury, możliwość substancyjal-

¹⁾ Por. Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung* str. 129—140.

nych przemian, że krzywdzi przymioty Boże podobnie jak system Berkeley'a, że zawiera w sobie mnóstwo sprzeczności, że wprowadza gruby hylozoizm, ale nie możemy nie zwrócić uwagi na to, że niepodobna w tym systemie wyjaśnić rozciągłości ciał, ich przestrzenności. Czy weźmiemy monady Leibniza na uwagę, czy realki Herbarta, czy ośrodki siły (Kraftcentren) Lotzego, zawsze będziemy mieli do czynienia z punktami nierozciągliwymi. A wtedy nasuwa się pytanie, jak takie nierozciąglę punkta mogą utworzyć ciało rozciąglę? Punkta takie mogą utworzyć liczbę, ale liczba a rozciąglę to dwie różne rzeczy. Pozostaje chyba przypuścić, że rozciąglę jest złudzeniem zmysłów; ale nawet takiego przypuszczenia nie mają prawa zrobić monadyści. Jeżeli bowiem monady nie mogą utworzyć rozciąglęgo ciała, toć i naszego ciała i zmysłów nie uczynią rozciąglętymi; a w takim razie znów nasuwa się pytanie, w jaki sposób przez działanie istot pojedynczych na inne istoty pojedyncze może w tych ostatnich powstać i uczucie i złudzenie rozciąglęści?

Choćby się nawet przyjęło z Kantem, że czas i przestrzeń są formami apriorycznymi, jeszczeby taki wybieg nie wiele pomógł, bo nowe nasuwa się pytanie: dlaczego jedne ciała przedstawiają większą, inne mniejszą rozciąglęść, dlaczego jedne zjawiska trwają krócej, inne dłużej? Tych zaś pytań nie wyjaśni aprioryzm przestrzeni i czasu.

Lecz niestety i Kanta formy aprioryczne przestrzeni i czasu odrzucić musimy.

Pozostawiając sobie do dalszego rozdziału ocenę sądów syntetycznych apriori, obecnie li tylko na naukę Kanta o przestrzeni i czasie, jako też na podział rzeczy na phaenomena i noumena zwrócimy uwagę. Nadmienić możemy przy tej sposobności, że »Krytyka czystego rozumu«, polega, jak to już we wstępie wspomnieliśmy, na błędzie petitionis principii; również zgodzić się nie możemy na trychotomiczny podział władz poznawczych. O ile bowiem jest uzasadnione odróżnienie władz zmysłowych od umysłowych, o tyle znów nie widać racji, dlaczegoby myślenie miało być dzielone na wyższe i niższe, skoro między przedmiotami myślonymi nie zachodzi jakościowa różnica.

Przechodząc do nauki Kanta o przestrzeni, spotykamy pierwsze jego twierdzenie, że przestrzeń musi być formą apriory-

ryczną, gdyż abyśmy mogli rzeczy zewnątrz nas widzieć lub umieszczać je w przestrzeni, już potrzeba mieć pojęcie przestrzeni. Ale Kant nie dostrzegł, że taka sama konieczność musiałaby istnieć co do wszystkich pojęć; jeźlibym chciał nazwać konia koniem, musiałbym już mieć gotowe, wrodzone pojęcie konia. Do tego Kant w powyższym dowodzie postawił dylemat: przestrzeń albo jest gotową formą, albo dopiero po dokonaniem spostrzeżeniu przedmiotów jej pojęcie w nas powstaje; to drugie niemożliwe: ergo przestrzeń jest formą apryoryczną.

Tymczasem między obydwa człony da się wstawić trzeci: pojęcie przestrzeni powstaje wraz z dostrzeganiem przedmiotów rozciągłych. Jest prawdą, że bez pojęcia przestrzeni nie moglibyśmy rzeczom naznaczać miejsce, ale jest to prawdziwe w porządku logicznym, nie zaś empirycznym, w którym spostrzegając przedmiot, spostrzegamy zarazem jego przestrzenność.

Stąd, że można sobie wyobrazić przestrzeń bez ciał, a nigdy ciała bez przestrzeni, nie wynika, że przestrzeń jest stereoskopem, przez który duch przypatruje się rzeczom, ale raczej że duch ma władzę odrywania części od całości, przypadłości od substancji, i zamieniania ich w osobne pojęcia. Możemy sobie wyobrazić przestrzeń bez ciał, bo mamy do tego dane w rzeczywistości; nie możemy zaś wyobrazić sobie ciał bez przestrzeni, bo każde ciało nie tylko jest, ale musi być przestrzenne.

Dowód, że gdyby przestrzeń nie była formą apryoryczną, nie miałyby pewniki matematyczne bezwzględnej pewności, tylko warunkową, bo od doświadczenia zależną, nie wytrzymuje krytyki. Bezwzględna pewność matematycznych twierdzeń nie stąd pochodzi, że przestrzeń jest formą apryoryczną zmysłowych spostrzeżeń, tylko stąd, że rozum odkrywa w faktach zmysłowych niezmiennę, bo na niezmiennej istocie rzeczy oparte prawa i prawdy.

Właśnie przy apryoryczności przestrzeni straciłaby matematyka swój charakter bezwzględnej pewności, jak tego zwolennicy Kanta a twórcy przestrzeni o n rozmiarach wprost uczają.

Co do dowodu, że można sobie jedną tylko przestrzeń wyobrazić, że więc przestrzeń empiryczna musi być tylko ogra-

niczeniem, kawałkami intuicyjnej przestrzeni, trzeba zauważyć, że nie widać racyi, dlaczegoby powstać nie mogło nie wyobrażenie, jak Kant chce, tylko pojęcie jednej przestrzeni przez usuwanie granic z przestrzeni empirycznej. Nadto Kant nazywa przestrzeń formą intuicyjną zmysłową; ale to wyrażenie zgoła sensu nie ma. »Anschauung« może oznaczać czynne oglądanie, albo przedmiot oglądany; ani zaś w jednym ani drugim znaczeniu nie można mówić o czystej intuicyi chyba dla odróżnienia jej od niewyraźnej, mętnej, bo takiego oglądania czystego przestrzeni, o jakim Kant mówi, żaden człowiek nie posiada.

Można wyobrazić sobie przestrzeń próżną, ale będzie ona ograniczona, a do tego będzie koloru jasnego lub ciemnego; przestrzeń zaś nieskończoną można sobie tylko pomyśleć, ale wyobrazić jej sobie nie można, bo jest pojęciem oderwanem.

Co do piątego dowodu jest prawdą, że możemy pomyśleć przestrzeń nieskończoną, prawdą także, że taka przestrzeń nie może być wyłącznym rezultatem wrażeń zmysłowych; ale nie dowodzi to, że oglądamy zmysłowym sposobem przestrzeń nieskończoną, tylko, że rozum ludzki może ze zmysłowych wrażeń przestrzennych wydobyć ogólne pojęcie przestrzeni; każde zaś pojęcie ogólne jest w pewnej mierze czemś nieskończonem, bo odnosić się może do niekończącej się liczby indywidualów.

Zresztą, choćbyśmy nawet przyjęli apyryoryczną formę przestrzeni, nie mielibyśmy z niej wielkiego pożytku. Dlaczegóż to widzimy jedną rzecz większą, drugą mniejszą, jedną za drugą, jedną na prawo, drugą na lewo? Jeżeli te szczegóły dopiero wraz z wrażeniami zmysłowemi mnie dochodzą, to forma intuicyjna przestrzeni w niczem mi nie pomaga przy naznaczaniu przedmiotom rozmiarów i położenia. A jednak podług Kanta forma przestrzeni na to nam dana, aby porządkowała wrażenia zmysłowe.

Nie lepsze też jego dowody co do czasu. Jeżeli Kant mówi, że następstwo wrażeń byłoby dla nas niepojęte bez poprzedniej idei czasu, to zapomina, że samo następstwo (successio) nie jest czasem chociaż w czasie się odbywa, tak jak i trwanie nie jest czasem, chociaż w rzeczach stworzonych jest w czasie. Do pojmovania następstwa lub trwania nie potrzeba idei czasu, bo one są czemś pierwotniejszym od czasu;

dopiero gdy zaczynamy mierzyć jedno i drugie powstaje idea czasu, nie zaś wyobrażenie czasu.

Dalsze dowody, jako analogiczne do dowodów apryoryczności przestrzeni, można też w analogiczny sposób odpiierać, jak przy przestrzeni.

Kant, tak przy przestrzeni, jak i przy czasie nie odróżnia rzeczywistej przestrzeni i czasu, od tak zwanej przestrzeni wyobrażonej (*spatium imaginarium*) i czasu wyobrażonego (*tempus imaginarium*). Czas rzeczywisty jest liczbą lub miarą ruchu ciał; pojęcie czasu jest ciągłością tego ruchu, oderwaną od ciał; czas nareszcie imaginacyjny będzie ciągłością ruchu przedłużaną w nieskończoność¹⁾.

Podział zaś na *phaenomena* i *noumena*, zjawiska i rzeczy w sobie, jest nawet ze stanowiska samego Kanta niedopuszczalny, a nadto wogóle fałszywy. Cóż bowiem Kant nazywa zjawiskiem?

Przedmiot doświadczenia (*Gegenstand der Erfahrung*); a ponieważ doświadczenie zapomocą zmysłów przychodzi do skutku, więc Kant zwie zjawiska przedmiotami naszych zmysłów (*Gegenstände unserer Sinne*). Żeby zaś nie pozostawić nikogo we wątpliwości, jakiego rodzaju istnienie mamy przypisywać zjawiskom, dodaje skwapliwie Kant: »Die äusseren Gegenstände sind nichts anderes, als blosser Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann« (*Kr. d. r. V.* str. 40, wyd. Rosenkranza).

Lecz jeżeli przedmioty zmysłowych spostrzeżeń są tylko naszym wyobrażeniem, to tylko w nas istnieją, a więc też i poza nami nie istnieje jakaś rzecz w sobie. Że zaś do każdego zjawiska zmuszeni jesteśmy przyjmować jakąś przyczynę, jakąś rzecz w sobie jako podścielisko zjawisk, to może tu być w grze takasama konieczność, jaka podług Kanta istnieje co do uznawania przestrzeni i czasu za apryoryczne formy. Jak więc dwom tym formom nie odpowiada jakaś rzeczywista przestrzeń i czas, taksamo i słynne: *Ding an sich* będzie tylko postulatem

¹⁾ Obszerną i wyczerpującą krytykę znaleźć można u Fischera: *Grundfragen der Erkenntnisstheorie* str. 116—167).

ogólnym. Tem więcej zaś trzeba przyjąć takie tłumaczenie, że Kant w pierwszym wydaniu »Krytyki czystego rozumu« wprost oświadczył, że zupełnie nie wie, czy rzecz w sobie ma poza myśleniem jakieś istnienie, a nadto wielokroć oświadcza, że prawo przyczynowości ma jedynie w obrębie tego, co zmysłowe, swe zastosowanie, zaś rzecz w sobie jest czemś nadzmysłowem, nieuchwytnem x.

Fałszywe zaś jest twierdzenie, jakobyśmy tylko zjawiska poznawali, a nie poznawali, czem jest rzecz w sobie. Kant przez zjawiska rozumie wyobrażenia; otóż gdyby wiedza miała za przedmiot nie rzeczy, ale wyobrażenia nasze o rzeczach, to prócz psychologii żadna inna gałąź wiedzy byłaby niemożliwą, a przynajmniej nie miałyby żadnej podstawy.

Wykazaliśmy też poprzednio dostatecznie, że dopiero refleksyjne myślenie może uczynić wyobrażenie bezpośrednim przedmiotem poznawania.

Jest również nieprawdą, jakobyśmy żadnej rzeczy w sobie nie poznawali; wiemy bowiem, co to jest byt, trójkąt, liczba itp., przy wielu zaś rzeczach, jako to: świetle, cieple, ruchu itd. coraz widoczniejszy postęp w ich poznawaniu i to nie tylko, o ile są zjawiskami, ale czem są w sobie.

Słusznie powiada Gutberlet: »Mag auch unsere Erkenntniss vom Dinge an sich noch so unvollkommen sein, etwas kann man doch von ihm aussagen, wenigstens seine Definition. Wir nehmen jene transcendenten Objekte nicht willkürlich an, sondern nach Massgabe der Erscheinungen, deren Voraussetzungen sie sind. Nach Verschiedenheit der Erscheinungen müssen wir auch verschiedene Beschaffenheit der Ursachen derselben, ihrer substantialen Träger u. s. w. annehmen. Und so sind uns die transcendenten Objecte hinlänglich bekannt, um sie nicht blos als möglich, sondern als wirklich zu erfassen, und ihnen nicht blos ganz unbestimmte, sondern auch speciellere Beschaffenheiten im Urtheile beizulegen« (Logik und Erkenntniss-theorie. 1898, str. 225)¹⁾.

Wkońcu, co się tyczy najnowszych teorii poznania wielu fizyologów i fizyków, zauważyć należy, że pojęcie bezjakościo-

¹⁾ Por. Alfred Fouillée: *Le mouvement idéaliste*. Paris 1896, str. 35 nast.

wej materji, jakim się posługują, nie jest zgodne z rzeczywistą materją; ani chemik, ani fizyk, ani fizjolog z pewnością nie spotyka materji bezprzymiotowej. Bezjakościowa materja jest tylko abstrakcją, upraszczającą badania stosunków ilościowych materji przez pominięcie jej stosunków jakościowych.

Wiemy także, co sądzić o twierdzeniu tych teoryj, jakobyśmy nie przedmioty, tylko nasze wyobrażenia poznawali, a taksamo jakoby przypadłości rzeczy były tylko stanem naszej świadomości, modyfikacjami naszej jazni. Uwzględniona także została wartość nauki o uzewnętrznieniu wyobrażeń subiektywnych (Projectionstheorie).

Zasada specyficznej energii zmysłów zostanie obszerniej uwzględniona w psychologii i przy rozbiórce pytania, skąd pochodzi jakość wrażeń. Tu wystarczy nadmienić, że sama energia specyficzna zmysłów nie może wystarczyć dla wyjaśnienia jakości wrażeń, gdyż w przeciwnym razie niepodobna zrozumieć, dlaczego to samo uderzenie, które powoduje zjawienie się światła subiektywnego, nie wywołuje na języku wrazenia smaku lub w nozdrzach jakiejś woni. O daltonizmie, irradycyi itd. pomówimy w następnym paragrafie.

§ 19. Rozum wsparty na spostrzeżeniach zmysłów może na pewno poznawać istnienie poszczególnych przedmiotów materialnych oraz ich przypadłości.

Kilkakrotnie przez nas wspomniany myśliciel belgijski Mgr. Mercier ostro występuje w swej Kryteryologii (str. 45 nast.) przeciwko tym, którzyby chcieli poznawać rzeczy tak, jak one są w sobie. Powiada, że takie pojmowanie problemu poznawania jest niezrozumiałe (inintelligible), a do tego wadliwe, bo z jednej strony wyklucza zupełnie prawdy idealnego porządku, a zaś co do prawd porządku realnego nie uwzględnia podmiotowych warunków w akcji poznania. Warunki zaś te są tego rodzaju, że uniemożliwiają poznanie rzeczy tak jak ona jest poza umysłem. Zarzuca w końcu Mercier Kartezyzusowi, iż on to właśnie wprowadził problem poznania na powyższe nienaturalne tory i uczynił go przez to niemożliwym do rozwiązania.

Nie można odmówić Mercierowi słuszności, ale tylko w pewnych granicach. Naprzód co do zarzutu, jakoby Kartezjusz był twórcą błędnego żądania, iżby »pojęcia umysłowe były zgodne z rzeczywistością, idee z rzeczami (str. 46)«, trzeba zauważyć, iż nie Kartezjusz pierwszy stawiał powyższy warunek prawdziwości poznania; Kartezjusz, jeżeli naprawdę stawiał takie żądanie, był tylko echem minionych wieków, a lepsze rozglądnięcie się po dziejach filozofii byłoby o tem przekonało Merciere'a.

Powtóre przez pojmnowanie prawdy jako zgodności umysłu z rzeczą wcale jeszcze nie zostają z obrębu wiedzy wykluczone prawdy idealne, gdyż pojęcie rzeczy jest transcendentalne i równie dobrze może być stosowane do pojęć, jak do przedmiotów materialnych.

Po trzecie Mercier ani się spostrzegł, jak przez zbyt ni szacunek dla podmiotowych warunków poznawania naraził na szwank przedmiotowość poznania i stanął w jednej linii obok Kanta, którego przecież ze wszech sił zwalcza. Jeżeli bowiem te warunki podmiotowe (*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*) grać mają w poznawaniu taką rolę, jaką im Mercier przepisuje, to przy poznawaniu nigdy nie wyjdziemy poza granice subiektywizmu. W myśl Merciere'a zdanie: w czerwcu dłużej bywa w Europie widziane słońce aniżeli w grudniu, miałoby co najwyżej wartość czysto indywidualnego zapatrywania, bo do rzeczy w sobie nigdy dotrzeć nie możemy, a przysiętem taki tylko sąd o rzeczy wydać możemy, na jaki nam pozwalają podmiotowe warunki poznania. Któż nie widzi, że przez to zniesiona zostaje indukcja; a że indukcja jest płodną matką pewników, więc nietylko nauki doświadczalne traciłyby grunt pod nogami, ale i prawdy porządku idealnego byłyby zagrożone.

Słusznie uwzględnia Mercier w akcie poznania podmiotowe warunki, ale braku uwzględnienia tych warunków nie miał prawa zarzucać Kartezjuszowi, tylko chyba materialistom w rodzaju Empodeklesa; a powtóre nie powinien był zapominać, że właśnie zbyt ni uwzględnianie podmiotowych warunków poznania zrodziło sceptycyzm i subiektywistyczne teorie poznania w rozmaitych ich odcieniach. Nikt nie myśli przeczyć Merciere'owi, że rzecz w sobie, tak jak jest w swym bycie kon-

kretnym, nie może wchodzić do podmiotu poznającego, że więc jej byt konkretny jest zupełnie różny od bytu w podmiocie poznającym; ale też nie o to powinno być chodzić Merciere'owi, tylko o to, czy przy uwzględnieniu warunków poznawania podmiotowych może poznanie stać się przedmiotowe, czy mianowicie orzeczenia, które na skutek zmysłowych spostrzeżeń o rzeczach wypowiadamy, rzeczywiście rzeczom przysługują. Piękna to rzecz, że geometra lub metafizyk może wysnuwać całe szeregi prawd idealnych opierając się jedynie na istocie rzeczy i nie potrzebując uwzględniać realnych jej stosunków; ale też prawdy idealne nie są całą wiedzą, tylko jej częścią przedniejszą. Obok nauk posługujących się prawie wyłącznie analizą, są nauki opierające się przeważnie na indukcji; o nie to właśnie chodzi.

Twierdzimy tedy, że pomimo zawistości poznawania zmysłowego od różnych warunków, poznanie to stać się może źródłem pewnych prawd tak co do istnienia poszczególnych przedmiotów jak i ich przymiotów.

Co do pewności istnienia przedmiotów konkretnych wystarczy przypomnieć to, cośmy poprzednio w § 17 powiedzieli. Jeżeli zmysły poręczają istnienie realnego świata, a poznanie zmysłowe odnosi się do jednostek nie zaś do czegoś ogólnego, więc temsamem zmysły poręczają istnienie poszczególnych przedmiotów, jako źródeł swych podniet.

W celu zaś poznania, jakimi są przedmioty, musi się stać zadość pewnym warunkom. Przedewszystkiem sam organ spostrzegawczy musi być normalny i zdrowy; jasną bowiem jest rzeczą, że wadliwa budowa danego narządu zmysłowego jako też jego stany patologiczne muszą wpływać na jakość wrażeń a temsamem i na wartość poznania.

Powtóre zmysł ma być pytany tylko o przedmiot sobie właściwy. Trafny jest w tym względzie podział przymiotów przez Arystotelesa wprowadzony, który rozróżniał przymioty będące przedmiotem spostrzeżenia danego tylko zmysłu (dla oka światło i barwy, dla ucha głos itd.); są to tak zwane *sensibilia propria*. Powtóre są takie przymioty, które przez kilka zmysłów mogą, a nieraz, gdy chodzi o dokładne i pewne poznanie, nawet muszą być spostrzegane, jak wielkość, kształt rzeczy, ruch, spoczynek; te zwane są przedmiotami wspólnymi

kilku zmysłów (*sensibilia communia*). Wreszcie ponieważ oko nie tyle samą barwę jako taką spostrzega, tylko raczej przedmiot zabarwiony, więc i sam przedmiot, lubo ubocznie, będzie przedmiotem spostrzeżenia wzrokowego, a taksamo ma się rzecz i co do innych zmysłów. Arystoteles nazwał taki przedmiot przedmiotem ubocznym (*sensibile per accidens*) poznawania zmysłowego.

Po trzecie zmysł należycie musi być przystosowany dla spostrzeżenia swego przedmiotu; ręka nawykła do dźwigania ciężkich przedmiotów, nie odczuje tak łatwo różnic w ciężarach lekkich przedmiotów; oku może się przedziały wydawać raz większym, raz mniejszym stosownie do odległości, z jakiej patrzy na przedmiot itd.

Po czwarte środowisko musi być tego rodzaju, żeby nie uniemożliwiało lub nie zmieniało spostrzeżenia (kij zanurzony w wodzie wydaje się oku złamanym).

Po piąte trzeba także uwagi ze strony podmiotu na otrzymywane wrażenie, bo brak tej uwagi uniemożliwi jasne uświadomienie wrażenia, a temsamem może spowodować fałszywy sąd. Przy doświadczeniach ściśle naukowych daleko więcej jeszcze warunków musi być uwzględnionych, jeżeli badanie ma dać wynik niewątpliwy; wyliczanie tych warunków oczywiście już nie do noetyki należy, tylko do odpowiednich gałęzi wiedzy.

Jeżeli atoli poznawanie zmysłowe zawisło od różnych warunków, to wynika stąd, że ogólnie rzecz biorąc, nie można poznawaniu zmysłowemu przyznać bezwzględnej wartości. Czy jednakże należy mu odmówić wszelkiej pewności? Czy nigdy na spostrzeżeniach zmysłowych opierać się nie możemy?

Gdyby nie można było nigdy upewnić się, że powyżej wyliczonym warunkom stało się zadość, to jasną jest rzeczą, że chyba tylko spontaniczną pewność moglibyśmy pokładać w spostrzeżeniach zmysłowych, ale nigdy refleksyjnej. Na szczęście tak nie jest, a więc też i zmysłowemu poznaniu przyznać możemy pewność lubo hypotetyczną, bo od spełnienia warunków pewnego poznania zawisłą¹⁾.

¹⁾ Bierzemy tutaj na uwagę zmysły nie abstrakcyjnie, tylko jako narzędzia poznawania człowieka.

Czy organ wadliwie zbudowany, lub czy znajduje się w stanie jakiegoś cierpienia, nie jest rzeczą trudną do poznania. Wystarczy w tym celu porównać spostrzeżenia własne ze spostrzeżeniami innych ludzi, a nieraz do odrycia wadliwej budowy może się przyczynić wezwanie i innych zmysłów na pomoc. Jeżeli ktoś wie, że karmin jest czerwony, a jemu przedstawia się szaro, już ma dostateczny dowód, że jego oko posiada jakąś wadę.

Taksamo doświadczenie codzienne poucza każdego, czy jest krótkowidzem, czy dalekowidzem, czy słuch ma dobry czy przytępiony, czy też jak pień nie nie słyszy. O czasowej zmianie organu spowodowanej chorobą, natychmiast donosi świadomość, a zresztą wystarczy w tym wypadku porównać obecne spostrzeżenia z dawniejszemi tego samego rodzaju.

Potrzeba sprawdzania, czy stało się zadość drugiemu warunkowi, może zachodzić przedewszystkiem przy przymiotach wspólnych kilku zmysłów. Potrzeba już wielkiej wprawy, by zapomocą samego oka oceniać dokładnie odległość znaczniejszą przedmiotów, a przy bardzo znacznych odległościach sam wzrok z pewnością nie wystarczy. Taksamo dla oceny ruchu, bryłowatości i wogóle kształtu ciał potrzeba wezwać na pomoc inne zmysły. Podobnie przy spostrzeganiu *sensibilis per accidens*.

Również nie trudno sprawdzić, czy organ należycie został przystosowany dla odebrania całkowicie pewnego spostrzeżenia. Aby się dowiedzieć, jaki smak ma wino, znawcy wprzód spożywają odrobinę chleba; w celu przekonania się, czy oko, na które przez dłuższy czas działało silne światło, znów jest w możności odróżnić należycie barwy, wystarczy zrobić próbę na jakimś przedmiocie, którego barwa jest niezmienna i dobrze nam znana¹⁾.

Wyrazistość zaś i jasność, z jaką się przedstawia przedmiot spostrzegany, są najlepszą wskazówką, czy w odpowiedniej od niego znajdujemy się odległości, lub dostateczną zwróciliśmy uwagę na niego. Wkońcu i o tem nie trudno się przekonać, czy środowisko dopomaga, czy przeszkadza spostrzeże-

¹⁾ Por. Lehmen, dz. w. prz. str. 190—191. Gutberlet, dz. prz. III. wyd., str. 201 nast. Paul Janet: *Principes de métaphysique et de psychologie*. 149—168.

niom, lub o ile wpływa na ich zmianę; wystarczy w tym celu porównać odebrane przy anormalnem środowisku spostrzeżenie z odebraniem przy normalnem środowisku.

Mogłoby się jednakże wydawać, że mamy tu do czynienia z błędnem kółkiem, bo o zadośćuczynieniu wyliczonym warunkom znów tylko przez zmysły możemy się dowiedzieć. Nie trzeba jednakże zapominać o tem, że o istnieniu i celu, w jakim posiadamy zmysły, nie przez zmysły, tylko przez świadomość się dowiadujemy; ona także donosi, czy spostrzeżenie jest jasne, wyraźne, dokładne, czy przeciwnie niewyraźne, ciemne, niedokładne, a więc temsamem uwiadamia nas, czy z naszej strony spełniliśmy wszystkie warunki, od których zawisa dokładność spostrzeżenia.

Z tego, co się dotąd rzekło, wynika, że nie można zaprzeczyć pewnej względności w naszych spostrzeżeniach. Ale czyż w nich nie ma już nic stałego, niezależnego od podmiotu, czegoś przedmiotowego?

Piękną na to daje odpowiedź Paul Janet: »Weźmy na przykład wrażenie głosowe. Słyszę jakiś ton muzyczny, jakies *la*. Bezwątpienia, o ile jest słyszeniem, będzie wrażenie to podmiotowem; lecz czyż dźwięk *la* o ile się różni od *sol* lub *ut*, nie jest czemś różnem od samegoż słyszenia? Czyż nie zawiera w sobie czegoś obiektywnego? To nie moje ja daje początek dźwiękowi *la*; przeciwnie ja odbiera ten dźwięk i jemu się poddaje. Nie mogę się utożsamiać z gammą. Według bardzo słusznej uwagi Adolfa Garniera zwykliśmy mówić: ja cierpię, ale nie mówimy: ja dźwięczę, i to nie dlatego tylko, iż mniej lub więcej umiejscowiamy dźwięk w przestrzeni, lecz dlatego, że dźwięk, jako dźwięk, jest owym terminem, z którym się łączy moja dusza, a więc przez to właśnie nie może on być temsamem, czem dusza..... Nawet to, co nazywamy głosami podmiotowymi: szum, dzwonienie w uszach, jeszcze jest wynikiem pewnych czynności mechanicznych, np. napływu krwi. Choćby ucho nawet samo z siebie przechodziło do działania, zawsze jeszcze drgania bębienka pozostaną czemś przedmiotowem względem mego ja«. (Ibid. str. 166)¹⁾.

¹⁾ Por. artykuł: *L'objectivité formale des couleurs* w *Annales de philos. chrétienne*. Tom XXXII, n. 5, str. 419 nast.

Powyższe zaś rozumowanie można zastosować w całej pełni nie tylko co do wzroku, ale i co do zmysłów, w których czynniki podmiotowe bardzo wybitną grają rolę, jak co do smaku i powonienia.

Skądże to bowiem pochodzi, że zapach fiołka, piżma, róży itd. dla wszystkich, co normalne mają powonienie, zawsze jednakowo się przedstawia? Czemuz ocet nie wywołuje wrażenia słodczy u tych, co normalne mają narządy smaku? Gdyby wszystko, bezwzględnie wszystko, w poznawaniu zależne było tylko od warunków podmiotowych, nie powinniśmy rzeczom przyznawać tego raczej orzeczenia, aniżeli innego; wogóle nie możnaby zrozumieć, dlaczego mamy pretensję wypowiadania jakiegoś określenia o rzeczy, miasto o stanach naszych subiektywnych; powinniśmy co najwyżej twierdzić, oczywiście w przypuszczeniu istnienia realnych przedmiotów, że w tym momencie, w tych warunkach takie a takie otrzymuję lub otrzymałem wrażenie od tego przedmiotu, że więc ten przedmiot tak a tak mi się przedstawia, ale nie moglibyśmy twierdzić, że ten przedmiot jest takiej a takiej natury, że można go odróżnić od innych przedmiotów i poznać po takich a takich stałych i ściśle oznaczonych przymiotach.

Najwidoczniej zatem niebrak przedmiotom zewnętrznym przymiotów, których rzeczywistość jest niezależna od czynników podmiotowych w naszych wrażeniach i spostrzeżeniach i jest zarazem podstawą przedmiotowych twierdzeń naszych o jakości przedmiotów.

Ta to właśnie stałość przyrodzonych własności przedmiotów jest podstawą tworzenia pewnych sądów indukcyjnych i badania natury danego przedmiotu. Pod wpływem potrzeb życia i naszych skłonności umysłowych tworzymy raz poraz takie sądy o rzeczach, a ta tylko istnieje różnica między taką, że tak powiemy spontaniczną indukcją, a namysłową i naukową, że pierwsza jako posługująca się prymitywniejszemi spostrzeżeniami i środkami, łatwiej jest dostępna pomyłkom, od których uchronić się może indukcya w naukowy sposób przeprowadzona; w jednej zaś i drugiej punkt oparcia tensam.

Powyższemu twierdzeniu zgoła nie stoją na przeszkodzie fakty daltonizmu, irradycyi itd., na których opierając się subiektywiści odmawiają charakteru przedmiotowego przymiotom

rzeczy. Faktycznie bowiem żaden z tych faktów nie popiera tezy subiektywistów.

Co do daltonizmu wystarczy przypomnieć, że nie tylko światło białe, ale jak utrzymuje Helmholtz wszelki promień światła zabarwionego, jaki w ciałach spostrzegamy, jest złożony z promieni różnych barw, np. w niebieskim przeważa fioletowy, mniej zielony i prawie niedostrzegalny promień czerwony. Jeżeli tedy rozgałęzienia nerwu optycznego bądź z powodu porażenia przyrodzonego albo nabytego czy to przez chorobę, czy przez działanie chemiczne (np. santoniną) są niewrażliwe na pewną barwę, nie będziemy oczywiście mogli odczuć całkowitego działania danej barwy ciała na nasze oko, tylko pewną jej część; a tak spostrzeżenie nie tyle fałszywe będzie, ile raczej niezupełne.

Tak np. zamiast spostrzegać wszystkie 3 składniki promienia niebieskiego, moglibyśmy dla powyższych przyczyn odbierać wrażenie jednego tylko składnika lub dwóch, które razem złączone dają całość zupełnie różną od barwy niebieskiej. Zachowana więc zostaje i w tym wypadku przedmiotowość poznania, bo chociaż daltonista nie odczuwa całkowitego działania na swe oko barwy złożonej, tylko niektórych jej składników, to jednakże sam nie tworzy tych składników w sobie, bo one istnieją niezależnie poza nim.

Znana zresztą jest hipoteza Tomasza Younga i Helmholtza, wyjaśniająca powyższe zjawisko brakiem któregoś z włókien nerwu optycznego, odpowiadających trzem zasadniczym barwom widma (różowa, zielona, fioletowa).

W podobny sposób daje się wyjaśnić nieczułość ucha na niektóre tony muzyczne.

Powidoki wyjaśnia fizjologia częściowem znużeniem kończyn peryferycznych nerwu wzrokowego; mielibyśmy więc i w tym wypadku nie tworzenie subiektywne barwy, ale raczej niedostatecznie przygotowany organ wzrokowy w celu odbierania prawidłowego wrażenia danej barwy¹⁾.

Zmienność barw czy to bańki mydlanej, czy zwierciadła wody, czy skrzydeł motylka i piór gołębia w locie itp. da się

¹⁾ Por. Cybulski: *Fizjologia* str. 676 nast. Farges dz. w. prz. str. 200 nast.

wyjaśnić zmiennością kąta wpadania promieni słonecznych, jakoteż zdolnością odbijania promieni. Światło słoneczne da się rozłożyć na 7 barw widma; otóż gdyby dane ciało przepuszczało wszystkie promienie, jakie na nie padają, byłoby dla nas niewidzialne; w miarę zaś jak jedne promienie przepuszcza, inne absorbuje, musi jego barwa być wypadkową z pomieszania barw odbitych. Nie widać więc w tem wszystkiem tworzenia barw przez podmiot. Dokładniejsze zresztą wyjaśnienie tych zjawisk należy częścią do fizjologii zmysłów, częścią do optyki.

Co do zjawiska irradycyi panują do dziś we fizjologii rozmaite zdania; prof. Cybulski tłumaczy takowe wpływem krągów rozproszenia i wpływem psychicznym na tem polegającym, iż przestrzenie na wół oświetlone na pograniczu dwóch różnie oświetlonych płaszczyzn przyłączamy zwykle do tej, która promieniami swymi silniej drażni nasze elementa wzrokowe (Ibid. str. 690). I tu widoczna przyczyna zewnętrzna złudzeń wzrokowych.

Zjawisko kontrastów tłumaczy Helmholtz niedokładnością sądu o natężeniu i jakości światła, gdyż sąd taki opiera się wyłącznie na porównaniu oświetlenia tak, że zawsze miary w oświetleniu jednego przedmiotu wpływają mniej lub więcej na oświetlenie drugiego. Taksamo i współczesne kontrasty barwne można tłumaczyć wynikiem porównania siły podrażnienia odpowiednich elementów na sąsiednich polach siatkówki; tak np. czarna barwa obok czerwonej wydaje się zieloną, ponieważ szare pole podrażnia szczególnie te elementa, które zupełnie nie są podrażnione przez pole czerwone (Cybulski ib. str. 693).

Niemniej i zjawiska entoptyczne nie są czysto subiektywne (widzenie np. cieczy na rogówce, rozszerzania się źrenicy, muszki latające itp.), bo mają podkład przedmiotowy; zaś przenoszenie tych zjawisk na zewnątrz polega na przyzwyczajeniu się oka do uzewnętrzniania normalnie widzianych przedmiotów. (Farges str. 209).

Wkońcu pomyłki przy spostrzeżeniach zmysłowych się zdarzające, nie mogą osłabiać pewności doświadczeń wykonywanych w granicach poprzednio zakreszonych. Że takie pomyłki istnieć mogą, łatwo zrozumieć stąd, że tak wieu

stać się musi zadość warunkom, jeżeli poznanie ma być pewne.

Ale też nic fałszywego, jak przypisywanie zmysłom jako takim pewności lub niepewności.

Pewność może posiadać tylko rozum, bo on jeden może mieć świadomość tego, czy ma dostateczne powody do przynawania danemu przedmiotowi jakiegoś orzeczenia, czy nie; zmysły natomiast nie są zdolne do refleksyi, a więc też i upewniać się nie mogą o tem, czy ich poznanie jest pewne, czy niepewne. Nie jest też rzeczą zmysłów wydawać sądy o spostrzeżeniach; one mają jako narządy materialne lubo ożywione odbierać mechaniczne podniety, i donosić takowe do ośrodków swoich w mózgu; dalsza praca jak uświadomienie otrzymanej podniety, sąd o jej naturze lub naturze spostrzeżonego przedmiotu już nie do nich należy, tylko do rozumu. Stąd też jeżeli jest mowa o pomyłkach, to pomyłki te nie tyle tyczą się zmysłów, ile raczej rozumu, który nieraz nie chce wypełnić wszystkich warunków, od jakich pewność indukcyjnego sądu zawisła.

Bardzo dobrze wyłuszcza rzecz o pomyłkach zmysłów św. Tomasz, powiadając: *Circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem nisi per accidens et in paucioribus, ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad ea, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.* (S. Theol. 1. qu. 17. ar. 2).

Jakkolwiek zaś spostrzeżenie zmysłowe stać się może okazać do wydania fałszywego sądu ze strony rozumu, to jednakże samo spostrzeżenie zmysłowe nie może być przyczyną determinującą rozum do wydawania fałszywych sądów, gdyż rozum może zawiesić swój sąd na tak długo, póki nie sprawdzi czy stało się zadość wszystkim warunkom, od których pewność poznania zawisła.

Te uwagi w połączeniu z tem, co się przy odparciu zarzutów sceptycyzmu co do wartości poznawania zmysłowego, a następnie przy ocenie przyrodniczych najnowszych teorii poznania powiedziało, zupełnie wystarczają do nabrania przekonania, iż i zapomocą zmysłów nabywać można wiadomości całkowicie pewnych, byle się zadość stało warunkom, od których pewność poznawania zawisła¹⁾.

ROZDZIAŁ VII.

Realistyczne teorie poznania.

Podczas gdy subiektywistyczne teorie poznania opierając się na zasadzie, że poznajemy tylko nasze wyobrażenia, dochodzą do zaprzeczenia realnego istnienia bądź przedmiotów z ich konkretnymi stosunkami w czasie i przestrzeni, bądź przynajmniej niektórych ich przymiotów, to przeciwnie dla realistycznych teorii poznania wspólnym punktem jest przekonanie, że naszym spostrzeżeniem i pojęciom odpowiadają albo zupełnie dokładnie, albo bodaj częściowo rzeczy przedmiotowo istniejące, wskutek czego spostrzeżenia i pojęcia mają nie tylko podmiotową ale i przedmiotową wartość²⁾.

Jak w obrębie subiektywizmu można odnaleźć kilka odieni, taksamo i w obrębie realistycznych teorii poznania. Aby rzecz przedstawić możliwie najkrócej, pomówimy tylko o realizmie naiwnym, empiryokrytycznym Avenariususa, transcendentálnym Hartmanna, umiarkowanym wielu scholastyków.

§ 20. Realizm naiwny.

Realizmem naiwnym nazywamy to poznanie, które bez jakiegokolwiek krytyki poczytuje treść spostrzeżeń jako wierne

¹⁾ Obszerniejsze uwagi o pomyłkach zmysłów znaleźć można w książce Dra Hermana Schwarza: *Die Umwälzung der Wahrnehmungstheorien durch die mechanische Methode*. Leipzig, 1895, str. II. 33, I. 45, 57, 62; nadto Isenkrahe: *Idealismus oder Realismus?* Leipzig 1883, str. 72—86; Gutberleta: *Philosophisches Jahrbuch* tom VII, zes. 4, str. 408—423.

²⁾ Co do znaczenia wyrazu: realizm w życiu, sztuce i filozofii, por. Wundta: *Philosophische Studien* XII. zes. 3, str. 307 nast.; Fischer *Grundfragen* etc. str. 50 nast.

odbicie świata¹⁾. Podlegamy mu mniej więcej wszyscy. Gdy rzucimy okiem na piękny jakiś krajobraz, na zielone łąki, kołyszące się łany zbóż, rysujące się na widnokreśgu szczyty gór, na jeziora lub srebrzystą wstęgę strumyka itp., to mimowoli towarzyszy nam ta myśl, że to, co widzimy, to nie jakieś fata morgana lub płody naszej wyobraźni, tylko niezależnie od naszego widzenia istniejące łąki, łany zbóż, góry itd.

Gdy na języku położymy kawałek cukru, gdy z narządem powonienia zetkniemy jakiś kwiat pachnący, gdy słyszymy huk grzmotu, lub za dotknięciem jakiegoś przedmiotu zimno uczuwamy, i gdyby się nas ktoś zapytał, czy słodycz w cukrze spoczywa, czy też w naszym języku, miła woń w kwiecie lub w nas, zimno w przedmiocie czy w ręce, huk w powietrzu czy w naszym uchu, bezwątpienia odpowiemy twierdząco na pierwszą część zapytania a również energicznie zaprzeczmy drugą jego część. Realizmowi naiwnemu zdaje się więc, że człowiek przy odbieraniu wrażeń jest czemś zupełnie biernym, i że chyba całkowity brak uwagi lub organiczna wada narządu zmysłowego może być przeszkodą, dla której świat zewnętrzny nie tak się nam może przedstawić, jakim jest sam w sobie.

Trafnie ujął E. v. Hartmann główne myśli realizmu naiwnego w 5 punktach; 1^o to, co spostrzegamy, są rzeczy, nie zaś ich działanie a tem mniej jeszcze wytwory naszej wyobraźni; 2^o to, co spostrzegamy, znajduje się w rzeczach w ten sam sposób, w jaki bywa przez nas spostrzegane; 3^o nawet przyczynowe oddziaływanie rzeczy na siebie bywa przez nas spostrzegane; 4^o rzeczy istnieją tak, jak my je spostrzegamy, i to nawet wtedy, kiedy nie są przedmiotem naszych spostrzeżeń; 5^o przedmioty spostrzeżeń są dla wszystkich spostrzegających takie same¹⁾.

Co więcej, nawet wcale nie łatwo przychodzi nabrać przekonania, jakoby świat nie miał się nam przedstawiać takim, jakim jest w sobie. Przyczyna tego jest dwojaka: raz, że nie czujemy świadomie, jakoby przy odbieraniu wrażeń zachodziła z naszej strony jakaś reakcja; powtóre świat narzuca się nam mimowoli, gdy tylko zmysły nasze stoją otworem dla jego od-

¹⁾ Por. Döring l. c. str. 388. Hartmann: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*. Leipzig, 1889 str. 1—16.

działywania na nas. Rzeczywiście, gdyby nie fizyologia i optyka zgoła nie wiedzielibyśmy, jak dalece skomplikowanym jest każdy akt spostrzeżenia wzrokowego; nie widzimy też introspekcyjnie zdumiewającej swą celowością budowy organu słuchowego, a taksamo bez pomocy nauki nie wiedzielibyśmy, że za zbliżeniem substancji smakowitej lub pachnącej rozpoczyna się w naszych narządach smaku i powonienia jakiś proces chemiczny; nam się poprostu zdaje, że proces odbierania wrażeń odbywa się taksamo bez naszego przyczynienia się czemkolwiek, jak obieg krwi lub trawienia; zdaje się nam, że dość otworzyć oko w dzień biały, by widzieć najrozmaitsze przedmioty, lub nadstawić ucha, aby dźwięki orkiestry lub słowa mowcy przełały się do niego.

Taksamo wspólnym charakterem wrażeń ze świata zewnętrznego pochodzących jest, że się nam przedstawiają jako coś obcego, narzuconego, przyczem nie było z naszej strony żadnego wysiłku woli lub organów cielesnych, ba, że nawet mimo wysiłku woli w celu uniknienia lub usunięcia wrażeń uniknąć ich nie zdołamy, gdy tylko zmysły stoją otworem na ich przyjęcie.

Dla realizmu naiwnego zatem są zmysły li tylko kanałami, przez które obrazy świata zewnętrznego do nas się przedostają.

To też nie potrzeba być materyalistą w rodzaju Epikura i Demokryta, aby co do natury poznawania być naiwnym realistą.

Wiadomo, że Demokryt, a taksamo Epikur i Empedokles wyobrażali sobie, iż z każdego ciała wychodzą delikatne wypływy, składające się z bardzo drobnych atomów, a będące miniaturowym obrazem (*εἰδωλον*) danego przedmiotu. Poprzez zmysły i pory ciała wciskają się owe obrazy do duszy, a zetknięwszy się z nią, dają jej wiedzę świata zewnętrznego¹⁾. Przychodzi to tem łatwiej, że dusza sama jest także zbiorem atomów. Tym sposobem dusza poznaje zarówno kształty wszystkich przedmiotów i przymioty ich rozliczne, jak barwę, zapach, twardość i miękkość, ciepło lub zimno. Przymioty bowiem ciał są wynikiem odpowiedniej kombinacji ato-

¹⁾ Por. Siebeck: *Geschichte der Psychologie*. I. t., str. 142.

mów; przedmiot mianowicie wydaje nam się ciepłym, gdy od niego wychodzą atomy okrągłe, będące istotą ognia; wydaje się czarnym, gdy do oczu naszych dostają się atomy chropowate; białym zaś, gdy atomy są gładkie; smak ostry powodują atomy kończaste itd., słowem każdy zmysł przepuszcza do duszy innego rodzaju atomy i obrazy¹⁾. Dusza zatem podług Demokryta poznaje wprawdzie nie rzeczy tylko owe εἰδωλα, ale że one są wiernem odbiciem rzeczy i podmiot poznający zgoła żadnego wpływu nie wywiera na ich powstawanie, więc pogląd Demokryta jest realistycznie naiwny. Choćby się zaś w tak mechaniczny sposób wytworzone obrazy chciało uważać nie za to, co dusza uznaje, tylko za to, przez co poznajemy rzeczy zewnątrz nas będące, to jak długo inne warunki pozostają, nie znika realizm naiwny w poznawaniu.

Z tego powodu zaliczył E. L. Fischer scholastyka tej miary, co ze wszech miar zasłużony Tilmann Pesch, między zwolenników naiwnego realizmu, gdyż Pesch przypuszcza, że obrazy rzeczy poprzez eter się dostają do naszych zmysłów²⁾.

Rozumie się samo przez się, że takie migrowanie obrazów rzeczy »na skrzydłach eteru« ku duszy, aby ona mogła za ich pomocą poznawać przedmioty, jest przypuszczeniem dowolnym, które wobec nauki i krytyki żadną miarą ostać się nie może³⁾.

¹⁾ Por. Ks. Dr. St. Pawlicki: *Dzieje filozofii greckiej*, str. 329.

²⁾ »Im allgemeinen — powiada Pesch — existiren die Dinge um ihrer Thätigkeit willen, sie sind und wirken, um sich selber nach aussen möglichst zu verbreiten und geltend zu machen und auf Anderes verändernd einzuwirken, um Anderes sich zu verähnlichen, um die eigenen Eigenschaften an andere Dinge mitzuthemen.

In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen. Und so geschieht es, dass ganz vorzüglich der Äther, dieses Universalvehikel in der Natur, vermittels der mechanischen Bewegung Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und nach allen Seiten hin weiterbefördert. Auf den Flügeln des Äthers eilen die Ähnlichkeiten der Dinge hinaus, um den anderen Dingen je nach deren Beschaffenheit mitgetheilt zu werden.

Auch auf die erkenntnisfähigen Naturwesen stossen diese Botschaften und Mittheilungen, und hier werden es Mittheilungen im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes«. (Das Weltphaenomen. Freiburg 1882, str. 69).

³⁾ Por. Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*, str. 12 nast.

Noetyka.

Co się zaś tyczy samego realizmu naiwnego, także nie potrzeba długo dowodzić, że o ile w życiu praktycznym może on zupełnie wystarczyć, o tyle znów dla filozofii może być chyba punktem wyjścia, ale nigdy meta, do którejby dochodziło krytyczne badania natury poznawania. Kto cokolwiek bliżej zajął się badaniem poznawania, temu nie tajno, jak dalece wynik spostrzeżenia jest zawisły od podmiotowych warunków. W tym względzie ma zupełną słusność Helmholtz, gdy powiada: »Nasze spostrzeżenia i wyobrażenia są skutkami, jakie spostrzegane i wyobrażane przedmioty w naszym systemie nerwowym i w świadomości wywołały. Każdy skutek jest z natury swej zawisłym koniecznie zarówno od natury działającego, jak i od natury tego, na co działanie bywa wywierane. Domagać się wyobrażenia, któreby w niezmieniony sposób oddawało naturę rzeczy wyobrażonej, a więc aby w bezwzględnym znaczeniu było prawdziwe, znaczyłoby żądać skutku, któryby był zupełnie niezależny od natury tego przedmiotu, na który się działa, co jest oczywistą sprzecznością. Nasze zatem ludzkie wyobrażenia, a taksamo wyobrażenia jakiejkolwiek rozumnej istoty, którą pomyśleć możemy, będą obrazami przedmiotów, zawisłymi co do swej natury od natury wyobrażającej świadomości i od jej właściwości zależnymi«. (Physiologische Optik, str. 442).

Wystrzegać się tylko należy, aby powyższym słowem Helmholtza, zupełnie w sobie słusznym, nie nadawano śladem Merciere'a i subiektywistów zbyt daleko posuniętego znaczenia.

Poznanie, badane krytycznie, przechodzić musi przez alembik potrójnej refleksyi. Pierwszym jej stopniem jest dokładne oddzielenie treści spostrzeżenia od współtowarzyszących dostrzeganemu przedmiotów ubocznych wyobrażeń (położenie w tem a tem miejscu, wielkość, kształt, odległość, zgodność z treścią spostrzeżenia itd.). Powtórę refleksya musi zająć się zbadaniem nieświadomych procesów, odbywających się w podmiocie w chwili odbierania spostrzeżenia, czyli musi się zająć wykryciem sposobu, w jaki świat zewnętrzny odzwierciedla się w podmiocie. Wreszcie trzecim stopniem jest zbadanie, czy, i o ile podmiotowemu procesowi poznania przysługuje charakter poznania.

Otóż realizm naiwny nie zna żadnego z powyższych stopni refleksyi, gdyż co do pierwszego stopnia poczytuje prostodusznie treść spostrzeżenia za zupełnie wierny obraz przedmiotów. Tak samo nie zdaje sobie sprawy ani z przebiegu poznania, ani z jego wartości¹⁾.

§ 21. *Empiryokrytycyzm Avenariususa.*

Do czasów Rudolfa Avenariususa i jego szkoły (Fr. Carstanjen, R. Willy), znano empiryzm; wiadano także, co to krytycyzm, nawet nazwa krytycznego empiryzmu nie była obcą filozofii; lecz dopiero Avenarius uzupełnił lukę między krytycyzmem a empiryzmem wstawiając między czysty empiryzm a krytyczny, swój »empiryzm krytyczny«. Jakiż cel tego nowego kierunku, czy może nazwy tylko?

Oto, podczas gdy empiryzm czysty, przynajmniej w tej formie, jak go u Locke'go spotykamy, sprowadza wiedzę ludzką do doświadczenia, ale w tak zwanych ideach złożonych nie umie się uwolnić od dodatków metafizycznych, czemu znów krytyczny empiryzm Hume'a starał się zaradzić, gdy wreszcie krytycyzm Kanta usiłuje zbadać apryoryczne formy myślenia, według których treść wrażeń bywa ujmowana w systematyczną wiedzę, to przeciwnie empiryokrytycyzm Avenariususa stosuje doświadczenie do krytyki wszelkich pojęć czy to filozoficznych, czy naukowych, czy też wogóle w życiu praktycznym używanych²⁾.

Wszelako nie każde doświadczenie może być użyte za podstawę do oceny pojęć filozoficznych lub przyrodniczych: tylko czyste doświadczenie (reine Erfahrung) może spełnić po-

¹⁾ Döring n. m. prz. w. 394.

²⁾ Por. wyborne 2 artykuły Wundta w jego *Philosophische Studien* XIII. tom, 1 zeszyt, 1896, str. 5—308; 3 zeszyt, 1897, str. 323—433. Sam Avenarius wyłożył swe poglądy empiryokrytyczne w kilku rozprawach: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses*. Leipzig 1876 (rozprawa habilitacyjna); *Kritik der reinen Erfahrung* (XIV, 217 Seiten) Leipzig 1888 I. Bd.), II. Bd. 1890; *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig (O. R. Reiland) 1891; wreszcie artykuły w czasopiśmie *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* p. t.: *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*. Tom XVIII. str. 137 (art. I.); art. II. str. 400; art. III. tom XIX. str. 1 nast.; art. IV. str. 129.

Uwzględnimy głównie jego książkę: *Der menschliche Weltbegriff*.

wyższe zadanie. Czystem zaś doświadczeniem w myśl empiryokrytyków jest to, które jest właściwe ludziom jako gatunkowi jednemu (gattungsmässige Erfahrung). Zatem doświadczenie indywidualne jako pełne czysto osobistych dodatków, może być jedynie punktem wyjścia, a jego wartość dopiero w świetle czystego, gatunkowi właściwego doświadczenia, może być rozpatrywana.

Otrzymać zaś można czyste doświadczenie przez oczyszczenie indywidualnego doświadczenia z tego wszystkiego, co przez tak zwaną introjekcję się dostało do doświadczenia właściwego całemu gatunkowi.

Pojęcie »introjekcji« gra niepoślednią rolę w systemie empiryokrytycznym. Przez introjekcję rozumie Avenarius fakt, że każdy człowiek podsuwa najprzód sobie podobnym istotom (ludziom) a następnie wszelkim przedmiotom z otoczenia nie tylko spostrzeżenia przez siebie dostrzeżonych rzeczy, lecz nawet myślenie, uczucia wolę, czyli krótko mówiąc: zdolność robienia doświadczeń i poznawania.

Mianowicie na początku swego filozofowania byłem, po usunięciu z myślenia tego wszystkiego, co jest wynikiem nauki życia i szkoły, tylko ja ze swemi myślami, uczuciami, a obok mnie moje otoczenie¹⁾. Otoczenie składało się z rozmaitych przedmiotów, będących w rozmaitych stosunkach wzajemnej zależności; do tego otoczenia należą i ludzie, wypowiadający różnorakie orzeczenia, które znów miały na względzie jakiś stosunek zależności od otoczenia. Zresztą ludzie i mówili i zachowywali się zupełnie w ten sam sposób, jak ja: odpowiadali na moje pytania, podobnie jak ja na ich pytania, wyszukiwali różne części składowe otoczenia lub też unikali ich, zmieniali je lub starali się zachować niezmienionemi; każdy zaś swój czyn lub zaniechanie go oznaczali nazwą i podawali powody takiego postępowania. Wobec tego myśleć musiałem, że inni ludzie są takimi samymi istotami, jak ja, a nawzajem i oni po-czytywali mnie za istotę zupełnie im podobną.

Taki stosunek zachodzi co do każdej jednostki ludzkiej. Taksamo więc, jak jednostka M widzi inną sobie podobną jednostkę T, i rozróżnia ową jednostkę od jej gestów, mowy,

¹⁾ Weltbegriff, str. 4.

taksamo jednostka T postępuje względem M. Jednostka M przypisuje tedy ruchom i słowom jednostki T częścią mechaniczne, częścią amechaniczne (nicht-nur-mechanische Bedeutung) znaczenie (świadomość, myślenie itp.); innemi słowy: M wkłada w T spostrzeżenia, myślenie, uczucia, wolę itd., wyróżniając w ten sposób w treści swego indywidualnego doświadczenia rzecz (Sache) i spostrzeżenie rzeczy (Warnehmung von Sachen). A jako jednostka T przedstawia się dwoiście, (jako rzecz i jako spostrzeżenie) jednostce M, tak i przedmiot R z otoczenia będzie i dla M i dla T przedstawiał się dwójako: jako przedmiot (R), i jako spostrzeżenie czyli wyobrażenie tegoż przedmiotu.

W ten sposób prowadzi introjekcja nieuchronnie do zdwajania wszelkich przedmiotów w naszym otoczeniu będących.

Jak bowiem M wnioskuje, że T posiada świat zewnętrzny, który bywa i przez M spostrzegany, i świat wewnętrzny, składający się ze spostrzeżeń, doświadczeń, poznania, o którym to świecie w T dowiaduje się M przez przenoszenia doświadczenia wewnętrznego własnego na jednostkę T, tak znów na najniższym szczeblu rozwoju introjekcja stosowana bywa do wszystkich przedmiotów w otoczeniu, a więc i do nieżywych, do drzew, gór, rzek, firmamentu niebieskiego itd. W taki sposób staje się każdy człowiek (T) dla innego (M), a nawet każdy inny przedmiot podwójną istotą: pierwsza zwie się ciałem, druga duchem lub duszą, przyczem łatwo powstaje wyobrażenie, że dusza jest czemś uwiezionem w ciele, albo że może żyć poza ciałem. Głównie sen jest przyczyną tego zdwajania istot.

Gdy bowiem T znajduje się w czasie snu, ciało jego w niczem nie uległo istotnej zmianie, a mimo to T nie daje jednostce M żadnej odpowiedzi, nie opowiada swych spostrzeżeń, nie mówi; po przebudzeniu znów T rozmawia z M, wykonywa różne gesty; przebudzenie więc jest powrotem jakiejś drugiej istoty do T; taksamo sądzi T o M.

Otóż na najniższym szczeblu kultury »owa dwustronność indywiduum T, do jakiej introjekcja bezpośrednio doprowadziła, staje się w niższej kulturze wskutek podwójnego do-

świadczania podwójną osobą« (Weltbegriff 34)¹⁾. Jedną z nich będzie ta, która może być raz na jawie, raz znów pogrążona we śnie (ciało); druga przebywa w czasie snu gdzieś na innem miejscu różnych doznając wrażeń.

Owa tedy druga istota (dusza, duch) przedstawia się niewykształconemu indywiduum M jako uwięziona w pierwszej (w ciele); to doświadczenie przenosi M następnie na wszystkie przedmioty otoczenia, wszystkim przypisując dusze lub duchy, a temsamem i życie; najwyższym z owych duchów jest ten, którego M umieszcza w niebie.

Na dalszych stopniach rozwoju staje się introjekcja więcej abstrakcyjną: w miejsce duszy jako odrębnej istoty podstawiane bywa »wewnętrzne doświadczenie« i jego podział na elementa składowe, na akty czucia.

Taksamo rozróżnienie między przedmiotem a podmiotem jest dziełem introjekcji, której niebrak nawet w pozornie monistycznym materyalizmie, gdyż i on mniema, że mózg »ma, wyrabia« myślenie.

Lecz jakkolwiek introjekcja bardzo ważną gra rolę przy wytworzeniu pojęcia o świecie, modyfikując (Variation des Weltbegriffs) przyrodzone pojęcie o świecie, to przecież nie jest ona konieczną częścią składową tegoż pojęcia. Pokazuje się to stąd, że przy przyrodzonym pojęciu o świecie (natürlicher Weltbegriff) jakie mianowicie odpowiada zupełnie naiwnemu, przedfilozoficznemu pojmowaniu świata, o introjekcji nie może być mowy.

Przyrodzone pojęcie o świecie schodzi się całkowicie z pojęciem pierwotnym o świecie, to jest pojęciem, będącem wynikiem niezamąconego żadną filozoficzną lub naukową refleksją doświadczenia. Owo pierwotne doświadczenie zna jedynie rzeczy (Sache), i myśli o nich (Gedanken), czyli składniki (np. przedmioty R, R₁, R₂ itd. — Elemente) i ich właściwości (charaktery, czyli treść tego, co na R zostało spostrzeżone), i może co

¹⁾ Weltbegriff, str. 32: «Alle Umgebungsbestandtheile, welche namentlich durch ihre Bewegung, aber auch durch ihr Leuchten und Tönen oder durch ihren Widerstand u. s. f. — zum »Bemerkwerden« und weiterhin zur Benennung gelangt sind, werden in den Bereich der Introjektion gezogen, erhalten Wahrnehmen und Denken, Erfahren und Erkennen, Fühlen und Wollen eingelegt».

najwyżej opisująco (beschreibend) zachowywać się względem treści doświadczenia; natomiast jest ono wolne od introjekcji, zdawajania przedmiotów, nie wie nic o przyczynie lub skutku, a tem mniej o byciu dostępnym lub niedostępnym doświadczeniu. Wszelkie inne poglądy na świat, niezadawalniające się czysto opisową metodą treści doświadczenia, są zboczeniami (Variation) od pierwotnego czyli przyrodzonego pojęcia o świecie. Ponieważ zaś każde zboczenie od przyrodzonego pojęcia o świecie jest zarazem pewnem sfałszowaniem tegoż pojęcia zapomocą hipotez, dodatków, mniemań czysto osobistych, przeto zadaniem umiejętnego badania jest przez oczyszczenie (Ausschaltung) tego, co zawiera w sobie introjekcja, dojść do przyrodzonego pojęcia o świecie.

Nie należy się wszakże spodziewać, jakoby można przez krytykę introjekcji osiągnąć bezwzględnie czyste pojęcie doświadczenia pierwotnego, gdyż musi ono zawierać rezultaty, do których krytyka introjekcji dochodzi. Zaś przywrócenie pierwotnego, niezamąconego późniejszymi dodatkami filozoficznymi, doświadczenia może nastąpić przez powrót do czysto obiektywnego badania i metody opisowej. Ta ostatnia metoda poucza każdego, że przy wszelkiem doświadczeniu istnieć musi obok przedmiotów otaczających także i jaźń ludzka (Ich und meine Umgebung).

»Pomijając to wszystko, co z mego »ja« i mego otoczenia zawsze gotowe są uczynić filozoficzne teorye, to najprostsze rozłożenie tego, co z mego punktu widzenia jako z góry dane (Vorgefundenenes) znajduję, pokaże: przez »ja« oznaczone ludzkie idywiduum jako (względnie) coś stałego w pośród (względnie) zmiennej wielości oznaczonych jako »bliźni (Mitmenschen)« »drzewa« (względnych) jednostek (Weltbegriff. 79)«.

Lecz i »ja« także jest czemś z góry znajdowanem (Vorgefundenenes), tak, że »jaźń różni się wprawdzie od części składowych swego otoczenia większem bogactwem (treści) i różnorodnością (tak n. p. przez swój przestrzenno-czasowy stosunek do myśli), lecz nie różni się sposobem, w jaki składniki jaźni a otoczenia stają się przedmiotem doświadczenia« (Weltbegriff. 83).

Ta właśnie »przynależność i nierozłączność jaźni-doświadczenia, a doświadczenia z otoczenia w każdym doświadczeniu,

jakie tylko do skutku przychodzi, to zasadnicze dostrojenie się (Zuordnung) i jednakowa wartość obydwóch wartości doświadczalnych, przez to, że obydwaj członowie: ja i otoczenie do każdego przynależą doświadczenia i to w temsamem znaczeniu; krótko powiedzmy: ta wszelkiemu doświadczeniu właściwa współrzędność, mocą której to, co jako »ja« oznaczamy, stanowi (względnie) zmienny człon, nazywam »empiryokrytyczną pierwszorzędną współrzędnością« (empiriokritische Principialkoordinat-ion)«.

Że zaś na jedno wychodzi, czy powiadam, że M w takim znajduje się stosunku do R, czy też że system C_M, to znaczy system mózgowo-rdzeniowy jednostki M uległ takiej a takiej modyfikacji (Schwankungen des Systems C) ze strony przedmiotu R¹⁾, przeto i w owej »pierwszorzędnej empiryokrytycznej współrzędności« mogę podstawić w miejsce »ja« system C (empiriokritische Substitution)²⁾.

Konsekwentnie postępując, trzeba powiedzieć, że czyste doświadczenie (reine Erfahrung) ma za cel wykrycie wzajemnego stosunku między przedmiotami z otoczenia a systemem mózgowo-rdzeniowym. Wszystko więc, co nie wynika ściśle z owego stosunku, a więc pojęcie »duszy«, »wewnętrznego doświadczenia«, tego, co fizyczne lub psychiczne itd., jest niepotrzebnym dodatkiem, jest dziełem introjekcyi.

Krytyka. Celem, do którego Avenarius zmierza zapomocą swego empiryokrytycyzmu, jest zwalczanie systemów idealistycznych.

Wszelako o ile sam zamiar zasługuje na pochwałę, o tyle środki przez Avenariususa użyte są godne odrzucenia. Jeżeli bowiem z dotychczasowego przedstawienia wyrzucimy to wszystko, czem dla ukrycia właściwej myśli posługuje się empiryokrytycyzm, mianowicie owe zawile formułki: $M \left\{ \begin{matrix} M_1 \\ R \end{matrix} \right.$, $M \left\{ \begin{matrix} M_1 \\ R \end{matrix} \right\} M_1$, $M \left\{ \begin{matrix} T \\ R \end{matrix} \right.$ $f(R)$, $f(S) = 0$ itd., jak niemniej wyrażenia iście kabalistyczne (Secural, Fidental, Existential, Heterote, Tautote itp.), to na dnie tych sztucznych osłon ukaże się nie co innego, tylko stary materializm Demokrytów i Büchnerów.

¹⁾ Weltbegriff. str. 18.

²⁾ Weltbegriff. str. 87.

Wszak owo czyste doświadczenie empiryokrytyków nie zna żadnego innego czynnika w poznawaniu, tylko system C (mózg i nerwy) i przedmioty z otoczenia, brak zaś jakiegokolwiek wzmianki o duszy. Co więcej, Avenarius uważa pojęcie duszy za powstałe pod wpływem introjekcji, czemu stanowczo sprzeciwia się nasza świadomość. Nie można się także zgodzić z Avenariusem, jakoby należało podział przedmiotów poznawania na rzeczy i ich czynności, uważać za wynikiły jedynie pod wpływem introjekcji. Zapewne, animizm w formie przez Avenariusza wskazanej, ostać się nie może wobec zdrowego rozumu, ale podział rzeczy na substancje i przypadłości jest zagwarantowany przedmiotowym stanem rzeczy.

Nie można się także zgodzić na żądanie Avenariusza, aby nauka posługiwała się jedynie metodą opisową. Metoda opisowa nie może być celem nauki, tylko środkiem; ona ma zbierać szczegóły, które rozum ma wiązać w pewne całości systematyczne i takowe w umiejętny sposób wyjaśniać. Gdyby nauka miała się ograniczać jedynie na opisywanie swych przedmiotów, to każda umiejętność byłaby zbieraniną mnóstwa szczegółów bez głębszego zrozumienia istoty zaszłych faktów, straciłaby zupełnie charakter umiejętności.

Nie potrzeba też dodawać, że w systemie empiryokrytycznym niemasz miejsca dla metafizyki, albo jeżeli jest tam jakaś metafizyka, to tylko taka, jaką się posługuje materializm, a nadto empiryokrytycyzm niemało obniża w psychologii indywidualność, wprowadzając na jej miejsce jednostajność doświadczeń, właściwych gatunkowi.

Wkońcu pod względem noetycznym empiryokrytyzm przedstawia się jako zakapturzony realizm naiwny. Cała bowiem praca Avenariusza nad oczyszczeniem introjekcji z wszelkich dodatków, wrzekomo nieempirycznych, zmierza ku temu jedynie, aby można było otrzymać doświadczenie w jego pierwotnej, przedfilozoficznej postaci; wiemy zaś z poprzedniego paragrafu, jaką wartość noetyczną posiada realizm naiwny. Ponieważ gruntowniejsza krytyka empiryokrytycyzmu zadalekoby nas musiała zaprowadzić, przeto ograniczymy się w celu lepszego poznania tego dziś w Niemczech modnego kierunku myśli, do przytoczenia credo empiryokrytyków.

„Przyznajemy się, powiada R. Willy¹⁾, do następujących zdań:

1. Wszystko »duchowe« jest jedynie odzwierciedleniem i łagodniejszym odbiciem tego, co bywa spostrzegane, bez względu na to, czy sobie uprzytomniamy to, czegośmy doznali (Erlebtes), więcej intuicyjnie i opierając się na wyobraźni, czy też w sposób oderwano-pojęciowy jednoczymy wiele jednostek i luźne doświadczenia.

2. Wszystko, co jest przedmiotem spostrzeżenia, jest »zmysłowe«, i obejmuje już to ciała naszych bliźnich (zwierzęce) i pozaludzkie ciała (otoczenie w najobszerniejszym znaczeniu) ze wszystkimi ich konkretnymi przymiotami, stanami i zmianami, już też to, co się schodzi z radością lub boleścią, usposobieniami i namiętnościami, jakimi napełnieni są ludzie i zwierzęta, a jakie zapomocą min i ruchów na zewnątrz się odbijają.

3. »Byt« i »myśl« pokrywają się całkowicie i we wszystkich punktach z tem, co bywa spostrzegane, jakoteż z myślami i wyobrażeniami, odnoszącemi się do tego, co bywa spostrzegane.

4. Ponieważ zazwyczaj to wszystko, co spostrzegamy, przedewszystkiem jako doświadczenie oznaczamy, i ponieważ poprzednie nasze zdania identyfikują wszelkie wyobrażenia i myśli z tem, co bywa spostrzegane i co jest zmysłowe, więc o tyle też konsekwentnie wszelki byt i wszelka wiedza jest doświadczeniem.

5. Niemasz żadnej innej prócz zmysłowej i specyficznie po ludzku zawarowanej wiedzy (Es giebt kein anderes, als das sinnlich und spezifisch menschlich bedingte Wissen). A mianowicie ludzkie doświadczenie nie tworzy tak zwanej »granicz« wiedzy w znaczeniu pewności, lecz przeciwnie ludzka nasza wiedza jest bezwarunkowo ostatecznym faktem (Thatsache), początkiem ale zarazem końcem wiedzy w najobszerniejszym znaczeniu. W rzeczywistości bowiem wszelkie czyste mniemania i przypuszczenia, wszelkie wierzenia, przeczuwania i postulatory nie wychodzą poza doświadczenie; wszelkie zaś wzajemne filo-

¹⁾ Por. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. I. Heft, 1896, str. 62.

zoficzne twierdzenia są wynikiem samooszukaństwa i historycznie uswięconego obłądu¹⁾.

§ 22. *Realizm transcendentalny E. v. Hartmanna.*

Gdy się czyta pisma E. v. Hartmanna dotyczące się poznawania, mianowicie jego: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (Leipzig 1875) i I. H. von Kirchmann's *erkenntnisstheoretischer Realismus* (Leipzig 1875), wynosi się mimowoli to wrażenie, że gdyby mu dano do wyboru, czy ma być nazwany naiwnym realistą, czy też idealistą, to wybrałby raczej tę drugą, aniżeli pierwszą nazwę.

Czuje on taką niechęć do realizmu naiwnego, że jakkolwiek widzi, iż idealizm prowadzi do skrajnego illuzyonizmu, i że nie posiada najmniejszej podstawy istnienia, gdy przeciwnie niesłychanie wiele powodów przemawia za realizmem w poznawaniu, to jednakże obawa przed popadnięciem w realizm naiwny jest u niego tak silna, że ostatecznie nie zdołał się wydobyć z pod pęt idealizm.

Już punkt wyjścia jest u Hartmanna tensam, co w idealizmie, że mianowicie tylko nasze wyobrażenia poznajemy. Jedynym bezpośrednio danym i dlatego jedynie jako punkt wyjścia w badaniu poznawania użytecznym faktem jest treść świadomości jako taka: suma aktualnych wyobrażeń jako podmiotowo-idealne fenomeny²⁾. Jest jasną rzeczą, że wobec takiego punktu wyjścia przejście od wsobnej treści świadomości do czegoś transcendentanego jest niesłychanie utrudnione, a temsamem i podstawa »transcendentanego« realizmu musi być krucha³⁾.

¹⁾ Na str. 73 czytamy: Da es seine vormenschliche Thierwelt giebt, wie steht es mit der Welt vor uns in diesem Falle? Müssen wir diesmal nicht nur eine Welt vor uns, sondern überdies eine solche ohne uns annehmen? Allerdings! Aber wo bleibt dann die menschliche Erfahrung? Sie verschwindet auch jetzt nicht, sondern zieht sich nur zusammen. Denn die Thierwelt — und wäre es der geringste Wurm — müssen wir, wenn wir, wie hier geschieht, das thierische Leben nur im Zusammenhange der allgemeinsten Erfahrung betrachten, einfach als primitive Mitmenschen ansehen!«

²⁾ *Kritische Grundlegung* etc. str. XI.

³⁾ „Das Immanente, insofern es auf ein Transcendentes bezogen gedacht wird, heisst man transcendentale“ (*Kritische Grundlegung* etc. str. 9).

Snać nie zdawał sobie Hartmann sprawy z tej trudności, bo bez najmniejszego zakłopotania powiada, że świadomość nie zadawalnia się samem posiadaniem wsobnem treści spostrzeżeń, ale przenosi ją na coś transcendentalnego, na przedmioty pozamyślne.

Gdy się zaś pytamy o rację takiego postępowania świadomości, odpowiada Hartmann, że świadomość w chwili odbierania wrażenia ma zarazem uczucie, iż przedmiot spostrzeżenia koniecznie musi być czemś zewnętrznem. »Dieses Gefühl, powiada on¹⁾, drückt sich zunächst als empfundene Nothwendigkeit des Wahrnehmungsinhaltes aus, und zwar nicht als innere logische Nothwendigkeit (wie beim Denken nach logischen Gesetzen), sondern als äussere, auferlegte Nothwendigkeit, in deren inneren Sinn man zunächst keinen Einblick hat«.

Te ostatnie słowa każą się obawiać, iż świadomość nie na mocy wniknięcia w przedmiotowy powód, ale wskutek jakiejś od niej niezależnej organizacyi musi dokonywać owego odnoszenia (das Beziehen) swej treści na coś transcendentalnego. Rzeczywiście obawa całkiem uzasadniona.

Hartmann bez ogródki oświadcza: »Wenn es jenseits unseres Bewusstseins etwas geben soll, was nicht so indifferent für uns sein soll, als ob es gar nicht existirte, dann muss dieses Transcendente zum Bewusstsein dadurch in reale Beziehung treten, dass es den Bewusstseinsinhalt causal bestimmt. Daraus folgt dann weiter, dass die einzig mögliche Art und Weise den absoluten Illusionismus zu überwinden, darin besteht, dass man den Bewusstseinsinhalt transcendental bezieht auf ein transcendentes Etwas, welches man als transcendente Ursache des Wahrnehmungsinhaltes supponirt. Diese Hypothese ist die einzige, welche den auch von den Idealisten eingestandenem, aber von ihnen für eine Prellerei unserer Verstandeseinrichtung ausgegebenen Drang erklären kann, der uns zwingt, unsere Wahrnehmungen auf ein transcendentes Ding an sich transcendental zu beziehen²⁾).

A więc, gdyby świadomości nie towarzyszyło uczucie, iż treść wyobrażeń jej koniecznie jako coś zewnętrznego się przed-

¹⁾ *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* str. 101.

²⁾ *Kirchann's erkenntniss-theoretischer Realismus* str. 58—59.

stawia, nie miałyby świadomości najmniejszego powodu przenoszenia treści wyobrażeń na jakieś byty transcendentne. Ponieważ atoli powyższe uczucie jej towarzyszy, przeto supponuje byty transcendentne i do nich, jako do przyczyn odnosi treści swych wyobrażeń. Nie ma zatem dusza pewności istnienia realnych przedmiotów, tylko wystarcza jej samo odnoszenie treści wyobrażeń do czegoś zewnątrz niej będącego. O przedmiotach samych nie wiedzieć nie możemy, bo spostrzegamy nie przedmioty, tylko treść wyobrażeń wsobnych.

Gdy porównamy powyżej przytoczony ustęp Hartmanna z tem, co Helmholtz mówi o uzewnętrznianiu treści wyobrażeń¹⁾, przekonać się nie trudno, że myśl Hartmanna wcale nie jest nowa. Helmholtz mówi, że uzewnętrznianie treści wyobrażeń w nieświadomy sposób, ale na podobieństwo wniosku przy czynowego w nas się odbywa, a Hartmann prawie jota w jota to samo powtarza.

Któż jednakże nie widzi, że realizm transcendentálny Hartmanna żadną miarą być nie może deską zbawienia przeciwko subiektywizmowi ani nawet przeciw sceptyzmowi?

Wszak Hartmann wyraźnie oświadczył, że nie przedmiot transcendentny determinuje duszę do odnoszenia wsobnej treści wyobrażeń ku przedmiotowi, lecz jedynie uczucie, iż treść wyobrażeń przedstawia się koniecznie jako z zewnątrz narzucona (auferlegt). A w takim razie mamy tu podobną konieczność, na jakiej oparł się Kant przy tworzeniu swych sądów syntetycznych a priori, konieczność psychologiczną, ale nie przedmiotową.

Można się jednakże zapytać Hartmanna, czy owo nieświadomo przyczynowe odnoszenie treści wyobrażeń na coś zewnętrznego wystarczy, iżby treść wsobna wyobrażeń przedstawiła się nam z temi cechami konkretnemi, z jakimi nam

¹⁾ Helmholtz: *Physiologische Optik* 1867 str. 430: »Die psychische Thätigkeit nun, durch welche wir zu dem Urtheil kommen, dass ein bestimmtes Objekt von bestimmter Beschaffenheit an einem bestimmten Orte ausser uns vorhanden sei, sind in ihrem Resultate einem Schlusse gleich, insofern wir aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir, in der That direct doch immer nur die Nervenerregungen, also die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äusseren Objecte«.

się przedstawia każda jabłoń, dom, człowiek itd.? Tego chyba nie zechce Hartmann potwierdzić, bo wówczas każde wyobrażenie powinno się nam przez psychologiczne lub logiczne odniesienie go do czegoś innego, przedstawiać jako przedmiot konkretny. Wszelkie jednakże próby przyobleczenia wyobrażenia w znamiona właściwe rzeczywistym przedmiotom, na niczem spełzają.

To pokazuje, że Hartmann z obawy przed realizmem naukowym wolał być teoretykiem, aniżeli się oprzeć na obserwacji. Gdyby był posłuchał tej ostatniej, nie byłby w ślad za Helmholtzem i całym legionem subiektywistów twierdził, iż w chwili odbierania wrażeń nie przedmioty, tylko nasze wyobrażenia jako podmiotowo-idealne fenomeny spostrzegamy.

Faktycznie zaś, gdy spoglądam okiem na ulicę, to nie swoje wyobrażenia przechodniów widzę, tylko przechodniów samych, bo wyobrażenie przechodnia nie może mnie potrącić, gdy tymczasem przechodzień może do mnie przemówić, pozdrowić ukłonem lub potrącić.

Zresztą aby mózż coś do czegoś odnosić, to muszę z góry znać obydwa człony względne; a więc muszę znać i przedmiot, ku któremu treść wsobna wyobrażenia musi być odniesiona, i samą treść a w końcu powód odnoszenia. Jeżeli tedy przed dokonaniem odniesienia (*des Beziehens*) już znać muszę przedmiot, to nie odnoszenie dopiero może mnie upewniać o jego istnieniu, tylko chyba spostrzeżenie bezpośrednie. A jeżeli przedmiotu jako przyczyny mego wrażenia nie znam, to nie wiadomo, na jakiej zasadzie muszę odnosić stale pewne treści wyobrażeń do pewnych tylko przedmiotów. Skoro samo odnoszenie treści wyobrażenia ku czemuś zewnętrznemu nie może sprawić, aby owa treść, przybrała cechy rzeczywiście istniejących przedmiotów, to najwidoczniej ono żadnego pożytku nie przynosi.

§ 23. *Umiarkowany realizm wielu neo-scholastyków.*

Główne myśli umiarkowanego realizmu wielu neo-scholastyków można wybornie sprowadzić do następujących punktów: 1^o rzeczywiste istnienie świata ze wszystkimi jego przedmiotami; 2^o poznanie dokładne przedmiotów zawisło od spełnienia różnych warunków; 3^o przymioty pierwszorzędne tkwią w rze-

czach; 4^o przymioty drugorzędne według jednych tkwią w rzeczach, według drugich są w znacznej części wyrobem podmiotu (Gutberlet, Van Weddingen); 5^o rozróżnienie przedmiotu od jego obrazu psychicznego. Rozwińmy nieco poszczególne punkta.

1^o Realizm umiarkowany wierzy niemniej silnie jak naiwny w istnienie realnego świata: owszem dla umiarkowanego realizmu scholastyków jest naiwny realizm punktem wyjścia do badań filozoficznych. Lecz podczas gdy ten ostatni przyjmuje w dobrej wierze istnienie zewnętrznego świata, jako fakt bezpośredniem spostrzeżeniem poręczony i nie potrzebujący innego dowodu, to przeciwnie umiarkowany realizm scholastyków jako krytyczny żąda, aby spontaniczne przekonanie naiwnego realizmu poddano zbadaniu, wskazano filozoficznie jego przyczynę.

Jakkolwiek zwolennicy umiarkowanego realizmu rozchodzą się przy szczegółowym sposobie stosowania prawa przyczynowości, to jednakże ogólnie panuje w tym obozie przekonanie, że filozoficzna pewność co do istnienia świata tylko na prawie przyczynowości się opiera.

Jedni, jak Schmid¹⁾, mniemają, że pewności w istnienie świata niekoniecznie towarzyszyć musi pełna świadomość rozumowania według formalnie pojętego prawa przyczynowości, lecz że owo stosowanie prawa przyczynowości może się odbywać w sposób nierozwinięty, nieświadomy, tak jak to i Helmholtz i Hartmann pojmują; inni (Fischer, Mercier i t. d.) przeciwnie żądają pełnego zrozumienia związku przyczynowego, jeżeli wogóle prawo przyczynowości ma służyć za podstawę pewności w istnienie świata. Nie trzeba dodawać, że słuszność jest po stronie tych ostatnich. Atoli jedni i drudzy wychodzą z wrażeń jako skutków wywoływanych w nas, ale często bez najmniejszego przyczynienia się z naszej strony, i dochodzą do wniosku, że różne a mnogie wrażenia pochodzą od działania różnych i mnogich przedmiotów.

Każde wprawdzie wrażenie może poręczyć istnienie odpowiedniej przedmiotowej przyczyny sprawczej, ale tyczy się to przede wszystkim wrażeń dotykowych, a nadto słuchu

¹⁾ Schmid Al.: *Erkenntnisslehre*, II. 141.

i wzroku. Psychofizyczne badania Webera, Fechnera, Wundta i t. d. nad stosunkiem przyrostu uczucia do przyrostu natężeń podniet zewnętrznych o ile potwierdzają prawdziwość istnienia przedmiotowych przyczyn sprawczych dla wrażeń, o tyle nie dają się stosować przy idealistycznych teoriach poznania.

Nie należy wszakże powyższego wniosku, na prawie przyczynowości opartego, brać za jedno z uzewnętrznieniem treści wyobrażeń bez względu na to, czy uzewnętrznienie będzie się odbywało według sposobu wskazanego przez Helmholtza i wielu innych fizyologów, czy też na sposób Hartmanna przez nieświadome odnoszenie do czegoś transcendentnego. Jedno bowiem i drugie uzewnętrznienie nie może sprawić, aby treść wyobrażenia zamieniła się w pozapodmiotowy przedmiot, a jasną przytem jest rzeczą, że tak uzewnętrzniony przedmiot nie może być przyczyną sprawczą konkretnych wrażeń.

Bez istnienia realnych przedmiotów i ich działania na nas, powstawanie w nas wrażeń musiałoby wobec nieudolności hipotezy Berkeley'a i okazyjonalistów być na zawsze niewyjaśnioną zagadką. To też przedmiotowość poznania zmysłowego jest podług realizmu umiarkowanego w najściślejszym związku z realnem istnieniem przedmiotów.

2^o Omawiany przez nas realizm zgadza się co do faktu istnienia świata i jego przedmiotów z realizmem naiwnym w zupełności; różni się natomiast znacznie od tego ostatniego przy przyznawaniu lub odmawianiu różnych orzeczeń spostrzeżonym przedmiotom. Gdy bowiem realizm naiwny wydaje sąd o rzeczy dostrzeżonej li tylko na mocy spostrzeżenia, przeciwnie realizm krytyczny umiarkowany zdaje sobie z tego sprawę, że proste spostrzeżenie nie może być wystarczającym środkiem do poznania pewnego, czem rzecz jest »w sobie« i jaka jest. Jeden bowiem i ten sam przedmiot może się przedstawiać rozmaicie rozmaitym ludziom, a nawet temu samemu człowiekowi w różnych czasach. Naiwny realizm nie zdaje sobie sprawy, kiedy można śmiało polegać, a kiedy nie, na świadectwie zmysłów; przeciwnie umiarkowany realizm wie, że zmysły dla rozmaitych powodów mogą nas niekiedy fałszywie informować i być okazyją fałszywego sądu o rzeczy samej. Stąd wszakże daleko jeszcze do zupełnego sceptyzmu; ten ostatni byłby mo-

żliwy i uzasadniony wtedy, gdyby podmiot poznający nie miał żadnego sposobu sprawdzania tego, o czym zmysły donoszą.

Ponieważ jednakże podmiot, jak to dawniej wykazaliśmy (§ 19), może się upewnić o zadośćuczynieniu warunkom, od których pewność zmysłowego poznawania zawisła, przeto słusznie żąda umiarkowany realizm, ażeby podmiot nie polegał ślepo na pierwszym lepszym spostrzeżeniu, ale poddawał je krytycznemu zbadaniu i dopiero wtedy wydawał sąd o rzeczy.

»Spostrzeżenia zmysłowe, jak trafnie zauważa E. L. Fischer¹⁾, nie przedstawiają nam rzeczy według ich czystego bytu w sobie, tem mniej jeszcze na ich spodzie się znajdujących składników substancjalnych, albo całkowitej i niezamąconej prawdy, lecz dostarczają nam cennego materiału dla prawdy; jest zaś zadaniem realnych umiejętności zbadać na podstawie tego materiału bezwzględny stan prawdy owych rzeczy. Nie wystarczy w tym celu zwykłe pojedyncze spostrzeżenie, lecz musi ono być uzupełnione za pomocą umiejętnego metodycznego myślenia, które bada przedmioty ze wszystkich stron i wśród najrozmaitszych warunków, podnosząc zwykłe spostrzeżenie na wyżyny dokładnej obserwacji i eksperymentu.

Pojedyncze zatem spostrzeżenia, jakie o rzeczach za pomocą różnych zmysłów odbieramy, muszą być starannie zebrane, wzajemnie powiązane, dokładnie porównane i według logicznych zasad ocenione. Sprzeczności, jakie przy tem zdarzyć się mogą, muszą być ile możności rozwiązane przez usunięcie tych indywidualnych, podmiotowych składników, jakie się dołączają do rozmaitych spostrzeżeń, odnośnie do tego samego stanu rzeczy, aby można uzyskać to, co posiada wartość ogólną albo przedmiotowo prawidłową. Krótko mówiąc, dokładna obserwacja i metodyczno-krytyczne myślenie muszą harmonijnie współdziałać, aby osiągnąć poznanie czystej prawdy. Zawsze atoli pojedyncze spostrzeżenia zmysłowe stanowią, jak tego uczy doświadczenie, także i dla naukowego badania stałą i konieczną podstawę.

Gdyby nam dostarczały tylko podmiotowej ułudy a żadnej prawdy przedmiotowej, to byłyby w gruncie rzeczy niczem, a pozytywne umiejętności, zwłaszcza nauki przyrodnicze, by-

¹⁾ E. L. Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*, str. 390 nast. Noetyka.

łyby* zbudowane na piasku; wcale też nie możnaby zrozumieć, jakby one przy takim założeniu dochodziły do poznania rzeczywistości. Konsekwentnie przy czysto idealnych poglądach jest przedmiotowa rzeczywista wiedza, a temsamem i właściwa nauka przyrody niemożliwą. Na stanowisku zaś przesadnie realistycznym, gdyby ono naprawdę miało za sobą słuszność, byłoby faktycznie naukowe badanie zbyteczne, gdyż w tym razie wystarczyłoby poprostu zostawić zmysły otworem, a widzielibyśmy empiryczne przedmioty bez dalszych zachodów podług ich czystej prawdy«.

Umieściliśmy z umysłu ten nieco za długi ustęp, bo on najlepiej odzwierciedla zapatrywania umiarkowanego realizmu, który z jednej strony nie chce przechodzić poprostu do porządku nad treścią realizmu naiwnego, jak to czynią subiektywistyczne teorie, a z drugiej zajmuje jak najprzychylniejsze stanowisko wobec pozytywnych nauk, pozostawiając im jak najobszerniejsze pole badania realnej istoty i własności konkretnych przedmiotów. Analogiczne powyższemu ustępowi myśli łatwo odnaleść u Gutberleta, Pescha Tilmanna, Commera, Merciera, Domet de Vorges'a, Schiffiniego i wielu, wielu innych neoscholastyków.

3^o Co do przedmiotowości przestrzennych stosunków i czasu znów zajmuje pośrednie stanowisko realizm umiarkowany między naiwnym realizmem a poglądami subiektywistycznych teoryj, zwłaszcza na Kancie się opierających. Naiwny realizm widzi przestrzeń jako jedno wielkie receptaculum niezliczonych przedmiotów, jakby rodzaj wielkiego naczynia, w które są powstawiane i poukładane przedmioty najróżnorodniejsze; a lubo temu receptantum nie odmawia realnego istnienia, za to wcale się nie stara realizm naiwny o pogłębienie dorywczego spostrzeżenia, aby sobie urobić jasne pojęcie o naturze przestrzeni. Podobnież czas jest dla real. naiwnego jakimś pozapodmiotowem, niedającym się bliżej określić trwaniem.

Natomiast dla subiektywistycznych teoryj, opierających się na Estetyce Kanta, jest przestrzeń tylko formą zmysłową, mającą porządkować treść wrażeń ze świata zewnętrznego do nas dochodzącą; tak samo czas jest formą zmysłu wewnętrznego, grupującą treść świadomości według następstwa lub równo-

czesności do niej dochodzących zjawisk. Lecz jednej i drugiej formie nie odpowiada jakaś realna przestrzeń lub czas.

Otóż umiarkowany realizm scholastyczny przypisuje odmiennie od subiektywistycznych teoryj, a razem z naiwnym realizmem realne istnienie tak czasowi jak i przestrzeni, ale równocześnie usiłuje krytycznie zbadać naturę czasu i przestrzeni w sobie.

Że przestrzeń nie może być często subiektywną formą zmysłową, dostatecznie zostało wykazane przy rozbiórce Estetyki Kanta, gdzieśmy punkt za punktem zbijali jego wrzekome dowody. Tutaj możnaby tyle nadmienić, iż gdyby ciała przez nas widziane same nie były przestrzenne, to zgoła zrozumieć nie można, dlaczego nieprzestrzennej duszy — boć zmysł nieożywiony duszą spostrzegać nie może — ciała przedstawiają się jako zajmujące pewną przestrzeń; tem mniej jeszcze dałoby się pojąć, jakby bez realnej przestrzeni ciała wogóle ruchy jakieś odbywać mogły. Niemniej obserwacya niemowląt i ludzi, którzy od urodzenia będąc ślepyi, wzrok odzyskać zdołali wcale nie popiera tezy Kantystów.

Ale tak samo i poglądem naiwnego realizmu na przestrzeń nie zadowalnia się realizm krytyczny umiarkowany, bo odróżnia przestrzeń dostępną zmysłom (odległości między punktami obejmującej pewne ciało powierzchni) od pojęcia nieskończonej przestrzeni, do którego dochodzimy przez oddalanie w nieskończoność granic trzech wymiarów przestrzeni konkretnej. Taka przestrzeń realnie nie istnieje.

Inna natomiast rzecz, czy wystarczy samo spojrzenie, aby dokładnie ocenić stosunki przestrzenne danego przedmiotu, (jego wielkość, kształt, odległość itd.). Tu znów pośrednie stanowisko zajmuje umiarkowany realizm między naiwnym a subiektywistycznymi poglądami. Bo gdy przy tych ostatnich właściwie nie może być mowy o jakiejś krytycznej ocenie odległości i reszty stosunków przestrzennych przedmiotów, skoro sam przedmiot jak i jego rzeczzone stosunki są tylko czysto podmiotowem wyobrażeniem; gdy z drugiej strony realizm naiwny ślepo polega na spostrzeżeniach, to przeciwnie umiarkowany realizm każe przedsięwziąć rozmaite środki (uwzględnianie środowiska, wezwanie innych zmysłów, zwłaszcza dotyku na pomoc, pomiar odległości itd. itd.) i dopiero po ich użyciu

pozwała wydawać sąd o stosunkach przestrzennych danego przedmiotu.

Przy krytyce Estetyki Kanta zostało wykazane, że i czas również nie może być tylko czysto subiektywną formą. Forma czasu niewypełniona po sobie następującymi lub równocześnie się odbywającymi zjawiskami (stany wewnętrzne, czynności zewnętrznych przedmiotów) byłaby bezużyteczna, byłaby niepotrzebnym balastem świadomości; jeżeli zaś wymagane są zjawiska, aby forma czasu mogła je porządkować, to najwidoczniej zjawiska niezależnie od subiektywnej formy czasu muszą się odbywać.

Przeciwnie realizm naiwny, jakkolwiek przyznaje realne istnienie czasowi, nie odróżnia od siebie rzeczy tak odmiennych jak trwanie, następstwo a pojęcie czasu.

⁴ Co się tyczy punktu czwartego zauważyć należy, iż gdyby przy kwestyi o drugorzędne przymioty dobrze odróżniano stronę przedmiotową i podmiotową wrażeń nie byłoby tyle nieporozumień w różnych teoriach poznania.

Przedewszystkiem podział przymiotów w tej formie, w jakiej go przedstawił Locke, nie jest dostatecznie uzasadniony, jak to poprzednio wykazaliśmy. Wprawdzie rzeczony podział schodzi się pozornie z podziałem Stagiryty przedmiotów na *sensibilia propria* i *communia*; nie trzeba jednakże zapominać, że Arystoteles jednym i drugim przyznaje bytowanie w rzeczach, gdy tymczasem Locke tylko przypadłościom pierwszorzędnym przypisywał przedmiotowe istnienie.

Tak samo powoływanie się Kartezjusza na to, jakobyśmy mieli jasne i wyraźne pojęcia rozciągłości i jej stosunków, a nie posiadali ich co do drugorzędnych przymiotów, również nie jest wystarczające, nawet gdyby takie rozróżnienie było zgodne z prawdą. Powyższy bowiem motyw jako pojęciowy wcale jeszcze nie może być dowodem realnego istnienia rozciągłości, a tylko czysto podmiotowego barw, tonów itd., gdyż z idei rzeczy wcale nie wynika jej realne istnienie.

Powtórę jest nieprawdą, jakobyśmy nie przymioty rzeczy spostrzegali, tylko ruch naszych nerwów. Żaden fizyk ani fizyolog patrząc na jakiś różnokolorowy obraz nie powie, iż na tym kawałeczku obrazu spostrzega 465 bilionów drgnień eteru (w dodatku niewidzialnego), na tym znów jakie 765 bilionów

drgnień na sekundę itd. stosownie do jakości barwy, tylko powie, że widzi obraz, na który takie a takie barwy się składają. Któż na prawdę uwierzy, że sam tylko rodzaj ruchów sprawia, iż woń fiołka i róży tak są odmienne? Wogóle trzeba wyznać, że hipoteza, jakoby drugorzędne przymioty rzeczy były tylko naszym wyrobem, któremu na zewnątrz jedynie ruch w rzeczach odpowiada, wcale nie dostarczyła dotychczas przekonywujących dowodów swej prawdziwości. Zresztą niech metafizyka łącznie z fizyką i chemią badają istotę ciał i ich przymiotów, gdyż noetyce o to tylko chodzi, czy to, co spostrzegamy, istnieje tylko jako wyrób naszej wyobraźni, czy też przedmiotowo, a dalej: czy i wśród jakich warunków nasze poznanie będzie zgodne z przedmiotowym stanem rzeczy. Dla fizyki jest barwa biała mieszaniną 7-miu barw widma lub barw zasadniczych z dopełniającymi, ale dla świadomości ona się przedstawia jako barwa niezłożona i jako taką ją też widzimy.

Silnym dowodem formalnej obiektywności drugorzędnych przymiotów jest fakt, że stale uzewnętrzniamy treść spostrzeżeń zmysłów zewnętrznych.

Niemniej nie bez znaczenia byłby dowód teleologiczny, ten mianowicie, że zmysły z natury swej musiałyby nas ustawicznie i nieuchronnie w błąd wprowadzać¹⁾. Zresztą kto uznaje obiektywną rozciągłość, ten powinien także i barwie przyznać pozapodmiotowe istnienie. Gdyby bowiem powierzchnia dana nie była tak czy owak zabarwiona, nie można by jej widzieć; z drugiej strony barwa także nie istnieje sama dla siebie, tylko na jakimś przedmiocie rozciąglYM. Jeżeli zatem barwa ma być tylko modyfikacją podmiotu poznającego, to niewytłomaczona zagadka, dlaczego ją stale jako związaną z daną rzeczą rozciąglY widzimy? Czyż widział kto ból rozciąglY lub okrągły? Analogiczne rozumowanie można zastosować przy wrażeniach dotykania, smaku, powonienia i słuchu. Zapewne, że z chwilą zetknięcia się ciała smakowitego z narządem zmysłu smaku powstać musi w tym ostatnim jakaś reakcja; ale tego rodzaju akcja czy to chemiczna (wzrok, smak, powonienie) czy mechaniczna (słuch, dotykanie) będzie tylko warunkiem powstania

¹⁾ Por. Tit Pesch: *Die grossen Welträthsel* I, 668, 1892.

podmiotowego wrażenia, ale nie będzie tem, co bywa spostrzegane.

5^o W końcu co do Vgo punktu poglądów umiarkowanego realizmu trzeba zauważyć, że jakkolwiek scholastycy godzą się na to, iż bez pomocy tak zwanych species (obrazów rzeczy) byłoby niepodobieństwem jako tako wyjaśnić sposób poznawania, to za to nie u wszystkich jednakowe jest zdanie co do stosunku owych obrazów do przedmiotu i co do sposobu ich powstania.

Istnienie obrazów rzeczy jako środków poznania nie zostało doświadczalnie wykazane, wątpić nawet można, czy się to kiedykolwiek uda osiągnąć. Nie jestto jednakże dostatecznym powodem do odrzucania śladem średniowiecznych nominalistów i Kartezjusza wszelkich obrazów rzeczy, gdyż dla tej samej przyczyny należałoby całkowicie porzucić hipotezę o istnieniu eteru lub atomów. To przynajmniej zaprzeczyć się nie da, że przy wszelkiem poznawaniu musi istnieć jakiś związek między przedmiotem poznawalnym a podmiotem poznającym. Otóż ponieważ zmysły nie stwarzają przedmiotów swych spostrzeżeń, a z drugiej strony przedmioty ze świata zewnętrznego również nie wchodzą tak, jak są, do zmysłów, więc nie jest nieuzasadniona hipoteza, że ową nicią łączącą podmiot z przedmiotem będzie obraz tego ostatniego. Jako proste odbicie, wyrażenie przedmiotu we władzy poznawczej, nosi obraz nazwę: species impressa; jako środek aktualnego poznawania, jako rzeczywiste wyobrażenie przedmiotu zwany bywa obraz: species expressa.

Chodzi obecnie o oznaczenie stosunku obrazu do przedmiotu samego konkretnie bytującego. Można to pytanie rozłożyć na dwa inne: 1^o czy obraz jest tem, co bywa poznawane, tak iż wystarczy popatrzeć na obraz, aby poznać temsamem przedmiot, czy przeciwnie obraz ma być środkiem, przez który dany przedmiot poznajemy; 2^o czy obraz jest rzeczywiście dokładnem odzwierciedleniem rzeczy w sobie według jego pozapodmiotowego bytu.

Co do pierwszego pytania niemasz dwóch zdań między scholastykami; zgodnie oni uczą, że obraz jest medium quo poznania. Św. Tomasz wyraźnie powiada: »Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte

rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud, quo cognoscitur a parte cognoscentis, est similitudo rei». (Quaest. disp. de ver. qu. 2. a. 3 ad 8). Takich miejsc możnaby całe setki naprzytycać. Powszechnie używany bywa jako uzmysłowienie poznawania przez obrazy przykład wzięty z odbijania się przedmiotów w zwierciadle doskonałym, które samo będąc niewidzialnym, pozwala widzieć w sobie odbite przedmioty. Wiele zarzutów przeciw scholastycznej teorii poznania upadłoby, gdyby przeciwnicy nie zapominali o co dopiero wyłożonem znaczeniu obrazów dla poznawania zmysłowego.

Natomiast co do drugiego pytania niektórzy scholastycy zbyttnio się posuwają w stronę naiwnego realizmu mniemając, że »rzeczy dokładnie tak spostrzegamy, jak są¹⁾«. Nie trzeba chyba długo dowodzić, iż takie mniemanie nie jest uzasadnione. Gdyby bowiem rzeczywiście sprawa tak się miała, nie powinnyby istnieć złudzenia zmysłowe, ani wogóle zachodzić jakieś pomyłki co do spostrzeganych przedmiotów, bo każdy obraz byłby najwierniejszem odbiciem rzeczy. Doświadczenie niestety zgoła czego innego naucza; raz po raz bowiem prostować musimy sądy na bezpośredniem spostrzeżeniu oparte, jako nieodpowiadające rzeczywistemu stanowi rzeczy. Zresztą ten punkt już został omówiony przy rozbiorze warunków dokładnego poznania rzeczy.

Natomiast niesłusznie robi E. L. Fischer zarzut Peschowi z tego, iż identyfikuje przedmiot spostrzeżenia z rzeczą w sobie powiadając: »Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt gelten nicht bloss als inhaltlich gleich, sondern auch für numerisch identisch, für ein und dasselbe«²⁾. Zarzut byłby wtenczas słuszny, gdyby Pesch identyfikował obraz rzeczy z rzeczą samą, czego atoli nie uczynił i u zynić nie mógł, a owszem kładzie nacisk na to, że przedmiot spostrzeżony istnieje w spostrzegającym w sposób odpowiadający spostrzegającemu. Jeżeli kto, to sam Fischer jest w błędzie ucząc, że przedmiot spostrzeżenia stawać się może relatywnym. Opierając się na fakcie, iż światło wśród ciemnej nocy wydaje się bliższem, aniżeli wśród ja-

¹⁾ Pesch: *Weltphaenomen*, str. 14, 42. Por. Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*, str. 20.

²⁾ Pesch: *Weltphaenomen* str. 76.

snej, powiada Fischer: »Daraus geht hervor, dass das äusserlich Wahrgenommene relativ und nicht rein objektiv ist, d. h. je nach den verschiedenen Bedingungen, unter denen es aufgefasst wird, zeigt es sich verschieden«¹⁾. Wszak ciemna lub pogodna noc nie zmienia światła jako takiego, tylko okoliczność powyższa wpływać może na zmianę podmiotowego wyniku spostrzeżenia.

Z drugiej strony należy wziąć w obronę Fischera przeciwko Glossnerowi²⁾, który mu zarzuca, że najzupełniej niesłusznie insynuuje scholastyce naukę o migrowaniu obrazów rzeczy poprzez różne środowiska do podmiotu poznającego. Zapewne nie wszyscy scholastycy podzielali lub dzielają zapatrywanie Pescha o przenoszeniu się na skrzydłach eteru obrazów rzeczy, ale żeby znów w ich gronie podobnych zapatrywań wcale nie napotymano zwłaszcza w wiekach średnich, to także nieprawda³⁾. Co się tyczy Arystotelesa, to był on stanowczym przeciwnikiem Demokryta i nigdzie nie naucza, jakoby gotowe obrazy z rzeczy oderwane wchodziły do duszy. Owszem poglądy Arystotelesa na naturę światła, głosu, ciepła i wogóle jakości zmysłowe⁴⁾ godzą się bardzo dobrze z nowszą teorią undulacyjną, bo zarówno światło, jak głos itd. uważa on za wynik ruchu: światła w środowisku zwanem diaphanum, głosu w powietrzu⁵⁾, tylko się zastrzega przeciwko poczytywaniu ich za jakości czysto podmiotowe (*De sensu et sensato*. c. 3). Taksamo, gdy powiada, że przedmiotowy zapach jest sprawcą podmiotowego: *τὴν ὀσφρησιν ἢ ὀσμὴ ποιεῖ* (*De anima*. II. 12. 424 b. 6). Na pytanie zaś, w jaki sposób przedmiotowa forma jakościowa przedmiotów odległych działać może na podmiot spostrzegający, odpowiada Stagiryta, że dzieje się to za pomocą środowiska. Ponieważ światło jest ruchem przezroczystej sub-

¹⁾ Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung* str. 21.

²⁾ Patrz: *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* III Bd. H. 4. 1889. str. 469.

³⁾ Por. Dr. H. Schwarz, dz. w. pn. str. 5.

⁴⁾ Por. Farges dz. w. patrz str. 174 nast. *Arist. De gener.* I. c. 9, § 2; *De sensu*: c. 3, § 13. *De anima*. II. c. VII, § 8. Podobnież św. Tomasz powiada: *Lumen non est corpus neque defluxus corporis... sed est actus diaphani... Effectus lucis in diaphano vocatur lumen*. *De anima*. II. lec. 14.

⁵⁾ *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἡ ἀκοὴ καὶ ἡ ὀσφρησις*. *Phys.* VII. 2. 245 a 7.

stancyi (τὸ διαφανές), a z nią w zetknięciu jest powietrze, przeto jej ruchy udzielają się powietrzu, które znów jako substancya ciągną ruch ów przesyła zmysłom¹⁾. Pod wpływem ruchu zmysł upodabnia się do formy przedmiotowej: πάσχει μὲν οὖν οὐκ ὅμοιον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται ὅσον ἐκεῖνο, (De an. II. 7. 418 a 4). Wszystkie zmysły dosięgają swe przedmioty poprzez środowiska (αἰσθητόμεθ' ἄ γε πάντων διὰ τοῦ μέσου, de an. II. 11 423 b, 7); dla powonienia i smaku środowiskiem jest język i ciało łącznie z powietrzem (ὅλως δ' οἶκεν ἡ σάρξ καὶ ἡ γλώττα, ὡς ὁ ἀήρ καὶ τὸ ὕδωρ πρὸς τὴν ὀψιν καὶ τὴν ἀκοήν καὶ τὴν ὄσφρησιν ἔχουσιν. οὕτως ἔχειν πρὸς τὸ αἰσθητήριον ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστον. de an. II. 11 422 b. 17)²⁾. Jeżeli się nie tyle baczy na szczegóły, często mylnie przez Arystotelesa pojmwane, ale na główne myśli jego teoryi poznawania, nie można im żadną miarą odmówić słuszności, o której najlepiej to świadczy, że nowsze teorye poznania, odpowiadające obecnym wymaganiom nauki, zasadniczo nie innych trzymają się poglądów.

Naszem zdaniem dobrze godzi z pośród neoscholastyków Schmid główne podstawy Arystotelesowej teoryi poznania z wymaganiami nowoczesnej nauki; natomiast teoryę Fischera o reagowaniu na podmioty zewnętrzne ze strony podmiotu musimy uważać stanowczo za chybioną.

Schmid³⁾ odróżnia tak zwane pośredniczące obrazy (species vicariae) od właściwych obrazów rzeczy jako środków poznawania. Pierwsze są fizycznymi podnietami kończyn nerwów poszczególnych organów zewnętrznych, mogą o tyle tylko być nazwane obrazami, o ile mają na celu przygotować akt poznania. Że takie ruchy fizyczne przy odbieraniu wrażenia się odbywają w każdym zmysle, wykazane zostało dawno przez naukę; przy zmysle wewnętrznym nie tyle wchodzi w rachubę stan

¹⁾ Ἀλλὰ τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον. (De an. II. 7. 419 a. 13, Cfr. de anima III. 12. 435 a. 8).

²⁾ Por. Kampe: *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*. Leipzig 1870 str. 65 nast. Co do św. Tomasza por.: De Mente, art. 4 ad 4. De ideis, art. 4 ad 5. Sum. theol. I. qu. 75 art. I ad 2. qu. 78 ar. 3 cor., qu. 84 art. I. cor.; nadto: P. M. Liberatore: *Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin*. Mainz 1861. str. 249 nast.

³⁾ Dr. Al. Schmid: *Erkenntnislehre*. I. Bd. str. 225.

czynny podrażnionego nerwu, ile raczej jego ośrodki w korze mózgowej. Rzeczony ruchy, będące jużto mechanicznej, jużto chemicznej natury, odbywają się w nerwach zmysłów według zwykłych praw przyrody, zarówno w ciele żywym, jak i martwym, gdyż i w martwym oku odkryć można zapomocą wizernika tworzące się pod wpływem światła obrazy przedmiotów. Na to wszakże, aby te ruchy mogły spowodować rzeczywiste spostrzeżenie, muszą się one stać ruchami życiowymi, organiczno-psychicznymi, które w porównaniu z czysto fizycznymi stają się niejako uduchowione, hypermechaniczne, i zapomocą podobnychże form odtwarzają dane przedmioty. O ile owe formy dysponują duszę do spostrzeżenia, zwą się: species impressae; o ile zaś są środkiem, przez który aktualne spostrzeżenie przedmiotu się odbywa, zwą się: species expressae. Po dokonaniu spostrzeżenia pozostają obrazy w stanie habitualnym w duszy i mogą być z większą lub mniejszą łatwością przywoływane do świadomości¹⁾.

Natomiast podług Fischera²⁾ akt spostrzeżenia zewnętrznych przedmiotów odbywa się w ten sposób, iż z przedmiotów skutki ich ruchów, a nie ich gotowe obrazy, udzielają się poprzez środowisko narządom zmysłów, poczem w tych ostatnich następuje reakcja, objawiająca się jako reprodukcja analogiczna otrzymanej podniecie, jakby rodzaj diagrammatów przedmiotów spostrzegalnych. Przykładem takiej analogicznej reprodukcji jest obraz przedmiotu utworzony na siatkówce; możność zaś przypominania sobie otrzymanych podniet, jako też fakt, iż przez posuwanie pewnych części szarej substancji mózgu tak jednakże, iżby przez to nie została narażona na szwank sama świadomość, znika możność przypominania sobie pewnych wrażeń, są dowodem, iż takie analogiczne podnietom reprodukcye w każdym zmyśle się odbywają.

¹⁾ Więcej szczegółowo rzecz o tworzeniu się obrazów wyłożona zostanie w psychologii przy rozbiórce pytania, skąd pochodzi specyficzna różnica w jakości wrażeń. Por. Dr. Const. Gutberlet: *Die Psychologie*, II. Aufl. Münster 1890 str. 13—32.

²⁾ E. L. Fischer: *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie* str. 424. następ.

W jakiż atoli sposób dosięga podmiot poprzez owe czysto fizyologiczne reprodukcye przyczynę ich główną, przedmiot zewnętrzny? Odpowiada na to Fischer, że nie przez projekcyę, tylko »przez reakcyę na zewnątrz ze strony wprawionych w aktualną energię zmysłowych organów« (str. 436). Reakcyja taka odbywa się według praw, jakim ulegają fizyologiczne odruchy (Reflexbewegung); mianowicie, że podnieta udzielona nerwowi czucia przenosi się poprzez ośrodki w mózgu na nerw ruchu, który to nerw doznawszy podrażnienia w swym ośrodku w mózgu, powoduje w dalszym ciągu skurcz odpowiedniego mięśnia. Tem się tłumaczy, powiada Fischer, iż przedmioty zewnątrz nas spostrzegamy. Ostateczna konkluzya jego taka: »Jedes Wahrnehmungsobjekt ist sonach die Resultante aus der Einwirkung eines Gegenstandes von aussen, und der Rückwirkung von Seite des betreffenden Sinnesapparates. (str. 439).

Taka konkluzya żywo przypomina teorię Platona, podług której widzenie odbywa się w ten sposób, iż ze światłem z przedmiotów wypływającym łączy się światło z podmiotu wychodzące. Miał jednakże słuszność Arystoteles twierdząc, iż przez nasze spostrzeganie przedmiot sam nie doznaje żadnej zmiany, a samo poznanie jest stosunkiem do przedmiotu, ale jednostronnym, bo tylko ze strony podmiotu zachodzi zmiana. Fischer ani się spotrzegł, jak z wsobnej czynności uczynił przechodnią, z życiowej mechaniczno-fizyologiczną. Co gorsza, swoją hipotezę stracił cały owoc walki z idealizmem, bo podmiot może swem poznaniem wtedy tylko wywoływać jakieś zmiany w przedmiocie, jeżeli przedmiot wyłącznie w podmiocie istnieje. Wskazaliśmy zresztą już przed chwilą źródło tej fałszywej hipotezy, mianowicie, że Fischer odróżnia przedmiot spostrzeżenia od rzeczy w sobie. Obawa śmieszności z powodu uznania scholastycznych species za niezbędne w akcie poznawania, popchnęła Fischera do hipotezy bardzo zbliżonej do platońskiej, i do odróżnienia, którego ojcem duchownym śmiałoby się mógł uważać Kant.

ROZDZIAŁ VIII.

Porównywanie pojęć jako źródło nowych prawd pewnych.

Z krytycznego rozbioru władz poznawczych zmyłowych otrzymaliśmy jako wynik, iż są możebne jako pewne bezpośrednie sądy syntetyczne. Dla rozumu atoli nie mogą takie sądy być ostatecznym celem jego pracy, gdyż mają one za przedmiot to, co zmienne, przypadkowe, konkretne, gdy tymczasem rozum szuka pod zmienną i przypadkową zewnętrzną szatą tego, co w rzeczach jest stałe, niezmienne, konieczne. Stąd też podczas gdy metą zmysłowego procesu poznania jest uzyskanie wyobrażenia jako konkretnego obrazu konkretnego przedmiotu, to przeciwnie rozum przez ujęcie w stałą formę tego, co w przedmiotach spotyka stałego, niezmiennego i koniecznego, dochodzi do pojęć ogólnych.

Lecz i utworzenie ogólnego pojęcia nie jest ostatecznym kresem pracy umysłowej. Rozum bowiem porównywa ze sobą, pojęcia, przyczem zdarza się, że albo bez dalszych zachodów bezpośrednio spostrzega przynależność dwóch pojęć do siebie, albo osiąga ten skutek za pośrednictwem innego pojęcia lub całego nawet ich szeregu. W pierwszym razie może rozum odrazu orzeknąć w formie sądu twierdzącego przedmiotową identyczność dwóch pojęć, względnie zaprzeczyć zapomocą sądu przeczącego tejeż identyczności, a takie sądy zwiemy bezpośrednio analitycznymi; w drugim razie otrzymujemy pośrednie sądy analityczne. Chodzi obecnie o to, jaką wartość można przyznać tak powstałym sądom?

Odpowiedź na to pytanie zawisła całkowicie od wartości pojęć, wchodzących w skład sądu, i od prawidłowości ich powiązania. Ponieważ tym drugim warunkiem zajmuje się logika, więc na tem miejscu możemy go nie uwzględniać. Zaś co do pierwszego warunku jest jasną rzeczą, że jeżeli pojęcia mają być tylko rodzajem obrazków, które rozum według swego widzimisie, bez wnikięcia w przedmiotowy powód, dlaczego tak czyni, będzie obok siebie ustawiał lub rozdzielał, to taka kombinacya pojęć może być mniej lub więcej przyjemnem zajęciem umysłowem, ale wartość będzie posiadała tylko dla tego umysłu, który jej będzie dokonywał; przeciwnie, jeżeli pojęcia za-

stępować będą wobec umysłu rzeczy same, to stosunki pojęć mogą już być wyrazem stosunków rzeczy, a wtedy i sądy owe stosunki wyrażające, mogą posiadać wartość przedmiotową.

Nim tedy będziemy mogli zastanowić się nad pytaniem, czy przez porównywanie pojęć można otrzymać nowe sądy przedmiotowe pewne, wypadnie wprzód zbadać, czy, i w jakich granicach przysługiwać może przedmiotowość samym naszym pojęciom. W tym zaś celu rozprawić się musimy z jednej strony z nominalizmem, który przeczy, jakobyśmy posiadali pojęcia ogólne, a w swej zmodyfikowanej formie, jako konceptualizm i formalizm kantowski zaprzecza przedmiotowości pojęciom; z drugiej strony z przesadnym realizmem, który utrzymuje, że treść naszych pojęć ogólnych istnieje jako coś ogólnego poza naszym umysłem.

§ 24. *Nominalistyczne poglądy na istotę pojęć ogólnych.*

Nierzadko się zdarza spotkać ze zdaniem dziejopisarzów filozofii, iż scholastyka średniowieczna nie wiele przyniosła korzyści na polu badań filozoficznych, gdyż całkowicie ją pochłaniały jałowe i bezużyteczne spory o istotę pojęć ogólnych, o słynne universalia. Jestto wszelako sąd niesprawiedliwy; a ci, co podnoszą powyższy zarzut przeciw scholastyce średniowiecznej, najwidoczniej nie zdają sobie sprawy dokładnie ze znaczenia pojęć ogólnych dla myślenia.

Gdyby scholastyka niczego więcej nie była dokazała nad to, że rozwiązała problem istoty pojęć ogólnych, już jej zasługa byłaby niesłychanie wielka. »Pytanie bowiem o wartości pojęć ogólnych, jak zauważył Hauréau, pozostanie na zawsze problemem, który w każdej epoce niepokoi, ale i użycia ludzkiego ducha, zaś odpowiednio do sposobów rozwiązania, jakie nasunął, napełnia sobą wszystkie szkoły. Przybiera on w pewnej mierze wszystkie barwy czasu, w którym się rozwija; lecz przedewszystkiem jest on tłem, z którego wypływają i do którego zmierzają badania filozoficzne. Pozornie jest on problemem tylko do psychologii i do logiki się odnoszącym; wszelako w gruncie rzeczy panuje on nad wszystkimi częściami filozofii, bo niemasz ani jednej kwestyi, któraby na dnie swem nie zawierała tej drugiej: czy to wszystko nie jest tylko kombinacją naszego ducha i dla naszego tylko użytku dokonaną,

czy też przeciwnie tok naszych kombinacji pojęciowych ma swoją podstawę w naturze rzeczy» (*De la philosophie scolastique*. t. I. chap. II. p. 44).

Ma słuszność Hauréau, gdyż żadna umiejętność, tem mniej jeszcze filozofia, niemożliwa bez pojęć ogólnych, posiadających przedmiotowe znaczenie. Że zaś pojęcia zastępujemy wyrazami, więc przedewszystkiem nasuwa się pytanie, czy wyrazy ogólne są wyrażeniem ogólnych pojęć?

W razie odpowiedzi twierdzącej, nowe pytanie musi być rozwiązane; czy mianowicie pojęcia ogólne mają rzeczywistą przedmiotowość, to znaczy, dają się zastosować do rzeczy istniejących lub takich, które istnieć mogą.

Przypuściwszy i w tym wypadku odpowiedź twierdzącą, znów się zapytać można, czy dla usprawiedliwienia owego stosowania mamy przyjąć rzeczywiste istnienie przedmiotów ogólnych? A dalej, czy owe przedmioty istnieją jako ogólne poza rzeczami, czy też jako indywidualne w rzeczach? A jeżeli jako indywidualne w rzeczach istnieją, to jakim sposobem dzieć się to może, że się nam przedstawiają jako ogólne, dając treść naszym ogólnym pojęciom?

Jakąż na te pytania odpowiedź dają nominaliści?

Można ją streścić w ten sposób. W świecie istnieją tylko jednostkowe byty; ponieważ zaś poznanie nasze ma za przedmiot też byty jednostkowe, zatem nie może być mowy o pojęciach ogólnych. Dla utrwalenia w pamięci obrazów jednostkowych bytów posługujemy się wyrazami; gdy wiele jednostek spostrzegamy do siebie podobnych, naznaczamy je wspólnym wyrazem.

Myślenie bez wyrazów jest niemożliwe, a jest ono rodzajem dodawania, bo jak w matematyce przez dodawanie jednostek powiększa się dana ilość, tak i przy myśleniu wyraz staje się coraz ogólniejszy w miarę odkrywania coraz innych, do siebie podobnych bytów jednostkowych.

Te myśli nie były obce wielu starożytnym filozofom, że wspomnimy Heraklita, Demokryta, Epikura, Empedoklesa, Lukrecjusza; ale właściwym twórcą nominalizmu był (jak to zgodnie utrzymują średniowieczni pisarze: Otto Frisingensis, św. Anzelm, Abelard, Joannes Sarrisberiensis, Vincentius Bellocensis itd.) słynny kanonik z Compiègne Roscellinus.

Z zarzutów czynionych mu przez św. Anzelma i Abelarda da się wysnuć jako treść nauki Roscellina o pojęciach: 1, że pojęcia ogólne są niczem, są tylko słowami, voces; 2, że poza mową ludzką nie mają najmniejszego znaczenia; 3, że nawet abstrakcyjne pojęcia jak kolor, dobroć, mądrość itd. są czysto subiektywnym wyrobem, a rzeczywistości są tylko jednostki obdarzone przymiotami.

Dalszymi przedstawicielami czystego nominalizmu są: Hobbes, Berkeley, Hume, Condillac, z czasów najnowszych pozytywiści, zwolennicy teorii Darwina, H. Taine, Shute, Wundt¹⁾.

Hobbes wychodzi z założenia, że bez mowy myśleć niepodobna i dla tego powiada, że: homo est animal rationale, quia orationale. Wyrazy służą z jednej strony na oznaczenie treści spostrzeżeń, z drugiej w celu porozumienia się z ludźmi, są zaś czworakiego rodzaju wyrazy: a) nomina corporum, jak: corpus, ens, album, callidum b) nomina accidentium: magnitudo, quantitas, c) nomina phantasmatum: spectrum, soni, color, idea; d) nomina nominum: genus, planta, animal, homo, saxum.

Jak z tego wynika, Hobbes mniemał, że wyrazy ogólne nie służą bynajmniej na oznaczenie wspólnej wielu jednostkom istoty, lecz są nazwą nazw; to znaczy, że zamiast każdą jednostkę oznaczać osobnym wyrazem, używamy wspólnej nazwy na określenie wielu do siebie podobnych jednostek. Tym nazwom ogólnym odpowiadają w duszy wyobrażenia poszczególnych jednostek, bo w świecie nic nie istnieje ogólnego, nikt też nie może pojąć rzeczy, któraby nie była podzielną. Z wyrazami postępujemy tak samo, jak z liczbami; jak całość zyskujemy przez dodanie części, a resztę przez odejmowanie, tak samo logicy łączą dwie nazwy w zdanie, dwa zdania we wniosek, kilka wniosków w dowód, albo naodwrot odejmujemy od wniosku jedno zdanie, aby otrzymać drugie. Władze ducha są przeznaczone dla sztuki wyrazów a rozum jest umiejętnością liczenia za pomocą ogólnych nazw.

Berkeley w miejsce przedmiotów przyjmuje idee, a te także tylko coś indywidualnego mogą wyrażać; idea może

¹⁾ Por. Peillaube S. M. *Theorie des concepts*. Paris (Lethielleux) str. 423 nast. Carl Grube: *Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie*. Halle 1889. passim.

o tyle chyba być nazwana ogólną, o ile przypomina wiele idei jednostkowych do siebie podobnych; wyraz nie dla tego jest ogólnym, jakoby wyrażał ideę ogólną, tylko dla tego, że bez różnicy oznaczać może wielką ilość poszczególnych idei. W wyobraźni mówiącego powstaje skutek usłyszenia wyrazu szczegółowa idea; kto n. p. mówi o trójkącie, musi pomyśleć jakiś ściśle oznaczony trójkąt, którego idea może tylko niewłaściwym sposobem być nazwana ogólną, o ile rozmaite inne trójkąty może zastępować.

Podług Hume'a spełnił Berkeley najpiękniejszy czyn we filozofii przez to, że wykazał niemożliwość idei ogólnych¹⁾, a jego poglądy na wartość wyrazów dla myślenia niczem się nie różnią od poglądów Berkeley'a.

Jak Hume w teorii pojęć był zależnym od Berkeley'a tak znów Condillac od Locke'go. Chełpi się jednakże Condillac²⁾, że w jednym punkcie prześcignął swego mistrza, w tym mianowicie, iż Locke dał obraz fizjologii rozumu w stanie jego dojrzałym, a Condillac kreśli rozwój władz duszy od pierwszych chwil ich zjawienia się. Rozwój zaś ten najściślej związany z mową, która powoli się wznosiła od migów i wykrzykników pod wpływem wrażeń wydawanych mimowolnie, aż do utworzenia artykułowanych zgłosek i wyrazów, które jako takie służyć mogą na oznaczenie jedynie rzeczy jednostkowych, a dopiero w dalszym ciągu użyte być mogą na oznaczenie wielu, do siebie podobnych przedmiotów.

Myślenie bez wyrazów jako znaków rzeczy byłoby zupełnie niemożliwe, bo znaki (migi i wyrazy) wyprzedzać muszą wyobrażenia i jedynie przez znaki łączyć można różne wyobrażenia, a tem samem umożliwia się powstanie pamięci. W końcu niemasz wyobrażeń ogólnych, tem mniej pojęć; w gruncie rzeczy tylko wyrazy mogą być nazwane ogólnymi. Przy nauce liczenia zastępujemy palcami cyfry, a później innymi przedmiotami, stosownie do tego, ile wyobrażam sobie przedmiotów, nadaję im odpowiednią liczbę czyli nazwę: jeden, dwa, trzy itd. Nazwa: »jeden« jest wyrazem na oznaczenie jednego palca, nazwa: dwa powstała z dodania: jeden i jeden

¹⁾ Hume: *A treatise of human nature*. London 1739. 13. 1. part. 1. sect. 7 p. 38.

²⁾ Condillac *Essai sur l'origine des connoiss. hum.* II. 2 § 39.

palec itd. Myślenie jest więc mechanicznem operowaniem za pomocą znaków tak jak liczenie.

Darwińsi i wogóle ewolucyoniści zmuszeni są należeć do obozu nominalistów wskutek tego, że nie przyjmują stałości gatunków i rodzajów, a znają tylko jednostki podległe ustawicznym zmianom.

H. Taine wyłożył swój pogląd na znaczenie wyrazów dla naszego myślenia w książce: *De l'intelligence*. Paris. 4. éd. 1883 str. 26—60.

Powiada Taine, że z mnóstwa znaków, które zwykły swem zjawieniem się przywodzić nam na pamięć odpowiednio wyobrażenia (np. krzyk odpowiedni przywodzi wyobrażenie człowieka), oddają wyrazy największe usługi dla życia naszego umysłowego. Przez ciągłe przyzwyczajanie się do łączenia wyrazu z odpowiedniem wyobrażeniem możemy dojść do tego, że w pewnych razach np. przy szybkim czytaniu nie będą się zjawiać w naszej świadomości całkowicie wyraźne wyobrażenia, a mimo to wyraz będzie znakiem danych przedmiotów lub odpowiedniego doświadczenia. Nawzajem i wyobrażenie wywołuje odpowiedni wyraz, a na tej właściwości łączenia wyrazów z rzeczami i podstawianiu wyrazów zamiast rzeczy polega początek wyższych czynności ludzkiego umysłu. W jakiż atoli sposób powstają u nas gatunkowe i rodzajowe nazwy skoro im nie odpowiada jakiś jednostkowy przedmiot? Odpowiada na to Taine, że nasza wyobraźnia tylko bardzo ograniczoną liczbę obrazów może przywołać do świadomości; byłoby np. niepodobieństwem w każdej chwili odtwarzać obrazy widzianych sosen, topol, lip itd.; pomagamy sobie tedy w ten sposób, iż z całej masy znamion wszystkich poszczególnych drzew odejmujemy dwa znamiona, mianowicie, że drzewa posiadają pień i gałęzie; dla utrwalenia w pamięci tej wspólnej wszystkim poszczególnym drzewom treści wyszukujemy nazwę drzewo. Wyszukanie zaś nazwy odbywa się pod wpływem wrodzonej nam skłonności do wyrażania treści naszych doświadczeń. »Jeżeli bliżej się zastanawiamy nad tem, powiada Taine (l. c. str. 41), co się w nas dzieje, gdy z kilku spostrzeżeń wydobywamy pojęcie ogólne, zawsze znajdziemy w nas tworzenie, dokończenie, przewagę skłonności (*préponderance d'une tendance*), która wywołuje wyrażenie (*expression*), a mię-

dzy innemi wyrażeniami nazwę. Ilekroć spostrzegamy w okóło wiele drzew, zauważam dwa znamiona odróżniające drzewa, pojmuję drzewo w ogóle i wygłaszam nazwę: drzewo. To znaczy poprostu, że pewna skłonność, odpowiadająca owym dwóm znamionom i tylko owym znamionom zakończyła się przez swe rozwiązanie we mnie i jedna panuje.«

Pojęcie zatem ogólne jest tylko nazwą, posiadającą podwójną własność, iż bywa wywoływana przez spostrzeżenie każdej jednostki danej klasy, a powtóre, iż sama wywołać może w nas obrazy każdej jednostki danej ale tylko danej klasy (l. c. str. 23). Shutego poglądy¹⁾ zbyt żywo przypominają Hume'a i Condillaca, aby im się godziło poświęcać nieco więcej uwagi.

W końcu Wundt²⁾ stanowczo za wielką rolę przyznaje słowom przy tworzeniu pojęć ogólnych.

Od nominalizmu czystego należy odróżnić konceptualizm, bo jakkolwiek jeden i drugi przeczy, jakobyśmy mogli poznać istotę rzeczy tego świata, to jednakże konceptualizm nie odmawia człowiekowi zdolności tworzenia pojęć ogólnych, gdy tymczasem nominalizm całkowicie ich nie uznaje. W nominalizmie jest więc tylko wyraz sam czemś ogólnem o tyle mianowicie, o ile na wzmiankę wyrazu przychodzą nam na myśl wyobrażenia bytów jednostkowych danej grupy; konceptualizm zaś uznaje, że ogólnym wyrazom odpowiadają ogólne pojęcia, będące dla umysłu tylko pewną kategorią myślenia, której na zewnątrz może odpowiadać co najwięcej zbiorowa istota rzeczy. Człowieczeństwo np. jest pojęciem ogólnem, ale na zewnątrz nie istnieje ono w jednostkach, tylko jest znakiem umysłu dla oznaczenia wielu jednostek, podobnie jak lud mimo że składa się z mnóstwa jednostek, tworzy wszakże pewną jedność.

W starożytności głównie szkoła Zenona Stoika hołdowała konceptualizmowi; w wiekach średnich Abelard, głównie atoli Okkam. Nauczał on, że pojęcie jest tylko znakiem dla umysłu i jako znak rozważane nie może być ogólne; ogólnem staje się pojęcie wtedy dopiero, kiedy służy do oznaczenia wielu jednostek³⁾.

¹⁾ Schute. *A discourse on truth* London 1877 str. 226.

²⁾ Wundt; *Erkenntnislehre*. II. Auf. I. Bd. str. 43. nast.

³⁾ Por. Stöckl *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1894 str. 154.

§ 25. *Krytyka nominalizmu i konceptualizmu.*

Twierdzenie nominalistów, jakoby tylko wyrazy miały być czemś ogólnem, a im nie odpowiadały pojęcia ogólne, jest z gruntu fałszywe. Przedewszystkiem jest nieprawdą, jakobyśmy znali tylko jednostki lub ogół zbiorowy; w rzeczywistości bowiem posługujemy się wyrazami, które nie należą ani do pierwszej ani do drugiej grupy, ale które przypuszczają trzecią kategorię, kategorię wyrazów, będących wyrażeniem poznania ogólnego. Kiedy powiadam: ten dąb jest żywy, to moje pojęcie życia z pewnością nie tylko do tego oznaczonego dębu da się zastosować, ale do jakiegokolwiek bądź dębu, ba, do każdego osobnika królestwa organicznego. Lecz niemniej jest nieprawdą, jakoby idea życia miała się stosować tylko do zbiorowego ogółu istot żywych, bo w rzeczywistości stosujemy ją do każdej jednostki, w skład zbiorowego ogółu wchodzącej. Widocznie tedy w mowie znajdują się wyrazy, które nie są ani szczegółowe ani zbiorowe, ale takie, które odpowiadają pojęciu jakiegoś przedmiotu albo sumy przymiotów, dających się distributive stosować do mnóstwa jednostek, czyli wyrazy odpowiadające pojęciom ogólnym.

Łatwo wskazać powód, dla którego nominaliści biorą ideę czegoś zbiorowego za jedno z pojęciem ogólnem; oto mieszają oni sposób tworzenia pojęć ogólnych z porównywaniem cech zmysłowych, czego następstwem musi być pomieszanie pojęć gatunkowych, rodzajowych, z klasyfikacją na rodzaje i gatunki, używaną w naukach przyrodniczych. Różnica jednakże postępowania w jednym i drugim wypadku jest zbyt wielka; w pojęciu bowiem ogólnem zamykamy naturę w sposób oderwany rozważaną, a wspólną wielu jednostkom bądź rzeczywiście istniejącym, bądź takim, które istnieć mogą; przeciwnie zmysłowe porównywanie, będące podstawą klasyfikacji, polega na zbliżaniu dwóch lub więcej spostrzeżeń, lub spostrzeżenia i obrazu jakiegoś przedmiotu konkretnego, w celu odkrycia stopnia podobieństwa ich cech niektórych przypadkowych.

Istnieje zatem wielka różnica między właściwem pojęciem ogólnem a pierwszymi i wielorakimi zbiorami gatunków w mineralogii, botanice, zoologii itd. Kiedy np. zoolog ma oznaczyć,

do jakiego gatunku przynależy dany szkielet, nie potrzebuje go pojmować oderwanym sposobem, usuwać z niego w myśli tych wszystkich cech, któreby się do szkieletu dołączyły w danej jednostce, konkretnym sposobem bytującej, aby w ten sposób dostrzec stosunek tożsamości między typem oderwanym a innymi bytami tejże samej co on natury. Jakkolwiek i takiego sposobu porównywania mógłby się uchwycić zoolog, to jednakże dla celów naukowej klasyfikacji wystarczy mu porównać dany szkielet z innym, sobie już znanym, a podobnym do danego szkieletu; gdy wtedy różnice między obu porównywanymi szkieletami są prawie nieznaczne, śmiało je obok siebie stawia, wspólną je oznaczając nazwą gatunkową; gdy przeciwnie daleko więcej znamion różnych, aniżeli jednakowych odkryje, tworzy z badanego szkieletu odrębny gatunek.

Przykład nominalistów, iż z wyrazami przy myśleniu tak postępujemy, jak przy liczeniu liczbami jest zupełnie niestosowny. Można bowiem wprawdzie przy liczeniu nie zwracać uwagi na szczegółowe znaczenie cyfr, dla tego, że możemy przy nich dowolne wielkości mieć na uwadze, a stąd operować cyframi bez względu na naturę liczonych przedmiotów, ale z wyrazami tak postępować nie można, bo każdy z nich ma sobie właściwe znaczenie, inaczej nie mielibyśmy z mowy żadnego pożytku.

Niemniej fałszywe jest twierdzenie wielu nominalistów, jakoby myślenie bez wyrazów było niemożliwe. Doświadczenie uczy nas, że niejednokrotnie mamy wcale jasne pojęcie o rzeczy, a jednakże wyrazić go odpowiednio nie umiemy; zresztą gdybyśmy z góry nie wiedzieli, jakie pojęcie lub wyobrażenie powiązać należy z danym wyrazem, to wyrazy byłyby dla nas pustymi brzmieniami głosownymi lub niezrozumiałymi znakami graficznymi. Ale też w takim razie żadna wiedza, nawet gramatyka, byłaby niemożliwa.

W końcu obrona nominalistów, iż nie znoszą bynajmniej przedmiotu właściwego wiedzy, t. j. tego co ogólne, jest niedostateczna.

Powiadają oni, że dla wiedzy zupełnie wystarcza, aby po za umysłem istniało wiele jednostek, które z powodu ich podobieństwa obejmujemy jednym pojęciem; chociaż więc

wiedza będzie się odnosiła w pierwszym rzędzie do pojęć i wyrazów, niemniej będzie wiedzą rzeczywistą¹⁾.

Na to odpowiedzieć należy, iż pojęcia tylko wtedy mogą być przedmiotem poznania, gdy refleksyjnie i rozmyślnie do nich się zwraca nasza myśl; w każdym zaś innym razie nie są one przedmiotem, tylko środkiem poznania. Gdyby faktycznie pojęcia miały być przedmiotem poznania, to jedna tylko umiejętność, mianowicie logika, byłaby możebną.

Jeżeli zaś przedmiotem wiedzy ma być to, co jest ogólne, a mimo to nie pojęcia, tylko rzeczy przez pojęcia poznajemy, to stać się to może tylko w ten sposób, iż wiedza szuka tego, co w jednostkowych bytach jest ogólnego i to za swój przedmiot obiera.

Przeciwko konceptualistom możnaby zastosować takie rozumowanie: jeżeli pojęcia ogólne są tylko wyrobem poznającego podmiotu, to albo im odpowiada coś w rzeczach, albo nie; w pierwszym razie nie byłyby dowolnym utworem umysłu; w drugim byłyby wprawdzie dowolnym utworem, ale przeciwko takiemu przypuszczeniu przemawia świadectwo świadomości.

Jeżeli tedy w rzeczach samych jest podstawa do utworzenia pojęć ogólnych w nas, to ze względu, iż pojęcia ogólne stosujemy do każdej jednostki danego rodzaju lub gatunku na tej samej zasadzie, wynikałoby, że treść takich pojęć nie może powstać jedynie ze zbioru wielu jednostek, tylko z wyłączenia wszystkim jednostkom wspólnej natury²⁾.

§ 26. *Pogląd Kanta na pojęcia ogólne.*

Z poprzednich naszych uwag o Kancie (§ 14) wiadomo, że podług niego treść wrażeń ujęta w apryoryczne formy czasu i przestrzeni przedstawia się nam jako zjawisko rzeczy. Wszelako nie tu koniec pracy przy poznawaniu; zjawiska bowiem muszą

¹⁾ Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit* I. str. 249 nast. Nihil refert ad scientiam realem, powiada Biel, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stent pro rebus extra animam. Et sic de rebus est scientia, de rebus singularibus, non universalibus... Et si quandoque scientia dicitur esse de rebus universalibus, intelligitur, quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus. Biel In l. 1. dist. 2. qu. 4.

²⁾ Por. Pesch: *Institutiones logicales* p. II. str. 188 nastp.

być uporządkowane, powiązane ze sobą, odpowiednio usystemizowane. Wykonanie tej czynności należy już do niezmysłowej władzy, do rozsądku, posiadającego sobie właściwe formy apryoryczne. W jaki sposób Kant je odkrywa? W ten sam sposób, co i formy zmysłowe. Jak mianowicie przy zmysłowych władzach otrzymywał Kant czyste formy przez odrzucenie materiału wrażeń, tak i przy rozsądku uzyskuje czyste formy myślenia, zwane także czystymi syntezami, zasadniczymi formami sądzenia, zasadniczymi pojęciami czystego rozsądku lub kategoriami, po odrzuceniu wszelkiej treści, dostarczonej przez wrażenia zmysłowe. Rozbiorem tych czystych pojęć zajmuje się *Analityka transcendentálna*; natomiast *Dyalektyka transcendentálna* bada znów czyste formy apryoryczne rozumu (*Vernunft-Ideen*).

Jako pomost, po którym Kant od materiału wrażeń dochodzi do wykrycia czystych pojęć albo kategorii, służy sąd. O ile mianowicie spostrzeżenia polegają na biernym przyjmowaniu wrażeń ze strony naszych władz poznawczych zmysłowych, o tyle znów rozsądek odznacza się wyższością, gdyż posiada możność łączenia pojęć w sądy. Każdy znów sąd rozważać można bez względu na jego treść co do ilości, jakości, relacji i modalności. Ilość zatem, jakość i relacja i modalność są czterema formami apryorycznymi sądzenia.

Lecz takich form jest daleko więcej. Ponieważ sądy rozważane pod względem ilości mogą być albo ogólne, albo częściowe, albo jednostkowe, przeto otrzymujemy znów trzy dalsze kategorie z ilości wynikające: *wszystkość* (*Allheit*), *wielość* (*Vielheit*) i *jedność* (*Einheit*).

Z jakości wyłaniają się znów jako na dnie sądów twierdzących i nieskończonych spoczywające kategorie: *rzeczywistość* (*Realität*), *przeczenie* (*Negation*) i *ograniczenie* (*Limitation*).

Podług relacji sądy mogą być albo *kategoryczne*, albo *warunkowe*, albo *rozłączne*; kategoria więc relacji do nich zastosowana objawia się jako *inherencja* i *subsystencja* (*Inherenz und Subsistenz*); w warunkowych jako *przyczynowość* i *zależność* (*Causalität und Dependenz*, *Ursache, Wirkung*); w rozłącznych jako *wspólność* lub *wzajemność* (*Gemeinschaft- lub Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*).

Wreszcie pod względem modalności są sądy albo problematyczne, albo asertoryczne, albo apodyktyczne i stosownie do rodzaju sądu otrzymujemy kategorie: możliwości i niemożliwości (Möglichkeit, Unmöglichkeit) bytu i niebytu (Dasein, Nichtsein), konieczności i przypadkowości (Nothwendigkeit, Zufälligkeit).

Z tych 12-tu czystych pojęć rozsądku wyprowadza Kant jeszcze wiele innych pochodnych, które nazywa: praedicabilia czystego rozsądku; tak np. siłę, czynność, bierność wyprowadza z kategorii przyczynowości; z kategorii wspólności pochodzą: obecność, opór itd.

Jak zaś czynnością właściwą rozsądkowi jest tworzenie sądów, tak znów rozumu działalność objawia się w tworzeniu syllogizmów. Potrzebę przyjęcia osobnej władzy dla powyższej czynności uzasadnia Kant w ten sposób, iż gdyby człowiek posiadał tylko zmysły, poznawałby same jednostki, takie zaś poznanie jest właściwe zwierzętom. Gdyby człowiek prócz zmysłów posiadał i rozsądek, umiałby wprowadzić myślę, atoli myślenie jego obracałoby się wyłącznie w dziedzinie zjawisk, człowiek zadowolniałby się poznaniem zmysłowej rzeczywistości. Ponieważ zaś człowiek ma i rozum, przeto szuka tego, co być ma, tego, co konieczne, niezależne, bezwzględne. Wyszukaniem takich idei bezwzględnych zajmuje się Dyalektyka transcendentálna. Odkrywa zaś Kant rzeczony idee przez rozważanie natury syllogizmu. Każdy syllogizm jest podciągnięciem czegoś zależnego pod swój warunek. Jeżeli tedy znamy warunek, możemy z niego jako z przyczyny wyprowadzać coraz inne zależności, czyli skutki; tak n. p. z pojęcia ogólnego: zwierzę wyprowadzamy coraz inne jestestwa i nie nas nie zmusza do zatrzymania się. Inaczej wszakże ma się rzecz, gdy zaczynamy od czegoś zależnego (das Bedingte), od skutku, a szukamy jego warunków; wtedy zaniepokojeni musimy się coraz wyżej wznosić w szeregu zależności szukając ostatniej przyczyny. Tej najczęściej nie znajdujemy, ale natomiast odkrywamy tyle warunków, że w końcu ciekawość nasza zostaje zaspokojona, znajdujemy ostatecznie myśl pierwotną, tkwiącą na spodzie syllogizmu, a będącą bodźcem dla wszelkiej operacji rozumu. Ta myśl będzie ostatnim i zupełnym warunkiem, będzie już czemś niezależnym, absolutem.

Ponieważ zaś każdy syllogizm nie jest niczem innym, jak zastosowaniem całej sumy warunków (Totalität der Bedingungen) do jednego szczegółowego wypadku (np. wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, Sokr. jest śmiertelny, tu fakt szczegółowy śmiertelności Sokratesa znajduje wytłomaczenie w ogólnym przymiocie ludzkiej natury), więc tyle otrzymamy czystych, bezwzględnych idei, ile istnieje różnych stosunków czyli relacji między orzeczeniem a podmiotem. Takich relacji jest 3 i odpowiada im trojaki syllogizm: kategoryczny, warunkowy, rozłączny. Konsekwentnie trzy najwyższe otrzymać możemy bezwzględności, a to: syllogizm kategoryczny daje ideę duszy jako podmiotu, który już nie może być orzeczeniem; syllogizm warunkowy daje ideę świata jako bezwzględny warunek wszystkich zjawisk; wreszcie syllogizm rozłączny prowadzi do przyjęcia idei Boga jako bezwzględnej jedności wszystkich warunków myślenia.

Że jednakże tym najwyższym ideom bezwzględnym rozumem nie odpowiada przedmiotowa rzeczywistość, bo są to idee potrzebne tylko dla zaokrąglenia, iż tak powiemy, naszego myślenia, więc temsamem psychologia, kosmologia i teologia przyrodzona nie mają rzeczywistej podstawy. Dusza nie ukazuje się nam intuicyjnie, nie znamy jej noumenon, a nasze ja poznajemy tylko z jego strony zjawiskowej; chcieć przeto tworzyć naukę o duszy jako o przedmiocie, znaczy łudzić siebie samych, znaczy popełniać »paralogizmy czystego rozumu.« To samo powiedzieć należy o kosmologii; świat jako całość nigdy nie może być przedmiotem podległym doświadczeniu. Gdy więc rozum wychodząc z jakiegoś zawarunkowanego zjawiska wznosi się do jego bezwzględnego warunku, do idei świata i tę ideę chce poczytać za rzeczywisty przedmiot, to popada w niedające się rozwiązać antynomie, iż z równą siłą bronić będzie zdań sprzecznych np. że świat powstał w czasie i że jest odwieczny, że jest skończony w przestrzeni i nieskończony.

W końcu i teologia przyrodzona nie ma najmniejszej podstawy, gdyż wszystkie dowody przedmiotowego istnienia Boga nie mogą się ostać wobec krytyki; dowód ontologiczny jest wprost fałszywy, bo z idei Boga wyprowadza Jego rzeczywiste istnienie; dowód kosmologiczny musi podzielić los ontologicznego, gdyż się na tym ostatnim opiera; zaś dowód fizyko-

teologiczny może wykazać istnienie co najwyżej jakiejś bardzo mądrej istoty, ale nigdy Stwórcy.

Tak więc »krytyka czystego rozumu« kończy się, jeżeli już nie całkowitym nihilizmem, to co najmniej zupełnym sceptyzmem i uniemożliwia metafizykę.

Krytyka kategorii Kanta. Kant przedewszystkiem zgoła nie uzasadnił, dlaczego są w umyśle cztery główne pojęcia: ilości, jakości, relacyi i modalności jako czworakie źródło 12-tu kategorii, ani też nie dowiódł, dlaczego wyszukiwanie innych kategorii tylko od wspomnianych czterech rozpoczynać należy. Wszak zamiast od ilości, jakości itd. mógł był Kant równie dobrze, a może nawet daleko lepiej zaczynać od pojęcia ruchu, jak to uczynił Trendelenburg, albo od pojęcia siły, istnienia itp.¹⁾

Powtóre dylemmat Kanta: pojęcia albo w nas są *a priori* albo wchodzą do nas ze świata zewnętrznego za pomocą wrażeń zmysłowych, w którym to razie nie dałaby się pojąć ogólność i konieczność treści pojęć, jest fałszywy, bo druga część dylemmatu jest bezsprzecznie fałszywa; żadne pojęcie ogólne nie może powstać jedynie przez spostrzeżenia zmysłowe. Zmysły np. pokazują nam istniejące zwierzęta, ale nie mogą nam powiedzieć, że w tej jednostce zwierzęcej jest jakaś ogólna natura, którą można pomyśleć bez niej i którą jako ogólne pojęcie »zwierzę« odnajdujemy w innych jednostkach podobnych. Ale bynajmniej ztąd nie wynika, że pierwsza połowa dylemmatu jest jedynie możebną, jak Kant utrzymuje. Mogłyby wprawdzie być w nas *a priori* ogólne pojęcia, ale też możebna rzecz, iż istnieje w nas władza odkrywająca przy poznawaniu zmysłowem jednostki to, co w niej niezmysłowego i tworząca pojęcia ogólne. Otóż ta druga alternatywa jest nie tylko prawdopodobniejsza od pierwszej, bo nawet prostsza, a zatem więcej do prawdy zbliżona, ale jest ona nawet jedynie możebną.

Weźmy na uwagę przykład: zwierzęta a, b, c, poruszają się ruchem samodzielnym; tutaj podług Kanta różne spostrzeżenia jednostkowe zostałyby wtłoczone w gotowe formy roz-

¹⁾ Por. Fischer *Grundfragen der Erkenntnisstheorie* str. 180—208
Dr. Anton v. Leclair: *Kritische Beiträge zur Kategorienlehre* Kants.
Prag 1877.

sądku: substancji, ruchu, przyczyny, skutku itd., a wszystkie te formy razem dopiero złożyłyby się na pojęcie zwierzę. Czyż taka sztuczna operacja nie jest znamieniem fałszywości hipotezy? Czyż taka hipoteza potrzebna, skoro fakt utworzenia ogólnej definicji: zwierzę jestto jestestwo obdarzone ruchem samodzielnym: można wyjaśnić daleko prościej przez przyznanie rozumowi władzy odkrywania w jednostkowej substancji tego, co należy do jej natury bez względu na jednostkowe istnienie?

Po trzecie Kant wcale nie wyjaśnił, skąd to pochodzi, iż stale zmuszeni jesteśmy stosować ściśle określone kategorie do ściśle oznaczonych spostrzeżeń. Przy przykładach: wiele koni jest koloru czarnego; słońce świeci i grzeje, musiałbym podług Kanta użyć w pierwszym razie kategorii wielości, w drugim przyczynowości. Nie wiemy jednakże, dla czego takich właśnie kategorii użyć musimy. Tu zostaje tylko dwojaka możliwość: albo zjawiska same, mówiąc językiem Kanta, zmuszają nas do przypisywania im wielości lub przyczynowości, albo dzieje się to wskutek apryorycznej organizacji umysłu. Jeżeli owe zjawiska zmuszają nas do tego, że widzimy więcej koni itd., to upada system Kanta, który nie przyznaje światu zewnętrznemu możliwości wywoływania w nas pojęć ogólnych; jeżeli zaś prawdą jest druga możliwość, to Kant powinien wyjaśnić, dla czego raz tyle, raz znów więcej koni widzę, dla czego do tych lub owych zjawisk stosować muszę te, a nie inne kategorie. Zresztą przy uznaniu drugiej możliwości za prawdziwą, mielibyśmy Leibnizową harmonię naprzód ułożoną *in optima forma*, a w takim razie niepodobna zrozumieć, dla czego Kant przyjmuje to, co potępia u Leibniza.

Po czwarte Kant aż do przesady powtarza, że kategorie mają być czystymi formami, a więc bez wszelkiej treści; tymczasem pojęcie bez treści jest nonsensem. Pomimo to kategorie mają służyć w celu porządkowania treści wrażeń; to znów niemożliwe, bo według zapewnień samego Kanta władza poznawania zmysłowa a rozsądek są zupełnie odrębnymi władzami. Kant usiłuje wprowadzić rzucić pomost między jedną i drugą władzę wsuwając wyobraźnię; a że ta wydawała mu się jeszcze za nadto zmysłową, więc jeszcze nowy pomost w postaci schematów wsuwa między zmysłową wyobraźnię

a formy rozsądku. Określa zaś owe schematy w najrozmaitszy sposób; raz powiada, że »schemat jest sam w sobie tylko produktem wyobraźni«, to znów: »schemat jest monogramem a priori czystej wyobraźni«, innym razem »schematy są a priori niczem innym, tylko terminami czasu«, w końcu: »schemat jest właściwie tylko fenomenem lub zmysłowem wyobrażeniem przedmiotu«. Wobec tego można się zapytać, czy schematy się zawierają w samej tylko wyobraźni, lub w samym rozsądku, czy też w obydwóch równocześnie? W pierwszym i drugim razie schemat nie mógłby być ogniwem między zmysłami a rozsądkiem, w trzecim zaś wypadku z góry już bywa mu podsuwane rozwiązanie problemu, dla którego schemat został wymyślony, gdyż z aktów dwóch władz ma powstać jeden akt¹⁾.

W końcu i o tem zapominać nie należy, że jakość i ilość w sądach mają znaczenie przenośne. Sąd: każdy człowiek jest śmiertelny, jest sądem ogólnym, to znaczy, że całe pojęcie człowieka mieści się w obrębie szerszego pojęcia śmiertelności, lub gdybyśmy pojęcie człowieka oznaczyli kołem A, a śmiertelności kołem B, powiemy, że koło A mieści się w obrębie koła B. Przeciwnie w sądzie: niektórzy ludzie mają wysoki wzrost, muszę twierdzić, że tylko część koła A leży wewnątrz obwodu koła B, a reszta poza obwodem tegoż koła. Porównywając takie dwa koła pojęciowe, czyli takie dwie ilości, możemy jedno nazwać większem, drugie mniejszem, bylebyśmy pamiętali, że ilość pojęciowa jest ilością przenośną, a nie pierwotną, materialną, którą można wymierzyć, podczas gdy ilości przenośnych niema czem mierzyć. Tymczasem Kantowa kategoria ilości ma obejmować nie tylko pojęcia, ale i świat zjawiający się na horyzoncie zmysłowym. O ileż więc prościej od ilości przedmiotowej zaczynać, aniżeli supponować, iż w rozsądku Drzemie jakaś ilość nie wypełniona treścią.

To samo da się powiedzieć o jakości. Kiedy mówię, że każda róża ma kolce, wyrażam, że róża posiada pewien przymiot. Jeżeli tedy posiadanie jakiegokolwiek przymiotu chcemy nazwać jakością, to każdemu sądowi przyznać musimy jakość, ponieważ podmiot albo posiada albo nie posiada tego, co o nim

¹⁾ Por. Gutberlet: *Logik und Erkenntnislehre*. Münster 1898 str. 22.

oznajmuje orzeczenie, stosownie do tego, czy zdanie jest twierdzące, czy przeczące.

Wtedy jednakże bierzemy jakość w tak obszernem znaczeniu, że przestaje być kategorią w znaczeniu zwykłym i nie oznacza nic innego, jak akt twierdzenia czegoś o czymś lub przeczenia. To pewna, że ani ilości ani jakości nie wydobędziemy przez analizę sądów, lecz po uzyskaniu ich ze zmysłowych spostrzeżeń wnosimy je do sądów dla ich łatwiejszego podziału.

Pokazuje się stąd, że kategorie Kanta tworzą co prawda sztuczny, nawet za architektonicznie zbudowany zameczek, lecz nie na silnym gruncie doświadczenia, tylko na piasku pustych słów¹⁾.

§ 27. Zapatrywania przesadnego realizmu na istotę pojęć ogólnych.

Zwolennicy przesadnego realizmu nauczali,²⁾ że nasze pojęcia ogólne mają przedmiotową wartość, ale dlatego jedynie, ponieważ ich treść istnieje formalnie w naturze, czyli *a parte rei*, nim zostanie poddana pracy umysłowej, a więc niezależnie od wszelkiego aktu poznania umysłowego. Nie u wszystkich atoli panowała całkowita zgoda co do sposobu istnienia treści pojęć ogólnych.

a) Do dziś jeszcze nie został rozstrzygnięty definitywnie spór o to, jak należy rozumieć idee ogólne Platona. Wiadomo, że w tym względzie innego zdania był św. Tomasz aniżeli św. Augustyn. Ten ostatni mniemał, że idee Platona nie bytują same przez się, lecz są wzorami wszechrzeczy, znajdującymi się w umyśle Bożym; przeciwnie w myśl św. Tomasza byłyby to istoty rzeczy niezależnie od Boga i jakiegokolwiek umysłu bytujące same przez się. Oprócz ludzkich jednostek, zwierzęcych, roślinnych itd. istniałaby jeszcze istota człowieka, zwierzęcia, rośliny itd. jako coś ogólnego, a przez partycypowanie w tych ideach ogólnych stawałyby się poszczególne byty bądź człowiekiem,

¹⁾ Zarzuty Kanta przeciw możliwości teologii przyrodzonej, zostaną przy teologii przyrodzonej uwzględnione; tak samo szczegółowy rozbiór jego antynomii przeznaczamy do filozofii przyrody, a paralogizmy do psychologii.

bądź rośliną, zwierzęciem itd. Za tem zapatrywaniem św. Tomasza ¹⁾ przemawia dość silnie ta okoliczność, że Platon prowadził polemikę przeciw Heraklitowi, podług którego nic nie istnieje stałym sposobem, tylko wszystko podlega ustawicznym zmianom, wobec czego nie mogłoby być mowy o jakiejś wiedzy.

Ponieważ zaś przedmiot wiedzy musi być czemś stałym, niezmiennym, więc w myśl Platona o rzeczach doczesnych, jako podległych zmianie, możemy posiadać co najwyżej mniemanie, ale nigdy wiedzy, która zajmuje się tem, co niezienne, nieprzemijające, co niczego innego w siebie skądkolwiek nie przyjmuje, ani też samo w coś innego nie wchodzi« οὐτε εἰς ἐκυτό εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὐτε αὐτό εἰς ἄλλο ἰόν (Timaeus), co więc samo przez się jest pięknem (αὐτό τὸ καλόν), a co nie jest pojęciem podmiotowym (λόγος), ani nie jest w jakimś podmiocie, ani na ziemi, ani w niebie, ale samo przez się istnieje (αὐτό καὶ αὐτό μεθ' αὐτοῦ (Symp.)). Podobne zaś wyrażenia, jak αὐτό καὶ αὐτό, spotykamy w pismach Platona i co do innych idei jak wielkość, dobroć, podobieństwo, wielość, zdrowie, stół, włosy, błoto, brud itd. ²⁾

- b) Głośnym zwolennikiem przesadnego realizmu w wiekach średnich był biskup z Chalons sur Marne Wilhelm z Champeaux (XII w.). Niestety, pisma jego zaginęły, wskutek czego tylko z ust jego przeciwnika Abelarda się dowiadujemy, jakie było zapatrywanie Wilhelma z Champeaux na istotę pojęć ogólnych. Otóż w jednym z fragmentów pism Abelarda, odkrytych przez Wiktora Cousin w 1830 w Saint-Germain, powiada Abelard: »Alii vero quosdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt«. Poczem objaśnia Abelard tę teorię przykładem, którym się Wilhelm z Champeaux posługiwał: »Człowiek np. jest rodzajem tj. jedną rzeczą essencyalną, do której dołączają się rozmaite formy i robią z niej Sokratesa, potem tęsamą rzecz inne formy znów

¹⁾ Św. Tomasz: *S. Theol.* I. qu. 84 ar. 4 cor.

²⁾ Por. Arystot. *Metaph.* I. 6. 9. *Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie.* I: 158 nast.

przekształcają na Platona lub na inne indywidua, a w Sokratesie oprócz owych form, które z materji robią Sokratesa właśnie, niema nic innego prócz czegoś ogólnego, co znów w Platonie jest przerobione przez tak zwane formy Platona. A tak rozumieją o wszystkich gatunkach co do indywiduów i rodzajach względem gatunków... Podług nich, gdyby nawet rozumowości nie było w jakimś indywiduum, niemniej istniałyby w naturze¹⁾.

Niewiele co różni się od powyższego zapatrywania teoria Gilberta de la Porrée (1142), podług którego pojęcie ogólne powstaje z logicznego rozważania podobieństwa w rzeczach, a z drugiej strony istota rzeczy różniłaby się rzeczowo od samejże rzeczy konkretnie istniejącej²⁾. Taka dystynkcyja Gilberta przypomina głośną distinctionem formalem *ex natura rei* Skotystów. Mianowicie Duns Scot i jego uczniowie nauczali, iż między ogólną istotą rzeczy a jej cechami osobniczemi istnieje różnica nie będąca ani rzeczową ani czysto rozumową; gdyby bowiem była rzeczową, to z jednej i tejsamej rzeczy musiałoby powstać wiele rzeczy stosownie do ilości, dających się w niej wyszukać odróżnień; ale też i czysto rozumową różnicą nie będzie, tylko musi istnieć w rzeczy niezależnie od umysłu jako rzeczywiście pewna ogólna, jako formalitas: »Ta zatem opinia różni się przez to od nauki Platona, że podług tej ostatniej oprócz bytów jednostkowych istnieje rzeczywiście idea czyli ich istota jako coś ogólne, gdy tymczasem formalisci chcą, iżby w samych bytach jednostkowych istota była jako coś ogólne zawarta w tem, co szczegółowe. Nie dlatego więc byłyby natura różnych ludzi jedną, że we wszystkim posiada tęsamą właściwość,

¹⁾ Victor Cousin: *Ouvrages inédits d'Abélard*. patrz 505 nast. Paris, 1836.

²⁾ Por. De Trinit. l. IV. p. 1252: « Genus enim nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus, secundum species suas indiferentibus, similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale, unum dividuum, unum genus, una eademque natura. Por. Haffner: *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*. Mainz, 1881 str. 500 nast.

wskutek czego może być ujęta w jedno pojęcie, lecz że we wszystkich jest i co do bytu i co do liczby tąsamą¹⁾». To zaś, co Kleutgen powiada o ludzkiej naturze, należy w myśl Skotystów rozumieć o każdym określeniu rzeczy ogólnem, np. zwierzęcość, byt itd.

c) Z filozofów w wieku XIX żyjących mniemali Ubaghs i Laforêt, że treść pojęć ogólnych jest związana z bytami jednostkowymi bez utraty atoli swej ogólności; mianowicie rzeczywistości ogólne jak rodzaj i gatunek brałyby udział w jedności natury numerycznej, jaką wiara przypisuje trzem osobom Trójcy św., przez co umożliwiające byłoby bodaj w przybliżeniu wyrozumienie tajemnicy Trójcy św.²⁾

d) W końcu wielu ontologistów, że wymienimy Malebranche'a, Rosmini'ego, Gioberti'ego itd. nauczało, iż treść pojęć ogólnych czerpiemy z bezpośredniego oglądania Boga³⁾.

Krytyka. Po tym historycznym przeglądzie słusznie zapytać się godzi, czy realizm przesadny trafnie rozwiązał pytanie o istotę pojęć ogólnych?

Na to odpowiedzieć należy, że o ile na uznanie zasługuje twierdzenie realizmu przesadnego, iż bez pojęć ogólnych niemożliwą byłaby wiedza, o tyle znów wniosek z tej zasady wysnuty, jakoby przedmiot wiedzy jako ogólny istnieć musiał sam przez się, zasługuje na odrzucenie.

Co do a) nauki Platona, przypomnieć należy, że jego hipoteza o oglądaniu idei same przez się bytujących jest w ścisłym związku z nauką o preegzystencji dusz; kto nie przyjmuje tej ostatniej, może śmiało odrzucić i naukę o ideach samodzielnie bytujących. Gdyby zaś ktoś mimo odrzucenia hy-

¹⁾ Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit*, str. 268 t. I.

²⁾ Por. Mercier: *Criteriaologie* str. 291. «Les réalistes n'admettent point, écrivait Laforêt, que la nature se multiplie avec les individus; ils voient dans tous les membres de l'espèce humaine la même nature, qui demeure numériquement une, malgré la multiplication des personnes. D'après ce sentiment qui est aussi le nôtre, tous tant que nous sommes nous avons la même nature humaine qui ne change point, ne se multiplie point: c'est l'unité dans la variété» (Les Dogmes catholiques. 2 éd. I p. 148—150).

³⁾ Por. Carl Braig: *Vom Erkennen*. 1897. Freiburg str. 91 nast.

potezy o preegzystencji dusz chciał przyjąć Platonowe idee, ten popadnie w sprzeczność ze świadectwem własnej świadomości, która zgoła nie wie o jakimś oglądaniu idei same przez się istniejących. Kiedy widzę jakąś osobę i powiadam o niej: to człowiek, to z pewnością nie ogólnego jakiegoś widzę człowieka, tylko szczegółową osobę, o której wypowiadam ogólne orzeczenie. Gdyby zaś treść owego ogólnego orzeczenia miała istnieć samodzielnie, niewytłomaczoną byłoby zagadką, dlaczego równie dobrze o Pawle jak Aleksandrze, o wielkim jak i małym wypowiadam; że jest człowiekiem. »Wystarczy (zwrócić uwagę, powiada Mercier,¹⁾ na sposób, w jaki stosujemy nasze pojęcia ogólne, aby się przekonać, że ich ogólność nie wyprzedza, ale następuje po dokonaniu abstrakcyi myślniej: orzekać życie o tym dębie, o tej topoli, nie znaczy spostrzegać ich numeryczną różnorodność i umieszczać je obydwie, mimo ich różnorodności pod względem fizycznym, w jednym pojęciu. Uogólnianie jest więc następstwem abstrakcyi. Gdyby więc twierdzenie Platona było uzasadnione, to sądy stwierdzające tożsamości orzeczeń istotnych oderwanych z danym podmiotem indywidualnym, byłyby nie na miejscu. Rzeczywiście, byłoby fałszem powiedzieć np. że Sokrates jest człowiekiem, jeżeli to, co nazywamy człowiekiem, istnieje samodzielnie po za tym podmiotem i co do jakości i co do ilości oznaczonym, a który my nazywamy Sokratesem.«

Co więcej, Platon wcale nie osiągnął tego celu, dla którego wymyślił idee. Chciał on wytłomaczyć, jak jest możebną wiedza o rzeczach mimo ich zmienności; a tymczasem w miejsce rzeczy zmiennych wyszukał inny przedmiot wiedzy. Choćbyśmy bowiem i poznawali idee samodzielnie bytujące, to jeszcze stąd wcale nie otrzymalibyśmy wiedzy oczywistej i pewnej o świecie rzeczywistym.

Nadto przez postawienie hipotezy o ideach niezależnie od rzeczy i umysłu istniejących nie zostały usunięte sprzeczności, jakieby z onemi ideami były związane. Z jednej bowiem strony idee nie miałyby nic wspólnego z rzeczami, z drugiej strony rzeczy stawałyby się tem, czem są przez rzeczywiste branie udziału w owych ideach. Wobec tego albo idee nie

¹⁾ Mercier: *Criteriaologie* str. 311.

mogłyby istnieć zupełnie oddzielnie od rzeczy, albo też trzeba by wymyśleć nowe istoty, któreby pośredniczyły przy braniu udziału w ideach ze strony rzeczy; a w takim razie co do owych pośredniczących istot powraca ta sama trudność, co i względem rzeczy tego świata. Musielibyśmy się więc posuwać w nieskończoność, a temsamem niczego byśmy wyjaśnić nie zdołali.

Nie trzeba i o tem zapominać, że wiedza może być nie tylko o substancjach, lecz także i o przypadłościach. W myśl Platona musiałyby istnieć nie tylko idee ogólne człowieka, zwierzęcia, stołu itd., lecz i barwy, głosu, brzydkości itd., co jednakże jest niemożliwe z tej racji, że byt przypadłości nie może być w zwykłym rzeczy porządku bytem samodzielnym, tylko istnieć może tkwiąc w jakimś bycie substancjalnym.

W końcu związek duszy z ciałem byłby w hipotezie Platona zupełnie nienaturalny, ani by się też nie dało wyjaśnić, dla czego w braku danego zmysłu nie miałyby osoba, tem nieszczęściem dotknięta, mimo to oglądać idei, przedmiotom owego zmysłu odpowiadających, czemu wszakże sprzeciwia się doświadczenie.

Przeciwko b) Wilhelmu z Champeaux, Laforétowi i Ubaghsowi można skierować takie rozumowanie. Jeżeli jeden ogólny człowiek ma istnieć w osobnikach ludzkich, to znajduje się we wszystkich jednostkach albo jako jeden i tensam, albo też tylokrotnie, ile w danej chwili istnieje ludzkich jednostek. Jeżeli przyjmemy pierwszą możliwość, wyniknie, iż wszyscy ludzie są w gruncie rzeczy jednym człowiekiem, którego części (poszczególne osoby) różnić się będą jedynie ubocznie, bo po przez przypadkowe przypadłości; w takim razie możnaby o każdej poszczególniej osobie orzekać takie określenia, jakie wypowiadamy o człowieku wogóle jako idei n. p. Piotr jest niezmienny, wieczny, konieczny itp., na co wszakże nikt się nie zgodzi.

Jeżeli zaś przyjmemy drugą możliwość, mianowicie, że ów ogólny człowiek tylokrotnie istnieje, ile jest osób, to niepodobna zrozumieć, jak taka wielość może pod jednym i tym samym względem być równocześnie jednością. Zresztą przeciwko tak niedorzecznej suppozycji przemawia świadomość każdego osobnika, mocą której czuje się bytem jednostkowym, różnym od innych bytów.

Powoływanie się na tajemnicę Trójcy św. jako na argument, iż może istnieć numerycznie ta sama natura w kilku indywiduach, jest niewłaściwe, bo po pierwsze nie mamy dokładnego pojęcia o sposobie bytowania Bożego; a powtóre jeżeli jedność numeryczna boskiej natury istniejącej w trzech Osobach jest tajemnicą tylko, to przeciwnie istnienie jednej numerycznie natury ludzkiej we wszystkich jednostkach ludzkich byłoby istną niedorzecznością.

W Bogu bowiem jedna jest wspólna wola i jeden wspólny rozum, gdy tymczasem w każdej jednostce ludzkiej i wola i rozum są odmienne. Jedna zatem i ta sama natura ludzka byłaby równocześnie i cnotliwą i grzeszną, pragnęłaby równocześnie i rozkoszy i umartwienia, na co przecież nikt rozsądny się nie zgodzi¹⁾.

To też realizm przesadny konsekwentnie przeprowadzony musi zejść do panteizmu realistycznego, bo jak wszyscy ludzie będą właściwie jednym człowiekiem, tak wszystkie ciała jednym ciałem, a wszystkie byty jednym tylko bytem, różnionym na wiele jednostek, które pod względem bytowania będą sobie całkowicie równe, a różnić się będą tylko akcydentalnie.

c) Podług ontologistów posiadają idee rzeczywisty byt poza naszym umysłem, ale tylko w Bożym rozumie²⁾. To zapatrywanie miesza idee w porządku ich pojmowania i przyczynowości z ideami w porządku bytowania. Nam chodzi o wyjaśnienie tego, co jest ogólne, a co w gruncie rzeczy stanowi wewnętrzną istotę jednorodnych indywiduów, którą następnie o tychże indywiduach orzekamy. Hypoteza ontologistów mogłaby co najwyżej jedną tylko przyczynę rzeczywistego bytu wyjaśnić, mianowicie jego przyczynę wzorową, ale zgoła nie tłumaczy sposobu bytowania realnego przedmiotów; wcale bowiem nie powiada, jaka jest natura rzeczy, jak się istotnie między sobą różnią lub w jaki sposób mogą być bezpośrednio przedmiotem naszego poznania.

Powtóre w hipotezie ontologistów, musiałyby wszystkie nasze twierdzące sądy być albo fałszywe, albo przynajmniej

¹⁾ Kleutgen. *Philosophie des Vorzeit* I, str. 269.

²⁾ Obszernie rozbiera ontologizm Schmid. *Erkenntnislehre* II, str. 387—421.

wręcz niemożliwe. W każdym bowiem zdaniu twierdzącem wypowiadamy jakieś ogólne pojęcie o szczegółowym podmiocie n. p. Paweł jest człowiekiem; tymczasem w myśl ontologów musielibyśmy nie ogólną jakąś istotę rzeczy wypowiadać, tylko orzekalibyśmy idee Boże o rzeczach jednostkowych. Na taką konkluzję nikt zgodzić się nie może. Ale w takim razie wszystkie sądy twierdzące już z góry musiałyby fałsz zawierać.

Możemy wobec tego pominąć inne dowody fałszywości założenia ontologów, jak, że świadomość nasza wcale nam nie donosi, iżbyśmy oglądali Boga, lub że z powodu pojedynczości natury Bożej nie tylko idee w Bogu będące musielibyśmy oglądać, ale całą naturę Bożą, a więc temsamem i Tróję świętą. Ontologisci mieszają po prostu dwie zupełnie różne rzeczy: byt najogólniej pojęty, który wskutek swej transcendentalnej ogólności na dnie każdego pojęcia się znajduje, z bytem najrzeczywistszym, którym tylko Bóg być może.

d) W końcu nie można się także zgodzić na »różnicę formalną z natury rzeczy« Skotystów, bo jest ona po pierwsze zbyteczna, po drugie prowadzi do panteizmu.

Jest zbyteczne, bo wszelkie rozróżnienie jest możebne tam, gdzie brak tożsamości. Ten zaś brak istnieć może albo niezależnie od umysłu poznającego np. dusza, ciało, rozumowość a zmysłowość, a wtedy mamy różnicę rzeczową; albo też różnica pochodzi jedynie od rozumu, który w jednym i tym samym bycie fizycznym umie odkryć różne właściwości i stąd urabiać różne o nim pojęcia. a wtedy mamy różnicę rozumową.

Niemasz więc miejsca dla trzeciej jakiejś różnicy. W myśl Skotystów musiałaby między określeniami takimi jak: Sokrates jest człowiekiem, istotą zmysłową, obdarzoną rozumem, istnieć różnica formalna z natury rzeczy wynikająca, gdyż »człowieczeństwo, zmysłowość, rozumowość,« są zupełnie różnymi rzeczywistościami, odmienne formalitates; gdyby jednakże tak było, to każde jestestwo byłoby zlepkiem takich form, których w miarę rozwoju umysłowego możnaby wyszukiwać coraz większą liczbę, przestałoby być jestestwem jednym w sobie. Jeżeli zaś jestestwo jakiegokolwiek mimo odmienności określeń o niem wypowiadanych nie przestaje być bytem jednym w so-

bie, to najwidoczniej różnica między owymi określeniami jest dziełem rozumu, który w odmienności objawów jestestwa znajduje podstawę do wypowiedzania o niem odmiennych określeń. Gdybyśmy intuicyjnie wnikać mogli w istotę rzeczy; wystarczyłoby nam jedno, tylko zupełne, mieć o niej pojęcie; ale że takie poznawanie nie jest naszym udziałem, więc do dokładnego poznania jakiejś rzeczy dochodzić musimy niejako częściami, stopniowo, za pomocą kilku pojęć. Różnica więc między takimi pojęciami stosowanymi do jednego i tego samego jestestwa w celu jego lepszego poznania będzie różnicą rozumową, mającą podstawę w rzeczy samej, czyli będzie różnicą wirtualną, ale nigdy formalis ex natura rei, jak chcą Skotyści.

Pomijam tę okoliczność, że przez zastosowanie różnicy formalnej z natury rzeczy do Bożej natury musiałaby przepaść albo pojedynczość tej ostatniej, albo przynajmniej nasze pojęcia o Bożych przymiotach byłyby tylko synonimami; a zwrócić jeszcze muszę uwagę na to, że powyższa różnica konsekwentnie przeprowadzona prowadzi do panteizmu.

Jeden ze Skotystów, Mastrius, tak wyjaśnia różnicę skotytyczną między daną rzeczą a jej formalnościami: »Per rem intelligitur omne id, quod per veram efficientiam et physicam causalitatem accipit esse sive solitarie existere possit sive non, et ita se habent omnes physicae entitates, omnes nimirum substantiae sive completae sive incompletae ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta, sive respectiva. Per realitatem omne id intelligendum venit, quod per se non recipit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum sed per simplicem emanationem metaphysicam.« (In Organum Aristot. disp. I. qu. V. ar. 2).

Ale naprzód niepodobna zrozumieć, jak może być jakaś realitas odróżniona aktualnie od rzeczy samej, a jednakże nie posiadać własnego istnienia. Jeżeli zaś posiada istnienie przez to, że bierze udział w istnieniu samejże rzeczy, to posiada przynajmniej przypadłościowy byt; a że to, co istnieje aktualnie czy to jako substancja, czy jako przypadłość, może być nazwane rzeczą, więc nie widać racji, dla której distinctio formalis ex natura rei nie miałaby być różnicą rzeczową.

Powtóre, jeżeli będziemy, tak jak to czyni Mastrius, odróżniać rzecz samą od jej formalności (realitates, formalitates),

na wzór odróżniania substancji od jej przypadłości, dojdziemy do tego, że byt indywidualny musimy uważać za przypadłość danej natury, skąd już krok tylko do panteizmu, bo jeżeli indywidua powstają tylko przez przypadłości, dorzucone do jednej i tej samej numerycznie natury, to czemużby owe indywidua nie miały być trybami jednej jedynej najogólniejszej substancji?¹⁾

Dobrze rozprowadził tę konsekwencję powyższej różnicy Skotystów Kleutgen. Powiada on tak:²⁾ »Nie da się wcale zrozumieć różnica, któraby w danym przedmiocie była rzeczywistą, a jednakże nie była rzeczową. Gdziekolwiek bowiem istnieje rzeczywista różnica, tam także i rzeczywista wielość istnieć musi. Cokolwiek formalisci zechcą rozumieć przez owe rzeczywistości i formalności (Realitäten und Formalitäten), to przez nie żadna różnica w przedmiocie nie będzie rzeczywistą, jeżeli one nie będą tworzyły rzeczywistej wielości, a temsamem jeżeli nie będą co do swego bytu rozmnożone (vervielfältigt).

Jeżeli zaś będą co do owego bytu rozmnożone, to przez nie powstanie rzeczowa różnica, mianowicie o ile wszystko, co własny byt posiada czy to substancjalny, czy przypadłościowy, może być nazwane rzeczą (res).

Lecz jeżeli się przyjmie rzeczową różnicę tam, gdzie formalisci stosują swoją, to przez to uprawnia się najniebezpieczniejsze błędy, a na co w naszych szczególnie czasach baczność zwracać należy uwagę...

Jeżeli indywidualność rzeczywiście się różni od istoty rzeczy, to w tym samym przedmiocie i jego istota i jego indywidualność posiadać będą swe własne istnienia, a w takim razie nie otrzymamy tego, co Skotyści zwą formalną różnicą, tylko różnicę rzeczową w pełnym jej znaczeniu, a stosunek indywidualności do istoty będzie ten sam, co przypadłości do substancji.

Jeżeli dalej wobec takiej nauki ma być zachowaną ogólność rzeczy, to w pierwszym rzędzie wynikałoby stąd tylko tyle, że wszystkie rzeczy tego samego gatunku posiadają jedną i tę samą istotę w pośród wielu przypadłości, a w dalszym

¹⁾ Por. Peillaube *Theorie des concepts* str. 450.

²⁾ Kleutgen. *Philosophie der Vorzeit* str. 282 t. I.

rzędzie, że wszystko co jest, posiada wspólny byt, który się w różny sposób rozgałęzia w rodzaje, gatunki i indywiduala, jedna substancja panteistów między nieskończenie wielu przy padłościami!»

§ 28. *Realizm umiarkowany i jego uzasadnienie.*

Realizm umiarkowany, do którego drogę dawno wskazał Stagiryta, później Boecyusz, a rozwinęli go i bronili Anzelm ś., Aleksander z Hales, Albert W., św. Tomasz z Akwinu, Bonaventura i mnogie zastępy ich zwolenników, różni się od nominalizmu tem, iż uznaje pojęcia ogólne, od konceptualizmu, iż pojęciom ogólnym przyznaje wartość przedmiotową a nie uważa ich za apryoryczne formy czysto podmiotowe; od realizmu przesadnego, iż treści pojęć ogólnych nie przyznaje fizycznego istnienia samodzielnego.

Wobec tego, że realizm umiarkowany nie mniej silnie jak przesadny uznaje konieczność, aby przedmiot wiedzy był czemś ogólnem, a z drugiej strony odrzuca istoty rzeczy oddzielnie od tych ostatnich istniejące, a nadto nie uznaje żadnych pojęć wrodzonych, a natomiast każe umysłowemu poznaniu brać początek z poznawania zmysłowego, które ma za przedmiot rzeczy jednostkowe, konkretne, więc tym warunkom może realizm umiarkowany uczynić zadość tylko w ten sposób, że przyznaje rozumowi zdolność odkrywania w rzeczach tego, co w nich jest stałe, niezmiennie i konieczne, czyli ich istotę, którą następnie jako wspólną wielu jednostkom pojmuje. W takim razie wspólna owa istota rzeczy może być orzekana dla tej samej zasady o wszystkich jednostkach, w których się znajduje, na czem właściwie polega jej ogólność. Ogólnem bowiem nazywamy to, co w sobie jednością będąc wyraża względ do wielu (unum, habens habitudinem ad multa), jak się wyraża św. Tomasz.

Treść zatem pojęć ogólnych, czyli istota, natura rzeczy danej, nie istnieje jako ogólna w rzeczach, gdyż cokolwiek fizycznie istnieje, istnieje sposobem indywidualnym; dopiero rozum w dalszej swej pracy myślniej nadaje cechę ogólności owej naturze przez to, iż ją rozważa jako zawartą w wielu jednostkach lub jako taką, która w wielu jednostkach może być urzeczywistniona.

Wynika stąd potrzeba rozróżnienia tego, co wprost ogólne (universale directum, universale in potentia) od tego, co przez pracę myślną, przez refleksyę cechę ogólności zyskuje, (universale reflexum, universale actu). *Wprost ogólną jest natura czyli istota każdej rzeczy sama dla siebie w sposób abstrakcyjny rozważana; tażsama istota rzeczy, rozważana w stosunku do wielu jednostek, w których ją napotykamy, lub w których istniećby mogła, stanowi to, co refleksyjnie ogólnem nazywamy.*

Ściśle rzecz biorąc, nie powinno być istota rzeczy sama dla siebie rozważana, być nazwana ogólną, skoro w danej rzeczy indywidualnym sposobem istnieje a nie ogólnym; mimo to zwana bywa ogólną raz dlatego, aby ją odróżnić od pojęcia całego przedmiotu konkretnego, a powtóre dlatego, iż stanowi podstawę tego, co refleksyjnie jest ogólne.

Gdy więc umysł bezpośrednio jakiś przedmiot pojmuje, to z pomiędzy cech osobniczych a przypadkowych wydobywa przez abstrakcyę te, które w skład istoty rzeczy wchodzi, i te we formie definicyi o rzeczy wypowiada, a dopiero przez dalszą refleksyę zamienia ową istotę rzeczy we właściwe pojęcie ogólne. Natura bowiem, np. ludzka, a to samo trzeba powiedzieć o każdej istocie rzeczy — sama dla siebie rozważana czyli bezwzględnie, abstrahuje zupełnie od tego, czy w jednej tylko czy też w wielu jednostkach się znajduje, lub znajdować może. Gdyby bowiem z istoty jej wynikało, iżby tylko w jednym jakimś osobniku istnieć mogła, nie mógłby jej umysł żadną miarą pojmować jako wspólnej wielu jednostkom; gdyby przeciwnie z istoty swej wymagała istnienia w wielu jednostkach, to znów nie mogłaby cała być urzeczywistniona w danej tylko jednostce, a tymczasem o każdej osobie możemy powiedzieć, że jest człowiekiem, czego byśmy czynić nie mogli, gdyby każda z nich nie posiadała całej natury ludzkiej.

Podobnie ma się rzecz z istnieniem; gdyby do natury jakiegokolwiek z istoty jej należało fizyczne istnienie, to nie mogłaby istnieć sposobem idealnym w jakimś umyśle jako jego przedmiot poznania, bo przedmiot umysłowego poznania abstrahuje od cech osobniczych, bez których znów konkretne istnienie jest niemożliwe; na odwrót, gdyby natura jako taka wykluczała z istoty swej istnienie konkretne, nie mogłaby być urzeczywistniona w jakiejś jednostce. Natura zatem bezwzględ-

dnie rozważana, czyli to, cośmy nazwali wprost ogólnem, nie wyraża sama z siebie względu ani na istnienie, ani na nieistnienie, na istnienie w jednej lub wielu jednostkach¹⁾.

Inaczej ma się rzecz z tem, co refleksyjnie jest ogólnem, bo zawiera ono w sobie i jedność i wielość: jedność, gdyż wyraża jedną tylko w sobie nierozdzieloną naturę lub istotę rzeczy, wielość: gdyż przedstawia tę naturę jako istniejącą lub mogącą istnieć w wielu jednostkach. Nie potrzeba chyba dodawać, że refleksyjnie pojmowana natura jako ogólna może mieć istnienie jedynie w umyśle, bo w rzeczach istnieje ona indywidualnym sposobem, w połączeniu z cechami osobniczemi. Dobrze wyraził św. Tomasz z Akwinu tę możność rozważania danej natury pod trojakim względem. »W potrójny sposób, powiada on (Quodlibet. 8. qu. 1 ar. I), można rozważać jakąś naturę: raz według bytu, jaki ma w jednostkach, jak np. natura kamienia w tym kamieniu i w owym kamieniu; powtóre możebne jest rozważanie jakiejś natury według jej bytu myślnego, np. natura kamienia, o ile jest w umyśle. Trzeciego zaś rodzaju jest rozważanie natury bezwzględne, o ile abstrahuje od obydwóch sposobów bytowania; według tego rodzaju rozważana bywa natura kamienia lub czegokolwiek innego jedynie co do tego, co przez się owej naturze przynależy²⁾«.

¹⁾ Por. Liberatore: *Die Erkenntnisstheorie des heil. Thomas von Aquin* str. 48 nast.

²⁾ Dla lepszego zrozumienia godzi się przytoczyć ustęp z dziełka św. Tomasza p. t. *De ente et essentia* roz. IV: Non potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae (absolute), quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem; si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas, inveniretur communitas: et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformam ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et nducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines; et ex hoc,

Łatwo wobec powyżej wyłożonych zasad umiarkowanego realizmu wyrozumieć powód, dla którego nasze pojęcia ogólne posiadają przedmiotową wartość. Powód ten mianowicie jest, że to, co wyraża pojęcie ogólne, czyli istota rzeczy, w rzeczy się znajduje, w której wszakże nie istnieje ogólnie, tylko indywidualnie, cechę zaś ogólności zyskuje istota rzeczy dopiero przez abstrakcję umysłową. Rozbierzmy to, co się teraz powiedziało, więcej szczegółowo.

Powiedzieliśmy, że treść pojęć ogólnych w rzeczach się znajduje. I nie może być inaczej, bo wiedza nasza jest o rzeczach, a nie o pojęciach samych. Gdyby zresztą treść pojęć ogólnych nie znajdowała się w rzeczach, nie moglibyśmy o niej wypowiadać tych określeń, które o rzeczach wypowiadamy. W zdaniach: kamień jest ciężki, człowiek jest śmiertelny, są pojęcia: kamień, człowiek — ogólne i to wprost ogólne, bo je same dla siebie rozważamy; a jednakże wypowiadamy o nich takie określenia, które właściwie o tym tylko konkretnym kamieniu lub osobie powinny być wypowiadane.

Najwidoczniej zatem istota rzeczy w pojęciach: kamień, człowiek, wyrażona, jest *tasama*, co i w tym lub owym kamieniu, tej lub owej osobie. Że tak jest, poucza nas o tem słowo: jest, użyte za łącznik. Kiedy powiadam: Paweł jest człowiekiem, chcę wyrazić identyczność między podmiotem a orzeczeniem, gdzie bowiem takiej identyczności nie dostrzegamy, tam używamy innego pomocniczego słowa np. Paweł ma pieniądze.

Możemy *tesamą* rzecz za Liberatorem (str. 54) uwydatnić na takim wniosku: człowiek jest wolny, Piotr jest człowiekiem, a więc Piotr jest wolny. Ten wniosek końcowy jest wtedy prawdziwy, jeżeli przesłanka: człowiek jest wolny, wyraża cechę do istoty człowieka przynależną, a tę istotę człowieka w przesłance mniejszej za identyczną z Piotrem uznamy. Otóż tu podmiot: człowiek w przesłance większej jest ogólny, i to ogólny wprost, bo na razie nie uwzględniamy tych wszystkich jednostek, którym istota człowieka przysługuje lub przysługi-

quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator (*De anima*. c. I), quod intellectus est, qui facit universalitatem in rebus«.

wać może, a do tego nie ogólności jako takiej, tylko istocie człowieka w sobie rozważanej przynajmniej cechę wolności.

Jeżeli tedy prawdą jest, co utrzymuje przesłanka mniejsza, mianowicie, że zachodzi identyczność między podmiotem przesłanki większej (człowiek) a Piotrem, to wynika stąd, że podmiot w przesłance większej posiada takisam byt, co i Piotr, z wyjątkiem tego, że został w sposób oderwany pojęty tj. bez cech osobniczych Piotrowi właściwych.

Powiedzieliśmy dalej, że istota rzeczy inaczej w pojęciu, a inaczej w rzeczy istnieje, bo w rzeczy istnieje indywidualnie, a w pojęciu jest czemś ogólnem. Innemi słowy: treść pojęć ogólnych nie posiada ogólności, o ile w rzeczach konkretnie istnieje, ale otrzymuje ją dopiero przez abstrakcję umysłową. Twierdzenie to nie wymaga obszernego uzasadnienia. Istota bowiem rzeczy, np. ludzka natura, o ile istnieje w jakiejś jednostce, nie może być ogólną, bo w jednostce istnieje z cechami osobniczymi, od których tylko myślą może być odłączona, ale nigdy fizycznie. Natura ludzka istniejąca w Sokratesie nie może równocześnie istnieć w Platonie lub innych osobach, bo inaczej Sokrates byłby Platonem. Natura więc w jednostkach istniejąca posiada cechy wręcz przeciwne naturze, o ile ona w pojęciu jako oderwana a więc ogólna się znajduje.

Może atoli rozum przy naturze w jednostce istniejącej nie zwracać uwagi na te cechy indywidualne, które ją czynią naturą tej tylko osobie właściwą, a natomiast uwzględnić to tylko, przez co jest taką a taką naturą, np. ludzką, kamienia, zwierzęcia itd.

Uwolniona przez taką abstrakcję od cech indywidualnych natura już może być rozważana jako wspólna wielu jednostkom, bo racya, dla której Platon, Sokrates, Aleksander itd. jest człowiekiem jest we wszystkich jednostkach ludzkich jednakowa; każda bowiem dlatego jest człowiekiem, iż posiada cechy w skład istoty czyli natury ludzkiej wchodzące. Słusznie powiada św. Tomasz: »Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu« (S. Theol. I. qu. 85 ar. 2 ad 2).

Lecz i owo uogólnienie abstrakcyjnie pojętej natury nie dzieje się na mocy jakiejś apryorycznej organizacyi umysłu, tylko również w rzeczach samych znajduje podstawę. Skoro bowiem we wszystkich jednostkach, w których dana natura indywidualnym istnieje sposobem, te same cechy do istoty natury przynależące, muszą być napotymane, przeto rozum, widząc te cechy we wszystkich jednostkach daną naturę posiadających, znajduje dostateczną podstawę do pojmowania danej natury jako czegoś jednego, co w wielu jednostkach znajduje się lub znajdować może, czyli znajduje rację twórczenia pojęć ogólnych.

W ten sposób otrzymane pojęcia formalnie ogólne podzielili scholastycy na tak zwane *quinque praedicabilia*: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*, który to podział wynika z rozpatrywania stosunku formalnie (refleksyjnie) ogólnych pojęć do danego bytu jednostkowego. Tym stosunkiem zajmuje się logika, a nie noetyka, dla której głównie chodzi o wartość przedmiotową pojęć wprost ogólnych.

Łatwo zrozumieć potem, co się dotychczas powiedziało, myśl Boëcyusza: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*; to znaczy, że dla zmysłowego poznawania dana natura istnieje w połączeniu z konkretnymi, osobniczymi cechami, gdy tymczasem umysł może przez abstrakcję oddzielić cechy istotne natury od jej cech indywidualnych. W ten sposób godzi realizm umiarkowany obydwie sfery poznawania, zmysłową i umysłową, pozostawiając zmysłom za przedmiot cechy konkretne, a umysłowi to, co pod owymi konkretnymi cechami się kryje stałego, niezmiennego, koniecznego, istotę rzeczy. Realizm umiarkowany unika zatem błędu empirystów i nominalistów, chcących zamienić wiedzę we wrażenia, a z drugiej strony odtrąca zarówno Kantowe formy apryoryczne, nieposiadające żadnej treści, jak i formy samodzielnie bytujące przesadnego realizmu.

§ 29. *Porównywanie pojęć jako źródło poznawania. Krytyka syntetycznych sądów a priori.*

Po wykazaniu przedmiotowej wartości naszych pojęć ogólnych, możemy przystąpić do rozwiązania pytania, czy z sa-

mego tylko porównywania ze sobą treści pojęć ogólnych nie dałoby się wyprowadzić nowych sądów w sobie pewnych a do tego wartość ogólną posiadających? Odpowiedź na to pytanie tem potrzebniejsza, ponieważ każda umiejętność rozpoczyna swą rzecz od postawienia większej lub mniejszej liczby prawd, zwanych pewnikami, których już nie dowodzi bądź dlatego, że wcale nie potrzebują dowodów, jako same z siebie jasne i pewne, bądź też, że je w jakiejś nadrzędnej umiejętności udowodniono.

Ostatniego rodzaju prawdami, które w gruncie rzeczy są pośrednimi sądami jużto analitycznymi, jużto syntetycznymi, zajmiemy się przy rozbiorze wartości dedukcyi i indukcyi; w niniejszym paragrafie chodzi nam o to, skąd pierwszego rodzaju pewniki czerpią swą wartość ogólną i swą bezwzględną pewność. Jeżeli te cechy pewników i prawd pierwotnych, lub jak je ktoś nazwie inaczej, pochodzą z doświadczenia jedynie, wtedy empiryzm ma słuszność; lecz jeżeli doświadczenie samo nie może nadać rzeczonych cech prawdom, o których mowa, to pozostawałoby albo przyjąć hipotezę Kanta i uznać jego syntetyczne sądy a priori za uzasadnione, albo ze szkołą szkocką, Leibnitzem i innymi uznać je za prawdy wrodzone, albo przyznać rozumowi zdolność tworzenia sądów ogólnych i pewnych przez wnikanie w treść pojęć ogólnych, w którym to razie porównywanie oderwanych pojęć ogólnych, dające początek bezpośrednim sądom analitycznym, byłoby odrębnem źródłem poznawania.

Nad odpowiedzią, daną przez empiryzm, musimy z powodu szczególnej jej doniosłości zastanowić się w osobnym paragrafie. Wystarczy na razie nadmienić, że skoro doświadczenie ma za przedmiot tylko szczegółowe przypadki, tem samem nie może być jedyną i zupełną przyczyną prawd ogólnych.

Dłużej nieco zastanowić się musimy nad odpowiedzią przez Kanta daną. Kant rozumował w ten sposób: charakter ogólności i konieczności pewników nie może pochodzić z doświadczenia, bo to zawsze ma coś przypadkowego i jednostkowego za przedmiot; nie pochodzi on także z prostej analizy podmiotu, bo w wielu pewnikach tylko drogą doświadczenia się dowiadujemy, że danemu podmiotowi takie a takie przysługuje orzeczenie.

Jedno tylko możliwe jest rozwiązanie trudności, mianowicie, że treść doświadczenia ujęta zostanie w gotowe formy odpowiednich władz poznawczych. Z połączenia tedy treści doświadczenia z apryorycznymi formami powstają sądy syntetyczne a priori. Jako przykłady takich sądów przytoczył Kant twierdzenia matematyczne ($7 + 5 = 12$), geometryczne (między dwoma punktami linia prosta jest najkrótszą drogą), z fizyki (przy wszelkich przemianach ilość materji pozostaje niezmienną), z metafizyki (wszystko, co się dzieje, ma swą przyczynę). Każdy zatem sąd, który posiada charakter ogólności i konieczności, a nie powstał przez analizę podmiotu, jest sądem syntetycznym a priori.

Czy można się zgodzić na powyższe zapatrywanie Kanta? Żadną miarą.

Przedewszystkiem terminologia Kanta jest bałamutną. Aż do jego czasów znaczyło: a priori tyle, co dowodzić skutku z analizy przyczyny, przeciwnie a posteriori z analizy skutku przyczynę; tymczasem Kant przez: a priori rozumie: »przed wszelkiem doświadczeniem«, a posteriori = po doświadczeniu. Otóż to znaczenie wyrazów *a priori* i *a posteriori* o tyle nie jest właściwe, że analiza przyczyny niekoniecznie się odbywa przed wszelkiem doświadczeniem, gdyż sama przyczyna może być często dopiero z doświadczenia znana, wskutek czego *a priori* może znaczyć i »przed doświadczeniem«, i nie przed doświadczeniem. Tak np. jeżeli znam czyjś charakter, mogę wnosić, jak się ktoś zachowa w pewnym wypadku; wydaję zatem o tem jego zachowaniu się jako skutku charakteru sąd uprzedzając a priori skutek, zatem przed doświadczeniem; że jednakże wydaję ten sąd przez analizę przyczyny, znanej mi dopiero z doświadczenia, tj. przez analizę poznanego charakteru, zatem sąd nie będzie przed doświadczeniem. Stąd w nazwie: sąd syntetyczny a priori zawiera się dość widoczna *contradictio in adiecto*.

Powtóre Kant stawia dylemat: albo charakter ogólności (*Allgemeingültigkeit*) i konieczność (*Apodicticität*) pewników pochodzi z analizy podmiotu, która wydobywa orzeczenie jako już zawarte w podmiocie; albo przez połączenie apryorycznych form z treścią doświadczenia. Tymczasem dylemat nie jest zupełny, gdyż możliwą jest rzeczą, iż charakter powyższy pe-

wników będzie nie dziełem apryorycznych form, ale abstrakcyi, która pod zmienną szatą zjawiskowej strony badanego przedmiotu umie wyróżnić treść stałą, istotę rzeczy i na niej sądzi. Gdybyśmy posiadali tylko czysto zmysłowe poznawanie, to o tworzeniu sądów ogólnych ani mowy byłoby nie mogło; że jednakże, jak to przy pojęciach wykazaliśmy, posiadamy możliwość odkrywania istoty rzeczy, więc tem samem możemy już poznawać coś, co jest bezwzględnie konieczne i ogólne, gdyż istoty rzeczy są niezmiennie, konieczne, ogólne. Przez porównywanie zaś w ten sposób uzyskanych pojęć możemy tworzyć sądy bezwzględnie ogólne i konieczne.

Po trzecie sądy syntetyczne a priori zgoła nie posiadają charakteru ogólności, branej w ścisłym znaczeniu, tylko ogólność zastosowaną do rzeczywistej liczby myślących jednostek. Tymczasem wartość takiego twierdzenia: co niema przy czyni swej przemiany w sobie, musi ją posiadać z zewnątrz całość większa aniżeli część jej itp. jest bezwzględnie ogólna i konieczna, niezależna od organizacji czyjegoś myślenia.

Po czwarte charakter konieczności w sądach syntetycznych a priori jest tylko czysto psychologiczny, a nie na rzeczy poznanej oparty. Któż zaś może zaręczyć, że podmiotowa moja konieczność wiązania dwóch pojęć w sąd równie dobrze obowiązująca będzie inny podmiot myślący?

Jeżeli zaś li tylko na mocy ślepej konieczności psychologicznej mamy uznawać całe szeregi sądów matematycznych, metafizycznych itd. za pewne i konieczne, to powinniśmy mieć zagwarantowaną czemś pewnością, że się nie mylimy przy stosowaniu odpowiedniej formy apryorycznej do treści doświadczenia. Tymczasem Kant takiej pewności naszym władzom poznawczym intelektualnym przyznać nie chce, owszem jego krytyka czystego rozumu ku temu zmierza, aby wykonać niezliczone sofizmaty, paralogizmy, antynomije, wśród jakich dzięki organizacji ludzkiego rozumu, mamy się w myśl Kanta bezustanku obracać.

Po piąte, przykłady przez Kanta jako wzór syntetycznych sądów a priori przytoczone, są na jego nieszczęście wszystkie sądami analitycznymi.

W zrównaniu $7 + 5 = 12$ jest widoczną rzeczą, że 12 zawiera się w pojęciu $7 + 5$ tylko innym sposobem, aniżeli się

Kantowi zdawało. Może bowiem jedna rzecz zawierać się w drugiej gotowym sposobem, materalnie czyli actu, a może też genetycznie czyli wirtualnie. Otóż 12 nie zawiera się aktualnie ani w 5, ani w 7, tylko genetycznie w obu razem, gdyż 12 powstaje przez ruch liczenia 7 i 5 jednostek, albo pociągnięcia 7 i 5 kresek. Zrasztą wystarczy odwrócić zrównanie w ten sposób, że $12 = 7 + 5$ lub $5 + 7$, aby już niejako naocznie widzieć w powyższem twierdzeniu sąd analityczny.

Podobnie się ma rzecz z innymi twierdzeniami przez Kanta użytymi. Tak np. w pojęciu stawania się, gdy je rozważać będziemy wyłącznie dla siebie czyli bezwzględnie, nie będzie się zawierało pojęcie przyczyny; ale gdy je weźniemy na uwagę w całej pełni, z uwzględnieniem powodu wystarczającego, dla którego to, czego nie było, stało się czemś, to obok stawania się musimy pomyśleć i przyczynę, dla której się coś staje. Tem samym twierdzenie: każda przemiana ma swoją przyczynę, będzie analityczne a nie syntetyczne a priori.

Tak samo zdanie: przy wszelkich przemianach ilość materji nie ginie, jest owocem doświadczenia, a opiera się na analitycznem prawie tożsamości $a = a$. Jeżeli w końcu Kant twierdzi, że zdanie: między dwoma punktami jest linia prosta najkrótszą drogą, jest syntetyczne a priori, a nie analityczne, bo w pojęciu: prosty nie zawiera się orzeczenie: najkrótszą drogą, to mógł to być uczynić przez prosty sofizmat, gdyż tu nie ma mowy o samem tylko pojęciu: prosty, tylko o linii prostej. To zaś, że ktoś dla uzmysłowienia sobie powyższego twierdzenia potrzebuje nakryślenia linii między dwoma punktami, jest rzeczą zupełnie podrzędną i nie może rozstrzygać o tem, czy sąd powyższy jest analityczny, czy syntetyczny.

Po szóste, Kant doszedł do swych syntetycznych sądów o priori przez złe rozumienie istoty sądów analitycznych. Podług niego tylko takie sądy należy zwać analitycznymi, w którym orzeczenie da się wyszukać przez analizę podmiotu, wskutek czego twierdził, że sądy analityczne wcale nie rozszerzają naszej wiedzy, tylko ją wyjaśniają.

Zapewne, jeżeli kto zapatruje się na sądy analityczne tylko z etymologicznego punktu widzenia, to takie sądy rzeczywiście nie dawałyby nam nowych prawd. Lecz nawet wtenczas nie

możnaby twierdzić tak kategorycznie, jak to Kant uczynił, że takie sądy wedle niego wcale nie wzbogacają naszej wiedzy.

Prawda bowiem właściwie dopiero w sądzie się może zawierać, a nie w samych pojęciach; gdy więc przez analizę podmiotu spostrzegam, że zawarte w nim jakieś określenie, które mu następnie we formie orzeczenia przyznaję, to w każdym razie rozszerzyłem swą wiedzę, bom rozwinął formalnie to, co tylko wirtualnie w pojęciu podmiotu się zawierało. Zaprzeczyc się jednakże nieda, że dla wiedzy takie sądy, powstające najczęściej przez określenie podmiotu zapomocą jego definicyi istotnej (np. człowiek-istota duchowo zmysłowa), nie wielką przynosiłyby korzyść.

To też w naukach rozmaitych, zwłaszcza w geometryi, matematyce i metafizyce, sądy analityczne daleko szerszy posiadają zakres, aniżeli u Kanta; mianowicie *sąd bezpośrednio analityczny byłby każdym razem, ilekroć przez porównanie dwóch pojęć bez pomocy dalszego rozumowania spostrzegamy konieczność przedmiotową przynależności tych pojęć do siebie*. A jeżeli tak sprawę pojmiemy, to zaprzeczyc się nie da, że przez porównanie dwóch pojęć otrzymać można prawdy całkowicie nowe.

Przedewszystkiem żaden obraz filozoficzny, nie wyjmując nawet sceptycyzmu, nie odmawia człowiekowi zdolności spostrzegania intuicyjnie treści pojęć; zresztą nawet niepodobna byłoby przeczyć tejże zdolności wobec niedwuznacznego świadectwa świadomości.

Otóż zdarzyc się może, że posiadać będziemy pojęcie jakieś, które następnie może być użyte za podmiot w zdaniu, a jednakże sama tylko treść tego pojęcia nie będzie się nam przedstawiała jako będąca w koniecznym związku z orzeczeniem. Dopiero kiedy i treść pojęcia, mającego być użytym za orzeczenie, weźmiemy na uwagę i porównamy ją z treścią podmiotu, możemy dostrzec, czy one są przedmiotowo identyczne, czy koniecznie do siebie przynależą, czy też przeciwnie pod żadnym warunkiem nie powinny być ze sobą połączone. W ten sposób odkrywamy w przedmiocie poznawanym nowy szczegół, na który przedtem nie zwróciliśmy uwagi.

Inna bowiem rzecz, mieć dwa pojęcia z osobna, a inna wiedzieć, jaki między temi pojęciami istnieje stosunek. Chcąc zaś znać ten stosunek, muszę sobie naraz obydwaj pojęcia uprzy-

tomnić, ich treść zestawić ze sobą, słowem porównać je. Ma się tu rzecz podobnie jak z obrazem lub fotografią nieznaną osoby, a który to obraz zachowuję w pamięci. Gdy spostrzegam ową nieznaną osobę, przypominam sobie, że jej obraz już przedtem widział. Owo przypomnienie odbyło się wskutek porównania treści obrazu lub fotografii z samą osobą; jak długo takiego porównania nie było, mógłbym posiadać obraz fotografii i obraz osoby, a nie wiedzieć, czy zachodzi między nimi jakiś stosunek.

Tak samo, aby zrozumieć daną melodyę, nie wystarczy słyszeć każdy ton z osobna, lecz potrzeba, aby większa liczba tonów razem spojonych usłyszana została.¹⁾

Pozostaje nam jeszcze udowodnić, że w powyższy sposób uzyskane sądy są bezwzględnie pewne i prawdziwe a nadto, iż posiadają wartość ogólną. Błąd przy powyższych zdaniach mógłby pochodzić albo stąd, że rozum się pomylił co do samych porównywanych pojęć, albo że fałszywie pojął ich stosunek. Jedno i drugie niemożliwe. Możliwa bowiem jest pomyłka tylko co do pojęć zawierających w sobie mnóstwo znamion czyli przy pojęciach złożonych.

Ilekróć więc utworzone zostały pewniki z pojęć złożonych, a dzieje się to w różnych gałęziach wiedzy, np. w antropologii, zoologii, geologii, chemii itd., tam może się wśliznąć błąd; ale też dlatego te pewniki nie są bezpośrednimi sądami analitycznymi i wymagają udowodnienia. Niemożliwa natomiast pomyłka przy najwyższych pewnikach wszelkiej wiedzy, gdyż tego rodzaju pewniki powstają z najprostszych składników, bez których nie może być utworzone pojęcie złożone, jak: byt, jedność, przyczyna itd.; gdyby więc rozum mógł się mylić i co do owych składników albo stosunków między nimi zachodzących, nie moglibyśmy świadomie tworzyć pojęć złożonych, ani też badać tych, które mimowolnie w nas powstają, a temsamem wszelkie myślenie musiałoby ustać. Rozum jednakże widzi, że w tym względzie mylić się nie może, bo o tem, co jest niezłożone, proste w ścisłym słowa znaczeniu, albo tylko prawdziwa wiedza być może, albo wcale żadna: albo nie wiem zgoła co jest

¹⁾ Prof. J. Halleux: *Les principes du positivisme contemporain*. Paris 1895 str. 284.

był sam w sobie, albo jeżeli wiem, to równocześnie widzę, że był nie może być niebytem.

Ponieważ zaś pojęcie złożone przez to tylko może być fałszywe, że zawiera w sobie cechy niezgodne, co znów może rozum dostrzec, więc stąd wynika, że i co do podrzędnych pewników a temsamem i co do całego zakresu prawd idealnych całkowitą pewność posiadać możemy.

Wystarczy bowiem w celu przekonania się o prawdziwości danych pojęć rozłożyć zawarte w nich znamiona i sprowadzić je do owych najprostszych składników, co do których już niemożliwa pomyłka.¹⁾

Ale też i przy ocenie wzajemnego stosunku porównywalnych dwóch pojęć rozum się nie myli; gdyż albo dostrzega od razu ich przynależność lub nieprzynależność i wtedy sąd z owego porównania wynikający jest koniecznie prawdziwy, bo nic więcej nie wypowiada, jak tylko tyle, że owe pojęcia do siebie przynależą lub nie przynależą; albo jeżeli nie może dostrzec bezpośrednio zgodności dwóch pojęć, wtedy może wezwać na pomoc inne pojęcie lub ich szereg, poczem sąd z wnioskania wynikający będzie pośrednim. Jeszcze wyraźniej pokazuje się niemożliwość pomyłki przy tych sądach analitycznych, które tylko przez analizę samego podziału powstają. Znać bowiem jakieś pojęcie, znaczy znać jego cechy; gdy więc podmiot zostanie rozłożony na swe składowe znamiona, to od razu się przekonywamy, czy jakaś cecha zawiera się w całym pojęciu podmiotu, czy nie.²⁾ (S. theol. I. qu. 85 ar. 6.)

¹⁾ Por. Kleutgen. *Philosophie der Vorzeit*. str. 467; Dr. Jul. Bergmann: *Vorlesungen über Metaphysik*. Berlin 1886 str. 468 nast.

²⁾ Dobrze tę rzecz wyluszcza św. Tomasz w S. theol. I. qu. 85 a. 6. mówiąc: Ad proprium obiectum sua quaeque potentia per se ordinatur secundum quod ipsa: quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei per se loquendo intellectus non fallitur, sed circa ea, quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad alterum vel componendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc intellectus etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones. Per accidens tamen contin-

W końcu i charakter konieczności i ogólnej wartości pewników nie następuje po tem, cośmy dotąd, i przy pojęciach, powiedzieli, żadnej trudności. Ponieważ pojęcia wyrażają istotę rzeczy w oderwaniu od jej cech konkretnych, przeto określenia tej istocie przysługujące sprawdzać się muszą wszędzie, gdzie istota rzeczy znajdować się będzie. Czy zaś te określenia wydobywać będziemy przez rozbiór cech należących do istoty danej natury, czy też je odkryjemy przez porównanie dwóch pojęć, jest rzeczą obojętną dla charakteru ogólności i konieczności pewników.

§. 30. *Empiryzm, sensualizm, pozytywizm a wartość prawd porządku idealnego.*

Empiryzm angielskich myślicieli: Bakona z Verulamu (1561—1626), Tomasza Hobbesa (1588—1679), sensualizm Locke'go (1633—1703), Hume'a (1711—1776), Szczepana Condillaca (1715—1780), i pozytywizm najnowszych czasów (A. Comte, Stuart Mill, E. Laas, Herb. Spencer itd.) są tylko dalszym ciągiem średnio-wiecznego nominalizmu Okkama, Duranda, Piotra d' Ailly, Gabriela Biela i innych.

Wspólnem tłem powyżej wymienionych kierunków jest, iż poznajemy tylko rzeczy jednostkowe, konkretne, dlatego uzasadnienia naszych zasad myślenia jedynie w doświadczeniu szukać należy.

Powszechnie uchodzi B a k o n za twórcę empiryzmu nowszego. Poznanie nasze powinno według niego nie tylko wychodzić z doświadczenia, ale i na niem się opierać. Środkiem do zdobywania wiedzy ogólnej jest indukcya, ale nie ta, której używał Arystoteles i jego szkoła, a polegająca na prostem wliczeniu poszczególnych wypadków, tylko indukcya wznosząca się od szczegółów pod zmysły podpadających do coraz ogólniejszych wyników, i dochodząca bez pomijania członów pośrednich do najogólniejszych pewników. Te ostatnie nie będą wtedy

git, intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis: non (ut sensus) ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo, sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem... Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus in totaliter non attingendo.

nieuzasadnionemi przypuszczeniami (anticipationes), tylko prawdziwym wyjaśnieniem natury (interpretationes naturae). Otrzymane tą drogą pewniki należy przystosowywać przez dedukcję do szczegółowych przypadków, aby w ten sposób robić można było nowe odkrycia i panować nad przyrodą.

Hobbes uznawał jedynie ciała za substancje; myślenie jest liczeniem, a jak pojęcia powstają z dodawania jednostek, tak znów sądy ogólne są tylko wyjaśnieniem znaczenia pojęć albo raczej wyrazów.

Ponieważ mianowicie wyrazom nadajemy pewne znaczenia, zastępujące wyobrażenia przedmiotów, przeto znaczenia owe wyrazów wtedy nawet mogą być brane pod rozwagę, chociażby im nie nie odpowiadało. Tem się tłumaczy, że pewniki wyrażają coś niezmiennego, wiecznie prawdziwego¹⁾, samo zaś doświadczenie nie może rodzić pewników ogólną wartość posiadających.

Twórca sensualizmu Locke, wyłożył ten system w książce: *An essay concerning human understanding in four books*. London 1690.

W pierwszej księdze zbija Locke teorią idei wrodzonych, a w ich miejsce przyjmuje tylko idee nabyte. Rozum człowieka na świat przychodzącego podobnym jest do niezapisanej karty papieru.

W drugiej księdze dowodzi, że wszelkie idee jedynie z doświadczenia pochodzą, to zaś może być dwojakie: albo z zewnątrz pochodzi przez spostrzeżenia zmysłowe (sensationes), albo z wewnątrz przez refleksję. Jedne więc idee powstają ze spostrzeżeń, inne przez refleksję; pierwsze mają za przedmiot podpadające pod zmysły przypadłości różnych przedmiotów, drugie pouczają nas o stanach i czynnościach podmiotu myślącego.

Idee mogą być dwojakie: pierwotne i pochodne czyli złożone; ze spostrzeżeń zmysłowych pochodzą idee pierwotne czyli proste jako to: rozciągłości, gęstości, kształtu, ruchu, spoczynku, zimna, ciepła, barwy, tonów, smaku i powonienia. Niektóre z nich

¹⁾ Hobbes. *De corpore*. c. 3. n. 9: *Primae propositiones nihil aliud sunt praeter definitiones vel definitionis partes, et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrio legentium audientiumque factae et propterea indemonstrabiles.*

Por. Schmid: *Erkenntnislehre* str. 275 nastp.

wymagają dla swege powstania współdziałania kilku zmysłów (ruch, spoczynek, rozciągłość kształt), inne tylko jednego zmysłu. Odpowiadające tym ideom przypadłości albo w rzeczach samych tkwią (ruch, spoczynek, gęstość, rozciągłość, kształt), albo też są tylko modyfikacjami podmiotu odbierającego wrażenia (barwy, tony itd.) Z refleksyi wypływają idee myślenia i chcenia. Ze spostrzeżeń zaś i refleksyi jako jednego źródła pochodzą idee przyjemności, bólu, istnienia, jedności, siły i następstwa co do czasu.

Z powyższych idei pierwotnych tworzy rozum idee złożone, które wyrażają albo modyfikacye niezłożonych jakości zmysłowych (modyfikacjami barw, tonów itd. są poszczególne barwy, tony, zapachy itd.) albo substancye (rozum łączy kompleksy jakości i domyśla się jakiegoś wspólnego im podścieliska), albo stosunki (relacye skutku i przyczyny, czasu i miejsca, tożsamości i różnorodności itd.)

W księdze trzeciej rozbiera Locke znaczenie wyrazów i mowy dla myślenia; wyrazom odpowiadają wprawdzie idee złożone czyli ogólne, ale tym ostatnim nie odpowiada żadna rzeczywistość.

Z połączenia idei w sądy i wnioski powstaje poznanie, o którym Locke rozprawia w księdze czwartej. Tylko częściowo może być przyznana przedmiotowa wartość poznaniu czyli myśleniu ludzkiemu; nieśmiertelność duszy nie może być udowodniona; pewnikom jako powstałym z pojęć złożonych nie może być przyznana rzeczywista wartość.

Hume odmiennie od Lockego przyznaje pełną wartość aksyomatom matematycznym i geometrycznym, gdyż pochodzą one z prostego porównania pojęć ze sobą; natomiast prawdy powstające z porównania pojęć z rzeczami mają o tyle tylko przedmiotową wartość, o ile się opierają na faktach wewnętrznego doświadczenia. Prawo przyczynowości nie posiada zgoła przedmiotowej wartości, bo w rzeczywistości spostrzegamy tylko następstwo faktów, ale nie możemy dostrzec ich działania na siebie, a jedynie skutek przyzwyczajenia się do spostrzegania razem dwóch faktów, z których jeden wyprzedza drugi co do czasu, spodziewamy się, iż i w przyszłości po ukazaniu się jednego faktu, zjawi się także i drugi.

Condillac odrzuca refleksję jako samodzielne źródło poznania, a uważa ją jedynie za kanał, przez który dochodzą nas idee, urabiane z doświadczeń zmysłów zewnętrznych, jako jedyne źródła naszego poznania.

Dla uzmysłowienia sposobu powstania naszych sądów, przedstawia w swej książce: *Traité des sensations* statwę marmurową, wewnątrznie urządzoną zupełnie jak człowiek a ożywioną przez ducha pozbawionego wszelkich pojęć, za to obdarzoną jedynie zmysłem powonienia. Pobudzenie tego zmysłu przez przedmiot zewnętrzny powoduje wrażenie, wrażenie może być odnowione jako wyobrażenie; z wrażeniami i wyobrażeniami powiązane jest uczucie przyjemności i nieprzyjemności; pod wpływem tych ostatnich powstanie w posągu chęć unikania wrażeń nieprzyjemnych; temsamem atoli posąg zaczyna porównywać ze sobą wrażenia i wyobrażenia i tworzy sądy a nawet wnioskuje. Tem łatwiej cały ten proces odbywa się tam, gdzie, jak u człowieka, zmysłów jest więcej. Jażń takiej statuy byłaby tylko wiązką fenomenów, podobnie jak każde ciało jest sumą różnych przypadłości. Myślenie wobec tego niekoniecznie musi być udziałem tylko duchowych substancji, gdyż nie widać sprzeczności w tem, aby materya myślała; podobne zdanie i Locke wypowiedział przed Condillacem,

Wobec powyższych zasad empiryzmu i sensualizmu nie można się dziwić zjawieniu się w wieku XVIII i XIX materializmu, który pojmuje człowieka jako maszynę myślącą i mówiącą, przyczem myśl ma być transformacją sił chemiczno-fizyczno-termicznych w organizmie ludzkim tkwiących, albo nawet prostą wydzieliną substancji mózgowej. Rozumie się samo przez się, że w materializmie niemasz miejsca dla zasad idealnego porządku.

Ale niemasz go też i w pozytywizmie. Nazwa ta pochodzi od żądania, jakie zwolennicy pozytywizmu stawiają, mianowicie aby poznanie nasze miało za przedmiot to jedynie, co zmysłom jest dostępne (*le positif*); cokolwiek zaś nie może być przedmiotem zmysłowych spostrzeżeń, powinno być uważane za nieistniejące a przynajmniej za niedające się poznać. Ten właśnie pozytywny sposób myślenia jest podług twórcy pozytywizmu Augusta Comte'a (1798—1857) koniecznym następstwem dwóch poprzednich okresów w rozwoju ludzkiej myśli, okresu

teologicznego i metafizycznego. W okresie myślenia teologicznego zwracał się umysł ludzki do badania wewnętrznej natury rzeczy i do wyszukania pierwszych przyczyn wszelkiego stania się, oraz do wskazania ostatecznych celów każdego bytu; takie zaś pojmowanie rzeczy nie mogło się obejść bez przyjęcia nadziemskich istot jako przyczyn sprawczych wszechrzeczy.

W okresie metafizycznego myślenia w miejsce nadprzyrodzonych potęg podstawił duch ludzki siły oderwane i różne entitates; przyznanie każdej rzeczy jej odpowiedniej entitas: oto cel metafizyki.

W okresie myślenia pozytywnie umysł wyrzeka się mrzonki, jakoby możliwa była wiedza bezwzględna, albo jakoby można wybadać cel ostateczny wszechrzeczy albo jego istotę; natomiast umysł odkrywać usiłuje te tylko prawa, które wynikają z podobieństwa rzeczy lub ich następstwa.

Comte jest tak pewny odkrytych przez siebie peryodów rozwoju myśli ludzkiej, iż wcale nieudowadnia ich apryorycznymi dowodami a jedynie usiłuje przekonać, że te trzy okresy są wiernem odbiciem rzeczywistości, bo rozwój gatunku jest taki sam, jak rozwój pojedynczych indywidualów; zaś każdy człowiek w dzieciństwie jest teologiem, w wieku młodzieńczym metafizykiem, a dopiero w dojrzałym wieku staje się fizykiem.

Niepodobna nam, nawet w skróceniu podać głównych myśli zwolenników Comte'a,¹⁾ gdyż zadalekoby nas to zaprowadziło; ograniczyć się musimy do więcej szczegółowego wyłuszczenia zapatrywań Stuarta, Milla i Herberta Spencera na wartość pewników porządku idealnego, bo o poglądach Milla na istotę indukcji i syllogizmu pomówimy w następnym rozdziale.

Mill pyta się, skąd pochodzi charakter ścisłości, z powodu którego matematyka i do niej zbliżone umiejętności uchodzą za wzór pewnego rozumowania? Odpowiada, że owa wrzekoma ścisłość i konieczność w naukach matematycznych jest złudzeniem, gdyż w gruncie rzeczy bezwzględnie pewnych i koniecznych zasad zgoła posiadać nie możemy; każda bowiem prawda ogólna o tyle tylko posiada doniosłość, o ile oparta na

¹⁾ Por. Schmid: *Erkenntnisstheorie*. I. Bd. str. 303. nast. Halleux. dz. w. prz. str. 129 nast. St. Mill: *System der deductiven und inductiven Logik*. tłum. Schiela. 1868 III. Aufl. str. 270 nast.

doświadczeniu, a to może raz większą, raz mniejszą liczbę jednostek uwzględniać, wskutek czego prawdy wrzekomo ogólne są w gruncie rzeczy tylko prawdami ze zbiorowej obserwacji jednostek pochodzącami.

W celu udowodnienia takiego poglądu przechodzi Mill dla przykładu do pewników geometrycznych, matematycznych, wreszcie najwyższym nawet zasadom rozumowym każe powstawać wyłącznie z doświadczenia.

I tak wnioski w geometrii wyprowadzane opierają się na definicyach, które mają być dokładnym opisaniem tych przedmiotów, którymi się zajmuje geometrya. Faktycznie atoli nie istnieją punkty, któreby równocześnie nie posiadały wielkości ani linie nie będące zarazem szerokimi, ani koła o dokładnych średnicach, ani kwadraty dokładnie prostokątne. Wobec tego, powiada Mill, bronią się zwolennicy konieczności aksjomatów geometrycznych tem, iż przedmiot geometrii t. j. linie, punkty i kwadraty, jest tylko w naszej wyobraźni, jest niejako częścią naszego ducha, wskutek czego duch konstruuje wiedzę z własnego materiału; oczywistość tej wiedzy może więc tylko dla ducha być przystępną i nie ma nic wspólnego z doświadczeniem zmysłowym.

Na to wszelako zgodzić się nie można, powiada dalej Mill, bo linie, punkty figury geometryczne wogóle, jakie ktoś ma na myśli, są tylko kopiami rzeczywistych, doświadczeniu dostępnych figur, wskutek czego z punktu widzenia psychologicznego nasza idea punktu jest poprostu ideą jeszcze dostrzegalnego minimum, najmniejszą cząsteczką płaszczyzny, a linii, posiadającej samą tylko długość bez szerokości nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, jakkolwiek możemy wskutek zdolności abstrahowania rozważać samą długość bez szerokości.

Wobec tego, że ani w przyrodzie ani w naszym umyśle nie istnieją przedmioty dokładnie odpowiadające definicyom geometrycznym, należy przyjąć, jeżeli geometrya nie ma stracić prawa bytu, iż geometrya zajmuje się liniami, wogóle figurami jakie w rzeczywistości spotykamy; a w takim razie tak zwane definicje geometryczne muszą być poczytane za jedne z najpierwszych, najbardziej w oko wpadających uogólnień stosunków rzeczywistych figur w przyrodzie. Wartość takich uogólnień w praktyce nie może podlegać wątpliwości; tak np. prawda, że

promienie koła są sobie równe, sprawdzona, o ile się to da na jednym kole, może być rozciągnięta na wszystkie inne koła, ale bezwzględnie pewna ona nie będzie tylko bardzo prawdopodobną tak, że w rzeczywistości nie popełniamy błędu uznając ją za pewną.

Jakikolwiek zresztą pewnik geometryczny weźmiemy na uwagę, zawsze jako jego jedyne źródło odkryjemy doświadczenie. Tak np. za pomocą zwykłego doświadczenia nie da się sprawdzić, że dwie linie proste nie zamykają przestrzeni, ale można takie doświadczenie zrobić we wyobraźni, która we względzie figur geometrycznych całkowicie równoważyć może doświadczenie zmysłów zewnętrznych. Jeżeli się bowiem wyobrazi, że dwie, początkowo proste linie naraz zamkną jakąś przestrzeń, to wyobraźnia równocześnie widzi, iż linie zmieniły swój kierunek, czyli że zamknęły przestrzeń wskutek tego, że przestały być prostymi liniami. A tak i ten pewnik, że dwie proste nie zamykają przestrzeni, jedynie z doświadczenia pochodzi (str. 280).

Podobnie ma się rzecz z aksjomatami matematycznymi, gdyż i w matematyce spotykamy się krok w krok przy obliczeniach czy to arytmetycznych, czy też algebraicznych jedynie z indukcjami, z wnioskami od jednego szczegółu na inny szczegół, na ich ogół.

Nie istnieją ilości oderwane, tylko istnieje n. p. dziesięć uderzeń pulsu, 10 tonów itp.; jak zaś liczby muszą być liczbami czegoś, tak samo mogą być liczbami czegokolwiek albo mówiąc jaśniej: wszystkiego. Stąd zdania, wyrażające stosunki liczbowe, posiadają tę właściwość, że się stosują do wszelkich przedmiotów, wszelkich bytów, przystępnych naszemu doświadczeniu (str. 305).

W końcu i prawo przyczynowości (str. 382—431 jego logika w tłumaczeniu Schiela) tłumaczy Mill śladem Hume'a jedynie jako wynik doświadczenia.

Herbert Spencer podobnie jak Mill lub Comte uważa doświadczenie za podstawę cech ogólności i konieczności w pewnikach, ale wprowadza nowy czynnik w celu wyjaśnienia tych cech, a to dziedziczność. »Mózg przedstawia, powiada on, nieskończoną liczbę doświadczeń, otrzymanych w czasie rozwoju życia wogóle; najwięcej do siebie zbliżone i najczęstsze doświadczenia kolejno się układały, jako procent i kapitał, i powoli wznagały się do tego stopnia umysłowości, jaki w sta-

nie utajenia znajduje się w mózgu niemowlęcia, a który ono ze swej strony przekaże następnym pokoleniom z kilku szczerpłymi dodatkami własnego doświadczenia.» (Princeps de psychologie str. 507 t. I).

W ten sposób nawyknienie do wiązania assocyacyjnie pojęć z sobą w sądy ogólne, jest z jednej strony wrodzone, jeżeli się ma na względzie człowieka rzeczywistego, a nawet ludzkość całą; z drugiej zaś jest owo nawyknienie nabyte, albo raczej powoli nabywane, gdy się ma na względzie stronę zwierzęcą natury ludzkiej, wspólną nam ze zwierzętami. Nie trzeba zapominać, jeżeli się chce zrozumieć myśl Spencera, że jest on zwolennikiem ewolucjonizmu darwinistowskiego¹⁾.

W końcu, podobnego co Mill zdania co do wartości geometrycznych pewników jest wielu zwolenników nie-euklidesowej geometrii. Mianowicie nasza obecna przestrzeń trójwymiarowa, na której naturze oparł Euklides swe liczne twierdzenia geometryczne, nie jest podług zwolenników metageometrii jedyną możliwą przestrzenią; można wyobrazić sobie inną przestrzeń, o zupełnie innej naturze, o innych wymiarach; a w takim razie pewniki, posiadające swą wartość co do obecnej, rzeczywistej przestrzeni, straciłyby ją, gdyby miały być zastosowane do innej jakiejś przestrzeni. Obecnie więc używane pewniki mają podwójnie hypotetyczną wartość: raz bowiem zależne są od natury obecnie istniejącej przestrzeni, a powtórę od doświadczenia jako takiego.

Wychodziłoby poza ramy niniejszego paragrafu, gdybyśmy chcieli szczegółowo roztrząsać zapatrywania Łobaczewskiego, Riemanna, Helmholtza, Drobischa, Bolyac'a itd., dla tego polecamy poniżej wymienionych autorów²⁾ w celu dokładniejszego poznania rzeczy, o którą chodzi.

Wystarczy dla naszego celu przytoczyć to, co o wartości geometrycznych pewników powiada Benno Erdmann w swej

¹⁾ Por. Rabier: *Psychologie* str. 375.

²⁾ Por. Gutberlet: *Die neue Raumtheorie*. Mainz 1882 str. 80 nast. Por. nadto: G. Milhaud: *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. Paris 1898 str. 133 nast. G. Lechalas: *Etude sur l'espace et le temps*. Paris 1896 str. 44 nast. Al. Fouillée: *Le mouvement positiviste*. Paris 1896 str. 30 nast. Dr. Jos. Schwertschlager: *Kant und Helmholtz erkenntniss-theoretisch verglichen*. Freiburg in Br. 1883 str. 24 nastp.

rozprawie p. t. »Die Axiome der Geometrie« »Pewnikom geometrycznym nie przysługują orzeczenia konieczności, ogólności i niezmienności w bezwzględnym racjonalistycznym znaczeniu. Nie są one bynajmniej wiecznymi prawdami, mogącemi przepisywać niezmiennie prawa doświadczeniu, od którego byłyby zupełnie niezależne. Wyrażają one sądy o faktach, które są duchowem odbiciem dostępnego naszym zmysłom doświadczenia. Muszą one być określone jako hipotezy, jeżeli przez hipotezę rozumieć mamy takie przypuszczenia, które zrobiono w celu wyjaśnienia pewnej sumy zjawisk, ale jednakże ściśle ich jeszcze nie sprawdzono, bądź, że nie zbadano wszystkich do tego celu wiodących przedsięwzięć, bądź też, iż się przekonano, że nie zupełnie wystarczają dla całkowitego wyjaśnienia znanych zjawisk. Można je nazwać faktycznymi prawdami albo po króciec faktami, o ile przez te ostatnie rozumieć będziemy sądy z dotychczasowych doświadczeń uzyskane.«

§. 31. Krytyka zapatrywań empirystycznych na wartość pewników.

Empiryzmowi, o ile zwalcza wszelkie teorye wrodzonych idei, nie można odmówić słuszności, a zaś jako przeciwstawienie niezdrowych apriorycznych spekulacyi Hegłów, Schellingów, Fichtego itd. nawet na wdzięczność zasługuje. Niestety, nie umiał on zachować złotego środka; z człowieka jako istoty duchowozmysłowej chce on uczynić jedynie wyżej rozwinięte zwierzę; ale też tem samem podpisuje na siebie wyrok potępienia.

Empiryzm, w jakiejkolwiek on formie występuje, twierdzi, że jedynem źródłem naszego poznania jest doświadczenie zmysłowe. Jest to jednakże twierdzenie, którego empiryzm nie jest w stanie udowodnić. Żadne bowiem dowodzenie bez prawd ogólnych i pewnych jest niemożliwe, tych zaś nie uznaje empiryzm, a jeżeli mimo ich nieuznawania niemi się zechce posługiwać, to sam sobie kłam zadaje. Niemożliwe zaś są w empiryzmie konsekwentnym prawdy praktyczne ogólne, bo doświadczenie zmysłowe zawsze ma za przedmiot tylko to, co jednostkowe i przypadkowe; może więc co najwyżej być skonstatowaniem faktu lub pewnej ich sumy, czyli może powiedzieć to, co jest, ale nie może znać tego, co być powinno, tego, co konieczne i niezmienne. Jeżeli wskutek przekrajania jabłka na dwie części widzę, że pojedyncze części są mniejsze, aniżeli

całe jabłko, to doświadczenie to, ściśle w myśl empiryzmu rzecz biorąc, zgoła mnie jeszcze nie uprawnia do twierdzenia, że każda całość jest większa, aniżeli którakolwiek jej część.

Tak samo jeżeli na danym trójkącie udowodniłem, że suma jego kątów = 2 R. jeszcze nie mógłbym tego doświadczenia uogólniać twierdząc, że w każdym trójkącie suma jego kątów = 2 R., bo inne trójkąty mogą mieć większe rozmiary aniżeli ten, na którym przeprowadzałem dowód; tamten mógł być tylko kredą narysowany, a inne mogą być z drzewa albo mosiądzu albo jakiegokolwiek innej materji zrobione.

Tymczasem doświadczenie wewnętrzne poucza nas, że podobne powyższej prawdzie twierdzenia w nas są, i że się nimi posługujemy ustawicznie i że im przypisujemy bezwzględną wartość; ponieważ zaś doświadczenie zmysłowe nie może być jedynem ich źródłem, przeto należałoby albo zaprzeczyć istnienia podobnych prawd, co jest niemożliwe wobec świadectwa doświadczenia wewnętrznego, albo zgodzić się na to, że musi istnieć inne jeszcze źródło poznania, wyższe, szlachetniejsze aniżeli zmysły.

Lecz od czegoż przyzwyczajanie? Zrobiłem doświadczenie na kilku, może kilkunastu jabłkach, że każdym razem części z podziału wynikające są mniejsze, aniżeli całe jabłka, więc z przyzwyczajania twierdzę, że część jest mniejsza aniżeli całość; robiłem doświadczenie na kilku kołach, iż ich promienie są niemal zupełnie równe, przeto śmiało mogę twierdzić, iż w każdym kole promienie są sobie równe. Tak wyjaśnia cechę ogólności pewników Mill wraz z innymi assocyacyonistami angielskimi.

Zapomina wszakże Mill o dwóch rzeczach: po pierwsze, że co innego podmiotowa konieczność co innego przedmiotowa; a powtóre, że wynikająca z assocyacji idei niemożność innego pojmowania związku między podmiotem a orzeczeniem także dwojakiemu rodzaju być może: podmiotowa i przedmiotowa.

Co do pierwszego punktu dowodzić długo nie potrzeba, że moje podmiotowe przyzwyczajanie niekoniecznie musi być wyrazem przedmiotowej konieczności. Ktoś może się przyzwyczaić do przechadzki poobiedniej, tak, że z czasem stanie się ona dla niego koniecznością; ale to wcale jeszcze nie jest przedmiotową koniecznością dla każdego. Gdyby więc jedynie wskutek

assocjacyi pojęć, opartej na doświadczeniu, rodziła się w nas konieczność wiązania takiego podmiotu z takim orzeczeniem, to wobec indywidualizmu ludzkiego naprózno byśmy czekali na jakieś pewniki, posiadające wartość konieczną, bezwzględną.

Co do niemożności pojęcia, aby związek między podmiotem a orzeczeniem mógł być inny w pewnikach, aniżeli ten, do jakiego się przyzwyczailiśmy, a co podług Milla ma być jednym z dowodów konieczności przedmiotowej prawd ogólnych ze strony racjonalistów, znów zauważyć należy, że niemożność pojmowania przeciwnego związku aniżeli ten, jaki w zdaniach niektórych napotykamy, może pochodzić albo z podmiotowych przyczyn, albo z przedmiotowych. Przykłady przez Milla użyte (np. dawniej rozpowszechnione mniemanie, że nie istnieją antypody, zwalczanie prawa atrakcyi ogólnej przez Kartezjan) należą do prawd pierwszego rzędu; natomiast niemożebność pojęcia innego związku, aniżeli go wyrażamy w twierdzeniu: całość jest większa aniżeli jej część, pochodzi z przyczyny przedmiotowej, bo ktoby chciał inaczej twierdzić, musiałby przez całość rozumieć coś innego aniżeli sumę części, a tak samo i inne znaczenie części musiałby nadawać.

Ale też i dziedziczność w myśl Spencera nie może wyjaśnić cech ogólności i konieczności prawd idealnego porządku. Naprzód myśl Spencera nie jest nowa; innemi tylko słowy wyraził ją Platon w swej nauce o preegzystencji dusz¹⁾. Powtórce dziedziczności sprzeciwiają się fakta, bo ileż to razy dzieci genialnych rodziców zdradzają nieraz zdumiewające ograniczenie umysłu. Po trzecie każde dziecko musiałoby mieć większą pewność, że $2 \times 2 = 4$, aniżeli jego rodzice, a jeszcze większą niżeli jego przodkowie; na tę konkluzję sam Spencer z pewnością by się nie zgodził. Po czwarte empiryzm nie jest w stanie ani za pomocą dziedziczności, ani assocjacyi pojęć albo raczej wyobrażeń wyjaśnić istnienia w nas pojęć oderwanych, którym nie odpowiada treść zmysłom dostępna. Cnoty ani ducha ani absolutu itd. nikt nie widzi oczyma, a jednakże takie pojęcia mamy, niemi się posługujemy. To pokazuje zarazem fałszywość twierdzenia empiryzmu, iż poznajemy to tylko, co pod zmysły podpada.

¹⁾ Por. P. Janet: *Traité élémentaire de philosophie*. 1895 str. 214.

Czyż jednakże empiryzm zgoła nie ma słuszności? Czy doświadczenie żadnej nie gra roli przy tworzeniu ogólnych zasad rozumowych?

Odpowiedź przecząca byłaby niemniej fałszywa, jak przeciwnie twierdzenie empiryzmu, że tylko doświadczenie rodzi prawdy ogólnej wartości. Otóż doświadczenie oddaje pewne usługi przy tworzeniu pewników i wogóle zasad idealnych, tylko nie te, jakie mu empiryzm przyznaje. Zapewne, idei trójkąta nikt nie przynosi gotowej na świat, a tak samo o każdym pojęciu powiedzieć należy; muszę zatem widzieć jakiś konkretny trójkąt, kwadrat, koło i t. d. jeżeli mam mieć pojęcie koła, trójkąta itd. Pozostanie prawdą, że nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. I na to zgodzić się można, że i sposób powiązania idei jest odzwierciedleniem faktów i że bez doświadczenia możebyśmy nie wpadli na to, że między takimi a takimi ideami, taki a taki istnieje związek. Lecz na to tylko zgodzić się nie można, jakoby doświadczenie było jedynym motywem naszej zgody umysłu co do konieczności związku dwóch pojęć ogólnych, bo gdyby tak było, to pewność, iż to co jest, nie może nie być, lub że suma kątów w płaskim trójkącie $= 2 R$, lub że $3 + 1 = 4$ musiałaby wzrastać w miarę powtarzanych doświadczeń i w miarę przekonywania się, że sprzeczne z tamtymi twierdzenia się nie sprawdzają. Jeżeli zaś z doświadczenia na jednym trójkącie zrobionego wyprowadzam ogólną zasadę, że suma każdego trójkąta $= 2 R$, to dziać się to może tylko dla tego, że umysł widzi konieczność związku między pojęciami: trójkąt, a $2 R$ taką, że jakikolwiek trójkąt weźmiemy za przykład, na każdym z nich powyższe twierdzenie spełnić się musi. Taka konieczność nie przysługuje cechom osobniczym trójkąta, tylko jego istocie; ten więc co dokładnie poznał istotę trójkąta, może się obejść bez doświadczenia; znać bowiem istotę jakiejś rzeczy, znaczy znać jej znamiona istotne, znaczy wiedzieć, jakie określenia istotne jej przysługują. Jest inna rzecz, czy figury geometryczne można urzeczywistnić w sposób tak dokładny, iżby zupełnie odpowiadały swej istocie; ale gdy się raz zna istotę koła, to jakakolwiek wymyślilibyśmy przestrzeń, musi w kole każdy punkt obwodu być równo odległy od środka, a tak samo, jeżeli wiem, że byt przypadkowy nie ma w sobie racyi swego istnienia, choćym nie znał

jego przyczyny, mimo to bez wahania mogą powiedzieć, że musiał posiadać swą przyczynę sprawczą. Mogą dla uzmysłowienia jakiejś definicyi arytmetycznej lub geometrycznej posługiwać się doświadczeniem; ale skoro, jak już wykazaliśmy, doświadczenie nie może samo rodzić prawd ogólnych, więc może ono służyć na to tylko, aby umysł pobudzić do abstrakcyi i refleksyi w celu wydobycia tego, co pod osłoną materyalną jest stałego i ogólnego. »Empiryczny charakter pojęć, zauważa słusznie Gutberlet ¹⁾, nie przynosi najmniejszej ujemy ich konieczności i ogólnej wartości ani bezwzględnej niezmienności na nich opierających się zdań. Lecz choćby nawet nie wystarczała sama analiza uzyskanych z doświadczenia pojęć w celu wykazania ich prawdziwości, tylko potrzebne były empiryczne środki pomocnicze w celu ich udowodnienia, jeszczeby przez to nie straciły ze swego charakteru prawd ogólnych i koniecznych. Gdyby n. p. rzeczywiście, jak niektórzy utrzymują, nie można było inaczej wykazać aksyomatów przystawiania trójkątów, jak tylko za pomocą uzyskanego z doświadczenia ruchu, to niemniej zdania owe byłyby konieczne i ogólną wartość posiadające. Jest bowiem zupełnie co innego, czy jedynie doświadczenie mnie poucza, że orzeczenie przysługuje podmiotowi, w którym to razie zdanie posiadałoby tylko empiryczną wartość, czy też doświadczenie ma służyć jedynie za środek pomocniczy w celu dojrzenia, że orzeczenie należy do istoty podmiotu; jeżeli orzeczenie należy do istoty podmiotu, to zdanie jest analityczne, apryoryczne, a temsamem bezwzględnie konieczne bez względu na sposób, w jaki ów związek odkryłem.«

Wten sposób umiarkowany realizm scholastyków przy wyjaśnieniu cech konieczności i ogólnej wartości prawd idealnego porządku unika Scylli w postaci Kanta syntetycznych sądów a priori i wrodzonych pewników szkoły szkockiej, a z drugiej strony Charybdy w postaci empiryzmu, czy on we formie swej, iż tak powiemy naiwnej, występuje, jak u Hume'a i Condillaca, czy jako empiryokrytycyzm Avenariusza, czy jako assocyacyanizm Milla, czy wreszcie w połączeniu z dziedzicznością jak u Herberta Spencera i ewolucjonistów.

¹⁾ Gutberlet: *Die neue Raumtheorie* str. 83, 84.

ROZDZIAŁ IX.

Wnioskowanie jako źródło pośrednich sądów pewnych.

Nie potrzeba się długo rozwodzić nad tem, jak wielkie usługi myśleniu oddaje wnioskowanie. Można bez przesady powiedzieć, że czem jest mikroskop lub luneta dla oka, tem wnioskowanie dla myślenia. Jak bowiem mikroskop lub luneta wspomagając siłę wzroku, pozwalają dostrzedz takie przedmioty, których gołym okiem nie bylibyśmy ujrzeli, tak wnioskowanie objawia nam związek między takimi pojęciami, między którymi bezpośrednio nie bylibyśmy go dostrzegli. Dość zresztą wskazać na zdumiewający rozrost licznych gałęzi ludzkiej wiedzy, który to rozrost byłby niemożliwy bez wnioskowania, umiającego z jednej strony wynajdywać prawdy ogólne przez wznoszenie się od szczegółów, z drugiej stosować prawdy ogólne do mniej ogólnych lub zupełnie szczegółowych. Niemniej w życiu praktycznym raz poraz tworzymy sądy pośrednie zarówno syntetyczne jak i analityczne.

Że jednakże nie brakło takich, co przeczyli, aby zapomocą wnioskowania można było otrzymywać nowe prawdy lub przynajmniej prawdy pewne, przeto wypadnie rzecz zbadać dokładnie. Ponieważ zaś wnioskowanie, jak logika uczy, może być dwojakie: dedukcyjne i indukcyjne, przeto zbadać musimy wartość zarówno dedukcyi jak i indukcyi, jako źródła nowych sądów pewnych.

§ 32. *O wartości wnioskowania dedukcyjnego.*

Z teorii wnioskowania dedukcyjnego wiadomo, że w każdym syllogizmie mamy trzy pojęcia: podmiot, orzeczenie i pojęcie środkowe tak rozmieszczone w trzech zdaniach, że w przesłance większej porównywane bywa orzeczenie wniosku z pojęciem środkowym, poczem we wniosku bywa przyznawane lub odmawiane orzeczenie stosownie do tego, czy orzeczenie wniosku zawiera w sobie pojęcie środkowe a to znów podmiot wniosku. Jest przytem obojętną rzeczą, jakiego rodzaju prawdami są przesłanki; możliwe bowiem wnioskowanie dedukcyjne zarówno wtedy, gdy obydwie przesłanki są prawdami rozumowemi (*ratiocinium purum*), albo obydwie

empiryczne (rat. empiricum), jak i wtedy, gdy jedna przesłanka analityczna a druga syntetyczna (ratiocinium mixtum).

Jeżeli atoli taka jest budowa syllogizmu, jak co dopiero wspomnieliśmy, to łatwo nasunąć się może podejrzenie, że prawda ogólna, wyrażona w przesłance większej, a na której opiera się w głównej części wniosek, nie tylko nie dowodzi tego wniosku, ale owszem na nim się opiera. Na tem tle zrodził się też rzeczywiście zarzut, że syllogizm w gruncie rzeczy jest błędem, zwanym w logice petitio principii, z czegoby znów wynikało, że syllogizm nie pomnaża naszej wiedzy. Zastanówmy się nad tymi zarzutami, ażali słuszne.

1. Zarzut popełniania błędu petitionis principii przy każdym rozumowaniu dedukcyjnym dawno już podniósł Sekstus Empiricus, twierdząc, że nie możnaby stawiać prawdy ogólnej: πᾶς ἀνθρώπους ζῶον, gdyby się nie wiedziało już z góry, że Σωκράτης ἐστὶ ζῶον (Pyrrh. hyp. II. 195 nast.). Za Sekstusem powtarzali różni myśliciele, zwłaszcza nominaliści, w czasach zaś najnowszych Campbell, Stewart, Tomasz Brown, że syllogizm jest błędnem kółkiem.

Ponieważ już znamy zapatrywanie Stuarta Milla na wartość pewników czyli wogóle prawd ogólnych, więc dziwić się nie potrzebujemy, że i on stanął po stronie Sekstusa¹⁾, utrzymując, że każdy syllogizm już z góry przypuszcza to, czego ma dowodzić. Jeżeli np. mówimy: wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, a więc Sokrates jest śmiertelny, to myśl wypowiedziana we wniosku już się cichaczem znajduje w przesłance większej, bo inaczej nie moglibyśmy twierdzić, że ludzie są śmiertelni, gdybyśmy nie wiedzieli na pewno o tem, że Sokrates, Paweł itd. itd. jest śmiertelny.

Milлови wydaje się argumentacja jego nie do pokonania, a to tem więcej, że angielscy obrońcy wartości syllogizmu pośrednio jego zdanie popierają. Jeden z nich, arcybiskup anglikański Whately, oświadcza w polemice z Millem już z góry, że syllogizm właściwie nic nowego nie wygłasza, spełnia jednak to wielkie zadanie, że wyraźnie (explicite) wypowiada we wniosku to, co cichaczem (implicite) było zawarte w przesłan-

¹⁾ Por. Mill. *System der deductiven und inductiven Logik*, üb. von Schiel. str. 220 nastp.

kach. Syllogizm donosi poprostu o rzeczy, o której najczęściej się nie myśli.

Słusznie jednak potępił Mill takie wyjaśnienie istoty syllogizmu, bo gdyby ono było uzasadnione, dopóki chodzi o fakta, które się już spełniły, to z pewnością nie jest ono dostateczne co do faktów, które dopiero stać się mają. Gdy powiadamy: wszyscy ludzie są śmiertelni, zatem i Sokrates śmiertelny, to wyrażamy innemi słowy tę myśl, że się to sprawdziło na tych ludziach, którzy już pomarli, musiał więc i Sokrates jako człowiek kiedyś umrzeć. Lecz gdy zamiast o przeszłości, zechcemy wniosek wyciągnąć co do przyszłości, np. co do Jana, który jeszcze żyje, to jakimże prawem możemy robić wnioski z ludzi pomarłych o ludziach jeszcze żyjących? Gdyby więc prawdziwą była teoria anglikańskiego biskupa, to nie wolno byłoby wyciągać z przesłanek jakichkolwiek wniosków o przyszłości, afirmować rzeczy, które się stać mają, co jednakże raz po raz czynimy.

Na nie wiele się też przyda, powiada dalej Mill, powoływać się na zasadę: dictum de omni, jako podstawę pewności wniosku. Zasada ta powiada, że co można powiedzieć o jakimś rodzaju, gatunku, klasie i t. d., to należy także przyznać każdej jednostce do gatunku, klasy, rodzaju przynależącej. Lecz ci, co tak twierdzą, zapominają, że klasa, rodzaj, gatunek nie jest żadnym bytem samodzielnym, bo nim są jednostki, które dla ich podobieństwa wspólną nazwą oznaczamy; w takim zaś razie zasada: dictum de omni da się sprowadzić do tej identycznej zasady, że co jest prawdą o pewnej liczbie przedmiotów, to jest prawdą o każdym z nich. Gdyby więc syllogizm był jedynie stosowaniem tej zasady do szczegółowych przypadków, byłby tylko próżną zabawką.

Że jednakże nie można syllogizmowi odmówić pewnej siły dowodowej, przeto Mill dla ratowania jej daje własne tłumaczenie istoty syllogizmu. Powiada mianowicie, że każde prawo ogólne, np. wszyscy ludzie są śmiertelni, polega jedynie na obserwacji faktów szczegółowych i jest ich sumą; nie ma więc w takiej prawdzie nic więcej prócz liczby faktów, które zostały zauważone. Na cóż w takim razie, można się zapytać, służy ta ogólna suma, ta formułka powszechna, powtarzająca raz jeszcze fakta poszczególne? Mill odpowiada, że owa for-

mułka ogólna ułatwia spamiętanie większej liczby faktów danej grupy ¹⁾.

Dalej jeszcze od Milla posunął się Lotze (Logik. II. Aufl. str. 122) utrzymując, że i przesłanka mniejsza zawiera utajonym sposobem wniosek, gdyż całkowitą pewnością, że Sokrates jest człowiekiem, możemy wtedy dopiero posiadać, jeżeli wiemy, że Sokratesowi obok innych cech natury ludzkiej i znamię śmiertelności przynależy.

W końcu Herbert Spencer zarzucił syllogizmowi nietylko petitionem principii, ale i quaternionem terminorum, bo w syllogizmie: wszystkie obdarzone rogami zwierzęta są przeżuwaczami, — to zwierzę ma rogi, — a więc jest przeżuwaczem — ma się tak zwierzę rogate (wogóle) do przeżuwacza, jak to zwierzę rogate do tego (oznaczonego) przeżuwacza. Zaś zwierzę rogate wogóle, a to zwierzę rogate i przeżuwacz wogóle, a ten przeżuwacz nie posiadają tychsamych określeń. Syllogizm jest więc proporcją na podobieństwie cech opartą ²⁾.

Mimo atoli tych zarzutów podtrzymujemy twierdzenie, że syllogizmowi nie można odmówić siły wnioskowania. Powyższe bowiem zarzuty Sekstusa i Milla pochodzą z jednostronnego pojmowania syllogizmu jako uporządkowania pojęć jedynie według ich zakresów. Mill był zmuszony podzielać takie zapatrywanie wskutek fałszywego poglądu na istotę indukcji, którą poczytuje za proste dodanie poszczególnych doświadczeń. Jeżeli bowiem zdanie ogólne: wszyscy ludzie są śmiertelni, mogło w myśl Milla przez to tylko powstać, że wszystkie pomarłe jednostki ludzkie zostały dodane, to w takim razie i wnio-

¹⁾ Mill, l. c.: »Die obere Praemisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluss ist nicht eine aus dieser, sondern nach dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antecedens, die Praemissen, die Thatsachen sind, aus denen das allgemeine Urtheil durch Induction geschlossen wurde. Diese Thatsachen, und die individuellen Fälle, welche sie lieferten, mögen vergessen worden sein, aber ein Verzeichniss, ein Register bleibt... Nach den Angaben dieses Registers machen wir unseren Schluss, der in jeder Hinsicht ein Schluss aus vergessenen Thatsachen ist. Es ist daher wesentlich, dass wir das Register richtig lesen, und die Regeln des Syllogismus sind eine Reihe von Vorsichtsmassregeln, damit wir dies sicherer einhalten« str. 232.

²⁾ Schmid: *Erkenntnislehre* I. Bd. str. 312.

sek: Sokrates jest śmiertelny, musi być zawarty w owem zdaniu ogólnem, które zostało użyte jako przesłanka większa.

Nie trzeba wszakże zapominać, że przy pojęciach nie tylko zakresy, lecz i treść powinna być brana na uwagę. Stąd, jeżeli nie zakres, lecz treść pojęcia środkowego: człowiek uwzględnimy, wystarczy mi wiedzieć, że Sokrates jest człowiekiem, aby móc zawyrokować, że jest śmiertelny, gdyż w treści pojęcia: człowieka jako istoty złożonej z ducha i ciała, zawarta jest cecha rozdzielności tych części, czyli śmiertelności człowieka.

Zaś zarzut Herberta Spencera jest tak nieuzasadniony, że szkoda byłoby czasu na jego zbijanie.

2. Nie można też twierdzić, że syllogizm nie wzbogaca naszej wiedzy, gdyż takiemu twierdzeniu kłam zadałaby matematyka, geometrya, akustyka, dynamika, astronomia, tysiące nawet przykładów z życia codziennego, gdzie przez wynalezienie odpowiedniego terminu środkowego i powiązanie go z faktem jakimś szczegółowym, dochodzimy do wysnuwania prawd rzeczywiście przedtem nieznanych.

Weźmy przykład: każde ciało nieprzeźroczyste, które stawa między ciałem świecącym a oświecanem, zaciemnia to drugie; ziemia jest ciałem nieprzeźroczystym i stawa niekiedy między słońcem a księżycem — a więc ziemia zaciemnia niekiedy księżyc; w tym przykładzie pokazuje się najlepiej, jak wielka jest doniosłość pojęcia środkowego w syllogizmie; przez jego odpowiednie powiązanie z terminem większym (zaciemnia) i mniejszym (ziemia) dowiadujemy się prawdy bądź co bądź nowej, że ziemia, a nie co innego, jest przyczyną zaćmień księżyca, bo ona mu zabiera promienie słoneczne.

To też słusznie twierdzi Arystoteles: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον (Anal. post. II. 2. p. 90 n. 6). Wiedział bowiem Stagiryta bardzo dobrze, że nie we wszystkich syllogizmach termin środkowy wyraża rzeczywistą przyczynę; że owszem umysł przestaje niejednokrotnie na przyczynie pozornej i dlatego też odróżniał stale syllogizm dokładny, naukowy, od niedokładnego. Naukowym zwał ten syllogizm, w którym pojęcie środkowe nie tylko związek logiczny wyraża między pierwszą a drugą przesłanką, lecz także ontologiczną rację, dla której rzecz jest taką a nie inną. Wtenczas wystarczy fakt szczegółowy podcią-

gnąć pod pojęcie środkowe, aby nie tylko otrzymać prawdę nową, ale zarazem i jej uzasadnienie właściwe. Stąd też słusznie powiedział św. Tomasz, że wtedy dopiero można o kimś powiedzieć, że nabył prawdziwej wiedzy, gdy duch jego wychodząc z ogólnych prawd aktualnie poznaje w ich świetle prawdy szczegółowe, które dawniej znał tylko w możności i niejako wogólności (Quando ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam acquirere. Disp. de virt. qu. I. a. 8. cor.)¹⁾

§. 33. O wnioskowaniu indukcyjnem.

Powszechnie określana bywa indukcya jako rozumowanie w którym z prawd szczegółowych dochodzimy do utworzenia prawdy ogólnej. Stosownie zaś do tego, czy zbadane zostały wszystkie jednostki lub przypadki, co do których prawo ogólne ma mieć znaczenie, czy też tylko większa lub mniejsza ich ilość, odróżniamy indukcję zupełną (inductio completa) od niezupełnej (incompleta).

Przy indukcji zupełnej nie następuje się żadna trudność co do pytania, na jakiej zasadzie z kilku zauważonych wypadków wyprowadzać śmiemy wniosek ogólny, bo w tym wypadku sąd ogólny powstaje z prostego dodania jednostek lub przypadków, poddanych badaniu. Jeżeli np. wykażemy, że każdy z apostołów był żydem, lub że każdy planeta obraca się około własnej osi i około słońca, a potem uogólniamy tę prawdę mówiąc, że wszyscy apostołowie byli żydami, lub że wszystkie planety obracają się naokoło własnej osi i około słońca, to wniosku nie posuwamy wcale poza granice wskazane doświadczeniem, lecz poprostu stwierdzamy o wszystkich jednostkach razem wziętych to określenie, któreśmy na każdej z osobna zauważyli.

Mimo atoli swej pewności jest indukcya zupełna nieprzydatna dla naukowych badań z tej prostej przyczyny, że nie zawsze możemy zbadać wszystkie przypadki lub jednostki danej klasy, rodziny, gatunku itd., o których jakąś ogólną prawdę wypowiadamy.

¹⁾ Por. Schmid: *Erkenntnislehre* II. str. 194 nast.

Czyż bowiem podobna badać wszystkie ciała niebieskie z osobna, aby móc zawyrokować ogólnie, że wszystkie ciała niebieskie przyciągają się w prostym stosunku mas a odwrotnym do kwadratów odległości?

Gdyby więc tylko zupełna indukcya musiała być stosowana przy tworzeniu ogólnych prawd empirycznego porządku, to stosunkowo do faktycznie znanych, tylko niewielka ich liczba dałaby się odkryć.

To też w rzeczywistości nauka postępuje inaczej; bada ona tylko większą lub mniejszą ilość jednostek danego rodzaju lub przypadków, gdy chodzi o wykrycie związku przyczynowego między dwoma lub więcej zjawiskami, póki nie nabierze dostatecznie uzasadnionego przekonania, że odkryte w nich znamię przysługuje wszystkim innym, dotąd jeszcze niezbadanym jednostkom tego samego rodzaju, lub że jakiś określony związek przyczynowy powtórzy się we wszystkich innych podobnych zjawiskach. Dla nauki ma więc przedewszystkiem niezupełna indukcya wartość.

Należy atoli zwrócić przy tej sposobności uwagę, iż niezupełnej indukcji nie można brać za jedno z niedokładną (incompleta). Może bowiem indukcya być niezupełną a jednakże dokładną, a może też być niezupełną a nadto i niedokładną. Jeżeli mianowicie badanie odbyło się na niedostatecznej liczbie jednostek i w sposób nieściśły tak, że przez badanie wcale się nie osiągnęło niezbitej pewności, iż odkryty wynik badania sprawdzi się niezawodnie na każdejjeszcze niezbadanej jednostce tej samej grupy, to taka indukcya nie zasługuje na miano naukowej; może ona zrodzić co najwyżej prawdopodobieństwo, ale nie da wyniku, posiadającego wartość prawdziwie ogólną: może będzie analogią, ale jej wynik nie może uchodzić za prawo ogólne.

Lecz przypuściwszy, że indukcya jest w prawdzie dokładną dostatecznie, ale niezupełną, nasuwa się wtedy pytanie, na jakiej zasadzie lub racyi może rozum uogólniać to, co na kilku tylko zauważył szczegółach?

Na czem opiera się pewność, że otrzymany z badania kilku szczegółów wynik jest wyrazem ogólnego prawa?

Różni różnie na to pytanie odpowiadają. Poznajmy wartość kilku bodaj odpowiedzi.

z) *Odpowiedź pozytywistów.* Wódz pozytywistów angielskich Stuart Mill, określa dość poprawnie indukcję powiadając, że jest ona tego rodzaju postępowaniem rozumowem, w którym z tego, cośmy u jednego szczegółowego przypadku lub szczegółowych przypadków jako prawdziwe uznali, wyprowadzamy wniosek, iż to będzie prawdziwem we wszystkich przypadkach, które do tamtych są podobne co do ściśle się dających oznaczyć stosunków.¹⁾

Zaś na str. 362. krótko powiada: »indukcja może być w krótkości zdefiniowana jako uogólnienie doświadczenia.«

Lecz na jakiejże podstawie opiera się takie uogólnienie doświadczenia lub doświadczeń? Skoro podług Milla rozum powinien tylko od szczegółów do szczegółów postępować, to na jakiejże zasadzie przyznaje Mill rozumowi prawo uogólniania prawdy na szczególe jednym lub kilku zauważonej?

Odpowiada na to Mill, że indukcja jest w gruncie rzeczy syllogizmem, którego większą przesłankę tworzy ta prawda ogólna, iż bieg natury jest jednostajny.²⁾

Z tą przesłanką łączy się fakt zauważony, i na mocy tego wyprowadzamy wniosek ogólny, że skoro bieg natury jednostajny, to ilekroć zajdą warunki, wśród których dany fakt się zjawił, fakt każdym razem niezawodnie się spełni.

Na pochwałę Milla trzeba powiedzieć, że przynajmniej nie taił przed sobą wartości takiego rozwiązania problemu indukcji, gdyż wręcz oświadcza, że wspomniany aksyomat o jednostajności biegu natury nie posiada bezwzględnej pewności, lecz rosnącą w miarę rosnącego doświadczenia. Z dwóch twierdzeń: istnieją czarne łabędzie, i: istnieją ludzie mający głowę poniżej ramion, posiada pierwsze większą pewność aniżeli drugie, bo mniejsza jest stałość w ubarwieniu zwierząt, aniżeli w budowie anatomicznej człowieka.

Nie potrzeba jednakże długo dowodzić, że takie rozwiązanie problemu indukcji jest zgoła niedostateczne. Przypuśćmy bowiem, że zasada: bieg natury jest jednostajny, posiada rze-

¹⁾ Stuart Mill: *System der deductiven und inductiven Logik.* übersetzt von Schiel. str. 340.

²⁾ Welches auch die beste Art sei sie auszudrücken, die Behauptung, dass der Gang der Natur gleichförmig ist, ist das Grundprinzip, das allgemeine Axiom der Induction. (str. 363. op. c.)

czywiście ogólną wartość; cóż stąd wyniknie? Oto chyba tyle, że już obserwacya jednego faktu zupełnie byłaby wystarczającą do wyprowadzenia wniosku ogólnego. Zapewne, jeżeli widzę umierającego człowieka i powiadam, że ponieważ bieg natury jednostajny, więc wszyscy ludzie są śmiertelni, otrzymałbym wniosek w sobie pewny, ale czy na mocy jego powiązania ze zasadą: bieg natury jest jednostajny? W takim razie widząc człowieka pijanego musiałbym zawyrokować, że wszyscy ludzie są pijakami.

Ale wspomniana przesłanka większa nie posiada dla pozytywisty rzeczywiście ogólnej wartości, skoro tylko na doświadczeniu się opiera. Tem samem atoli bylibyśmy zmuszeni w każdym szczegółowym przypadku oznaczać stopień pewności rzezczonej zasady. A że znów probierzem pewności w tym wypadku byłoby tylko doświadczenie, przeto pomimo obrony Lachelier'a¹⁾ nie da się uwolnić Milla od zarzutu popełniania błędnego kółka w wytłomaczeniu istoty indukcji.

β) *Odpowiedź szkoły szkockiej.* Szkoła szkocka z Reidem, Stewartem, Royer-Collard'em i innymi przyjmuje w celu wyjaśnienia problemu indukcji, że w umyśle ludzkim znajduje się instynktowna wiara w stałość praw natury, intuicyjne przekonanie, że przyszłość będzie podobna przeszłości.²⁾

Niestety i to rozwiązanie trudności musimy odrzucić z tej przyczyny, że stałość praw natury nie jest zasadą sama z siebie oczywistą; opierać jej na instynktownej wierze umysłu ludzkiego także nie można, bo o jakichś wrodzonych prawdach wogóle mowy być nie może. Pozostałoby chyba oprzeć zasadę stałości praw natury na doświadczeniu, przez co znów powrócilibyśmy do trudności, podniesionych przy odpowiedzi pozytywistów.

Lecz choćbyśmy nawet przyjęli instynktowną wiarę w stałość praw natury, nie wielka wyniknęłaby stąd korzyść dla sprawy, o którą chodzi. Słusznie bowiem powiada Waddington: »Jest niemożliwą rzeczą dać nawet pozór ścisłości rozumowaniom, które się ma zamiar opierać na jakiejś zasadzie indukcji i gdyby się postarano o sprowadzenie ich do należytej formy,

¹⁾ Por. J. Lachelier: *Du fondement de l'induction*. Paris 1898. str. 21 nast.

²⁾ Por. P. Janet: *Traité élémentaire de philosophie*. Paris 1895. str. 443.

możnaby się szybko przekonać, jak wielkie braki takie rozumowania zdradzają.

Cóż bowiem zawiera owa wrzekoma przesłanka większa: prawa natury są ogólne i stałe? Tyle tylko, że natura jest poddana prawom, nic więcej nad to. Otóż zapomocą takiej przesłanki nawet najbiegłęjszy logik nie potrafiłby udowodnić prawdziwości ani jednego prawa. Weźmijmy za przykład to zdanie: wszystkie ciała spadają. Czyż może nam dać taki sofizmat: natura jest poddana prawom; niektóre ciała upadły na ziemię, a więc jest prawem wszystkich ciał, aby upadały na ziemię— rozumowanie, któreby posiadało wartość?« (Essai de logique str. 245. Janet str. 444).

γ) *Odpowiedź Rabiera i jej pokrewne.* Rabier opiera podobnie jak szkoła szkocka pewność indukcji na zasadzie determinizmu w naturze istniejącego (le principe du déterminisme) czyli na zasadzie, że bieg natury jest jednostajny, lub że tesame przyczyny wywołują tesame skutki, a tesame skutki pochodzą od tych samych przyczyn. Nazywa on tę zasadę rozszerzającą, gdyż jest sądem syntetycznym. Forma indukcji przedstawia się zatem podług niego w następujący sposób:

Zasada: wszelki stosunek przyczynowości jest stały. Wyjaśnienie doświadczenia: Stosunek zauważony między fenomenami A i B w danych przypadkach jest stosunkiem przyczynowości. Uogólnienie doświadczenia: A więc stosunek między A i B jest stały.¹⁾

W podobny sposób jak Rabier pojmuje wielu innych autorów indukcję. Wszelako sam Rabier zdawał sobie snąć sprawę z wartości rozwiązania problemu, na czem opiera się pewność indukcji, skoro na str. 157 broni się od zarzutu popełnienia błędnego koła. Niestety, mimo obrony Rabiera, zarzut ten podtrzymujemy w całej sile, gdyż przytoczony autor tylko posuwa w dal, ale nie rozwiązuje skutecznie podniesionego zarzutu. Przyznaje on, że zasada determinizmu opiera się na doświadczeniu, kierowaniem i wyjaśnianem przez rozum; nasuwa się wobec tego pytanie, na jakiej zasadzie opierały się dawniejsze indukcje, nim na ich podstawie rozum mógł uogólnić wynik

¹⁾ Por. Rabier: *Logique*. Paris 1894. III. ed. str. 149. Benno Erdmann: *Logische Elementarlehre*. Halle 1892 str. 585.

doświadczeń poszczególnych, wyprowadzając tę prawdę: że bieg natury jednostajny?

Odpowiada Rabier, że »pierwsze indukcye miały za podstawę to, co wiedziano o następowaniu minionem takich a takich rodzajów zjawisk«; wobec tego trzebaby chyba przypuścić, że pewność zasady, iż bieg natury jest jednostajny, może rósć w nieskończoność w miarę zwiększającej się liczby doświadczeń. Tem samem atoli znów wracamy do rozwiązania, jakie dają pozytywiści, a na jakie zgodzić się nie można. Zresztą możemy przeciąć Rabierowi możność posuwania się w dal pytaniem: a na czemże opierała się pewność indukcji u pierwszego człowieka przy jego pierwszym doświadczeniu?

Skoro tedy zasada o determinizmie w przyrodzie panującym jest wynikiem wielu indukcji, niejako indukcją indukcji, to widocznie nie może ona być podstawą indukcyjnego wnioskowania. W praktyce moglibyśmy się oprzeć na tej zasadzie, ale nigdy tam, gdzie właśnie chodzi o wyjaśnienie, skąd pochodzi samaż zasada, iż prawa natury jednostajnie działają.

Paweł Janet i Sigwart podają rozwiązanie trudności bardzo zbliżone do prawdy, lecz jeszcze niedość dokładne. Pierwszy z nich opiera się na zasadzie: wszelka koincidencyca stała posiada przyczynę ścisłą i określoną;¹⁾ drugi zaś mniema, że tą zasadą jest, iż to, co jest, jest koniecznie (dass das Gegebene nothwendig sei).²⁾

Pierwszemu można zarzucić, iż zanadto ciasne naznacza granice indukcji każąc jej mieć za cel jedynie wyszukiwanie związku przyczynowego, gdy tymczasem indukcya równie dobrze może dążyć do wyszukania dla jakiejś przypadłości odpowiedniej substancji.

Zasada zaś Sigwarta bezwzględnie wzięta, byłaby fałszywa, bo prócz Boga żaden byt nie może być nazwany koniecznym; brana zaś warunkowo doprowadzić musiała swego autora do twierdzenia, iż »przez indukcję uzyskane zdania nie mogą być w ścisłym słowa znaczeniu udowodnione, lecz są z punktu widzenia logicznego tylko hipotezami« (str. 383).

¹⁾ Paul Janet: dz. w. prz. str. 446.

²⁾ Sigwart: *Logik*. II. str. 382.

W końcu Lachelier w swej monografii o indukcji¹⁾ opiera pewność indukcyjnego wniosku na pewności dwóch zasad: prawa przyczynowości i celowości. Nie brak wprawdzie w tejże monografii wielu cennych uwag o indukcji, ale samo rozwiązanie problemu indukcji nie jest trafne. Apryoryczna zasada przyczynowości do indukcji zastosowana spotkać się musi z zarzutami, któreśmy przy zasadzie o jednostajności biegu nutury podnieśli; zaś co do prawa celowości, to dopiero doświadczenie wykrywa, jaki jest cel danej substancji lub jej sposobu działania, a temsamem trudność, na jakiej zasadzie z kilku zauważonych szczegółów wyprowadzić możemy prawdę ogólną, wciąż pozostaje nierozwiązana.

Czyż wobec tylu niefortunnych prób rozwiązania trudności, o którą chodzi, mamy przypuścić, że indukcyjny wniosek zgola nie ma pewności, lub że uogólnienie szczegółowej prawdy odbywa się w nas na mocy jakiegoś nieznanego nam bliżej popędu umysłowego do uogólnienia? Bynajmniej; podstawę takiego uogólnienia rozum musi posiadać, lecz trzeba jej szukać gdzieindziej, aniżeli tam, gdzie ją poprzednio wymienieni autorowie wskazywali.

δ) *Rozwiązanie problemu indukcji przez Arystotelesa wskazane.* Można mieć żal do Stagiryty, że mało stosunkowo do dedukcji poświęcił swej uwagi indukcji, ale nie można mu zarzucać, że jej nie znał lub nie rozumiał ducha indukcyjnego wniosku. Owszem, wskazał on trafne rozwiązanie problemu indukcji, szkoda tylko, że niedość myśl swą rozwinął. Mianowicie w rozdziale V. ks. I. Analit. poster. zadaje sobie on pytanie, kiedy może ten, co na miedzianym tylko lub równobocznym trójkącie wykazał, że suma ich kątów $= 2R$, śmiało utrzymywać, że to twierdzenie stosuje się do każdego trójkąta? Odpowiada Arystoteles, że wtedy dopiero można tak twierdzić, gdy się nabierze przekonania, że jest czemś istotnem dla trójkąta, aby jego kąty wynosiły $2R$, przyczem daje wskazówkę, poczem można poznać, że jakaś cecha jest dla rzeczy istotna, mianowicie ta cecha jest istotna, która z rzeczą nastaje i z rzeczą ginie.

Rozwińmy myśl Arystotelesa:²⁾

¹⁾ Lachelier: *Du fondement de l'induction*. Paris 1898 str. 12 nastp.

²⁾ Por. Mercier: *Logique*. Louvain 1894 str. 139 nastp.

Doświadczenie codzienne poucza nas, że przymioty w substancjach tkwiące i do poznania ich istoty służące, nie są jednakowe. Jedne z nich zmienne, przypadkowe, inne przeciwnie stałe z rzeczą związane. Ludzie np. różnią się między sobą najrozmaitszymi cechami: wzrostem, chodem, wykształceniem, barwą włosów, itd. itd., ale każdej jednostce ludzkiej jest właściwe, iż posiada zdolność mówienia. Tak samo ciała mogą się różnić ciężarem, kształtem, budową swych cząstek itd., lecz znów dla każdego ciała jest właściwością, iż podlega sile ciężkości. Otóż gdybyśmy wniosek indukcyjny oparli na cechach pierwszego rodzaju, na przymiotach tylko przypadkowych, to wniosek nie może liczyć na to, że w każdym poszczególnym wypadku jakiegoś rodzaju się sprawdzi.

Ale inaczej ma się rzecz z wnioskiem opartym na cechach drugiego rodzaju. Skoro bowiem jakiś przymiot, cecha, sposób działania nam się objawia wśród najzmienniejszych okoliczności jako stałe związane z daną rzeczą, to widocznie znajduje on w naturze danego przedmiotu wystarczający powód swego z nim związku, czyli co na jedno wychodzi, natura tegoż przedmiotu jest zdeterminowana do posiadania rzeczzonego przymiotu, cechy, sposobu działania itd.

Powiedzieć bowiem, że dla substancji jest zupełnie obojętną rzeczą, czy posiada lub nie posiada jakiegoś przymiotu, podczas gdy ten przymiot wciąż się zjawia, ilekroć się zjawi samaż substancja, znaczyłoby twierdzić, że substancja jest obojętną i nie jest obojętną na posiadanie przymiotu jakiegoś. Lecz jeżeli jakaś substancja jest zdeterminowana do posiadania pewnego przymiotu; czyli jeżeli do natury jakiejś rzeczy należy, aby ona pewien przymiot stałe posiadała, to jest niemożliwą rzeczą, aby taż substancja istniała bez swego przymiotu, a temsamem ilekroć się zjawi substancja, zjawi się i tenże jej przymiot.

Aby więc można było z kilku szczegółowych przypadków, w których jakiś objaw, cechę, przymiot itd. zauważono, utworzyć sąd rzeczywiście ogólny, mianowicie, że ten przymiot rzeczywiście się zjawi, ilekroć się powtórzą przypadki, w których go zauważono, wystarczy jedną tylko rzecz uczynić: wykazać, że ten przymiot posiada swe źródło w naturze danego przed-

miotu badanego, a nie powstał pod wpływem jakichś zewnętrznych czynników tylko przypadkowo.

Otóż zadaniem pierwszej fazy indukcyjnego postępowania jest wyszukanie z pośród mnóstwa cech, jakie badana jednostka posiada, tych właśnie, które w najściślejszym, bo na naturze jednostki opartym związku z nią pozostają.

Weźmy na uwagę ten banalny przykład: spadanie ciał ku ziemi. Spostrzegamy, że kamienie rzucone w górę spadają na ziemię; to samo dzieje się z kawałkami lodu, metalów, drzewa, nawet z ciałami tak lekkimi, jak pajęczyna lub pył. Widzimy, że wszystkie powyższe przedmioty są ciałami stałymi; spostrzegamy przytem, że spadanie nie musi zależeć od barwy ciała, ani jego wielkości, ani twardości ani innych cech osobniczych, bo pomimo wszelkie różnice osobnicze ciała przecież spadają.

Dalsze obserwacje pouczają nas, że także i płyny spadają np. deszcz, ciecze, co więcej, że się to samo i z powietrzem dzieje, jeżeli się tylko znajdzie w zupełnej próżni. Z tych obserwacji to wynika, że ciała mimo najodmienniejsze cechy osobnicze to mają wspólnego, że są materją mniej lub więcej ważką i że spadają, ilekroć jakaś siła ich nie powstrzyma od upadku. Wiążemy tedy cechę spadania z materialnością ciał i powiadamy, że każde ciało niepodparte upada na ziemię, i w ten sposób otrzymujemy wniosek indukcyjny.

Rozumie się, że nie zawsze wystarczy obserwacja tak prymitywna; chemik np. chcący zbadać powinowactwo dwóch pierwiastków musi nieraz dobrze się namozolić, nim odkryje, wśród jakich warunków i w jakim stosunku następuje synteza dwóch danych pierwiastków.

Wiadomo także, że upłynęły lata całe doświadczeń nim wykazano, że choroby zaraźliwe powstają jako skutek destruktywnej pracy bakteryj. To jednakże wskazuje równocześnie, że nie można podać reguły, dającej się zastosować do wszelkiego rodzaju doświadczeń, a za której użyciem możnaby od razu ocenić, czy jakiś przymiot jest dla badanej jednostki przyrodzonym, istotnym, czy też tylko przypadkowym.

O tem musi w każdym poszczególnym przypadku właśnie doświadczenie rozstrzygać opierając się na znanych metodach; zgodności, różnicy, reszty, towarzyszących zmian i metodzie złożonej, a które Mill doskonale rozwija w swej Logice.

Wybór metody odpowiedniej, a temsamem i szybsze osiągnięcie wniosku indukcyjnego, zależy częścią od natury badanego przedmiotu, ale też niemałą rolę gra w tym względzie spryt, duch intuicyjny eksperymentatora. Często wystarczy może użycie jednej tylko z wymienionych metod, kiedy indziej znów trzeba wezwać do pomocy wszystkie jej rodzaje jak to uczynił Pasteur w kwestyi samorodztwa. Wspomniane metody to właśnie mają na celu, aby oddzielić z badanej jednostki to, co tylko przypadkowo z nią jest związane od tego, co jednostka posiada na mocy swej natury.

Lecz indukcyja ma na celu nie tylko wykrycie cech istotnych danej rzeczy i utworzenie ogólnej definicyi rzeczy, ale nadto wykrycie związku przyczynowego jakiegoś zjawiska. W tym drugim wypadku indukcyja do tego zmierza, aby z pośród rozmaitych poprzedników (*antecedentia*) danego zjawiska wykryć jego właściwą przyczynę sprawczą. Jako przykład mogą posłużyć doświadczenia Pasteura w kwestyi samorodztwa. Że istota żywa może zrodzić inną, o tem codzienne przekonywa doświadczenie. Lecz cóż sądzić należy o tym wypadku, gdzie spotykamy twór żywy, a ani śladu innej istoty żywej, któraby tamtej dała początek? Skądże się wzięła ta istota żywa? Pasteur wpadł na pomysł, że te drobnoustrojowe twory w fermentach napotykanne pochodzą z niewidzialnych zarodków w powietrzu się znajdujących.

W tym więc razie przedmiotem indukcyjnego badania było wykrycie z pośród rozmaitych czynników, jako domniemyanych przyczyn zjawienia się istoty żywej, tej właśnie, od której jedynie życie mogło pochodzić. Wiadomo, że przez stosowne użycie metod indukcyjnych potwierdzona została zasada: *vivum nonnisi ex vivo*.

I w tym razie podstawa wniosku indukcyjnego jest ta sama, jak i wtedy, kiedy indukcji chodziło o wyszukanie danemu przymiotowi jego właściwej substancji. Skoro bowiem dany skutek stale się zjawia, ilekroć się zjawia dana przyczyna, to znów możemy powiedzieć, że ta przyczyna jest zdeterminowana do wydawania takiego skutku, czyli że jest właściwością przyczyny, aby taki a taki wydawała skutek. To zaś, że każda przyczyna potrzebuje do wykonania jakiegoś skutku odpowie-

dnich warunków swego działania, jest dla kwestyi o podstawę wniosku indukcyjnego sprawą podrzędną.

Skoro zaś taka jest natura postępowania indukcyjnego, to przejście ze szczegółów do ogólnej prawdy lub prawa już nie może następczać trudności. Ponieważ substancya posiada przymioty z jej wynikające istoty i z nią nierozłącznie związane, to widoczną jest rzeczą, że gdziekolwiek się ona zjawi, tam zjawią się także i jej przymioty czynne lub bierne i że te przymioty wydadzą skutek lub też objawiają się, ilekroć się urzeczywistnią konieczne do tego warunki zewnętrzne.

Uogólnienie otrzymanego z doświadczenia rezultatu jest drugą fazą indukcji.

Łatwo zrozumieć wobec powyższego rozwiązania problemu indukcji, jak ta ostatnia umożliwia tworzenie ogólnych definicji gatunku lub rodzaju i jak z praw prostszych wznosić się możemy do coraz ogólniejszych, zyskując w ten sposób całkowicie pewne przesłanki większe dla rozumowania dedukcyjnego ¹⁾).

ROZDZIAŁ X.

Świadectwo ludzi jako źródło poznawania.

§ 34. *Pojęcie wiary, jej podstawa i znaczenie dla rozwoju umysłowego.*

Gdy się uważnie przypatrzymy sumie posiadanych przez nas wiadomości, łatwo dostrzeżemy, że prócz wiadomości, do których własną tylko pracą doszliśmy, posiadamy daleko większą liczbę takich, któreśmy od innych już to bezpośrednio już to pośrednio przyjęli. A że dotychczas badaliśmy, czy możebna pewność co do wiadomości pierwszego rodzaju, więc porządek rzeczy wymaga, abyśmy i co do prawd przez innych nam udzielonych zadali sobie pytanie, czy i kiedy możemy je za pewne uznać.

Zaraz na wstępie zwrócić należy uwagę, że istnieje znaczna różnica między prawdami, które bądź na mocy własnego

¹⁾ Por. nadto: Przegląd powszechny 1894 listopadowy zeszyt str. 161—182, grudniowy str. 237—359, 1895 styczniowy str. 72—93.

doświadczenia zmysłowego, bądź też za pomocą ścisłego wnioskowania sami odkrywamy, a temi, które gotowe od innych przejmujemy. Jakąkolwiek bowiem weźmiemy na uwagę prawdę z tych, które w ścisłym słowa znaczeniu możemy nazwać naszymi, to ażebyśmy ją mogli uznać za pewną, musimy w rzeczy samej znaleźć dostateczny ku temu powód. Tak np. kiedy porównyując promienie koła odkrywam prawdę, że średnica musi być równa dwom promieniom, widzę naocznie, że inaczej być nie może.

Ta więc prawda narzuca mi się z taką siłą oczywistości, że nie mogę nie uważać wręcz sprzecznego twierdzenia za fałszywe. Mówiąc wyraźniej każdą z prawd pierwszego rodzaju, uznajemy za pewną dla jej wewnętrznej oczywistości czy to bezpośrednio czy to pośrednio, z wnioskowania wynikającej. Temu twierdzeniu zgoda nie stoi na przeszkodzie fakt, że nie zawsze możemy sami dostrzec oczywistość przynależności do siebie dwóch pojęć, lecz że potrzeba nam ku temu wskazówek czy to nauczycieli, czy też wogóle pomocy jakiejś zewnętrznej; co innego bowiem uznawać pewność przynależności dwóch pojęć do siebie jedynie dla tego, że polegamy na powadze czyjejs, a co innego korzystać z usługi innych, którzy zwracają naszą uwagę na to, abyśmy się przyjrzeni stosunkowi dwóch pojęć. Może np. uczeń nie zwracać wcale na to uwagi, kiedy do siebie mogą przystawać trójkąty i dla tego potrzebuje kierownictwa ze strony nauczyciela; ale gdy nauczyciel pocznie kierować tokiem jego myśli i pokazywać mu, jak z pojęcia trójkąta można wysnuwać różne prawidła przystawiania trójkątów, to uczeń będzie uznawał pewność tych prawideł już nie dla powagi samego nauczyciela, tylko dla tego, że będzie widział, iż rzecz inaczej się mieć nie może, czyli dla ich oczywistości mniejsza o to, że pośrednio.

Inaczej atoli ma się rzecz z prawdami drugiego rodzaju. Że Aleksander W. był królem, że pokonał Persów, lub że Bismark sfałszował słynną depezę emską, albo że istnieje Australia i tysiące, tysiące tym podobnych prawd, co do których nie mamy wątpliwości, to prawdy te nie są same z siebie oczywiste, a z drugiej strony nie są wynikiem naszego doświadczenia ani się też z jakichś ogólnych zasad wyprowadzić nie dają.

Myśmy po prostu te prawdy przyjęli od innych i na ich słowo, uznajemy je za pewne dla powagi tych, którzy nam je ogłaszali, my w nie tylko wierzymy. *Wierzyć bowiem znaczy uznawać jakiś fakt lub twierdzenie za prawdziwe jedynie dla powagi tego, który twierdzenie objawia.*

Pokazuje się stąd, że istnieje zasadnicza różnica między wiedzą a wiarą; racją bowiem, dla której wiedza uznaje coś za pewne, jest oczywistość samego przedmiotu poznawanego; przeciwnie racją, dla której coś, co wierzymy, za prawdę pewną poczytujemy, to nie oczywistość samego przedmiotu wiary, tylko czynnik zewnętrzny, powaga tego, który nam jakąś prawdę ogłasza.

Ale też za to, gdy raz się przekonałem, iż to, co się dzieje, musi mieć swą przyczynę, lub że suma kątów w trójkącie płaskim równa się $2R$, niczyje perswazyje lub dowody nie mogą mnie odwieść od tego przekonania; przeciwnie, w tych prawdach, które za pewne dla czyjejs tylko powagi uznajemy, możemy pomimo wszelkie pobudki, skłaniające nas do wiary przecież powstrzymać się ze zgodą na czyjeś twierdzenie.

Z drugiej strony mimo wolności co do zgodzenia się lub niezgodzenia na treść czyjegoś twierdzenia i mimo braku oczywistości wewnętrznej przedmiotu wiary nie znika jeszcze pewność z samego aktu wiary¹⁾, gdyż pewność opieramy przy wierze na powadze objawiającego. Że jednakże i powaga objawiającego niekoniecznie musi być bezpośrednio oczywista, zatem i powaga objawiającego musi mieć swą podstawę. Lecz jaką?

Odpowiada na to szkoła szkocka, że powaga objawiającego opiera się na dwóch wrodzonych nam instynktach: instynkcie prawdomowności u objawiającego, któremu u wierzącego odpowiada instynkt wierzenia²⁾. Nie godzą się i słusznie na tę odpowiedź Rabier³⁾ i Janet, a natomiast opierają powagę świadków na indukcji. Dziecię przyzwyczajone za każdym razem, kiedy mu powiedziano: dostaniesz ciastko, otrzymywać rzeczywiście ciastko, nabiera pomału pewności, że ludzie mówią prawdę.

¹⁾ Por. Dr. C. Gutberlet: *Lehrbuch der Apologetik* Münster 1888. II. Bd. str. 280 nast, S. Thom. In III sent. dist. 24. qu. 1 ar. 2 sol. 1; Summa theol. 1a IIae. qu. 67 ar. 3 cor.

²⁾ Por. Paul Janet *Traité élémentaire de philosophie* str. 497 nast.

³⁾ Rabier *Logique* str. 318 nast.

Naszem zdaniem obydwie te hipotezy nie bardzo się różnią między sobą, a tłumaczą co najwyżej stronę psychologiczną naszego opierania się na powadze czyjejs, natomiast nie wystarczają z punktu widzenia logicznego dla usprawiedliwienia powagi jako podstawy wiedzy historycznej. Dla upewnienia się bowiem, że fakt jakiś rzeczywiście został spełniony, nie wystarczy krytyce historycznej oprzeć się na tem rozumowaniu: o tym fakcie donosi tylu a tylu świadków; ponieważ zaś wszyscy ludzie z natury posiadają skłonność do mówienia prawdy, przeto fakt sam musiał rzeczywiście być spełniony; ładnie bowiem wyglądałaby w takim razie historia! Otóż krytyka historyczna postępuje zupełnie inaczej; nie przesądza ona ani o wiarygodności, ani o niewiarygodności świadka lub świadków, tylko wprzód bada, czy oni rzeczywiście na wiarę zasługują. Dopiero wtedy twierdzi historia, że fakt jakiś musiał rzeczywiście być spełniony, kiedy nabierze pewności, że spełnienie faktu poręczają ludzie, którzy fakt sam znają i że tylko prawdę mówią. W każdym zatem poszczególnym wypadku historyk upewniać się musi o wiedzy i prawdomowności tych, co o zaszłym fakcie świadczą, a nie wystarczy mu oprzeć się na jakiejś ogólnej zasadzie czy to indukcyjnej, czy to wrodzonej. Myli się więc Fonsegrive, kiedy powiada: »Wszelkie świadectwo jest faktem i jako taki powinien mieć swą przyczynę. Tą przyczyną może być tylko fakt sam, o którym ktoś świadczy, albo też błąd świadka. Wystarczy zatem wykluczyć możliwość błędu (erreur) ze świadectwa, a właśnie na wykluczeniu tej możliwości błędu polega krytyka świadectwa¹⁾.«

Nie dość bowiem wykazać, że świadek się nie myli co do jakiegoś faktu, ale trzeba się jeszcze upewnić, czy samego faktu nie zmyślił; twierdzenie więc, że świadectwo jako fakt musi mieć swą przyczynę tylko w innym jakimś spełnionym fakcie, jest zupełnie dowolnem przypuszczeniem. My nie zawsze możemy faktem się posługiwać w celu zbadania wiarygodności świadków, ale najczęściej odwrotnie postępujemy, wierząc dla wiarygodności świadków, że fakt, o którym opowiadają, rzeczywiście się spełnił.

Powiemy zatem, że powagę jakiegoś świadka opieramy na wykazanej wiedzy i prawdomowności świadka. W jaki zaś

¹⁾ George L. Fonsegrive: *Éléments de philosophie* t. II. str. 127.

sposób wiedzę i prawdopodobność świadka wykazywać należy, pomówimy o tem w następnych paragrafach.

Słów jeszcze kilka dorzucić nam wypada o doniosłości tego źródła poznawania. Ocenili należycie znaczenie wiary dla życia ludzkiego św. Augustyn powiadając: »Możnaby przytoczyć wiele dowodów, iżby nic nie pozostało całem w ludzkim społeczeństwie, gdybyśmy postanowili w nic nie wierzyć, czegośmy sami nie doświadczyli.« (De utilit. cred. 16 n. 34).

W istocie niepodobna sobie nawet wyobrazić, jakby wyglądało społeczeństwo ludzkie, gdyby jego członkowie całkowicie wzgardzili wiarą jako środkiem nabywania wiadomości. Musiałby chyba każdy noworodek ludzki w takim społeczeństwie tworzyć swoją cywilizacyą, która stosunkowo zawierałaby bardzo skąpą miarę wiadomości. Nasze bowiem spostrzeżenia są ograniczone co do czasu i przestrzeni tak, że dość rozejrzeć się uważnie w tem, co wiemy, aby się niejako naocznie przekonać, ile wiadomości innym zawdzięczać powinniśmy. Przeciwnie, ten, co chce korzystać ze świadectw innych osób, ma na swe usługi doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne nieokreślonej liczby ludzi, zarówno równocześnie z nim, jak i wieki nieraz całe przed nim żyjących.

Wymiar sprawiedliwości umożliwiony bywa najczęściej wskutek zeznania świadków; tak samo stosunki towarzyskie, zaufanie przysiędze itd. itd. opierają się jako na fundamencie na zawierzeniu ludzkim słowom.

A nie tylko w życiu codziennem opieramy się ustawicznie na powadze ludzkiej, czynimy to we wszystkich naukach. Odkrycia geograficzne, astronomiczne, etnologiczne itd. przyjmujemy nie rzadko na świadectwie jednej tylko opierając się osoby. Gdy w r. 1877 w sierpniu odkrył astronom Hall w Waszyngtonie dwa księżycy Marsa, przyjęli europejscy astronomowie powyższą wiadomość z zupełną wiarą, chociaż za pomocą zbyt słabych teleskopów w Europie zdołano tylko jeden księżyc zobaczyć.

Podobnie gdy astronom donosi telegraficznie, że na pewnem miejscu nieba ujrzał przez lunetę maleńkiego kometę, nikomu nie przychodzi na myśl powątpiewać o tem, chociaż sam go nie widzi. Jeżeli od astronomii przejdziemy do innych nauk doświadczalnych, przekonamy się, że we wszystkich bez

wyjątku niezmierna liczba wiadomości polega jedynie na wierze w powagę rozmaitych uczonych, a nikomu nie przychodzi na myśl na nowo dowodzić tego, co odkryli dawniejsi, ani zawsze sprawdzać spostrzeżenia drugich. Często byłaby to nawet daremna praca, bo jest wiele faktów, których nie każdy może dowodzić lub sprawdzać z braku pewnych okoliczności i niezbędnych warunków. Streścimy, cośmy dotąd o wierze powiedzieli.

Wiara jest silną zgodą umysłu na jakąś rzecz jedynie dla powagi tego, który rzecz oną oznajmuje. Różni się zatem wiara od wiedzy, bo ta ostatnia posiada oczywistość swego przedmiotu, wierze natomiast brak oczywistości przedmiotu materialnego, może za to posiadać oczywistość zewnętrzną. Stąd przed aktem wiary musi się odbyć zbadanie pobudek, dla których mamy wierzyć (*iudicium credibilitatis*) i dopiero po przekonaniu się o wiarogodności świadków może nastąpić sam fakt wierzenia (*iudicium credentitatis*). Przy wiedzy może wola wpływać na rozum, iżby się zajął przedmiotem jakimś wiedzy, ale nie może wpływać na sąd sam o rzeczy; przy wierze natomiast wola pozostaje wolna wskutek braku oczywistości wewnętrznej rzeczy wierzonej. Stąd równocześnie nie mogą istnieć akty wiedzy i wiary u jednej i tej samej osoby co do tego samego przedmiotu, mogą natomiast istnieć u różnych osób, zaś u tej samej nierównocześnie i dla odmiennych motywów. Wreszcie wiara oddaje nieocenione usługi poznaniu, bo pozwala wierzącemu korzystać z doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego wielu innych ludzi.

Nim atoli przystąpimy do zbadania krytycznego, kiedy polegać można na świadectwie ludzkim, czyli kiedy wiara może być pewna, wprzód należy odróżnić rozmaite rodzaje świadków i ich świadectw. Świadkiem wogóle nazywamy tego, który rzecz sobie znaną innemu oznajmuje. Może nim być Bóg lub człowiek, stąd rozróżniamy wiarę boską od ludzkiej. Naszą rzeczą zająć się tylko tą drugą. Człowiek może być świadkiem albo naocznym (*oculatus testis*), albo wiedzieć o jakiejś sprawie tylko z posłuchu (*auritus*); nadto rozróżnić należy świadków współczesnych (*coevus*) danemu faktowi, od świadków późniejszych; między tymi ostatnimi znów znajdować się mogą tacy, którzy niewiele co później od faktu jakiegoś żyli (*testes suppres*), albo tacy, którzy daleko później żyli (*testes remoti*).

Treść jakiegoś świadectwa może być przekazana albo ustnie przez jedno pokolenie drugiemu, czyli drogą podania (*traditio*), albo pisemnie (*per documenta*), albo wreszcie za pomocą dzieł sztuki (*per monumenta*).

W końcu treść świadectwa tyczyć się może albo jakiejś prawdy naukowej i takie świadectwo zwie się dogmatycznym (*testimoniura dogmaticum*), albo może mieć za przedmiot fakt jakiś spełniony i wtedy zwie się świadectwem historycznym (*test. historicum*).

§ 35. O wartości świadectwa dogmatycznego.

Rozpocznijmy w celu lepszego przeglądu, badanie wartości świadectwa ludzkiego od pytania, jaką wartość posiada świadectwo dogmatyczne.

Pascal utrzymywał, że jedynie w kwestyi faktów historycznych skazani jesteśmy na posługiwanie się powagą ludzką¹⁾. Jestto wszelako twierdzenie, któremu kłam zadaje codzienne prawie doświadczenie. Nie masz bowiem przedstawicieli jakiegokolwiek gałęzi wiedzy czy sztuki ludzkiej, którzyby dla poparcia swych twierdzeń raz po raz nie powoływali się na różne powagi. Czynią to nietylko nauki doświadczalne, ale nawet tak ściśle, jak matematyka i filozofia. Wszak znany to fakt, że w szkole pytagorejskiej kult dla powagi mistrza był tak wielki, iż formułką: *zὸτὸς ἔρχ* przecinano wszelkie spory; to zjawisko powtarzało się niejednokrotnie w dziejach filozofii i innych nauk. Nawet dziwić się temu nie można, gdyż wobec niesłychanego wzrostu i rozdrabniania poszczególnych gałęzi wiedzy jest czystem niepodobieństwem, aby jeden człowiek mógł znać dokładnie wszystkie twierdzenia, dowody, wynalazki, doświadczenia itd., jakie kiedykolwiek czy to wygłoszono, czy udowodniono, czy zrobiono.

Tem się też da wyjaśnić to szerokie zastosowanie zasady: *peritis in arte credendum est*. Chociażby bowiem ktoś nawet kilka umiejętności znał biegle, to jeszcze nie może powiedzieć, że zna wszystko, co znanem być może, a nawet w obrębie uprawianej przez niego części wiedzy mnóstwo znajdzie się szczegółów, których sprawdzać nie będzie mógł. Tem więcej skazani są na korzystania z powag naukowych

¹⁾ Por. Janet: *Traité élémentaire etc.* str. 506.

wszyscy, że się tak wyrazimy, laicy naukowci, którym ani czas, ani stosunki majątkowe lub brak zdolności nie pozwalają na oddawanie się uprawie nauki, czy wogóle czy też jakiejś szczególnej.

Dodawać zaś chyba nie potrzeba, że dla wszystkich początkujących w jakiejś nauce droga powagi jest najłatwiejszym środkiem przyswojenia sobie jakiejś umiejętności czy sztuki, a zaś dla dzieci wiara w powagę rodziców i nauczycieli prawie przyrodzoną drogą w celu rozwoju umysłu.

Zdawałoby się z tego, cośmy dotąd powiedzieli, jakoby powaga dogmatyczna była całkowicie pewnem źródłem poznania. Niestety, doświadczenie sprzeciwia się takiemu wnioskowi. Ilekć to bowiem razy nie padały z ust ludzi i to nieraz naczelne miejsce w danej umiejętności dzierżących, słowa, które miały być ostatnim wyrazem nauki, a którym późniejsze doświadczenia lub sumienniejsze badania kłam zadawały! Podobnież żleby wyszedł nieraz sędzia, gdyby sąd o winie podsądnego chciał opierać jedynie na zeznaniach rzeczoznawców; wiele sądowych spraw dowiodło, jak nawet najzawołani rzeczoznawcy mylić się lub rozmyślnie innych oszukiwać mogą.

To też przy korzystaniu ze źródła powag naukowych nie należy spuszczać z pamięci tej zasady, że: *tantum valet auctoritas, quantum rationes*. Nie można więc ślepo polegać na zdaniu rozmaitych powag, ale należy wprzód, przynajmniej o ile na to rozwój umysłowy pozwala, zbadać powody ich twierdzenia.

Tyczy się ta uwaga przedewszystkiem naukowego traktowania jakiejś kwestyi tak, że byłoby to wielką niewłaściwością, gdyby się uzasadnienie jakiegoś naukowego twierdzenia chciało opierać w pierwszym rzędzie na powadze czyjejs, a nie szukało się prawdziwie rzeczowych dowodów. Słusznie w tym względzie twierdzili starzy, że: *argumentum ex auctoritate infimum*. Dopiero po przytoczeniu właściwych naukowych dowodów można dla większego poparcia danego twierdzenia powoływać się na zdania powag.

Gdy wszyscy uczeni stale się zgadzają na jakieś twierdzenie, albo gdy to twierdzenie można i drogą doświadczenia sprawdzić, tam oczywiście wątplenie o pewności twierdzenia byłoby nieuzasadnione.

Możemy zakonkludować, że korzystanie z powag naukowych przyczynia się niezmiernie do rozszerzenia zakresu naszych wiadomości, ale nie zawsze jest źródłem całkowicie pewnych wiadomości.

§ 36. *Czy można niekiedy opowiadanie o jakimś fakcie przez bezpośrednich świadków uważać za pewne?*

Wiemy już z poprzednich uwag, że powagę świadka opierać zwykliśmy na wykazanej jego wiedzy o fakcie i prawdziwości. Zaprzeczyć się nie da, że nie zawsze jest możliwą rzeczą upewnić się, czy świadek zadość uczynił powyższym dwom warunkom; mimo to wszakże można czasem nagromadzić tyle dowodów i co do wiedzy i co do wiarygodności świadków bezpośrednich jakiegoś faktu, że w końcu powstaje zupełnie uzasadniona pewność co do ich powagi, a tem samem wiara pewna w fakt zaszły.

Przedewszystkiem A) sam fakt opowiedziany nie powinien być niemożliwy. Niektórzy krytycy pomijają milczeniem ten warunek, ale naszym zdaniem o tyle niesłusznie, że bez niego nie można wyrozumieć, dlaczego tem silniejszych żądamy dowodów, im sam fakt wydaje się nam mniej możliwym lub prawdopodobnym. Gdy jakaś osoba opowiada mi, że widziała, jak dorożkarz przejechał na ulicy dziecko lub staruszkę, nie zadaję sobie trudu w sprawdzaniu tego faktu, wystarcza mi poprostu świadectwo osoby, która mi o tym fakcie opowiada; ale niechby mi najlepszy i najzaciejszy przyjaciel opowiadał, że widział Iksa lub Ypsilon, wznoszącego się o własnych siłach na metr ponad ziemią, z pewnością usłyszałby odpowiedź: nie wierzę, bo to niemożliwe.

Nie trzeba jednakże być bardzo skorym w osądzeniu, czy fakt jakiś możliwy, lub niemożliwy. Są bowiem różne rodzaje niemożliwości: metafizyczna, fizyczna i moralna niemożliwość; należy więc przed uznaniem faktu za możliwy zdać sobie jasno sprawę, z jakiego rodzaju niemożliwością się spotykamy.

Tylko bowiem to, co metafizycznie niemożliwe, nie może być nigdy i pod żadnym warunkiem spełnione; natomiast niemożliwość fizyczna i moralna nie są bezwzględne, tylko warunkowe, a więc dopuszczają wyjątki. Uwaga ta tem potrzebniejsza, że wielu historyków, wyszłych czy to ze szkoły mi-

tologicznej Straussa, czy tübingskiej Bauera, czy historycznej Renana, Revilla itd. zgodnie utrzymuje, że żaden fakt cudowny, choćby go poręczali najpewniejsi świadkowie naoczni, nie może być uważany za prawdziwy, w czym zresztą są oni tylko echem Hume'a i encyklopedystów francuskich.

Lecz podczas gdy wielu odrzuca możliwość cudów dla racyj metafizycznych, jużto, że nie wierzą w istnienie Boga, już też że odmawiają Mu mocy zawieszania praw przyrody w danym wypadku, to przeciwnie Renan twierdził tylko, że nigdy żaden cud nie był tak sprawdzony, żeby można było w niego uwierzyć. W jednym tylko razie zdradzał Renan gotowość uwierzenia w cud, gdyby mianowicie za każdym razem cud został poddany pod rozbiór uczonej akademii, i gdyby ta kazała go powtórzyć dowolną ilość razy; ale jeszcze i wtedy wahałby się Renan wierzyć w możliwość cudów, gdyż cud może mieć za przyczynę jakąś dotąd nieodkrytą siłę przyrodzoną.

Nie tu miejsce rozbierać gruntownie pytanie, czy są możliwe cuda; dla nas wystarczy zaznaczyć, że cud nie jest czemś metafizycznie niemożliwym i dlatego może go spełniać Bóg, który nie jest podległy i ograniczony przez siły przyrody. Zaś żądanie Renana, pomijawszy jego niepraktyczność, jest śmieszne, bo czyż potrzeba aż akademików paryskich, aby się przekonać o tem, że ktoś okryty licznymi wrzodami i ranami nagle na słowo cudotwórcy stał się zdrowym?

Zresztą to, czego się domagał Renan, nieraz już spełnione zostało, bo istnieją sprawozdania bądź znaczniejszej korporacji, bądź małej grupy ludzi kompetentnych, którzy mieli najżywszy interes. aby dowieść, że żadnego cudu nie było. Takie sprawozdanie znajdujemy w ewangelii ś. Jana roz. IX, gdzie ewangelista opowiada nader szczegółowo proces ze strony Faryzeuszów co do śleponarodzonego, uzdrowionego przez Chrystusa Pana.

Jakkolwiek więc Renan zastrzegł się, że nie chce wdać się w to, czy Bóg istnieje i czy może działać cuda, bo to są kwestye dotyczące się metafizyki, podczas gdy on chce trzymać się metody ściśle historycznej, to niemniej jego metoda nie jest historyczna, gdyż nie opiera się na bezstronnej analizie dokumentów, lecz na przypuszczeniu metafizycznym, że cuda dziać się nie mogą. Temsamem atoli poświęcił Renan prawdę na ofiarę przesądowi.

B) Co do świadków upewnić się należy o ich wiedzy i prawdomowności

Aby można powiedzieć o świadku lub świadkach, że dobrze znają jakiś fakt, wystarczy przekonać się, że mają dobre zmysły i że dobrze z nich korzystali. Jedno i drugie nie narażają na wielkich trudności¹⁾.

Wada bowiem jakaś zmysłów u świadka nie da się długo ukryć i łatwo czy to przez obcowanie ze świadkiem, czy w inny jakiś doświadczalny sposób może być wykazana. Tem łatwiej upewnić się o tem, gdy większa liczba świadków o jakimś fakcie zeznaje, gdyż z jednej strony trudno przypuścić, aby wszyscy mieli niedomagać czy to co do słuchu lub co do wzroku, a z drugiej ze wzajemnych ich zeznań o tem przekonać się można. Wady bowiem zmysłowe nie są regułą, tylko wyjątkowo się zdarzają i niepodobna, aby nie wiedział o ich istnieniu ten, który je posiada. Jeżeli świadkowie lub świadek jest nam dobrze znany, wystarczy jego zapewnienie, że zmysły posiada zdrowe. Zresztą fakt sam może być tego rodzaju, iż nawet na wpół ślepi lub głusi nie mogą o nim nie wiedzieć.

Lecz można się także upewnić i o tem, czy świadkowie starali się dobrze fakt sam spostrzec. Ludzie bowiem z natury ciekawi są dowiedzenia się czegoś nowego; niechno dojdzie do wiadomości, że król, albo wódz sławny, albo inna jakaś wybitna osobistość ma przez pewne miejsce przejeżdżać, a natychmiast każdy się stara zdobyć takie miejsce, skądby najlepiej ową osobistość mógł zobaczyć. Podobnie ma się ze słuchem; niech ktoś zapowie, że ma ważną wiadomość do udzielenia, a każdy z obecnych z pewnością natęży słuchu, aby rzecz dobrze usłyszeć. Wzrasta pewność, jeżeli kilku świadków zeznaje, że widzieli fakt jakiś lub słyszeli, gdyż wobec tego, że ludzie w zwykłych warunkach chcą dobrze korzystać z usług zmysłów, niepodobna przypuścić, aby tylko wtedy, gdy fakt jakiś ważniejszy się wydarzył, mieli rozmyślnie źle nastawiać swoje zmysły.

Niemniej C) upewnić się możemy o prawdomowności świadków. Najłatwiej stać się to może przez znajomość uprzednią charakteru świadków; jeżeli zaś charakter świadka jest nam

¹⁾ Por. Gutberlet: *Logik und Erkenntnisstheorie* III. Ausg. str. 258 nast.

nieznany, posłużyć mogą dla wykrycia jego prawdomowności różne okoliczności.

I tak, jeżeli fakt przez świadka opowiadany jest nieznaczny, to świadek musiałby mieć jakiś szczególny nałóg kłamania albo jakiś interes w tem, aby nas rozmyślnie w błąd wprowadzić; o nałóg kłamania nie można nikogo z góry sądzić, póki się mu nie wykaże tej wady, przecież każdy z ludzi brzydzi się kłamstwem; zaś przy fakcie nieznacznym, na którego dowiedzeniu się nikomu tak dalece nie zależy, znów nie można bezzasadnie przypuszczać, iż ten, co nam o nim donosi, ma jakiś ukryty interes w tem, aby nas co do niego w błąd wprowadzić.

Jeżeli zaś fakt jest rozgłośny, ważny, tem więcej jeżeli nadzwyczajny, z którym związane są interesy czy to jakiegoś towarzystwa, czy społeczeństwa, czy kraju itp., to słusznie obawiać się musi kłamliwy świadek, że jego kłamstwo wcześniej czy później zostanie odkryte i on pociągnięty zostanie do odpowiedzialności za fałszywe przedstawienie faktu.

Wzrasta jeszcze pewność o prawdomowności świadka, gdy tenże ze swego świadectwa nie tylko nie odnosi żadnej korzyści, ale owszem narażony bywa na dokuczania, wyrzuty, straty materyalne, cierpienia i rozliczne udręczenia. W takim położeniu znajdowali się Apostołowie, których rada żydowska za świadczenie o Chrystusie Panu kazała ćwiczyc różgami a oni mimo to tego samego świadectwa powtarzać nie przestawali.

Szczególniejszą atoli wartość posiadają zgodne zeznania świadków, różniących się między sobą pochodzeniem, wiekiem, towarzyskiem położeniem, wykształceniem, charakterem; w takim bowiem razie zgoła nie można przypuścić, aby się wszyscy spiknąć mieli gwoli szerzenia fałszu, albo przypadkowo tylko zgodne składali zeznania.

§ 37. *O wartości świadectwa ustnego pośredniego.*

Dla lepszego przeglądu rozważmy osobno wartość świadectw pośrednich ustnych, odnoszących się do niedługiego przeciągu czasu np. do stu lat, a osobno zbadajmy, kiedy tradycya ustna, do długiego przeciągu czasu się odnosząca, może być uznana za pewną.

A) Nie potrzeba długo dowodzić, że badanie świadectwa ustnego pośredniego nasuwa już nieco więcej trudności, aniżeli świadectwa bezpośredniego, nie jest jednakże niemożliwe.

Badanie i w tym razie rozpocząć należy od upewnienia się co do wiarygodności bezpośredniego świadka lub świadków, przyczem oczywiście już nie tyle o sam fakt przez niego lub przez nich opowiadany chodzi, ile raczej o to, czy świadek bezpośredni dobrze słyszał i rozumiał opowiadanie świadka pośredniego, i czy ze swej strony upewnił się należycie o jego wiarygodności. Jest to wypadek najprostszy.

Już zawilej przedstawia się rzecz wtedy, gdy świadek lub świadkowie bezpośredni oświadczają, że o fakcie wiedzą z czwartej, piątej itd. ręki, czyli gdy liczba świadków pośrednich, z których jeden od drugiego o fakcie się dowiadywał, znacznie się powiększa. W tym bowiem razie mniema wielu autorów, między innymi Lacroix¹⁾, a przed nim Laplace, że wartość świadectwa zmniejsza się z każdym nowem ogniwem w szeregu świadków pośrednich. Jest to jednakże przypuszczenie nieusprawiedliwione, bo przecież czas nie może wpływać na wartość czyjegós zeznania. Gdyby to zresztą prawdą było, to w takim razie o mnóstwie faktów odległych co do czasu musielibyśmy utrzymywać, że się nigdy nie spełniły. Geometra Jan Craig obliczył, że według powyższej reguły fakty zaszłe za cesarza Augusta już w 3153 roku przestałyby być wierzytelne, a Anglik Peterson jeszcze mniejszą liczbę lat wyszukał, bo tylko 1789, wskutek czego już od 100 lat conajmniej powinna była ludzkość przestać wierzyć, że istniał Cezar. Nie czas więc jako taki, tylko jakoś świadków pośrednich może rozstrzygać o tem, czy przez zwiększenie się ich szeregu zmniejszyła się pewność co do faktu samego przez nich opowiadanego.

Można owszem wręcz przeciwnie utrzymywać, że fakt opowiadany zgodnie przez większą liczbę świadków pośrednich niezależnie jeden od drugiego, różnym wykształceniem, charakterem itd. tylko zyskuje na wierzytelności. Zwyczajnie o fakcie jakimś donioślejszym wie znaczniejsza liczba ludzi, gdy

¹⁾ Por. Lacroix: *Traité du calcul des probabilités* str. 218—278. — Paul Janet. dz. pr. str. 510.

więc przez podawanie z ust do ust dojdzie nas wiadomość o nim z kilku stron, łatwo ocenić zdołamy z charakteru naszych bezpośrednich świadków oraz z węższej lub mniejszej zgodności ich opowiadań, o ile fakt sam jest pewny.

Nie ulega wątpliwości, że ludzie niejednokrotnie przekształcają fakty przez innych im oznajmione, że często z igły robią widły, ale to w niczem nie osłabia możliwości wiernego powtarzania rzeczy usłyszanej. Weźmy naprzykład opowiadanie o czasach Napoleńskich. Dziś zapewne niewielu możnaby znaleźć, którzy byli świadkami bezpośrednimi czasów Napoleona, ale przed jakimi 20 laty liczba ich była dość znaczna, i to takich, którzy jeszcze przy pełnych byli władzach umysłowych, dobrą cieszyli się pamięcią i wiernie opowiadali najdrobniejsze szczegóły z wojen Napoleńskich. Jeszcze około 1860 roku żyli ludzie, którzy albo sami brali udział w sejmie czteroletnim w Warszawie, albo przynajmniej dobrze znali główne osobistości tego sejmu. Bylebyśmy więc zachowali wiele tyle ostrożności w przyjmowaniu ich opowiadań, to czasy Napoleona, a nawet Stanisława Augusta są jakby czasy nasze. O tem można się stąd przekonać, że ile razy ukażą się jakieś pamiętniki z owych czasów, osoby w niem wspomniane albo wprost albo przez synów lub wnuków żyjących stają nam żywo przed oczyma i czujemy, że te osoby nawet gdy już przed kilkadziesiątu laty pomarły, są jakoby jeszcze żywe i z nami złączone.

B) Najwięcej atoli ostrożności zachować należy przy uznaniu za pewne takich podań, przy których między bezpośrednim świadkiem lub świadkami faktu często wrzekomego, a świadkami pośrednimi nam współczesnymi upłynęło kilka lub kilkanaście pokoleń. W takim bowiem razie upewnienie się o wiarygodności całego szeregu świadków pośrednich, jest jeżeli nie niemożliwe, to w każdym razie niestęchanie utrudnione. Nie trzeba bowiem przypominać, jak pod wpływem wyobraźni osób, przez które przechodzi z pokolenia na pokolenie podanie o jakimś fackie, podanie samo przybiera najdziwaczniejsze kształty że często nie można odróżnić, gdzie mamy do czynienia z poezią, a gdzie z faktem historycznym.

Stąd też nie na wiele przydać się mogą ogólne reguły według których podanie jakieś ma być przyjmowane za pewne albo odrzucane. Zazwyczaj trzy prawidła podawane bywają,

niemal stereotypowo, przez rozmaitych autorów, a to: 1^o fakt powinien być publiczny i rozgłośny; 2^o w podaniu nie powinno być przerwy; 3^o podanie powinno być szeroko znane¹⁾. Paweł Janet podaje takich prawideł aż 6: 1^o wszelkie opowiadanie które powstało w 1½ wieku po fakcie, należy uważać za podanie; 2^o podania, zawierające fakta sprzeczne z prawami przyrody, należy z góry uważać za fałszywe; 3^o przed odrzuceniem jakiegoś faktu cudownego należy się wprzód upewnić, czy świadek nie został wprowadzony w błąd, przypisując siłom pozaświatowym to, co było wynikiem sił przyrodzonych, ale jemu nieznanym; 4^o podania, przepełnione romantycznością, należy odrzucać jako niewiarogodne. Sam jednakże Janet przyznaje, że to prawidło nie może być bezwzględnie stosowane. 5^o Do wykrycia prawdziwości lub fałszywości podania posłużyć może już to wewnętrzna niezgodność treści podania, już to niezgodność z innymi podaniami lub z faktami historycznymi, które udowodniono. 6^o Podanie traci na wartości w miarę przedłużania ogniw świadków pośrednich²⁾.

Częstokroć jednakże mogą się zejść wszystkie 3, przez Bethenoda wyliczone warunki, a jednakże podanie samo najmniej będzie fałszywe, Na dowód tego dość wskazać podanie o Joannie papieżycy.

Niektórzy znów krytycy podają jedno prawidło, mianowicie aby baczyć na samą tylko substancją treści podań a nie uwzględniać różnych dodatków.

Prawidło to, zastosowane do podań wspólnych rodzajowi ludzkiemu, jak np. o potopie, o raju itd. rzeczywiście jest uzasadnione, ale w wielu razach może zawodzić. De Smedt, Bollandysta³⁾ przytacza za Mabillonem ciekawy przykład dla pokazania, jak nie zawsze się można opierać na powyższem prawidło. Oto za Urbana VIII przysłano do Rzymu od jednego z kościołów w Hiszpanii prośbę o udzielenie odpustów na dzień św. Viara, którego ciało miało w owym kościele spoczywać. Papież, którego zdziwiło niezmiernie nazwisko świętego, przedtem nigdy nie słyszane w Kościele, polecił wprzód zbadać

¹⁾ Por. Bethenod: *Éléments de philosophie* t. II. str. 154. Lyon 1893; Dr. Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie* t. I. str. 319.

²⁾ Paul Janet: *Traité élémentaire etc.* str. 512.

³⁾ De Smedt S. J.: *Principes de la critique historique* Paris 1883 str. 192.

dokumentu, na jakich kult owego świętego się opierał. Śledztwo wykazało, że jedynym dowodem istnienia i świętości świętego Viara był nagrobek kamienny, na którym zupełnie wyraźnie były wryte litery S. Viar. Papież polecił gruntownie zbadać napis przez swych epigrafistów i oto pokazało się, że powyższe litery były pozostałością z napisu: praefectus Viarum. Oczywiście o odpuszczeniu w owym kościółku ani o czci św. Viara nie mogło już być mowy.

Sam zaś De Smedt podaje zupełnie trafną radę: »Należy koniecznie każde podanie z osobna poddać badaniu i skonstatować ściśle okoliczności, wśród jakich powstało, aby można było w ten sposób oznaczyć czynniki dodatnie i ujemne, mogące nam posłużyć do wydania roztropnego sądu o wiarygodności faktu przekazanego. Z tem wszystkiem dojdzie się ogólnie mówiąc, co najwyżej do pewnego stopnia prawdopodobieństwa. Prawdopodobieństwo zaś zamieni się na pewność dopiero wtedy, gdy się znajdzie inne wskazówki, czerpane już to ze współczesnych przekazywanemu faktowi pomników, już też z różnych podań, których zgodność z pierwszym nie da się inaczej wyjaśnić jak tylko w przypuszczeniu, że wszystkie są wynikiem prawdziwego faktu.

Jest to jedyna metoda, godna umysłu rozważnego. Nie daje ona bezwątpienia wyników tak prędko, jak nieokreślone prawidła, których niedostateczność wykazaliśmy. Jej wnioski nie będą wprawdzie tak dorywcze, ale za to pewniejsze.« (Tamże str. 202). Wszelka niepewność co do wiarygodności podań znika w kościele katolickim, który z jednej strony posiada osobne organa dla czuwania nad czystością swych podań, a z drugiej ma w tym celu przyrzeczoną nadprzyrodzoną pomoc Ducha ś.

§ 38. O wartości świadectw historycznych pisanych oraz pomników.

Jest rzeczą krytyki historycznej jako takiej podać szczegółowe prawidła, według jakich postępować należy przy badaniu świadectw historycznych pisanych lub za pomocą pomników wyrażonych; dla naszego celu wystarczy zapoznać się z prawidłami najogólniejszemi w tym celu, aby się można było przekonać, że jest możliwa pewność co do faktów historycznych powyżej wspomnianym sposobem przekazywanych¹⁾.

¹⁾ Wiele cennych uwag krytycznych znaleźć można w książce De Smedta: *Principes de la critique historique*; także w Nirschl'a: *Pro-*

A) Nim na podstawie świadectwa pisanego uznamy fakt jakiś za wierzytelny, wprzód upewnić się musimy 1^o że pismo jest autentyczne; 2^o że nie zaszła w ciągu czasów przynajmniej istotna zmiana co do jego treści, czyli że treść nie-sfalszowana została nam przekazana; 3^o że autor pisma zasługuje na wiarę.

1^o Autentycznym nazywamy pismo (protokóły, sprawozdania, dzienniki prywatne, pamiętniki, dzienniki publiczne, broszury, czasopisma, książki etc.), faktycznie od tego pochodzące autora, któremu przypisywane bywa, albo które przynajmniej w tym czasie powstało, jakiego ślady na sobie nosi. Upewnić się zaś można o jego autentyczności zapomocą kryteriów już to wewnętrznych, już też zewnętrznych.

a) Jako kryteria wewnętrzne posłużyć mogą następujące oznaki:

Przedewszystkiem uwzględnić należy oznaki paleograficzne, jako to materyał, którego użyto do manuskryptu, sposób skróceń, pisania liter początkowych, czyli tak zw. inicjałów, ozdoby, charakter pisma. W dalszym rzędzie zwrócić należy uwagę na dane dyplomatyki, czyli zastosować należy prawa, jakimi się posługuje nauka, badająca autentyczność różnych dyplomów; tu należą przedewszystkiem intytulacye osób w piśmie wspomnianych, formuły używane przy zaczęciu lub zakończeniu pisma, sposób przytaczania dat i wiele innych szczegółowych oznak, z których można nieraz zupełnie dokładnie oznaczyć wiek, a nawet i rok, w przybliżeniu bodaj, w którym badany dokument się ukazał.

Nie ulega też wątpliwości, że każdy wiek wyciska swe piętno charakterystyczne na sposobie myślenia i pisania ludzi w nim żyjących, a stąd chociażby ktoś, jak np. u nas Sienkiewicz, potrafił sobie przyswoić wielką moc zwrotów, właściwych jakiejś epoce, mimo to prawie niepodobniestwem byłoby opowiadać całą sumę szczegółów mowy i myślenia danej epoki,

paedeutik der Kirchengeschichte (Mainz 1888) nie brak uwag do naszego przedmiotu się odnoszących; przedewszystkiem zaś polecić należy treściwie i przejrzyście napisaną książkę p. t.: *Katechismus der Urkundenlehre* przez Dra Fryd. Leista. Leipzig 1882.

tak, że wcześniej czy później fałszerstwo jakiegoś dokumentu łatwo po tych cechach może być odkryte.

Niemniej pewnym środkiem do oceny autentyczności jakiegoś pisma, to znajomość stylu autora. Wprawdzie trzeba być bardzo ostrożnym w używaniu tego środka, bo doświadczenie uczy, że autor zmieniać może swój styl czyto ze względu na materję, o której pisze, czy też wskutek zmiany usposobienia w ciągu lat; mimo to wszakże bystry krytyk zdoła odkryć bez wielkiego trudu pomimo odmienności pism cechy stylu, właściwe jakiemuś autorowi. To pewna, że nikomu nie przyjdzie na myśl przypisywać autorowi, posiadającemu styl wykwintny, książki, pisanej po prostacku.

To, cośmy powiedzieli o stylu, można zastosować i do charakteru jakiegoś autora. Charakter ten może nam być znany bądź z dzieł samegoż autora, bądź z dzieł innych pisarzy, jemu współczesnych; gdy więc wiemy o kimś, że był człowiekiem religijnym, pobożnym, uczciwym, temu z pewnością nie przypiszemy książki pornograficznej, chyba, że będziemy mieli na to rzeczywiście niezbite dowody. Taksamo nie poczytamy za autora jakiejś książki, zdradzającej nieuctwo swego autora, człowieka, o którego wykształceniu, oględnym sądzie itd. na pewno wiemy.

Wreszcie niezmiernie wiele światła na autentyczność jakiegoś dzieła rzucić mogą anachronizmy, tyjące się zarówno dat, jak i faktów, wzmianki osób, żyjących niewątpliwie później, aniżeli autor podaje, zwyczaje, prawa itd. później dopiero wprowadzone lub ogłoszone, albo też ślepe naśladownictwo stylu jakiegoś autora daleko później żyjącego od czasów, w których wrzekomo dana książka powstała¹⁾.

To ostatnie kryterjum może w wielu razach pociągnąć za sobą stanowczy sąd, ale tylko ujemny, to znaczy, że dany dokument nie jest autentyczny; lecz nie może posłużyć w każdym poszczególnym przypadku do wykrycia właściwego autora. Wogóle powiedzieć należy, że kryteria wewnętrzne mogą zrodzić tylko większe lub mniejsze prawdopodobieństwo co do autora, ale rozstrzygać dodatnim sposobem, kto jest autorem jakiegoś dzieła, mogą tylko zewnętrzne kryteria.

¹⁾ De Smedt: *Principes* etc. str. 90 nastp.

b) Najsilniejszym dowodem, że jakieś pismo od wyszczególnionego autora pochodzi, jest ta okoliczność, że albo współczesne, albo przynajmniej do czasów powstania jakiegoś pisma sięgające a za autentyczne uznane rękopisy, albo wogóle dzieła, temuż autorowi je przypisują. Baczycy jednakże przytem należy, czy za dowód służące dzieła nie są tylko kopiami, z jednego źródła pochodzącymi, gdyż w takim razie i nagromadzenie ich największej liczby nie może dostarczyć dowodu rozstrzygającego autentyczności badanego pisma.

Podobnież znika wszelka wątpliwość co do autentyczności jakiegoś dzieła, jeżeli jego autor w innem dziele, skądinąd znanem jako autentyczne, zaręcza, że jest autorem tamtego. W takim razie wystarczy dla upewnienia się wszelkiego skorzystać z kryterjów wewnętrznych, porównyując obydwie lub więcej dzieł tego samego autora.

Niemożliwe także jest sfalszowanie autorstwa książki, która rozgłos sobie zyskała i w wielu egzemplarzach się rozeszła.

Jako dowód autentyczności służyć może i ta okoliczność, że wielu autorów, w różnych miejscach żyjących, przytacza odmienne ustępy jakiegoś dzieła, stale je przypisując pewnemu autorowi. Słusznie jednakże przestrzegają krytycy, aby z milczenia o jakimś dziele u współczesnych mu pisarzy nie wprowadzano zbyt pospiesznie wniosku, jakoby to dzieło lub dokument wcale nie istniało¹⁾.

2^o Niedosć wykazać, że książka lub dokument jakkolwiek pisany, pochodzi rzeczywiście od tego autora, któremu przypisywany bywa; trzeba nadto udowodnić, że tekst nas doszedł niezmieniony. Może zaś nastąpić zmiana tekstu albo przez sfalszowanie, jeżeli mianowicie zupełnie inne myśli podsunięte zostały, aniżeli te, które autor w rękopisie pozostawił; albo przez dodatki obcą ręką poczynione, albo przez opuszczenie na różnych miejscach pisma większej lub mniejszej liczby zdań.

¹⁾ Por. nadto: Gutberlet: *Logik und Erkenntnislehre*. III. wyd. str. 65 nast. Paul Janet. dz. w. prz. str. 515 nast.

Zmiana tekstu przez sfałszowanie go lub dodatki wymaga rozmysłu ze strony tych, którzy się owych zmian dopuszczają, natomiast opuszczenie czy to zdań, czy jakiegoś ustępu w książce może nastąpić bądź wskutek pośpiechu, niedbalstwa, niezajomości rzeczy kopistów, albo żąb czasu może nadwyreżyc całość tekstu.

Krytyka, mająca na celu udowodnienie, że tekst nas doszedł niezmieniony, zwie się diakrytyką, także krytyką filologiczną lub niższą, podczas gdy krytyka wykazująca autentyczność dzieła, nosi nazwę wyższej.

Wiele prawideł, służących do wykazania autentyczności, może być z pożytkiem zastosowanych i tam, gdzie chodzi o sam tekst. Wogóle powiedzieć trzeba, że ten tekst uchodzić powinien za prawdziwy, jaki w najdawniejszych kodeksach czy manuskryptach został przechowany. Im większa liczba zgodnych ze sobą manuskryptów, im starsze są i poprawniejsze, tem większa także pewność, że tekst nie uległ zmianie. Gdzie zaś brak manuskryptów, tam o tekście rozstrzygają najpierwsze wydania jakiegoś dzieła lub dokumentu.

W razie gdy manuskrypty wykazują pewne różnice, rozstrzygnąć winien wiek, ilość zaś wtedy, gdy manuskrypty nie są tylko kopiami, z jednego źródła pochodzącami.

Należy także ten tekst uznać za autentyczny, który najlepiej odpowiada skądinąd znanemu sposobowi wyrażania się jakiegoś autora, jego czasowi, a stąd nie zawsze użyta może być reguła, iż ten tekst uchodzić powinien za prawdziwy, który jest jaśniejszy od innych tekstów podsuwanych.

W wypadkach trudniejszych wezwać można na pomoc tłumaczenia, jeżeli takowe istnieją; nie mało także przyczynia się do zachowania tekstu i ta okoliczność, że tekst służy za kodeks, w częstym, a może nawet codziennym będący użytku jakiegoś towarzystwa lub większej społeczności.

3. W końcu, aby fakt, pismem przekazany, mógł być dla nas wierzytelny, musi nam prócz dotychczas wyłuszczonej warunków nadto być znana wiarogodność historyka.

Środki służące ku wykazaniu wiedzy historyka o fakcie, są prawie tesame, któreśmy wymienili przy świadkach ustnych.

Co do prawdomowości dają nam najwięcej gwarancyi dokumenty publiczne i to zarówno co do ich miejsca i czasu

sporządzenia, jak i co do samejże rzeczy opowiedzianej. Co do innych okoliczności, nie zawsze mają pierwszeństwo dokumenty publiczne przed prywatnymi dziełami, bo nieraz mogą one służyć także i partyjnym interesom czy to narodowym, czy jakiejś frakcyi itd.

To samo powiedzieć można o historyach, pisanych na rozkaz czyto rządu, czy jakiejś politycznej partyi, gdzie łatwo interes osobisty może być w grze.

Niemaló rzuca światła na prawdomówność świadka i tą okoliczność, czy pisarz należy do tego samego obozu, którego dzieje zamierzył skreślić, czy też do innego, tamtemu wrogiogo. Wiadomo, jak tak zwani centuriatorzy postąpili z przedstawieniem dziejów Kościoła katolickiego. Wzrasta natomiast pewność relacyi co do faktów znanych, jeżeli pochodzą od pisarza, który nie miał powodu czy to osobistego, czy partyjnego we fałszowaniu dziejów, lub takich historyków, których prawdomówność została dostatecznie wykazana bądź przez analizę faktów, przez nich opisanych, bądź z relacyi trzecich osób, które znały osobiście historyka.

Niekiedy historyk opowiada fakt niemiły, czy to narodowi jakimuś (klęska, zdrada itp.), czy jakiejś partyi, czy rodowi (zbrodnie itp.), a jeżeli ci, których się to tyczy, nie podnoszą protestu, nie prostują faktu lub faktów, możemy śmiało zaufać historykowi, oczywiście w przypuszczeniu, że osoby dotknięte wiedziały o tem, co historyk napisał.

Niekiedy znów okoliczności faktu jakiegoś są tego rodzaju, że historyk nie mógł, przynajmniej moralnie, przeistoczyć faktu.

Natomiast historyk, któremu wykazano rozmyślne fałszerstwo co do jakiegoś faktu, słusznie podejrzany bywa o swą prawdomówność i co do innych faktów.

Z ostrożnością też przyjmować należy relacje historyków, o których wiadomo, że sprzedali swe pióro na usługi jakiejś partyi. Jeszcze w większej mierze podlegają podejrzeniu co do prawdomówności swych autorów pisma tendencyjne wprost, czy to gwoli uniewinnienia jakiejś osoby, towarzystwa, partyi itd., czy też gwoli propagandy jakichś zasad szerzone¹⁾.

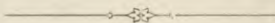
¹⁾ Por. Nirschl dz. w. prz. str. 45 nastp.

B) Taksamo jak zapomocą pisma, może być fakt jakiś przekazany zapomocą pomników (łuki tryumfalne, kolumny, posągi, grobowce, mauzolea, sarkofagi itd. itd.). Pod pewnym względem przewyższa świadectwo zapomocą pomników wyrażone, świadectwa pisane, bo prędzej ktoś może wiedzieć o pomniku, i to, co na nim wyryto, znać, aniżeli o książce, a nadto z materiału trwalszego bywają zrobione, aniżeli pisma, wskutek czego dłuższy czas ich świadectwo może pozostać niezmiennione. Z drugiej jednak strony pomniki nie zawsze mogą dać wyczerpującą wiadomość o fakcie i towarzyszących mu okolicznościach.

Aby pomniki mogły być użyte za źródło wiadomości historycznych, potrzeba, podobnie jak przy świadectwach pisanych, upewnić się o ich autentyczności i wiarygodności. Jest rzeczą archeologii i nauk jej pomocniczych dać szczegółowe wskazówki, po których poznać można czas i miejsce powstania jakiegoś pomnika; zaś inne okoliczności muszą być wykrywane drogą historycznej krytyki. Ta ostatnia ma też zbadać wiarygodność pomników, nie zawsze bowiem polegać można na prawdziwości napisów, na nich odkrywanych. Tak np. łuk tryumfalny, wystawiony Tytusowi, zawiera napis nieprawdziwy: urbem Hierosolymam omnino intentatam delevit, gdyż historia uczy, że już Pompejusz otrzymał za zdobycie tego miasta tytuł: Hierosolymarius.

Utrata jakiegoś pomnika może być zastąpiona przez odpisy autentyczne a pomnikowi współczesne ¹⁾.

¹⁾ Janet. dz. w. prz. str. 513.



CZĘŚĆ III.

Co stanowi najwyższe kryterium prawdy oraz najwyższą podstawę pewności?

§ 39. *O potrzebie kryterium prawdy.*

Celem, do któregośmy zmierzali z jednej strony przez polemikę ze sceptycyzmem, z drugiej przez krytykę subiektywizmu w najrozmaitszych jego odcieniach, było wykazać, że możliwe jest prawdziwe poznanie i na niem opierająca się pewność.

Nie tu jednakże ostateczny kres pracy dogmatyka. Skoro bowiem dogmatyk uznaje możliwość prawdziwego poznania jakiejś rzeczy, to zarazem musi umieć odpowiedzieć na pytanie, po czym oceniać należy, że jakieś poznanie jest prawdziwe? Dwie te kwestye: możliwość prawdziwego poznania, a probierz czyli kryterium prawdy pozostają ze sobą w najściślejszym związku, tak iż ktokolwiek przyjmuje pierwszą, musi i co do drugiej dać twierdzącą odpowiedź. To też sceptycy nie przyjmują możliwości pewnego poznania, gdyż według nich nie masz takiego kryterium, według którego dałoby się w każdym szczegółowym wypadku ocenić, czy poznanie prawdziwe, czy fałszywe.

Zbyteczną chyba byłoby rzeczą chcieć po tem wszystkim, co w polemice ze sceptykami zostało powiedziane, obszerniej dowodzić potrzeby przyjmowania kryterium prawdy. Z jednej bowiem strony rozum nie każdy sąd uważa za prawdziwy, z drugiej i to nie ulega wątpliwości, że rozum wtenczas tylko silnie się zgadza na związek podmiotu z orzeczeniem, kiedy ten związek uznaje za zgodny z prawdą. Z tego zaś nieunikniony nasuwa się wniosek, że rozum musi znać kryterium prawdy, a nadto że tasama cecha, po której rozum uznał jakiś sąd za

prawdziwy, stanowi zarazem dla niego powód pewności. Innemi słowy: kryterium prawdy a powód pewności nie różnią się rzeczowo tylko pojęciowo.

Chodzi obecnie o to tylko, co będzie owem kryterium prawdy? Należy się jednakże wprzód porozumieć, o jakie to kryterium chodzi. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż gdybyśmy się zapytali, czy istnieje jedno jedyne tylko kryterium jako jedynej powód, dla którego najrozmaitsze sądy uważamy za pewne, to odpowiedź wypaść musi przecząco.

Inny bowiem będzie powód, dla którego sąd: Aleksander W. pobił Persów, uważamy za pewny, a inny znów przy sądzie: słońce świeci, lub niemasz skutku bez przyczyny. Należy tedy odróżnić: criterium per quod, od: criterium secundum quod. Criterium per quod jest nie co innego, tylko źródło poznania którekolwiek, o ile jest środkiem do otrzymania pewnego poznania prawdy, a stąd tyle będzie takich kryterarów, ile jest źródeł poznania.

Ponieważ zaś o źródłach poznania już mówiliśmy, więc pozostaje tylko dać odpowiedź na to, czy nie dałoby się wyszukać przy tych różnorodnych podstawach pewności takiej cechy, któraby im wszystkim była wspólna. Taka bowiem cecha byłaby temsamem najogólniejszem czyli najwyższem kryterium prawdy oraz najwyższą podstawą pewności. Że takie kryterium najwyższe prawdy musi istnieć, wynika stąd, że rozmaite pobudki, dla których poszczególne sądy za pewne uznajemy, to mają wspólnego, iż pociągają za sobą silną zgodę umysłu na związek podmiotu z orzeczeniem; mimo więc różnorodności sądów i pobudek ich pewności istnieć musi wspólna wszystkim tym sądom cecha, po której rozum je uznaje za prawdziwe, a temsamem i silnie się zgadza na związek podmiotów z orzeczeniami.¹⁾ Nie tu więc właściwa trudność spoczywa.

Nieporozumienia bowiem u tych, co zgadzają się na to, że takie najwyższe kryterium prawdy istnieje, rozpoczynają się dopiero wtedy, kiedy przychodzi do wykazania, jaka to szczegółowa cecha poznania sprawia, że poznanie uważać musimy za prawdziwe a temsamem silnie się zgadzać na związek między podmiotem a orzeczeniem.

¹⁾ Por. Pesch: *Institutiones logicales*. pars. II. str. 282.

Jedni bowiem utrzymują, że tylko dla cech zewnętrznych do sądu się dołączających, można sąd uważać za pewny; inni czynią pewność sądów zależną jedynie od pobudek wewnętrznych podmiotu o rzeczy poznawanej sądzącego, inni wreszcie mieszają obydwa rodzaje pobudek pewności i każdą uważać sąd za pewny i prawdziwy, jeżeli został poręczony przez pobudki przedmiotowo-podmiotowe.

Poznajmy tedy racje jednych i drugich, bo przez krytykę fałszywych kryteriów łatwiej nam przyjdzie uzasadnić tezę, że kryterium najwyższe prawdy oraz najwyższa podstawa pewności musi być: 1° przedmiotowa, 2° wewnętrzna i 3° bezpośrednia, a taką jest tylko oczywistość samegoż przedmiotu poznawanego.

ROZDZIAŁ XI.

Teorie uznające zewnętrzne kryterium prawdy. Tradycjonalizm.

§ 40. Czy wiara w Objawienie może być najwyższem kryterium prawdy?

Zwykłe to w dziejach filozofii zjawisko, że gdy dogmatyzm zanadto podnosi głowę, zaraz zjawia się jako reakcyja sceptycyzm, obniżający powagę rozumu. Tak było w czasach greckich, tak w chwili zjawienia się filozofii nowszych czasów, głoszącej autonomię rozumu i rozbrat filozofii z wiarą objawioną. W obronie tej ostatniej, jako jedynej ostoji prawdy dla rozumu, wystąpiło kilku myślicieli, z których ważniejszymi byli: Kapelan angielskiego króla Karola II. Józef Glanville († 1680), Franciszek de la Mothe le Vayer (1586—1672), Błażej Pascal (1623—1662), Daniel Huetius (1630—1721) biskup z Avranches. Przewodnią myślą licznych ich pism, poniżej pomieszczonych,¹⁾ jest, że rozum sam sobie zostawiony nie jest w możności dojść do prawdy,

¹⁾ Pisma Glanville'a są: wspomniana już: *Scep sis scientifica etc.* London 1665, i *De incrementis scientiarum.* London 1670; Franciszek de la Mothe le Vayer napisał: *Cing dialogues á l'imitation des anciens.* Mons 1675; Pascal pozostawił odnośnie do naszej materji: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets.* 1669; Huetius napisał. *Demonstratio evangelica,* dalej znany już: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humaine.* 1723, *Censura philosophiae Cartesianae* 1689, i *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei* 1690.

i dlatego, jeżeli nie ma zwątpić całkowicie o wszystkim, co poznaje, musi się oprzeć na wierze. Tylko wdzięczność należy się sceptykom za to, że przez odkrywanie nieudolności rozumu czynią go sposobniejszym przez uleczenie z pychy do poddania się kierownictwu wiary objawionej.

Te myśli odnowił i uzasadniał obszernie Ludwik Gabriel Ambroży de Bonald (1754—1840). Kiedy mianowicie wśród francuskiego społeczeństwa w najlepsze grasować poczęła niewiara, jako owoc materjalizmu i sceptycyzmu XVIII stulecia, postanowił de Bonald przypomnieć swym rodakom tę wielką prawdę, że wszelki porządek społeczny powinien się opierać na prawdach religijno-moralnych, oraz że te prawdy od pierwszych chwil zjawienia się rodzaju ludzkiego na ziemi przez Boga zostały objawione. Atoli w uzasadnieniu tej tezy poszedł Bonald za daleko utrzymując, że wszelkie prawdy zasadnicze porządku metafizycznego, religijnego i moralnego jedynie Objawieniu zawdzięczać mamy.

Łatwo było dojść do takiej konsekwencji, jeżeli się przyjęło, jak to uczynił Bonald, zasadę, że nie można myśleć bez słów: człowiek wprzód pomyśleć musi słowo, nim wypowie swą myśl (*l'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée*), powiada Bonald.¹⁾

Lecz jeżeli człowiek musi mieć już gotowy wyraz, aby móc wypowiedzieć swą myśl, to najwidoczniej człowiek pozostawiony własnym siłom nie potrafiłby wynaleść mowy. To też Bonald nazywa materjalistami i ateistami tych wszystkich, co przeczyli, jakoby mowa nie została wlana pierwotnemu człowiekowi przez Boga, a sam dowodzi swej tezy w ten sposób.

I. Aby mowa mogła być wynaleziona, musieliby ludzie wprzód powziąć myśl o jej celowości i użyteczności; taka zaś myśl niemożliwa bez gotowych już wyrazów. Zatem tylko słowo może stwarzać słowo.

II. Człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia społecznego; sprzeciwiałoby się zaś i wszechmocy i dobroci Boga, aby człowiek miał być stworzony bez mowy, jako koniecznego środka do życia społecznego.

¹⁾ Bonald: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. 1817. Paris t. I. str. 127.

III. Mowa nie mogła być wynaleziona przez ludzi, gdyż albo musiałaby być wynaleziona przez jednego człowieka, a ten nie znalazłby należytego posłuchu u wszystkich innych, albo przez kilku naraz, a ci musieliby już posiadać mowę, aby się wzajemnie porozumiewać.¹⁾

Skoro zaś niemożliwa myśl bez słowa, więc praojciec rodu ludzkiego otrzymując mowę otrzymał wraz z nią i przez nią tę sumę pojęć moralnych, religijnych i metafizycznych, jaką Stwórca uznał za stosowną do objawienia. Prawdy w ten sposób otrzymane przekazywane bywały (tradebantur, stąd tradycjonalizm) z mową i za jej pomocą z pokolenia na pokolenie; ludzkie więc społeczeństwo jako takie jest posiadaczem tychże prawd, a od niego dowiadują się o nich poszczególne osoby zapomocą nauki.

Ten fakt objawienia rzeczonych prawd pierwszemu człowiekowi stanowi zasadniczy punkt wyjścia dla badań filozoficznych. Stąd też badania filozoficzne nie powinny się rozpoczynać od podania we wątpliwość tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób wiemy, tylko muszą poczynać od wiary w te prawdy, które nam jako spuścizna pierwotnego objawienia przez naukę przekazane zostały. Dopiero wtedy, kiedy powyższe prawdy zostały przyjęte przez akt wiary jako całkowicie pewne, bo przez Boga objawione, może filozofia rozpocząć swą pracę, polegającą na stosowaniu tych ogólnych prawd do szczegółowych przypadków życia moralnego i społecznego. Prawdziwość zaś samego faktu objawienia poręcza nam powaga ogólnego rozumu (*raison universelle*), tj. rozum wszystkich ludzi.

Krytyka. Fałsz w teorii przez Bonalda wyłożonej nie w tem spoczywa, że przeczy, jakoby pierwszy człowiek miał wynaleść mowę, tylko w tem, że przypisuje mowie to znaczenie, którego ona faktycznie nie posiada.

Zresztą co do kwestyi, w jaki sposób powstała mowa, trzeba odróżnić sam fakt powstania mowy, od pytania, czy człowiek mógłby wynaleść samodzielnie mowę. Nie będziemy się spierać z Bonaldem o to, czy Adam faktycznie wynalazł mowę, czy też

¹⁾ Por. Stöckl. *Geschichte der neueren Philosophie*. II. Bd. str. 543 nast.; *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. 12 Bd. I. Heft 1899 str. 36 nastp.

otrzymał ją wlaną od P. Boga; jestto bowiem kwestya, co do której ani nauka, ani religia objawiona nie dały dotąd rozstrzygającej odpowiedzi.

Faktem jest, że jedna i druga hipoteza ma licznych zwolenników, swoje racje, ale też i liczne trudności.

Atoli Bonald nie zadowolnił się odpowiedzią co do samego faktu, on posunął się dalej zaprzeczając samą możliwość utworzenia mowy przez człowieka. Niestety jego apryoryczne racje przeciw możliwości wynalezienia mowy są tak błahe, że dla ich odparcia najlepiej wskazać na fakt powstania tylu odmiennych języków.

Dr. Hun przytoczył w czasopiśmie *Monthly Journal of Psychological Medicine* w artykule: *Singular development of language in a child* — 1868 r. przykład wynalezienia mowy przez 4½ dziewczynkę katolickich rodziców z Albany. Mowa tej dziewczynki składała się tylko z 21 wyrazów, ale przez ich różne kombinacje umiała dziewczynka nawet oderwane pojęcia oznaczać, Bóg np. zwał się *gaän*, *odo* = wychodzić, ma *odo* = muszę wyjść. Gdy deszcz padał, biegła dziewczynka do okna i wołała: *gaän odo migno-migno fe odo* = Boże zabierz deszcz, daj słońce itd.

Kilka innych przykładów utworzenia mowy przez dzieci przytacza Dr. Al. Giesswein w swej książce: *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*. 1893¹⁾.

Dalszym fałszem jest, jakoby wyraz był jedynym środkiem czy to do obudzania, czy też utworzenia w nas pojęcia. Doświadczenie bowiem, każdemu dostępne, może nas pouczyć, że często mamy nawet dość jasne pojęcie rzeczy, a jednakże nie umiemy jej nazwać. Zresztą, gdyby naprawdę wyraz posiadał takie znaczenie, jakie mu Bonald przypisuje, wystarczyłoby otworzyć pierwszy lepszy słownik obcego języka, aby wiedzieć, jakie pojęcia odpowiadają poszczególnym wyrazom.

Przykłady Laury Bridgam, Marty Obrecht i tylu głuchoniemych, którym zdołano dać w szkołach pewne wykształcenie, pozostaną na zawsze najlepszym dowodem, że wyraz, jakkolwiek rzeczywiście nieocenione oddaje usługi myśleniu, nie jest

¹⁾ Por. także Dr. Const. Gutberlet: *Der Mensch, sein Ursprung, seine Entwicklung*. Paderborn 1896 str. 342—390.

jedynym środkiem do przekazywania innym rozmaitych prawd.

Jest też teoria Bonalda i z tego względu fałszywa, że duszy odmawia wszelkiej czynności przy zdobywaniu wiedzy, a skazuje ją jakby jakąś płytę fotograficzną na zupełnie bierną rolę przyjmowania od innych gotowych wiadomości. Rozwój nauk jest najlepszem zaprzeczeniem teorii Bonalda.

W końcu wiara w Objawienie nie może być żadną miarą najwyższym kryterium prawdy i jedyną podstawą pewności naszego poznawania. Pomijając już tę okoliczność, że w Objawieniu nie zawiera się to wszystko, co wiemy, i że napróżno szukalibyśmy tam rozstrzygnięcia co do tysięcy spornych kwestyi naukowych, to przecież każdy widzi, że nim mógłbym uznać Objawienie i wierzyć jego treści, wprzód musiałbym się upewnić o fałszywości zaszłego objawienia i o wartości powagi Bożej. Trudność jeszcze się zwiększa przy objawieniu pośrednio, to jest przez innych ludzi nam znanem, bo w tym razie potrzeba byłoby upewnić się i o wiarygodności świadków.

§ 41. Czy powszechna zgoda rodzaju ludzkiego co do jakiejś prawdy może być ostateczną podstawą jej pewności?

Bonald znalazł w osobie F. Rob. de Lammenais (1781—1854) gorącego zwolennika i krzewiciela idei przez siebie głoszonych. Nas obchodzi przedewszystkiem słynne dzieło Lammenais'a: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* ukończone w 1823 roku. Celem tego dzieła jest udowodnienie, że rozum każdego człowieka jest sam z siebie nieudolny do wynalezienia całkowicie pewnych prawd, i że dlatego jedynie powszechna zgoda wszystkich może być dostateczną gwarancją pewności jakiejś prawdy. Dowodzi tego Lammenais w następujący sposób.

Człowiek posiada zaledwo trzy środki w celu poznawania prawdy: doświadczenie zmysłowe, zmysł wewnętrzny (*le sentiment*), i wnioskowanie; żaden atoli z tych środków nie jest wystarczający, aby się upewnić co do prawdziwości naszego poznawania. Nie potrzeba bowiem długo dowodzić, że na zmysłach nie możemy się opierać, bo te ustawicznie nas w błąd wprowadzają, a chociażby nas i nie oszukiwały, to znów na nich jedynie się opierając niechybnie nie wiedzieli, jaki istnieje związek między wrażeniami a rzeczami, czyli na mocy samych wrażeń nie moglibyśmy niczego pewnego o rzeczach powiedzieć.

Zmysł wewnętrzny to nic innego, jak tylko owa tyle sławiona przez filozofów oczywistość. Któż jednakże może zaręczyć, że konieczność uznawania jakiegoś twierdzenia za prawdziwe, nie ma za podstawę jakiegoś podmiotowego złudzenia?

Jak mało pewności w końcu daje rozumowanie, tego najlepszym przykładem tak nieraz sprzeczne systemy filozoficzne, z których jednak każdy się chełpi, że on tylko posiadał prawdę.

Mimo to sceptycyzm jest przeciwnym naturze ludzkiej, a środkiem do jego uniknięcia jest wiara. Faktycznie bowiem posiadamy mnóstwo prawd, o których wątpić nam niepodobna, i to nietylko prawd, bez których życie społeczne byłoby niemożliwe, ale wszelkie prawdy porządku czysto idealnego, jedynie z wiary mogły wziąć początek wobec tego, że żadna z władz naszych poznawczych nie może dać prawd całkiem pewnych.

Lecz wierzyć znaczy uznawać coś za prawdę dla czyjejś powagi; ponieważ zaś Bóg nie objawia się każdemu z nas z osobna, przeto ową powagą, dla której wszystko, cokolwiek wiemy, za pewne uznajemy, może być tylko świadectwo ludzkiego społeczeństwa jako takiego. Gdy więc wszyscy ludzie jednomyślnie na jakąś prawdę się zgadzają, to otrzymujemy tak wielkie poręczenie jej pewności, że większego znaleśćbyśmy nie mogli, chyba, gdyby Bóg sam każdemu z osobna daną prawdę poręczał. Powszechna zatem zgoda całego rodzaju ludzkiego co do jakiegoś twierdzenia jest kryterium jego prawdziwości oraz najwyższą podstawą dla nas pewności o jego prawdziwości.¹⁾

Ten przesadny tradycjonalizm uległ znacznym zmianom w pismach Ballanche'a, Gerbeta, barona Ecksteina i Ludwika Eugeniusza Maryi Bautain'a.

Bautain mianowicie o tyle zmodyfikował tradycjonalizm Bonalda i Lammenais'a w swych dziełach: *De l'enseignement de la philosophie au XIX siècle* 1833, i: *Philosophie du christianisme* 1835, że przyznawał indywidualnemu rozumowi możliwość nabycia pewności fizycznej co do prawd empirycznego porządku, a pewności moralnej co do prawd historycznych, ale mu od-

¹⁾ Lammenais: *Essai sur l'indifférence etc.* t. II. ch. 109: De même que la vérité est la vie, l'autorité ou la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole, est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité ou à la vie de l'intelligence. Por. Stöckl dz. w. prz. str. 552 nastp.

mawiał pewności metafizycznej co do prawd porządku idealnego, religijnego i moralnego, pewność zaś co do tych prawd opierał nie tyle na powszechnej zgodzie rodzaju ludzkiego, ile raczej na powadze Objawienia Starego i Nowego Testamentu jako też na powadze tradycyi Kościoła i oświeceń wewnętrznych przez Bożą łaskę.

Jeszcze dalej w ustępstwach na rzecz rozumu posunął się długoletni redaktor czasopisma filozoficznego: *Annales de philosophie chretienne*, August Bonnetty, bo przyznawał pewność co do prawd ogólnych i oderwanych ale tylko przy prawdach empirycznego pochodzenia. Takie zapatrywanie podzielali Bensa, Foisset, Martinet.

Natomiast Teatyn O. Joachim Ventura popełnił grubą niekonsekwencyę przyznając rozumowi indywidualnemu z jednej strony możność upewniania się co do prawd ogólnych, oderwanych porządku idealnego i moralnego, a zdrugiej przecząc, jakoby rozum indywidualny o własnych siłach zdołał powyższe prawdy stosować do konkretnych przypadków tak, że o istnieniu Boga, duchowości i nieśmiertelności własnej duszy, o obowiązkach względem Boga, bliźnich i siebie samego itd. może się dowiadywać jedynie przez obcowanie z innymi ludźmi, przez naukę, przyczem za ostateczny punkt oparcia pewności służy consensus communis w formie przez Lammenais'a wskazanej.¹⁾

W końcu tradycyonalisci lowańskiego uniwersytetu (Beelen, Lefebve, Ubaghs i Laforet) nie pocztywali podania ludzkiego lub Objawienia za podstawę pewności już nie tylko prawd doświadczalnych, ale nawet i co do metafizycznych, religijnych i obyczajowych; kładli jednakże za nadto wielki nacisk na potrzebę nauki od innych pobieranej w celu rozwoju umysłów indywidualnych lub rozwoju mowy.

Krytyka. Wywodów Lammenais'a nie można odrzucać a limine, gdyż niebrak w nich pewnych okrucich prawdy. Faktycznie bowiem często tak robimy, że gdy mamy wątpliwość o prawdziwości jakiegoś sądu, to pytamy się naszych

¹⁾ Pisma Ventury do naszej kwestyi się odnoszące są: *De methodo philosophandi* 1828, *Saggio sull'origine delle idee* 1853, *La tradition* 1854, *La tradizione e i semipelagiani della philosophia* 1857. Por. Schmid dz. w. prz. t. II str. 367.

znajomych, jak też oni na rzecz się zapatrują; wtenczas stanowczość ich odpowiedzi, ważność samego sądu, szczerłość i wiarogodność naszych znajomych jest nam rękojmią, że sąd, co do któregośmy mieli wątpliwości, jest albo pewny, albo zasługuje na odrzucenie.

Na przemian zachwiać się lub nawet zupełnie może zniknąć nasza pewność co do jakiegoś sądu, jeżeli tenże doznał zaprzeczenia od innych, oczywiście, że możebne to tylko przy sądach nie bezpośrednio oczywistych.

Łatwo też wytłumaczyć psychologicznie ten nasz sposób postępowania w razie niepewności co do jakiegoś sądu, a to naszą świadomością, że rozum nasz nie jest nieomylny; zdaje się nam więc, że gdy więcej ludzi nad jakąś kwestyą się zastanawia, zmniejsza się możliwość pobłądzenia, a w równej mierze wzrastać może pewność podmiotowa.

To też wcale nie mamy zamiaru przeczyć Lammanais'owi, iż powszechna zgoda rodzaju ludzkiego co do niektórych twierdzeń może być nietylko bardzo silną pobudką podmiotowej pewności, ale że stać się może w pewnych warunkach nawet rzeczywistym kryterium prawdziwości owych twierdzeń. Jak przy indukcji co do prawdy jakiejś doświadczalnej zmieniamy najdowolniej doświadczenie, warunki zewnętrzne itd. na to, aby się upewnić, że dane zjawisko nie zawdzięcza swego powstania owym czynnikom zewnętrznym, lecz że wynika z natury badanego przedmiotu, czyli że sposób objawiania działania tegoż przedmiotu jest jego prawem przyrodzonym, tak samo ilekroć uda się nam wykazać, że powszechna zgoda rodzaju ludzkiego co do jakiejś rozumowej prawdy nie powstała pod wpływem zmiennych czynników zewnętrznych, mamy dostateczny powód do zawyrokowania, że owa prawda rozumowa jest jedynie wynikiem rozumnej natury ludzkiej, albo ma za podstawę oczywistość przedmiotu lub faktu.

Można np. wykazać, że ani złudzenia zmysłowe, ani niewiedomość, ani przesady, wychowanie, prawodawstwo, namiętności ludzkie, samolubstwo, oszustwo kasty kapłańskiej itp. nie były przyczyną powszechnego przekonania o istnieniu Bóstwa, kar pozagrobowych itd. Jednakże nie bardzo wielką liczbę takich prawd dałoby się wyszukać, a przekonanie niegdyś powszechne o obrocie słońca około ziemi, o nieistnieniu antypo-

dów itp. są przestrożą, że kryterium zgody powszechnej rodzaju ludzkiego na jakieś twierdzenie brać należy cum grano salis.

To też błąd w teorii Lammenais'a nie w tem spoczywa, że ośmielił się przypomnieć kryterium sensus communis, tylko w tem, że je chciał uczynić jedynem i najwyższem kryterium prawdy, na co żadną miarą zgodzić się nie można. Nimby bowiem można było skorzystać z niego, potrzeba już wiedzieć o tem, że powszechna zgoda rodzaju ludzkiego co do danej prawdy istnieje, powtóre, że ta zgoda jest zupełną gwarancją prawdziwości twierdzenia danego, a skądże o tem można się dowiedzieć?

Lammenais odpowiedziałby zapewne, że o tem znów wiemy ze zgody powszechnej. Ależ w takim razie znów wiele innych prawd trzeba wiedzieć z góry, jak że istnieją ludzie, że mówią prawdę, że dobrze wiedzą o tem, co świadczą i t. d. Najwidoczniej zatem istnieje mnóstwo prawd, o których przed zapytywaniem się ludzi o zdanie już na pewno wiemy. Nie powiedział też Lammenais, ilu to ludzi zapytywać się należy, aby się o jakiejś prawdzie upewnić; dalej nie wytłumaczył, jakim to cudem dziać się może, że rozумы indywidualne są omylne, a suma tych rozumów czyli rozum ogólnoludzki jest nieomylny? Wszak gdy dodamy same minusy, nie powstanie nam suma dodatnia. Jest zresztą śmieszną rzeczą, żądać od kogoś, aby o swoim istnieniu upewniał się, chodząc od jednego do drugiego i zapytując się, czy się nie myli przypadkiem, przypisując sobie istnienie.

Jak w końcu najpowszechniejsza chociażby zgoda ludzi może mnie przekonać, że czuję np. ból, jeżeli mi świadomość tego faktu nie poręczy? Skądże mogą inni wiedzieć o tem, co się we mnie dzieje i czego doznaję, jeżeli im sam tego nie powiem?

Pomijamy mnóstwo innych nedorzecznych konsekwencji, jak że tylko nie wielu ludzi byłoby w tem szczęśliwem położeniu, iżby mogli odbywać podróże, aby badać, co zawiera w sobie właściwie ów consensus communis, lub że każda nasza wiadomość musiałaby być aktem wiary przyjętą, przez co zniknąłaby musiała różnica między wiedzą a wiarą i wiele wiele innych, a zwrócić na to należy uwagę, że tradycjonalizm

pozostaje w rażącej sprzeczności z samą objawioną wiarą, na którą wciąż się powołuje, raz dla tego, że jej odbiera charakter religii nadprzyrodzonej przez to, że ją czyni konieczną dla natury ludzkiej, która bez niej musiałaby ugrząść w sceptycyzmie, a powtóre dla tego, że przeczy możliwości posiadania pewności drogą czysto rozumowego badania co do tak zwanych *praeambula fidei*. To też zupełnie słusznie Kościół katolicki potępił teorie Lammenais'a w r. 1834, Bautaina w r. 1840 a Bonnetty'ego w r. 1854.

Wprawdzie Bautain o tyle racjonalniej postąpił, że w miejsce nieokreślonego co do swej istoty i treści powszechnego rozumu u Lammenais'a przyjął tradycję i naukę Kościoła katolickiego za podstawę pewności, ale przez to nie wiele pomógł tradycjonalizmowi, gdyż i przeciwko tej podstawie pewności jako najwyższemu kryterium nasuwają się te same trudności, na które przy krytyce zapatrywań Bonalda już zwróciliśmy uwagę,

Tradycjonalizm umiarkowany w tej formie, w jakiej go profesorowie łowańskiego uniwersytetu bronili, nie został wprawdzie przez Rzym potępiony, ale zaprzeczyć się nie da, że za wiele przypisuje wychowaniu i nauce. Bez wątpienia nauka oddaje niesłychane usługi rozwojowi myśli u ucznia, ale nie trzeba przy tem wszystkim zapominać o mądrej uwadze Stagiryty: *πῶς διδασκαλία καὶ πῶς μάθησις διανοητικὴ ἐκ προουπαρχούσης γίνεται γνώσεως* (Anal. post. I. c. I).

Wszak żaden nauczyciel nie wlewa w ucznia najpierwszych pojęć, lecz je zastaje gotowe, a dopomaga mu tylko do ich rozwinięcia, powiązania z innemi w celu wykrycia co raz innych sądów. Nauczać więc nie znaczy przelewać swą wiedzę w głowę ucznia, lecz znaczy dopomagać uczniowi, ażeby zapomocą własnej swej władzy poznawczej tworzył w sobie wiedzę. Nie tyczy się to oczywiście wiedzy o faktach historycznych, bo tej bez pomocy innych nie zdołalibyśmy pojąć.

§ 42. *Najmniejsze zużycie siły umysłowej jako kryterium prawdy.*

Na pograniczu między czysto zewnętrznymi a czysto podmiotowymi kryteriami prawdy należy umieścić użytą przez Avenariususa i jego zwolenników za kryterium prawdy zasadę

wykonywania jak najmniejszego wysiłku umysłowego (das Princip des kleinsten Kraftmasses), zwaną także zasadą oszczędności w myśleniu (Princip der Oekonomie des Denkens).

Avenarius¹⁾ uzasadnia powyższe kryterium w ten sposób. Myślenie nasze, jak nas o tem uczy doświadczenie wewnętrzne, zmierza zawsze do jakiegoś celu. Od celowego zaś działania żądamy zadośćuczynienia dwom warunkom: 1^o aby rzeczywistość cel swój osiągała, 2^o aby go osiągała zapomocą zużycia stosunkowo najmniejszej ilości siły, czyli zapomocą najprostszych środków.

Wogóle tem więcej nazywamy jakąś siłą celową, im większy skutek z mniejszym uszczerbkiem siebie samej osiągnęła, bo tem więcej jej pozostało zasobów do osiągnięcia innych skutków. Jeżeli tedy dusza ma zachować celowość w myśleniu, to i ona musi postępować według zasady osiągania możliwie największego skutku zapomocą najprostszych środków, czyli co na jedno wychodzi zapomocą najmniejszego wysiłku.

Rzeczywiście dość rzucić okiem na sposób działania duszy przy tworzeniu się w niej wyobrażeń, aby się przekonać, iż faktycznie dusza dąży do zachowania w swych czynnościach powyższej zasady.

Ludwik Noiré²⁾ utrzymywał, że dusza przez dążność do usystemizowania swych wyobrażeń zużywa niepotrzebnie wielką ilość swej energii. Nie godzi się na to zapatrywanie Avenarius, lecz owszem widzi w każdym systemie, rozważanym z punktu widzenia psychologicznego, owo zasadnicze prawo działania duszy, prawo zaoszczędzania swej energii. W każdym bowiem systemie osiąga dusza ukształtowanie treści najrozmaitszych wyobrażeń na tem polegające, że jakieś szczególnie ważne wyobrażenie zajmuje w świadomości dominujące stanowisko, obok zaś naczelnego wyobrażenia układają się organicznie poboczne wyobrażenia.

Wobec zaś takiego stanu rzeczy łatwiej przychodzi z jednej strony reprodukcya głównego wyobrażenia, a z drugiej przez jego uświadomienie zyskuje się od razu pogląd na całość,

¹⁾ Por. Dr. Richard Avenarius: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses*. Leipzig 1876 str. 1—21.

²⁾ Por. Ludw. Noiré: *Die Welt als Entwicklung des Geistes*. Leipzig 1874 str. 4 nast.

ze sobą organicznie związaną grupę wyobrażeń, w czym nie mało pracy umysłowej bywa zaoszczędzone.

Ten sam fakt zauważyć możemy co do wyobrażeń odnawianych na mocy nabytego przyzwyczajenia lub dziedziczności. Nie skąd inąd bowiem, jak tylko z chęci oszczędzenia sił umysłowych, zwykliśmy sądzić o rzeczach i ludziach według wyobrażeń, do jakich czy to przez wychowanie, czy stanowisko lub stałe zajęcie nawykliśmy. Reakcyje z przyzwyczajenia wynikające są najłatwiejsze i najmniej wymagają wysiłku i tem się też tłumaczy predylekcyja duszy dla nich.

Jeszcze w większej mierze ujawnia się dążenie duszy do oszczędzania swych sił, ilekroć zjawi się przed nią wyobrażenie niezwykle, lub co gorsza dla niej nieprzyjemne. Doświadczenie wewnętrzne uczy, jakiego to niepokoju doznajemy, gdy obok szeregów wyobrażeń dobrze nam już znanych, ukaże się z powodów od nas niezależnych jakieś nowe, niezwykle wyobrażenie. Już sama ta myśl, że myśleć mamy o czemś, o czem dotychczas myśleć nie potrzebowaliśmy, rodzi w nas pewien niesmak.

Gdy zaś wyobrażenie jakieś jest nam nieprzyjemne, wtedy wszelkich sił dokładamy, aby się go pozbyć. Dzieje się to najczęściej przez chęć zapomnienia, lubo ten środek nie rzadko kosztuje wiele wysiłku, a nieraz i bez skutku pozostaje. Za to myślenie teoretyczne posiada wyborny środek do oszczędzenia sobie wysiłku przy ukazaniu się w świadomość nowego wyobrażenia.

Środkiem tym to podciąganie treści nowego wyobrażenia pod treść wyobrażeń już znanych. Często uzyskać można ten skutek bezpośrednio przez porównanie treści wyobrażeń, niekiedy znów potrzebne dłuższe kojarzenie wyobrażeń. Ten ostatni sposób właściwy jest filozofii, która dąży do ujęcia w system sumy wyobrażeń ze świata nabywanych. Ponieważ zaś każda taka praca ma za zasadę oszczędzanie siły umysłowej, przeto filozofii zadaniem jest pojmować świat, jako wszystkość tego, co nam zapomocą zmysłów bywa dane, według zasady zużywania najmniejszej ilości siły (*Wir fassen die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses* str. 21).

Krytyka. Na zasadę użytą przez Avenariususa za normę prawdziwego poglądu na świat, zapatrywać się można z trojakiego punktu widzenia: jako na środek dydaktyczny; jako na zasadę metafizyczną, w końcu jako na kryterium prawdy.

Pod względem dydaktycznym nie można powyższej zasady nie zarzucić, bo nie żąda ona czego innego, jak tylko wyłożenia treści jakiejś nauki w formie ile możliwości najprostszej. Gdyby był Hegel w swych wykładach trzymał się tej zasady, nie byłby może zmuszony narzekać, że jeden tylko słuchacz go zrozumiał, ale i ten jeszcze źle.

Ale już przy użyciu powyższej zasady jako metafizycznej, dawno zresztą przed Avenariusem znanej jako principium simplicitatis, należy zachować wiele ostrożności. Znany to fakt, że Arystoteles na tej oparłszy się zasadzie, doszedł do wyniku, iż ruchy ciał niebieskich muszą być kołowe, bo z ruchów krzywych kołowy jest najdoskonalszy jako w siebie wracający.

Natomiast zasada oszczędności siły, użyta jako kryterium prawdziwości poznania, nie posiada najmniejszej wartości. Avenarius nigdzie nie wyjaśnił, dla czego najprostsze pojęcie o świecie ma być zarazem najprawdziwsze. Jeżeli filozofia nie ma być czczą logomachią, lecz rzeczywiście chce dać jakieś rozumowe wyjaśnienia świata i jego zjawisk, to nie powinna konstruować pojęcia świata według jakiejś apryorycznej choćby z siebie samej najpewniejszej formułki, tylko musi brać świat takim, jakim się w rzeczywistości przedstawia. Wcale zaś nie można twierdzić, że natura zawsze najkrótszą drogą musi zmierzać do celu; może to być naszym życzeniem, atoli fakta nie zawsze temu życzeniu odpowiadają. Tem mniej jeszcze możemy twierdzić, żeśmy w każdym szczegółowym przypadku zdołali odkryć ową najkrótszą drogę, a epicykle starożytnej astronomii znów tu są wyborną przestrogą.

Zresztą wiemy już, że w myśl Avenariususa tylko to pojęcie o świecie jest najprostsze, które jest wolne od wszelkich refleksyi ze strony podmiotu, a takim znów jest tylko to pojęcie, jakie ma naiwny realizm o świecie. Jaka zaś jest wartość realizmu naiwnego, już poprzednio wykazaliśmy.

Do tego Avenarius wcale nie oznaczył dokładniej, jaka to ilość zużytej siły umysłowej ma służyć za miarę prawdziwości poznania. Gdy biegłemu matematykowi dość spojrzeć na jakąś

formułę, aby zrozumieć jej znaczenie, to początkujący musi się nieraz dobrze namozolić. nim pojmie siłę dowodową jakiejś operacji matematycznej, a czyż stąd wynika, że uczeń wskutek większego wysiłku umysłowego ma fałszywe pojęcie o rzeczy? Czuł snąć Avenarius niedostatki swej normy prawdziwości poznania i dla tego podpierał ją odwołaniem się do uczuć, twierdząc, że uczucie zadowolenia z uzyskania najprostszą drogą jakiegoś rezultatu myślnego jest zarazem rękojmnią jego prawdziwości.

Jest zapewne w tem coś prawdy, bo rzeczywiście gdy po długich mozolach, po niepewności przez dłuższy czas nas dręczącej, uda się nam odkryć prawdę, czujemy stąd radość i zadowolenie. Lecz takie uczucia nie przy każdej prawdzie się objawiają, owszem prawda dla niejednego staje się czemś bardzo zasmucającem. Że $2 \times 2 = 4$, że całość większa od swej części, że od równych ilości odjęte równe dają równe reszty itd. są i pozostaną prawdami bez względu na to, czy ten, co je zna, będzie na myśl o nich doznawał jakiegoś uczucia radości lub nie. Zresztą uczucie to rzecz zmienna; chcieć więc na niem oprzeć prawdziwość poznania, znaczy otworzyć sceptycyzmowi wrota na oścież¹⁾.

ROZDZIAŁ XII.

Podmiotowe kryteria prawdy.

§ 43. *Kryterium Kartezjusza.*

Znamy już drogę, na jakiej Kartezjusz doszedł do przekonania, że chęć wątpienia o wszystkim, co wiemy, staje się bezsilną wobec faktu, iż ten, co wątpi, istnieć musi, wskutek czego zasada: myślę, więc jestem ma służyć za kamień węgielny dalszego filozofowania.

Skądże to jednak pochodzi, iż z całego obszaru prawd, między którymi znajdują się i takie, że $2 \times 2 = 4$, że świat istnieje itd. jedna tylko zasada: myślę, więc jestem, ma wyjść ocalona z powszechnej powodzi wątpienia? Odpowiada na to Kartezjusz, iż się to dzieje dla jasności i wyrazistości, z jaką widzę, iż aby myśleć było można, istnieć trzeba.

¹⁾ Obszernie krytykuje tę zasadę Avenarius Wundt w swych *Philosophische Studien* XIII. Bd. 1 Heft. 1896 str. 73 nast.

Godzi się przytoczyć dosłownie dalszy tok myśli Kartezjusza, w którym dowodzi, że tylko wspomniane cechy owej zasady mogą służyć za najwyższe kryterium prawdy. »Potem rozważałem w ogólności, powiada Kartezjusz, czego potrzeba jakimś twierdzeniu, aby było prawdziwe i pewne, gdyż skoro co dopiero znalazłem twierdzenie, które za takie uznałem, mniemałem, iż powinienem także wiedzieć, na czym polega ta pewność. Zauważywszy tedy, że niemasz czego innego w tem twierdzeniu: myślę więc jestem, coby mnie upewniało, iż mówię prawdę, tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, należy istnieć, sądziłem, iż mogę uważać za ogólną regułę, że wszystkie rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są prawdziwe«. (Disc. de la méth. éd. Brochard p. 45). Jasność zatem i wyrazistość poznania stanowić ma podług Kartezjusza najwyższe kryterium prawdziwości tegoż poznania.

Krytyka. Na powyższe kryterium zgodzić się nie można, gdyż po pierwsze jasność i wyrazistość jakiegoś pojęcia mogą być warunkiem podmiotowym poznania, ale jeszcze nie są rękojmią, czy samo poznanie jest prawdziwe. Aby rzecz jakaś wogóle mogła być poznawaną, musi być widziana jasno i wyraźnie przez podmiot; ale sama ta jasność i wyrazistość podmiotowego poznawania nie rozstrzyga, czy poznanie faktycznie zostało zrównane z rzeczą poznawaną, od którego to dopiero warunku zawisła prawda logiczna.

Powtórę kryterium prawdy powinno być przedmiotowe; tymczasem jasność i wyrazistość jakiegoś poznania zawisły od rozmaitych czynników podmiotowych, jak od większej bystrości wrodzonej umysłu, od skupienia uwagi na przedmiot poznawany, od zdrowia lub osłabienia nerwów itp. Kryterium więc Kartezjusza jest czysto podmiotowe, a jako takie popiera sceptycyzm, gdyż to, co jednemu jasno i wyraźnie się przedstawia, komu innemu może się wydawać ciemne.

Uczeń słyszący poraz pierwszy jakieś twierdzenie geometryczne lub matematyczne może się go wyuczyć i na rozkaz nauczyciela przeprowadzić odpowiednie działanie matematyczne, a jednakże nie zdawać sobie sprawy tak jasno i wyraźnie z tego twierdzenia, jak nauczyciel jego; a czyż stąd zaraz należy powiedzieć, że uczeń nieprawdziwe twierdzenie wygłosił i udowodnił? Astronom jasno i wyraźnie pojmuje, że nie słońce

około ziemi się obraca, lecz odwrotnie ziemia około słońca; tymczasem ten, co o dowodach astronomicznych i fizycznych obrotu ziemi około słońca nie nie słyszał a polega jedynie na doniesieniach wzroku, również jasno i wyraźnie widzi, że słońce krąży koło ziemi.

Po trzecie Kartezjusz sam ze sobą pozostaje w niezgodzie, pozwalając sobie na wątplenie o prawdziwości takich twierdzeń oczywistych, jak, że $2 \times 2 = 4$, lub że kwadrat posiada 2 R, a z drugiej strony utrzymując, że tym prawdom ta sama przysługuje jasność i wyrazistość, co i zasadzie: myślę więc jestem.

Po czwarte kryterium najwyższe prawdy powinno być ogólne, to jest do każdej prawdy dające się zastosować; tymczasem kryterium Kartezjusza może być stosowane co najwyżej do prawd analitycznych, przy których łatwo dojrzeć związek podmiotu z orzeczeniem. W końcu Kartezjusz pomieszał ze sobą dwa różne pojęcia: niemożliwość wątplenia o czemś z jasnością i wyrazistością poznania.

Podług niego bowiem nie tyle sama jasność i wyrazistość z jaką poznajemy, iż ten, co myśli, istnieć musi, jest rękojmią prawdziwości twierdzenia: myślę więc jestem, ile raczej ta okoliczność, że nie mogę wątpić o tem, że istnieję, skoro myślę. Pokazuje się to i stąd, że Kartezjusz w swym pochodzie myślnym usiłuje wątpić o wszystkich prawdach, z wyjątkiem tej jednej właśnie, co do której wątplenie już bezwzględnie niemożliwe.

W ten sposób doszedł Kartezjusz do tego, iż w miejsce zasady: myślę więc jestem, mógł podstawić inną: jestem pewny o wszystkich rzeczach, o których wątpić nie mogę. Jest to jednakże zasada, nie mająca żadnej praktycznej doniosłości. Do tego Kartezjusz popadł sam ze sobą w sprzeczność, bo z jednej strony widział się zmuszonym oprzeć powyższe kryterium na innym, na prawdomowności Boga, a z drugiej strony musiał uznać, że idea Boga jest jaśniejsza i wyrazistsza, aniżeli jakakolwiek inna (*deum inadaequatissime concipimus. Resp. ad object. VI. str. 95 wyd. Amsterdam 1658*).

Nie wiele jednakże pomógł sobie Kartezjusz apelowaniem do idei prawdomownego Boga. Z jednej bowiem strony istnienie Boga wyprowadza stąd, że mamy ideę Boga w nas, a nie-

potrzeba długo dowodzić, że to, co istnieje jako pojęcie w mym umyśle, niekoniecznie musi istnieć poza mym umysłem jako byt konkretny; z drugiej zaś strony prawdopodobność Boga uzasadnia dowodami rozumowymi mimo, że sam rozum jako władzę poznawczą podał w wątpliwość przez swą hipotezę o złym duchu i właśnie w celu wykazania, że taka hipoteza niemożliwa, uznał za stosowne odwołać się do prawdopodobności Boga. Trzeba naprawdę mieć tyle dobrej woli, ile jej okazał Benno Erdmann¹⁾, aby w całym tem rozumowaniu Kartezyusza nie widzieć błędnego kółka²⁾.

§ 44. Kryterium szkoły szkockiej, Jouffroy'a i Jacobi'ego.

1. Założyciel szkoły szkockiej Tomasz Reid (1710, † jako profesor filozofii w Glasgowie 1796) zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że sceptycyzm Hume'a nie może żadną miarą zadowolnić narodu tak praktycznego, jak Anglicy. Nie miał jednakże odwagi wystąpić wprost przeciw argumentom sceptycyzmu, owszem, aby go sobie zyskać, zwałił winę jego zjawienia się na to, iż dogmatycy w rodzaju Berkeley'a słabe przytaczali dowody na korzyść prawdziwości różnych zasad myślenia.

Lecz nie mogło być inaczej, powiada Reid, bo dogmatycy chcieli udowodnić to, co dowodów wcale nie potrzebuje. Liczne zasady i pewniki, jakimi się w życiu codziennem posługiwaliśmy, nie z dowodów filozoficznych czerpią swą siłę, lecz są darem naszej natury. Należy przyjąć w naturze naszej instynkt pewien, który nas popycha do uznania pewników za prawdziwe mimo, że nie umiemy sobie inaczej zdać sprawy, na czem ich prawdziwość się opiera. Ten instynkt, to zdrowy rozum ludzki (common sense)³⁾, który nas oszukiwać nie może, gdyż jest głosem naszej natury z woli Boga, wskutek czego

¹⁾ Por. B. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1878 str. 17 t. II.

²⁾ Por. także Fried. Meier: *Die Lehre vom Wahren und Falschen bei Descartes und Spinoza*. Leipzig 1897, str. 3 nastp.

³⁾ Reid: *An inquiry into the human mind, on the principles of common sens*. Edinburg 1765 (tłom. niemieckie Leipzig 1782. Kap. 2. Absch. 6, s. 44. 52 nast. Al. Stöckl: *Geschichte der neueren Philosophie*, I, 13 d. str. 300 nastp.

pomyłki z jego strony spadałyby ostatecznie na Boga. Lecz choćbyśmy nawet chcieli wątpić w to, co nam zdrowy rozum dyktuje, nie moglibyśmy tego uczynić, gdyż inaczej żyćbyśmy nie mogli jako rozumne istoty; stąd też sceptyk, chociaż w teorii wątpi o prawdziwości zasad zdrowego rozumu, w praktyce pomimowoli ulegać im musi. Zadaniem umysłu jest wysnuwać dalsze tylko konsekwencye z zasad zdrowego rozumu, który o tyle góruje nad umysłem, że umysł potrzebuje pielęgnowania, nauki, gdy tymczasem zdrowy rozum jest bezpośrednim darem niebios.

To, też filozofia, dzieło umysłu, czerpie całą swą siłę jedynie z zasad rozumu zdrowego; gdyby je filozofia chciała obalić, sama w ich gruzach musiałaby się zagrzebać. Zdrowy zatem rozum będzie nietylko podstawą, ale i normą wszelkiego poznawania umysłowego, jedynem kryterjum prawdy.

Powyższy pogląd Reida na istotę naszego poznawania uległ w pismach Beattie'go, Oswalda, Dugalda Stewarta, Tomasa Brown'a, Mackintosh'a, Jamesa Mill'a, Williama Hamiltona, Royer-Collarda i innych wielu zmianom w szczegółach, ale idea zasadnicza została nienaruszona.

2. Teodor Jouffroy (1769—1842), początkowo zwolennik szkoły szkockiej i tłumacz pism Reid'a i Stewarta na język francuski, prędko przyszedł do przekonania, że filozofia zdrowego rozumu nie może zadowolnić umysłów głębszych i dlatego postanowił zerwać z poglądami szkoły szkockiej, a szukać prawdy o własnych siłach. O mało atoli w samym pościgu za prawdą nie stał się zupełnym sceptykiem; raz po raz bowiem wyrwyją mu się słowa pełne zwątpienia w siłę rozumu, jak np.: »wierzę, że sceptycyzm nigdy się nie da pokonać, gdyż sceptycyzm uważam za ostatnie słowo rozumu o sobie samym«, lub: »Ponad wszystkimi umiejętnościami ludzkimi panuje sceptycyzm, gdyż jest możliwą rzeczą, że wszystko, co się nam prawdziwem wydaje, niem nie jest¹⁾. Czuł jednakże Jouffroy, że jeżeli filozofia szkoły szkockiej jest niedostateczna, to sceptycyzm jeszcze mniej zadowolnić może umysł krytyczny, i dlatego ocalenia przed zwątpieniem postanowił szukać w wierze

¹⁾ Por. Mercier: *Critériologie* str. 148, J. J. Urraburu S. J. *Institutiones philosophicae-Logica*, Valladolid 1890, str. 535.

(croyance), a jako podstawę wszelkiej wiary poczytał »akt ślepej, lecz nieuniknionej wiary w zasadniczą zdolność umysłu poznania prawdy«.

3. Jak Jouffroy'a nie mogła zadowolnić filozofia »zdrowego rozumu,« tak znów J. J. Rousseau'a (1712—1778) materializm francuski. Twierdził on, że jakkolwiek wszelkie pojęcia z zewnątrz nas dochodzą, to jednakże uczucie, którym oceniamy ich wartość, jest wyłącznie naszą własnością. Rozum i refleksja nieraz nas wprowadzają w błąd, ale uczucie nigdy; stąd też Rousseau zwykł był powtarzać: *le sentiment est plus que la raison*. Wiara w istnienie własne, w istnienie świata, rozumnego Budowniczego świata, moralny porządek, nieśmiertelność itd. polegają jedynie na uczuciu. Religia przyrodzona, a taką tylko Rousseau uznawał, jest religią serca, jej kult kultem uczuć serca.

Głównie atoli Fr. H. Jacobi (1743—1819) znany jest z tego, że wszelką pewność wiedzy oparł na uczuciu, wprowadzając w miejsce filozofii rozumu filozofię wiary. Wszelka bowiem wiedza, powiada Jacobi, oparta na dowodach, musi doprowadzać do ateizmu, gdyż zapomocą dowodzenia, opartego na prawie przyczynowości, nie można się wznieść ponad to, co znikome, co zmysłom dostępne, poza świat, do Boga jako istoty najdoskonalszej.

Leży owszem w interesie wiedzy, aby Boga nie było; to też wiedza rozumowa może co najwyżej doprowadzić do Spinozizmu lub nihilizmu Fichtego. Przeciwno takim wynikom opiera się gwałtownie moje uczucie i jego skłonność do wierzenia i ono też jedno jest w stanie wybawić mnie z rozterki między wiedzą a wątpieniem. »Przez wiarę wiemy, że posiadamy ciało, i że poza nami są inne ciała i myślące istoty«¹⁾; wierze tylko zawdzięczamy pewność o istnieniu Boga, pewność o duchowości, wolnej woli, nieśmiertelności naszej duszy.

Krytyka. Na pochwałę zasługują w każdym razie wymienieni powyżej myśliciele, ale o tyle tylko, o ile uznawali, że sceptycyzm nie może zadowolnić myślącej istoty. Niestety, środki, jakie w celu jego uniknięcia podają, są właśnie tego rodzaju,

¹⁾ Por. Jacobi's *Sämmtl. Werke*. Leipzig 1812—25). II. Bd. str. 5—6.

że tylko popychać muszą do sceptycyzmu, zamiast od niego oddalać.

Żaden sceptyk nie przeczy, że człowiek mnóstwo rzeczy uznaje za pewne; ale właśnie o to chodzi, czy podmiotowa konieczność uznawania czegoś za pewne, może być wobec rozumu dostateczną podstawą pewności, że poznanie jest prawdziwe? Jak długo więc nie zostanie wykazaniem, że rozum w przedmiocie poznawanym znajduje rację, dlaczego swe poznanie uważa za prawdziwe, tak długo ani zdrowy rozum, ani ślepy instynkt rozumu, ani ślepa wiara, ani uczucie nie mogą być puklerzem przeciwko sceptycyzmowi, bo instynkt jakkolwiek jest z natury swej czemś ślepem, nieoświeconem, nie może więc być przewodnikiem dla rozumu, który sobie sam oświecić umie swe drogi.

Ileż to razy nie ulegamy pod wpływem instynktów rozmaitym złudzeniom? Co najwięcej zatem mógłby instynkt rozumowy być podstawą czysto podmiotowej pewności, ale nigdy jakimś kryterium prawdy. Podmiotowa bowiem pewność nie wyklucza zgoła nieprawdy; mogą np. być najpewniejszy, że zgubił pieniądze, lub że mi je ukradziono, gdy tymczasem w roztargnieniu portmonetkę zostawiłem w domu, zamiast ją wziąć ku sobie.

Zresztą ostateczną i nieomylną podstawą pewności żadną miarą nie może być to, co ze swej strony przypuszcza już inne pewne prawdy. Zaś nie ulega wątpliwości, że przyrodzony przymus uznawania jakichś twierdzeń za prawdziwe i pewne, tylko dlatego może być podstawą uznawania za prawdę tych twierdzeń, który niewątpliwie już poznał, że istnieje, że ulega rzeczonemu przymusowi, i że tylko przez słuchanie rozkazów owego przymusu może uniknąć fałszu w poznawaniu. Ślepy więc instynkt nie może być ani jedyną, ani tem mniej ostateczną podstawą pewności.

Jeszcze się to więcej tyczy kryterium uczucia. Uczucie z natury swej ulega różnym wpływom bądź zewnętrznym bądź wewnętrznym, gdyby się więc je obrało za kryterium prawdy, zniknąłby musiała przedmiotowość prawdy.

§. 45. *Przymus moralny jako ostateczna podstawa pewności. Neokrytycyzm francuski.*

1. Kant postąpił z ludzką pewnością przy poznawaniu tak, jak niejedyn powieściopisarz ze swym bohaterem, którego wystawia na najsroźsze niebezpieczeństwa; i kiedy czytelnik spodziewa się, że bohater już ma zginąć, naraz ukazuje się jakaś furtka zbawienia i bohater wychodzi zwycięsko z najgroźniejszego położenia.

Kant skazał w swej Krytyce czystego rozumu pewność w poznawaniu na zagładę; ale naraz w krytyce praktycznego rozumu ukazuje ratunek dla pewności. »Czysty rozum« udowodnił, że ani Bóg, ani dusza ludzka, ani wolność jej woli, ani wogóle żadna substancja czy stworzona czy nie stworzona nie mogą być poznane.

Mamy wprowadzić idee tych przedmiotów, ale one służą tylko jako ogólne reguły myślenia, treści zaś myślenia wzbogacić nie potrafią. Ten, kto ich nie przyjmuje, nie będzie mniej wiedział od tego, kto je przyjmuje. Nic nas zresztą nie zmusza do przyjmowania tych idei, nie nas nie zmusza do wychylenia się poza granice zmysłowych form, w których pojmujemy zjawiska. Myślenie nasze odbiera treść swoją od zmysłów, a te odnoszą się tylko do zjawisk; co leży poza zmysłami, tego pomyśleć nie możemy, bo nikąd nam nie jest dane.

Lecz oto zjawia się zbawczy »rozum praktyczny.« Dopóki człowiek poznaje, jest on podmiotem, któremu się narzucają zjawiska przez zmysły. Atoli człowiek stworzony nie tyle do poznawania, ile raczej do działania. Istnieje zaś niesłychana różnica między poznawaniem a działaniem. W poznawaniu biorę to, co mi jest dane, tj. zjawiska, ale nigdy nie mogę dojść do pewności, czy zjawiska tak są między sobą powiązane, jak mnie się zdaje, lub czy za niemi coś się ukrywa.

Przeciwnie w działaniu zaczynam od czegoś, co jest przed zjawiskami, i co przez moje dopiero działanie zamienia się w zjawiska. O ile więc pewność jest wykluczona z poznawania, o tyle przebywa w działaniu. Nad niskimi żądzami, popychającymi nas do działania, stoi prawo obyczajowe, nakazujące nam z nieprzepartą koniecznością, bez względu na wszelki zmysłowy popęd, słuchać bezwarunkowo swoich rozkazów

Prawo moralne jest kategorycznym rozkazem (Kategorischer Imperativ), obowiązującym każdą rozumną wolę; takie zaś prawo musi się kierować normą moralności niezależną od empirycznych wpływów (wszelkiego rodzaju eudajmonizmu), bo te u różnych jednostek mogą być różne; takie więc tylko normy, czyli jak je Kant zowie: maksymy obierać należy za prawidło obyczajnego postępowania, któreby bezwzględnie do każdej jednostki zastosować się dały. Jedną tylko taką maksymę wyszukać można, mianowicie: „działaj tak, aby maksyma twej woli każdej chwili mogła być zasadą ogólnego prawodawstwa.«

Lecz aby wola mogła działać zupełnie bezinteresownie a jedynie pod wpływem przymusu kategorycznego, musi być niezależną od praw rządzących światem zjawisk, czyli od prawa przyczynowości; w przeciwnym bowiem razie mogłaby się determinować tylko pod wpływem jakiejś zmysłowej pobudki, a nigdy sama z siebie. Aby więc możebna była moralność, musi być wola wolną. Wtedy bowiem tylko wola może wypełniać moralne prawo dla samego prawa, kiedy sobie sama nadała prawo. Prawo obce może mieć za sobą powagę, może zmuszać do posłuszeństwa przez siłę, ale nie będzie to prawo, tylko przemoc. Autonomia więc woli a nie jej heteronomiczność jest podstawą moralności.

Celem wszystkich czynów moralnych jest dobro najwyższe. Najwyższe zaś dobro jest albo po prostu najwyższem: supremum, albo skończonem: consummatum. Najwyższem dobrem jest cnota, dobro skończone zaś jest połączeniem cnoty z szczęśliwością, czyli jest jednością dobra moralnego i fizycznego.

Człowiek przez szacunek dla prawa moralności zdąża i do cnoty i do szczęśliwości; połączenie obu jest świętością czyli doskonałością, której człowiek w tem życiu dostąpić nie może. Że jednak rozum koniecznie wymaga, aby jej kiedyś człowiek dostąpił, więc stać się to może tylko w ten sposób, że dusza w nieskończoność będzie się rozwijała ku doskonałości, a to znów wymaga, aby dusza była nieśmiertelną. Zaś nieśmiertelną może być dusza tylko w takim razie, jeżeli jest substancją niezłożoną. Tak więc Kant pojęcie substancji pojedynczej, którą w Krytyce czystego rozumu poczytał za niedającą się dowieść, tutaj wprowadza jako konsekwencyę nieśmiertelności, która sama jest postulatem prawa moralności.

Wreszcie najwyższa szczęśliwość, do której zdąża dusza domaga się istnienia Istoty najdoskonalszej. Szczęśliwość bowiem jest wprawdzie naszym pragnieniem, ale jego spełnienie nie leży w naszej mocy, gdyż szczęśliwość odnosi się do naszego jestestwa zmysłowego, które podlega prawom przyrody. Aby tedy szczęśliwość mogła się zamienić w dobro najwyższe, potrzeba, aby się w należytej proporcji połączyła z cnotą, bo dopiero cnota łącznie z szczęśliwością stanowi zupełne dobro najwyższe. Jednak o ile cnota jest w naszej mocy, o tyle szczęście nasze zależne jest od przyrody a w ostatniej instancji od Stwórcy, który jeden może taką stworzyć harmonię między prawem moralności w nas, a prawami przyrody zewnątrz nas, że dla każdej rozumnej jednostki wyniknie stąd szczęśliwość jej odpowiednia. Mali więc dobro najwyższe być urzeczywistnione w świecie, a temsamem być celem moralnego działania, to koniecznie Bóg istnieć musi¹⁾.

Zastrzegł się jednakże Kant, że o istnieniu postulatów praktycznego rozumu nie posiadamy pewności apodyktycznej czyli naukowej, tylko moralną, której odpowiada wiara. Możemy jednakże śmiało polegać na postulatach praktycznego rozumu, bo rozum spekulatywny jak z jednej strony nie może udowodnić istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i jej wolnej woli, tak z drugiej strony nie jest też w możności wykazać, że te trzy postulaty praktycznego rozumu nie istnieją.

2. Obrońcami oraz krzewicielami rozdziału między rozumem spekulatywnym a praktycznym, między metafizyką a etyką i supremacyi tej ostatniej nad pierwszą w myśl Kanta są neokrytycyści francuscy: Renouvier, Lequier, Pillon, Gayte, Séailles, Secrétan i inni. Renouvier²⁾ postanowił oczyścić system Kanta ze sprzeczności, jakie się w nim znachodzą i w tym celu wypowiedział zaciętą walkę wszelkim noumena jako pozostałościom średniowiecznej metafizyki. Istnieją w gruncie rzeczy tylko

¹⁾ Por. Dr. Al. Stöckl: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1894 str. 239 nast.

²⁾ Renouvier: *Psychologie rationelle*. 2 éd. 3 vol. Paris 1875 t. II. str. 342, 359, 413, 422. Por. Fonsegrive: *Éléments de philosophie*. vol. II. str. 190 nast. Tegoż: *Essai sur le libre arbitre*. Paris 1896 str. 276 nast. Rabier: *Psychologie*. str. 554. Mercier: *Critériologie*. str. 149 nast.

zjawiska, jednoczące się według koniecznych praw umysłu w celu tworzenia rozmaitych grup; zjawiska nierozciągte i świadome tworzą jaźń, która znów nie jest jakimś bytem samodzielny, tylko grupą z sobą powiązanych zjawisk: słowem Renouvier posuwa fenomenalizm do najdalszych granic a wiedzę gruntuje jedynie na wolnej woli i to fenomenalnej.

Wychodzi mianowicie z tego założenia, że niemasz ani jednego twierdzenia, któreby nie było zaczepione przez sceptyków, a jakkolwiek sceptycyzm nie odniósł walnego zwycięstwa nad dogmatyzmem, to jednakże i dogmatyzm nie uniemożliwił raz na zawsze sceptycyzmu. Teoretycznie dogmatyzm wcale nie jest lepszy od sceptycyzmu.

Wobec tego tylko praktyczne potrzeby życia mogą rozstrzygnąć spór między sceptycyzmem a dogmatyzmem i to tem więcej, że którykolwiek obierzemy kierunek, czy dogmatyzm, czy sceptycyzm, rozstrzygniemy się za nim jedynie pod wpływem z góry powziętego postanowienia, gdyż pod względem teoretycznej wartości w niczem sobie obydwaj kierunki nie ustępują. To też gdy w metafizyce pełno ciemności i sprzeczności, przeciwnie prawdy moralne są tak jasne, że niepodobna nie uznać ich siły: obowiązek świeci w duszy naszej tak jasno, jak gwiazdy nad naszymi głowami. Istnienie w nas obowiązku jest niezaprzeczone, a wraz z nim istnieć musi to wszystko, czego do jego spełnienia potrzeba.

Obowiązek zaś domaga się posłuszeństwa ze strony człowieka, człowiek więc musi posiadać możność słuchania obowiązku, czyli musi być wolnym. Pierwszym obowiązkiem człowieka, to wiara w obowiązek, drugim, który jest wynikiem pierwszego, to wiara w swą wolną wolę.

Obowiązek jest pewniejszy ponad wszystko, ulegać mu mamy bez badania, bez szemrania, nawet choćby nas za to zgoła żadna nie spotkała nagroda. Wykonywanie obowiązku niemożliwe byłoby bez wolnej woli, ona więc jest kamieniem węgielnym moralności. Możliwość spełnienia obowiązku nie tylko od wolnej woli jest zawisłą, ale także i od kierownictwa ze strony rozumu; należy więc wierzyć w tę siłę przewodnictwa rozumu. W ten sposób wiara w istnienie wiedzy, wiara w siłę naszej władzy umysłowej jest dziełem wolnej woli.

Ale wola nie tylko o istnieniu wiedzy w ogóle rozstrzyga,

owszem nie masz ani jednego twierdzenia, do którego uznania nie bylibyśmy skłonieni jedynie przez wolę. Skoro bowiem nie istnieją bezwzględnie pewne twierdzenia, więc ich uznawanie za takie zależy wyłącznie od woli, która z nich wyklucza wątpliwość. To ustawiczne wkraczanie woli w dziedzinę prawd umysłowych starał się uzasadnić Lequier dylemmatem, który i Renouvier przyjął za swój.

Mianowicie ponieważ żadne twierdzenie nie zostało dotychczas przez wszystkich jednoznacznie uznane za prawdziwe i pewne, przeto miasto baczyć na jego materię czyli treść, lepiej jest zwrócić uwagę tylko na jego formę, na charakter konieczności lub wolności psychologicznej, z jaką dusza twierdzenie dane przyjmuje lub odrzuca. Przypuśćmy, że mamy przed sobą dwóch ludzi, z których pierwszy dowodzi istnienia wolności, drugi konieczności; obydwaj nie mogą mieć naraz słuszności; lecz któryż z nich ją posiada? Zbadajmy:

Twierdzenie, że istnieje konieczność, może być albo konieczne albo wolne. Taksamo afirmacja wolności może być albo konieczna albo wolna.

Otóż konieczna afirmacja konieczności przez jednego z przeciwników pociąga za sobą u niego wiarę, że drugi przeciwnik koniecznie afirmuje wolność. Tęsamem atoli musi pierwszy z nich dojrzeć, że jego własna afirmacja zawiera sprzeczność, ponieważ dla tej samej konieczności, którą afirmuje, przeciwnik utrzymuje, że wolność istnieje.

Przez prostą zatem refleksję widzi się zmuszonym do porzucenia dogmatyzmu a przystania do sceptycyzmu.

Niemożliwa zaś jest konieczna afirmacja wolności, bo doprowadziłaby do tej samej sprzeczności, co poprzednia, a nadto musiałaby utrzymywać, iż równocześnie wolność obok konieczności istnieją.

Wobec tego pozostaje jedna możliwość: wolna afirmacja wolności, gdyż w tej afirmacji już nie zawiera się sprzeczność.

Co więcej, forma wolnej afirmacji sprawia, iż możemy pojąć, dlaczego przeciwnik afirmuje konieczność, mianowicie, że tylko przez własny akt woli stwarza on sobie sprzeczność w swem twierdzeniu.

W ten sposób więc wolna wola jest podstawą wiedzy

i moralności, umiejętności i obowiązku. »Sami stwarzamy w sobie fałsz i prawdę». ¹⁾

Krytyka. Toruń niedaleko leży od Królewca; być więc może, że Kant zapragnął we filozofii wywołać taką samą rewolucję, jak Kopernik w astronomii. Lecz nie zmierzył Kant zamiaru siłami, tylko odwrotnie siły swe chciał dostroić do zamiaru, lecz siły nie dopisały.

Do czasów Kanta poczytywano etykę za umiejętność zawisłą od metafizyki; Kant odmówił metafizyce racji bytu, a etykę uczynił autonomiczną. Czy można zgodzić się na taki wynik? Nigdy. Rozdział, jaki wprowadził Kant między rozumem spekulatywnym a praktycznym, jest niedopuszczalny z tej prostej racji, że człowiek przecież nie posiada dwóch odrębnych rozumów, tylko jeden jedyny, który raz zwie się spekulatywnym, o ile bada prawdę wyłącznie dla niej samej, raz zaś praktycznym, o ile odnosi uzyskane przez spekulację prawdy do działania.

Skoro więc rozum spekulatywny odrzucił wszelkie noumena, to nie mogą one być wprowadzane do tego samego rozumu jakąś uboczną furtką, bo takie postępowanie jest sprzeczne i to tem więcej, że zdolność refleksyjnego myślenia ma za przedmiot nie tylko prawdy spekulatywne, ale i praktyczne działanie. Nim wykonam jakiś czyn moralny muszę się przecież namyśleć, dlaczego go mam wykonać, muszę znać normę moralności, muszę wiedzieć, że istnieją prawa moralne, prawodawca, że mam wolność wykonania lub nie wykonania itd.

Gdy więc rozum praktyczny wprowadza noumena (Bóg, nieśmiertelność duszy, wolna wola), to rozum spekulatywny powinienby, jeżeli ma być konsekwentnym, wyrzec nad niemi swe: ignoramus, skoro podług Kanta nie mógł inaczej postąpić w chwili, gdy się wprost nad rzeczonymi noumenami zastanawiał.

Gdyby tedy Kant pozostał był przy rezultacie, do którego w *Krytyce* czystego rozumu był doszedł, to byłby to wprawdzie rezultat bardzo ujemny, robota Kanta byłaby niewątpliwie bardzo destruktywną, ale nie możnaby mu odmówić konsekwencji w myśleniu a lojalności w postępowaniu. Skoro zaś tak

¹⁾ Fonsegrive: *Éléments etc.* str. 193.

niezręcznie chciał dokonać restytucji tych samych noumenów, o których jego rozum spekulatywny nie umiał powiedzieć nic pewnego, to można zupełnie słusznie posądzić Kanta o brak szczerości w postępowaniu.

Zarzut ten słuszny, bo Kant na nieoględnego czytelnika zastawił tylko łapkę swą Krytyką praktycznego rozumu. Pogrzebawszy w gruzach sceptycyzmu zapomocą krytyki czystego rozumu trzy wyżej wymienione noumena, wprowadza je Kant napowrót zapomocą krytyki praktycznego rozumu. Otóż nieoględnemu czytelnikowi łatwo się może wydać, że Kant z nawiązką krzywdę naprawił, a mniejsza o sposób, w jaki tego dokonał.

Ba, ale nie trzeba zapominać, że owe noumena to tylko postulaty praktycznego rozumu! To tylko idee, pojęcia, przy których Kant wcale nie powiada, czy ich noumena istnieją rzeczywiście, czy nie. Jak w Dyalektyce potrzebne są Kantowi trzy idee: Bóg, świat, dusza, taksamo w Etyce potrzebna mu idea Boga, jako najdoskonalszego dobra, wolność woli, bez której niemasz moralnego działania, wreszcie nieśmiertelność duszy, aby się dusza mogła w nieskończoność doskonalić. Jeżeli zaś rozum spekulatywny, wsparty na prawie przyczynowości, nie może podług Kanta wykazać z celowości w świecie istniejącej rzeczywistego istnienia najędrszej Przyczyny, Boga, to jakąż Kant dał gwarancję, że postulatom, do których praktyczny rozum dochodzi również na prawie przyczynowości się wspierając, odpowiadają rzeczywiście bytujące noumena? Tem więcej, że Kant raz poraz powtarza, iż podmiotowej konieczności myślenia czegoś nie musi odpowiadać rzeczywistość jako przyczyna sprawcza podmiotowej konieczności! Chociaż więc Kant inną etykietą zaopatrzył rozum, to jednakże w gruncie rzeczy pod wrzekomym rozumem praktycznym kryje się zawsze ten sam rozum czysty, spekulatywny, a »Krytyka praktycznego rozumu« jest tylko dalszym ciągiem Krytyki »czystego« rozumu.

Muszą nam wystarczyć te uwagi, bo zadalekoby nas zawiadła krytyka szczegółowa czyto pojęcia Boga, który na to tylko Kantowi potrzebny, aby mógł być postulatem jego praktycznego rozumu, czy pojęcie cnoty czysto stoickie, czy wolnej woli, czy wreszcie samejże zasady moralności.

Co do neokrytycyzmu jest najprzód nieprawdą, jakoby

nigdy nie było takiego twierdzenia, któreby wszyscy zgodnie uznawali; ten wrzekomy fakt powinni neo-kantyści udowodnić.

Powtórę jest fałszem, jakoby teoretycznie sceptycyzm i dogmatyzm posiadały jednakową wartość; sceptycyzm bowiem jest w położeniu o tyle gorszym, że co krok musi sobie przeczyć, sam się znosić, jak to wykazaliśmy.

Po trzecie udział woli przy powstaniu wiedzy jest niezaprzeczalny, ale o tyle tylko, o ile wola może odwracać lub zwracać umysł ku rozważaniu jakiegoś przedmiotu poznania; ustaje zaś całkowicie jej panowanie, gdy razem pod wpływem przedmiotu doszedł do syntezy pojęć. Nikt nie będzie brał na seryo twierdzenia, że jedynie akt woli ma rozstrzygać, czy 2×2 jest 4 czy 5. Słusznie powiada Fouillée: »Jeżeli syntezy albo wyobrażenia mego ducha zależą tylko od woli, jeżeli mogę sobie wyobrażać czerwonym to, co niebieskie, różnym dziesięciu, co jest równe pięciu, znaczy to zabronić wiedzy wszelkiego kryterium. W dniu, w którymby wystarczał akt wolnej woli dla astronoma, aby ujrzeć gwiazdę na końcu lunety, przestałaby istnieć astronomia «¹⁾.

Po czwarte możnaby się zapytać neokrytycyistów, czy wolna wola przechyla się na stronę jakiegoś twierdzenia po uprzedniej refleksji nad motywami, czy bez nich. Jeżeli to ostatnie przyjmujemy, to wtenczas rzeczywiście nie będzie twierdzenia, któreby się cieszyć mogło powszechną zgodą, prawdę i fałsz sami będziemy tworzyli. Jeżeli zaś wola przechyla się dla poznanych uprzednio motywów, to jej akt będzie zależny od rozumu, ważącego wartość motywów.

W końcu dylemmat Lequier'a jest najprzód bałamutny, a potem i niezupełny, gdyż Lequier nie uwzględnił dwóch jeszcze możliwości, mianowicie 1^o mogłaby konieczność być afirmowana koniecznie a wolność dowolnie, 2^o konieczność dowolnie, a wolność koniecznie. Bałamutność polega w tem, że Lequier nie oznaczył, jakiego rodzaju wolność i konieczność ma na myśli, czy ogólną czy też szczegółową jakąś, bo dopiero po ustaleniu znaczenia tych dwóch pojęć można je stawiać w opozycji²⁾.

¹⁾ Ab. Fouillée: *La liberté et le déterminisme*, 2 éd. p. 12.

²⁾ Por. Fonsegrive: *Éléments*, str. 194.

§ 46. *Kryterium Herberta Spencera. Konieczność myślna (Denknotwendigkeit) jako najwyższe kryterium prawdy.*

1. Znamy już pogląd Spencera na wartość pewników; tutaj słów kilka dorzucić nam wypada w celu dokładniejszego ocenienia jego kryterium prawdy¹⁾. Tem kryterium najwyższem ma być niemożliwość pojęcia przeczenia przy jakimś twierdzeniu. Sam Spencer tak się wyraża: Niemożliwość pojęcia przeczenia danego poznania jest znakiem, że poznanie osiągnęło najwyższy stopień w hierarchii naszej wiedzy, ona jest kryterium, podług którego oceniamy, że ważność poznania jest najwyższa« (Principles of Psychology. II. § 426 3 ed.).

Skądże jednak pochodzi owa: inconceivabilité d'une negation? Odpowiada Spencer, że z doświadczenia, opierającego się na dziedziczności: »Pobudki zmysłowe powodują przez swe powtarzania się dyspozycje nerwów określone; z temi znów złączona jest utajona chęć podmiotowa działania w oznaczonym kierunku; z tego wynikają w naszej organizacyi mózgowej z góry oznaczone formy myśli, będące jakby modelami rzeczy w myślącym podmiocie; niemożliwość zmienienia tych form, zawarta w niemożliwości pojmowania ich zaprzeczenia, jest nam rękojmią prawdziwości ich przedmiotów, tak, iż nie możemy wyższej ponad tę posiadać rękojmi«.

Co sądzić o tem kryterium?

Mogłoby być prawdziwem kryterium, gdyby niemożliwość pojmowania przeczenia danego poznania wynikała mocą przedmiotu poznanego, a nie na mocy podmiotowej konieczności kojarzenia wyobrażeń. Spencer nie mógłby zaprzeczyć, że jego kryterium jest czysto podmiotowe, gdyż konieczność kojarzenia wyobrażeń w pewny, ściśle określony sposób jest, jako oparta na doświadczeniu, chociażby w połączeniu z dziedzicznością, tylo czysto indywidualną koniecznością. Dostatecznie zaś wykazaliśmy uprzednio, że żadne podmiotowe kryterium nie może być najwyższem kryterium prawdy.

Nadto Spencer miesza ustawicznie dwie różne rzeczy: niemożność wyobrażenia sobie czegoś, z niemożliwością pojęcia czegoś. W przykładzie przez Spencera użytym, że gdy się

¹⁾ Podług Merciera: *Critériologie*, str. 257 nastp.

w ciemności dotknę jakiegoś ciała, nie mogę sobie wyobrazić jego oporu bez rozciągłości, jest wyraz: wyobrażenie we właściwy sposób użyty; natomiast można mieć pojęcie oporu bez połączenia go z pojęciem rozciągłości, jak o tem świadczą teorie dynamistyczne.

Wskutek pomieszania niewyobrażalności z niemożnością pojmowania naraził się Spencer na zarzut, że jego kryterium mogłoby się odnosić co najwyżej do prawd empirycznego porządku, ale nigdy idealnego. W końcu jest nieprawdą twierdzenie Spencera, że przedmiotem naszych myśli może być tylko treść naszego doświadczenia lub doświadczeń naszych przodków.

2. Bardzo zbliżone do kryterium Spencerowego jest kryterium konieczności myślniej (Denknothwendigkeit), którego obrońcami są Sigwart i Windelband. Ta tylko zachodzi różnica między pierwszym a drugim, że podczas gdy Spencer swą niemożliwość pojęcia przeczenia danemu twierdzeniu oparł na doświadczeniu bądź osobistem bądź dziedzicznością przekazanem, to przeciwnie konieczność myślna względem jakiegoś twierdzenia ma pochodzić wskutek apyryrycznych form myślenia w duchu Kanta pojmowanych. Tak np. Windelband powiada: »Co według zwykłego mniemania jest »przedmiotem«, który ma być odtworzony w myśli, to jest dla nieuprzedzonego rozważania tylko regułą, według której kojarzyć należy wyobrażenia. Czy jest czemś więcej, nie wiemy, ani też wiedzieć nie potrzebujemy. Czy owa reguła opiera się na jakiejś bezwzględnej i od wszelkiego wyobrażenia niezależnej rzeczywistości, na jakiejś »rzeczy w sobie«, czy przynależy do »wyższego« wyobrażenia, czy też do transcendentalnej apercepcji albo do absolutnej jaźni — tego nie możemy wiedzieć. A wystarczy tylko skonstatować, że w naszych kojarzeniach wyobrażeń istnieje różnica prawdy i fałszu na tem się opierająca, że tylko te połączenia wyobrażeń, które za prawdziwe uznajemy, odbywają się podług reguły, która ma dla wszystkich tęsamą wartość¹⁾«.

¹⁾ Windelband Wilh.: *Praeludien*. 1884 str. 134 nast. Tegoż: *Über die Gewissheit der Erkenntniss*. 1873 str. 31. (*Die Nothwendigkeit des Denkens ist das Kriterium der Gewissheit*) str. 51 nast. Chr. Sigwart: *Logik* I Aufl. I Bd. str. 8, 15, 77—86. Dr. Franz Grung: *Das Problem der Gewissheit*. Heidelberg 1886 str. 198 nast.

Jest nieco prawdy w owem kryterium konieczności myślanej. Kto chce mieć pojęcie trójkąta, ten musi go pojmować jako figurę zamykającą jakąś płaszczyznę trzema przecinającymi się bokami. Chodzi tylko o to, skąd pochodzi owa konieczność? Jeżeli z przedmiotu poznawanego, w takim razie pod ową koniecznością myślną rozumieć należy oczywistość i wtedy mamy prawdziwe kryterium; jeżeli zaś jest ona wynikiem psychologicznej organizacyi naszego umysłu, to konieczność myślna byłaby kryterium czysto podmiotowym prawdy, a wówczas powracają wszystkie zarzuty, jako poprzednio przeciwko formom myślenia przez Kanta przyjętym, a następnie przeciwko czysto podmiotowym kryteriom prawdy podnieśliśmy. Nie wystarczy zatem opierać pewności, że jakieś poznanie nasze jest prawdziwe, na »podmiotowo doświadczanej konieczności« (subjectiv erfahrene Nothwendigkeit), ani nawet »na wierze w słuszność uczucia oczywistości¹⁾«, tylko opierać je należy na oczywistości rzeczy samej poznawanej.

ROZDZIAŁ XIII.

Przedmiotowa oczywistość jako najwyższe kryterium prawdy oraz ostateczna podstawa pewności.

§ 47. Pojęcie oczywistości i jej rodzaje.

Nie bardzo dalekim od prawdy był Kartezjusz, gdy zwracając uwagę na jasność i wyrazistość, z jaką widział konieczność istnienia tego, który myśli, radził, aby jasność i wyrazistość, z jaką się przedstawiają idee umysłowi poznającemu,

¹⁾ Sigwart: *Logik*, I, 15: «Wenn wir uns fragen, ob und wie es möglich sei die Aufgabe (przedmiotowo konieczne myślenie odróżnić od niekoniecznego) in dem Sinn, in dem wir sie gestellt haben, zu lösen: so concentrirt sich diese Frage in der Schwierigkeit ein sicheres Kennzeichen anzugeben, an welchem sich nothwendiges und allgemeingültiges Urtheilen unterscheiden lasse von individuell differentem und damit, im obigen Sinne den Zweck verfehlenden. Und hier gibt es zuletzt keine andere Antwort als die Berufung auf die subjectiv erfahrene Nothwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz... auf das Bewusstsein, dass wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können, als wir denken. Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewissheit überhaupt».

uważać za najwyższe kryterium prawdziwości tychże idei. Podobnież Sigwart i Herbert Spencer wskazali cechy, których przy poznaniu prawdziwym nie może brakować. Jeżeli atoli mimo to zmuszeni byłibyśmy odrzucić przez nich przyjęte najwyższe kryteria prawdy, to stało się to dlatego, że punkt ciężkości w poznawaniu prawdziwym przesunęli wyłącznie na stronę podmiotu poznającego, a nie uwzględnili zgoła drugiego czynnika, niezbędnego przy każdym poznaniu, mianowicie przedmiotu poznanego.

Gdyby prawdą miało być to wszystko, co przez nas pomyślane bywa i o ile pomyślane bywa, nie mielibyśmy najmniejszej racji do odrzucenia psychologicznej konieczności jako najwyższego kryterium tak pojętej prawdy. Lecz jeżeli prawdą jest nie dowolna kombinacya pojęć w zdaniu, ale taka, która ma być wiernem odbiciem rzeczywistego, przedmiotowego stanu rzeczy, to czysto subiektywna konieczność pomyślenia czegoś nie daje jeszcze najmniejszej gwarancji, iż to, co według psychologicznej konieczności zostało pomyślane, rzeczywiście odpowiada przedmiotowemu stanowi rzeczy.

To też skoro prawda, jak to w poprzednich częściach zostało wykazane, polega na zgodności umysłu poznającego z rzeczą poznawaną, a nie odwrotnie, więc też i przy szukaniu kryterium prawdy obok podmiotowych warunków myślenia musi być wzięty i przedmiot poznania w rachubę. Same podmiotowe warunki myślenia mogą co prawda zrodzić w nas pewność, ale także tylko czysto podmiotową tak, że podmiot nie mógłby na jej podstawie twierdzić śmiało, iż to, co on pomyślał, jest przedmiotowo pewne i prawdziwe.

Aby osiągnąć tę ostatnią pewność, musiałby podmiot widzieć, że jego poznanie rzeczywiście zostało zrównane z przedmiotem poznania, że faktycznie odpowiada przedmiotowemu stanowi rzeczy. Z poznaniem bowiem umysłowem ma się rzecz podobnie, jak ze zwykłym widzeniem jakiegoś przedmiotu. Chciałoby oko samo z siebie było jak najlepiej urządzone, chociażby posiadało najbardziej zdumiewającą bystrość, a nie będzie miało przed sobą w należytej odległości przedmiotu jakiegoś oświeconego, i promienie od tegoż przedmiotu odbite nie uderzą o kończyny obwodowe nerwu optycznego, oko z pewnością nie będzie niczego widziało.

Otóż czem przy spostrzeżeniach wzrokowych jest otwarcie oka na działanie światła, tem przy poznawaniu umysłowem jest zwrócenie uwagi na przedmiot poznania; a jak oko w ten czas dopiero widzi dobrze jakiś przedmiot, gdy przedmiot sam jest należycie oświetlony i promienie od przedmiotu odbite dokładny jego obraz wytworzą na siatkówce oka, tak i umysł wtedy dopiero może o sobie powiedzieć, iż prawdziwie rzecz jakąś poznał, gdy pod wpływem jasności i wyrazistości, z jaką mu się przedmiot poznany przedstawia, widzi, że rzecz faktycznie tylko tak a tak się ma, a nie inaczej, owszem że nawet inaczej mieć się nie może.

Jeżeli przy spostrzeżeniach wzrokowych chcemy posiadać wierny obraz widzianego przedmiotu, to musimy się przedmiotowi dobrze przypatrzeć i wpatrzeć się w niego, z tej i z owej strony oglądając; podobnie ma się rzecz i przy poznawaniu umysłowem, gdyż i w tym razie musimy się dobrze wpatrzeć w przedmiot poznawany, wniknąć dokładnie w jego naturę, aby móc spokojnie zawyrokować, że podmiotowi poznanemu tylko takie a takie określenia przysługiwać mogą lub muszą.

To nam tłumaczy, dlaczego jedna i tasama rzecz może dla jednego być zupełnie zrozumiałą i jasną, dla drugiego zaś nie. Iluż to uczniów nie powtarza pod grozą złej noty ślepo za nauczycielem mnóstwa twierdzeń, których znaczenia i uzasadnienia nie pojmują należycie, i dopiero na wyższym stopniu rozwoju i zdolności refleksyjnego myślenia wnikają w istotę niezrozumiałych sobie przedtem twierdzeń. W tym razie nie twierdzenia, przypuśćmy matematyczne lub geometryczne, posiadają raz większą raz mniejszą siłę jasności, wyrazistości, tylko umysł ucznia raz słabiej, niedokładnie, raz znów bystrzej i dokładniej wpatrzył się w istotę twierdzeń, zdając sobie całkowicie sprawę z przynależności danego orzeczenia ściśle określonego podmiotowi.

Tak więc i jasność wraz z wyrazistością, jak chciał Kartezjusz, i konieczność pomyślenia czegoś tylko tak, a nie inaczej, jak żąda Sigwart, niemożność wreszcie przeczenia, iżby się rzecz miała mieć inaczej, aniżeli jakośmy ją poznali, wszystkie te czynności czy cechy znajdują się w poznaniu prawdziwem, ale nie dlatego, że są wynikiem tylko czysto podmiotowej organizacyi umysłu jako władzy poznawczej, tylko jako

skutek tego światła, jakie przedmiot poznania rozlewa w umyśle poznającym.

Ta właśnie jasność, z jaką dana prawda się przedstawia umysłowi, iż umysł widzi z całą stanowczością, że rzecz nie tylko tak się ma, jak ją umysł widzi, ale inaczej nawet mieć się nie może, stanowi to, cośmy zwykli nazywać oczywistością.

O tem zatem, czy sąd jakiś w sobie czyli przedmiotowo jest prawdziwy, nie mogą rozstrzygać same tylko czysto podmiotowe pobudki, ale rzeczywista zgodność sądu z naturą rzeczy poznanej. Wtedy dopiero mogą o sobie powiedzieć, że wiem prawdziwie, co jest koło, gdy je będę uważał za figurę, której każdy punkt obwodu równo będzie odległy od środka, gdyż niezależnie od mej podmiotowej organizacyi umysłu w kole każdy punkt obwodu jest równo odległy od środka. Nie koło stosować się musi do mego sposobu poznawania, tylko przeciwnie, ja jeżeli chcę mieć prawdziwe pojęcie koła, muszę sobie o nim urobić takie pojęcie, któreby wiernie odzwierciedlało naturę koła.

Z przytoczonego co dopiero przykładu pokazuje się, że poznanie oczywiste, konkretnie rozważane, zawierać musi w sobie dwa czynniki: z jednej strony przedmiot w całej swej jasności i wyrazistości objawiający się podmiotowi, z drugiej strony dokładne wniknięcie w naturę rzeczy poznawanej przez podmiot poznający.

Poznanie więc oczywiste jest niczem innym, jak doskonałą intuicyą rzeczy poznawanej. Otóż ze względu na to, iż w takiej intuicyi mamy i przedmiot jasno i wyraźnie się objawiający podmiotowi i z drugiej strony jasne pojęcie przedmiotu przez podmiot, zwykli niektórzy autorowie rozróżniają oczywistość przedmiotową od podmiotowej, przyczem nie należy zapominać, że tak jak przy widzeniu zmysłowym nie dość aby istniał przedmiot oświecony, ale potrzeba także oka, któreby go widziało, tak i o oczywistości przedmiotu poznania może być mowa tylko przez wzgląd na podmiot poznający. Że zaś nie mówimy o pojęciu, iż jest oczywiste, tylko o prawdzie, prawda zaś w zupełności dopiero w sądzie się znajduje, więc powiemy, że *oczywistość przedmiotowa jest jasno się objawiającą koniecznością przynależenia lub nieprzynależenia jakiegoś orzeczenia danemu podmiotowi w sądzie.*

Natomiast *oczywistość podmiotowa jest całkowicie jasnym i wyraźnym poznaniem konieczności przynależenia lub nieprzynależenia jakiegoś orzeczenia podmiotowi danemu.*

Stąd pokazuje się, że podmiotowa oczywistość w poznaniu konkretnie rozważanem jest nierozłączną od przedmiotowej, gdyż jasno się nam objawiający stosunek orzeczenia do podmiotu w jakimś sądzie podbija, że tak powiemy, nasz umysł swem światłem i wymusza na nim uznanie konieczności tego związku. Z drugiej zaś strony umysł ulegając tej konieczności widzi zarazem jasno, iż znika dla niego powód obawy, aby się miał pomylić co do natury rzeczonego związku dwóch pojęć, uspokaja się całkowicie, bo ma pewność, iż rzecz prawdziwie poznał. Wobec tego dwie ważne nasuwają się uwagi: po pierwsze, że nie można identyfikować pewności z oczywistością, powtóre, że i oczywistość podmiotowa może być poczytana za kryterium prawdy.

Co do pierwszej uwagi nie trudno wykazać jej słuszność. Pewność bowiem wyraża w swem pojęciu tylko stałość w sądzie, a jeżeli jest przedmiotowa, to i konieczność związku między podmiotem a orzeczeniem, nie wyraża zaś bynajmniej tego, czy przedmiot poznany objawia się z całą jasnością podmiotowi poznającemu. Stąd pewność i oczywistość zgoła się nie nakrywają, gdyż jakkolwiek pewność zawsze się zjawia, ilekroć w poznaniu istnieje oczywistość, to jednakże nie wszystko, co jest pewne, jest oczywiste. Jest np. pewną rzeczą, że ziemia się obraca około słońca, a nie odwrotnie, a jednakże ta prawda nie dla wszystkich jest oczywistą.

Co do drugiego punktu zauważyć należy, że oczywistość poznania może być użyta za kryterium prawdy, jeżeli tylko w należyty sposób bywa pojmowana. Kto oczywistości poznania każe być wynikiem tylko czysto podmiotowych racyi, to takie kryterium musi być odrzucone. Na szczęście zwolennicy oczywistości poznania jako kryterium prawdy, że wymienimy tylko ks. Mar. Morawskiego ¹⁾ ks. Jana Nuckowskiego ²⁾, Urraburu ³⁾

¹⁾ Ks. Mar. Morawski: *Filozofia i jej zadanie* wyd. III. Kraków 1899 str. 336.

²⁾ Ks. Jan Nuckowski: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym*. Kraków 1899 str. 50.

³⁾ Urraburu: *Logica Vallisoleti* 1890 str. 555.

Mendive itd., opierają to kryterium na zupełnie innych podstawach, aniżeli Sigwart lub Herbert Spencer.

Uznają oni mianowicie, że tylko ta oczywistość podmiotowa może być użyta za najwyższe kryterium prawdy, która jest wynikiem oczywistości przedmiotowej, tak, że miarą pierwszej jest oczywistość samego przedmiotu. Wobec tego nie istnieje jakaś zasadnicza różnica między zwolennikami tak pojętej oczywistości podmiotowej a zwolennikami oczywistości przedmiotowej jako najwyższego kryterium prawdy, gdyż ci ostatni zgoła nie myślą przy wspomnianem kryterium wykluczać strony podmiotowej, to jest jasności i wyrazistości, jaką przedmiot wywołuje w podmiocie poznającym. Co więcej zaprzeczyć się nie da, iż równie dobrze przy przedmiotowej jak i przy podmiotowej oczywistości jest możebna pomyłka, jeżeli podmiot poznający niedość starannie w rzecz poznawaną wniknie. Faktycznie bowiem nie mniej łatwo byłoby pomylić się temu, który własne poznanie poczytuje za oczywiste, jak i temu, który sądzi, że przedmiot poznania jest oczywisty. Ze względu jednakże na to, że oczywistość przedmiotowa jest przyczyną i miarą podmiotowej, oraz dla tem wyraźniejszego odróżnienia oczywistości jako kryterium od wadliwych kryteriów podmiotowych Kartezjusza i Spencera, wolimy stanąć po stronie oczywistości przedmiotowej jako najwyższego kryterium prawdy.

A nie trzeba śladem Balmesa ¹⁾ mniemać, że oczywistość tak przedmiotowa jak i podmiotowa możebna tylko przy prawdach ogólnych, przy sądach analitycznych i to jeszcze w ich etymologicznem tylko znaczeniu wziętych. Zapewne tego rodzaju sądy najlepiej się nadają na przykłady zdań z siebie oczywistych, ale żadną miarą nie można ścieśniać oczywistości do tak ciasnych granic, tem więcej, że Balmes nie podał najmniejszej racyi takiego postępowania. Że całość większa, aniżeli część, że $2 \times 2 = 4$, że to, co jest, nie może równocześnie i pod tym samym względem nie być i wiele tym podobnych prawd musi być dla każdego, co rozumie znaczenie wyrazów, względnie pojęć z sobą porównywanych, całkowicie oczywistemi; ale czyż stąd ma wynikać, że istnienie Boga, duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej itd. nie mogą być dla nikogo prawdami oczywistemi?

¹⁾ Por. Balmes dz. w. prz. str. 147. t. I.

Tego zapewne i Balmes nie zechciałby utrzymywać. Faktycznie bowiem nie mniej oczywistem może być dla mnie, że średnica w kole równa się dwom promieniom, jak i to, że obecnie deszcz pada, lub że piszę, myślę, pragnę tego lub też owego; to zaś, że konieczność przynależenia orzeczenia podmiotowi w sądach analitycznych jest inna, aniżeli w sądach, mających spostrzeżenie za podstawę, w niczem nie zmienia postaci rzeczy, nie wpływa na oczywistość samą. Co więcej, nie tylko przy bezpośrednich sądach czy to analitycznych, czy to spostrzeżeniowych zachodzić może oczywistość; może ona bowiem równie dobrze się znajdować przy sądach pochodnych, z dowodzenia wynikających.

Kto np. jasno widzi, że człowiek jest istotą rozdzielną, śmiertelną, dla tego nie mniej oczywistą będzie prawdą, że żyjący jeszcze Piotr kiedyś umrze, lubo ta prawda jako z wnioskowania pochodząca, jest pochodną prawdą.

Wobec tego rozróżnić należy sądy bezpośrednio oczywiste od sądów pośrednio oczywistych. *Pośrednio oczywistymi są te sądy, których prawdziwość wynika z dowodzenia.* Np. nieśmiertelność duszy, istnienie Boga, obrót ziemi około słońca, mnóstwo twierdzeń matematycznych, geometrycznych itd. są prawdami pośrednio oczywistymi.

Natomiast *bezpośrednio oczywiste są te sądy, których prawdziwość objawia się przez samo porównanie pojęć podmiotu i orzeczenia.* W pierwszego więc rodzaju sądach oczywistość dowodu, w drugim zaś wypadku prawda bezpośrednio spostrzegana jest podstawą pewności podmiotowej.

Powyższy podział oczywistości całkowicie się schodzi z podziałem oczywistości na *wewnętrzną* i *zewnątrzną*. Pod tę ostatnią podciągnąć można oczywistość wierzytelnosci jakiegoś z siebie nieoczywistego twierdzenia lub faktu (evidens credibilitas), która wtedy istnieje, gdy oczywiście zostało wykazane, iż jakaś prawda została bądź przez Boga, bądź przez człowieka objawiona i że objawiający zasługuje na zupełną wiarę, czyli jest oczywiście wiarogodnym.

W końcu podobnie jak pewność, można wyróżnić i oczywistość na *metafizyczną*, *fizyczną* i *moralną*. Przy każdym wprawdzie poznaniu oczywistem rozum widzi, że sprzeczny danemu sąd jest niemożliwy, ale ta niemożliwość może pochodzić albo

z istoty rzeczy poznanej, albo od praw fizycznych, albo wreszcie moralnych ¹⁾).

§ 48. Oczywistość przedmiotowa jest najwyższym kryterium prawdy, oraz ostateczną podstawą pewności.

Wykazaliśmy w poprzednich paragrafach, że ani czysto zewnętrzne, ani czysto podmiotowe kryteria nie mogą być najwyższymi kryteriami prawdy. Kryteria zewnętrzne przypuszczają z góry wiele prawd, do których owe kryteria jużby nie mogły być stosowane; są one nadto zgoła niepraktyczne i niewykonalne. To też konkluzją krytyki zewnętrznych kryteriów prawdy jest, że najwyższe kryterium prawdy musi być tego rodzaju, iżby w samym akcie poznania mogło być zawarte czyli powinno być *wewnętrzne*, tak, aby podmiot poznający nie potrzebował się innych dopiero pytać, czy to, co poznaje, jest prawdziwe.

Z drugiej strony i czysto podmiotowe pobudki nie mogą w ostatecznym rządzie rozstrzygać o tem, czy poznanie zgodne z rzeczą poznawaną. Aby umysł mógł nabrać pewności, że jego poznanie jest przedmiotowo prawdziwe, a nie tylko w jego oczach, iż tak powiemy, to musi widzieć, że nie ulega ślepej jakiejś konieczności wewnętrznej, jakiejś autosuggestyi, lecz że jego zgoda na jakiś związek dwóch pojęć w zdaniu jest wynikiem siły oczywistości, z jaką przedmiot poznawany się mu narzuca.

W tem to znaczeniu możemy powiedzieć, że najwyższe kryterium prawdy musi być *przedmiotowe*. Bez względu bowiem, jakkolwiek umysł będzie porównywał pojęcia przyczyny i skutku, każdy będzie zmuszony powiedzieć, że co jest skutkiem, musi mieć przyczynę. Chociaż bowiem przedmiotowa oczywistość w pierwszym rządzie w przedmiocie się znajduje, to jednakże ze względu na to, iż przedmiot ma być przedmiotem poznania, wyraża on względ na umysł poznający, do niego się odnosi, a więc i jego oczywistość działa na umysł i podbija sobie jego zgodę.

¹⁾ Por. Stöckl *Lehrbuch der Philosophie*. I. Abtheil. VI Aufl. str. 330. Ks. J. Nuckowski: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem*. Kraków 1899 str. 45 nast. Urraburu: *Logica Valladolid* 1890 str. 508. nastp.

W końcu jakkolwiek umysł na różnych drogach dochodzić może do upewniania się o prawdziwości swego poznania czyli jakkolwiek różne może mieć podrzędne pobudki swej pewności o prawdziwości poznania, to jednak ostatecznie jednej już tylko, nie opierającej się na innych pobudkach, ulegnie, i dla niej poczyta swe poznanie za pewnie prawdziwe. Kryterium więc najwyższe musi być *bezpośrednie*.

Otóż tym trzem warunkom w zupełności czyni zadość kryterium przedmiotowej oczywistości. Z jednej bowiem strony umysł nie potrzebuje się uciekać do jakichś zewnętrznych poznaniu i sobie czynników w celu upewnienia się, że poznanie jego jest faktycznie zgodne z prawdą; z drugiej strony widzi, że jego zgoda na stosunek podmiotu do orzeczenia nie jest zawisłą jedynie od jego psychologicznych pobudek, ale że mu została narzucona przez sam przedmiot poznania. Wreszcie umysł bez względu na to, czy przez proste porównanie dwóch pojęć, czy też zapomocą wnioskowania lub bezpośrednich spostrzeżeń doszedł do wiedzy o stosunku dwóch pojęć do siebie w jakimś sądzie, w każdym z tych wypadków będzie on uznawał ów związek stanowczo za prawdziwy dla tego, że natura rzeczy poznanej tego wymaga.

Dość zresztą uważnie się przypatrzeć sobie samemu, gdy się porównywa pojęcia całości i części; bezwątpienia bowiem przyczyną, dla której sąd: całość jest większa od swej części, uważam za niezbitie pewny, jest nie co innego, tylko sameż pojęcia całości i części. Nie moja zatem osobista, chociażby najsilniejsza zgoda, ani jasność i wyrazistość, z jaką pojmują całość i część rozstrzygają, czy całość większa od swej części, czy może odwrotnie, tylko treść owych porównywanych pojęć.

To się rozumie samo przez się, iż żaden z obrońców przedmiotowej oczywistości jako najwyższego kryterium prawdy nie myśli ani może nawet przeczyć, że do powstania przed chwilką wspomnianego, a z siebie oczywistego sądu potrzeba jakiegoś umysłu, któryby porównał treść pojęć całości i części; im tylko o to idzie, aby samej czysto podmiotowej oczywistości nie uważano za najwyższą rękojmię przedmiotowej prawdziwości jakiegoś zdania.

Warunkiem tedy koniecznym ale zarazem wystarczającym do pozbycia się wątpliwości o nabraniu pewności, iż dane

poznanie jest rzeczywiście zgodne z prawdą, jest przedmiotowa identyczność podmiotu i orzeczenia w sądzie tak, że umysł ów sąd wydający nie może nie widzieć, że jego zgoda na powyższy związek podmiotu i orzeczenia tylko wskutek działania albo raczej światła przedmiotu poznawanego pochodzi.

Ta ostatnia uwaga nie potrzebuje dowodu co do prawd pochodzących bądź z prostego porównywania dwóch pojęć, bądź też z bezpośrednich spostrzeżeń.

Zaś co do prawd pośrednio oczywistych nie trudno ją uwidocznic. Przy tych bowiem prawdach umysł przechodzi z wątpienia do pewności odnośnie do tego samego przedmiotu. Gdy mianowicie mamy przed sobą jakieś twierdzenie nie bezpośrednio oczywiste, to z jednej strony widzimy, pominawszy interwencyę woli, mogącej nasz umysł odwrócić gdzieindziej, że umysł tak długo jest w zawieszeniu, póki nie dojrzy przedmiotu, któryby zdeterminował jego zgodę na sąd; z drugiej strony spostrzegamy, że z chwilą zjawienia się rzeczzonej pobudki, następuje także nasza zgoda na sąd dany.

Otóż takie następstwo stanów wątpienia i pewności odnośnie do tego samego przedmiotu byłoby niemożliwą rzeczą wyjaśnić i wyrozumieć, gdyby pewność co do prawdziwości poznania miała być zależną tylko od samej organizacyi umysłu poznającego. Możliwoby w tem ostatniem przypuszczeniu zrozumieć, iż rozum staleby się wahał co do niektórych twierdzeń, a inne znów uważałby koniecznie za prawdziwe; lecz niepodobna zrozumieć, że umysł co do tego samego przedmiotu przechodzi z wątpienia do pewności i tę widzi jako sobie narzuconą.

Zresztą wystarczy lepiej tylko przypatrzeć się pobudkom, dla których różne sądy uznajemy jako pewne, inne stale jako niepewne odrzucamy; przekonalibyśmy się wtedy prędko, że owem kryterjum, podług którego uznajemy lub odrzucamy stale niektóre sądy, to nic innego, tylko oczywistość. Do niej się uciekamy, do niej apelujemy, przed jej trybunał pozywamy równie dobrze własne nasze spostrzeżenia, sądy, indukcyę, dedukcyę, jak i tych, którzy sile naszego dowodzenia ustąpić nie chcą, a proste słowo: tak widzę, tak mi się rzecz przedstawia, widzę jak na dłoni, że inaczej być nie może itd. przecina najsilniejszy spór dając zarazem całkowitą gwarancyę, żeśmy pra-

wdę posiadli, że nie mamy najmniejszego powodu lękania się, iżeśmy padli ofiarą jakiegoś złudzenia lub pomyłki.

Wobec tego zaś, że faktycznie (quaestio facti) pod wpływem przedmiotowej oczywistości uznajemy jedne sądy za prawdziwe, inne jako fałszywe odrzucamy, możemy fakt powyższy ująć we formę zasady i powiedzieć: że oczywistość jest kryterium prawdy oraz najwyższą podstawą pewności (quaestio iuris).

Balmesowi co dopiero wygłoszona zasada nie wydawała się oczywistą, radził ją jednakże przyjąć bez dowodu jako konieczny warunek myślenia. Jestto jednakże maleńkie ustępstwo na rzecz sceptyków. Przypuszczamy, że Balmes, który w nieco odmiennej formie wygłosił powyższą zasadę odnosząc ją do oczywistości poznania, padł ofiarą małej mistyfikacyi, na tem polegającej, że z pierwszego wejrzenia sądząc, należałoby z zasady: co jako oczywiste poznane bywa, jest prawdziwe, wyprowadzić wniosek, iż tylko to jest prawdziwe, co nam (mnie, Pawłowi, Ignacemu itd.) jest oczywiste. Tak pojęta zasada oczywistości byłaby nie tylko nieoczywista, ale łatwo stałby się mogła jako czysto subiektywne kryterium wprost fałszywą. Dla tego też woleliśmy nadać zasadzie oczywistości inne brzmienie.

Na zarzut, że niejednokrotnie jakieś twierdzenie podawane bywa za oczywiste mimo, że niem nie jest, odpowiedzieć można, że nie jest winą oczywistości, iż jej nazwy nadużywają ludzie: zresztą zarzut ten jest tylko potwierdzeniem zasady, że oczywistość jest probierzem prawdy. Jest zaś nadużycie oczywistości możliwe bądź przy sądach pochodnych, z dowodzenia dłuższego wynikających, bądź też przez brak należytego wniknięcia w istotę rzeczy poznawanej; jest natomiast niemożliwe nadużycie przy najpierwszych zasadach rozumowych, przy pewnikach matematycznych bezpośrednio oczywistych, wogóle przy zdaniach w całym tego słowa znaczeniu oczywistych.

Tak samo na zarzut, że jeżeli możebna jest pozorna oczywistość, to potrzebaby znów nowego probierza, aby odróżnić prawdziwą oczywistość od pozornej lub fałszywej, należy odpowiedzieć, że oczywistość prawdziwa posiada własne swe światło, iż tak powiemy, którem się odróżnia od oczywistości fałszywych, i dla tego nie potrzebuje innego probierza swej

oczywistości. Wtedy mianowicie jakieś twierdzenie uchodzić może za prawdziwie oczywiste, jeżeli konieczność związku podmiotu z orze-zeniem z całą jasnością się objawia, jakoteż i racye tejże konieczności, albo gdy racye przeciwnego twierdzenia widocznie się przedstawiają jako niedostateczne. W zdaniach bezpośrednio oczywistych jest niepodobieństwem nie widzieć racyj konieczności w połączeniu podmiotu z orzeczeniem; zaś przy sądach pochodnych, pośrednio oczywistych, jest nieraz trudniej dostrzedz te racye; ale w takim razie często wystarczy raz i drugi zbadać dowód, przyjrzeć się racyom przeciwnego danemu wnioskowi twierdzenia, aby w końcu dojrzeć konieczność przynależenia jakiegoś orzeczenia danemu podmiotowi¹⁾.

ROZDZIAŁ XIV.

O granicach poznawania ludzkiego.

§ 49. O granicach poznawania ludzkiego wogóle, oraz poszczególnych indywiduów.

Gdy zostało wykazane, że człowiek może poznawać prawdę na pewno, gdy nadto wskazaliśmy, przez co upewniać się można o prawdziwości poznania, pozostaje jeszcze zakreślić granice, wśród których możliwe jest poznawanie pewne.

1. Przepięknego porównania użył Newton, kiedy mówiąc o granicach poznawania ludzkiego, siebie przyrównał do dziecięcia, igrającego nad brzegiem oceanu, i cieszącego się niepomniernie, ilekroć mu się uda odnaleźć jakąć piękniejszą muszlę, gdy tymczasem przed nim cały niezmierny ocean stoi niezbadany. Faktycznie tylko nieskończenie doskonały byt może posiadać taką wiedzę, iż nic do niej już dodane być nie może, czyli ogarniać może i musi całą prawdę i wszystką prawdę; byt zaś jakikolwiek stworzony a rozumem obdarzony w każdym prawie akcie poznania czuje swoje ograniczenie.

Przedewszystkiem żaden umysł stworzony nie jest niezależny w poznawaniu od przedmiotu poznawanego; skoro bowiem prawda jest zgodnością umysłu z rzeczą poznawaną, to umysł choćby najgenialniejszy, choćby szczerego ducha, musi

¹⁾ Co do innych zarzutów porów. Gutberleta: *Logik und Erkenntnisstheorie*. Münster 1898 str. 290 nast.

się stosować do rzeczy poznawanej, jeżeli ją prawdziwie ma poznać.

Choćby zaś człowiek chciał nieraz zrównać swój umysł w sposób najdoskonalszy z rzeczą, to znów to niemożliwe z tej przyczyny, że w poznawaniu skazany jest na korzystanie z usług tych środków, jakie niezależnie od siebie otrzymał z rąk Stwórcy.

Zaś te środki tak są urządzone, iż umysł w celu poznania rzeczy konkretnych musi się posługiwać zmysłami: nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. Atoli zmysły są ograniczone w swych czynnościach czasem i przestrzenią, zależne od wielu warunków już to zewnętrznych, już też wewnętrznych, wskutek czego ich doniesienia nie zawsze są pewne, a temsamem i umysł, od ich doniesień w swem sądzie- niu zależny, łatwo w błąd wprowadzony bywa.

Jeżeli zaś poznanie ludzkie opierać się musi na zmysłach (οὐδὲν νοεῖ ἢ ψυχῇ ζῆντι φαντάσματος) a zmysły chwytają tylko zjawiskową stronę rzeczy poznawanej, to stąd wypływają dwa następstwa: α) że o istocie wewnętrznej nie można się dowiedzieć litylko za pomocą zmysłów, β) a powtóre, że to, czemu w świecie zmysłom dostępnym nie odpowiada jakiś ekwiwalent, tylko analogicznie może być poznawane.

α) W istocie zmysły przedstawiają nam, jaka jest rzecz, ale nie do nich należy wyrokować, czym rzecz jest. Chociaż zaś rozum umie, jak to wykazaliśmy, przedzierać się poprzez szereg przypadłości zmysłom dostępnym do noumenon rzeczy, to jednak to noumenon wyraża tylko metafizyczną treść rzeczy, jest pojęciem gatunkowem lub rodzajowem, więc ogólnem, a zakryta przed nami istota rzeczy jednostkowych.

Tem samem atoli wykazana została możliwość istnienia tajemnic dla naszego poznawania. Każda prawie gałąź wiedzy ludzkiej napotyka po swej drodze mnóstwo tajemnic, mnóstwo zagadnień, wobec których stoi bezradna, bo rozwiązać ich nie umie.

Któż np. może odpowiedzieć, jaki był zakres myśli pierwszych ludzi? Skąd wzięła się mowa? Jakby wyglądał świat, gdyby nie był nawiedzony potopem? Czy istnieje pramaterya? Czy siły we wszechświecie napotykanne są odłamami jednej jakiejś, czy też różnorodne lecz harmonicznie dostrojone? W jaki

sposób siła związana z materią? Co to właściwie jest siła ciężkości? Co powinowactwo chemiczne itd.?

β) Skoro poznanie umysłowe opierać się musi na materiale przez zmysły dostarczonym, to temsamem o jestestwach nadzmysłowych, o duchach tylko niejasne pojęcie mieć możemy. Z aktów naszej duszy poznajemy wprawdzie, że dusza nie może być materią, że siłami przyrody jest niezniszczalna, ale któż może powiedzieć o sobie, że wie dokładnie czem jest dusza ludzka? Czy może ktoś z nas powiedzieć, że ją zna?

A jeżeli o naszej duszy mamy tylko niedokładne pojęcie, cóż dopiero powiedzieć o pojęciu szczerego ducha — tem więcej Boga? Chociażbyśmy każdą z dróg, które wskazuje mistyka, chcieli wyzyskać w najdalszych jej granicach, aby dojść do pojęcia Boga, to jednak w końcu naszych zatapiań się w rozważaniu istoty Boga będziemy musieli wyznać, iż wiemy raczej, czem Bóg nie jest, aniżeli czem jest.

Oparci na prawie przyczynowości możemy aż do oczywistości wykazać, że istnieje niewidzialny Sprawca wszechrzeczy, ale o samym Bogu niewiele tylko powiedziećbyśmy umieli, tem mniej jeszcze ogarnąć (*comprehendere*) Go możemy. Nie brak nam też fizycznego uzdolnienia do odkrycia tych prawd, które tworzą treść religii przyrodzonej, a jednakże historia¹⁾ świadczy, że ludzkość swoim zostawiona siłom, okazała się moralnie nieudolną, aby sprostała temu zadaniu, i że okazała się moralna konieczność objawienia tychże prawd rodzajowi ludzkiemu na to, aby je wszyscy ludzie bez błędu, silnie wyznawać mogli²⁾. Nie trzeba jednak i o tem zapominać, że Objawienie, jakkolwiek rzuciło spory pęk światła na poznanie natury Bożej, to z drugiej strony jeszcze jaśniej, właśnie tem światłem, wykazało, jak niezgłębiony Bóg.

Wobec dotychczasowych uwag nasuwa się konieczny wniosek, że ponieważ poznanie nasze jest zależne od działalności zmysłów, zmysły zaś ograniczone czasem i przestrzenią, przeto zarówno co do obszaru poznawalnych rzeczy, jak i pod

¹⁾ Por. Franz Mach: *Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft*. Mainz 1883.

²⁾ *Conc. Vatic. Const. dogm. de fide cathol. cap. 2 de revel. 2.*

względem jakości poznawania, ludzkie poznawanie jest ograniczone.

2. Jeżeli ludzki rodzaj posiada tak szczupłe granice poznawania, to dla poszczególnych jednostek zachodzić muszą okoliczności, jeszcze więcej ścieśniające zakres i jakość wiedzy. Wiele z tych okoliczności poruszył jędrnie św. Tomasz w swej *Summa contra Gentiles* c. 4, l. I., gdzie wykazuje moralną konieczność objawienia prawd religijnych, do których wykrycia rozum ludzki posiada fizyczne uzdolnienie. Jako takie okoliczności przytacza św. Tomasz przytępienie władz poznawania u wielu jednostek, które wskutek tego nie bardzo są uzdolnione do badania prawd oderwanych.

Innym znów stoi na przeszkodzie konieczność starania się o chleb powszedni. Innych od badania prawdy odwodzi dość powszechne źródło niewiadomości: lenistwo. Lecz chociażby ktoś miał i odpowiednie uzdolnienie, i zapał dla wiedzy, i troszczyć się nie potrzebował o to, z czego opędzić konieczne dla utrzymania życia wydatki, to znów większy lub mniejszy zakres jego wiedzy zależeć może od doboru nauczycieli, od otoczenia, wśród którego przyszedł na świat. Choćby wreszcie kto był i geniuszem, jeszcze nie będzie mógł posiadać tej sumy wiedzy, jaka dostępna jest rodzajowi ludzkiemu, rozważanemu jako całość, bo krótsza meta jego życia, granice przestrzeni o wiele ciałniejsze.

§ 50. *Progressyzm.*

Jeżeli wynalazki znane za dni Bakona, Kartezjusza i Pascala potrafiły tak dalece wpłynąć na sąd tych myślicieli, iż nie zawahali się twierdzić, jako ród ludzki ustawicznie posuwa się naprzód w zdobywaniu wiedzy, to gdyby wspomniani myśliciele mogli się przyjrzeć dzisiejszej oświacie, porównać zdobycze na każdym prawie polu działalności ludzkiej osiągnięte, z temi, jakie za dni swoich znali, tem silniej z pewnością wyznawaliby nieograniczony postęp ludzkości w pościgu za wiedzą. Lecz kiedy myśli Bakona, Pascala i Kartezjusza o niustannym postępie ludzkości były tylko urywkowemi myślami, nieujętemi w żaden system, przeciwnie margrabia Condorcet, w czasie rewolucyi francuskiej żyjący, uczynił tezę o postępie bezgranicznym ludzkości przewodnią myślą swego obszernego

działa: *Esquisse d' un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris 1822 ¹⁾.

Condorcet był kompletnym materyalistą; to też wychodzi z tego założenia, że pierwotny człowiek nie wiele się różnił od zwierzęcia; cała jego wiedza skierowana była ku utrzymaniu życia, myśliwstwo i rybołówstwo jedynem były jego zajęciem.

Zwolna atoli doszedł człowiek do wielkiej zręczności w ujarzmianiu zwierząt, wiele z nich udało mu się ułaskawić, człowiek począł wieść życie pasterskie. Wtedy to poraz pierwszy zjawia się własność, a z nią początek nierówności i niewoli. Dalszym stopniem rozwoju było życie rolnicze i wynalazek pisma. Czwarta i piąta epoka obejmuje dzieje cywilizacji greckiej i rzymskiej; szósta od upadku Rzymu do wojen krzyżowych, siódma od wojen krzyżowych do wynalezienia druku; ósma do Kartezjusza; a dziewiąta od Kartezjusza do rewolucji francuskiej, po której spodziewał się Condorcet, że obali trony i ołtarze, te dwie największe zapory szczęścia ludów i ich rozwoju bezgranicznego.

Niestety rewolucya zapłaciła mu po swojemu, bo Condorcet ujęty przez siepaczy Robespiera wtrącony został do więzienia, gdzie się otruł, aby uniknąć gilotyny. Nieograniczony postęp ludzkości (la perfectibilité infinie) zarówno pod względem umysłowym jak i moralnym: oto główny dogmat Condorceta, a zarazem kwintessencya progressyzmu.

Niebrak podobnych myśli u Lessinga, Kanta i Hegla. Pierwszy z nich pojmuje ustawiczny rozwój ludzkiego rodzaju jako »wychowanie ludzkości« (*Erziehung des Menschengeschlechtes*) przez Boga; ludzkość wznosi się nieprzerwanie ze szczeblów cywilizacji niższych do coraz wyższych, od religii żydowskiej do chrześcijańskiej, a od tej ostatniej do czasów wieczystej Ewangelii.

Kant znów utrzymywał, że każde pokolenie dodaje swój dorobek, dopóki kiedyś nie zjawi się zupełnie doskonały rodzaj ludzki, skupiający w sobie owoc prac minionych pokoleń, i przedstawiający prawdziwy obraz królestwa Bożego na ziemi. W końcu Absolut Hegla, rozwijający się jedynie na mocy dya-

¹⁾ Por. Hagemann: *Logik und Noëtik*. Freiburg 1887, str. 204 nast.

lektyki w całokształt możliwych zjawisk, jest niemniej tylko nieskończonym procesem rozwoju ku coraz doskonalszym formom.

Rozwój ludzkości odbywa się podług Hegla w trzech wielkich momentach: epoka wschodnia, grecko-rzymska, germańska. Trzecia ta epoka dla teorii postępu najważniejsza, bo jest podług Hegla wcieleniem się idei chrześcijaństwa w ludy germańskie, dzieli się znów na trzy peryody mniejsze. Pierwszy poczyna się od wędrówki ludów i upadku państwa rzymskiego, a kończy się na monarchii Karola W., która to monarchia jest syntezą teokracji i władzy świeckiej w jedną mechaniczną całość. Po śmierci Karola W. i rozpadnięciu się jego olbrzymiego państwa, domagają się poszczególne narody swej samodzielności; Kościół w każdym z nich oddziela się od państwa, co za sobą pociąga walkę teokracji z władzą świecką, a tej znów z panami feudalnymi.

Kościół z tej walki wychodzi znużony i zmateralizowany, państwo zaś całkowicie osłabione. Rozpoczyna się peryod trzeci: reformacja, który to peryod do dziś dnia trwa. Pod jej wpływem, a jeszcze więcej pod wpływem francuskiej rewolucyi, której Hegel był wielbicielem, dokonywa się synteza między Kościołem a państwem, religią a wiedzą w ten sposób, że religia uznaje za konieczne, aby odtąd była instytucją świecką, państwo zaś czuje potrzebę być manifestacją religii w porządku doczesnym. Ideał takiej syntezy w państwie pruskim.

Hegel wogóle uważa religię za pracę ducha ludzkiego, który usiłuje się połączyć z Absolutem, a to usiłowanie objawia się w coraz nowych formach. Żadna z nich nie jest fałszywa, lecz mniej lub więcej doskonała, a tak odbywa się postęp od pojęć mniej doskonałych do coraz wyższych; co było prawdą, przestaje nią być, aby na jej miejsce zjawiała się prawda lepsza i wyższa. Lecz i ta wyższa prawda jest tylko względnie prawdziwym przejawem Absolutu.

Naprzód były religie natury w rozmaitych odcieniach od fetyszyzmu do bramaizmu i zoroastryzmu; potem wystąpiła na jaw religia ducha objawionego w judaizmie i politeizmie klasycznym Greków i Rzymian. Nareszcie najnowszem objawieniem się ducha świata jest religia chrześcijańska. Duch wszechświata, przeszedłszy przez formy mniej doskonałe tj. religię natury i indywidualną, wznosi się do absolutnej, w której wcho-

dzi w nowy związek ze światem, poznawszy siebie Bogiem troistym i jednym, tj. Ojcem, Synem i Duchem św. To objawienie się ducha wszechświata jeszcze nie osiągnęło najwyższej swej formy, bo ta znajduje się jedynie w absolutnej filozofii Hegla.

Powyższe idee przeszczepione zostały do Francji głównie przez Victora Cousin'a, Quinet'a, Jouffroya, Michelet'a, nadto przez francuskich socjalistów (Leroux, Saint-Simon, Fourier, Pelletan itd.). Analogiczne poglądy napotkaliśmy już u Comte'a i jego zwolenników; w końcu dla ewolucjonistów ustawiczny rozwój do coraz doskonalszych form nie tylko morfologicznych lecz i umysłowej działalności jest zasadniczym dogmatem.

Krytyka. Teorya co dopiero wyłożona opiera się na trzech przypuszczeniach: 1^o że ludzkość pierwotnie rozpoczęła swe istnienie od stanu dzikości, z którego przez mozolną pracę się wydobyła; 2^o że rozwój ludzkości odbywał się o jej własnych siłach nieprzerwanie, 3^o że ludzkość może się doskonalić w nieskończoność. Atoli wszystkie trzy przypuszczenia są fałszywe.

Co do pierwszego przypuszczenia nie mamy najmniejszego dowodu jego prawdziwości; przeciwnie mamy wiele dowodów, że ludzkość zaczęła istnienie swoje z cywilizacją i to umysłową i moralną; że cywilizacja materialna musiała być szczupłą, temu dziwić się nie można przy braku kapitałów, komunikacji, rąk ludzkich, narzędzi, potrzeb wreszcie, pod których wpływem niejednego dokonano wynalazku. Szukano wprawdzie między różnymi szczepami dzikich ludów okazów owego pierwotnego stanu ludzkości, lecz za każdym razem sumienniejsze badania potwierdzały, że stan dzikości jest stanem upadku po poprzednim stanie cywilizacji.

Drugie przypuszczenie jest zupełnie gołosłowne. Rozwój ludzkości nie jest stały, ciągły, tem mniej konieczny. Nie jest stały, bo mamy liczne przykłady, że niektóre plemiona, dokonawszy zrazu jakiegoś znacznego kroku w dziedzinie cywilizacji (np. sztuka pisania, Kompas itp.), potem przez całe wieki nie robiły dalszych postępów. Dość przytoczyć na dowód Chińczyków; podobnież plemiona arabskie koczujące nie robią widocznych postępów, chociaż się im dostały potężne środki cywilizacyjne, jak narzędzia rolnicze itd. Nie jest też ciągłym rozwój ludzkości, bo każde plemię po jakimś uprzednim wzro-

ście upadało, czy to wskutek własnego rozprężenia, czy też pod wpływem zewnętrznych nieszczęść.

Wystarczy w tym celu rzucić okiem na czasy Greków z okresu wojen perskich, a porównać je z czasami, kiedy Grecya dostała się pod panowanie Rzymian; w Polsce wiek XVI z czasami Sasów porównany wygląda jak niebo wobec ziemi. Wogóle u każdego narodu wyszukać można chwile, gdzie rozwój jego na każdym polu jest bardzo wysoki, poczem następują chwile stagnacji, z których naród albo się zwolna podnosi, jak np. Niemcy po okresie wojny 30-letniej, albo tem głębszy i szybszy następuje upadek.

Tem mniej jeszcze można twierdzić, że rozwój cywilizacyjny jest konieczny, bo to twierdzenie zapomina o czynniku zmiennym, o woli ludzkiej. Republiki greckie miały nierzadko mądrych prawodawców, którzy chcieli ich położenie poprawić, ale złość ludzka albo nie dopuszczała ich reform, albo czemprędzej je niszczyła.

W Polsce nie brakło lekarzy, chcących uleczyć psujący się organizm narodu, niestety ich usiłowania były bezowocne, gdyż chorzy nie chcieli się poddać leczeniu. Nie trzeba też i o tem zapominać, że cywilizacja materialna nie zawsze idzie w parze z duchową, z moralną. Rzym za czasów cesarów posiadał cywilizację materialną niezmiernie rozwiniętą, a jednakże upadek moralności nigdy nie był tak jaskrawy, jak właśnie wtedy. Fakt ten powtarza się raz po raz w dziejach ludzkości.

W końcu postęp ludzkości nie może być bezgraniczny. Mrzonki filozofów i socjalistów o nowej erze rodzaju ludzkiego, erze pełnej szczęścia i doskonałości, są tylko utopiami; ani śmierć, ani choroby nie znikną, pomimo rozwoju do najdalszych granic posuniętego; nadzieja, że przyroda do tego stopnia podlegać będzie kiedyś ludziom, iż ci bez pracy wszystkiego będą używali, jest istną chimera.

Do tego rozum człowieka jest z wielu względów, jak to poprzednio wykazaliśmy, ograniczony i nigdy nie dojdzie do stanu wszechwiedzy już nie tylko co do prawd porządku nadprzyrodzonego, ale nawet w obrębie badań przyrody.

Czy jednakże stąd wynika, że przeczmy, jakoby wogóle nie było żadnego postępu? Bynajmniej, gdyż postęp w obrębie

granic poznawania jest nietylko możliwy, ale faktycznie zarówno u jednostek, jak i rodzaju ludzkiego jest widoczny. Należy jednakże w tej sprawie odróżnić prawdy ogólne zasadnicze od szczegółowych i pochodnych.

Niewątpliwie nauki się bogacą dziś prawdami szczegółowymi, przybywa wiadomości i odkryć, z których znów poszczególne umiejętności korzystają dla dalszego rozwoju. Pod tym względem robią one ciągłe postępy, nieraz olbrzymie, bogacąc nie tylko umysł, lecz ulepszając nasz byt materialny przez podbijanie sił przyrody pod nasze panowanie. Jednakże nauki specjalne nie zmieniają naszych pojęć ogólnych zasadniczych, tak, że suma ich pozostała mniej więcej tą samą, co w starożytności. Dziwić się temu nie można, bo metafizyczne pojęcia są stałe, tak, że kto je raz pozna, to nie do nich dodać nie może nowego. To też głównych prawd metafizycznych, politycznych i moralnych będą w przyszłości bronili filozofowie, lub wyjaśniali zapomocą argumentów, których używali greccy i rzymscy myśliciele; a jeżeli o jakimś przyroście może tu być mowa, to przyrost ten zawdzięczamy jedynie Objawieniu

Co więcej, nawet w obrębie religijnych pojęć możebny jest postęp, aczkolwiek nie taki, jak go przedstawia progresyzm. Twierdzenie, że każda religia jest tylko względnie, do czasu zjawienia się lepszej, prawdziwą, jest zaprzeczeniem wszelkiej prawdziwej wiary.

Jest naprzód historycznym fałszem, jakoby ludzkość pierwotnie fetysyzm miała wyznawać; im dalej posuwamy się ku kolebce rodzaju ludzkiego i czasom pierwotnym, tem bardziej mnożą się ślady monoteizmu. Powtóre zasady religii przyrodzonej są tak dobrze niezienne, jak inne prawdy metafizyczne. Ze nie wszystkie zostały poznane bez błędu a w praktyce fałszywie wykonane, to zupełnie inna rzecz, która nie wpływa na samą istotę rzeczonych prawd.

Jeżeli w końcu sam Bóg jakąś religię objawia, to taka religia nie może posiadać względnej tylko prawdziwości, gdyż Bóg nie może podawać czegoś za prawdę, co później może okazać się fałszem. Możliwą natomiast jest rzeczą, że Bóg prawdy przez Siebie objawione w następnem objawieniu uzupełni, jaśniej przedstawi tak, że pierwsze objawienie względem drugiego będzie mniej doskonałym. W tem zaś znaczeniu może

być mowa o postępie w religii. Jest jeszcze możliwy inny postęp, polegający nie na wzbogaceniu treści Objawienia zupełnie nowymi prawdami, lecz na lepszym wyrozumieniu prawd objawionych przez tych, co w nie wierzą. W tem znaczeniu każdy przyzna, że lepiej zna prawdy religijne teolog, aniżeli dziecię lub prostaczek¹⁾.

Jest zaś niemożliwy postęp w tem znaczeniu, jakie przyjmował Günther i Hermes, jakoby pod wpływem rozwoju filozofii wszystkie prawdy religii objawionej musiały być dostępne rozumowi, gdyż nie potrzeba długo dowodzić, iż Bóg wiedzący nieskończenie więcej od człowieka może temu ostatniemu objawić prawdy zupełnie dla umysłu ludzkiego nie tylko co do ich wewnętrznej istoty (quod sint, an sint) ale i co do ich wewnętrznej istoty (quid sint) zupełnie niedostępne, czyli prawdy we właściwem słowa znaczeniu tajemnicze.

§ 51. *Stosunek rozumu do wiary objawionej.*

Ponieważ prawdy religii przyrodzonej wszystkie są dostępne rozumowi, przeto nie może co do nich istnieć przeciwieństwo między wiedzą a wiarą. Religia natomiast objawiona zawiera w sobie prócz prawd, do których rozum sam z siebie dojść może, także i prawdy ponadrozumowe czyli tajemnice. Te ostatnie bardzo często bywają przedmiotem zaczepek ze strony racjonalistów różnych czasów i narodów, przyczem niektórzy wprost je jako sprzeczne z rozumem odrzucają, inni natomiast usiłowali rozwiązać trudność twierdzeniem, że coś może być prawdziwe we filozofii, co fałszem byłoby w religii objawionej.

Na dobre bronił tego twierdzenia Piotr Pomponatius (1462—1524) w książce: *De immortalitate animae* (Bononiae, 1516),²⁾ w której rozbiera dowody rozumowe nieśmiertelności duszy i uznaje je za niedostateczne tak, że podług niego filozofia nie tylko nie może dowieść nieśmiertelności duszy, lecz owszem argumenty rozumowe przemawiają przeciwko nieśmiertelności duszy. Że jednakże religia uważa nieśmiertelność du-

¹⁾ Hagemann j. w. str. 207.

²⁾ Por. Stöckl *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1894. str. 170.

szy za dogmat, przeto Pomponatius nie dość szczerze postąpił, twierdząc, że to, co w religii uchodzi za prawdę, może we filozofii być poczytane za fałsz.

Jeszcze przed nim Averrości i tak zwana szkoła Aleksandryńców w uniwersytecie padewskim utrzymywali to samo, dowodząc tego twierdzenia na Arystotelesie, który porównany z Objawieniem w niejednej kwestyi pobił; wielu doszło nawet do tak niemądrego wyniku, jakoby pomyłki Stagiryty były konieczną własnością rozumu ludzkiego, który w pewnych konkluzjach dochodzić musi do rezultatów przeciwnych Objawieniu.

Zamętowi opinii położył kres sobór Lateraneński V za Leona X; sobór nie tylko uznał twierdzenie, że dusza ludzka jest śmiertelna, za hereetyckie, ale nadto orzekł, że prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie, wskutek czego każde twierdzenie, przeciwne prawdzie objawionej, musi być fałszywe¹⁾.

Spór wszczęty został na nowo przez reformatorów. Wiadomo, jak postąpił Luter w celu zachowania powagi prawd objawionych, zbyt bowiem znane są jego teorye o niewolnictwie rozumu wobec wiary; podobnie Kalwin dowodził we filozofii, że człowiek ma wolną wolę, a w teologii, że jej nie posiada.

Mimo usiłowań Melanchtona, który widząc, że bez filozofii nie może być mowy o systematycznym wyłożeniu prawd religijnych, opracował wszystkie części filozofii w duchu Arystotelesa, przecież wielu pierwszych zwolenników reformacji uważało za rzecz niemożliwą pogodzenie filozofii z religią. Stosunki wnet się zmieniły na niekorzyść tej ostatniej, gdyż racjonalizm postawiwszy zasadę autonomii rozumu, uczynił rozum najwyższym sędzią w rzeczach wiary i poddał religię pod całkowite panowanie filozofii.

Poglądy protestantów na stosunek wiary do rozumu nie pozostały bez wpływu na katolickich teologów Niemców: Hermes, Günther, Baltzer, w znacznej części Kuhn, szczególnie atoli Frohschammer w dziele: »Über die Freiheit der Wissen-

¹⁾ Por. Denzinger: *Enchiridion symbolorum et definitionum*. 1895. Wirceburgi. n. 621.

schaft« (1861)¹⁾ stawiali twierdzenia, że filozofia nie powinna się poddawać w żadnej kwestyi pod decyzję wiary, lecz raczej teologia i Kościół powinny się stosować do filozofii i najnowszych badań naukowych.

To spowodowało Piusa IX. do wystąpienia przeciwko takim twierdzeniom w listach do kardynała Geissela i biskupa wrocławskiego, a w końcu sobór watykański raz jeszcze zajął się stosunkiem wiary do rozumu w 4-tym rozdziale swej konstytucyi: *Dei filius*. (Denzinger l. c. n. 1644, 1645, 1646).

Stosunek ten ujął sobór watykański w 3 twierdzenia:

1^o Wiara a rozum nie tylko nigdy nie mogą być z sobą w sprzeczności, lecz wzajemnie sobie pomagać powinny, gdyż do rozumu należy dowodzić podstaw wiary, a nadto wiary światłem oświecony rozum może uprawiać wiedzę rzeczy bożych; wiara natomiast uwalnia i chroni rozum od przesądów i błędów i wieloraką wiedzę wzbogaca²⁾.

Zadanie więc rozumu wobec wiary polega przedewszystkiem na tem, że rozum, jeżeli wiara nie ma być nierozumną, ślepą, zbadać powinien podstawy wiary, to znaczy, że winien już wiedzieć, iż Bóg istnieje, że jest prawdomowny i że faktycznie objawił takie a takie prawdy.

Bez tych danych wiara jest niemożliwa, bo wiara opiera się na powadze Boga objawiającego; zatem przed wiarą trzeba już wiedzieć, że Bóg istnieje, że jest wiarogodny i że takie a takie prawdy objawił.

Badania te mają na celu wykazać, że treść Objawienia jest oczywiście wierzytelna, ale racya, dla której ma być wierzone to, co Objawienie głosi, jest powaga Boga objawiającego. Ponieważ zaś rozum niezbitnie wykazuje, że Bóg nie może objawiać nieprawdy, czyli ponieważ powaga Boga jest najwyższa, przeto mógł sobór powiedzieć, że wiara uwalnia rozum od błędów. Tyczy się to nie mniej prawd przyrodzonych, które rozum i bez Objawienia mógł był odkryć, ale także i tych,

¹⁾ Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie* I. str. 452 nast.

²⁾ Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem sibi quoque mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat, eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. Denzinger n. 1646.

których ani wynaleść, ani wyrozumieć nie może. Że przez Objawienie tych ostatnich zakres poznania został niesłychanie rozszerzony, nie potrzeba dowodzić; że prawdy nadprzyrodzone w wielu punktach pogłębiły prawdy przyrodzone, dość wskazać, jak tajemnice: Trójcy św. i Wcielenia wpłynęły na pojęcia filozoficzne: natury (*ύπόστازیς*) osobnika (*suppositum*) i osoby (*persona*).

Gdy zaś prawdy objawione zostały przyjęte aktem wiary, może rozum nie mało dobrego zdziałać dla wiary. Przedewszystkiem prawd nadprzyrodzonych nie wolno mu przyzywać przed swe forum, aby wykazywać ich prawdziwość lub fałszywość przez odkrywanie ich wewnętrznej oczywistości lub nieoczywistości, bo inaczej w miejsce wiary zjawiłaby się wiedza; może natomiast wykazywać negatywnie, że te prawdy nie są sprzeczne z rozumem; pozytywnie zaś zapomocą tak zwanych argumenta congruentiae wykazywać, jak odpowiednią było rzeczą, iżby tego rodzaju prawdy nam zostały objawione; zaś przez ich należyte ugrupowanie, wyciąganie logicznych wniosków z przesłanek, będących prawdami nadprzyrodzonymi, przez porównania z prawdami rozumowemi, może rozum dojść do utworzenia sobie pojęć analogicznych o przedmiocie wiary, czyli dać początek wiedzy teologicznej.

2^o Sobór oświadcza kategorycznie, że niezgoda między wiarą a rozumem jest niemożliwa, a jeżeli kiedy taka niezgoda powstaje, to stąd pochodzi, iż albo dogmat nie został w myśl Kościoła wyłożony i rozumiany, albo też mniemanie wzięte było za pewnik rozumowy,¹⁾ a opiera Sobór owe twierdzenie na racyi, wskazanej przez św. Tomasza w rozdz. VII. ks. C. G. Powiada tamże św. Tomasz, że wszystkie prawdy, które my zapomocą przyrodzonego rozumu znamy, pochodzą od Boga, sprawcy naszej natury.

Ponieważ zaś te same zasady także Boża mądrość w sobie zawiera, więc cokolwiek się sprzeciwia zasadom rozumu

¹⁾ *Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest; cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Denzinger 1645.*

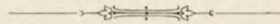
przyrodzonego, sprzeciwia się także Bożej mądrości, wskutek czego i objawione być nie może.

3^o W końcu bardzo jasno określa Sobór stosunek umiejętności świeckich do teologii, powiadając, że każda umiejętność używa swobody potrzebnej w swoim zakresie i trzyma się swych zasad oraz postępuje według swych metod; nie powinna jednakże nadużywać tej wolności czy to sprzeciwiając się nauce Bożej, przyjmując błędy, czy wreszcie przekraczając swoje granice i mieszając się do tego, co należy do samej wiary¹⁾.

Na tem zakończyć musimy nasze uwagi nad stosunkiem wiary do rozumu, gdyż gruntowne ich wyłożenie należy raczej do apologetyki, aniżeli do noetyki²⁾.

¹⁾ Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. Denzinger n. 1646.

²⁾ Por. Ks. M. Morawski *Filozofia i jej zadanie* Kraków 1890 wyd VII. str. 395—433.



przewidywania, sprężystość i nie tylko, lecz i wytrzymałość, elastyczność i odporność na uszkodzenia.

W końcu trzeba pamiętać o tym, że woda jest dla nas nie tylko pożywieniem, ale i czynnikiem, który umożliwia nam życie. Dlatego należy dbać o to, aby woda była czysta i zdrowa. W tym celu należy stosować odpowiednie środki higieniczne i dbać o czystość źródeł wody. Ważne jest również, aby pamiętać o tym, że woda jest dla nas nie tylko pożywieniem, ale i czynnikiem, który umożliwia nam życie.

W tym celu należy stosować odpowiednie środki higieniczne i dbać o czystość źródeł wody. Ważne jest również, aby pamiętać o tym, że woda jest dla nas nie tylko pożywieniem, ale i czynnikiem, który umożliwia nam życie.

W tym celu należy stosować odpowiednie środki higieniczne i dbać o czystość źródeł wody. Ważne jest również, aby pamiętać o tym, że woda jest dla nas nie tylko pożywieniem, ale i czynnikiem, który umożliwia nam życie.

W tym celu należy stosować odpowiednie środki higieniczne i dbać o czystość źródeł wody. Ważne jest również, aby pamiętać o tym, że woda jest dla nas nie tylko pożywieniem, ale i czynnikiem, który umożliwia nam życie.

SPIS RZECZY.

WSTĘP.

Strona.

Pojęcie, przedmiot, metoda, podział noetyki.

CZĘŚĆ I.

Możliwość pewności w poznawaniu.

ROZDZIAŁ I. Wyjaśnienie istoty sporu między sceptycyzmem a dogmatyzmem	1 7
ROZDZIAŁ II. Pojęcie prawdy i fałszu	9
ROZDZIAŁ III. O różnych stanach umysłu odnośnie do przedmiotu poznawanego	16
§ 1. Niewiadomość, wątplenie, mniemanie	16
§ 2. O pewności	20
ROZDZIAŁ IV. Bezwzględny sceptycyzm jest nieuzasadniony	26
§ 3. Dzieje sceptycyzmu	26
§ 4. Krytyka sceptycyzmu	33
§ 5. Odparcie niektórych zarzutów sceptyków	40
§ 6. O metodycznym wątpleniu Kartezjusza i Hermesa	47

CZĘŚĆ II.

O źródłach poznawania.

§ 7. Liczba źródeł poznawania	55
ROZDZIAŁ V. Świadomość jako źródło poznawania	57
§ 8. Kilka uwag o naturze świadomości	57
§ 9. Bezpośrednie sądy o treści świadomości są koniecznie prawdziwe	61
ROZDZIAŁ VI. Zmysły zewnętrzne jako źródło poznawania.	
§ 10. Kilka uwag o wartości poznania umysłowego	65
A) Poglądy subiektywistów.	
§ 11. Poglądy fenomenalistów starożytnych	68
§ 12. Subiektywizm Hobbesa, Kartezjusza, Lockego	71
§ 13. Idealizm Berkeley'a i Leibniza, okazyjonalizm Malebranche'a	76
§ 14. Transcendentalny idealizm Kanta	80

	Strona.
§ 15. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schuppe . . .	87
§ 16. Najnowsze poglądy na istotę jakości zmysłowych . . .	93
§ 17. Krytyka ogólna subiektywistycznych teorii poznania . . .	99
§ 18. Szczegółowa krytyka subiektywistycznych teorii poznania	104
§ 19. Rozum wsparty na spostrzeżeniach zmysłów może na pewno poznawać istnienie przedmiotów materialnych z ich przypadłościami	116
ROZDZIAŁ VII. B) Realistyczne teorie poznania.	
§ 20. Realizm naiwny	126
§ 21. Empiryokrytycyzm Avenariususa	131
§ 22. Realizm transcendentalny Hartmanna	139
§ 23. Umiarkowany realizm neoscholastyków	142
ROZDZIAŁ VIII. Porównywanie pojęć jako źródło nowych prawd	
§ 24. Nominalizm	157
§ 25. Krytyka nominalizmu i konceptualizmu	163
§ 26. Pogląd Kanta na pojęcia ogólne	166
§ 27. Przesadny realizm i jego krytyka	172
§ 28. Realizm umiarkowany i jego uzasadnienie	182
§ 29. Porównywanie pojęć jako źródło poznawania	187
§ 30. Empiryzm, sensualizm, pozytywizm a wartość pewników	195
§ 31. Krytyka empirystycznych zapatrywań na pewniki	203
ROZDZIAŁ IX. Wnioskowanie jako źródło pośrednich sądów pewnych	
§ 32. O wartości wnioskowania dedukcyjnego	208
§ 33. O wnioskowaniu indukcyjnym	213
ROZDZIAŁ X. Świadectwo ludzi jako źródło poznawania	
§ 34. Pojęcia wiary, jej podstawa i znaczenie	223
§ 35. O wartości świadectwa dogmatycznego	229
§ 36. Wartość świadectw bezpośrednich	231
§ 37. Wartość świadectwa ustnego pośredniego	234
§ 38. O wartości świadectw historycznych pisanych oraz pomników	238

CZĘŚĆ III.

Co stanowi najwyższe kryterium prawdy.

§ 39. O potrzebie kryterium prawdy	245
ROZDZIAŁ XI. Teorie uznające zewnętrzne kryterium prawdy.	
§ 40. Wiara w Objawienie jako kryterium prawdy	247
§ 41. Powszechna zgoda rodzaju ludzkiego jako kryterium prawdy	251
§ 42. Najmniejsze zużycie siły umysłowej jako kryterium prawdy	256
ROZDZIAŁ XII. Podmiotowe kryteria prawdy	
§ 43. Kryterium Kartezjusza	260

	Strona.
§ 44. Kryterium szkoły szkockiej	263
§ 45. Przymus moralny jako ostateczna podstawa pewności. Neokrytycyzm francuski	267
§ 46. Kryterium Herberta Spencera i Sigwarta	275
IROZDZIAŁ XIII. Przedmiotowa oczywistość jako najwyższe kryterium prawdy oraz ostateczna podstawa pewności	277
§ 47. Pojęcie przedmiotowej oczywistości oraz jej rodzaje	277
§ 48. Oczywistość przedmiotowa jest najwyższym kryterium prawdy oraz ostateczną podstawą pewności	284
IROZDZIAŁ XIV. O granicach poznawania ludzkiego	288
§ 49. O granicach poznawania ludzkiego wogóle i indywi- duów poszczególnych	288
§ 50. Progressyzm	291
§ 51. Stosunek wiary do rozumu	297

