

11126

od autora

Prof. Dr. K. Twardowski

11126

ZASADNICZY PUNKT WYJŚCIA
W BADANIU FILOZOFICZNYM.

NAPISAL

Ks. JAN NUCKOWSKI. T.J.



KRAKÓW.
DRUK W. L. ANCYCA I SPÓLKI.
NAKŁADEM AUTORA.
1899.

Prof. Dr. K. Twardowski

ZASADNICZY PUNKT WYJŚCIA
W BADANIU FILOZOFICZNYM.

NAPISAL

11136

Ks. JAN NUCKOWSKI T.J.



KRAKÓW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
NAKŁADEM AUTORA.
1899.

11126



PAN 11126



K
19.12.50
A. 888

H-123130

I.

Que sais-je?

Montaigne.

Ktokolwiek zabiera się na seryo do budowy gmachu jakiego lub chociażby małego domku, musi zacząć robotę swą od założenia trwałych i silnych fundamentów.

O potrzebie fundamentów w budowlach materialnych nikt nie wątpi; nie mniej jednak oczywistą jest konieczność podwalin i w gmachach umysłowych.

Każda gałąź wiedzy ludzkiej to swego rodzaju gmach umysłowy — ma on też właściwy sobie fundament i własne swe podwaliny. Fachowi uczeni w pewnej gałęzi zagląдают nieraz do podstaw, na których dalsze cegielki mają dokładać, i starają się przedewszystkiem, by fundamenty same silnie były ugruntowane, niezem niezachwiane. Mamy też istotnie w każdej nauce pewne o granitowej wytrzymałości filary, niezbite pewniki, których naruszać nikt nie śmie i nie może, a których minimalne nadwężenie pociągnęłoby niechybnie za sobą ruinę gmachu całego.

Rzecz dziwna. Wyniosła królowa nauk wszelkich, najszczytniejsze uwienczenie myśli ludzkiej, filozofia jedna zda się nie troszczyć wiele o swój kamień węgielny, o niewzruszony punkt oparcia swego i wyjścia zarazem. Że tak, a nie inaczej rzecz się w istocie przedstawia, nie trudno się o tem przekonać.

Wystarczy rzucić okiem na różnorodne systemy filozoficzne, od najdawniejszych Pitagorasa i Konfucjusza począwszy, a skończywszy na najnowszych Spencera i Wundta. Zasadnicza kwestya punktu wyjścia jest u starych myślicieli najczęściej zupełnie pomijana i ignorowana, u nowszych pojawia się wprawdzie sporadycznie coraz częściej, zawsze atoli najslabiej i najmniej systematycznie bywa przeprowadzona. Naprawdę do dzisiejszego dnia nie posiadamy jeszcze całokształtu filozofii, chociażby tylko w grubych zarysach całkowicie zaokrąglonego, nie mamy jednolitego tumu filozoficznego, któryby fundamenty swe zapuszczał głęboko w ziemię, a iglicami swych wieżyc dosięgał obłoków.

A jednak, jeśli która nauka, to filozofia powinna na samym wstępie niezbitnie się upewnić o bezwzględności i niechwiejności swoich podwalin. Co więcej, tej niezachwianej pewności potrzebuje filozofia bardziej, niż którakolwiek inna nauka. Leży to już w samej naturze filozofii. W jakikolwiek bowiem sposób pojmiemy i określimy filozofię, czy za Stagirytą z myślicielami starej i nowej Scholastyki jako „wiedzę rzeczy z najwyższych i ostatecznych przyczyn“¹, lub ze znanym filozofem francuskim Janetem jako „myśl myśli samej“², czy z Wundtem jako „naukę ogólną, która ma zjednoczyć ostateczne wyniki nauk szczegółowych w system wolny od sprzeczności“³, lub ze Straszewskim jako „ostateczną syntezę wiedzy“⁴, czy ze Struvem wreszcie jako „naukę, badającą ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych“⁵ — zawsze filozofia pozostanie nauką κατ' ἐξοχήν krytyczną. Jako taka zaś nie może niczego w swoim całokształcie przyjąć ślepo i na wiarę, nie może

¹ „Scientia rerum per causas ultimas (naturali rationis lumine comparata)“.

² *La philosophie est la pensée de la pensée*. L'unité de la philosophie — w *Revue phil.* i w *Principes de métaphysique et de psychologie*. Paris, Delagrave, 1897.

³ *System der Philosophie*. 2 Aufl., p. 17.

⁴ „Dzieje filozofii w zarysie“, tom I. Wstęp.

⁵ „Wstęp krytyczny do filozofii“. Warszawa 1896, str. 70.

więc przedewszystkiem zostawić odłogiem kwestyi fundamentów własnych.

Nie dosyć na tem. Gmachy innych nauk to zabudowania, sąsiadujące i należące do olbrzymiej świątynicy filozoficznej, a najrozmaitsze laboratoria naukowe, rozsiane dzisiaj po całym świecie, to, jak dobrze wyraził się Huxley¹, przedsionki jej. Prócz tego podstawy filozofii samej są jakkolwiek nie bezpośredniemi, to jednak dalszemi i ostatecznemi podstawami wszystkich innych gałęzi wiedzy ludzkiej. Filozofia zatem z samego już względu na inne nauki powinna staranniej niż one zająć się zbadaniem swych posad, stwierdzeniem absolutnej niechwiejności i wytrzymałości punktu wyjścia i oparcia swego.

Na czem tedy mam stanąć i oprzeć się? — oto pytanie, które stawiamy na samym progu właściwego filozofowania. Pytanie nie błahe, owszem wysoce doniosłe, prawdziwie zasadnicze w najściślejszem tego słowa znaczeniu, w następstwa poważnie brzemiennie. Od tego pytania zawisła wszystkość filozofii — wszystkość zapatrywań naszych: naukowych, praktycznych, moralnych, nawet religijnych. Jeżeli żadnych fundamentów niema, to całe życie nasze z wszelkimi ideałami najwznioślejszemi i dążeniami najbardziej humanitarnemi, jest tylko najokrutniejszą iluzją i ironią, a zajmowanie się filozofią, nauką, praca jakkolwiek, życie samo najniedorzeczniejszym absurdem, najbardziej krzyczącą sprzecznością. Jeśli te fundamenty są chwiejne i na jakichś trzęsawiskach bezdennych osadzone — to po cóż pracować, po cóż wyteżać siły intelektualne, kiedy to wszystko może każdej chwili runąć i w otchłaniach negacyi na zawsze się pogрузić?!

Pytanie więc samo aż nadto poważne. Czemuż zatem ogromna większość filozofów traktuje tę kwestyę po macoszemu, lub nawet nie porusza jej wcale? Przyczyna tego zjawiska tkwi po części w naturze umysłu naszego. „Jest to — jak słusznie zauważył Kant — zwyczajny los umysłu ludzkiego w spekulacyi, że spieszy się, jak tylko może, z wykończeniem gmachu swojego i po wszystkiemu dopiero zabiera się do zbadania, czy też fun-

¹ „The Laboratory is the forecourt of the temple of Philosophy“.

dament dobrze założony został⁴. I inna zresztą nasuwa się tu jeszcze racya, która powyższe zjawisko tłumaczy i wyjaśnia, lepiej może nawet od poprzedniej. — Wszystkie poglądy i systemy filozoficzne, i najskrajniej sceptyczne, mają pewne rzeczy podstawowe wspólne ze sobą, przynajmniej te, które wszyscy, chcąc nie chcąc, suponują, bo suponować muszą. I sam akt wątpienia, i akt negacyi, i sąd każdy wogóle, najwłaściwsza forma naszego poznania — opierają się i logicznie i ontologicznie na pewnych faktach i pewnych prawdach ogólnych, których bezwyjątkową niezachwianość i bezwarunkową niewątpliwość samo postawienie onych aktów stwierdza bezpośrednio. W tych to faktach i prawdach tkwi właśnie ów niewzruszony i niespożyty trzon filozofii, o który opierają się nawet ci, co najgłośniej deklamują, że w filozofii żadnych niema fundamentów. Otóż filozofowie czasów dawniejszych, mając na oku rzeczy na razie i bezpośrednio donioślejsze i praktyczniejsze, nie zwracali baczniejszej uwagi na owe kwestye, najsluszniej uważając je za zupełnie jasne i aż nadto pewne. Natomiast w dobie nowożytnej, kiedy duch jednostronnej krytyki, niszczącej wszystko a niczego nie tworzącej, zaczął podkopywać podwaliny wszystkiego, co tylko dodatnio działa na świecie, a wreszcie nie wahał się targnąć samobójczą ręką i na posady filozofii, zmieniły się przez to samo stosunki, tak, że trzeba było stanąć odważnie na murach twierdzy filozoficznej i pokazać czynnie, że fundamenty jej mimo wszelkie miny i pociski przesadnego krytycyzmu potrafią się ostać cało i niezachwianie. Naturalna rzecz, że w wirze tej walki, pośród gradu pocisków musiało się ciemniej robić w oczach — a kwestya fundamentów dla niejednego nie była już tak jasną, jak w dawniejszych czasach.

Cóż dziwnego, że skutkiem tych dwu przyczyn: jednej psychologicznej, drugiej pochodzącej ze zmienionego środowiska, kwestya, dawniej sama przez się zrozumiała, stała się dzisiaj kwestyą najtrudniejszą, na pierwszy rzut oka nawet najciemniejszą; że filozof nowożytny przejmuje się strachem jakimś i grozą,

⁴ *Kritik d. r. V.* Einleitung, p. 9 — Adickes p. 44.

kiedy ma wejść bliżej w tajniki i głębie tych pytań, i że często woli pominąć kwestyę fundamentów lub odłożyć ją na sam koniec, a zabrać się natomiast do budowy gzymsu jakiegoś lub wieżyczki małej, co ma uwieńczyć narożnik gmachu.

Nie od rzeczy będzie przytoczyć tu znane i w naszej literaturze filozoficznej¹ słowa hiszpańskiego myśliciela: „Gdy spuszcza się w głębie, do których te kwestye nas wiodą, mrok jakiś zaciemnia nasz umysł, a serce się wzdryga i przejmie jakąś grozą religijną. Przed chwilą podziwialiśmy gmach umiejętności ludzkich, a jego olbrzymie rozmiary, wspaniałe kształty, harmonijne a buńczuczne konstrukcyje napawały nas dumą prawdziwą; skorośmy jednak weszli w podziemia — prowadzą nas po przepastnych pieczarach; i jakby pod wpływem uroku jakiego zdaje się nam, że fundamenty chwieją się i rozwiewają, że sam ów gmach wyniosły wisi w powietrzu“².

Powyższe słowa nie dosyć w tej materji uwzględnianego Balmesa i dzisiaj jeszcze wywierają na nas nie mniej silne wrażenie, jak przed dziesięciu laty, kiedyśmy się po raz pierwszy z niemi spotkali. Niech to starczy za dowód, że nie taimy przed sobą piętrzących się trudności, że ich nie lekceważymy, a rzecz całą spokojnie i trzeźwo rozważyć pragniemy.

Słówko jeszcze o stanowisku naszym, zamiarze i celu tych kilku kartek.

Filozof musi zacząć, musi wyjść od czegoś. Najczęściej każą mu — ci zwłaszcza, którzy sami najprawdopodobniej inaczej zaczęli — zaczynać od wątpienia, od skepsis. Czyżby w istocie tak być powinno?

Są różne rodzaje sceptycyzmu³. Jest jeden, co pojawia się

¹ Ks. M. Morawski, „Filozofia i jej zadanie“.

² J. Balmes, *Fundamente der Philosophie*. Uebers. von Lorinser, I, p. 7.

³ Historyczny przegląd i krytyka filozoficzna sceptycyzmu samego, tak rzeczywistego jak metodycznego, mogłaby wiele światła rzucić na nasz przedmiot. Ponieważ jednak i szaty, w jakie sceptycyzm zwykły się ubierać, są w różnych epokach aż nadto rozmaite, i sprzeczności, jakie się w nim w istocie mieszczą, a na które trzeba by zwrócić uwagę, są nieprzebrane — więc kwestya ta zajęłaby nam wiele czasu i miejsca, a w wyniku ostatecznym pokazałaby nam tylko, od czego na prawdę i na seryo badania filozo-

sporadycznie w filozofii lub raczej poza nią, co na seryo powątpiewa, a przynajmniej twierdzi, że istotnie wątpi o prawdzie, o poznaniu, o rozumie samym — jest to choroba, nieraz zaraźliwa, zawsze w najwyższym stopniu groźna. Tego rodzaju sceptycyzm naprawdę nie do filozofii, lecz do psychiatrii należy.

Jest sceptycyzm drugi, w naszych czasach ogromnie pospolity, bardziej od poprzedniego epidemiczny, który traktuje wątpienie mniej seryo, mniej zasadniczo od poprzedniego; lubuje się w sprzecznościach, w paradoksalności, w paskalizmie, że się tak wyrazimy, na każdym kroku, a wyszczególnia się jakimś *odi profanum vulgus* — jest to pewnego rodzaju sybarytyzm i zmysłowość umysłowa, dyletantyzm raczej, i igraszka na tle subtelności i głębin filozoficznych, niż praca ściśle filozoficzna. Zabawa to niezawsze bezpieczna, bo zawsze przygotowuje substrat odpowiedni, często nawet powoduje chorobę pierwszego sceptycyzmu¹. I ten sceptycyzm nie licuje z pogodnym i poważnym czołem filozofa, przynajmniej wtedy, kiedy mu chodzi o podstawowy punkt wyjścia w badaniu własnym.

Jest trzeci sceptycyzm, który z poprzednimi naprawdę nie wspólnego niema, który wobec nich na miano nawet sceptycyzmu nie zasługuje, a polega na stawianiu sobie ciągłych pytań, na przechodzeniu od poznania zwyczajnego do poznania refleksyjnego, filozoficznego. Na takim sceptycyzmie polega naprawdę metoda filozoficzna; on jest dźwignią rozwoju i postępu na wszystkich polach wiedzy ludzkiej. Takim sceptykiem każdy filozof był, jest i będzie. Uzasadnia go już myśliciel ze Stagiry², posługują się nim ciągle wszyscy scholastycy z doktorem anielskim na czele³, Descartes nie tylko, że go nie wpro-

filozoficznego rozpoczynać nie można. A że nam w pierwszym rzędzie idzie o to, od czego filozof zacząć i na czym od razu stanąć powinien, dlatego kwestyę sceptycyzmu wogóle pomijamy z umysłu, a tylko mimochodem tu i ówdzie o nią potrącimy.

¹ Por. np. S. Philipp, *Vier skeptische Thesen*. Leipzig 1898.

² *Met.* I, 2, c. 1.

³ Cfr. *Suma Theol.* i *Summa c. Gent.* w każdej kwestyi.

wadził, owszem wbrew swojej woli zawiódł go na tory mniej dobre¹.

Od czego mam zacząć, na czym mam się oprzeć? Od tego lub podobnego pytania zatem może filozof rozpocząć swoją drogę. Atoli pytanie to samo nie jest jeszcze i nie może być właściwym punktem wyjścia. *Ex nihilo nihil* stosuje się tu bardziej może, niż do jakiegokolwiek innej materji. I tak pojmując rzecz, nie możemy się zgodzić na powiedzenie A. Skórskiego: „W pierwszych zaczątkach i w pierwotnej genezie filozoficznego badania, nie może być jego punktem wyjścia żaden pewnik, żadna zasada, żadne niewątpliwe poznanie lub niechwiejne pojęcie“². Owszem filozof musi od razu odpowiedzieć sobie na owo pytanie: „muszę zacząć od czegoś stałego, niewątpliwie pewnego, co by mi starczyło za silniejszy od granitów punkt wyjścia i oparcia“, musi się oglądnać za tego rodzaju niespożyta ostoja. Inaczej wpadnie się w przepaść skepsis rzeczywistej i powszechnej i dojdzie się do tego, że wbrew naturze, przeciwko rozumowi zadawać się będzie gwałt sobie i będzie się usiłowało wątpić o rzeczach najoczywistszych, a następnie przez niedorzeczne niekonsekwencye lub niedorzeczniejsze jeszcze konsekwencye wystąpi się z zasadami, które samą prawdę niszczą, wszelkiej pewności przeczą, niweczą sam rozum. Dojdzie do tego, że z Hartmannem³ i realizmem transcendentalem zrezygnujemy z wszelkiej pewności niezachwianej, a zadowolac się będziemy na wszystkich bez wyjątku polach naszego poznania samemi hipotezami i prawdopodobieństwami; że z Tainem⁴ uważać będziemy poznanie nasze za wiązki iluzji i halucynacji, że z Bradleyem⁵ będziemy widzieli w każdym zjawisku sprzeczność wewnętrzną, że z Remaclem⁶ określimy poznanie jako tworze-

¹ Cfr. D. Mercier, *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel. Revue Néo-Scolastique*. Mai 1897.

² „Filozofia jako nauka akademicka“. Lwów 1893, str. 121.

³ *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie*. Leipzig, Haacke, str. 125

⁴ *De l'intelligence*. 8 éd. II, p. 6, 10, 25, 65 i t. d.

⁵ *Appearance and reality*. 2 ed. 1897. Book I. *Appearance*.

⁶ *Essai sur le caractère général de la connaissance. Revue de mét. et de mor.* 1893. — „Ainsi la connaissance peut se définir: la création de l'il-

nie iluzji, a poznanie przedmiotowe jako iluzję iluzji, że z Wahlem¹ zwątpimy o filozofii wogóle i życzyć jej będziemy, by jak najprędzej znikła z powierzchni ziemi i mózgowie ludzkich. *Nihil est tam absurdum, quod non dictum fuerit ab aliquo philosopho*, wysuwa się samo uporeczywie z pod pióra.

A jednak mimo wszystkie sceptycyzmy, krytycyzmy, agnostycyzmy i t. p. w modzie dzisiaj będące „izmy“ człowiek pozostanie i nadal, jak dotąd, według dosadnego wyrażenia Schopenhauera, *animal metaphysicum*, a jak dla Pyrrhona było, tak dla wszystkich pyrrhonistów będzie *difficile humanam naturam prorsus exuere*.

Jak długo rodzaj ludzki trzymać się będzie skorupy ziemskiej, tak długo kwiatem myśli ludzkiej będzie filozofia. I filozof musi od razu na pierwsze postawione pytanie dać stanowczą odpowiedź.

Określić i sformułować nieco dokładniej tę odpowiedź, oto nasze zadanie.

A więc nie chodzi nam bynajmniej o punkt wyjścia poznania ludzkiego wogóle, ale o punkt wyjścia filozofowania samego, badań filozoficznych w obecnej dobie.

Nie chodzi nam o wprowadzenie i wstęp do filozofii, jaki wzorowo i wyczerpująco opracowany podał nam Struve — idzie nam o rdzeń podstawowy filozofii samej.

Nie chodzi nam o punkt wyjścia w znaczeniu ontologistów luk transcendentalnych filozofów niemieckich, którzy marzyli i szukali pojęcia lub prawdy fundamentalnej takiej, coby zawierała w sobie jakby w zawiązku, potencjonalnie i wirtualnie całokształt filozoficzny z umiejętnościami wszelkimi, podobnie jak żołądź zawiera *in potentia* dąb rozłożysty, lub jajo kury kurę samą; nie chodzi nam nawet o prawdy podstawowe,

lusion“ (p. 264). — „La connaissance dite objective est donc, si l'on peut dire, une illusion au second degré, l'illusion d'une illusion“ (p. 276).

¹ *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*. 2. Ausg. 1896. — Nie bardzo smaczne i nie bardzo zresztą oryginalne dzieło autor kończy następującym wykrzyknikiem: „Möge die Zeit anbrechen, in der man sagen wird, einst war Philosophie“ (p. 539).

któreby musiały być pierwszemi przesłankami logicznemi wszelkich dalszych rozprawień i wywodów filozoficznych — ale idzie nam o prawdy fundamentalne, zasadnicze, pierwotne w tem znaczeniu i tego rodzaju, iżby one bez dowodu a z pełną refleksją przez filozofa przyjęte i za niezbite uznane, posłużyły mu rzeczywiście za fundament i podwaliny niewzruszone, na których śmiało mógłby budować gmach filozoficzny, choćby o najbardziej kolosalnych rozmiarach.

Nie chodzi nam również o polemiczne zwalenie sceptycyzmu, agnostycyzmu, negatywnego dogmatyzmu, ni nowożytnych idealizmów, krytycyzmów i fenomenalizmów sceptycznych, jak też nie chodzi nam wcale o poparcie jakiegokolwiek sekty filozoficznej z grupy dogmatystów — idzie nam tylko o to, by niezależnie od jakichkolwiek szkół filozoficznych, owszem, by naprawdę zgodnie z wszelakimi, nawet najskrajniejszymi poglądami filozoficznymi oznaczyć, ile możności dokładnie, owo *minimum* metafizyczne, wolne od wszelkich naleciałości, przesądów odziedziczonych, nabytych i przyswojonych; *minimum*, któreby z jednej strony było zupełnie pewne, niezbite, niewątpliwe, a z drugiej całkowicie wystarczające, by na niem stanąć i silnie oprzeć się można, by na niem mury świątyni mądrości choćby nawet ponad obłoki i gwiazdy ciągnąć się dały.

Pragnęlibyśmy, by odpowiedź nasza taka w istocie była. Czy będzie, czytelnika rzecz wydać sąd o tem. — Wprzód jednak zanim przystąpimy do samej odpowiedzi, ażeby stanowisko nasze nikomu dziwnem się nie wydało i przez nikogo opacznie zrozumianem być nie mogło, rzucimy pobieżnie okiem na kwestyę naszą tak, jak ona się ciągnie i rozwija w łańcuchu dziejowym filozoficznej myśli ludzkiej.

II.

Historia testis veritatis.

Cicero.

Na ścianie najsympatyczniejszej, najliczniej odwiedzanej świątyni Apollina w Delfach, widniały między innymi przysłowiami napisane słowa: γνῶθι σεαυτόν — znaj siebie samego¹. Każdy przychodził je czytał, do każdego one uroczyście mówiły, w każdym sercu na krótszy lub dłuższy czas silne zostawiały wrażenie. Między tłumami pątników zwyczajnych można było nieraz napotkać poważne czoła myślicieli Hellady, dla których słowa one były przedewszystkiem ważne, bo wskazywały im i najbardziej zasadniczy i najwłaściwszy punkt wyjścia w dumaniach refleksyjnych, a jednocześnie punkt środkowy i oś główną poglądów i systemów filozoficznych. Jakkolwiek od dawna już i śladu niema po tych słowach wiekopomnych, pozostaną one na zawsze niezatarte na trwalszych od marmuru kartach tak historii ludzkości, jak rozwoju myślenia ludzkiego.

Na dwu myślicieli starożytnej Grecyi oddziałało w szczególniejszy sposób delfickie zdanie. Jednemu i drugiemu bardzo się podobało, jeden i drugi często się nad niem zastanawiał — każdy je jednak po swojemu tłumaczył. „Ciemny“ filozof z Efezu, Heraklit, rozkoszował się niem wtenczas przedewszystkiem, kiedy nie potrzebował zajmować się światem, otoczeniem, innymi ludźmi,

¹ Xenofont, *Mem.* IV, 2, 24.

a pogrążał się tylko w swej świadomości i jaźni; najlepiej je pojmował i rozumiał, kiedy mógł sobie powiedzieć, że siebie tylko szukał i znalazł¹. Jakżeż zupełnie inaczej pojmował i rozumiał owo zdanie myśliciel ateński, co każdego po drodze zaczepia, każdego pytaniami pokrzyżowanemi zasypuje, zawsze pogodny, zawsze, choć ironicznie uśmiechnięty Sokrates. I on zaczyna od poznania siebie, od uświadomionej refleksyi nad sobą, od poznania niewiadomości i ignorancyi własnej — ale od ludzi nie stroni; on szuka ludzi, ciśnie się do nich i zmusza do owej refleksyi, co prowadzi do poznania całego wnętrza swego, swojej natury i celu swego, a nawet, nieraz przedewszystkiem, głupoty własnej. On to pierwszy, że słów rzymskiego eklektyka użyjemy², z obłoków filozofii na ziemię sprowadził, w gwarnych ją miastach umieścił, nawet przy ogniskach domowych posadził, o tem, jak żyć, jak się zachować, co dobre, co złe, rozprawiać kazał.

O naszą kwestyę mimochodem tylko zahaczyli ci filozofowie; wspomnieć jednak o nich należało, bo to pierwsi miłośnicy mądrości, co w serce i w jaźń samego myśliciela filozofii wprowadzają i stamtąd ją dopiero wywodzą.

Najgłębszy niewątpliwie i najwdzięczniejszy uczeń Sokratesa, myśliciel-poeta, pogrążył się zanadto w swoich niezmiennych, odwiecznych ideach, które od niego platońskimi zwiemy, by miał czas i sposobność na poświęcenie naszemu przedmiotowi baczniejszej uwagi. Za to najgenialniejszy i najwszechstronniejszy wnuk duchowy brzydkiego filozofa z Aten, Arystoteles, jakkolwiek kwestyę do naszych podobne uważa częściowo za błahe i banalne³, zajmuje się przeciwieź starannie ogólnemi prawdami, przez się zrozumiałemi, bezpośrednio pewnemi⁴, zaznacza wyraźnie, że dowieść prawd takich nie można, ani dowodzić potrzeba⁵, szuka wreszcie między temi zasadami ogól-

¹ Ks. S. Pawlicki, „Historya filozofii greckiej“, t. I, str. 124.

² Cicero, *Tusc. disp.* v, 4.

³ *Met.* IV, 6.

⁴ *Anal. post.* I, 3.

⁵ *Anal. post.* I, 9. *Met.* IV, 4.

nemi jednej, najoczywistszej, najpewniejszej, najmniej zawarunkowanej i suponującej, i godność tę zasady zasad wszelkich przyznaje zasadzie niesprzeczności¹.

Po śmierci najsystematyczniejszego filozofa upadającej Helady potracali jeszcze jednostronnie o nasze zagadnienie liczni myśliciele szkołę stoików stanowiący, u których podstawowem pytaniem w teorii poznania było, w czem tkwi i co jest kryterjum prawdy logicznej. Zresztą nastąpiły wkrótce dla filozofii czasy nie bardzo pomyślne, w których najlepszymi pewnikami i najbardziej przekonującymi prawdami były: *panis et circenses*.

Chryścjanizm dopiero, wyszedłszy w pełni dojrzałości z katakomb i opanowawszy duchowo światowładną Róme, mógł postawić filozofię ponownie na nogi.

Myśliciel o orlim polocie, o szerokiem i gorącym sercu, o głębokim i przenikliwym umyśle, pierwszy prawdziwie niepospolity i oryginalny filozof chryścjanizmu, był też naprawdę filozofem, co kwestyę punktu wyjścia w zaciekanjach filozoficznych zrozumiał i postawił, jak nikt jeszcze przed nim, jak nikt po nim przez bardzo długie stulecia, jak rzadko kto w czasach najnowszych. Święty Augustyn bowiem to istotnie naszych czasów filozof; on czuje, myśli, mówi po naszymu. Nie przesadza bynajmniej zaszczytnie znany, amerykański psycholog i myśliciel, kiedy o nim tak się wyraża: „Jako psycholog i filozof wykląda zasadę o bezpośredniej i absolutnej pewności samowiedzy własnej tak, iż wyprzedza w tej mierze Descartesa, owszem przewyższa go. W traktowaniu kwestyj epistemologicznych Augustyn jest nowożytnym człowiekiem, albo raczej on jest myślicielem godnym, by mu wszystkie czasy cześć i hołd składały“². Posługując się z refleksją i świadomością wątpieniem filozoficznem, św. Augustyn stwierdza przedewszystkiem, że samo powątpiewanie, błądzenie i mylenie się, suponuje koniecznie istnienie własne, że tej absolutnej, najsilniejszymi atakami sceptycyzmu niezachwianej pewności ostatnią, najsilniejszą pobudką jest prze-

¹ *Met.* IV, 3.

² G. T. Ladd, *Philosophy of Knowledge*. New York. Scribner 1897, p. 47.

rzysta, niezem niezamącona oczywistość, równająca się oczywistości zasady niesprzeczności. Zdaje się nam, że nie wiele więcej nadto potrzeba, by określić dostatecznie właściwy punkt wyjścia badań filozoficznych. Biskup z Hipponu przy swojej jasności sądu i górnym polocie myśli nie posiadał owej systematyczności szkolnej, jaką się odznaczał w wysokim stopniu mistrz Aleksandra Wielkiego — nie dziw, iż nie przedstawił swych zapatrywań tak, jakby to był uczynił Arystoteles swoim lapidarnym, podręcznikowym stylem.

Średniowiecze z okrzykaną swą scholastyką zrobiło niezmiernie wiele dla filozofii, zwłaszcza dla psychologii poznania. Że za mistrza i wodza, za „Filozofa“, za najwyższą powagę swoją myśliciele scholastyczni obrali sobie największego geniusza starej Hellady, do dzisiejszego dnia najbardziej szkolnego autora, tego im na seryo nikt za złe brać nie może. Że wszystkie myśli i zapatrywania Arystotelesa jak najwszechstronniej w owych czasach obrobiono, z prawdziwym pietyzmem przedyskutowano, że na wielu punktach filozofię Stagiryty udoskonalono i wciągnięto ją aż w nadświatowe krainy — tego nikt pono, kto zna scholastykę nie z jednostronnych podręczników historii filozofii, lecz z jej prac własnych, nie zaprzeczy. Wystarczy zaznajomić się nieco z pierwszorzędnymi przedstawicielami szkoły, lub z samym tylko prawdziwym jej Aniołem, najwyższym, niedoścignionym geniuszem chrześcijaństwa, Tomaszem z Akwinu. Prawda, że co się tyczy naszej kwestyi, znajdujemy u mistrzów scholastycznych tylko dobitniej sformułowane, dokładniej przeprowadzone i uzasadnione poglądy perypatetyków — dziwić się jednak temu nie można, a pamiętać należy, że przez długi szereg wieków zajmowała żywo, nieraz całkowicie pochłaniała filozofów średniowiecza kwestya, od naszej może nie mniej doniosła i nie mniej w filozofii fundamentalna, kwestya pojęć ogólnych czyli t. zw. uniwersaliów, zwłaszcza gdy w łonie samej scholastyki wytworzyły się dwa główne, z hufcami najrozmaitszych odcieni obozy: nominalistów i realistów. I nie na wiele się przyda wygadywanie na jałowość i niepłodność owych długich turniejów umysłowych — skoro ta sama

walka z nie mniej gorącym zapalem, może tylko zmodyfikowanym nieco sposobem, toczy się naprawdę i po Descartesie ¹, i po Kancie, toczy się i w ciągu naszego stulecia aż do Stuarta Milla, Ribota ², Gomperza ³.

Bardzo praktyczny i bardzo wielki pan, Bacon z Verulam, co jak odzwierny stoi u wrót filozofii nowożytnej, nie zajmował się naszym zanadto teoretycznym, a za mało praktycznym przedmiotem. Natomiast ojciec nowożytnej filozofii, René Descartes, we wszystkich niemal swych pracach filozoficznych zajmuje się rzeczami, z naszą kwestją w bezpośrednim zostającym związku. Jego sposób traktowania kwestyj epistemologicznych przypomina niezmiernie filozofa-teologa z Tegasty, św. Augustyna, Descartesa starożytności chrześcijańskiej. I tu i tam wątplenie filozoficzne występuje z pełną siłą refleksyi, atoli u francuskiego filozofa występuje w tak wygórowany i przesadzony sposób, iż chwilami się zdaje, że sięga za daleko i przestaje już być tem, czem być powinno ⁴. Na bezbrzeżnem morzu wątpliwości i niepewności zostawia Kartezjusz jedną tylko malutką wysepkę, ostatnią deskę ratunku: *cogito, ergo sum* — więcej nie. Spostrzega się wkrótce, że ona sama nie wystarcza, i dodaje zaraz drugą, zasadę oczywistości: *illud omne est verum, quod valde clare et distincte percipio*, prawdziwość jej jednak opiera ostatecznie na prawdomówności samego Pana Boga.

Można niewątpliwie bronić myśliciela francuskiego przed zarzutami na każdym punkcie: i że nie wszedł na grzędzawiska skepsis rzeczywistej — przynajmniej nie chciał tego z pewnością — i że w słynnem *cogito, ergo sum*, nie myślał o żadnym wniosku, jeno o zaznaczeniu w oczy bijącej oczywistości tego faktu — i to zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości — i że w swem kryterjum nie miał na myśli pojęć jako takich, tylko oczywistość bezpośrednią faktów i sądów, że nawet w umotywowaniu

¹ Locke; asocjacyonizm, pozytywizm angielski.

² *L'évolution des idées générales*. Paris, Alcan, 1897.

³ H. Gomperz, *Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen*. Leipzig u. Wien, Deuticke.

⁴ D. Mercier, l. c.

tego kryterium nie wpadł w błędne kółko¹ — jednak już ta sama potrzeba obrony dostatecznie dowodzi, że Descartes co najmniej nie dość dokładnie i ściśle rzecz całą przeprowadził. I pod tym względem Descartes XVII. stulecia nie może iść w porównanie z Descartesem IV. i V. wieku. Mimo to wszystko myśliciel francuski w historycznym rozwoju myśli filozoficznej zajmuje w istocie wcale poczesne miejsce i bardzo ważne stanowisko, chociażby dlatego, że wszyscy filozofowie pokartezyjańscy znają mniej lub więcej i uwzględniają jego dzieła i zapatrywania, podczas gdy myśliciela afrykańskiego, św. Augustyna, znają najczęściej ledwie z imienia.

Kartezyanizm do ostatniej nitki odchrześcijaniony, w karby i ryzy ateistycznego panteizmu przymocowany, z geometryczną rzekomo ścisłością i żelazną konsekwencją przeprowadzony — to filozofia Barucha Spinozy. Sam tylko punkt wyjścia Descartesa nie nadawał się do tego szablonu; cóż dziwnego, że go Spinoza z drogi usunął.

Oryginalny za to autor monadologii, Leibniz, zajmuje się znowu podstawowymi prawdami, więcej atoli w duchu Arystotelesa niż Augustyna. Wielkiej doniosłości dla nas jest to, że Leibniz pierwszy sprowadza wszystkie prawdy nie do jednej ostatecznie zasady, ale do dwu równorzędnych, i że obok zasady niesprzeczności stawia wyraźnie po raz pierwszy drugą, nie mniej podstawową zasadę racji dostatecznej.

Uczeń i przyjaciel Leibniza, Chrystyan Wolff, mniej oryginalny, więcej systematyczny myśliciel, zasłużony nie mało na polu dydaktyki filozoficznej przez to, że racjonalizm Leibniza w zwięzłą podręcznikową całość zebrał i ułożył, przyjmuje obie podstawowe zasady mistrza, nie wiesz jednak, jak on, całej metafizyki „na dwu tych zawiasach“ (Kant), jeno na jednej; uważa bowiem samą tylko zasadę niesprzeczności za najwyższą i do niej stara się sprowadzić zasadę racji, podobnie jak inne pryneypia. Wielu neoscholastyków bieżącego stulecia przejęło po Wolffie nie tylko główny podział filozofii i wiele szczegóło-

² Fonsegrive, *Les prétendues contradictions de Descartes. Revue phil.* t. xv.

wych dowodzeń, lecz także owo strasznie naciągane, a wcale nieudane sprowadzenie zasady Leibniza do zasady Arystotelesa.

Na wzmiankę zasługuje również angielski sceptyk i agnostyk, „geograf rozumu ludzkiego“¹, Dawid Hume, którego głównym zadaniem i postanowieniem było wykarczować doszczętnie pojęcie i zasadę przyczynowości z całego terenu umysłowości ludzkiej. Na złość swojej teorii przyczynił się on faktycznie niemało do tego, że kwestya przyczynowości i inne pokrewne zaczęły się coraz więcej okrywać jakąś oponą pomroki, spowodował też następnie w części przynajmniej wystąpienie królewieckiego filozofa z „Krytyką czystego rozumu“.

Przeciwko Hume'owi energicznie występowała szkoła szkocka z glasgowskim profesorem Tomaszem Reidem na czele, która za punkt wyjścia badań filozoficznych przyjmowała zasady zdrowego rozsądku. Szkoda, że tędzy myśliciele szkoccy pojmowali te zasady jako częściowo wrodzone i ślepo instynktowe.

Ze szkockiej też rodziny Cantów pochodził jeden z najgłębszych i niezaprzeczenie najbardziej wpływowych filozofów niemieckich, twórca krytycyzmu, rodzic wszystkich niemal sekt filozoficznych naszego stulecia, Immanuel Kant. Najważniejszym i najbardziej zasadniczym dziełem myśliciela z Królewca jest „Krytyka czystego rozumu“, której pierwsze wydanie wyszło w Rydze 1784 r., drugie nieco zmienione 1787 r. Poddaje w niej Kant rozbiorowi krytycznemu zdolność, treść, warunki i granice poznania apodyktycznego. Prawda, że punkt wyjścia i zasadnicze pytanie krytyki Kanta: „w jaki sposób możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?“ jest zanadto wielką niespodzianką, do tego jeśli nie z gruntu fałszywą, to co najmniej zgoła nieuzasadnioną; prawda, że kandyzmu z samym kandyzmem pogodzić nie można, że od licznych sprzeczności wewnętrznych, błędnych kółek i innych błędów logicznych uwolnić się on w całości nigdy nie da; prawda, że owe formy apryoryczne, niewytłumaczone, niewyjaśnione szkatułki i kasetoniki w psychicznej strukturze naszej, każdego, coby je wziął na seryo, musiałyby zapro-

¹ Kant, *Kritik d. r. V.*, p. 788. *Adickes* p. 585.

wadzić na tonie całkowitej, rozpaczliwej skepsis lub przynajmniej na fale idealizmu najskrajniejszego — jednak i to prawda, że nikt przed Kantem nie pojął krytycyzmu tak ściśle i tak wszechstronnie; że chociaż punkt wyjścia filozofa północnego jest bez porównania gorszy od punktu wyjścia myślicieli południowych: Augustyna i Descartesa, to przecież krytycyzm kantowski jest radykalniejszy i uniwersalniejszy, tak, że i po Kancie nie mamy jeszcze książki filozoficznej, coby przeprowadziła ścisłą analizę krytyczną umysłowości naszej wyczerpująco pod każdym względem, a nie była powtórzeniem Kanta i jego błędów.

Tem się tłumaczy owo olbrzymie znaczenie Kanta w rozwoju najnowszej filozofii. Wszyscy niemal od Kanta zaczynają, na Kancie budują, na Kancie kończą. Możliwy do pewnego stopnia z małą przesadą o filozofii naszego stulecia powiedzieć: Kant w kółko się obraca. „Kto chce być filozofem w prawdziwym słowa znaczeniu, słusznie uważa ks. Pawlicki, koniecznie z Kantem i to na seryo policzyć się musi, bo cała tegoczesna filozofia jest jakby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą“¹.

Autor trzech Krytyk lubiał rozmyślać o przewrocie, jakiego dokonał Kopernik w astronomii, i marzył o tem, a w „Krytyce czystego rozumu“ zamierzał to samo uskutecznić na polu filozofii². Dotychczas marzenie Kanta w części przynajmniej urzeczywistniało się. Nie sądzimy jednak, by Kanta na prawdę za Kopernika metafizyki uważać można. Zdaje się nam, że już nadchodzi doba, w której do samej Krytyki Kanta zastosują jej własną metodę bezwzględnej, bezlitosnej wiwisekcji — i że wtenczas pozostaną z niej strzępy pod względem filozoficznym, ważny za to na zawsze dokument historyczny³.

¹ „Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii“. Kraków 1878, str. 31. — Por. również zdanie Maxa Müllera o „Krytyce“ w przedmowie do tłumaczenia angielskiego z r. 1881: „można to dzieło krytykować, ignorować go nie można“.

² *Kritik d. r. V. Vorrede zur zweiten Auflage* p. xvi. *Adickes* p. 19.

³ „Die ganze Aufgabe und Arbeit der Kantschen Vernunftkritik hat daher für uns gar keinen Sinn mehr“. E. Hartmann, *Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Leipzig 1894, p. 93.

Jużeśmy na progu naszego, dogasającego stulecia. Prądy filozoficzne i liczniejsze tu i energiczniejsze niż przedtem, i różniej płynące i przemijające prędkiej. Wspominać o wszystkich ani można, ani potrzeba. Pod wpływem Kanta teoria poznania nabiera wszędzie i u wszystkich niemałego szacunku i poważania, często nawet zawraca ona głowy swoim zapaleńcom i miłośnikom do tego stopnia, iż poza nią filozofii nie widzą, czy widzieć nie chcą. Mimo to samym zasadniczym punktem wyjścia filozoficznego dociekania mało się na prawdę myśliciele tego-cześni zajmują. Pokantowscy filozofowie niemieccy szukają tego, czego znaleźć nie można, pojęcia jednego lub prawdy, z którejby jak z kłębka dało się rozwinąć i wysnuć wszystko. Podług Fichtego byłaby tem zasada tożsamości, $A = A$, podług Schellinga jaźń, podług głośnego Heraklita XIX. stulecia, Hegla, czysty byt. Czegoś podobnego chcą zwolennicy ontologizmu, którzy w pierwszej połowie bieżącego wieku w wielu krajach, jak Francyi (Brancherau, Hugonin, Fabre), Belgii (Ubaghs), Szwajcaryi (Rothenflue), Włoszech (Giovanni, Rosmini, Gioberti, Mamiani) bardzo są w modzie. Prócz tego najrozmaitsze prądy idealistyczne przesunęły kwestyę filozoficznego punktu wyjścia na inne, dalsze miejsce; zaczęto przedewszystkiem stawiać pytanie, czy nasze wrażenia, wyobrażenia, całe doświadczenie psychiczne mają jakie przedmiotowe znaczenie, czy istnieje świat przedmiotowy, zewnętrzny — za czem poszło, że tę właśnie kwestyę zaczęto uważać za pierwszą w najściślejszem słowa znaczeniu, za najważniejszą, za najbardziej podstawową¹.

W rozlicznych zresztą logikach, teoriach poznania, nawet psychologiach, myśliciele szkół najrozmaitszych, chociaż wprost sobie przeciwnych, podają zazwyczaj dwie podstawowe zasady: jedną Stagiryty, autora monadologii drugą. W ostatnim czasie

¹ „Die erste Frage der Erkenntnisstheorie muss also dahin gehen: Was ist das vom Bewusstsein als sein Inhalt Vorgefundene, oder was ist die Erfahrung?... Wir haben also zunächst festzustellen, was der vom philosophirenden Menschen beim Beginn der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewusstseinsinhalt sei“. E. Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*. Leipzig. Haacke, p. 1.

głośny profesor filozofii na uniwersytecie Yale, Ladd, obrobił wszystkie kwestye podstawowe bardzo gruntownie, bardzo spokojnie i trzeźwo bardzo w swojej filozofii poznania¹.

Wspomnieć jeszcze wypada pokrótce o jednym prądzie, który w ostatnich lat dziesiątkach, zwłaszcza od pamiętnej encykliki Leona XIII. *Aeterni Patris*, zaczyna się rozlewać coraz szerszem korytem i zjednywać sobie coraz liczniejsze grona zwolenników. Mamy na myśli neoscholastycyzm wszelkich zresztą odcieni. — Kanta, rzecz oczywista, neoscholastycy zbijają, znać jednak i na nich wpływ jego. Wprowadzają bowiem w swoje logiki bardzo ważną część, którą nawet krytyką zowią, a przeznaczają jej nie inne ostatecznie zadanie jak to, z którym Kant swoją Krytykę w świat wysłał. Zdaje się nam, iż w tej części filozofii neoscholastycznej kwestya nasza została posunięta o ważny krok naprzód.

Jakób Balmes, jeden z najpierwszych a jednocześnie najwybitniejszych koryfeuszów odrodzenia starej filozofii w XIX. stuleciu, zajął się jak najgruntowniej naszą kwestyą i jej cały pierwszy tom swojej Filozofii fundamentalnej² poświęcił. Za prawdy w naszym znaczeniu podstawowe uznaje on najpierw zasadę Augustyna i Kartezjusza, samowiedzę, dalej zasadę niesprzeczności, wreszcie zasadę oczywistości, którą bierze od kartezyanistów, ale formułuje bez porównania lepiej, ściślej i dokładniej od nich wszystkich. Na tym silnym niewątpliwie trójnogu umieszcza i buduje Balmes, podobnie jak u nas za nim ks. M. Morawski³, cały gmach filozofii. Nawiasowo dodać tu ze względów sprawiedliwości wypada, że wspomniany tom Filozofii fundamentalnej myśliciela hiszpańskiego jest w naszej materji dziełkiem iście klasycznym, że Medytacye Descartes'a i Krytyka Kanta stoją pod tym względem bez porównania niżej, i że dlatego Balmes niewątpliwie przed nimi godzien jest polecenia tym

¹ *Philosophy of Knowledge*. New York 1897.

² Mamy pod ręką tylko tłumaczenie niemieckie tego dzieła przez Lorinsera: *Fundamente der Philosophie*. Regensburg. Manz 1855.

³ „Filozofia i jej zadanie“, Wyd. 2. Lwów 1881. Rozdział XIII.

zwłaszcza, co dopiero w te kwestye wejść i po raz pierwszy w oczy im zaglądnąć zamierzają.

Salvator Tongiorgi, profesor filozofii w jezuickim kolegium rzymskim, na początku drugiej połowy bieżącego stulecia, zmodyfikował nieco pogląd Balmesa i postawił zwięzłą tezę o trzech prawdach zasadniczych, które każdy filozof na początku pracy filozoficznej przyjąć winien. Są to: pierwszy fakt, pierwsza zasada i pierwszy warunek, czyli: istnienie własne, zasada niesprzeczności i zdolność naszego umysłu do poznania prawdy¹. W tej formie teoria trzech prawd pierwotnych przyjęła się u bardzo wielu neoscholastyków, zwłaszcza że książka Tongiorgiego stała się od razu w owym czasie bardzo ulubionym podręcznikiem w katolickich instytutach filozoficznych, i że wszystkie późniejsze podręczniki w wielkiej części na niej się wzorowały².

Mniej więcej od roku 80-go pojawia się u niektórych neoscholastyków pewne, z wielu względów usprawiedliwione nawet

¹ *Institutiones philosophicae*. Ed. 2. Bruxellis 1862. (Pierwsze wydanie 1861, w Rzymie). Vol. I. *Logica* p. 270. Prop. v:

„Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt, nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est, sunt tantummodo tres; videlicet

1. Factum primum, quod est existentia propria.

2. Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse.

3. Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam“.

² Prawie dosłownie tę samą tezę, co Tongiorgi, stawia jeszcze w ostatnich latach T. Pesch w swojej trójtomowej *Logice*, należącej do sławnej kolekcji: *Philosophia Lacensis. Institutiones Logicales*. Pars II, vol. I. Friburgi, Herder 1839, n. 590.

Tak samo najnowszy i dotychczas niewątpliwie najlepszy podręcznik szkolny filozofii neoscholastycznej, wydany przez niemieckich Jezuitów u Herdera p. t. *Cursus philosophicus*, a w którym logikę opracował Karol Frick (I, wyd. w r. 1893), zatrzymuje w całości tezę Tongiorgiego (n. 254 sq.). — Z początkiem bieżącego roku wyszedł u Herdera pierwszy tom zwięzłego ale jasnego podręcznika filozofii neoscholastycznej w języku niemieckim: *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage* von Alfons Lehmen S. I., w którym (s. 154 i n.) teoria Tongiorgiego o trzech prawdach zasadniczych występuje również w pierwotnej, niezmienionej postaci.

zniechęcenie do filozofii społecznej, — która, zdawałoby się, chce koniecznie być szukaniem prawdy takim, iżby jej nie znaleźć, — w parze zaś z tem uwydatnia się radykalny powrót do zasad perypatetycznych Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu lub co najwyżej i to w wyjątkowych tylko razach, Suareza, księcia scholastyki późniejszej.

W pracach tych myślicieli¹ nie znajdujemy już zazwyczaj rozprawienia i uzasadnienia teorii Tongiorgiego, a z kwestyami odnoszącymi się do zasadniczego punktu wyjścia filozofii spotykamy się tylko o tyle, o ile niemi zajmowali się starsi perypatetycy. Przyznać atoli potrzeba tym autorom, że po największej części gruntowniej znają, lepiej rozumieją i jaśniej przedstawiają zasady filozofii Stagiryty i Doktora Anielskiego. Mimo to wszyscy ci filozofowie w kwestyi prawd pierwotnych nie występują polemicznie przeciwko zapatrywaniom Tongiorgiego.

W najświeższym dopiero czasie, nowożytnym duchem na wskrós przejęty neoscholastyk, główny redaktor kwartalnika filozoficznego *Revue Néo-Scholastique*, D. Mercier, występuje wprost przeciwko teorii Tongiorgiego i stara się dowieść, że jest niedostateczna². Zdaje się mianowicie prezesowi Instytutu wyższego filozofii tomistycznej na uniwersytecie lowańskim, że teza Tongiorgiego nie daje właściwie odpowiedzi na postawione pytanie, że nadto, sama w sobie uważana, posiada dwie wady: jedną, iż stawia za mało prawd pierwotnych, druga, iż zalicza do prawd pierwotnych takie, które pierwotnymi nie są i być nie mogą³. Zarzuty podniesione przez belgijskiego prałata stara się

¹ Por. np. podręczniki filozoficzne profesorów uniwersytetu gregoryańskiego z lat ostatnich:

S. Schiffini, *Principia philosophica*. Augustae Taurinorum. 1886.

M. de Maria, *Philosophia peripatetico-scholastica*. Vol. I. Romae 1892.

P. de Mandato, *Institutiones philosophicae*. Prati, Giachetti 1895.

V. Remer, *Summa praelectionum philosophiae scholasticae*. Vol. I, Prati 1895.

Tutaj też należą prace neoscholastyków, których się do kola ścisłych tomistów zalicza.

² *La théorie des trois vérités primitives*, w *Revue Néo-Scholastique*. 1895.

³ „Nous croyons avoir justifié le double reproche que nous articulés contre cette théorie: elle ne répond pas au problème qu'elle devrait résoudre; envisagée intrinsèquement, abstraction faite de ses résultats, elle

znowu osłabić francuski Jezuita A. Potvain¹, wykazując, że inaczej trzeba rozumieć stanowisko Tongiorgiego i znaczenie samych prawd pierwotnych, że zatem tezy Tongiorgiego można i nadal bronić w całości. Atoli obrona ta nie przekonywa Merciera. Myśliciel lowański stara się w osobnej replice² osłabić wywody Potvaina i wciąga je nawet w skróceniu do swej Kryterjologii³, przyczem zaznacza⁴, że chodzi mu przedewszystkiem o trzecią prawdę Tongiorgiego tj. stwierdzenie zdolności umysłu ludzkiego do poznania prawdy. Sam natomiast pojmuje punkt wyjścia badań filozoficznych w sposób następujący⁵.

Nie mamy prawa twierdzić z góry lub sztucznie przypuszczać, że rozum ludzki nie jest zdolny do niewątpliwego poznania prawdy.

Nie mamy również prawa utrzymywać z góry, że rozum ludzki jest zdolny do poznania pewnego prawdy.

Na progu epistemologii, filozof winien się wstrzymać od kategorycznego uznania zdolności lub niezdolności naszych władz poznawczych; pod tym względem powinien nakazać sobie stan pewnej niewiadomości czyli wątpienia negatywnego, aby uniknąć wszystkiego, coby trąciło jakimś niezadowoleniem lub nierozsądkiem.

Kiedy umysł dalej zastanawia się nad swojemi aktami, różnina w nich bez trudności sądy pośrednie od sądów bezpo-

n'est pas défendable, car elle pêche à la fois par défaut et par excès" id. ib. p. 23.

¹ *Les trois vérités primitives et le problème de la certitude*. W *Annales de phil. chrét.* Octobre 1896.

² *Discussion de la théorie des trois vérités primitives*. W *Revue Néo-Scol.* 1897. Février.

³ Mercier wydaje w Lowanium (*Institut supérieur de philosophie*) i w Paryżu (F. Alcan) bardzo dobry, neoscholastyczny ale w nowożytnym duchu pojęty *Cours de Philosophie*. Do tej pory wyszły.

Vol. I. *Logique*. 2 wyd., 1897.

Vol. II. *Ontologie ou métaphysique générale*. 2 wyd. pod prasą.

Vol. III. *Psychologie*. 5 wyd. ma w tych tygodniach wyjść z pod prasy.

Vol. IV. *Critériologie générale*. Zapowiedziana była już przed trzema laty, pojawiła się dopiero z początkiem marca b. r.

⁴ *Critériologie générale* n. 52, p. 101.

⁵ *Ibid.* n. 62, p. 118 sq.

średnich. O pierwszych z nich powątpiewa na seryo lub przynajmniej metodycznie, a środek do wyjścia z wątpienia znajduje w dowodzeniu.

Dowodzenie znowu prowadzi z konieczności rzeczy do sądów bezpośrednich. Filozof będzie mógł początkowo zarzucić sieci wątpienia i na te prawdy, przekona się jednak od razu, że rzecz to całkiem niemożliwa. Mamy bowiem w istocie zdania i sądy, których bezpośredniość jest zawsze i ściśle skojarzona z tak jasną i tak koniecznie narzucającą się oczywistością, iż od pierwszej chwili, jak stają przed naszym umysłem, zadają kłam podszeptom sceptycyzmu i wprost uniemożliwiają wszelkie wątpienie.

W porządku zatem refleksyi filozof od pierwszej chwili znajduje się świadomie w stanie pewności.

Tak się przedstawia w najgrubszych konturach nasza kwestya na tle rozwojowem filozoficznej myśli ludzkiej. W dalszym ciągu będzie naszym staraniem zebrać to wszystko, co jest na prawdę i w rzeczywistości -- niekoniecznie w słowach i zdaniach -- wspólnego wszystkim szkołom i teoryom filozoficznym, w pewną całość, ile możności systematyczną i zaokrągloną.

III.

Si enim fallor, sum.

S. Augustinus.

„Od najbliższych i najoczywistszych rzeczy wychodził Sokrates każdym razem w swoich badaniach, uważając tę drogę za najpewniejszą“, opowiada o ukochanym mistrzu swoim przywiązany uczeń Xenofont¹. I któżby się nie zgodził na tę metodę „ojca filozofii“, przynajmniej w oderwaniu uważaną? Cóż zaś posiadamy bliższego od siebie samych, od jaźni własnej, konkretnie, empirycznie pojętej?

I Sokratesa powaga i „znaj siebie samego“ delfickie radzą nam zacząć od siebie samych.

Pójdźmy za tą wskazówką.

Zwróćmy więc przedewszystkiem baczną uwagę na wnętrze naszej umysłowości, wejdźmy w głębie i tajniki świadomości własnej, a starajmy się wysledzić wszystko z krytyczną, filozoficzną refleksją. Cóż się nam przedstawia? Malutki wszechświat, mikrokosm w najprawdziwszem tego słowa znaczeniu, owa psyche Arystotelesa, co wszystkiem jest i wszystkiem do pewnego stopnia stawać się może². Więc czucia rozmaite, przyjemne, nie-

¹ *Mem.* IV, 6, 15.

² Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα. *De Anima* III, 8.

przyjemne; więc wrażenia a wyobrażenia przeróżne niezliczonych przedmiotów: to gwiazdy, słońca, komety, planety, to głazy, skały, rudy, drogie i użyteczne kamienie; to fantastyczne i swobodne kształty, postaci glonów, paproci, drzew, kłodzin, pnączy, z precudną grą i różnaitością barw, z odurzającą i mile drażniącą wonią kwiatów; to niezliczone szeregi zwierząt, od drobniutkich, mikroskopicznych wymoczków aż do wodnych kolosów oceanów lodowatych; to typy, społeczeństwa, kasty, warstwy rodzaju ludzkiego w zgodzie lub niezgodzie przez całą historię się ciągnące; więc pojęcia ogólne, oderwane, najoderwawsze; więc prawdy nieskończenie liczne, jedne koniecznością i oczywistością same się narzucające, prawdopodobne tylko drugie, podejrzane, wątpliwe inne; więc kojarzenia, łączenia pojęć różnorodnych, analizy i syntezy przeróżne, wyprowadzania jednych prawd z drugich; więc wątplenia rozpaczliwe, więc uciążliwe prawdy szukania, więc poszukiwanie trwałego punktu oparcia dla dalszej roboty filozoficznej... więc bole i cierpienia przeróżne, i radości a wesela liczne, i dzikie szały jakies i szalone zawieje wewnętrzne, i namiętności straszliwe, i idealne zachwyty... — to wszystko tłoczy się i ciśnie olbrzymio spiętrzoną nawałnicą poprzec refleksyjną uwagą naszą, krajobraz zmienia się kalejdoskopicznie raz po raz, horyzont to zacieśnia się, to rośnie potężnie i rozciąga się w dal niedościgłą, jedna fala pogrąza się w toniach podświadomości, druga spokojnie na jej barkach się wzdyma, jeszcze tej toni nie pochłonięła, a już ją jakaś inna gwałtowniejsza pod próg świadomości spycha i sama na chwilę jej miejsce zajmuje. Azali jest gdzie na ziemi szmat skorupy taki, iżby był świadkiem tylu przemian, zawikłań, czynności, co moje forum wewnętrzne?!

A w ciągu tych wszystkich zmian panoramy, wśród wszystkich tych wirów, burz, walk mózgu i serca, w czasie tych wysiłków i kłopotów umysłowych, namiętności i chuci łomotów — mogę bez przerwy z całą świadomością, z pełną samowiedzą, powtarzać sobie: ja czuję, ja się trudzę, ja boleję, ja się raduję, ja pragnę, ja chcę, ja doznaję wrażeń, ja wyobrażam, ja tworzę sądy, ja poznaję, ja wątpię, ja myślę.

Więc nasamprzód stwierdzić muszę niewątpliwą rzeczywi-

stość tych stanów świadomych. O tem, że je mam, że je posiadam, że ich doznaję, żadną miarą ani na chwilę wątpić nie mogę. Najgwałtowniejsza nawalność zwątpienia, najzacieklejszy sceptycyzm szal, tej pewności we mnie ni zniszczyć, ni zburzyć, ni nawet zachwiać nie jest w stanie. Być może absolutnie, że ból, którego w małym palcu lewej ręki doznaję, wcale tam nie posiada swego siedliska, najzupełniej pewną i niezbitą jest rzeczą, że w tej chwili ból uczuвам; być może absolutnie, że uśmiechająca się do mnie przez okno okolica, w świeżą wiosnianą szatę ubrana, jest wistocie pochmurna i smutna, że nagie, opalone czoła jej wzgórz, umajone pstrą zielenią lasów liściastych i mieszanych zbieca i przyczoła, ciągnąca się wężykowatemi zagonami ruń szmaragdowa, nie są takimi faktycznie, że kłębiące się wieczorem ponad tą okolicą obłoki w dziwaczne malowidła i sfinksy potworne a mieniające się tysiącem złotych, pomarańczowych, różowych, to znowu purpurowych, wiśniowych, fioletkowych kolorów, tej różnaitości kolorytu nie posiadają, ba nawet kolorowemi nie są — o tem, że takiego w tej chwili doznaję wrażenia, że się tem zjawiskiem zachwycam, posiadam pewność, której mi nikt wydrzeć nie potrafi. Być może absolutnie, że w tworzeniu sądów, w analizie i syntezie pojęć, w wyciąganiu konkluzji błędzę i myślę się, że nawet grubo się myślę — o tem, iż w tej chwili sąd wydaję, wniosek wyciągam, o tem, że wątpię, wątpić absolutnie nie mogę. Moje gorące pragnienia, moje najdroższe ideały mogą być czasem marzeniem i majaczeniem, moje spostrzeżenia mogą być przywidzeniem, ogromna część mego poznania illuzją lub hallucynacją — illuzją, hallucynacją dla mnie absolutnie być nie może fakt, iż te wrażenia, wyobrażenia, uczucia występują silnie i jasno w mojej świadomości.

Nie dosyć na tem. Chociażby mię opadły najniedorzeczniejsze widziadła senne, chociażby w głębie i zaułki umysłu mego wtargnął i wdarł się obłędu szal — jeszczebym w najzupełniejszej z prawdą zgodzie, z niezbitą pewnością twierdzić mógł i musiał, że takie a nie inne w danej chwili posiadam wrażenia i uczucia.

I to uważamy za pierwszy krok w naszym badaniu. Fala życia mego przynosi i unosi z sobą niezliczone mnóstwo najróżnorodniejszych przemian i przeobrażeń psychologicznych — a ja z krytyczną refleksją, z bezwzględną pewnością, z całkowitem o prawdzie przekonaniem, świadom jestem tego wszystkiego.

„Sądy: czuję ból; widzę światło; chcę tego a tego — są, jak słusznie uważa wielce zasłużony autor najbardziej poważanego i cenionego podręcznika logiki, tak absolutnie pewne, a ich ważność w takim stopniu rozumiała przez się, iż zdaje się, jakoby nie nastęrczały nawet punktu zaczepienia dla poszukiwania logicznego za ich uprawnieniem i racją ich konieczności. W istocie żaden człowiek, co już doszedł do jasnej samowiedzy i dokładnie a wyraźnie pojmuje to, co się w orzeczeniu zawiera, nie może wątpić o ich bezpośredniej prawdzie“¹.

Cofnijmy się atoli znowu do głębi własnego mikrokosmu wewnętrznego i starajmy się objąć, o ile to możliwe, jednym krytycznym rzutem oka wszystkie te rozliczne szczegóły, jakie nam świadomość bezpośrednio podaje. Cóż zauważymy? Oto, iż we wszystkich nawet najdrobniejszych zjawiskach psychicznych jest coś, co się ustawicznie powtarza, coś, co się wszędzie zjawia, co ponad wszystkim góruje, co wszystkiemu przyświeca, co wszystko niejako na wskrós przenika, i dlatego zawsze na pierwszym miejscu, przed wszystkim innym, najuporeczywiej w oczy się narzuca. Na firmamencie samowiedzy naszej lub raczej w samym centrum tego uniwersum, promienieje dziwnym

¹ Ch. Sigwart, *Logik* I, Band 2, Aufl. 1889, p. 391. — Podobnie się wyraża drugi niemniej wysoko stawiany, niemiecki epistemolog. „Kann jemand den Gedanken fassen, es wäre nur sein subjektiver Irrtum, dass er sich seiner bewusst zu sein glaube, während er in Wirklichkeit gar kein Bewusstsein hätte? Kann jemand den Gedanken fassen, es wäre nur ein in der Menschennatur liegender Schein, der jeden glaube lasse, sich seiner bewusst zu sein, obgleich es ein solches Sichseinerbewusstsein (d. i. ein wirkliches) gar nicht gebe? Was ist hier das Wirkliche? Längnung und Zweifel schlagen sich selbst, indem sie das Geläugnete oder Bezweifelte durch sich selbst voraussetzen“. W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*. Berlin 1894, p. 16.

blaskiem jaśniejące słońce, które wszystko oświeca, ogrzewa, energią zasila, bez którego nic się tam nie dzieje i dzieć nie może.

To moje ja, to moja jaźń własna.

Ja istnieję!

Po każdym wrażeniu, spostrzeżeniu, uczuciu, po każdym stanie psychicznym, mogę śmiało i z pewnością absolutną powiedzieć: jestem; to samo, co naprawdę w każdej czynności świadomej raz po raz stwierdzam: istnienie czyli byt rzeczywisty własnego ja, to co Augustyn króciutko wyraził: *fallor, ergo sum*; co Descartes na początku swojej filozofii postawił: *cogito, ergo sum*; co Fouillée po swojemu tłumaczy: *volo, ergo sum*.

A nie chodzi nam tu bynajmniej o kwestyę, którą następnie metafizyka roztrząsać i zbadać dokładnie powinna: czem jest właściwie to moje ja; czy to monada jakowaś, czy byt duchowy, czy substancja złożona, czy wogóle substancja — chodzi znowu tylko o niezachwiane stwierdzenie faktu, że ów podmiot wszystkich stanów psychicznych, owa jaźń konkretna i empiryczna, czemkolwiek zresztą i jakakolwiek onaby była, istnieje w istocie, najniewątpliwiej byt rzeczywisty posiada. Wszelkie zatem przypuszczenia metafizyczne i poglądy: na duszę, na osobowość, na substancjalność nie dotyczą na prawdę naszej rzeczy weale, mąćć też jej kryształowo przejrzystych toni nie potrzebują i nie powinny.

Zatrzymajmy się chwilkę przy tym fakcie, chociaż aż nadto banalnym, i przypatrzmy mu się nieco dokładniej. Wszak tylu wielkich geniuszów i myślicieli od niego zaczynało filozofię swoją, a neoscholastycy spółcześni wysoką mu godność pierwszego faktu przyznali.

Fakt, że jestem; twierdzenie: wiem, że istnieję, jest w istocie dla filozofa najpowszechniejszą, najpierwszą, najpewniejszą i najoczywistszą prawdą, najbardziej fundamentalnym pewnikiem w ścisłym i właściwym tego słowa znaczeniu.

We wszystkich stanach psychicznych świadomych, we wszystkich warunkach i okolicznościach przestrzeni i czasu afirmacja i to bezwzględna tej prawdy nierozłącznie i nierozdziel-

nie nam towarzyszy. Gdziekolwiek jestem, J a m jest; kiedykolwiek jestem, znowu J a jestem.

A powszechność i bezwzględność tej samowiedzy, tej świadomości jaźni własnej jest tak rdzennie wielka i potężna, iż żadną miarą pozbyć się jej lub uniknąć nie można.

Można uciec z pod rodzinnej strzechy, z ziemi ojczyściej, z granic największego państwa, z jednej części świata do drugiej — ale tylko z swoim mikrokosmem, z samowiedzą własną i jaźnią.

Można wyprzeć się narodowości, krewnych, przyjaciół, stanu, wyznania, Boga samego wyprzeć się można — siebie samego, swojego ja niepodobna.

Można podeptać zaszczyty i bogactwa, porzucić uciechy i zgiełk świata, kłopoty i troski społecznego życia, na odludne cofnąć się pustynie — ze swoim ja zawsze i wszędzie trzeba pozostać. I choćbym się wryć potrafił w najgłębsze wnętrzości ziemi, chociażbym zdołał wznieść się w jakieś zagwiażdne, zaświatowe, zaprzestrzenne krainy — swojej jaźni nie pozbędę się nigdy i nigdzie.

Można zabić w sobie poczucie honoru i moralności, można wytepić i zgładzić w sobie wszelkie szlachetne porywy i idealne zapały, można zniszczyć w sobie i zmiażdżyć doszczętnie wszystkie niemal przekonania, religijne i metafizyczne — z tem przekonaniem metafizycznym, że jestem, koniecznie i nieodzownie pozostać trzeba. Ktoby zaś usiłował targnąć się samobójczą dłonią na jaźń własną, ten tylko bardziej upewniłby się o niej. Jak mityczny Prometeusz przez szamotanie się powiększał swe bole, tak człowiek stroniący od siebie, pragnący zgnębić i zdusić ja własne, zgłębia tylko bezdenne tonie samowiedzy swojej a samą świadomość jaźni swojej do coraz to wyższej potęgi podnosi. „Kiedy człowiek — są słowa Balmesa — wszystko zamąci, wszystko zburzy, wszystko zniweczy, siebie samego — zniweczyć nie zdoła, siebie samego ciągle odnajduje, siebie samego, tego właśnie, który mąci, burzy, niweczy. I kiedy doszedł do tego, że zwątpił o Bogu, o świecie, o innych ludziach, o ciele własnem, znajduje w samym środku tej nieskończonej samo-

tności znowu siebie samego... Wysilenie całe, które napręży, by siebie samego zmieść z oczu własnych, obraca się na to tylko, by jaźń własną tem widoczniejszą uczynić¹.

Inaczej też być nie może. Świadomość egzystencji jaźni własnej to trzon, to rdzeń całego życia psychicznego, samej psychy naszej.

W każdym akcie psychicznie świadomym fakt, że jestem, skonstatowanie, że istnieję, zawiera się wyraźnie i zawierać się musi; bez tego nie byłby aktem świadomym.

Żaden sąd wydanym być nie może, coby tej prawdy nie suponował. Kto bowiem o czemś sąd wydaje, twierdzi jednocześnie, iż on sam tę pewność posiada, iż jemu samemu to się wydaje.

Zaprzeczyć tej prawdy nie można bez jednoczesnego stwierdzenia jej. I zaprzeczenie jest sądem, do tego pewnym.

Wątpić o tej prawdzie nie można bez jednoczesnej pewności o niej. Kto twierdzi, że wątpi, ten niewątpliwie istnieje, a samem wątpieniem stwierdza niezbitcie własne istnienie².

Bez *petitio principii* dowieść tej prawdy nie można. Czemkolwiekby były przesłanki tego dowodzenia, będą już afirmacyę tej prawdy w sobie zawierały.

Nawet sprowadzić się ta prawda do innej nie da; nie do prawdy oderwanej, ogólnej, bo to fakt konkretny, nie do faktów innych, bo to fakt między faktami dla filozofa najpierwszy i pierwszy najniezbiciej z refleksyą poznany.

Atoli ani dowodzić tej prawdy, ani sprowadzać jej do innych nie trzeba. Mamy tu bowiem od wszelkich dowodów pewniejszą i silniej przekonującą, od wszystkich sprowadzeń ja-

¹ *Fundamente der Philosophie*, I, p. 143.

² „Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor“. S. Augustinus, *De civ. Dei*, XI. 26.

śniejszą i zrozumialszą: prawdziwą bezpośredniość i bezpośredniość oczywistość poznania.

Na czem polega bowiem skonstatowanie własnej egzystencji? Jakiśmy już zauważyli, w każdej czynności świadomej występuje zawsze z konieczności rzeczy sama jaźń nasza i ona stanowi w naszym wszechświecie psychicznym owo jaśniejące słońce środkowe, zlewające na wszystko strugi światła swego i przenikające wszystko energią promieni swych¹. Proste zatem zwrócenie uwagi, zwyczajna refleksja na jakikolwiek objaw psychiczny jest już poznaniem i stwierdzeniem własnego istnienia. W każdej takiej refleksji poznanie nasze dotyka niejako bezpośrednio rzeczywistości samej, przenika ją do pewnego stopnia i widzi ją najniżej. A to zetknięcie się bezpośrednio z rzeczywistością, to bezpośrednio uchwycenie bytu rzeczywistego ma naprawdę miejsce w każdym akcie psychicznym, w każdym stanie świadomym, i powtarza się w ciągu naszego życia umysłowego bezprzerwnie, nieustannie; cóż dziwnego, że i oczywistość tej prawdy nie tylko jest najzupełniej bezpośrednio, ale także siłą swoją tak potężna i kategorycznie rozkazująca, a jasnością swoją tak promieniejąca i olśniewająca, iż i najbrutalniejszy krytycyzmu atak, i najgrubsza agnostycyzmu kotara, i najczarniejsza sceptycyzmu pomroka — tej prawdy i jej oczywistości ni nadwreżyć, ni zaciemnić nie są w stanie. To też jeśli kiedy i gdzie, to tu, w poznaniu rzeczywistości jaźni własnej, można mówić o intuicji bezpośredniej w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu; jeśli kiedy i gdzie szukamy prawdy absolutnej i absolutnie niezaprzeczalnej, to tu, w stwierdzeniu tej prawdy: wiem, że istnieję, osiągamy ją w najpełniejszym

¹ Kiedy Balmes mówi, że jaźń nie jest punktem świecącym (l. c. p. 53), lub że świadomość nie jest latarnią morską jeno kotwicą (ib. p. 52), to widocznie ma na uwadze metafizyczną kwestję istoty samowiedzy, nie zaś istnienie konkretnej jaźni. Jaźń bowiem z tej strony widziana przedstawia się nam niewątpliwie jako punkt najjaśniejszy w całym życiu umysłowym, w całym świecie naszego poznania. A może być punktem jasnym o istocie ciemnej. Astrofizycy długo jeszcze debatować będą nad wewnętrzną konstytucją słońca, chociaż prawdopodobnie żaden z nich nie wątpi o jego jasności i egzystencji.

i najszerszem tego wyrazu rozumieniu. Afirmacja ta, „poznanie to jest w istocie, że słów amerykańskiego epistemologa użyjemy, zrealizowanym ideałem poznania. I kiedy przez inne stopnie wiedzy przechodzimy, posługujemy się tym ideałem jako własnym sztandarem“¹.

Oczywista zatem rzecz, że prawda i pewność o własnym istnieniu, narzucająca się bezpośrednio a spoczywająca na dnie każdej czynności świadomej, jest i absolutna i fundamentalna, że ten isticie pierwotny fakt, to nieodzowny i podstawowy warunek wszelkiego myślenia mego, wszystkiego poznania mego, mojej pewności wszelkiej². A ta podstawowa zasadniczość tej prawdy uwydatnia się jasno nie tylko pod względem ontologicznym, bo bez podmiotu poznania niemożliwe jest samo poznanie, lecz także pod względem logicznym, chodzi bowiem ostatecznie o pewność, o osiągniętą prawdę logiczną, która z właściwej sobie natury powinna być poznana, więc jak najściślej z poznaniem egzystencji podmiotu sprzężona i skojarzona, więc na poznanym rzeczywistym bycie jaźni wsparta i wzniesiona³.

Nie trudno nam po tem wszystkim zrozumieć, dlaczego od tej prawdy zaczynają swoje dociekania i roztrząsania metafizyczne wszyscy myśliciele, dlaczego zawsze do niej zawracają, jako do twierdzy niezdobytej, ile razy wystawieni są na atak

¹ „The completed act of self-consciousness, ending in the judgment which affirms my own here-and-now being, for myself, is such an absolute cognition... this immediate knowledge of the Self by itself is, in actuality, the realized ideal of knowledge. In grading other degrees of cognition we employ this ideal as our standard“. Ladd, *Philosophy of Knowledge*, p. 243.

² „Die Gewissheit, dass Ich bin und denke, ist die absolut letzte und fundamentale, die Bedingung alles Denkens und aller Gewissheit überhaupt; hier kann nur von der unmittelbaren Evidenz die Rede sein, man kann nicht einmal sagen, dass dieser Gedanke nothwendig ist, sondern er ist vor aller Nothwendigkeit“. Sigwart, *Logik*, I, p. 310 sq.

³ Mercier w zacytowanym już artykule o teorii trzech prawd pierwotnych (p. 17) i w swojej „Kryteryologii“ (n. 54) twierdzi, że pewność o własnym istnieniu nie może być uważana za prawdziwie pierwotną i podstawową. Przyjmuje on mianowicie, że egzystencja podmiotu jest tylko *conditio sine qua non* poznania w porządku ontologicznym, natomiast w porządku logicznym stwierdzenie własnej rzeczywistości może być tylko pod-

silniejszy, dlaczego na nią zwracają oczy umysłu swego jako na centrum wszystko oświecające, ile razy znajdują się na bezdrożnych manowcach lub w zgubnych ciemnościach¹.

Wszyscy niemal autorowie, zajmujący się naszą kwestyą, poprzestają w tym pierwszym punkcie na skonstatowaniu własnej egzystencji. Zdaje się nam atoli, że niezbite stwierdzenie istnienia własnej jaźni to tylko jedna strona medalu, że prócz niej istnieje równoległe druga, może nie mniej ważna, a którą jednocześnie z pierwszą w każdym akcie poznawczym, równie niewątpliwie stwierdzamy. Słówko więc jeszcze o tej drugiej stronie pierwszego faktu zasadniczego. Wróćmy w tym celu jeszcze raz na nasze forum wewnętrzne i urządzmy ponownie refleksyjną introspekcję ogólnej treści jego.

Prócz owego punktu środkowego, jaźni własnej, znajdujemy tam niezliczone mnóstwo punktów innych, w swoim mnóstwie najrozmaitszych. Weźmy niektóre z nich pod uwagę baczniejszą.

Czuję — ale czuję coś: ból, przyjemność, ciepło, zimno; coś, co nie jest mną. Widzę — ale widzę coś: papier, pióro, atrament, ściany mego pokoju, Krytykę Kanta, obiedwie Sumy Tomasza, Psychologię Wundta, drzewa, kwiatki, ludzi; coś, co nie jest to samo, co ja. Słyszę — coś: żab rechkotanie, słowików trele, muzykę orkiestry, wykład idealisty, uczniów odpowiedzi; coś, co nie jest mą jaźnią. Poznają — coś: systemy filozoficzne, analizy matematyczne, nowe teorie rozwojowe, odkrycia podróżników i przyrodników; coś, co nie jest ja. Wątpię — to o czemś: o prawdziwości idealizmu, fenomenalizmu, jednostronnego krytycyzmu, sztucznie skonstruowanych realizmów; o czemś, co nie jest mą jaźnią. Nie wiem — to znowu

stawą pewności odnoszącej się do świata zewnętrznego, nie zaś prawd ogólnych, koniecznych porządku idealnego. Zdaje się nam, że owo wyróżnienie na tem miejscu jest i niepotrzebne i niedostatecznie uzasadnione, że nadto stosunek pewności pierwotnej o własnej samowiedzy do prawd porządku realnego i do prawd porządku idealnego jest w istocie swej tego samego rodzaju.

¹ Cfr. Ladd, o. c. p. 350.

czegoś: co się obecnie na Marsie dzieje, co w tej chwili robią w Pekinie, jaka jest istota wewnętrzna ciał, jak sobie chrapaszcz lub pajak wystawia świat; czegoś, co nie jest mną. Myślę — o czemś, spostrzegam — coś, wyobrażam sobie — coś, pojmuję — coś, sąd wydaję — o czemś, chcę — czegoś, pragnę — czegoś, pożądam czegoś; zawsze coś, czegoś — co nie jest mą jaźnią. Więc znowu na każdym kroku spotykam w treści samowiedzy swojej obok własnego ja nierozłącznie z niem coś, co nie jest ja, natrafiam nieustannie na niejaziń.

A więc, prócz mego ja jest jeszcze coś, co nie jest ja, co jest niejazinią. — Nie jest to nie innego, tylko stwierdzenie przedmiotowości mojego poznania, czyli, że moje akty poznawcze nie odnoszą się bezpośrednio do modyfikacji czysto podmiotowych jaźni samej, jeno do najrozmaitszych przedmiotów, czyto porządku idealnego, czy też porządku rzeczywistego.

A nie chodzi nam tu znowu o skonstatowanie, że istnieją np. kamienie, drzewa, konie, ludzie, ani o to, czy coś istnieje w taki sam sposób, w jaki się mojej jaźni przedstawia; nie chodzi nam też o psychologiczne wytłumaczenie całego procesu poznania, ani o metafizyczną kwestyę istoty niejaziń — chodzi tylko o krytyczne, refleksyjne zdanie sobie sprawy, że przedmiot mego poznania wogóle jest niejaziń, coś, co mną samym nie jest i zazwyczaj absolutnie być nie może.

I zdaje się nam, że kwestya niejaziń, przedmiotu poznania, w ten sposób pojęta, jest nie mniej jasna i oczywista, nie mniej pewna i niewątpliwa od kwestyi jaźni samej, podmiotu poznania. W każdym akcie świadomym, przedewszystkiem w każdym akcie poznania, więc w każdym sądzie na pierwszym miejscu, ów przedmiot bywa od podmiotu najoczywiściej wyróżniony, owa niejaziń jaźni się samej przeciwstawiająca, zostaje bezpośrednio przez jaźń uchwyconą niejako i z bezwzględną pewnością afirmowaną¹. I moglibyśmy tu o niejaziń to samo powtórzyć, cośmy wyżej o jaźni powiedzieli i pokazali: że żaden akt po-

¹ „Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem“. Schuppe, l. c. p. 21.

znawczy bez tej przedmiotowości nie jest możliwy, że każdy akt, samo postawienie pytania, samo wątplenie i negacya sama, najoczywściej ową przedmiotowość stwierdza i najnieodzowniejsz suponuje. Do tego zaś stopnia owa niejawni z jaźnią ściśle jest sprzężona, iż kiedy siebie samą poznaje, to tylko na sposób niejawni, a nicość samą czyli niebyt tylko pod formą bytu pojmuje.

I na tym punkcie zatem oczywistość nic nie pozostawia do życzenia. Tylko przesiąknięta licznymi i rozpowszechnionymi idealizmami atmosfera mogła sprawić, iż kwestya ta dzisiaj u wielu myślicieli nie cieszy się taką jasnością i pewnością, jaką w istocie posiada. Stąd pochodzi, że ktoby chciał obecnie rzecz tę obrobić dokładnie i wszechstronnie, musiałby obszerne, może nawet kilkutomowe dzieło o tej materji napisać, bo trzeba mu koniecznie uwzględnić wszystkie najrozmaitszych odcienn subiektywizmy i idealizmy, fenomenalizmy, krytycyzmy i solipsyzmy, trzeba mu z drugiej strony poddać gruntownej i trzeźwej krytyce wszelkiego rodzaju realizmy, i naiwny i transcendentalny i idealny i krytyczny. Krom tego zadanie to nie jest tak łatwe, jakby się to komu na pierwszy rzut oka wydawać mogło. Każdy idealista stara się pojąć rzecz po swojemu, oryginalnie, stosownie do tego, jaki zapas wiedzy nagromadził przedtem w swojej jaźni, opierając się na realizmie naiwnym; każdy znowu realista wychodzi w swoich zapatrywaniach z innego punktu widzenia — a jedni i drudzy sadzą się formalnie na to, ażeby kwestyę jak najniefilozoficzniej tj. jak najtrudniej i jak najsztuczniej, w jak najbardziej skomplikowany sposób postawić. Za czem idzie, że jedni i drudzy z rzeczy zupełnie prostej i oczywistej robią jakieś mysterium bezdenne, niezgłębione¹. Uprzątnąć z naszej kwestyi owe ogromne sterty rumowisk i rupieci, jakeimi ją w ciągu wieków, a zwłaszcza w naszym stuleciu najrozmaitsze systemy zawałiły — byłoby bardzo żmudne, lecz i wdzięczne bardzo zadanie. Zostałaby na spodzie rzecz sama — prosta i jasna, bezpośrednio pewna i zrozumiała.

¹ „D'une chose toute simple ils font un mystère insondable“. A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*. Paris 1893, t. II, p. 13.

Ni czasu, ni miejsca, ni siły nie mamy na tego rodzaju robotę. Pozwolimy sobie na jedną tylko uwagę o podstawnej zasadzie wszelkich idealistycznych systemów.

Punktem wyjścia i celem ostatecznym wszelkich sekt idealistycznych jest, że poznajemy jedynie i wyłącznie modyfikacje jaźni własnej, że niczego, co jest poza jaźnią naszą, poznać nie jesteśmy w stanie. Oczywiście rzecz, że w tem przypuszczeniu nie nie możemy wiedzieć o świecie zewnętrznym, o innych ludziach, nawet nie o świecie prawd ogólnych, idealnych, bo żadne spostrzeżenie, żadne wyobrażenie, żadne pojęcie nie będzie miało wartości przedmiotowej, żaden sąd nie będzie wypowiadał prawdy przedmiotowej; wszystko to będą tylko zmiany czysto subiektywne, jakieś dreszcze, drzączki, kurcze i wzdęcia, lub kombinacje tych objawów samotnej jaźni. Rozumie się samo przez się, że zasady tego rodzaju, w tak wysokim stopniu sprzeciwiającej się naturze poznania, zadającej gwałt formalny rozumowi samemu, żaden filozof bez racyj przekonywających przyjąć za punkt wyjścia nie może. A jakżeż się to dzieje, skoro tylu filozofów tę zasadę, zdaje się całkiem seryo, głosi i przyjmuje? Zobaczmy genezę tego poglądu, gdyż ona wyjaśni nam w części przynajmniej i to zjawisko wcale ciekawe, i jeszcze nadto rzuci obfity pęk światła na samą rzecz naszą.

Spółcześni idealisci dochodzą najczęściej do owej zasady z rozważania tego, co nam fizyologia i psychologia o sposobie poznawania ludzkiego podaje.

Biorą np. zmysł wzroku na uwagę. Z fizjologii, która — wartoby to raz po raz zaznaczać — na każdym kroku przyjmuje przedmiotowość zjawisk badanych, i cała buduje się właśnie na t. zw. doświadczeniu zewnętrznem, dowiadują się, że proces widzenia jest w wysokim stopniu skomplikowany; że od przedmiotu, który ma być widziany, muszą wychodzić promienie świetlne i przechodzić następnie w galce ocznej przez cały szereg ciał, światło łamiących (rogówka, ciecz wodnista, soczewka, ciało szkliste), że tak załamane promienie wytwarzają na tapetum nigrum, znajdującem się tuż pod siatkówką, obraz przedmiotu,

który czerwień wzrokowa chemicznie chwytą i na chwilę utrwała; obrazek ten chemiczny działa najpierw na czopki i laseczki neuronów obwodowych wzrokowych, te przenoszą odebrane pobudzenia zapomocą prądu nerwowego i przez kontakt dendrytów nerwowych na neurony dwubiegunowe, dalej na neurony zwojowe siatkówki, a następnie wzdłuż neurytów nerwu wzrokowego do neuronów ośrodkowych, których komórki znajdują się w pewnych częściach śródmózdzia (*corpora geniculata*), skąd dopiero neuryty niosą podrażnienia do najważniejszej części mózgowia, kory mózgowej w płacie potylicznym; tu wytwarza się znowu prawdopodobnie jakiś obraz przedmiotu, o który może się zaczepić i po którym dopiero może wystąpić właściwa czynność psychiczna, świadoma: widzenie przedmiotu.

Analogiczne szeregi procesów fizjologicznych znajdujemy też w spostrzeżeniach innych zmysłów. Psychologia zaś nie od dziś wykazuje, że wszelkie poznanie odbywa się przy pomocy pewnego rodzaju obrazów fizycznopsychicznych, które stara Szkoła mianem rozmaitych *species* ochrzciła.

Mając ten rezultat, osiągnięty jedynie na mocy przedmiotowości poznania naszego, potrzeba tylko mieć sporą dozę wątplenia na seryo i nie mieć za wiele konsekwencji logicznej, a owa zasada idealistyczna wyłoni się zaraz jako dogmatyczne twierdzenie: więc my nie poznajemy przedmiotów samych, jeno owe *species* tj. subiektywne modyfikacye jaźni własnej.

Tak więc nawet sam subiektywizm jako subiektywizm bez obiektywizmu obejść się nie może, a przy upozorowaniu podstawnej zasady swojej koniecznie na obiektywizmie stanąć musi, wreszcie w samej tej zasadzie obiektywizm suponuje i afirmuje. Jeżeli zaś przejdziemy na pole życia praktycznego, to tam i najbardziej radykalny idealista bywa zazwyczaj najbardziej dogmatycznym realistą. Stąd niektórzy myśliciele, aby uniknąć zgrzytne go rozdzwiewku i rażącej sprzeczności między teorią a praktyką, próbują wszelkimi siłami z zatrzymaniem jednoczesnym podstawnego dogmatu idealistów uratować przedmiotowość i rzeczywistość, i uciekają się w tym celu do jedynej, ostatniej de-

ski ratunkowej — postulatowi przedmiotowości i rzeczywistości¹, który ślepo, bez racji, ale koniecznie przyjąć należy. Straszny to atoli ratunek dla umysłu ludzkiego: wyciągnąć go z dusznej kazamaty idealizmu, by go rzucić w bezdenną otchłań sceptycyzmu.

Nie od rzeczy też będzie zwrócić na tem miejscu uwagę na to właśnie, że kto raz wszedł na seryo w to zakłęté kółko idealizmu, ten absolutnie z niego wydostać się nie może. Dantejskie: *Lasciate ogni speranza, voi che intrate*, stosuje się tu w całej pełni i sile. Kto raz pozrywał wszystkie kable, mosty, wszystkie możliwe połączenia z niejawną, a do tego wszelkie materyały na tego rodzaju połączenia pożogą zniweczył — ten nie może nigdy ani iskierki nadziei posiadać, by mu się kiedykolwiek udało z własnej kompletnie izolowanej jaźni coś, coby jaźnią nie było, wydobyć. „Zburzona rzeczywistość, słusznie uważa w podobnej materji lipski myśliciel Wundt, nie da się przy pomocy samego, czystego myślenia odbudować. Jedyńm wynikiem tego rodzaju usiłowań pozostanie przeto bezowocny subiektywizm“². Jest to zresztą spólna cecha wszystkich naprawdę niefilozoficznych systemów filozofii: chcą zaczynać swe dzieło od burzenia, niszczenia, niweczenia wszystkiego, a następnie niczego na tych gruzach nie budują, bo niczego zbudować nie mogą. Jest to psota wandalska, nie praca filozoficzna. Filozof winien swój przedmiot badać i w ten sposób do budowy świątyni mądrości pozytywnie rękę przykładąć, „do tego atoli, jak dobrze wyraził się Balmes³, ażeby badać, nie potrzeba niweczyć, tak samo jak na to, by zostać filozofem, nie potrzeba stawać się głupcem“. I sam Wundt⁴ zaznacza, jako jedyne zadanie epistemologii, zachowanie bytu realnego tam, gdzie rzeczywiście istnieje, rozstrzygnięcie o jego istnieniu tam, gdzie to jest wątpliwe. Jakieby były logiczne następstwa subiektywizmu dla życia społecznego, moralnego, estetycznego, religijnego —

¹ Por. np. Sigwarta, *Logik*², I, str. 418.

² *System der Philosophie*, p. 99.

³ l. c. p. 285.

⁴ l. c. ib.

tego pokazywać i dowodzić może nie potrzeba¹. Idealista, co na seryo i konsekwentnie swój idealizm lub solipsyzm pojmuje, jest wyrodkiem i wyrzutkiem społeczeństwa, i jako taki winien być stanowczo z niego usunięty i w odpowiednim zakładzie umieszczony².

A więc idealizm jako taki nie posiada za sobą i najslabszych racyj, przeciwko zaś sobie ma tyle tylko, że jest sprzeczny sam w sobie, sprzeczny z naturą wszelkiego poznania, sprzeczny z naturą moralną i społeczną człowieka. To niech wystarczy na to, iżby oczywistość przedmiotowości w lepszym wystąpiła oświeceniu.

Ostatecznie całą tę rzecz pojmujemy w następujący sposób: Gdyby chodziło nie o początek poznania i badania filozoficznego, jeno o początek indywidualnego poznania ludzkiego wogóle, to oświadczylibyśmy się bez wahania za tem, że pierwszym aktem poznania jest spostrzeżenie jakiegoś przedmiotu zewnętrznego, niejaźni jakiejś; po takim dopiero akcie lub raczej w tym akcie samym następuje zwrócenie uwagi na siebie, jakaś introspekcya pierwsza, pierwotna, poznanie jaźni własnej. Od tej chwili zaczyna się w życiu wyróżnianie jaźni i niejaźni. Mieliśmy w ten sposób dwie prawdy pierwsze: jedną, że istnieje rzeczywiście niejaki, drugą, że ja sam istnieję³. Podobnie rzecz się ma z filozofem zaczynającym filozofować, z tą różnicą, że tu chodzi o same prawdy z pełną refleksyą poznane, i że tu konsekwentnie pierwszą filozoficznie taką prawdą będzie istnie-

¹ Nawet pruski myśliciel, E. Hartmann, który w gruncie rzeczy przyjmuje podstawną zasadę idealizmu, zwraca raz po raz uwagę na jego niedorzeczne konsekwencye i sprowadza je ostatecznie do dziewięciu rażących sprzeczności. Dziwna rzecz, że z tego wszystkiego nie wyciąga wniosku, jako sama zasada idealistów jest z gruntu fałszywa, jeno że koniecznym postulatem naszego poznania jest: realizm transcendentalny. Por. *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie*, zwłaszcza str. 125 i n.

² Por. Ladd, o. c. p. 367.

³ Por. w tej mierze wielce suggestywny, jakkolwiek pod niektórymi względami do opozycyi wyzywający artykuł znanego neoscholastyka francuskiego hr. Domet de Vorgesa: *Les certitudes de l'expérience*. W *Annales de phil. chrét.* Decembre 1897 i Janvier 1898.

nie jaźni samej, podmiotu, drugą zaś dopiero uznanie niejażni, przedmiotu. W rzeczywistości zaś obie te prawdy widzimy jednocześnie w introspekyi każdego aktu poznania.

Na tem kończymy ten ustęp. Pełna, refleksyjna introspekcyja świadomości własnej wykazuje jak najdosadniej i najjaśniej: okropną niedorzeczność sceptycyzmu, niezmierną płytkość agnostycyzmu, straszliwą ciasnotę subiektywizmu; jednocześnie zaś stawia niewątpliwą rzeczywistość jaźni i niezbitą przedmiotowość niejażni jako niespożyty i niewzruszony punkt oparcia rozmyślań filozoficznych. To nam tłumaczy, dlaczego nieraz filozofowie uważali ten jeden kamień węgielny za wystarczający w fundamentach świątyni filozoficznej¹.

¹ Z naszych filozofów ks. Pawlicki broni tego poglądu w rozprawie: „Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii“.

IV.

Knowledge, ultimately considered, validates itself.

Ladd.

Kto na seryo i przez czas dłuższy zastanawiał się nad podstawami pewności, nad warunkami poznania prawdy, ten musiał nieraz przechodzić strasznie ciężkie chwile i śmiertelnie czarne godziny, ten musiał doznać na sobie licznych nagabywań nieznośnych przez wdzierające się przemocą do duszy pytania: cierpkie, dławiące, najskrajniej sceptyczne, ten też odczuć musiał potężnie, jak silne jest szamotanie się umysłu naszego, jak gwałtowny nieprzewyciężony pęd natury naszej w kierunku prawdy, pewności.

Poznaję coś; to rzecz niewątpliwa — lecz czy ja na pewno prawdę poznaję? Posiadam nieraz pewność o jakiejś prawdzie, i to prawda — lecz czy ta pewność nie jest czczem złudzeniem tylko, przemijającym polechtaniem umysłowości mojej? Czy jest kto, coby mi zaręczył, że ja w jakimś przypadku nie mylę się, nie błędzę, jeno dotykam prawdy samej, tego ideału, do którego rwę się, za którym tęsknię i gonię, który jednak zawsze z pod rąk mi się wymyka i pierzcha z przed oczu moich, by mgielka wichurą pognana? A zdaje się w onych chwilach człękowi najczęściej, że w istocie nikogo niema, że nic takiego niema, — że zostaje sam tylko zawieszony w jakiejś nieskończonej atmosfere-

rze zwątpienia, owszem, że zewsząd tylko dolatują mię jakieś głosy i powiewy, które mię w głębszą jeszcze przepaść i w noc jeszcze ciemniejszą wpędzają.

Do czegoż bowiem doszedł umysł ludzki, który przez tyle wieków wysilał się i targał, by dojść do prawdy, by posiadać pewność niezłudną? Zostawmy ogromną większość ludzkości, co pracą umysłową mało się zajmuje, na uboczu; idźmy do tej elity rodzaju ludzkiego, która dźwiga się wysoko ponad tłumy ze sztandarem nauki i filozofii. Cóż nam powie wiedza ludzka, co powiedzą ci mędracy poważni, uczeni, myśliciele? Za ateńskim filozofem powtarzać nam będą, że nie nie wiedzą. A owa ignorancja zastąpi nam drogę wszędzie, gdzie tylko są ludzie, zawsze, odkąd tylko człowiek był na świecie. Zaprawdę, jeśli czem i w czem jest człowiek ogromnie wielkim — to ogromem i w ogromie ignoracji własnej.

A jednak wszyscy ci ludzie nie ustają ani na chwilę w szukaniu prawdy — biedą się i mozolą coraz więcej na tem, by mylić się jak najczęściej, by błędzić jak najwięcej. Czyż nie miał słuszności Eklezjastes,¹ kiedy to zajęcie nazwał najnędzniejszym ze wszystkich?

Na zmysłach ma się budować poznanie moje, od przeświadczenia ma wychodzić wszelkie naukowe badanie. Tak wielu przynajmniej twierdzi. A przecież sama właśnie nauka pokazuje, że oczy moje widzą inaczej, jak jest w istocie, że widzą to, czego niema wcale, że uszy moje słyszą głosy i tony, które po za mną nie istnieją, że mię naprawdę wszystko myli i zwodzi. Więc oczy mię mylą, uszy mię mylą, powonienie mię ludzi, zwodzi mię fantazja, serce i uczucie mię zaślepia, sam rozum mię w błędy raz po raz wprowadza. Kiedyż ja się nie mylę, kiedy nie błędzę?

Co mi się wczoraj białem zdawało, dzisiaj za czarne uważam; co mię najwięcej bawiło w latach dziecięcych, to mię dziś smutkiem napawa; do czego się pałęm, o czem dniem i nocą

¹ „Et proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus, quae fiunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea“. 1, 13.

marzyłem w latach młodzieńczych, przed tem dziś wzdrygam się, samo wspomnienie na to wstrętem mię przejmuję. Mój zapal dawniejszy, dziś mi się szaleństwem wydaje, moja prawda dawniejsza — fałszem, moja pewność — niemocą umysłową, szczęście moje — nędzą okrutną. Czy jest więc prawda na świecie? a jeśli jest, któż ją posiada? Ileż to sekt filozoficznych roilo się już na świecie, prawdy szukało — a któraż znalazła? Wszystkie dziś spoczywają w kostnicy błędów, omyłek, zboczeń ludzkich, którą eufemicznie historią dziejów ludzkich zowiemy. Ile dzisiaj jest szkół filozoficznych, kół i koteryj naukowych — a czy znajdziemy chociażby dwu filozofów wybitniejszych, którzyby przynajmniej w rzeczach najbardziej zasadniczych tak samo sądzili i mówili? Każdy po swojemu sądzi, swoje oryginalne stawia twierdzenia; na co jeden: niewątpliwie tak, odpowiada, na to samo drugi: z pewnością nie tak, trzeci: tak i nie. Po której stronie prawda? Któryż sędzia zdobędzie się na stanowcze rozstrzygnięcie tego sporu? Zresztą po dzisiejszym sędzi przyjdzie jutrzejszy z innym wyrokiem, po jutrzejszym następny i tak w nieskończoność, a każdy następny będzie wykazywał błędy i fałsze swego poprzednika. A przecież jeżeli jest prawda, to chyba tylko jedna!

Czy więc poznaję ja prawdę, czy nie łudzę się ustawicznie? czy nie uważam za pewność tego, co jest marzeniem tylko i iluzją? czy nie chodzę za błędnymi ognikami, mniemając, że mię ognisty słup prowadzi? czy nie myślę ja, że żyję, poznaję, badam w rzeczywistości, kiedy ja śnię tylko? Czyż mogłoby życie prawdziwie rzeczywiste składać się z samych sprzeczności: sprzeczności ze sobą, z uczuciami, z dążeniami swojemi, sprzeczności z otoczeniem, środowiskiem, ludźmi innymi? Czyżby świat cały nie był niczem innym, jeno ogromnym kopcem sprzeczności, które rodzaj ludzki w ciągu długich stuleci nagromadził, a do których każda nowa fala czasu nowe przynosi absurda?

Czy opłaci się zatem marzyć o prawdzie, o pewności, o wydzieraniu wewnętrznych tajemnic rzeczywistości? „Trawi nas i pali pragnienie zgłębienia wszystkiego, wzniesienia wieży, coby

do samej nieskończoności sięgała. Atoli każdy gmach nasz trzeszczy a ziemia otwiera się aż do samych otchłani¹.

Że ja jestem, że poznaję, że waham się i wątpię, że myślę się i błędzę — wszak o tem wątpić nie mogę, wszak tu prawdziwość mego poznania bezpośrednio widzę i stwierdzam niezbitcie. Że A jest A, że dwa a dwa cztery, że mogę stawiać i zadawać sobie pytania, że mogę zastanawiać się nad tem, czym zblądził, że nieraz poznaję, że się pomylił i że w błędzie byłem, że mogę wątpić, kiedy nie mam przekonywających racyj o poznanej prawdzie, że mogę wydać niewątpliwe sądy, takie przynajmniej jak: ja istnieję, poznaję niejaźń, byt jest bytem, niebyt nie jest i nie może być bytem — to wszystko również jest mi zupełnie pewnem, niezbitem, niezaprzeczonem, nawet podczas najciemniejszej i najwywrotniejszej zawieruchy umysłowej.

A ileżto prawd, na pewno poznanych, suponuje, zawiera w sobie i stwierdza bez ogródki i wahania sam akt wątpienia! Najpierw wątpić o niczem jest rzeczą niemożliwą, mogę tylko o czemś wątpić; więc wątpienie samo musi się budować na jakichś niewątpliwych danych, na aktach poprzednich, pozytywnych, które prawdy dosięgły a pewność osiągnęły. Kiedy już dużo rzeczy poznałem, kiedy już przekonałem się o chwiejności wielu prawd namacalnie, wtenczas dopiero może wystąpić we mnie refleksya krytyczna i co do niektórych faktów i prawd wątpienie. Krom tego sama zdolność wątpienia to oznaka wysoce już rozwiniętej inteligencji, to najlepsze stwierdzenie zdolności w sobie do poznania prawdy jako takiej. Jeden człowiek na ziemi jest w stanie wątpić o wielu rzeczach, on jeden jest prawdziwie animal scepticum — wszelkie bestye nie wiedzą i wiedzieć nie mogą, co to wątpienie.

A ten, co raz poznał, że się pomylił, że zblądził, czyż nie stwierdza najwymowniej, że niema natury z gruntu wadliwej, na ustawiczne i zasadnicze błędzenie skazanej? Kto zaś swoje pomyłki i błędy raz po raz poznać i poprawić może, ten chyba

¹ Pascal, *Pensées*, l. 1 a. 4.

raczej posiada naturę w zasadzie na poznawanie i badanie prawdy przedmiotowej skazaną i przeznaczoną. — Zwierzęta wszystkie mają niewątpliwie jakieś wyobrażenie o świecie, może w części i do naszego podobne, różniące się w każdym razie na bardzo wielu punktach od rzeczywistości. A które zwierzę poznało kiedy choćby jeden błąd swój i choć raz jeden z refleksją poprawiło się z niego? Żadne i nigdy dotychczas tego nie pokazało, nigdy też w przyszłości żadne czegoś podobnego nie dokaże, chyba, że któremuś uda się szczęśliwie *per absurdum* przeskoczyć ze zwierzęcia na człowieka! Atoli i wtenczas jeszcze błąd swój pozna i poprawi człowiek rozumny — nie zwierzę w zmysłowości łonie całe zanurzone.

A ileż to prawd niewątpliwych suponuje i zawiera w sobie jedno z refleksją postawione pytanie! Kto stawia pytanie, ten szuka przynajmniej odpowiedzi: tak lub nie, szuka zatem stwierdzenia lub zaprzeczenia, czyli sądu pewnego; znać więc już musi doświadczalnie, co pewność i jej osiągnięcie¹. Każde zaś pytanie o szczegółową cechę odnoszącą się do któregośkolwiek elementu sądu suponuje z natury swej jakąś zasadę ogólniejszą jako pewną. I jak słusznie Sigwart zaznacza, bez przyjęcia czegoś ogólnego żadne pytanie nie jest wogóle możliwe².

A ileżto niezbitych prawd przedmiotowych zamyka w sobie i stwierdza z wszelką pewnością jeden sąd niewątpliwý!

Więc ja nie błądzę ustawicznie, więc nie ulegam ciągłej i wiecznej ułudzie, więc w niektórych, w kilku przynajmniej razach, poznaję prawdę przedmiotową niewątpliwie, niezawodnie, bezwzględnie.

Zatrzymajmy się na chwilę przy niektórych z tych właśnie prawd niezbitych, niezachwianych. Dalsze bowiem niespożyte kamienie węgielne naszych posad filozoficznych same się nam tutaj pokażą i przedstawią.

Prawdy owe, jak: istnieję, $a = a$, $2 + 2 = 4$, są tego rodzaju i z tego powodu wielce charakterystyczne, iż kiedy je

¹ Cfr. Sigwart, *Logik*, I, p. 146 sq.

Id. ib. II, 2 Aufl. 1893, p. 303.

poznajemy, to jednocześnie widzimy bezpośrednio, że rzecz tak się ma w istocie i że inaczej mieć się nie może. Poznanie takie, w którym rzecz jaką poznajemy z taką pewnością i z taką dokładnością, iż jednocześnie doskonale widzimy, że inaczej być nie może, zwiemy pospolicie i w mowie potocznej i w języku filozoficznym poznaniem oczywistem. Poznanie oczywiste a zwłaszcza oczywiste w najściślejszym tego słowa znaczeniu, to nic innego jeno owa bezpośrednia, doskonała intuicya umysła, mocą której nasz rozum poznaje jak najdoskonalej, jak najjaśniej i jak najwyraźniej, że rzecz tak się ma przedmiotowo, a inaczej absolutnie mieć się nie może.

Oczywistość można brać na uwagę w oderwaniu i konkretnie. Oczywistość konkretnie uważana — to nic innego jeno poznanie oczywiste konkretnie pojęte; oczywistość w oderwaniu — to owa świadoma doskonałość i intuicyjność takiego poznania.

Rozumie się samo przez się, że poznanie oczywiste lub oczywistość poznania, konkretnie pod uwagę wzięta, zawiera w sobie i sam akt poznania podmiotowy i przedmiot tegoż aktu poznania. Stąd pochodzi, że bardzo wielu filozofów, zwłaszcza neoscholastycznych, wyróżnia oczywistość podmiotową i oczywistość przedmiotową. Niektórzy (Tongiorgi, Liberatore, Palmieri, T. Pesch, Schmid, Frick, i i.) posuwają się nawet w tym względzie może nieco za daleko, gdyż ile razy mówią lub słyszą „oczywistość“ bez przydawki, to rozumieją przez to samą tylko oczywistość przedmiotu, zaś oczywistość podmiotową uważają za przenośnię wziętą z oczywistości przedmiotowej. Nie myślimy zapuszczać się w szczegółową dyskusję tej kwestyi, bądź co bądź z natury swej dyalektycznej, zaznaczamy tylko, że przez ewidencję, przez oczywistość rozumiemy zazwyczaj prawdziwą intuicyę umysłową jakiegoś przedmiotu posiadającego odpowiednie warunki po temu, a więc poznanie oczywiste, lub jeśli ktoś woli, oczywistość poznania (nie chcemy w tem znaczeniu używać wcale wyrażenia: „oczywistość podmiotowa lub subiektywna“), zawierającą zawsze i oczywistość samego aktu subiektywnie tylko uważanego (ewidencya subiektywna) i oczywistość przedmiotu owym aktem uchwyconego (ewidencya objektywna),

tak iż oczywistość nasza obejmowałaby według powyższego rozróżnienia obie oczywistości jednocześnie, na prawdę zawsze ściśle z sobą skojarzone, konkretnie nawet nierozłączne. W rzeczywistości bowiem przedmiot może być dla mnie wtenczas dopiero oczywistym, kiedy poznam go z oczywistością, skoro zaś tylko poznanie jakiegoś przedmiotu zaczyna tracić oczywistość, i przedmiot, który dotychczas mógł być dla mnie oczywistym, przestaje dla mnie nadal być takim. — Że suma kątów wewnętrznych w trójkącie płaskim równa się dwu kątom prostym, jest dla mnie prawdą oczywistą. Kiedy jednak prawdę tę chcę po raz pierwszy uzasadnić uczniom pierwszej klasy gimnazjalnej, to ta sama prawda na początku godziny prawdopodobnie dla żadnego ucznia oczywistą nie będzie, a dla wszystkich uczniów może nawet nie będzie taką jeszcze i na końcu godziny. A chociaż nawet pod koniec czerwca suma kątów w trójkącie będzie oczywistą dla wszystkich uczniów pierwszej klasy, to z początkiem września w klasie drugiej będzie się można przekonać, że prawie dla połowy tych samych uczniów owa prawda znowu oczywista nie jest. Dlatego zdaje się nam, że i racjonalniej i mniej bałamutnie jest pojmować oczywistość w pierwszym rzędzie jako oczywistość poznania, rozumie się poznania jakiegoś przedmiotu i to w tym przypadku oczywistego, a dopiero następnie stosownie do potrzeby wyróżniać oczywistość podmiotową od przedmiotowej.

Oczywistość może być bezpośrednia lub pośrednia. Jeśli prawdę jaką chwytam bezpośrednio, stwierdzam ją niewątpliwie wprost intuicyą umysłową, np. że ja istnieję, że $a = a$; to oczywistość w tym przypadku będzie bezpośrednia. Jeżeli natomiast prawdę jakąś wysnuwam dopiero z innej prawdy bezpośrednio oczywistej lub z całego łańcucha prawd innych, albo też jeżeli dowiaduję się o jakiejś prawdzie z wszelką pewnością od innych ludzi, to będziemy mieli do czynienia z oczywistością pośrednią. Np.: okrąg koła $= 2\pi r$, istnieje Australia (nigdy tam nie byłem). Dwa te przykłady tłumaczą jednocześnie znany podział oczywistości pośredniej na wewnętrzną i zewnętrzną.

Oczywistość wszelka, w pierwszym zaś rzędzie oczywistość

bezpośrednia, rodzi w nas ów stan wewnętrznego zadowolenia i ukojenia intelektualnego, który wszyscy pewnością nazywamy, a jednocześnie wywołuje w nas ową konieczność nieodzowną, objawiającą się nierozłącznie w każdym oczywistym sądzie.

Konieczność owa atoli, jak trafnie zaznacza myśliciel z Tybingi¹, może występować w naszej świadomości rozmaicie. Wydajemy bowiem całe mnóstwo sądów z nieklamana, jakkolwiek nie pod każdym względem uświadomioną pewnością, która w takich razach nie myśli weale o możliwości błędu, lub o tem, że rzecz w tej chwili inaczej absolutnie mieć się nie może. Tak się rzecz ma, ilekroć wypowiadamy cokolwiek o stanach własnej świadomości. I tutaj jednak, a nawet tu przedewszystkiem, mamy do czynienia z bezpośrednią oczywistością, z najwłaściwszą intuicyą umysłową. Zresztą wystarczy najzwyczajniejszy akt refleksyi, ażeby uświadomić sobie ową konieczność wydanego sądu i ową niemożliwość, iżby rzecz mogła się mieć inaczej, jak to sądem stwierdzamy.

Natomiast w prawdach oczywistych ogólnych dzieje się popolicie tak, że kiedy taki sąd pewny wydajemy, to nietylko czujemy pewność zupełną i uspokojenie wewnętrzne, ale jednocześnie mamy od razu świadomość i konieczności owej i owej niemożliwości jakiegokolwiek przeciwieństwa.

Tem się tłumaczy, dlaczego niektórzy autorowie zacieśniają pojęcie oczywistości i odnoszą ją jedynie do prawd oderwanych, ogólnych. W taki sposób postępuje np. Balmes, który wprost twierdzi, że świadomość nie ma nic wspólnego z oczywistością², a za konieczny warunek sądu oczywistego stawia, iżby był i konieczny i ogólny³.

Nie znajdujemy ni u Balmesa ni u innego znanego nam autora żadnej racyi przemawiającej za tego rodzaju, co najmniej niepotrzebnem, zacieśnieniem i ograniczeniem oczywistości, tem bardziej, że każdy filozof i człowiek każdy powołuje się i powoływać się będzie na oczywistość wtenczas przede-

¹ Sigwart, l. c. I, p. 241 sq.

² l. c. p. 51.

³ ib. p. 119 sq.

wszystkiem, kiedy idzie mu bezpośrednio o stany psychiczne własnej samowiedzy¹.

Tyle o samym pojęciu oczywistości i oczywistego poznania.

Weźmy teraz na uwagę jedno takie poznanie oczywiste — dajmy na to: poznaję, że byt nie jest niebytem. Oczywista rzecz, że kiedy oczywiście poznaję tę prawdę, to jednocześnie nie mniej oczywiście poznaję, że to, co poznaję, jest w istocie prawdziwe; czyli poznaję tem samym z oczywistością, że moje oczywiste poznanie prawdy owej jest poznaniem prawdy przedmiotowej. I ile razy poznaję z bezpośrednią oczywistością czy tę samą prawdę, czy coś innego, tyle razy jednocześnie z taką samą bezpośrednią oczywistością widzę i poznaję, że to, co w taki sposób poznaję, zgadza się z prawdą przedmiotową — innymi słowy: każdym razem niezbitnie stwierdzam, że to, co w danym razie z bezpośrednią oczywistością za prawdziwe uznaję, jest w istocie przedmiotowo prawdziwe. Ostatecznie zatem: w każdym bezpośrednio oczywistem poznaniu konstatuje jednocześnie z taką samą oczywistością powtarzający się zawsze ten sam fakt — poznania każdym razem prawdy przedmiotowej. Fakt ten można stosownie i wygodnie nazwać faktem oczywistości.

Jeżeli teraz fakt ten, z oczywistością niezachmurzoną i niczem niezamąconą stwierdzony, wypowiemy jako zdanie ogólne, mieć będziemy sąd również bezpośrednio oczywisty: co z bezpo-

¹ Wundt (*Logik*, 2 Aufl. 1893. I B. d. p. 81 sqq.), omawiając logiczną ewidencję, wyraża się dosyć niejasno; z jednej bowiem strony sprowadza oczywistość do pogładowości (*Anschauung*), na co się nam stosowniejsza nazwa intuicji wydaje, z drugiej zaś zdaje się przyznawać charakter oczywistości, podobnie jak to Balmes robi, samemu tylko poznaniu prawd ogólnych.

Mimochoodem zauważyć tu nie zawadzi, że spólcześni logicy i epistemolodzy, z wyjątkiem filozofów neoscholastycznych, traktują niewątpliwie bardzo ważną i zasadniczą kwestję oczywistości zbytnio po macoszemu. W grubych, nieraz kilkutomowych logikach Wundta, Sigwarta, Schuppego, Hobhousea, Bradleya, nawet w gruntownej epistemologii Ladda, nie spotykamy prawie nie albo bardzo mało uwag o oczywistości — jakkolwiek ci sami autorowie w ciągu dzieł swoich raz po raz do oczywistości się odwołują i odwoływać muszą, stwierdzając tem samym jej prawdziwą doniosłość i zasadniczość.

dnia oczywistością poznając, jest przedmiotowo prawdziwe, lub krócej: oczywistość jest kryterium prawdy. A to nie jest nic innego tylko znana zasada oczywistości.

Tak pojmujemy fakt i zasadę oczywistości a jednocześnie i oczywistość ich ¹.

Ta zasada oczywistości nie różni się na prawdę zasadniczo od znanej zasady Descartesa i Kartezjanistów późniejszych. Nie trzeba jednak zapominać, że i sformułowanie i umotywowanie owej zasady jest u tych myślicieli po największej części niejasne i bałamutne, a niekiedy nawet z gruntu fałszywe. — Balmes znowu stawia zasadę oczywistości prawie w tych samych, co my, słowach, występuje atoli na samym wstępie z bardzo ciężkim zarzutem, stawiając istic paradoksalną tezę: zasada oczywistości nie jest oczywista ². W rzeczywistości trudność to dla Balmesa bardzo poważna, prawie nawet nierozwiązalna. U Balmesa bowiem, jakeśmy to już po części zaznaczyli, oczywistym może być tylko sąd tego rodzaju, w którego idei podmiotu można widzieć bezpośrednio orzeczenie. Fakt i najbardziej oczywisty, podobnie zatem i uogólnienie takiego faktu, w pojęciu Balmesa oczywistym być nie może. Oczywista rzecz, że w tej supozycyi nie trudno jest Balmesowi wykazać nieoczywistość zasady oczywistości. Dlatego też Balmes trudności rozwiązać nie mógł i nie rozwiązał, owszem za tezę swoją ją przyjął — a w uzasadnieniu zasady oczywistości musiał, chcąc nie chcąc, przynajmniej mały palec podać sceptycyzmowi i uciec się do „nieprzezwyctężonego instynktu natury“ ³. Nam się zdaje, że wystarczy zrozumieć zarzut Balmesa, by jednocześnie zrozumieć prawdziwą nieprawdziwość jego tezy. Dlatego też dalsza dyskusya byłaby chyba zbyteczna.

Niektórzy autorowie ⁴ omijają trudność Balmesa w ten sposób, iż zupełnie inaczej i od Balmesa i od nas pojmują zasadę

¹ Podobnie pojmuje oczywistość zasady oczywistości ks. M. Morawski w wyżej cyt. dziele na str. 336.

² l. c. p. 178.

³ l. c. p. 180.

⁴ Cfr. Pesch l. c. n. 792 ad 6; Frick l. c. i w. i.

oczywistości. Według nich brzmi ona co do słów tak samo: co jest oczywiste, to jest prawdziwe; trzeba jednak rozumieć przez to zupełnie co innego, mianowicie: co jest oczywiste przedmiotowo, to jest prawdziwe, czyli: co jest oczywiście przedmiotowo prawdziwe, to jest przedmiotowo prawdziwe. Zasada oczywistości tak zrozumiana i pojęta, jest niewątpliwie dla każdego oczywista, ale może dodawać zato nie potrzeba, że to już nie jest zasada oczywistości, jeno tożsamości!

Uprzypomniłiśmy sobie oczywistość samą, fakt jej i zasadę, jako też niezbitą oczywistość i faktu samego i zasady oczywistości. Chwilkę jeszcze uwagi, iżby unaoźnić sobie, czem oczywistość jest dla każdego człowieka, w pierwszym rzędzie dla filozofa każdego, ażeby jasno uświadomić sobie, jak ważny, zasadniczy, podstawowy to czynnik w każdym poznaniu i wszelkiem badaniu. Długich zresztą rozmyślań na to już nie będzie potrzeba.

Wszelkie poznanie nasze, czy ono odnosi się do jakichkolwiek prawd ogólnych, idealnych, czy też do prawd i faktów szczegółowych, rzeczywistych, buduje się na oczywistości poznania; na fakcie oczywistości, jeżeli wprost poznajemy cokolwiek z pewnością, na zasadzie oczywistości, kiedy poznanie jest refleksyjne. Wszędzie i zawsze przyjmujemy coś za prawdę, stwierdzamy coś jako fakt, ostatecznie dlatego, że z oczywistością to poznajemy. I tak cały obszar wiedzy ludzkiej, chociażby poręcze jego w samą nieskończoność zachodzić miały, i to zarówno poznania naturalnego, jak naukowego i filozoficznego, spoczywa i opiera się ostatecznie na oczywistości. W tem znaczeniu oczywistość stanowi najwালniejszą i najwszechstronniejszą fundament wszelkiego poznania, tak dobrze krytycznego, jak niekrytycznego.

To też w całym poznaniu naszym, dążymy nieustannie wszystkimi siłami, całym pędem natury do owej oczywistości. Wszystkie nasze rozmyślenia i rozstrząsania, indukcyje i dedukcyje, argumentacyje i tłumaczenia, cała i najbardziej wyteżona refleksya nad poznaniem własnym, ciągła krytyka i ścisła kontrola naszych sposobów i środków poznawczych, wszelkie prze-

strogie i prawidła logiczne, wszystkie uwagi i wskazówki metodyczne, wszystkie kryteria szczegółowe, same nawet powątpiewania i zaprzeczenia — nic innego nie chcą, nie inny cel mają, jak tylko, ażeby tem łatwiej i tem pewniej można było dojść do owej oczywistości poznania¹. A kiedy pragniemy przekonać kogo o prawdzie jakiej i nakłonić go do uznania jej, to znowu wszystkie dowody i wyjaśnienia nasze, jakie mu podajemy i przywodzimy, zmierzają do tego jedynie, by on sam rzecz zrozumiał, czyli ażeby wywołać w nim ową oczywistość poznania. Skoro zaś po wyczerpaniu całego zapasu racyi nie możemy antagonisty swego żadną miarą zniewolić do przyznania nam słuszności, to i wtenczas nawet nie dziwimy się temu, iż on prawdy przez nas bronionej uznać nie chce, jeno raczej temu, iż on nie rozumiał jeszcze rzeczy samej, że nie zdołał poznać jej oczywistości. — Lub kiedy znowu zaczyna nas kto do muru przyciskać, atakować natarczywie, dlaczego uznajemy coś za prawdę, to prędzej czy później dochodzimy niewątpliwie do prawdy jakiejś, o której mówimy po prostu, to mi jest bezpośrednio i najzupełniej oczywistem. Oczywistość to ostatnia racya, to nieprzekraczalna baryera w uzasadnieniu wszelkiem — po za nią umysł nie idzie dalej, isé nie może dalej, ani też isé nie potrzebuje dalej, bo oczywistość to nie tylko ostatnia racya, ale jednocześnie i najlepsza, najsilniej przekonywająca racya. Trzeba nierozumu, dużego nierozumu trzeba na to, by ową baryerę choćby czczemi słowami przekroczyć.

A zatem, skądkolwiek refleksyę naszą zaczniemy, z jakiegokolwiek punktu widzenia rzecz uchwycimy, z którejkolwiek strony do kwestyi przystąpimy; wszędzie i zawsze: spód sam, trzon sam, rdzeń sam — więc najwłaściwszą podwalę i posadę całej naszej pracy umysłowej stanowi oczywistość poznania.

Poznanie oczywiste dopiero jest w stanie zrodzić w nas ową konieczność, która w istocie zawiera się i ujawnia w ka-

¹ Z tego powodu nie wydaje się nam bardzo poważnym zarzut Rabiera (*Leçons de philosophie*, II, *Logique* 3 éd. 1894, p. 378), że gdyby ewidencja była zawsze niewątpliwym znakiem prawdy, toby zgola niepotrzebna była cała logika.

żdym pewnym sądzie. Oczywistość dopiero sprowadza nas w owo znane zadowolenie wewnętrzne, zaspokaja całkowicie wszystkie wymagania i potrzeby naszej umysłowości, wywołuje najwłaściwszą pewność, niewątpliwą a pogodną, bezwzględną a spokojną — ona jest prawdziwie ostateczną racją, ostatnią bezpieczną kotwicą wszelkiej pewności naszej.

Oczywistość również dopiero zniewala nas w sposób nie ubliżający naszej godności do uznania za prawdziwe tego, co poznajemy, będąc ostatecznie jedyną rękojmią i gwarancją poznanej prawdy — to też jest ona najwłaściwszem i najpowszechniejszem kryterium prawdy logicznej. Jest to prawdziwie najwyższy trybunał nasz w dziedzinie poznania, od którego niemasz i nie może być apellacji¹.

Oczywistość też uświadamia, wzmacnia, gwarantuje nam ową ufność niezachwianą i wiarę rozumną w siebie, we własne siły umysłowe, na których polegać możemy bezpieczniej i silniej, niż na czemkolwiek innym. I tej ufności w siebie, tej wiary w rozum własny nikt nam na świecie ni z piersi ni z głowy ni z duszy wydrzeć nie zdoła. Ktoby zaś stracił owo zaufanie sobie, ten wszystko stracił, ten już nie może polegać na żadnej

¹ Dla naszego szkicu tyle najzupełniej wystarczy o oczywistości jako o kryterium prawdy. Rozumie się samo przez się, że nie możemy tu zapuszczać się w dyskusję licznych innych kryteriów, występujących często w rozmaitych systemach filozoficznych, jak również wdawać się nie możemy w sporne szczegóły neoscholastyków, między którymi wielu, bojąc się nieco Kartezjusza, chce koniecznie widzieć kryterium prawdy w samej oczywistości przedmiotowej. Naszem zdaniem możnaby ująć całą rzecz o oczywistości i o kryterium prawdy sposobem neoscholastycznym w następującą tezę: Podmiotową cechą prawdy logicznej czyli właściwem i powszechnem kryterium poznania ludzkiego a jednocześnie ostateczną racją pewności naszej jest oczywistość poznania czyli prawdziwa intuicya samego przedmiotu. Właściwą miarą prawdy logicznej i kryterium w tem znaczeniu jest oczywistość samego przedmiotu (konkretnie uważana) czyli sam przedmiot poznany. Wreszcie kryterium w znaczeniu modły idealnej lub wzoru normalnego, z którymby można zestawiać i porównywać każde szczegółowe poznanie, jest poznanie jaźni własnej dla prawd porządku rzeczywistego, zasada tożsamości: czyli niesprzeczności dla prawd porządku idealnego.

choćby najtrwalszej podwali, na żadnym drugim człowieku, ten Bogu samemu zaufać nie może.

Z tem się łączy pewna, jakkolwiek w ciasnych tylko granicach się obracająca, bezwzględność i nieomyślność poznania ludzkiego i każdej filozofii rozumnej. Wszystkie filozofie względności, czy pesymizm hartmannowski, czy neokrytycyzm renouvierowskiej szkoły, czy neokantyzm wielu niemieckich myślicieli, które zrezygnowały z absolutnej, nieomyślnej pewności, nie mogą się naprawdę żadną miarą uchronić przed najstraszniejszym, najbardziej tyrańskim, najnierozumniejszym absolutyzmem — rzeczywistej skepsis powszechnej. Jedyna tylko furтка niekonsekwencyi, może te filozofie stamtąd odwodzić, jak w istocie ciągle odwodzi.

A zatem oczywistość: i dlatego, że jest w każdym sądzie niezbędna, że jest sama najoczywistsza, że będąc w swojej dziedzinie zawsze ostatnią i wszędzie się znajdując, do niczego się sama sprowadzić, przez nie się dowieść nie da, i jako podwalina ostateczna całego poznania, i jako racya ostatnia wszelkiej pewności, i jako właściwe powszechne kryterjum prawdy — jest niewątpliwie spleciona jak najściślej z właściwymi fundamentami filozofii i zajmuje tam bezsprzecznie miejsce pierwszorzędne.

W taki sposób fakt oczywistości przedstawia się nam jako jeden z owych niespożytych kamieni węgielnych, na których dźwigają się niezłomne filary filozoficznej świątyni. Rzecz prosta, że absolutnie można tę samą prawdę sformułować z Tongiorgim¹ i innymi filozofami, jako zdolność umysłu naszego do poznania prawdy przedmiotowej; zdaje się nam jednak, że przez takie postawienie i może przez nie bardzo potrzebną ogólnikowość sama rzecz z mniejszą występuje oczywistością, a przez to na większe naraża się trudności — jak zresztą najlepiej dowodzi tego, wystąpienie filozofa belgijskiego. Myli się atoli naszym zdaniem, D. Mercier,² kiedy twierdzi, że prawda ta jest

¹ l. c.

² *La théorie des trois vérités primitives. Revue Néo-Scol.* 1895, p. 18 sqq. *Critériologie générale* 1899, n. 56.

tylko koniecznym warunkiem ontologicznym poznania, nie zaś pierwotną zasadą i fundamentem logicznym. W każdym bowiem sądzie pewnym sama prawda logiczna jest zawsze stwierdzona i poznana, a tem samem każdy sąd suponuje zdolność poznania prawdy, lub raczej fakt oczywistości nie tylko jako warunek ontologiczny, lecz także jako ostateczny fundament logiczny.

V.

Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ
ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

Aristoteles.

Na 500 lat przed naszą erą, w bawiącym się zawsze hucznie i wesoło Efezie, żył ponury obywatel-pustelnik niezwyklej miary. Umysł głęboki aż do ciemności, dumny samotnik i egoista aż do mizantropii, pesymista aż do zwątpienia w trwałość czegokolwiek na świecie, „płaczący mędrzec“, Heraklit zajął tak uparcie i wyłącznie stanowisko całkowitego i powszechnego relatywizmu, iż nic w wszechświecie prócz ciągłej zmienności nie widział, iż jedyną bezwzględność i absolut jedyny w względności koniecznej wszystkiego upatrywał. Wszystko krąży, wszystko płynie: πάντα ῥεῖ, powtarzał sobie „ciemny“ myśliciel, wszystko bezustannie przechodzi, a nic nie pozostaje: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Wszechświat to olbrzymia kaskada ognista, ciągle rzucająca się z góry na dół i jednocześnie ciągle podnosząca się z dołu w górę, tak iż obie te drogi są w istocie jedną i tą samą drogą: ὁδὸς ἅνω καὶ κάτω μίτη. Niema bowiem naprawdę różnicy między przeciwieństwami, one nietylko nie wyłączają się wzajemnie, lecz owszem są jedną i tą samą rzeczą. Paradoksalność swą arystokrata efezki posunął do tego stopnia, iż dla niego to samo jest dobro i zło, życie i śmierć, zgoda i niezgoda. Niezgoda jest

istotną harmonią świata, wojna to rodzicielka i królowa wszystkiego na świecie. Wchodzimy do tej samej rzeki i nie wchodzimy do niej, jesteśmy i nie jesteśmy weale: εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν¹.

Jakkolwiek wszelka pomroka i ciemność czarna ma to do siebie, iż wzdragają się przed nią i odwracają się od niej umysły ludzkie, ma jednak zarazem i pewną siłę atrakcyjną, jakimś tajemniczym czarem odzianą, co niejednen umysł potrafi przykuć i przywiązać do siebie. I Heraklit miewał w rozmaitych czasach swoich zwolenników. Najwybitniejszy atoli uczeń i najgorętszy wielbiciel wolnodumcy efezkiego zjawił się dopiero w dwa tysiące trzysta lat po śmierci mistrza, w osobie głośnego profesora berlińskiego, Hegla, Heraklita XIX. stulecia. Ma w istocie pruski myśliciel dużo punktów spólnych i stycznych z paradoksalnym Jończykiem. I u niego zmienność, względność, lub raczej *das Werden* góruje ponad wszystkim, wszystko naprawdę trzyma i jednoczy w swych ręku. Jedynym bowiem punktem wyjścia całego systemu heglowskiego jest czysty byt, pojęcie najbardziej ze wszystkich oderwane, swoją treścią najuboższe i najprostsze, albo nawet podług samego twórcy absolutnego idealizmu logicznego, pojęcie absolutnie bez treści, a tem samem z nicością identyczne. Czysty byt stoi w dwojakim stosunku do nicości: w stosunku tożsamości i pewnej, nie dającej się jednak wypowiedzieć ani też bliżej określić różnicy. Tożsamość ta właśnie na tle różnicy bytu i nicości rodzi nowe pojęcie wyższe, które stanowi wyższą jednię tych dwu pojęć, tj. pojęcie stawania się (*Werden*). Na podstawie tej pierwotnej jedni bytu i nicości nie trudno jest wykazać, zwłaszcza przy pomocy dyalektyki transcendentalizmu niemieckiego, że wszystkie najbardziej dyametalne przeciwieństwa, że nawet wszystkie najbardziej rażące sprzeczności nie wykluczają się nawzajem całkowicie, lecz zawsze w czemś trzecim, w jakiejś wyższej jedni, kojarzą się zgodnie, zespalają, jednoczą. W istocie nieprzerwane łączenie się dwu coraz to nowych sprzeczności

¹ Por. fragmenta u Bywater'a, *Heracliti Ephesii reliquiae*. — Ks. S. Pawliki, „Historia filozofii greckiej“, t. I, r. VII, 4. — Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I Bd. 1, 1.

w jedni stawiana się jest i źródłem głównem i jedynym rodzicem i dźwignią a osią środkową i właściwą myślą przewodnią dyalektyki myśliciela berlińskiego. Ślawetna owa tożsamość przeciwieństw i sprzeczności jest zasadą w systemie Hegla, na podstawie której i z której wylaniają się wszystkie najwyższe prawdy, odnoszące się do świata, człowieka, Boga.

Heraklit i Hegel to dwaj i jedyni niemal niecodzienni filozofowie, o których historia filozofii raz po raz zaznacza, jakoby wszelkimi siłami starali się koniecznie kłam zadać zasadzie niesprzeczności i jakoby na jej zaprzeczeniu dopiero budowali swoje systemy filozoficzne.

Przeciw absolutowi względności i zmienności Heraklita wystąpił już właściwy twórca systemu Eleatów, Parmenides, z absolutem niezmiennego jednobytu. On też pierwszy postawił twierdzenie, które do pewnego stopnia zawiera w sobie zasadę tożsamości i niesprzeczności: co jest, jest; co zaś nie jest, być nie może — ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστι¹.

Wyraźniej, dobitniej, systematyczniej od Eleaty występuje przeciw heraklitowskiemu zaprzeczeniu bezwzględności i zasady niesprzeczności poważny Stagiryta, stawiając i formułując po raz pierwszy jasno, dokładnie i wszechstronnie zasadę zasad wszelkich w czwartej (I) księdze swej metafizyki. — Tego rodzaju zapatrywanie na stosunek Heraklita do zasady niesprzeczności przeszło od Arystotelesa do Scholastyków² a w części aż do naszych czasów³.

I przeciwko nowożytnemu Heraklitowi podnoszono nieraz w ciągu naszego stulecia ten sam ciężki zarzut⁴. — Do niedawna też prawie nikt nie przypuszczał, aby można Hegla na seryo zasłonić przed tym zarzutem lub skutecznie obronić, tem bar-

¹ Por. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*. 8 Aufl. von Heinze. § 19. — Ks. S. Pawlicki, „Historia filozofii greckiej“ I.

² Por. np. S. Thomas. In I. 4 metaph. lect. 2.

³ Por. np. ks. S. Pawlicki, „Historia filozofii greckiej“, I, str. 128.

⁴ Z naszych filozofów por. np. ks. M. Morawski, „Filozofia i jej zadanie“, 1881, str. 82 i nast.; Struve, „Wstęp krytyczny do filozofii“, 1896, str. 538 i nast.

dziej, że i pierwotny zapal do dyalektyki heglowskiej oziębil się znacznie w drugiej połowie bieżącego stulecia, a nawet zamarł zupełnie. W ostatnich dopiero latach — i rzecz dziwna, nie w Niemczech, jeno w Anglii (Mc Taggart, Mc Gilvary, Stirling i inni) i Francyi (G. Noël, C. Mano) — kiedy wielu umysłem znudził się już Kant, a ciągle przetrawianie jego Krytyk, zaczęło się stawać wprost nieznośnem, zabrano się znowu do dzieł i systemu Hegla. Są nawet tacy, dla których „ciemny“ filozof z nad Sprowy jest wcale jasnym, którzy utrzymują, że go dobrze rozumieją, zaś w jego systemie widzą najwyższą i prawdziwą formę idealizmu zrealizowaną. Otóż podług większej części tych, może trochę spóźnionych, zwolenników filozofii heglowskiej, mistrz w swoim pochodzie dyalektycznym nie tylko nie zaprzecza samej zasady niesprzeczności, lecz owszem stawia ją jako główny czynnik tworzący i jedyny filar swojego systemu. Ewolucya dyalektyczna u Hegla nie znosi bynajmniej owej kardynalnej zasady, ale przeciwnie ma właśnie jedynie na celu uniknięcie wszelkiej sprzeczności¹. — Czy pogląd taki nie mija się z prawdą? Być może. Nie czujemy się atoli powołani do zabierania głosu w rozstrzygnięciu tej historycznej kwestyi. Naprawdę trudno jest pojąć, by myśliciele tej miary, co Heraklit z Efezu i Hegel, mogli zaprzeczyć tak oczywistej i tak kardynalnej zasadzie, jak prawo niesprzeczności; z drugiej jednak strony zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, że i stary i nowożytny „ciemny“ filozof dopuścił się na tym punkcie grubej niejasności, że jeden i drugi pomieszał przeciwieństwa z sprzecznościami². Toby nam może w części tłumaczyło i ów ciężki zarzut, zazwyczaj podnoszony przeciwko obu Heraklitom i jednocześnie możliwe prawdopodobieństwo najświeższej obrony.

Tak więc i obaj najślawniejsi przeciwnicy zasady niesprzeczności nie mogą być uważani za bezwzględnych jej wrogów. Co się zaś tyczy innych poważniejszych filozofów, to wszyscy,

¹ Por. np G. Noël, *La Logique de Hegel*, 1897. Alcan. — C. Mano, *Le principe de contradiction*, w *Annales de phil. chrét.* Janv. 1896.

² Por. Ueberweg, *System der Logik*, § 77, p. 208 sq. (4-te wyd.).

zwłaszcza od czasów Stagiryty począwszy, przyjmują tę zasadę bez podejrzeń i bez powątpiewań, jeno różni różnie ją często pojmują i zacieśniają. Przejdźmy już zatem do samej zasady.

Co orzeka zasada niesprzeczności?

Pierwszy, co zasadę niesprzeczności ujął w jasną i zwięzłą formułę, który jednocześnie może najlepiej znaczenie jej podstawowe i powszechną doniosłość zrozumiał i wyświecił, był nieśmiertelny twórca pierwszej, wiekopomnej metafizyki. Zobaczmy, jak ta zasada przedstawia się w pierwszej swej ludzkiej roboty sukience. By zaś nikt nam nie mógł zarzucić, że Arystotelesa do swoich pojęć i potrzeb naginamy, lub że go jednostronnie tylko tłumaczymy, pójdziemy w streszczeniu nauki jego za Henrykiem Maierem, którego i jako ucznia Sigwarta i jako protestanta i jako znawcę krytycznych tekstów najnowszych o tego rodzaju stronniczość posądzać nie będzie można¹.

Arystoteles stawia swoją najwięcej znaną, najbardziej przez się zrozumiałą, najniewątpliwszą i całkiem bezwarunkową zasadę w następujący sposób: „niemożliwa jest, ażeby ta sama rzecz to samo miała i nie miała jednocześnie i pod tym samym względem“². I pewna ostrożność i wielka ścisłość przebija się w tej formule. Niema w niej zresztą i słówka niepotrzebnego. Wprawdzie niektórym nowszym filozofom (np. Kantowi) nie podobały się wtrącone określenia: jednocześnie (*ἄμα*) i pod tym samym względem (*κατὰ τὸ αὐτό*), nie trudno jednak zrozumieć, że są one konieczne w ścisłym i dokładnym sformułowaniu prawa. Nie w tym samym czasie czyli w czasach różnych mogą być zdrowym i nie być zdrowym, mogą istnieć i nie istnieć; nie pod tym samym względem znowu mogą nawet jednocześnie mieć się dobrze i nie mieć się dobrze. Można atoli podług samego Arystotelesa i krócej to prawo wyrazić: „niemożliwą jest rzeczą, iżby jednocześnie to samo było i nie było“³.

H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*. 1 Theil: *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*. Tübingen 1896. Cfr. 2-ter Abschnitt, *Die Gesetze des Widerspruchs u. des ausgeschlossenen Dritten*. S. 41—102.

² *Met.* IV, 3.

³ ἀδύνατόν (τι) ἄμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Ib.

Tak się przedstawia to zasadnicze prawo w najwłaściwszej swej formie u Arystotelesa. Jak już z tych formuł dostatecznie wynika, sam wielki twórca logiki systematycznej pojmuje tę zasadę przede wszystkim jako prawo bytu, a więc ontologicznie. Skoro zaś to prawo jest prawem bytu, to odnosi się do bytu w całej rozciągłości jego zakresu: tak do bytu niezmiennego, odwiecznego, jak do bytu konkretnego, znikomego, względnego, jak nawet do całej dziedziny mniemań niepewnych. Tem zaś samem prawo to rdzennie ontologiczne będzie u Stagiryty i zasadniczem prawem logicznem. Prawu temu, przeniesionemu lub raczej ograniczonemu do porządku logicznego, będzie można też nadać zmienioną nieco, do swej materyi zastosowaną postać: „niepodobna jest, iżby sądy sprzeczne z sobą tj. stwierdzenie i zaprzeczenie pewnego orzeczenia o tym samym podmiocie były jednocześnie prawdziwe“¹.

Prawo to Arystotelesa znane jest w dalszym rozwoju filozofii jako *principium contradictionis* (rozumie się *impossibilis* lub *vitandae*), zasada sprzeczności (niemożliwej). Podnosimy to jednak z naciskiem za Maierem, że Arystoteles pojmuje tę zasadę i jako prawo bytu czyli fundamentalne prawo natury i jako zasadniczą normę umysłu, nigdzie jednak nie rozumie przez to prawo czysto formalnego pryncypium w znaczeniu nowożytnego subiektywizmu; że nadto podług właściwej nauki Stagiryty jest ono zawsze w pierwszym rzędzie prawem natury, a dopiero drugorzędnie, dlatego właśnie, że jest prawem natury, jest też jednocześnie zasadą logiczną.

Obok tej zasady zasad wszelkich, *dignitas dignitatum*, jak później mawiali scholastycy, znajdujemy u Arystotelesa drugie prawo, któremu on taki kształt nadaje: „niema nic pośredniego między członami przeciwstawienia sprzecznego, lecz konieczną jest rzeczą jakiegokolwiek orzeczenie o pewnym podmiocie albo stwierdzić albo zaprzeczyć“². Zamiast tej długiej formuły, Arysto-

¹ τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις. Met. IV, 6.

² ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν. Met. IV, 7.

teles używa często rozmaitych form skróconych: „trzeba wszystko albo stwierdzić albo zaprzeczyć“¹, albo: „wszystko musi albo być albo nie być“² i t. p. Znane jest to prawo w filozofii jako *principium exclusi medii seu tertii* (*inter duo contradictoria*), zasada wyłączonego środka. I to prawo Arystoteles pojmuje równie szeroko, jak pierwsze, podobnie, jak pierwsze w pierwotnym i najwłaściwszym znaczeniu ontologicznie, dopiero konsekwentnie logicznie; nadto Stagiryta wyróżnia zawsze zasadę wyłączonego środka do swej zasady sprzeczności, a nigdzie pierwszej nie wprowadza wprost z drugiej.

Tak się dziś przedstawia w najgłówniejszych zarysach nauka Arystotelesa o podstawowych zasadach bytu w samym źródle swoim. Kto zna zapatrywania starych scholastyków na tym punkcie, musi prawdziwie podziwiać ich, że tak doskonale myśl Stagiryty uchwycili, i że ją tak wiernie w swoich sumach i komentarzach przedstawili.

Wielki metafizyk, wielki logik, wielki nawet na swe czasy przyrodnik, Arystoteles nie był, o ile wiemy, wielkim, zawodowym matematykiem. Pod tym względem przewyższa go niezawodnie matematyk-filozof nowszych czasów, Leibniz.

Każdy umysł matematyczny ma to do siebie, iż dąży do przedstawienia najzawilszych stosunków i praw w bardzo krótkich i jednocześnie bardzo przejrzystych symbolicznych wzorach. Cóż dziwnego, że Leibniz i w metafizyce nie wyrzucił się z nawyknień matematykowi właściwych, że więc w nauce o podstawowych zasadach bytu obok starych formuł Arystotelesa używa raz po raz swoich, matematyczne symbole przypominających wyrażań. Do takiego atoli przedstawienia nie nadawało się wprost sformułowanie tych zasad przez greckiego myśliciela, dlatego Leibniz wprowadza małą modyfikację w samą zasadę sprzeczności Arystotelesa, a nadto obok niej stawia wyraźnie, jak się zdaje, po raz pierwszy, drugą, pokrewną: zasadę tożsamości³. Zamiast

¹ Tamże.

² *Phys.* VI, 5.

³ Cfr. Sigwart, *Logik.* I², p. 186 sq. — Wundt, *Logik.* I², p. 562 sqq.

dwu podstawowych praw bytu Arystotelesa, mieć będziemy teraz tróję zasad, która, sposobem Leibniza wyrażona, tak się przedstawi:

1. A jest A,
2. A nie jest nieA,
3. A jest albo B albo nieB.

Pierwsze wyrażenie przedstawia t. zw. zasadę tożsamości, orzeka zaś, że wszelki byt jest koniecznie samym sobą, tem, czem jest ¹.

Druga formuła, do pierwszej widocznie dostosowana, przedstawia zmienioną nieco zasadę sprzeczności szkoły Arystotelesa, stwierdza zaś to samo, co zasada tożsamości, jeno w formie przeczącej i przez to może silniejszej, mianowicie: że żaden byt nie jest i nie może być (rozumie się jednocześnie) niebytem, czyli że żaden byt nie jest i nie może być sprzecznym w sobie. I Leibniz i wszyscy niemal filozofowie późniejsi aż do naszych czasów nazywają to prawo zasadą sprzeczności, dopiero niektórzy najnowsi filozofowie nadają mu za Hamiltonem coraz częściej nazwę zasady niesprzeczności. Ze względu na to, iż zasada, orzekająca, że każda rzecz jest sama z sobą identyczna, nosi nazwę zasady tożsamości, zdaje się nam i słuszne zupełnie i uzasadnione nazywanie zasady, stwierdzającej, że żaden byt nie jest spreczny w sobie, zasadą niesprzeczności.

Trzecia formuła przedstawia nam starą zasadę wyłączonego środka, jednak w myśl dwu pierwszych praw pojętą i w postaci zewnętrznej do nich przystosowaną.

Między pojmowaniem tych podstawowych praw u Leibniza i późniejszych filozofów za nim idących a pojmowaniem ich u Arystotelesa i starych scholastyków jest niewątpliwie pewna różnica. Zdaje się nam jednak, że przesadzają ci myśliciele, którzy utrzymują, jakoby zasada sprzeczności Arystotelesa i zasada niesprzeczności Leibniza nie posiadały prawie nic wspólnego

¹ „A est A, chaque chose est ce qu'elle est“. Leibniz, *Now. Essais*, IV, 2, § I.

i przedstawiały dwa całkiem odrębne prawa¹. Na prawdę bowiem i w jednej zasadzie i w drugiej chodzi o tę samą rzecz, o całkowite uchylenie i wyłączenie sprzeczności. Sprzeczność zaś można brać na uwagę z dwojakiego punktu widzenia: ze względu na sąd i ze względu na pojęcie, innymi słowy: ze względu na rzecz uważaną w stosunku do jakiegoś przymiotu i ze względu na rzecz samą w sobie. Otóż Arystoteles w stawianiu swojej zasady patrzy na rzecz przedewszystkiem z pierwszego punktu widzenia, nie prześlepia atoli drugiego i nie wyklucza go wcale, jak to widać i z niektórych jego formuł skróconych i z tego, że przed Leibnizem nazywano nieraz zasadę sprzeczności Stagiryty zasadą tożsamości. Leibniz natomiast, porównyując byt z samym sobą, kiedy stawia właściwą zasadę tożsamości, bierze na uwagę w pierwszym rzędzie drugi sposób pojmowania sprzeczności i w postawieniu zasady niesprzeczności, nie wyklucza jednak znowu pierwszego sposobu, jak to wynika i z tego, że obok swojej formuły posługuje się nieraz równorzędnie Arystotelesową, i z tego także, że w gruncie rzeczy sprzeczność pojęć jest ściśle sprzężona i związana ze sprzecznością sądów. I dlatego nie dziwi nas to bardzo, że wielu filozofów z czasów nowszych, między innymi wielu neoscholastyków, miesza najczęściej zasadę Arystotelesa z zasadą Leibniza²; owszem zdaje się nam, że rozróżnienie tych zasad jest dosyć subtelne i nie zawsze konieczne.

Zwrócić jeszcze tylko należy uwagę na to, że Leibniz pojmuje te zasady nie inaczej od Stagiryty, mianowicie w pierwszym rzędzie ontologicznie, a następnie dopiero przedmiotowo-logicznie; nie zaś czysto formalistycznie.

Od czasów Leibniza ta sama trójca zasad powtarza się w niezmienionej prawie postaci u większej części filozofów. Za to z czasem wyłania się i wybija się na pierwsze miejsce inne pytanie: jak daleko rozciąga się znaczenie i ważność tych za-

¹ „Was die spätere Logik, insbesondere Leibniz und Kant, als Principium contradictionis in der Formel A ist nicht $\text{non}A$ aufgestellt hat, ist nach Sinn und Anwendung von dem aristotelischen Satze durchaus verschieden“. Sigwart, *Logik* I², p. 186 sq.

² Por. np. T. Pesch, *Institutiones logicales*, II, n. 1229.

sad. Jednostronny krytycyzm i ciasny idealizm przesłoniły jakimiś dziwnymi oparami kory mózgowe filozofów, a na ich oczy założyły szkła jakieś ołowiane, strasznie ciemne. Zasad owych nie można było zaprzeczyć, wątpić naprawdę o nich również trudno było; więc trzeba je było zatrzymać — jednak nie jako prawa bytu ontologiczne, bo to byłoby zaprzeczeniem zasady idealistycznej, nawet nie jako prawa przedmiotowo-logiczne, bo tak nakazywała zdrowa konsekwencya logiczna, więc tylko jako apyryryczne, ślepokonieczne, czysto podmiotowe formy naszych zdolności poznawczych. Wpływ tej w sztucznych i nienaturalnych cieniach pograżonej atmosfery rozpostarł się bardzo daleko i głęboko, i wycisnął wyraźne swe piętno na wielu filozofach naszego stulecia, takich nawet, którzy ni do Kanta ni do idealizmu nie przyznają się wcale, którzy jednak uważają powyższe zasady za prawa w pierwszym rzędzie podmiotowo formalne, następnie za prawa przedmiotowo logiczne, a ostatecznie dopiero i to zazwyczaj z wielu ostrożnościami i zastrzeżeniami za prawa ontologiczne.

Jest jeszcze jeden punkt w trójce zasad naszych, który nie wszystkim myślicielom w jednakowy się sposób przedstawia, przy którym najczęściej spotkać się można z wielką różnicą i różnicą poglądów. Mamy na myśli pytanie, której z tych zasad należy przyznać pierwszeństwo w godności i niezawisłości.

Varietas in unitate, unitas in varietate: analiza w nieskończoność niemal idąca, synteza najróżnorodniejsze zjawiska pod jakąś wyższą jedność podeciągająca — to dwie znamienne funkcyje umysłu naszego. Owa dążność umysłowa do jedności, do syntezy ogólnej, uwydatnia się znacznie i w naszej kwestyi. Już Arystoteles uważał swoją zasadę sprzeczności za najwyższą ze wszystkich i w niej upatrywał zasadę zasad wszelkich; mimo to nie wyprowadza on z niej drugiego swego prawa, zasady wyłączonego środka¹. Dzisiejsi neoscholastycy robią najczęściej tak, iż w ślad za Stagirytą stawiają zasadę niesprzeczności jako najwyższe i najbardziej podstawowe prawo, inne natomiast zasady

¹ l. c.

starają się przy jej pomocy wywodzić i do niej ostatecznie sprowadzić. Stąd zasada ta u nich nazywa się κατ' ἐξοχὴν pierwszą, *primum principium*¹. I współczesny pruski myśliciel, Hartmann, broni w słowach przynajmniej podobnego poglądu. Podług niego jest tylko sama zasada niesprzeczności prawem istotnie podstawowem, wcale zaś niem nie jest zasada tożsamości, tem zaś mniej można za takie prawa uważać zwyczajną trójcę zasad. Nawet zasada tożsamości opiera się u niego na zasadzie niesprzeczności i z niej dopiero czerpie moc swoją². Innym myślicielom podoba się bardziej zasada tożsamości, dlatego ją uważają za najpierwotniejszą i najmniej od innych zasad zawisłą, z niej dopiero wyprowadzają i do niej sprowadzają inne zasady³. Żeby nie pominąć najwybitniejszych, wspominamy jeszcze o Wundcie i Sigwarcie. Sławny psycholog lipski utrzymuje, idąc za Schopenhauerem, że, jeśliby chodziło o sprowadzenie trójcy zasad do jednej, to tylko zasada wyłączonego środka nadawałaby się po temu, ona bowiem jedna zawiera w sobie obiedwie poprzednie, podczas gdy zasada niesprzeczności zamyka w sobie tylko zasadę tożsamości, ta zaś niczego innego w swem łonie nie kryje. Zresztą pojmuje on te trzy zasady jako pokrewne, ale odrębne; mianowicie podług niego zasada tożsamości byłaby wyrazem zasadniczej funkcji naszego umysłu, polegającej na porównywaniu cech zgodnych, a jednocześnie byłaby prawem podstawowem sądów twierdzących, zasada niesprzeczności od-

¹ Por. np. Liberatore, *Logica*, c. 5, a. 2. — Tongiorgi, *Ontologia*, n. 28—39. — Palmieri, *Ontologia*, th. 4. — Schiffini, *Philosophia prima*, th. 2. — De Maria, *Logica*, qu. 4 a. 1. — Urráburu, *Ontologia*. Disp. 1, c. 1, a. 3. — T. Pesch, *Institutiones logicales*, II, n. 1243 sqq. i wielu innych.

² „Für das subjective Denken wird die Ausschliessung des Widerspruchs in dem sogenannten Satz von Widerspruch formuliert. Dieser Satz allein ist die Grundlage der subjektiven Logik, aber nicht der Satz der Identität und noch weniger die Dreiheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten als dreier, logisch von einander unabhängiger Sätze“. *Kategorienlehre*. Leipzig 1896, p. 308.

„Demnach ruht die logische Bedeutung des Satzes der Identität, lediglich auf seiner Prävention gegen den Widerspruch und ist nur von dem Satz vom Widerspruch abgeleitet“. *Ib.* p. 310.

³ Por. np. Rabier, *Leçons de Philosophie* I³. *Psychologie*, p. 350 sq.

powiadałaby drugiej funkcji zasadniczej rozróżniania, i stanowiłaby fundament sądów przeczących, nakoniec zasada wyłączonego środka byłaby prawem podstawowem dla analizy pojęć i sądów rozjemczych¹. Głośny znowu profesor logiki z Tybingi, Sigwart, nie przyznaje najpierw godności podstawowego i osobnego pryncypium zasadzie wyłączonego środka², upatruje istotną różnicę między zasadą sprzeczności Arystotelesa a zwyczajną zasadą niesprzeczności³ i tylko zasadzie Stagiryty przypisuje znaczenie prawdziwie podstawowe⁴, obok zaś zwyczajnej zasady tożsamości stawia osobną zasadę zgodności (*Princip der Uebereinstimmung*), którą uważa za właściwą podstawę sądów twierdzących⁵.

Jest wreszcie nie mało filozofów, którzy zostawiając zasadę wyłączonego środka na uboczu jako mniej podstawową i mniej pierwotną, uważają zasadę tożsamości i niesprzeczności za jedną i tę samą zasadę, przedstawioną tylko w dwu różnych postaciach⁶. Otóż zdaje się nam, iż nie popełnimy wielkiego błędu, jeśli w tej rzeczy przyłączymy się do tych właśnie filozofów.

I rzeczywiście. W kwestyi naszej nie chodzi nam wcale o formy zewnętrzne, tem mniej o drobiazgowę subtelnosci i wyróżnienia dyalektyczne, ale chodzi nam o jądro rzeczy samej. A mamy to mocne przekonanie, że i zwyczajna zasada tożsamości i zasada sprzeczności perypatetyków i utarta zwyczajem zasada niesprzeczności stwierdzają naprawdę i w gruncie rzeczy jedno i to samo: że byt wszelki jest koniecznie identyczny z samym sobą, czyli, że nie może być sprzecznym w sobie, czyli że nie można o nim wydać jednocześnie dwu sądów sprzecznych.

¹ Wundt, *Logik* 1². 6. Ab. 1. Cap. — *System der Philosophie*. 2 Aufl. 1. Abs. III.

² *Logik* 1², p. 198, 203.

³ *Ib.* § 23.

⁴ *Ib.* p. 193.

⁵ *Ib.* § 14.

⁶ Por. np. A. Fouillée, *Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrales*. *Revue phil.* 1891. T. XXXII. — Idem, *La psychologie des idées-forces*. 1893. T. II, 1. 5, c. 5. — Ladd, *Philosophy of Knowledge*. 1867, c. 9. — Paul Janet, *Traité élémentaire de philosophie*. 6 éd. *Logique*, c. 2. — Jeśli nie słowa ale rzecz samą weźmiemy na uwagę, to tutaj też należy zaliczyć wszystkich niemal neoscholastyków.

Żaden bowiem filozof nie pojmuje zasady tożsamości $A = A$, jako czystej tautologii lub jako prostego skonstatowania pewnego jednostkowego faktu, ale jako zasadę ogólną i prawo konieczne. Pojęta zaś jako prawo ogólne i konieczne zasada tożsamości jest równoznaczna z zasadą niesprzeczności i różni się od niej tylko wyrazem zewnętrznym. Kto bowiem stwierdza z wszelką pewnością, że A koniecznie jest A (rozumie się wtenczas, kiedy i jak długo jest A), ten tem samem jak najniewątpliwiej twierdzi, że A nie jest i nie może być jednocześnie $\text{nie}A$, czyli: kto niezawodnie twierdzi, że, co jest, koniecznie jest, tem samem oczywiście stwierdza równoznaczną niemożliwość sprzeczności: co jest, nie może jednocześnie nie być. Można zatem nie bez racji a bez wielkiego naciągania zasadę tożsamości i zasadę niesprzeczności uważać za istotnie równoznaczne. Tem zaś samem kwestya o rzeczowe pierwszeństwo w godności tych zasad całkowicie odpada.

Gdyby kto jednak w wyznaczeniu pierwszeństwa jednej z tych zasad chciał koniecznie wciągnąć w rachubę i samą ich formę zewnętrzną, jeszcze i wtenczas nie łatweby było stanowcze rozstrzygnięcie kwestyi. Z jednej bowiem strony twierdzenie jest bez zaprzeczenia aktem pierwotniejszym od przeczenia, zasada więc tożsamości, która wyrażona jest w formie twierdzącej, miałaby z tego względu pierwszeństwo przed zasadą niesprzeczności, przedstawioną w formie przeczącej; z drugiej jednak strony chodzi w pierwszym rzędzie o zasadę ogólną i konieczną, a konieczność ta jest niewątpliwie lepiej uwidocznioma i silniej zaznaczona w formie przeczącej, z tego zatem względu wyższą byłaby zasada niesprzeczności. Dlatego i z tego punktu widzenia nie myślimy wcale o staczaniu z kimkolwiek sporu w obronie jednej z dwojga tych zasad, a jest nam całkiem obojętną rzeczą, która z nich komu więcej do przekonania i smaku przypadnie. Z swojej strony zaznaczamy raz jeszcze, że naszym zdaniem są to zasady co do rzeczy samej równoznaczne, że więc stanowią w istocie jedną zasadę, którą ze względu na dwupostaciowość, w jakiej zazwyczaj się pojawia, możnaby nazwać zasadą tożsamości i niesprzeczności.

Tak się przedstawia zasada tożsamości i niesprzeczności w swej rzeczowej treści i w swojej, bardzo nieraz zmienianej, zewnętrznej postaci. Chciejmy teraz z refleksją zdać sobie sprawę z tego, jak daleko i szeroko, jak głęboko i wysoko sięga swem znaczeniem owa *dignitas dignitatum* i owo *primum principium* starzych i nowych scholastyków.

Jest to najpierw zasada najbardziej przejrzysta, najjaśniejsza, najoczywistsza ze wszystkich prawd ogólnych i koniecznych. Niema prostaczka o zdrowych zmysłach, niema filozofa o trzeźwej głowie, któryby tej oczywistości nie widział i nie uznawał, któryby jej na każdym kroku — w każdym sądzie — choćby podświadomie nie stwierdzał. Zasada ta — to cecha znamienne, wyróżniająca człowieka od każdego bydłęcia, chociażby w rzedzie małą postawionego, to dobitny i jędrny wyraz owej zdolności, ujawniającej się nieustannie w tem maleńkiem słówku „jest“, któremu według znanego powiedzenia Rousseau'a może nadać znaczenie jedynie istota rozumna¹.

A jednak filozofia naszego stulecia, która miasto ciemne rzeczy wyświecać a zawile rozwikływać, najczęściej tylko jasne rzeczy w grube pograża ciemności, znalazła i na tej kryształowo przejrzystej zasadzie plamę czarną. Ażeby zatem na naszej zasadzie nie pozostał i cień jakiejś wątpliwości i żeby jej brylantowa jasność niczem zamącić się nie mogła, musimy zwrócić uwagę i na ten z wielu względów ciekawy zarzut. Trudność tę, która umysłem goniącym za subtelnościami dyalektycznymi mogłaby się nasunąć z zestawienia treści i formy naszej zasady, a na którą niejeden filozof spogląda bardzo poważnie, tak możnaby w krótkości za Weberem² i Segondem³ przedstawić.

W sądzie A jest A, byt jest bytem, byt przeciwstawia się sobie samemu, tem zaś samem występuje od razu element, ja-

¹ „Selon moi, la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est*“.

² L. Weber, *Le principe de non-contradiction comme principe dialectique. Revue phil.* Mars. 1897.

³ J. Segond, *Essai sur l'Identité: le principe, son origine, son application. Annales de phil. chrét.* Avril. 1897.

kiego nie zna właściwa tożsamość. W istocie podmiot A wyróżnia się od orzeczenia A. Przez sam fakt, iż uważamy dwa pojęcia i zestawiamy je naprzeciwko siebie, wyróżniamy je. Otóż to rozróżnienie, co prawda czysto formalne i występujące tylko jako warunek wypowiedzianego sądu, zrywa jedność bytu stwierdzonego tylko. Wypowiedziany sąd A jest A przypuszcza wprowadzenie w byt pewnej dwoistości, która jest widocznym zaprzeczeniem bezwzględnej jedności czystego bytu. Sąd tożsamości wypowiada rozłączenie analityczne dwu pojęć podmiotu i orzeczenia, a mimo to stwierdza jednocześnie zespolenie się ich syntetyczne w stosunku inherencji. Skąd taki wynik: forma zasady tożsamości jest sprzeczna z treścią swoją¹.

Mielibyśmy w ten sposób w samej zasadzie tożsamości i niesprzeczności sprzeczność niemalą. Jeśli to nie jest sztuczna tylko łamigłówka dyalektyczna, to trudność byłaby prawdziwie poważna. Segond przejmuje się nią do tego stopnia, iż na jej barkach wsparty dochodzi do bardzo oryginalnych rezultatów: że niema sądów analitycznych, bo każdy sąd analityczny jest niemożliwy; że między poznaniem i rzeczywistością jest sprzeczność wyraźna, a poznanie samo opiera się na podstawowej iluzji tożsamości; że sam też akt syntetyczny w myśli jest niemożliwy, bo myśl z natury swojej jest różnorodna — w końcu, ażeby wybrnąć z tych wszystkich sprzeczności i niemożliwości, ucieka się do Pana Boga i jego miłości, która dopiero stwarza i prawdziwą tożsamość i rzeczywistość. — Weber pojmuje rzecz całą mniej gorąco, jednak również bardzo poważnie, i usiłuje szczegółowo i szeroko wykazać i udowodnić, że owa sprzeczność nie jest rzeczywista, jeno rzekoma i pozorna. Robi to najpierw ubocznie. Skoro bowiem zasada tożsamości tkwi na spodzie każdego sądu, więc jedno z dwojga: albo tożsamość jest czczem słowem, a istota sądu, łącznik, jest niedorzecznością, albo też tożsamość jest najbardziej rzeczywista z wszystkich rzeczywistości, a łącznik jest wewnętrzną sprężyną myśli wszelkiej. Oczywista rzecz, że przyjęcie pierwszego albo byłoby zni-

¹ *Rev. phil.* 1. c. p. 252.

weczeniem każdego twierdzenia, że ono wtrąciłoby rozum w chaos bezbrzeżny, w porównaniu z którym szaleństwo najbardziej bezładne byłoby jeszcze ładem i porządkiem. Nie wystarcza Weberowi rozprowadzenie tej myśli; stara się nadto wprost pokazać, że nie może być mowy o rzeczywistej sprzeczności w zasadzie tożsamości. Samo to dowodzenie, subtelne bardzo, nie bardzo krótkie i jasne, — nie ręczymy nawet, czyśmy je dobrze zrozumieli — nie da się zwięźle uchwycić i sformułować, a schodzi ostatecznie na to, że zasada tożsamości nie jest sprzeczna w sobie, bo żaden sąd jako taki nie jest sprzeczny w sobie, gdyż każdy sąd jest tem, czem jest; żeby zaś sprzeczność gdzieś wystąpiła, do tego potrzeba koniecznie rozumowania.

Trudność powyższa ani nie zapala nas tak wysoce jak Segonda, ani nie nastraja tak strasznie poważnie jak Webera, bo zdaje się nam, że na rozwianie tej subtelnej mgielki dyalektycznej wystarczy najzupełniej słoneczna jasność, od samej zasady bijąca. Wystarczy przecież przenieść tylko wzrok umysłu na chwilkę z trudności na podstawowe prawo nasze, a trudność pierzchnie od razu i przestanie być trudnością. I nie chodzi nam znowu o wyjaśnienie tej kwestyi na podstawie jakiejś już przyjętej teorii poznania, co naszym zdaniem byłoby na tem miejscu błędem logicznym niemałym, ale chodzi nam o pełną refleksję nad oczywistością naszej zasady, o zdanie sobie sprawy z rzeczy na chłopski rozum, jaki posiada każdy człowiek dojrzały, niefilozof, a posiadaćby tem bardziej powinien każdy filozoficzny myśliciel. Otóż czy może być coś jaśniejszego, coś bardziej przez się zrozumiałego dla takiego chłopskiego, żądnymi naukowcami teoryjami nieuprzedzonego rozumu, jak to, że sądy: A jest A, żadna rzecz nie może jednocześnie być i nie być, jam jest ja, a nie granitu kawał lub kłoda drzewa — nie zawierają w sobie żadnej sprzeczności? Jest to tak jasne dla każdego niezamąconego umysłu, iż jasnym jest nawet, że chciał tu wykazywać w jakikolwiek sposób brak sprzeczności, byłoby grubą nedorzecznnością logiczną. Tu wystarczy naprawdę chciał popatrzeć się na rzecz samą. Kto to robi, tem samem niewątpliwie wszystko i to dobrze zobaczy. Zobaczy lub raczej zro-

zumie i to, że owa niemożliwość ścisłego wykazania niesprzeczności to nie oznaka słabości i ograniczenia inteligencji naszej na tym punkcie, ale dowód właśnie przejrzystej oczywistości i wielkiej doskonałości poznania a bezwzględnej prawdziwości samej zasady. Trzebaby jakiegoś dziwnie anormalnego wzroku, któryby do czytania wyraźnego druku potrzebował koniecznie mikroskopu złożonego lub lunety astronomicznej. A cobyśmy powiedzieli, gdyby taki wzrok znalazł się na świecie i zaczął w nas wmawiać, że my książki jakiejś przeczytać nie możemy, bo nie jesteśmy w stanie dokonać tego przy pomocy mikroskopu lub teleskopu! Trzeba w istocie długoletniej gimnastyki i nienaturalnej tresury umysłowej podług przepisów jakiejś logiki czy-sto formalistycznej, ażeby powyższą trudność na seryo postawić.

Każdy człowiek, przyzwyczajony nieco do introspekcyi psychologicznej, do refleksyi nad sobą, zna doskonale ów akt psychiczny, który pospolicie sądem nazywamy, chociaż nikt go na prawdę, nawet żaden filozof, ściśle określić nie potrafi, bo to akt umysłowości naszej najwłaściwszy, najbardziej rdzenny i podstawowy, najbardziej pierwotny, do innych aktów w żaden sposób sprowadzić się niedający. Każdy też wie doskonale, że w żadnym sądzie (np. ruń wiosenna jest szmaragdowa) nikt z nas nie ma na myśli i nie twierdzi, jakoby podmiot sądu formalny (pojęcie subiektywne runi wiosennej) był formalnem orzeczeniem sądu (pojęciem koloru szmaragdowego), czyli nie stwierdza bynajmniej tożsamości formalnej, tożsamości form umysłowych, które są dwoma bytami indywidualnie różnemi; że natomiast w każdym sądzie idzie nam o stwierdzenie tożsamości przedmiotowej i to zawsze w granicach przez sąd dany zakreślonych, tj. że ów przymiot, który pojmujemy pod formą orzeczenia (kolor szmaragdowy), znajduje się w bycie, który pojmujemy pod formą podmiotu (ruń wiosenna) i w ten sposób i w tem znaczeniu dwie te rzeczy stanowią pewną tożsamość rzeczywistą.

To samo da się zastosować do zasady tożsamości i niesprzeczności. Ktoby przyjął, że w sądzie chodzi o zaznaczenie tożsamości dwu naszych pojęć podmiotowo uważanych, a więc

dwu form umysłowych — taki, rzecz oczywista, nie mógłby postawić zasady tożsamości bez sprzeczności, taki bez sprzeczności nie mógłby wydać żadnego wogóle sądu. Można wprawdzie słowami w powyższy mniej więcej sposób sąd określać — takiego jednak sądu nikt jeszcze nie wydał, nikt, nawet formalista żaden, wydać nie może. Takiego też sądu lub raczej niesądu brać na uwagę nie myślimy. Dla jednej tylko logiki formalistycznej trudność to prawdziwa, ale trudność, która jej jednocześnie udar serca i mózgu sprowadza — taka logika zasady tożsamości i niesprzeczności postawić nie może, bo sprzeczność wewnętrzna to jej zasada i wada kardynalna.

Jak więc rdzenie, jak istotnie związana jest przedmiotowość z właściwą, wewnętrzną naturą sądu! Jak oczywista jest tożsamość i niesprzeczność w zasadzie tożsamości i niesprzeczności na chłopski rozum, bez metafizycznych teorii i przesądów pojętej!

W istocie nie może też być inaczej. Zasada tożsamości wylania się i wykwita bezpośrednio z pojęcia bytu. Że zaś pojęcie bytu każdy posiada, nie ulega żadnej wątpliwości. Dość przypomnieć to, cośmy powiedzieli o niewątpliwej oczywistości samowiedzy, istnienia jaźni. Samo nadto pojęcie bytu jest najprostsze ze wszystkich pojęć możliwych, bo zawiera w treści swojej jedną tylko niepodzielną, całkiem niezłożoną, najprostszą cechę: akt bytowania. Otóż rozum, zastanawiając się nad treścią pojęcia bytu, przedstawia natychmiast akt bytowania, który w bycie samym jasno i intuicyjnie poznaje, na sobie samym w postaci sądu. Ten sąd, który każdy rozum na mocy natury własnej niezawodnie wyda, jest zasadą tożsamości: byt jest, czyli co jest, jest. Że zaś rozum nasz, mając pojęcie bytu, ma jednocześnie pojęcie niebytu; więc, porównywając je, widzi niezbieżnie od razu, że one się wyłączają wzajemnie, czyli że zachodzi między nimi sprzeczność oczywista, i wydaje sąd: byt nie jest niebytem, niebyt nie jest bytem. A że rozum wreszcie zaznacza zazwyczaj wyraźnie doskonałość swojej intuicji i niewątpliwą oczywistość konieczności w poznaniu, więc robi to i w tym przypadku, gdzie intuicyja przedmiotu najdoskonalsza

i najłatwiejsza, gdzie błąd stanowi wprost jest niemożliwy, i nadaje powyższym sądom formy apodyktyczne: byt jest koniecznie bytem, byt nie może równocześnie nie być, ta sama rzecz nie może jednocześnie być i nie być¹.

W taki mniej więcej sposób można nieco wytłumaczyć i uzasadnić oczywistość naszej zasady. Nie wynika jednak z tego, żeby tłumaczenie to miało być dla każdego umysłu oczywistsze od samej zasady. W prawdach bowiem pierwotnych i całkowicie przez się zrozumiałych dzieje się zazwyczaj a po części dzieć się musi tak, iż wszelkie tłumaczenie i uzasadnienie zaciemnia je raczej, niż rozjaśnia — są to w istocie i być powinny nawet owe szkła zadymione i zaciemnione, jakich używamy podczas spoglądania na słońce; służyć mają wyłącznie do tego, by rażąco olśniewającą jasność prawd złagodzić i przyciemnić nieco a za to umożliwić i wywołać dokładniejszą wyrazistość przedmiotu. Nie chcemy również twierdzić przez podanie owego tłumaczenia, jakoby każdy człowiek miał dochodzić refleksyjnie w ten sposób do poznania i świadomości tych zasad. Przez refleksję nad jakimkolwiek właściwym aktem poznawczym (sądem) można również bardzo dobrze i uprzytomnić sobie samą zasadę i o jej oczywistym blasku naocznie się przekonać.

Oczywistość atoli oczywistości nie równa. Jest wiele prawd, które dla jednego mogą być zupełnie oczywiste, a które drugiemu trzeba dopiero jak najściślej udowodnić; są inne, które na prawdę i ściśle dowieść się nie dadzą. Do ostatnich należy nasza zasada.

Zasada tożsamości i niesprzeczności dowieść się nie da. Dowód bowiem taki musiałby mieć siłę przekonującą niezależnie i w oderwaniu od naszej zasady; tymczasem wszelkie dowodzenie czerpie moc sobie właściwą z prawa niesprzeczności i na niem się dopiero gruntuje. Prócz tego przesłanki dowodu nie powinny nigdy suponować tego, czego dowieść należy, i powinny wyrażać pewną konieczność logiczną; tymczasem każdy

¹ Porów. Pesch, *Institutiones logicales*, nr. 1229. — Podobnie najczęściej wywodzą i inni neoscholastycy te zasady z pojęcia bytu. ll. cc.

jakikolwiek sąd zasadę tożsamości i niesprzeczności w sobie zawiera, w oderwaniu zaś od niej żaden sąd sądem właściwym, a więc na przesłankę dowodu nadającym się, być absolutnie nie może. Znowu rzecz jasna sama przez się do tego stopnia, iż jej tłumaczeniem dalszem zaciemniać nie chcemy.

A jednak w dziedzinie logiki tak poważny i tak zasłużony badacz i myśliciel, jak F. Ueberweg¹, utrzymuje na seryo, że dowód tej zasady jest i możliwy i wskazany i konieczny. Jest wskazany i konieczny, skoro raz po raz podnosi się tyle spornych kwestyj o sformułowaniu, o ważności, o granicach zastosowania tej zasady²; jest możliwy, gdyż sam Ueberweg prawdziwy dowód podaje³.

Dowodzenie to w dosłownem tłumaczeniu tak się przedstawia: „Dowód tej zasady trzeba przeprowadzić za pomocą definicyi prawdy, sądu, twierdzenia i przeczenia. Według tych definicyj prawda twierdzenia oznacza to samo, co zgoda kombinacyi wyobrażeń z rzeczywistością, a więc co fałsz zaprzeczenia; prawda zaś zaprzeczenia oznacza to samo, co niezgodność kombinacyi wyobrażeń z rzeczywistością, a więc co fałsz twierdzenia — tak iż, kiedy twierdzenie jest prawdziwe, przeczenie jest fałszywe, a kiedy przeczenie jest prawdziwe, twierdzenie jest fałszywe, czego właśnie dowieść należało⁴.

O tym dowodzie wystarczy w krótkości zauważyć:

Najpierw nie jest to dowód prawdziwy, jeno częściowe objaśnienie samej zasady. Gdybym bowiem wytłumaczył komu, co należy rozumieć przez 3, co przez 4, a co przez 7, na to, iżby mu następnie przez proste zestawienie pokazać prawdziwość wyniku: $3 + 4 = 7$, czyby ktokolwiek nazwał to tłumaczenie dowodem właściwym?

Powtóre samo to tłumaczenie opiera się najwidoczniej na zasadzie tożsamości i niesprzeczności, przypuszcza bowiem jako rzecz niezawodną, że twierdzenie nie jest i nie może być jednocześnie przeczeniem, że prawda nie jest fałszem; więc jako dowód wzięte suponowałyby to, co ma być dowiedzione.

¹ *System der Logik*. § 77. Mamy pod ręką wydanie IV z r. 1874.

² *Ib.* p. 193 sq. ³ *Ib.* p. 191.

Po trzecie rozprowadzenie to możnaby zwrócić ostatecznie do takich tylko, którzyby się zgodzili na definicyę sądu, prawdy, fałszu podług Ueberwega, a powątpiewali jeszcze o prawdziwości samej zasady naszej. Otóż zdaje się nam, że bez trudności możnaby znaleźć wielu filozofów, co zasady niesprzeczności podejrzewać o nie nie będą, a na definicyę Ueberwega niezupełnie zechcą się zgodzić, natomiast może i po wielkich trudnościach nie znaleźlibyśmy filozofa, któryby przyjął owe definicye, a o samej zasadzie sąd swój zawiesił.

Po czwarte wreszcie chętnie przyznajemy, że w niektórych przypadkach można komuś ubocznie dowieść prawdziwości naszego prawa podstawowego. U samego Arystotelesa znajdujemy takich dowodów kilka¹. Tego jednak, że się komuś na podstawie jego przypuszczeń wykaże całe mnóstwo nedorzeczności i sprzeczności w tem i z tem, co sam przyznał, w razie, gdy się nie zgodzi na prawdziwość zasady, ni Arystoteles ni kto inny dowodem właściwym nie nazywa i nazywać rozumnie nie może; tem bardziej, że jeśli które, to uboczne dowody opierają się najoczywiściej i jedynie na zasadzie tożsamości i niesprzeczności.

Dowód zatem ścisły nie bardzo jest możliwy. Nie jest on również ani wskazany ani konieczny. Zasada bowiem tożsamości i niesprzeczności jest tak słonecznie jasna, iż jasnością swą olśniewa każdego, jest tak kryształowo przejrzysta i tak dziwnie łatwo przez się zrozumiała, że zrozumiałością największego wroga swego do siebie przykuć potrafi, a tem samym przekona go niezbitcie o prawdzie swej. Nietylko bowiem każdy, co zechce, może się upewnić o jej bezpośredniej i nieomyślnej oczywistości, ale nawet ten, co na jej blask zamyka oczy, co słowami starać się będzie zaprzeczyć jej prawdzie lub o niej powątpiewać, samem jej zaprzeczeniem i samem powątpiewaniem o niej będzie musiał uznać i niezłomną jej prawdę i jej oczywistość konieczną. „Ktokolwiek bowiem — słusznie uważa Tongiorgi² — zaprzecza

¹ *Met.* IV, 4—6. — Dobrze i obszernie rozprowadzenie tych elenchtycznych dowodów podaje H. Maier l. c. p. 47—73.

² *Institutiones philosophicae.* I² *Logica*, nr. 428.

jakiej rzeczy, zaprzecza dlatego, że uważa to za fałsz, nie zaś za prawdę; ktokolwiek wątpi o czem, wątpi dlatego, że się obawia, by fałszu nie wziął za prawdę. A więc ktokolwiek przeczy lub wątpi, przypuszcza i przyjmuje za rzecz niewątpliwą, że fałsz prawdą być nie może. Za pewną zatem uważa zasadę niesprzeczności⁴.

Jest tu zatem oczywistość tak wyjątkowa, iż kto tylko ma rozum, czy chce czy nie chce, nie uznać jej nie może.

Tem się tłumaczy znaczenie kryteryologiczne naszej zasady. Jest ono rozmaite. Najpierw oczywistość naszej zasady może być uważana za wzór i normę samej oczywistości. Wprawdzie ostatecznym kryterium prawdy logicznej jest niewątpliwie oczywistość sama tj. bezpośrednia intuicyja samej prawdy przedmiotowej; praktycznie jednak nie posuwamy się bardzo często tak daleko. Wystarczy nam w wielu razach jakaś oczywistość normalna, z którą możemy zestawić i porównać oczywistość aktualnego poznania. Czemu w pracowniach fizycznych termometr i barometr normalny, czemu w miarach metrycznych archiwalny metr paryski — tem w dziedzinie naszego poznania zasada tożsamości i niesprzeczności. Tak częste odwoływanie się i zaznaczanie w poznaniu, że coś jest tak jasne, jak dwa a dwa cztery, jest jednym z tego rodzaju zastosowań naszej zasady.

Jest jeszcze inne, wielkiej wagi i doniosłości znaczenie kryteryologiczne tej tak znakomicie i wzorowo oczywistej zasady. Prawo tożsamości i niesprzeczności bywa często i słusznie używane jako właściwe kryterium prawdziwości sądów, chociaż tylko jako kryterium częściowe. Jest to kryterium z natury swej czysto negatywne, ale niewątpliwie. To nie jest prawdą — bo to jest sprzeczne w sobie; tak być istotnie musi, bo przeciwieństwo tego jest wprost niemożliwe i t. p. — oto zwyczajne zastosowania kryteryologiczne naszej zasady w drugim znaczeniu¹. Z tego punktu uważana zasada tożsamości i niesprzeczności

¹ Zgadza się więc pod tym względem z tymi autorami, którzy stawiają zasadę niesprzeczności, jako zasadnicze kryterium prawdy. Różnimy się od nich w tem, że ściśle ostateczne kryterium widzimy nie w samej zasadzie pierwszej, jeno w oczywistem poznaniu przedmiotu.

jest dla każdego najniezawodniejszą i najbardziej nieubłaganą zasadą krytyki swoich i cudzych aktów poznawczych, jest, jak dobrze Weber się wyraża, modłą, sumieniem i wodzem samego rozumu¹. Zasada bowiem nasza jest wzorem i formułą sądu wogóle lub, jak chce Wundt², jest fundamentalnem prawem każdego sądu.

W istocie jest to wzór i formuła sądu wogóle. Każdy sąd bowiem da się do tej zasady jak do swego idealnego prototypu sprowadzić, bo ogólna formuła, w jakiej da się przedstawić prawda każdego sądu, nie wyraża nic innego, jak tylko konieczne połączenie czyli tożsamość przedmiotu (bytu) poznanego z samym sobą. Konieczna zaś tożsamość bytu z sobą samym jest to samo, co konieczna sprzeczność bytu i niebytu. A jedno i drugie jest wyrażone w naszej zasadzie³. — To też każdy sąd na swój sposób i w swoim zakresie wyraża i zawiera tę zasadę. Ogólny bowiem schemat sądu można wyrazić znaną formułą: A jest B. Otóż stwierdzenie A jest B wyklucza sąd A jest nieB. Gdyby bowiem możliwy był jednocześnie sąd A jest nieB, to tem samem musiałby jednocześnie być możliwy sąd B jest nieB (z tego bowiem, że $A = B$ i $A = \text{non}B$, wynika wprost $B = \text{non}B$), co jest sprzeczność oczywista i niedorzeczność naga, a nie sąd właściwy⁴. Każdy sąd zatem o tyle jest sądem właściwym, o ile jest wiernem odbiciem zasadniczego wzoru swego.

A nietylko wzoruje się każdy sąd na zasadzie tożsamości i niesprzeczności — każdy też opiera się na niej jako na właściwej podwalinie swojej, każdy czerpie z niej rdzenną moc i konieczność swoją. Każdy sąd, jakikolwiek on jest, czy analityczny czy syntetyczny nawet, wyraża pewną przedmiotową konieczność, przynajmniej warunkową; i znowu o tyle tylko jest

¹ L. c. p. 277. — Podobnie zapatruje się Mercier: „Le principe de contradiction joue dans notre vie intellectuelle le rôle de règle directrice; il guide chacune des énonciations que nous établissons entre les éléments de la pensée, il est la condition d'évidence de tout ce qui fait l'objet de la connaissance certaine“. *Critér. génér.* p. 105.

² L. c.

³ Cfr. Liberatore, Schiffini, De Maria, l. c.

⁴ Cfr. Weber, l. c. p. 253.

sądem właściwym, o ile tego rodzaju konieczność przedmiotową wypowiada. Konieczność zaś ta w sądzie objawia się tem potężniej, im bardziej sąd zbliża się do samej koniecznej zasady; objawia się o tyle tylko, o ile sąd jest dokładnym owej zasady wyrazem¹.

Na spodzie zatem każdego sądu właściwego tkwi istotnie sama zasada tożsamości i niesprzeczności; każdy sąd jej siłą jest silny, z niej jak z korzenia i rdzenia swego czerpie czerstwość i żywotność swoją.

Skoro zaś prawo nasze jest tak rdzennie zasadnicze dla każdego sądu, to tem bardziej dla innych zasad i praw ogólnych. Inne bowiem zasady suponują również zasadę tożsamości i niesprzeczności, zawierają ją w sobie i na swój sposób wyrażają, z niej również biorą siłę swą i konieczność, na niej się opierają i gruntują. Bez zasady naszej żadna inna ani na chwilę ostać się nie może; przy pomocy zasady niesprzeczności można wiele z tych zasad ściśle udowodnić, wszystkie przynajmniej ubocznie wykazać.

Nic dziwnego zatem, że prawo nasze uważane jest powszechnie za zasadę *par excellence* podstawową, kardynalną, fundamentalną².

A rdzenna ta zasadniczość prawa tożsamości i niesprzeczności nie jest ujęta w zamknięte jakieś ryzy i karby apryoryczne i subiektywne, ani też zacieśniona do pewnej tylko dziedziny poznania lub do pewnego tylko porządku wszechbytu. Powszech-

¹ Tę samą rzecz przedstawia T. Pesch nieco inaczej: „Nulla in iudicando necessitas, ubi nulla apparet impossibilitas iudicandi aliter. Nulla eius generis impossibilitas, ubi nulla repugnantia. Nulla apparet repugnantia, ubi nulla apparet contradictio. Sed contradictio est tantum inter Esse et Non-esse. Sed haec inter Esse et Non-esse oppositio principio contradictionis exhibetur“. *Inst. log.*, II, n. 1004. Nie zdaje się nam to jednak ogólnie i pod każdym względem prawdą, bo często, jak dobrze już zauważył Sigwart (*Logik* I², p. 241), poznajemy oczywiście niemożliwość sądu z danym sądem sprzecznego stąd dopiero, żeśmy oczywiście poznali konieczną tożsamość w sądzie pierwszym wyrażoną.

² Na tym punkcie i przeciwnik teorii Balmesa-Tongiorgiego, Mercier, w zgodzie jest z nami: „Le principe de contradiction est le seul qui soit véritablement fondamental; il est, au sens absolu du mot, le premier principe“. *Crit. gén.*, p. 104.

ność tej zasady jest w pełnym tego słowa znaczeniu nieograniczona, jeśli ktoś chce, nieskończona, sięga tak daleko, jak daleko roztacza się firmament wszechbytu. Racya tego jest oczywista. Pojęcie bytu tkwi zasadniczo we wszystkich innych pojęciach, bo jest pojęciem ze wszystkich pojęć najprostszem, najpierwotniejszem, najogólniejszem i najpowszechniejszem. Najpowszechniejszą zatem i najogólniejszą i najściślej pierwszą będzie ta zasada, która bezpośrednio wyłania się z samego pojęcia bytu. A taką jest zasada tożsamości i niesprzeczności¹. I z tego względu i w tem znaczeniu można naszą zasadę nazwać transcendentálną lub przestępną.

Zasada ta zatem jest w pierwszej linii ontologiczna, jak to zawsze filozofia dawniejsza aż do czasów najnowszych jako rzecz przez się oczywistą przyjmowała i zaznaczała, dopiero zaś dlatego, że jest zasadniczem prawem wszechbytu, jest ona również i to niemniej zasadniczem prawem logicznem w znaczeniu przedmiotowem, a w następstwie jednego i drugiego koniecznem prawem podmiotowem i psychologicznem. W tej mierze ten tylko może mieć jakieś rzekomo nierozwiązalne trudności, ktoby chciał gwałtem i koniecznie zaprzeczyć przedmiotowości naszej zasady.

Atoli przedmiotowość zasadniczego tego prawa, jak i prawo samo, żadnym gwałtem nadwerężyć się nie da. Wśród wszystkich pocisków i ataków przeciw niej wymierzonych, ona stoi i zawsze stać będzie pogodna i jasna, niewzruszona i niezachwiana, zwycięska do tego stopnia, że filozofia, któraby przez podanie w wątpliwość tej przedmiotowości chciała sobie samej życie odebrać, musiałaby jeszcze i sam ten akt rozpaczliwego samobójstwa umysłowego wykonać w imię tej zasady, mocą jej przedmiotowości.

I nie potrzeba nad tem szeroko się zastanawiać. W rzeczy-

¹ „In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur: nam illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare, et negare, quod fundatur supra rationem entis, et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philos. in 4 Metaphys.“
S. Thomas. S. th. 1, 2, q. 94, a. 2. c.

wistości bowiem nikt najpierw ze zwyczajnych śmiertelników inaczej jak przedmiotowo zasady tożsamości i niesprzeczności nie pojmuje, co więcej, trzebaby długich wywodzeń, aby kogokolwiek, nie płynącego razem z najświeższymi prądami filozoficznymi, przekonać, że pewni ludzie, co się do filozofów zaliczają, pojmują tę zasadę jako prawò czysto formalne lub formę czysto podmiotową. Lecz i filozofowie sami, przynajmniej ci, którzy od czasu do czasu raczą słowem czy to żywem czy pisanem podzielić się płodami umysłu swego z innymi ludźmi, dają w istocie, chcąc nie chcąc, wyraz uznania przedmiotowości, a tylko niewielu myślicieli stara się teoretycznie i w samych słowach pojąć tę zasadę czysto formalnie i subiektywnie. Takie jednak pojmowanie jest zgoła nieuzasadnione, nawet oczywiście niedorzeczne.

Że zasada tożsamości i niesprzeczności, ściśle formalnie pojęta, jest widocznym nonsensem, rażącą sprzecznością wewnętrzną, zaznaczyliśmy to już wyżej w sposób dostateczny. Oczywiście, że taka zasada, wprowadzająca sprzeczność do wszystkiego, będzie ruiną nie fundamentem, zagładą nie siłą, śmiercią nie życiem filozofii. Ale to samo da się powiedzieć o pojmowaniu naszej zasady, jako ślepego, apryorycznego prawa podmiotowego, na mocy którego musielibyśmy bez racji a koniecznie wszystkie nasze czynności poznawcze wykonywać podług tej zasady, lecz niezależnie od prawdy przedmiotowej. Kto ją bowiem tak pojmie, ten tem samem przyjąć konsekwentnie musi, że ona nie odnosi się do świata pozapodmiotowego, jeno do form czysto podmiotowych, czyli że jest prawem czysto formalnem. Tak zaś dojdziemy znowu do oczywistej sprzeczności i niemożliwości bezwzględnej. — I nie dosyć na tem. Na to samo bowiem, żeby tę zasadę uznać za czysto formalną, za czysto podmiotową, żeby jej przedmiotowości zaprzeczyć lub podać ją w wątpliwość — potrzeba koniecznie przedmiotowości samej zasady. Przecież do tego wszystkiego potrzeba właściwego sądu, sąd zaś znowu z natury swojej, nawet sąd o stanach najbardziej wewnętrznych i podmiotowych, ma sens tylko wtenczas, kiedy wyraża jakąś prawdę przedmiotową, a zatem, kiedy jest

wyrażeniem zasady tożsamości i niesprzeczności w znaczeniu przedmiotowym. Sąd np., że moje podmiotowe pojęcie trójkąta płaskiego i moje podmiotowe pojęcie części płaszczyzny, ograniczonej trzema odcinkami, zgadzają się z sobą, lub sąd, że w tej chwili doznaję bólu głowy, będzie tylko wtenczas sądem właściwym, kiedy wzięty będzie przedmiotowo; inaczej nie będzie to sąd, ale niedorzeczność, której nikt na prawdę pojąć dotychczas nie zdołał jeszcze i nigdy nie zdoła. Na to bowiem prawdopodobnie nie będzie stać żadnego filozofa z normalnym, ludzkim rozumem, iżby na seryo powiedział, że dwa jego akty, indywidualnie różne, są jednym i tym samym indywidualnym aktem. Gdyby zaś kto chciał się odwołać w tej mierze do stałych stosunków, zachodzących między pojęciami, to najpierw samo to odwołanie będzie możliwe tylko na podstawie przedmiotowości, a nadto nie będzie ono znowu niczem innym, jak odwołaniem się wyraźnem do samej przedmiotowości.

Wogóle zdaje się nam, że wystarczająco rozumiemy i dobrze odczuwamy trudności i pokusy wielu myślicieli, co się wzdragają przed przyjęciem jakiegokolwiek przedmiotowości, atoli jeszcze dokładniej, nawet zupełnie jasno, widzimy oczywistą niedorzeczność owych pokus i trudności.

Na tem kończymy ten rozdział. Zasada tożsamości i niesprzeczności jest tak wysoce oczywista, iż samo wątpienie lub zaprzeczenie jest stwierdzeniem jej; tak uderzająco w oczy bijąca, że jej bezpośrednia intuicya może być normą i wzorem samej oczywistości; tak rdzenna i pierwotna, że jest formułą i podwaliną sądu każdego; tak konieczna i zasadnicza, że stanowi fundament innych zasad i wszelkich dowodzeń, nawet ubocznych; tak powszechna bez granic i przedmiotowa, że nie niema i nie może być w jakimkolwiek porządku wszechbytu, do czego by ona z całą ścisłością zastosować się nie dała.

Cała umysłowość nasza opiera się na tej granitowej zasadzie; ona stanowi najważniejszy kamień węgielny w fundamentach codziennego i naukowego poznania naszego; najłżejsze zachwianie jej pociągnęłoby za sobą niepojęcie straszne i okropne

następstwa: zamęt, zawrót, chaos bezdeny na wszystkich polach, w łonie wszechbytu samego, rozdźwięk i zaćmienie samowiedzy samej, niepewność i rozpacz oczywistości i najbezpośredniejszej¹.

A zatem słuszna jest, żeby i filozof zaliczył tę zasadę do prawd podstawowych i pierwotnych, żeby w fundamentach wyniosłej świątyni swojej nie pominął zasady tożsamości i niesprzeczności.

¹ Cfr. Balmes, *Fundamente der Philosophie*. I, p. 169.

VI.

In diesem Sinne ist die Erkenntniss der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom Grunde der Geburtsmoment der Vernunft selber.

Wundt.

Do najczęstszych wyrazów, jakich dziecko w samych początkach psychicznego rozwoju swego używa, należy niezaprzeczenie po „mama“ i „tato“ wyraz „dlaczego“. Tym pytajnikiem dziecko posługuje się na każdym kroku, to „dlaczego“ stawia każdemu przy każdym po raz pierwszy spostrzeżonym zjawisku, po każdym zdziwieniu lub zastanowieniu. A owe ogromnie dziwne, dziwnie nieraz dla osób starszych niewytłumaczone postępowania dziecka z zabawkami, z wszystkim, co mu się tylko pod rękę nawinie, — o czem matki kochające mogłyby nam opowiadać bez końca — to, jak najmłodsza z latorośli psychologicznych, psychologia dziecka, coraz jaśniej i pewniej wykazuje, doświadczenia w prawdziwym tego słowa znaczeniu, to eksperymenty w zakresie dziecięcym naukowe, co mają zmusić lalkę, konika, łyżkę, świecidełko do odpowiedzi na jakieś „dlaczego“. — Kiedy zaś wyjdzie z lat dziecięcych, czy zaprzestaje niepokoić siebie i innych tem nieustannem „dlaczego“? Gdzież tam! używa go równie często, jak przedtem. Wprawdzie pewne wadliwe metody pedagogiczne, zmierzając nieraz może bezwiednie do wykreślenia tego wyrazu ze słownika uczniów, przygłuszają nieco

głośniejsze odzywianie się tego pytajnika, atoli któryż nauczyciel nie przekonał się dosadnie, że każdy uczeń chętnie stawia wielorakie „dlaczego“, że każdy z prawdziwym zadowoleniem wewnętrznym i wdzięcznością przyjmuje odpowiedź „dlatego że“. — Cóż znowu najgwałtowniej i najuporczywiej nurtuje w psychicznych głębiach młodzieńca podczas jego przełomowej epoki, jeśli nie liczne, ciężko niepokojące „dlaczego“, z przejmującym nieraz krzykiem podnoszące się z dna jaźni jego? Co wyrabia prawdziwą męzkość charakteru u człowieka w pełni sił i wieku, jeśli nie ciągle budzenie się pytania „dlaczego“ i czujnej, rozumnej odpowiedzi „dlatego że“? A starzec, co chwiejnym krokiem posuwa się do kurhanu cmentarnego, i którego wzrok gubi się już w ciemnej grobu przepaści, czyż zapomniał wskutek osłabienia pamięci na owo pytanie? Czy chłód grobowy zamroził mu je w sercu? czy nadciągające z innego świata obłoczki przesłoniły mu je na korze mózgowej? Ależ nad progiem świadomości jego nigdy jeszcze w życiu nie zarysowało się wyraźnie tyle, tak brzemiennych, tak doniosłych „dlaczego“, jak właśnie w tej chwili!

Gdziekolwiek i jakikolwiek jest człowiek, byle tylko w stanie był porozumiewać się z drugimi, rozmawiać z sobą samym — wszędzie on wielu zjawiskom dziwić się będzie, zawsze od pytań rozlicznych rozpocząć będzie: a z wszystkich pytań czy sobie czy innym postawionych najczęstsze, najważniejsze jest pytanie „dlaczego“.

Czy nie możnaby tak samo postawić jakiegoś „dlaczego“, jakiegoś pytania przynajmniej o samem tem powszechnem „dlaczego“?

Co oznacza, co zawiera w sobie, co suponuje to „dlaczego“? Dlaczego wyraz ten powraca tak wartkim kołowrotkiem na usta, na myśl każdego człowieka, dlaczego w żadnym języku, w żadnej jaźni ludzkiej nie brak tego „dlaczego“?

Pytanie „dlaczego“ może się odnosić do bardzo rozmaitych rzeczy. Raz chodzi nam w niem o przyczynę sprawczą uważanego zjawiska, drugim razem o konieczne warunki jego, kiedy indziej o prawa, podług których zjawisko się odbywa, to znowu o wewnętrzną naturę zjawiska lub o celowość i znaczenie jego w ca-

łości wszechświata; w innych przypadkach jeszcze, stawiając „dlaczego“, chcemy zbadać wewnętrzne sprężyny i motywa czynności psychicznych, albo też idzie nam o najrozmaitsze uzasadnienia prawdziwości i pewności w aktach poznawczych. Zawsze zaś każde takie „dlaczego“ przypuszcza jednocześnie jako rzecz pewną, że tego rodzaju przyczyny, warunki, prawa, motywa, uzasadnienia mają w rzeczywistości miejsce, chociażby nawet na razie wykryć się nie dały.

Skąd się to jednak bierze, że wszystkie języki, a więc wszyscy ludzie, oznaczają i wyrażają tak bardzo różnorodne rzeczy jednym i tem samym słówkiem „dlaczego“? Czy charakterystyczny rys ten symboliki językowej nie daje do zrozumienia, że umysł ludzki upatruje na spodzie tych wszystkich różnorodności coś spólnego i ogólnego, pod co wszystko bez wyjątku da się podciągnąć bez trudności i naciąganej sztuczności? Co to jest zatem, co tkwi w samym rdzeniu i tronie istotnym każdego „dlaczego“?

W każdym pytaniu „dlaczego“ chodzi nam przedewszystkiem o jedną rzecz, o odpowiedź „dlatego że“. Każda zaś odpowiedź „dlatego że“ oznacza zawsze rację tego, o co się pytamy.

A zatem w każdym „dlaczego“ chodzi nam o rację danej rzeczy, o to, przez co ta rzecz staje się sama w sobie możliwą, przez co możliwość jej zostaje urzeczywistnioną, przez co i możliwość jej i rzeczywistość staje się dla nas zrozumiałą. Każde zatem „dlaczego“ zawiera w sobie t. zw. zasadę racji tj. prawdę ogólną, orzekającą, że każda rzecz, że wszelki byt ma rację. Żadne „dlaczego“ nie miałoby najmniejszego sensu bez tej zasady, bez niej nawet nie byłoby wogóle możliwe; każde bowiem opiera się najwidoczniej na niej, każde jest szczególnem tylko zastosowaniem tego ogólnego prawa, jest powołaniem się na powszechność i pewność niezawodną tej zasady. Owszem samo „dlaczego“, to najlepszy, najdosadniejszy i najodpowiedniejszy wyraz zewnętrzny tej zasady. Krócej a jaśniej od „dlaczego“ trudno naprawdę sformułować zasadę racji.

Przypatrzmy się nieco dokładniej tej zasadzie racji. Najpierw atoli weźmy ją na uwagę tak, jak ją powszechny zdrowy

rozum ludzki pojmuje, a więc, jak się nią zawsze i wszędzie posługują wszyscy ludzie i filozofowie i niefilozofowie, czyli jako zasadę ogólnego „dlaczego“.

Co mówi ta zasada „dlaczego“, w ten prosty sposób pojęta?

Niema żadnej rzeczy na świecie, niema zjawiska, niema najdrobniejszej modyfikacji w czemkolwiek, niema czynu psychicznego, niema zależności lub związku między pierwiastkami, ciałami, systemami wszechświata, między wyobrażeniami, pojęciami, sądami, wnioskami — niema nic takiego, o czemyśmy nie mogli postawić pytania „dlaczego“. Więc zasada „dlaczego“ suponuje, że każda rzecz, każda zmiana, każda czynność, każdy związek i stosunek ma swoją rację; innemi słowy, że wszelki byt, jakikolwiek on jest, o ile tylko jest, ma rację. — Stawiając pytanie „dlaczego“, nie twierdzimy wcale, jakobyśmy rację samej rzeczy widzieli; owszem, dlatego właśnie stawiamy pytanie, że racji tej nie widzimy, a chcielibyśmy ją znaleźć i poznać; tem samem jednak uważamy za rzecz niewątpliwą i przez się rozumiałą, że dana rzecz musi mieć rację. Zasada zatem „dlaczego“ oznacza tylko, że wszelki byt ma i mieć musi rację swoją, samej atoli racji nie podaje, nie dotyka nawet jej wcale. — Przez każde „dlaczego“ pragnęlibyśmy dojść do poznania jakiejś racji, do zrozumienia jakiejś rzeczy; nieraz atoli przekonywamy się w ciągu samego poszukiwania aż nadto dobrze, że w danych warunkach i obecnym stanie kwestyi nie zdołamy uchwycić racji, o którą nam chodzi, a niekiedy nawet zupełnie jasno widzimy, że poznanie racji w danym przypadku przewyższa siły umysłowości ludzkiej, przekracza granice skończonego rozumu naszego — jednakowoż i w tych razach nie cofamy bynajmniej raz już postawionego „dlaczego“, i wtenczas ani na chwilę nie przypuszczamy, żeby coś było możliwe bez racji. Więc zasada racji nie mówi jakoby racja każdego bytu musiała być koniecznie dostępną dla naszego rozumu, ona orzeka tylko, że wszelki byt ma niewątpliwie swoją rację, rozumiałą dla jakiejś przynajmniej, wyższej od naszej i doskonalszej inteligencji.

Taki, zdaje się nam, jest najprostszy sens samego „dlaczego“ i jego zasady.

Jakie jest znaczenie i doniosłość tej zasady, w taki sposób wziętej na uwagę?

Jest to przedewszystkiem jedna z najrdzenniejszych podstawowych zasad. Fundamentalność ta objawia się dosadnie w całym życiu naszym. Bez tej zasady całe życie ludzkie byłoby nonsensem, byłoby wprost niemożliwe.

Niemożliweby było życie wogóle¹. W świecie bez zasady racji, a więc w świecie bez praw wszelkich, ślepeму pozostawionym trafowi, wykonywając te same czynności i w tych samych okolicznościach i warunkach, nie moglibyśmy wywołać tych samych skutków, nie mogłoby nawet być mowy o skutkach wogóle; bezład powszechny porwałby nas niezawodnie w wir swój szalony, a życie nasze narażoneby było na każdym kroku na szwank bez racji. Najczystsza i najlepsza woda, orzeźwiająca mię i podtrzymująca jędrność organizmu mego, mogłaby w jednej chwili, nie zmieniając się wcale, przeciąć wszystkie nici mego żywota na sposób kurary lub kwasu pruskiego; najwybitniejszy pierwiastek życiowy, tlen, mógłby równie dobrze rozpocząć nagle działać na mój ustrój wewnętrzny, jak chlor lub tlenek węgla. A przed niczem uchronić się, niczemu zaradzić w tej szalonej zawiei nie byłoby można, bo żadnej katastrofy ni źródła jej przewidzieć, żadnego niepodejrzanego punktu oparcia znaleźć niktby nie był w stanie. Jakżeby więc można w tego rodzaju środowisku wykonywać prawidłowo chociażby tylko wegetacyjne czynności? w jaki sposób na pobudzenia takiego świata mogłyby odpowiednio reagować nasze zmysły zewnętrzne? kiedy wszystkiego tu i niczego zewsząd spodziewać się można, kiedy wszystko tu z każdej strony możliwe jest i niemożliwe jednocześnie!

Jeszcze dosadniej ta podstawowość prawa racji objawia się w życiu praktycznym społecznym. Coby to było za potworne indywidualum społeczne, któreby praktycznie tej zasady naprawdę uznawać nie chciało! Ktoby je mógł choć w części zrozumieć,

¹ Cfr. A. Fouillée, *Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. Revue phil.* T. XXXII, p. 576 sq.

z kim ono samo porozumiećby się mogło? Złodziej i męzobójca, jak dobrze uważa Fouillée, byłby stokroć bardziej socyalną jednostką, niż tego rodzaju istota!

A mowa sama, owo konieczne i znakomite więzadło i spoiwło między ludźmi, czyż nie jest możliwa jedynie na podstawie zasady niesprzeczności i racyi? Czyż mowa bez tych zasad nie byłaby prostym, niedorzecznym psytycyzmem, bezmyślnem brzęczeniem wstęg głosowych i fal powietrznych?

Cóż dopiero mówić o życiu umysłowem człowieka! Czem byłaby czyjakolwiek inteligencya bez zasady racyi? Byłaby szaleństwem, zawrotem, igraszką przykrą, nieprzerwaną uludą, wszystkim — jeno nie inteligencyą. Człowiek każdy to zwierzę nieustannie przyczyn szukające, *das rastlose Ursachenthier*; on zawsze i wszędzie pyta się o przyczyny i racye, czyli zawsze i wszędzie przyjmuje za pewnik niewzruszony zasadę racyi i staje na niej bez wahania, niezachwianie. Stąd możnaby słusznie do pewnego stopnia nazwać z Fouillée prawo racyi instynktem naszego rozumu. To nas prowadzi do uświadomienia sobie fundamentalności naszej zasady w życiu ściśle naukowem ¹.

Już Arystoteles dobrze określił naukę jako znajomość rzeczy z przyczyn, a starzy zwykli byli mawiać, że *sapere* znaczy *cognoscere causas*. W istocie, którąkolwiek stronę jakiejkolwiek nauki, miana tego godnej, weźmiemy na uwagę, przekonamy się bez trudności, że wszystko ostatecznie opiera się na zasadzie racyi.

Sam najpierw punkt wyjścia każdej nauki jest ściśle związany z zasadą racyi. Bez niej żadna nauka nie byłaby w stanie postawić kroku pierwszego, najprostszej kwestyi swojej; każde bowiem pytanie naukowe jest wyraźnem stwierdzeniem prawa racyi. W ten sposób nasza zasada jest głównym bodźcem i pierwszym inicjatorem myśli naukowej, a każda nauka w samem źródle swoim, w swoich początkach i zawiązkach spoczywa na tej zasadzie. „Nauka polega na szukaniu racyi bytu: trzeba zatem

¹ Krótko i jasno znaczenie zasady racyi w naukach zwłaszcza doświadczalnych przedstawia E. Rabier (*Leçons de philosophie* 1³. *Psychologie* p. 367 sqq.), za którym na tem miejscu w wielkiej części idziemy.

te racye już naprzód przewidzieć, odgadnąć, stwierdzić. Otóż w jaki sposób stwierdzamy te racye? Na mocy zasady racyi. „Ażeby uprawiać naukę, powiedział Cl. Bernard, trzeba naprzód wierzyć w naukę; wierzyć zaś w naukę nie oznacza nic innego, jak wierzyć, że nie się nie dzieje bez określonych racyj!“ Obal zasadę, że wszystko ma rację, a kogo znajdziesz, coby się zabrał do szukania racyj, o których jest przekonany, że ich niema wcale“¹.

Zasada racyi to nietylko podstawowy bodziec nauki, to jednocześnie najważniejsza dźwignia badań naukowych. Każda nauka stanowi pewien system sądów prawdziwych i prawdopodobnych, a najważniejszą rzeczą w nauce jest uzasadnienie czyli dowodzenie tych sądów. Zazwyczaj wyróżniamy dwa główne rodzaje dowodzenia: dedukcyjne i indukcyjne. Jednego i drugiego walną podwaliną jest zasada racyi.

Dowodzenie dedukcyjne podaje rację pewnej prawdy szczegółowej lub mniej ogólnej zapomocą innej prawdy ogólniejszej, a tem samem i zawiera w sobie zasadę racyi i wyraża ją na sobie dobitnie. Jednakowoż prawo racyi podobnie, jak zasada tożsamości i niesprzeczności, nie jest w tym przypadku bezpośrednią racją siły i konieczności samej konkluzyi, to tylko ostateczny fundament wszelkiej dedukcyi.

Nieco inaczej rzecz się ma z dowodzeniem indukcyjnym, które na podstawie niewielu zazwyczaj faktów szczegółowych dochodzi w wyniku do praw ogólnych i prawd koniecznych. Mamy zaś na myśli indukcję właściwą, a więc niepełną. Otóż zasada racyi jest dla indukcyi nietylko ostatecznym fundamentem w taki sposób, co zasada tożsamości i niesprzeczności, ale nadto jest bezpośredniem źródłem, z którego indukcyja czerpie siłę i przekonywającą moc swoją, jest racją, na której prawda i pewność indukcyi formalnie się opiera. Bez tej podwaliny nie możnaby nigdy ani z największej ilości faktów szczegółowych wysnuć sądu lub prawa iście ogólnego i powszechnego, bez tej podstawowej ostoji żadna indukcyja nie mogłaby stanowić wy-

¹ Rabier l. c.

starczającego prawdziwie dowodu. I zdaje się nam, że na tym punkcie co do rzeczy samej niema dwu zdań między myślicielami najbardziej nawet sobie przeciwnych sekt filozoficznych. I neoscholastycy i neokantyści, nawet pozytywiści i asocjacyoniści w dziwnie harmonijnej występują tu zgodzie. Inna rzecz, że pozytywiści i asocjacyoniści wpadają zazwyczaj na tem miejscu w błędne kółko i popełniają grubą *petitionem principii*¹.

A nietylko indukcya wogóle jest ściśle związana z zasadą racyi; każde jej zastosowanie szczegółowe, każda z tak zwanych metod indukcyjnych, każde doświadczenie naukowe: czy to w dziedzinie fizyki i chemii, czy w dziedzinie anatomii i morfologii, czy też w dziedzinie biologii i fizjologii, opiera się najwidoczniej na tej zasadzie. Czemże bowiem jest jakiegokolwiek doświadczenie naukowe, jeśli nie postawieniem jakiegoś „dlaczego“ samej przyrodzie? czem najrozmaitsze metody doświadczalne i naukowe, jeśli nie zmuszeniem samej przyrody do odpowiedzi „dlatego że“ na postawione pytanie „dlaczego“? Ważność zatem, ostateczna i najwłaściwsza legitymacya każdego doświadczenia, każdej metody badania naukowego, zawisła rdzennie od zasady racyi. Bez tej sprężyny zasadniczej ani na krok w nauce ruszyć się nie można, bez tej podstawowej i powszechnej zasady każdy sąd syntetyczny a ogólny jest sądem nieuzasadnionym, więc logicznie nierozumnym a psychologicznie niemożliwym.

To też nauki doświadczalne nawet w ostatecznych wynikach swoich nie mogą się jeszcze obejść bez silnego oparcia na zasadzie racyi. Są to bowiem najczęściej sądy syntetyczne a jednak jednocześnie stosunki i prawa ogólne i powszechne.

A zatem „bez zasady racyi lub jej pochodnych nauka doświadczalna nie jest w stanie ani postawić swych pytań, ani

¹ Cfr. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*. 3-me éd. Paris, Alcan 1898. — T. Pesch, *Institutiones logicales*. I, n. 369. — Sigwart, *Logik*. II², § 93. — J. S. Mill, *Système de logique*. Trad. par. L. Peisse. I, l. 3, c. 3 sq. — Taine, *De l'intelligence*. II⁸, p. 312, 461. — Rabier, *Psychologie*, l. c., *Logique*, c. 9, § 3. — A. Bain, *Logika*. Warszawa 1878. — W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnisstheorie u. Logik*. Berlin 1894.

dostarczyć właściwych sobie dowodów, ani wyciągnąć swoich konkluzyj¹.

Rozumie się zaś samo przez się, że wszystko, co się odnosi do nauki wogóle, da się zastosować i do filozofii, czyli że zasada racji jest i dla filozofii w ścisłym tego słowa znaczeniu prawem fundamentalnym. A podstawowość ta prawa racji objawia się nawet w filozofii o tyle rdzennie i wybitniej, o ile królowa i pani wszech nauk przewyższa nauki specjalne i góruje nad nimi. Prócz tego filozofia z natury swej jest ze wszystkich nauk najwięcej refleksyjną i krytyczną, więc i dlatego zasada racji występować w niej będzie na każdym kroku dosadniej i widoczniej. Wszak jeśli która nauka, to filozofia nie chce, nie powinna, nie może niczego przyjąć bez racji! — To też praktycznie wszelka filozofia, każdy jej odłam i każda jej sekta, przyjmuje zasadę racji za niewzruszony punkt oparcia swego, i na nim dopiero stanawszy niezachwianie, śmiałym i pewnym wzrokiem obejmuje swe dalekoosne widnokreśli. I chociażbyśmy nawet wzięli na uwagę owe szkoły, naprawdę pseudofilozoficzne, które z filozofią właściwą nie wspólnego nie mają, bo są zaprzeczeniem i całkowitą zagładą wszelkiej myśli filozoficznej, jeszcze i tam znaleźlibyśmy zasadę racji w gruncie rzeczy nietkniętą i nienaruszoną. Któryż sceptyk bowiem, nawet powszechny i rzeczywisty, jeśli możliwy jest taki, potrafiłby seryo powiedzieć sobie lub komu innemu, że wątpi bez racji? Który krytycyista sceptyczny potrafi zabrać się do swej termitowej roboty bez zasady „dlaczego“? Niewątpliwa właśnie pewność zasady „dlaczego“ jest po części i źródłem i uzasadnieniem i sceptycyzmu wszelkiego i wyłącznego krytycyizmu skrajnego. Sceptyk powątpiewa o wszystkim, krytycyista podkopuje i nadwiera wszystko dlatego tylko, że nie chce, że nie może praktycznie zastosować wątplenia czy nadwężenia swego do zasady racji; innemi słowy: samo wątplenie o wszystkim, kwestyonowanie wszystkiego jest możliwe tylko na zasadzie racji, jest tej zasady najlepszym stwierdzeniem.

¹ Rabier, *Psychologie*, p. 368.

A więc zasada „dlaczego“ jest nietylko dźwignią, sprężyną i podwaliną filozofii wogóle, ale nawet jest dźwignią, sprężyną i założeniem koniecznym wszelkiej skepsis i krytycyzmu każdego.

Tak się przedstawia fundamentalność naszej zasady, na chłopski rozum pojętej, w praktycznym życiu: i codziennem i naukowem i filozoficznym. — Żaden człowiek, żaden uczony, żaden filozof praktycznie tej zasady nie zaprzecza, owszem na każdym kroku stwierdza ją i suponuje. Tem zaś samem psychologiczna powszechność naszej zasady czyli praktyczne uznanie i przyjęcie jej za podstawowe założenie przez wszystkich ludzi nie ulega najmniejszej wątpliwości. Niewątpliwą również rzeczą jest, że podług tego praktycznego i powszechnego uznania, zasada racji ma znaczenie nie czysto podmiotowe, ale przedmiotowe, ontologiczne; że jest podobnie, jak zasada tożsamości i niesprzeczności, zasadą bytu, a tem samem nie jest zacieśniona do pewnej tylko kategorii zjawisk, ale odnosi się do całego zakresu wszechbytu, że jest zatem zasadą logicznie powszechną. A tego powszechnego i koniecznego przekonania i sceptyk żaden zaprzeczyć nie zdoła, zaprzeczyć naprawdę nawet nie próbuje.

Cóż wobec tego faktu niewątpliwego ma począć filozof? I najgłębszy i najoderwańszy myśliciel jest człowiekiem; i filozof nie może zedrzeć ze siebie skóry ludzkiej, nie może przede-wszystkiem zabić w sobie natury ludzkiej; — musi zatem, chcąc nie chcąc, przynajmniej jak długo pozostaje prawdziwym człowiekiem, podzielać przekonanie o zasadzie „dlaczego“ z innymi ludźmi, musi rozpocząć badanie swe od jakiegoś „dlaczego“, musi zasadę racji przyjąć za nieodzowną podwalinę swoją i na niej praktycznie oprzeć się musi. Owszem, jakeśmy to już widzieli, mus ten i konieczność są u filozofa potężniejsze i natarczywsze, niż u innych ludzi. Tem samem atoli, że filozof zasadę racji przyjąć musi, nie może jej samej przyjąć bez racji. Zasada racji bowiem, orzekając, że wszystko ma rację, domaga się ściśle od każdego umysłu, a od filozofa w pierwszym rzędzie, aby niczego ślepo nie twierdził, niczego nie przyjmował bez racji.

Chodzi więc teraz o to, ażeby filozof nie przyjął zasady

racyi bez racyi, ażeby z racyą uznał ją za konieczny fundament filozofowania samego.

Czy jest więc racya w zasadzie „dlaczego“, racya dostateczna, ażeby tę zasadę można i teoretycznie przyjąć i uznać za ogólne, powszechne, konieczne i podstawowe założenie poznania i badania wszelkiego?

W tym celu zobaczmy najpierw, jak się na tę kwestyę doniosłości niemałej zapatrują najwybitniejsi myśliciele.

Weale dobry, treściwy pogląd na historyczny rozwój zasady racyi podał świeżo amerykański filozof, Wilbur Urban¹; niedawno zaś Edmund Koenig przedstawił w dwu sporych tomach rozwój kwestyi przyczynowości od Kartezjusza aż do naszych czasów², przyczem raz po raz musiał potraścić i o zasadę racyi. Korzystając z tego, pominiemy zupełnie mniej potrzebne szczegóły historyczne, a tylko na najważniejsze punkta zwrócimy uwagę.

Dziwne to a jednak prawdziwe zjawisko w rozwoju myśli filozoficznej, że zasada racyi ze wszystkich prawd podstawowych najmniej może dotychczas jest wyświecona, a najpóźniej ze wszystkich sformułowana została. Że filozofia od pierwszego zarania swego tj. od pojawienia się na skorupie ziemskiej inteligencji ludzkiej zasadę tę praktycznie uznawała, na to bez najmniejszej trudności wszyscy się godzą. Faktem jest jednak niemniej pewnym, że z dokładniejszym określeniem tej zasady, z pierwszym jej wyraźnym postawieniem i pierwszą jej formułą spotykamy się dopiero w czasach nowożytnych, u Leibniza. Prawda, że filozofia starożytna i średniowieczna zajmowała się często szczegółową analizą pokrewnego prawa przyczynowości, że nieraz przez to prawo rozumiała tę samą rzecz, co my dzisiaj przez zasadę racyi; prawda, że już Platon zaznaczał wyra-

¹ *The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Formulations.* Princeton, N. J. 1898.

² *Die Entwicklung des Causalproblems. I. Von Cartesius bis Kant.* Leipzig 1888; II. *In der Philosophie seit Kant.* Leipzig 1890.

źnie¹, jako niemożliwa jest rzecz, żeby cokolwiek stało się bez racyi, a w nauce o ideach swoich przyjmował ogólną zrozumiałość bytu; prawda również, że u Arystotelesa znajdujemy nawet wyróżnienie trojakiej racyi: istnienia, stawania, poznania, w tych samych niemal słowach, co później u Leibniza²; — jednak właściwego wyróżnienia samej zasady racyi, jako prawa ogólniejszego i powszechniejszego od prawa przyczynowości przed Leibnizem naprawdę nie spotykamy.

Dopiero twórca Monadologii i Teodycei stawia po raz pierwszy wyraźnie obok zasady tożsamości t. zw. *principium rationis sufficientis* jako drugą walną i podstawową zasadę. „Nasze rozumowania opierają się na dwu wielkich zasadach, na zasadzie niesprzeczności, na mocy której uważamy każdy sąd sprzeczny w sobie za fałszywy, a sąd fałszywemu przeciwny lub z nim sprzeczny za prawdziwy, i na zasadzie racyi dostatecznej, na mocy której utrzymujemy, że żaden fakt nie może być prawdziwy ani rzeczywisty, żaden sąd logicznie prawdziwy bez racyi dostatecznej, dla której tak jest a nie inaczej, jakkolwiek racye te najczęściej mogą nam być nieznanne“³. — Godne uwagi na pierwszym miejscu u Leibniza jest to, że ile razy omawia lub wspomina swoje prawo, nazywa je zawsze i stale, chociaż różnemi słowy, zasadą racyi dostatecznej. Pochodzi to stąd, że Leibniz bardzo często nie uznaje prawa racyi za zasadę poznania w dziedzinie prawd analitycznych i koniecz-

¹ πᾶν τὸ γιγνόμενον ὅπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι. παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσθαι σχεῖν. Tim. p. 28 A.

² πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται. Met. v, 1. — Por. Leibniza określenie zasady racyi w piątym liście do Clarkea: „Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu“.

³ „Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues“.

Monadol. 31, 32.

nych, ale zacieśnia je niepotrzebnie do prawd czysto empirycznych więc nie bezwzględnie koniecznych. Oczywiście jednak rzeczą jest, że zasada racji odnosi się równie dobrze i do każdej prawdy rozumowej, koniecznej, „wiecznej“. Dlatego wolimy prawo to krótko nazywać zasadą racji bez przydawki. I sam Leibniz zresztą wyraża nieraz to prawo zupełnie ogólnie, tak iż możnaby je odnieść do całej dziedziny poznania naszego, a nie tylko do części jego zakresu. Nie trzeba nadto zapominać, że Leibniz wszędzie pojmuje swe pryncypium i jako ogólne prawo metafizyczne i jako zasadę logiczną, jak to najwyraźniej widać i z przytoczonego ustępu i z innych licznych miejsc filozoficznych pism jego.

Pewne wahanie się i brak ścisłej precyzji w określeniu natury i doniosłości naszej zasady u Leibniza, nie wyszły jej na korzyść w dalszym rozwoju myśli filozoficznej. Jakkolwiek bowiem większość myślicieli późniejszych zajmuje się coraz częściej i coraz goręcej analizą tej zasady, to jednak ona miasto coraz więcej przez to zyskiwać, traci raczej na przejrzystości i jasności. Jedni filozofowie biorą tylko metafizyczną jej stronę na uwagę, inni wyłącznie logiczną; pierwsi widzą w niej prawo rdzennie ontologiczne, które z zasadami logicznymi nie ma nic wspólnego, drudzy uważają ją za podstawową zasadę logiczną, której mieszać nie można z prawami bytu¹. Jeśli nadto do jednego i drugiego sposobu zapatrywania dodamy wszystkie społeczne formalizmy, subiektywizmy, aprioryzmy — dziwnem nam nie będzie, dlaczego każdy niemal filozof odmiennie od innych pojmuje zasadę racji, dlaczego nie bardzo łatwą jest rzeczą zrozumieć dokładnie zdanie któregośkolwiek filozofa w tej mierze. Wystarczy zatem dla nas kilka przytoczyć przykładów.

Kant formuje zasadę racji w całkiem oryginalny sposób. Oto jego słowa. „Najwyższe pryncypium wszystkich syntetycznych sądów jest: na każdy przedmiot wpływają konieczne warunki syntetycznej jedności, ogarniającej różnorodność intuicji

¹ Cfr. W. Urban l. c

zmysłowej w możliwym doświadczeniu¹. Ogólna ta zasada rozpada się według kantowskiej tablicy kategoryjalnej na następujące działy²:

1. Aksjomaty poglądowności (intuicyi zmysłowej)³,
2. Antycypacye spostrzeżenia⁴,
3. Analogie doświadczenia⁵,
4. Postulaty empirycznego myślenia⁶.

Schopenhauer w swoim osobnym dziele: „O czworakim pierwiastku zasady racyi dostatecznej“ zajmuje się więcej wieloraką aplikacją tego prawa niż prawem samem, dlatego rozróżnia czworakiemu rodzajowi racyi i stosownie do tego wyciąga

¹ „Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“. *Kritik d. r. V.* 2-te Aufl. p. 197.

² *Ib.* p. 200.

³ Ich zasadą podług Kanta jest: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen“. *Ib.* p. 202.

⁴ „Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad“. *Ib.* p. 207.

⁵ „Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“. *Ib.* p. 218.

Rozróżnia Kant nadto trzy analogie:

1a. „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. P. 224.

2a. „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. P. 232.

3a. „Grundsatz des zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung“. P. 256.

⁶ 1. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) notwendig“. Pag. 265 sq.

z ogólnej zasady racji sposobem niejako algebraicznym cztery różne pierwiastki: *principium essendi*, *principium fiendi*, *principium agendi* i *principium cognoscendi*; samo zaś ogólne prawo racji uważa za metalogiczne, przed logiką i poza logiką w zupełności stojące.

Sigwart natomiast wyróżnia prócz racji ontologicznej, którą miesza z pojęciem przyczyny sprawczej, rację psychologiczną czyli rację pewności i rację logiczną czyli rację prawdy. Stosownie do tego mielibyśmy podług niego: prawo racji ontologicznej, równoznaczne z prawem przyczynowości, które atoli nie posiada dostatecznej oczywistości ani bezwzględnej pewności, a może być postawione co najwyżej jako konieczny, aprioryczny postulat myślenia¹; prawo psychologiczne, że nie można wydać sądu bez racji psychologicznej jego pewności podmiotowej; wreszcie prawo logiczne, że niema sądu prawdziwego bez racji logicznej. Poza tem wszyskciem ważne jest o racji logicznej prawo: z racją dany jest następnik racji, ze zniesieniem następnika znosi się racja jego. I tylko to ostatnie prawo zasługuje podług Sigwarta na to, aby je postawić jako fundamentalną formę myśli naszych obok prawa sprzeczności².

I w ostatnich jeszcze latach ta sama panuje różnorodność poglądów na zasadę racji między filozofami. Najlepiej to maluje zestawienie dwu wybitnych myślicieli niemieckich z najświeższej epoki. Głośny pruski i prusofilski filozof, Hartmann, utrzymuje kategorycznie, że zasada racji w dziedzinie logicznej albo jest fałszywa, albo jest tylko tautologicznem wyprowadzeniem z za-

¹ *Logik* II², § 73, zwłaszcza str. 171.

² *Logik* I², § 32. — „Sofern jedes Urtheil die Gewissheit seiner Gültigkeit voraussetzt, kann der Satz aufgestellt werden, es werde kein Urtheil ausgesprochen ohne einen psychologischen Grund seiner Gewissheit; und sofern es nur berechtigt ist, wenn es logisch nothwendig ist, behauptet jedes Urtheil einen logischen Grund zu haben, der es für jeden Denkenden nothwendig macht...

„Das Wesen der Nothwendigkeit im Denken spricht der Satz aus, dass mit dem Grunde die Folge nothwendig gesetzt mit der Folge der Grund aufgehoben sei. Dieser Satz vom Grund und der Folge entspricht dem Satze des Widerspruchs als ein fundamentales Functionsgesetz unseres Denkens“. P. 245 sq.

sady niesprzeczności, przeniesiona zaś w dziedzinę przedmiotową nietylko nie jest, ale nawet być nie może zasadą w znaczeniu logicznem¹. — Przeciwnie znany i poważany powszechnie psycholog i logik, Wundt, przyjmuje jako rzecz przez się zrozumiałą, że zasada racji jest podstawowem prawem wzajemnej zależności naszych aktów myślnych, pojęć, sądów i wniosków², że jest ona zatem prawem myślenia i poznania³, że ma znamienny charakter prawa logicznego w taki sam sposób, jak zasada tożsamości⁴.

Wspomnieć wreszcie nie zawadzi, że i dzisiaj jeszcze wielu filozofów miesza częściowo i zlewa zasadę racji z ogólnem prawem przyczynowości. Tak np. niecodzienny również logik niemiecki, Schuppe, mówi stale o dwu zasadach myślenia: o zasadzie tożsamości i zasadzie przyczynowości⁵, zaś warszawski filozof, Struve, uważa zasadę racji tylko za logiczną formę prawa przyczynowości⁶.

Dosyć już atoli mącenia i wikłania w kwestyi o naturze naszej zasady; powiedzmy teraz krótko jak się nam samym rzecz ta przedstawia.

Przez rację wogóle rozumiemy wszystko, co może być odpowiedzią na jakiegokolwiek „dlaczego“. O każdej rzeczy możemy stawiać najróżnorodniejsze „dlaczego“, w szczególności zaś można o każdym bycie postawić trzy ogólne „dlaczego“, a mianowicie:

¹ „Der Satz des Grundes rein innerhalb der subjectividealen Sphäre ist also entweder falsch oder eine tautologische Ableitung aus dem Satz vom Widerspruch.

„Der Satz vom Grunde bezogen auf die objectiv reale Sphäre, ist erst recht kein Grundsatz der logischen Determination in der subjectividealen Sphäre. Es ist unsere Geistesorganisation, die uns treibt, überall nach einer Ursache zu forschen, unter der Voraussetzung, dass schon eine da sein wird; das Postulieren einer Ursache ist nichts als eine Äusserung unserer Kategorialfunction“. *Kategorienlehre*. 1896. P. 311.

² *Logik* I², 1893, p. 573; *System der Philosophie*, 2-te Aufl. 1897, p. 83

³ *System der Philosophie*, p. 84.

⁴ *Logik* I, p. 571.

⁵ *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*. Berlin 1894.

⁶ „Wstęp krytyczny do filozofii“. Warszawa 1896, str. 102.

- a. dlaczego byt istnieje,
- b. dlaczego byt jest takim a nie innym,
- c. dlaczego byt tak a nie inaczej pojmujemy, dlaczego taki a nie inny sąd o nim wydajemy.

Pod te trzy „dlaczego“ wszystkie inne z łatwością podciągnąć się dadzą, dlatego można odpowiednio wyróżnić trzy ogólne racje bytu:

- a. rację istnienia bytu,
- b. rację istoty bytu,
- c. rację logiczną bytu.

Dwie pierwsze racje stanowią to, co możnaby nazwać racją ontologiczną bytu. Oczywista rzecz, że racja ontologiczna nie jest to samo, co przyczyna sprawcza bytu; racja bowiem nie potrzebuje naprawdę różnić się rzeczowo od tego, czego jest racją, natomiast przyczyna sprawcza we właściwym tego słowa znaczeniu nie może być identyczną ze skutkiem swoim.

Zasada racji zatem: nie jest bez racji, lub wszelki byt ma rację, orzeka, że wszelki byt ma rację istnienia swego, ma rację istoty swej, ma rację logiczną swego poznania przez jakąkolwiek inteligencję.

Tak pojęta i postawiona zasada racji ma, rzecz prosta, już z natury swojej dwie strony. Można ją uważać ze względu na sam byt a w oderwaniu od poznania aktualnego, i w takim razie jest pierwszorzędnie zasadą ontologiczną; można jednocześnie i powinno się brać ją na uwagę ze względu na poznanie bytu, a w tym przypadku mieć będziemy zasadę przedmiotowo-logiczną.

Wzięta zasada nasza w znaczeniu logicznym suponuje koniecznie prawo racji ontologiczne, opiera się bezpośrednio na niem, a bez niego nie miałyby sensu żadnego, byłyby tylko niezdolnością cierpką ironią i ciągle zwodniczą iluzją rozumu, niedorzecznością widoczną. Jeśli bowiem byt nie miałby racji istnienia swego, natury swojej, własności swoich, zmian i stosunków swoich: to jakim sposobem możnaby jeszcze mówić o poznaniu racjonalnem czyli zapomocą racji, i że byt istnieje lub jest możliwy, i że taką ma naturę a takie własności, i że takim zmia-

nom i stosunkom podlega? Nawzajem zasada racji, wzięta tylko w znaczeniu ontologicznem, odnosi się wprawdzie do bytu przedmiotowego, jednakowoż nie do bytu uważanego, jak jest wyłącznie sam w sobie, jeno do bytu, o ile jest zrozumiały, racjonalny w sobie, czyli odnosi się do bytu w stosunku do poznawalności jego, poznania przynajmniej możliwego. Dlatego zdaje się nam, że można słusznie i śmiało utrzymywać, jako zasada racji logiczna i ontologiczna stanowią w gruncie rzeczy jedną tylko walną zasadę.

Jest to więc zasada bytu wogóle, w jego stosunku do poznania aktualnego lub możliwego.

To nam tłumaczy najpierw ściśle i rdzenną zasadniczość prawa racji dla poznania wogóle. Poznanie z natury swojej nietylko jest przedmiotowe tj. suponuje bezwarunkowo jakiś przedmiot poznania, ale nawet sama możliwość poznania domaga się koniecznie i bezwzględnie, aby ten przedmiot był poznawalny, racjonalny, zrozumiały. Bez tej zrozumiałości i racjonalności przedmiotu, poznanie znalazłoby się od razu w łonie jakiejś próżni strasznie bezdennej i bezmyślnej szalenie, straciłoby najważniejszą swoją podwalinę przedmiotową, grunt swój i cel właściwy, bo przedmiot sam. Otóż zasada racji, orzekając, że wszelki byt ma rację, stwierdza innemi słowy, że wszelki byt jest zrozumiały, racjonalny. To też nie bez podstawy mawiali scholastyce, że *ens et intelligibile convertuntur*, a francuski myśliciel, Fouillée, wraz z innymi filozofami zupełnie słusznie nazywają zasadę racji prawem racjonalności lub zrozumiałości bytu (*principe d'intelligibilité universelle ou d'universelle rationalité*). Wyrażając zaś przedmiotową racjonalność bytu, tem samem zasada racji stanowi, zabezpiecza i w niezachwianej pewności utrzymuje najistotniejszy ontologiczny fundament poznania wogóle a wszelkiego badania naukowego i filozoficznego w szczególności.

Już to mogłoby posłużyć filozofowi za jakąś rację, by ze świadomością namyślową przyjąć zasadę racji. Nie dosyć na tem. Zasada racji, nie wyłącznie ontologicznie wzięta, jest nadto fundamentem logicznym każdego sądu, przynajmniej pewnego. Żaden filozof, żaden uczony, żaden człowiek nawet nie wyda

sądu niewątpliwego bez racyi. Wszelki sąd tego rodzaju, w jakimkolwiek on powstanie umyśle, będzie miał rację i to rację świadomą, poznaną. W niektórych sądach będzie to oczywistość, bezpośrednia intuicya przedmiotu, w innych jakiś krótszy lub dłuższy dowód — zawsze będzie świadoma racya. Jeżeli zatem niemożliwy jest sąd pewny bez racyi i to poznanej racyi — to niemożliwy jest sąd przynajmniej pewny, bez zasady racyi i to w tym samym sądzie mniej lub więcej wyraźnie stwierdzonej. Tem zaś samem zasada racyi jest nie tylko ontologicznym fundamentem sądu pewnego, ale i logicznym.

Tak samo zresztą możnaby pokazać, że wszelki akt poznawczy właściwy, więc sąd wszelki, a nie tylko niewątpliwie pewny, opiera się na zasadzie racyi i jako prawdziwej swej podwalinie ontologicznej i jako bezpośrednim fundamentem logicznym. W każdym bowiem sądzie, nawet słabo prawdopodobnym tylko, umysł nasz wyraża jakąś niezachwianość poznania swego, przynajmniej jako częściowego lub jako prawdopodobnego; a tem samem stwierdza samą ogólną zasadę racyi niewątpliwie, z prawdopodobieństwem zaś lub wątpliwie zaznacza tylko, że racya poznana jest w istocie prawdziwą racją rzeczy, o którą chodzi w danym przypadku. I nawet ten, coby o zasadzie racyi na seryo chciał wątpić lub pewności jej zaprzeczyć, musiałby to uczynić na podstawie zasady racyi, w przekonaniu, że ma i widzi po temu rację, musiałby więc i wtenczas jeszcze stwierdzić konieczność, powszechność, fundamentalność zasady racyi. — Skoro zaś każdy sąd opiera się na zasadzie racyi jako na swej właściwej podwalinie, to nie tylko sądy zaznaczające różnice i związki wzajemne między przedmiotami, ale i sądy mniej lub więcej tożsamościowe. W taki sposób i w tem znaczeniu sama nawet zasada tożsamości i niesprzeczności stoi i opiera się na zasadzie racyi.

Fundamentalność ontologiczna i logiczna to wiele, to bardzo wiele — niekoniecznie dosyć to dla filozofa. Filozof mimo to wszystko może zawsze, a nawet powinien postawić pytanie i to na podstawie samej zasady racyi: jaka jest właściwa i najbliższa racya logiczna samej zasady racyi?

Nasamprzód nie może być racją tej zasady żaden dowód we właściwym tego wyrazu rozumieniu. Bo jak po wszyskiem, cośmy dotąd powiedzieli, najzupełniej widoczną jest rzeczą, bez wyraźnej lub przynajmniej zasłoniętej *petitio principii* dowieść tego prawa nie można. Nie można nawet z Taine'em¹ i Rabierem² chwycić się tego sposobu uzasadnienia, jakobyśmy prawo to przyjmowali początkowo na podstawie niewielu konkretnych faktów przez jakąś podświadomą suggestyę, a następnie dopiero sprawdzali je w coraz liczniejszych zjawiskach i doświadczeniach w sposób naukowy. I w tem bowiem uzasadnieniu prawa racyi nietylko nie omijamy naprawdę błędnego koła, które bardzo wyraźnie wpada w oczy u większej części empirystów³, ale nadto nadwierzamy bardzo silnie powszechną i niezachwianą pewność samej zasady. Jak sam Rabier⁴ przyznaje, pewności absolutnej po tem uzasadnieniu mieć nie możemy, tem zaś samem jakaś przynajmniej możliwość wątpienia ma i grunt odpowiedni przygotowany i wrota dostatecznie otwarte.

Nietylko dowieść, ale nawet podciągnąć zasady racyi pod inną, sprowadzić jej do innych w żaden sposób nie można. Był wprawdzie okres ewolucyjny w dziejach filozofii, kiedy usilnie starano się o sprowadzenie zasady „dlaczego“ do zasady tożsamości; wszystkie atoli usiłowania speszły ostatecznie na niczem. Leibnicyanin Wolff⁵, Baumgarten i inni, za nimi zaś niektórzy późniejsi scholastycy zwykli byli rzecz tę przedstawiać w następujący sposób: Gdyby cokolwiek było bez racyi, natenczas nicosić czyli niebyłby byłby racją czegoś czyli bytu, co jest oczywistą sprzecznością. Prawda to jest, jednocześnie jednak i to prawda, że zanadto wyraźne jest tu błędne kółko logiczne⁶.

¹ *De l'intelligence*, II, l. 4, c. 3, § 3.

² *Psychologie*, chap. 30.

³ Por. np. Logikę Milla l. c.

⁴ L. c. p. 404.

⁵ *Ontologia*, § 70.

⁶ T. Pesch w swoich *Institutiones logicales* wykazuje wprawdzie, że nie można dowodnie zasady racyi wyprowadzić z zasady niesprzeczności (n. 1248), utrzymuje jednak, że do pewnego stopnia można redukcję pierwszej do ostatniej uskutecznić. „Praeterea principium hoc (rationis) ad

Racją zasady racji nie może być również apryoryzm jakiś w rozumieniu kantystów i natywistów, tj. jakiś mus rozumu wrodzony i konieczny, a dla samego rozumu ślepy i nieuzasadniony. Przyjąć, że zasada racji jest tego rodzaju formą umysłu apryoryczną, takim postulatem koniecznym, znaczyłoby stwierdzić w zasadzie ogólnej racjonalności i zrozumiałości rdzenną nieracjonalność i niezrozumiałość, a więc zadać rozumowi samemu rozpaczliwy cios śmiertelny i pograżyć go w bezdenną otchłań skepsis całkowitej. Nie czarna pomroka i ponura ślepotą, ale światło i jasność: to życie, to konieczność, to racja odpowiednia dla ludzkiej inteligencji — dla rozumu każdego.

Racją zatem w naszym przypadku mogłaby być tylko bezpośrednia oczywistość. Czy zasada racji jest istotnie wprost oczywista?

Jest z wszelką pewnością oczywista *de facto*. Widać to doskonale z tego, cośmy obszerniej na początku tego rozdziału rozprawiali. Wynika to również z tego, że przez tyle wieków filozofia opierała się jak najbezpieczniej na tej podwalinie, a o jej niezłomność, wytrzymałość, uzasadnienie nie troszczyła się wcale. Wreszcie świadczy o tem jeszcze i ten fakt, że na pierwszy rzut oka niełatwą jest rzeczą podać rację zasady racji. Wziąwszy bowiem całą rzecz konkretnie pod uwagę i wszystko zważywszy, dojdziemy do przekonania, że zjawisko to można wytłumaczyć tem tylko, iż owa racja musi być bardzo prosta i bardzo bliska, przez się bardzo jasna i z zasadniczymi elementami poznania ściśle sprzężona.

principium contradictionis aliqua ratione reducitur. Id enim, quod sine ratione esset, esset simul et non esset; „esset“ ex hypothesi, et simul „non esset“, quatenus enim aliquid sine ratione est, simpliciter ex nihilo est, nihiloque aequiparatur; ergo non est“ (n. 1246, 3^o). — Naszem zdaniem i ta redukcja nie jest bez zarzutu, a nadto nie jest wcale potrzebna. Prawda, że zasada racji opiera się na zasadzie niesprzeczności, jednak i to prawda, że nawzajem zasada niesprzeczności pod innym względem opiera się na zasadzie racji. Dwie te zasady wyrażają dwa różne ogólne i powszechne prawa, są w swoim porządku niewątpliwie pierwsze, zawsze jedna drugą wzajemnie suponuje, żadna jednak z nich do pozostałej prawdziwie i całkowicie sprowadzić się nie da.

Czy jest oczywista *de iure*? Jest niezawodnie. Inaczej powszechna jej oczywistość faktyczna i praktyczna byłaby niedorzecznością. I chociażbyśmy nawet nie umieli jasno tego pokazać, jeszczeby naprawdę i cień podejrzenia nie mógł paść na oczywistość naszej zasady. Jest to przecież wogóle znamienne i naturalna cecha najprostszych elementów i właściwości naszego poznania, że ich określić żadną miarą nie można, chociaż ma się o nich najdokładniejsze i najjaśniejsze pojęcie. Zresztą z oczywistością naszej zasady rzecz ma się podobnie, jak z oczywistością zasady niesprzeczności i oczywistości. Trudno ją wykazać, nie trudno przekonać się o niej naocznie. Każdy bowiem może ją widzieć i łatwo bardzo i bardzo jasno, jeśli tylko nie będzie sięgał okiem rozumu za nadto daleko lub za nadto głęboko, jeśli krom tego, zanim przystąpi do patrzenia, złoży wszelkie przesady i zabobony filozoficznych sekt subiektywnych. — Weźmy np. na uwagę najprostszy i najoczywistszy sąd: byt jest bytem. Wydajemy ten sąd bez wahania, dlatego że widzimy doskonale, iż istota bytu jest racją jego tożsamości z sobą. A gdybyśmy tego z oczywistością nie widzieli, nigdybyśmy nie mogli postawić koniecznej i powszechnej zasady tożsamości. I w tem tkwi właściwa oczywistość zasady racji. Umysł nasz, chwytając intuicyjnie sam byt jako taki, widzi jednocześnie bezpośrednio jego istotną zrozumiałość, racjonalność; na podstawie zaś tej intuicyi bezpośredniej wydaje sąd oczywisty: byt jako taki jest racjonalny, czyli wszelki byt ma rację¹.

Z kwestyą oczywistości omawianej prawdy wielu autorów wiąże ściśle inne pytanie, czy prawda ta jest sądem analitycznym, czy syntetycznym, czy też syntetycznym *a priori*. Kwestya sama w sobie zwłaszcza od czasów Kanta niewątpliwie bardzo ważna, dla naszej atoli rzeczy jest naprawdę dosyć podrzędna, nawet obojętna. Jakimkolwiek sądem bowiem byłaby zasada racji, to na mocy tych właściwości, któreśmy w niej widzieli, na podstawie tej doniosłości, jaką jej każdy przyznać musi, będzie ona

¹ Cfr. J. Gardair, *Les principes de la raison pure. Annales de phil. chrét.* T. 24.

należała do prawd pierwotnych i fundamentalnych. Wystarczy zatem krótko i węzłowato załatwić się z tą kwestyą. Nie pomijamy jej całkowicie dlatego jedynie, żeby nam nie zrobiono zarzutu, jakobyśmy tylko na łatwiejsze i przystępniejsze szczegóły zwracali uwagę, na kwestye trudniejsze i zawilsze z umysłu zamykali oczy.

Jakim więc sądem jest zasada racji, analitycznym czy też syntetycznym? Zależy to w pierwszym rzędzie od tego, co kto rozumie przez sąd analityczny i syntetyczny.

Ścisła definicya sądu jest niemożliwa, bo sąd jako taki należy niezaprzeczenie do najbardziej zasadniczych pierwiastków naszego życia psychicznego. Dlatego najlepszem jeszcze określeniem sądu jest to, które ma najmniej pretensyi do określenia właściwego: akt psychiczny, w którym coś o czemś orzekamy, a którego zwyczajnym wyrazem zewnętrznym jest zdanie¹. Ten akt psychiczny to rzecz ze wszystkich może najlepiej znana każdemu człowiekowi. Zastanawiając się nad naturą wewnętrzną tego aktu, łatwo zauważymy, że jest on z jednej strony aktem syntetycznym, co większość określeń sądu na pierwszy plan wysuwa, z drugiej zaś zawiera jednocześnie pewną analizę w sobie, tak dalece, że Wundt np. na tej własności opiera swoją definicyę sądu².

Oczywista rzecz, że kiedy idzie o podział sądów na analityczne i syntetyczne, nie można brać za zasadę tego podziału owej syntezy i analizy, która ostatecznie znajduje się na spodzie każdego sądu, ale trzeba jej szukać gdzieindziej. — Istotę sądu stanowi łącznik. Otóż racya łącznika, czyli racya połączenia podmiotu i orzeczenia albo tkwi w samym sądzie tj. opiera się na krótszej lub dłuższej analizie podmiotu i orzeczenia, albo też leży na zewnątrz sądu tj. opiera się na doświadczeniu lub na świadectwie drugich. Sądy pierwszego rodzaju można odpowiednio nazwać analitycznemi, zaś drugiego rodzaju syntetycznemi.

Według tak zrozumianego podziału zasada racji jest pra-

¹ Cfr. Sigwart, *Logik* 1², p. 27.

² *Logik* 1², p. 156.

wdziwym sądem analitycznym. Racyą bowiem tego sądu właściwą, jakeśmy to widzieli, nie jest doświadczenie, ale intuicya umysłowa zrozumiałości i racjonalności bytu. Kto ma pojęcie bytu i pojęcie racjonalności, ten bez doświadczenia wyda sąd: byt jako taki jest racjonalny.

Nie wszyscy jednak zgodzą się na takie pojmowanie rzeczy. Weszło bowiem od czasów Kanta w zwyczaj te tylko sądy nazywać analitycznymi, których orzeczenie zawiera się w podmiocie, wszystkie zaś inne syntetycznymi¹. Według tego rozumienia nieliczne tylko sądy byłyby ściśle analityczne, wszystkie musiałyby być mniej lub więcej tautologiczne, dlatego pod względem naukowym byłyby prawie zupełnie nieprzydatne. Natomiast wszystkie sądy, stwierdzające coś nowego, rozszerzające i pogłębiające naszą wiedzę, wszystkie niemal aksjomaty matematyczne i filozoficzne, należałyby do sądów syntetycznych.

Dwojakie Kant rozróżnia sądy syntetyczne. Jedne są szczegółowe, nie wyrażają żadnej ściśle logicznej konieczności, opierają się wyłącznie na doświadczeniu — dlatego Kant nazywa je sądami syntetycznymi *a posteriori*. Drugie są sądy ogólne i konieczne. Racya ich ogólności i konieczności nie może pochodzić z doświadczenia, bo doświadczenie pozostaje zawsze szczegółowe i konkretne, nie może też opierać się na analizie kantowskiej, bo orzeczenie tych sądów nie zawiera się wprost w podmiocie — racją zatem tych sądów jest jakiś ślepy mus wewnętrzny, czysto subiektywny, czyli apyoryzm kantowski. To są najważniejsze sądy w krytycznej filozofii Kanta — sądy syntetyczne *a priori*.

Łatwo zrozumieć teraz, dlaczego kantyści muszą konsekwentnie uważać zasadę racji i pewniki pokrewne za sądy syntetyczne *a priori*.

Nie trudno jednocześnie zrozumieć, dlaczego na to zapatrywanie żadną miarą zgodzić się nie można. — Sąd ślepy i bez racji jest dla naszego rozumu sądem co najmniej nierozumnym; zresztą wszystkie niemal sądy syntetyczne *a priori* Kanta i kantystów są ściśle analityczne w naszym rozumieniu, mają one

¹ *Kritik d. reinen Vernunft*. Einleitung iv.

swoje racjonalne uzasadnienie, nie w doświadczeniu wprawdzie, ani w tem, że orzeczenie zawarte jest wyraźnie w treści podmiotu, ale w zestawionej analizie podmiotu i orzeczenia.

Zreasumujmy jeszcze pod koniec to, cośmy o zasadzie racji powiedzieli. Jest to prawda ogólna i powszechna w najściślejszym i najszerszym tych wyrazów znaczeniu, jest to prawdziwa podwalina ontologiczna i logiczna poznania wogóle, badania naukowego i filozoficznego w szczególności, jest to prawda pierwotna do tego stopnia, że znajduje się na spodzie każdego sądu pewnego, że ani ściśle dowieść się nie da, ani dowodu żadnego nie potrzebuje, bo jest prawdą wynikającą z bezpośrednią oczywistością z intuicji bytu jako takiego, a tem samem jest prawdą bezpośrednio analityczną.

Jest więc najzupełniej wystarczająca racja w zasadzie racji.

Jeśli kto, to filozof nie powinien niczego przyjmować, niczego stawiać bez racji; jeśli kto, to filozof musi na samym początku filozofowania swego niezbiecie upewnić się o tem, że ma rzeczywiste, niekłamane prawo do stawiania wszędzie i zawsze pytania „dlaczego“. Jeżeli zatem na samym progu w przedsionku świątyni filozoficznej grubo i głęboko musi być wyryte filozoficzne „dlaczego“ — to słuszna, potrzebna, konieczna jest, ażeby filozof na samym wstępie w podwoje świątyni filozoficznej z racją przyjął i postawił niezachwianą racji zasadę, zasadę pytania „dlaczego“.

VII.

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

Protagoras.

Co świątynia delficka nieświadomie do przechodniów mówiła, co Sokrates dobrodusznie lub ironicznie uczniom swoim lubił powtarzać, co św. Augustyn z głęboką refleksją zwykł był na pierwsze miejsce wysuwać¹, to winien uczynić filozof na początku filozofowania swego — wejść jak najgłębiej w siebie, zastanowić się jak najgruntowniej nad sobą, obejrzeć jak najdokładniej swój wszechświat wewnętrzny, i zapytać siebie samego: od czego mam zacząć badanie filozoficzne, na czym mam stanąć i oprzeć się w budowie tumu filozoficznego?

Zgiełk i ścisk ogromny na forum wewnętrznym, gonitwa prawdziwa i zmienność gwałtowna najróżnorodniejszych zjawisk psychicznych, robią chwilowo przygniatające na reflektującym umyśle wrażenie. Bezladna i prędka szaleniada defilada wszystkiego, czego się uczyło, co się widziało w życiu i słyszało, o czym się marzyło i myślało, nie nastrocza nic niezłomnego, nie granitowo trwałego, czego by się mocno uchwycić można, na czymby niezachwianie oprzeć się dało. I mimowoli wysuwają się zwolna coraz

¹ Por. np.: „Noli foras ire, in te redi; in interiore homine habitat veritas“. *De vera relig.* c. 39.

liczniejsze i coraz ogólniejsze pytania i wątpliwości: czy to prawda wszystko, czy złudzenie i majaczenie tylko? Lecz tłoczenie się to tych samych, to nowych obrazów psychicznych nie ustaje, jeno kłębi się potężniej, jeno wyżej fale swe podnosi i naglej przerzuca w podświadomości głębin. A umysł zaczyna teraz wyróżniać rzeczy pewne od niepewnych, całkiem niewątpliwe od takich, o których absolutnie potrafiłby wątpić. Przekonywa się też niebawem, że mimo wszystko o niektórych rzeczach i prawdach wątpić na seryo nie byłby w stanie. — Gdyby się wiedziało, że wszystkie rzeczy i prawdy ostatniej kategorii wystąpiły już nad próg świadomości i przesunęły się przed oczyma umysłu, możnaby je w jakiś szereg ustawić, jedno pod drugie podporządkować, a następnie jedną lub kilka wybrać i przyjąć za podstawę do dalszej roboty. Lecz o tę pewność niezmiernie trudno. Więc umysł śledzi dalej niekończący się wcale pochód zjawisk wewnętrzny, przypatruje się im dokładniej, tym zwłaszcza, o które żadna wątpliwość zahaczyć się żadną miarą nie chce — i spostrzega, że to wszystko są właściwe akty poznania, sądy, jednocześnie zaś, że o tym fakcie samym posiada pewność absolutną. Zaczyna więc na nowo introspekcję swoją z innego punktu widzenia a z baczniejszą jeszcze uwagą: czy niema nic, coby się we wszystkich sądach bez wyjątku stale powtarzało, coby koniecznie z naturą każdego sądu ściśle było związane? Wytężenie uwagi i skupienie refleksyi nie pozostaje płonną robotą. Umysł w miarę tego, jak przyzwyczajają się do odrywania uwagi od różnorodności przedmiotowej sądów, a zwracania jej na właściwości wszystkim sądom wspólne, widzi coraz wyraźniej, coraz pewniej i niewątpliwiej i to w każdym sądzie pewne wybitne a stałe znamiona.

Najpierw, że każdy sąd stwierdza niewątpliwie istnienie jaźni, która sąd wydaje, a jednocześnie ogólną przedmiotowość aktu poznawczego.

Powtórę przekonywa się umysł dosadnie, że wtenczas tylko uznaje sąd za prawdziwie pewny, kiedy posiada oczywistość, że rzecz tak się ma istotnie a nie inaczej.

Dalej stwierdza umysł i to oczywiście, że wszystkie sądy

dadzą się sprowadzić do jakiejś modły ogólnej, że wszystkie taką modłę pewnej tożsamości i niesprzeczności wewnętrznej suponują, że tylko według niej możliwe jest wydanie właściwego sądu.

Wreszcie poznaje nie bez oczywistości, że sam nie wydaje żadnego sądu właściwego bez racyi, że każdy sąd na seryo wydany stwierdza niezbitcie, jako przedmiot sądu ma rację.

W ten sposób filozof-nowicyusz uświadamia sobie na samym początku filozofowania swego przedewszystkiem te cztery prawdy:

1. fakt samowiedzy,
2. fakt i zasadę oczywistości,
3. zasadę tożsamości i niesprzeczności,
4. zasadę racyi.

Teraz dopiero może poczynający filozof w swoim przeglądzie introspekcyjnym skupić i ześrodkować całą swą uwagę około tych czterech prawd, a wnet przekona się niezawodnie, że wszystkie są:

niezaprzeczalne, bo samo zaprzeczenie jest wyraźnem stwierdzeniem ich;

niewątpliwe, bo wątpić o nich nie można, nie opierając się na nich jednocześnie i nie przyjmując ich za bezwzględnie pewne;

niedowodliwe, bo wszelki dowód z góry je zawiera i suponuje, na nich się z bezwzględną koniecznością gruntuje i buduje;

najoczywistsze, bo z umysłowej intuicji i analizy najlepiej nam znanego własnego aktu poznawczego, lub z intuicji najprostszego i najjaśniejszego pojęcia bytu widocznie i bezpośrednio wypływają;

ściśle pierwotne, bo ani nawzajem jedna do drugiej, ani do prawd innych sprowadzić się w żaden sposób nie dadzą;

najrdzenniej fundamentalne, bo rdzeń i trzon sam każdego sądu stanowią, bo każdy sąd na nich się opiera, a bez którejkolwiek z nich sąd właściwy jest wprost niedorzeczny i niemożliwy.

Zdaje się nam, że w dalszym ciągu filozof nie będzie potrzebował długich i mozolnych rozmyślań, iżby się przekonać jasno i dosadnie, że z jednej strony, czy zechce, czy nie zechce,

i skądkolwiek rozpocznie pracę filozoficzną, nawet chociażby miał na samym wstępie zwątpić i rozpaczyć o całej filozofii, musi mieć koniecznie prawdy te w swoim założeniu fundamentalnym; z drugiej zaś strony ma aż nadto wystarczające racje, aby te właśnie prawdy nie tylko za jakąś bezwiedną posadę, ale za świadomy fundament, za zasadniczy punkt oparcia i wyjścia w swem badaniu filozoficznym, z filozoficzną refleksją przyjął i postawił. Jeżeli chce zatem iść prostą i pewną drogą, nie zaś krętymi i gubiącymi się manowcami, innej ostoji i podwaliny, innego punktu wyjścia i oparcia szukać nie powinien.

Oto krótka rekapitulacya najważniejszych punktów, przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach.

Przeciw całemu temu pochodowi myśli nasuwa się jedna tylko poważniejsza trudność, na którą najwygodniej w tem miejscu zwrócić uwagę.

Filozof, zastanawiając się nad pytaniem, na czym ma stać, od czego ma wyjść i zacząć w swoim badaniu filozoficznym, zanim jeszcze znajdzie i postawi swój fundament — w rzeczywistości już ten sam fundament sponuje, co więcej, znajduje i stawia swój podstawny punkt wyjścia i oparcia jedynie na mocy tego samego punktu oparcia.

Byłaby zatem w tem wszystkim dosyć widoczna *petitio principii* lub *circulus vitiosus*.

Nie nowy to zarzut w dziejach filozofii. Już dawniejsi sceptycy znali doskonale to błędne koło, i sławna ta dyallela była często najsilniejszą racją ich ogólnego wątpienia. Takiego myśliciela, jak Jouffroy, doprowadziło to rzekomo zasadnicze błędne kółko rozumu ludzkiego do rozpaczki filozoficznej, do sceptycyzmu. Od czasów Hegla stary ten zarzut zaczęto coraz częściej przedstawiać w innej nieco formie i zwracać go przede wszystkim przeciw Krytyce czystego rozumu Kanta. Znane jest powszechnie podniesienie tej trudności przez Hegla zapomocą porównania z pływaniem. „Badać zdolność poznania jest to samo, co poznać ją. Żądanie zatem jest następujące: trzeba poznać zdolność poznania, zanim się ją pozna; zupełnie to samo, co

chcieć pływać, zanim się wejdzie do wody“¹. W podobny sposób pojmują tę rzecz, a wyrażają ją w dosadniejszych jeszcze porównaniach: Baader, Herbart, Lotze i inni. Do dzisiejszego dnia zresztą wielka część neoscholastyków zarzuca Kantowi błędne koło logiczne w samym założeniu i celu jego Krytyki.

Czy zarzut ten jest słuszny i prawdziwy? Czy naprawdę natura rozumu naszego zawiera w sobie nieodzownie zasadnicze błędne koło logiczne? Gdyby tak w istocie było, trzebaby zwątpić o wszystkim wogóle, sceptycyzmowi przyznać słusność zupełną.

Kuno Fischer, Ueberweg, za nimi wielu innych myślicieli, rozwiązują powyższą trudność w ten sposób, że rozróżniają poznanie krytyczne czyli filozoficzne od poznania zwyczajnego, przedkrytycznego. Rozwiązanie z pewnością nie jest złe, może atoli rzeczy samej nie rozjaśnia dostatecznie.

Niewątpliwą najpierw jest rzeczą, że błędne koło logiczne w ścisłym tego terminu znaczeniu, czyli właściwa dyallela w poznaniu, jest jednym z najgrubszych błędów, a zatem wielką niedoskonałością. Z drugiej strony nie ulega żadnej dyskusji między filozofami najrozmaitszych odcieni, że refleksyjna świadomość w poznaniu jest wielką doskonałością psychiczną, że zdolność refleksyi właściwa jest tylko inteligencji prawdziwej. A czemże jest owa zdolność refleksyi umysłowej? — Niczem innym, tylko zdolnością zastanawiania się nad swojemi aktami psychicznymi, zdolnością poznawania samego poznania. — Ktoby zatem chciał koniecznie tej prawdziwej doskonałości samego rozumu, tej zdolności refleksyi i introspekeyi wewnętrznej nadać miano koła jakiegoś — zgoda; niech tylko nie identyfikuje ani nie miesza doskonałego koła psychologicznego z błędnym kołem logicznym².

Jak dobrze Balmes³ zauważył, tylko inteligencya jest w sta-

¹ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III, 555. — Porówn. również *Encyklopädie*, § 10.

² Porównaj *circulus vitae* i *circulus vitiosus* w odmiennej nieco materji u Schmida, *Erkenntnisslehre*, I, p. 14.

³ *Fundamente der Philosophie*, I, p. 7.

nie badać siebie samą. W tej zasadniczej zdolności rozumu, którą każdy człowiek zna jak najlepiej z ciągłego doświadczenia wewnętrznego, widzimy bez najmniejszej trudności prawdziwą doskonałość naszego umysłu, w żaden sposób nie możemy się w niej dopatrzeć niczego nielogicznego. Subtelna analiza zatem i mikroskopowe niejako badanie samych aktów poznawczych, ich natury wewnętrznej, ich założeń koniecznych i podwalin logicznych — to oznaka wielkiej potęgi rozumu, jego przyrodzonego dążenia do światła i jasności a głębokiego wstrętu do ślepoty i ciemności, to pierwsza powinność filozofa każdego, to kategoriyczne zaprzeczenie tego, na czym się zasadza logiczny *circulus vitiosus* lub *petitio principii*, pogrążenia się w zasadniczej niejasności, nieracjonalności, całkowitej ślepotcie duchowej.

W jednym przypadku byłoby możliwe w naszym pochodzie prawdziwie błędne koło — gdyby ktoś chciał czterech owych prawd podstawowych ściśle dowodzić. O tem jednak mowy weale nie było, owszem raz po raz zaznaczaliśmy, że one właśnie z natury swej dowieść się nie dadzą, że wszelka próba udowodnienia ich byłaby rażącym błędem logicznym. W całej rzeczy chodziło nam naprawdę o to tylko, ażeby refleksyjnie zdać sobie sprawę z tego, co w każdym właściwym akcie poznania koniecznie suponujemy i przynajmniej *implicite* stwierdzamy, ażeby całkowicie uświadomić sobie to, na czym poznanie naturalne i codzienne z konieczności swojej natury opiera się i buduje. W ten sposób poznaliśmy z oczywistością, że w każdym sądzie na seryo wydanym przynajmniej cztery owe prawdy zasadnicze i jako niewątpliwe koniecznie i jako kategoricznie stwierdzone zawierają się, że one są koniecznym fundamentem, są niejako podświadomemi *idées-fixes* poznania naturalnego: — powiedzieliśmy więc sobie, że słuszna a nawet konieczna jest, ażeby i filozof, wysunąwszy je na pełne światło nad progiem świadomości, za swój fundament z refleksją je postawił, za *idées-fixes*, ale świadome, poznania i badania filozoficznego przyjął.

Fundament nasz zatem nietylko nie jest chwiejny i wątpliwy — nie jest on też wadliwy. Mają te prawdy nadto jeszcze

to do siebie, że są fundamentalne nie tylko dla logiki formalnej lub teorii poznania, ale i dla wszystkich gałęzi metafizyki, a więc dla filozofii całej. Są to niejako cztery kamienie węgielne w fundamentach gmachu filozoficznego, cztery główne filary, dźwigające sklepienia wyniosłej świątyni filozoficznej, cztery główne korzenie, zasilające i podtrzymujące olbrzymie drzewo umiejętności filozoficznych.

A każda z tych prawd jest w ścisłym słowa znaczeniu podstawowa. Bez którejkolwiek z nich nie tylko zachwiałby się tum filozoficzny, ale runąłby niezawodnie; co więcej, runęłyby nawet trzy inne filary. Chociaż bowiem każda z tych prawd jest i pierwotna i fundamentalna, to jednak nie są one pod każdym względem niezależne od siebie. Każda z nich jest w jednym porządku pierwszą prawdą i od innych niezawisłą, jednocześnie każda pod innymi względami zależy od prawd pozostałych i na nich się koniecznie opiera.

Fakt samowiedzy jest pierwszy i niezależny co do swej świadomej aktualności; pod względem swej niewątpliwej oczywistości, konieczności, racjonalności, opiera się na trzech prawdach pozostałych.

Fakt i zasada oczywistości jest pierwszą i niezawisłą prawdą co do swej podmiotowej pewności i nieomyłności; pod względem swej świadomej aktualności, logicznej konieczności, racjonalności zależy od prawd innych.

Zasada tożsamości i niesprzeczności jest pierwsza i niezawisła co do swej logicznej konieczności; gruntuje się na innych pod względem aktualności, nieomyłnej oczywistości, racjonalności.

Zasada racji jest pierwsza i niezależna pod względem swej racjonalności, zrozumiałości; nie jest pierwsza i zależy od innych, o ile jest sądem aktualnym, oczywistym, logicznie koniecznym.

W taki sposób mamy w fundamentach filozofii zagwarantowany podmiot poznający i przedmiot ogólny poznania, jako też ich konieczną tożsamość logiczną; mamy daną nieomyłność poznania w pewnych przynajmniej warunkach ze strony jaźni i racjonalność lub zrozumiałość zasadniczą samej niejażni.

Tak pojmujemy zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym. Nie zrywamy z pewnością zwyczajną, naturalną, ani burzymy jej weale — jeno poddajemy ją introspeceki, analizie szczegółowej; uświadamiamy ją sobie dokładnie, by następnie w poznaniu filozoficznym niczego nie przyjmować ślepo bez racyi, ani nawet instynktownie tylko, podświadomie. W samych fundamentach zaznaczamy, stwierdzamy i stawiamy pewną nieomylność, niezachwianość, bezwzględność umysłu naszego; stawimy w tym względzie po stronie krytycznego dogmatyzmu — bośmy się naocznie i namacalnie przekonali, że prawdy te, że fundament ten, w gruncie rzeczy wszystkie szkoły niedogmatyczne tak samo suponują i przyjmują, suponować i przyjąć, chociaż wbrew woli swojej, muszą.

Kiedy Archimedes odkrył i sformułował zasadnicze prawo dźwigni, zdziwiony jego prostotą i doniosłością, miał powiedzieć pamiętne te słowa: daj mi punkt oparcia, a poruszę ziemię (*δός μοι πόντος καὶ κινήσω τὴν γῆν*). Pierwszy twórca mechaniki chciał tylko ziemię dźwignąć z węglów swoich; umysł filozoficzny nie zadowala się ziemią, jego wzrok sięga głębiej, wyżej i dalej, on skończonością swoją pragnie chwycić nieskończoność samą, chce objąć wszechbył cały. Filozof potrzebuje bardziej od Archimedesu punktu oparcia. Archimedesowi nikt nie ofiarował stosownego miejsca, nikt nawet tego nie mógł uczynić — Archimedes nie poruszył ziemi z posad swoich. Filozof może w sobie samym znaleźć niewzruszony punkt oparcia dla pracy swojej, on ma bezpieczną ostoję i podwalinę niezachwianą w owych jasnych, bezpośrednich, przez się oczywiście zrozumiałych prawdach, między którymi cztery dokładniej przez nas rozebrane to najodpowiedniejsze cztery główne filary, cztery kamienie węgielne budowli jego. Na tym fundamencie filozof silnie może i bezpiecznie stanąć i oprzeć się. Wśród burz stać on będzie na posadach swoich niewzruszony i niezachmurzony — siłą i energią umysłu swego nie ziemię tylko, ale wszechświat cały poru-

szyc będzie w stanie; wzrok swój spokojnie zatapiać będzie w świecie nieskończonym ideałów, odwiecznych prawd logicznych i metafizycznych; on dojdzie niezawodnie po szczeblach jestestw skończonych i względnych aż do Tego, który jest bezwzględną pełnią bytu, prawdy, dobra i piękna, do Tego, który kiedyś powiedział o sobie: 'Εγώ εἰμι ὁ Ὄν, Jam jest Jahve.



TREŚĆ.

	Strona
I. Postawienie pytania	1
II. Przegląd historyczny	10
III. Fakt samowiedzy	24
IV. Fakt i zasada oczywistości	41
V. Zasada tożsamości i niesprzeczności	56
VI. Zasada racji	84
VII. Zakończenie	109

