

LUDWIK KLOBASSA.

O ZASADNICZEJ MYŚLI
TRANSCENDENTALNEGO IDEALIZMU
KANTA.

O ZASADNICZÉJ MYŚLI
TRANSCENDENTALNEGO IDEALIZMU KANTA

z uwzględnieniem poznania zasady

KARTEZYUSZA I FICHTEGO. 712

Studjum z historyi „Teoryi poznania“

napisał

Ludwik Klobassa.



W KRAKOWIE,
CZCIONKAMI DRUKARNI „CZASU“
pod zarządem Józefa Łakocińskiego.

1881.

T.712



29000712000000

Drukowane jako manuskrypt.



nr. ms. 4712

H-122301

Nakładem Rodziny.

Wym. kraj:
4.11.60
A. 45/60
PTF

PRZEDMOWA.

Rozprawę niniejszą napisał młodzieniec, którego przymioty serca i umysłu budziły najpiękniejsze nadzieje, a który zgasł niestety w chwili, kiedy dopiero począł nadzieje te zamieniać w rzeczywistość i jako zdrowe drzewo, dobre wydawać owoce. I jego zamiarem było ogłosić kiedyś to pismo, ale nie w tej pierwotnej formie: chciał tę pracę wydoskonalić, uniknąć wszelkich, o ile to możliwą rzeczą, błędów i tym sposobem nie własnej żądzy sławy, ale rzetelnie prawdzie służyć. Wszelako wydawca sądził, iż z jednej strony nieboszczyk zasłużył sobie na to, aby po nim ta została się pamiątka, że z drugiej strony poznanie tego pierwszego płodu usilnej pracy duchowej, przyniesie korzyść w kole kolegów, którzy zastanawiają się głębiej nad dążeniem nowszej filozofii, że też przynajmniej w najbliższym kole pozostać po nim powinna rozprawa, jego pracy, szerokiemu obczytaniu i poważnemu myśleniu świadcząca.

Ś. p. Ludwik urodził się r. 1854 w Zręcinie. Wątłego zdrowia będąc od dzieciństwa, nie mógł regularnie uczęszczać do szkół publicznych i kształ-

cił się przeważnie w domu. Wcześniej już rozwinęła się u niego skłonność do wszystkiego, co nieziemskie, idealne, do sztuk pięknych; przejmował się Krasińskim, Słowackim; umiał wyrazić w grze swojej tkliwe uczucia Chopina. Skoro jednak zrozumiał, że używanie rozkoszy, choćby tak czystej, jakiej używa sztuka, nie jest celem pobytu ziemskiego, że człowiek powinien przede wszystkim doskonalić się w cnocie i żyć sobie ku zbawieniu, bliżnim na pożytek, zaczął przytłumiać w sobie siłą woli dążność do uniesień, zachwytów i marzeń, do owych względnie szlachetnych, ale zawsze jeszcze samolubnych przyjemności i zwrócił się stanowczo na tory życia prawdziwie bogobożnego i pracowitego, obierając sobie jako zawód badania filozoficzne.

Udawszy się po ukończeniu nauk gimnazjalnych na uniwersytet do Wiednia, zatęsknił po roku do kraju; wolał przebywać między swoimi, słuchać wykładów, uwzględniających umysłowe dążenia i potrzeby jego narodu. Dwa lata był uczniem Jagiellońskiej wszechnicy; niejednemu zapewne z byłych jego kolegów utkwiał w pamięci obraz jego postaci o rysach twarzy wybitnych i ostrych, u której wszystko było niepospolite; ruchy, mowa, sposób obcowania z ludźmi, a która pojawiała się zawsze na wykładach i wszędzie, gdzie koledzy zgromadzali się w jakimś celu. Jako kolega, umiał ś. p. Ludwik zdobyć sobie znaczny wpływ na umysły wyższością duchową i szlachetnością serca, którą objawiał, wspierając wielu, bądź radą, bądź datkiem pieniężnym lub inną pomocą; bronił nieraz skutecznie Chrześcijaństwa i Katolicyzmu przeciw niedojrzałym mędr-

kom i jego to głównie było sprawą, że kiedy Kardynał-Prymas ks. Ledóchowski przybył do Krakowa w r. 1876, w adresie do niego wystósowanym (który prawie cały wypracował śp. Ludwik) tak wielka część młodzieży akademickiej objawiła głośno swoje przywiązanie do kościoła, że podpisali się nawet tacy, którzy dopatrywali się błędów w działalności Prymasa. Żyjąc dłużej, byłby mógł w tym względzie wiele zrobić, bo wiązał ściśle patryotyzm z religią, uważając słusznie za obowiązek Chrześcijanina miłość ziemskiej także ojczyzny, nie taką, która polega na słowach lub na gorączkowych porywach i zamachach, ale tę, co w wytrwałej i usilnej pracy podstawy szuka. Umiał więc przemawiać do rodaków, umiał w ogóle odstępować od nauki kościoła, zbłąkanych ale szukających prawdy, pozyskiwać, nie zrażając ich szyderstwem lub niewczesnymi gromami w czem mógł być wzorem dla wielu nawet starców, lubujących się w zapalczywej polemice, w której nie ma miłości.

Po trzech latach studiów uniwersyteckich otrzymał śp. Ludwik w r. 1876 stopień Doktora filozofii w uniwersytecie Jagiellońskim. Zachęta kilku światłych mężów, utwierdziła go w zamiarze poświęcenia się filozofii, a mianowicie postanowił wykazać w obszerném dziele, że kierunek, który obrali naj-sławniejsi w ostatnich wiekach reprezentanci tej nauki (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), jest błędny, jest zboczeniem z dobrej drogi i odwodzi od prawdy, że zaś na dobrej drodze był Arystoteles i opierający się na nim scholastycy, zwłaszcza św. Tomasz z Aquino. Nie tu miejsce do zastanowienia się nad

tem zdaniem, godzi się jednak wspomnieć, że nie tylko dzielają je mędracy kościoła, ale i jego uczeni przeciwnicy nie pomiatają już tak zwaną »scholastyką,« jak to dawniej bywało.

Ciężka choroba, postępująca coraz to raźniej i wycieńczająca siły żywotne, nie pozwalała śp. Ludwikowi tak pracować, jak tego pragnął. Płonną była nadzieja, że łagodniejsze powietrze południa przywróci mu zdrowie; znosił jednak cierpienia swoje bez wyrzekań; zapytywany, niechętnie o nich mówił, jak w ogóle wszelka myśl o sobie, wszelkie poddanie się uczuciom przyrodzonym było dla tej duszy prawdziwie męskiej i wyższej — naganném samolubstwem. — Umarł w Meranie 26go lutego (1879) r. — Cześć jego pamięci!

Jeden z przyjaciół zmarłego.

Zdawało nam się, że te słowa najlepszego przyjaciela nieboszczyka, będą najstosowniejszym wstępem do pracy, którą pośmiertnie za wolą rodziny ogłosić przyszło, a która w czasie do abstrakcyjnej filozoficznej nieskłonny, wiemy to z góry, więcej obojętnych i przeciwników znajdzie, niż zwolenników. Przyzwyczailiśmy się tak do płytkości, do wielomówstwa bez myśli, do snucia lekkomyślnych zaprzeczeń najwyższych prawd, na podstawie błahych eksperymentów, którym dzień jutrzejszy inne da znaczenie, że praca niniejsza, będąca owocem ciężkiej walki myśli o najwyższych zagadnieniach bytu, w wyrażeniach niezawsze udolna, często jakby znużeniu natężonej myśli ulegająca, gotowa wzbudzić lekceważenie tych, którzy lubią, aby im wszystko łatwo przychodziło. Nie ma tej obawy wobec nie licznych, umięających mimo formy niedosyc udatnej dostać się do wnętrza, ocenić świetne ustępy i dowodzenia tego pisma, uszanować jego wysoką, chrześcijańską dążność i dla tych podjętém zostało to wydanie.

I podpisany miał sposobność bliższej z nieboszczykiem zażyłości. Poznał jego obszerną wiedzę, zacny charakter, głęboką religijność, ustrój prawdziwie nieziemski. Byłoby krzywdą dla przy-

szłości, aby łamanie się tego ducha z najwyższemi zagadnieniami, pozostawić bez śladu, dlatego oświadczył się za jego wydaniem. Z pełnej też piersi powtarza słowo jego kolegi: Cześć wczesnie zgasłego pamięci!

Jeden z profesorów zmarłego.



§. 1.

Wszelka teoria poznania winna się oprzeć na zasadzie powszechnie znanój, nie w tem rozumieniu znanój, by była sama przez się bezpośredniem znaniem a nie była przez podmiot poznana, uznana, owszem: znanie w sobie pełne wyłącza wszelkie poznawanie. Kto zna, nie potrzebuje poznać, a kto nie zna, potrzebuje poznać, ale kto zna, wszystko zna. Znanie jest wszechznaniem (wszechwiedzą). Kto poznaje, nie może nigdy znać wszystkiego, poznanie nie stanie się nigdy absolutnem znaniem (absolutną wiedzą). Zasada jest również przez podmiot poznana, ale się tak sama poznaniu podaje, że jej nie poznać prawie jest niepodobieństwem. Zasada poznania jest myśli poznającego dana, teoria poznania jest myślą poznającego rozwinięta. Zasada poznania jest czemś danem, zadaniem, przedmiotem; teoria poznania jest rozwiązaniem tego zadania, poznaniem tego przedmiotu. Ale myśl poznającego winna się podjąć tego zadania, winna uznać, że zadanie jest i że je rozwiązać potrzeba. Cóż jest tém zadaniem?

Byt-byt przedmiotu myślącego, w odróżnieniu od bytu przedmiotu. Uznaję się w jestestwie własném w odróżnieniu od innego jestestwa, ogólnie mówiąc bytu. Czy ten byt stanowią jestestwa mnie podobne? czy odemnie różne? czy są oddzielnymi o sobie wiedzającymi indywiduami, czy wszystkie czy niektóre, czy zostają w wzajemnym z sobą związku? czy bytują o swęj mocy same przez się, czy też wskazują na byt inny, który je do bytu powołał? Na te pytania i t. p. winna dać odpowiedź teoria poznania. Czy i jak odpowie, jeszcze nie wie, ale to wie, że za zasadę poznania uznaje własny podmiot myślący w odróżnieniu od bytu przedmiotowego i wyrzeka: jestem i jest przedmiot byt mój i byt przedmiotowy, moje jestestwo i inne jestestwa, a ich wzajemny stosunek — to zadanie mi dane, które mam rozwiązać. Taka zasada jest iście przedmiotową i świat przedmiotowy i podmiot poznający jest dla niej przedmiotem poznania. To jest stanowisko obiektywnej zasady poznania.

Inne jest stanowisko subiektywnej zasady. Tu ani byt świata przedmiotowego, ani byt podmiotu myślącego, nie jest przedmiotem poznania. Właściwym przedmiotem poznania jest tylko myśl podmiotu; byt o tyle tylko, o ile on w tej myśli tkwi. Nie uznaję za pewnik, istnienia od siebie różnego, nie baczę na to, że kiedym się uznał w jestestwie własném, to w odróżnieniu od innych jestestw; ograniczam wszelkie myślenie do myślenia o mém własném istnieniu. Ani byt świata przedmiotowego, ani byt mój własny nie stanowi tu przedmiotu poznania. To tylko, co jak mniemam, nie już pozna-

wać, ale znać bezpośrednio mogę — własna myśl moja, stanowi przedmiot poznania. To też takie poznanie subiektywnej myśli w najzupełniejszym swoim wyrazie, utracą charakter teorii poznania, staje się u Fichtego prawem lub bezprawiem, bezpośredniem znaniem. Zanim stanie na tém stanowisku, przebieży dwa inne: u Descarta w zawiązku jeszcze nie zupełnie z zasadą zgodna, z bytem zupełnie nie zrywa, jeszcze byt poznaje; w dalszym rozwoju (u Kanta) zgodnie z zasadą wszelkiego bytu poznania zaprzecza; to też u Fichtego występuje nie już bytu od myśli różnego poznanie, ale własną myślą utworzonego bezpośredniem znaniem. Poznanie bytu tylko według myśli — to stanowisko dogmatyczne (Descart), poznanie nie bytu, tylko myśli — to stanowisko krytyczne (Kant); znanie przez myśl wszechwładną stworzonego bytu, to stanowisko idealistyczne (Fichte). Czy stanowisko Descarta jest istotnie bytu tylko według myśli poznaniem, czy stanowisko Kanta jest istotnie nie bytu tylko myśli poznaniem? czy stanowisko Fichtego jest bezpośredniem znaniem — zgoła czy ta teoria poznania rzetelnie bez wszelkiego bytu przedmiotowego zdoła się obyć, na to winne dać odpowiedź te uwagi, mające na celu, oznaczyć stosunek myślenia do istnienia Descarta, Kanta i Fichtego. Nie uprzedzając rezultatu pracy niniejszej, nadmieniamy tylko, że jeźliby się okazała zasada Descarta nie iście subiektywną, ale mającą w sobie coś przedmiotowości, toby był system chybiony w zasadzie, również gdyby się okazało, że system Kanta mający na celu poznanie tylko myśli, nie

może się obyć bez poznania bytu, toby nie utrzymał swęj zasady; nakoniec za wykazaniem, jako system Fichtego nie jest wyłączenie bezpośrednio znanie przedmiotu własną myślą utworzonego, ale zarazem uznaniem przedmiotu danego, nie byłby już zgodny z pierwotną zasadą systemu. Uwagi te mające na celu tylko te systemy, które wyraźnie stawiają subiektywną zasadę poznania, mówią o systemach więcej przedmiotowych (Spinoza - Leibniz) o tyle tylko, o ile te systemy są przeobrażeniem zasady Descarta. Głównie mamy oznaczyć stanowisko Kanta. Descart, Kanta poprzednik, Fichte następca znajdują w tej pracy bliższe oznaczenie, inni Spinoza, Leibniz (jakoteż Reinhold Majmon Beck), o ile stanowią ogniwa pośrednie; wszyscy, jako wspólny wyraz teorii poznania opierającej się na subiektywnej myśli. O ile teoria poznania w systematycznym rozwoju okaże się z zasadą niezgodną, posłuży nam za wskazówkę, że zasada sama nie jest rzetelną, będzie też, że się tak wyrażę, dowodem apagogicznym naszego twierdzenia, że rzetelną zasadą poznania jest ta zasada, która istnienie podmiotu myślącego ale i istnienie świata przedmiotowego jednym czynem uznaje. Ta zasada nie jest zasadą krytyczną, mniej nawet krytyczną, niż stanowisko dogmatyczne nowszej filozofii — to stanowisko, które jeszcze nie umie wątpić o wszelkim bycie od podmiotu różnym, jest stanowiskiem przeważnej liczby myślicieli przed Kartezjuszem, również w pewnej mierze stanowiskiem niektórych myślicieli naszego wieku, że tylko wspomnę szkołę idealno-realną i szkołę mł. Fichtego.

§. 2.

Descart jest ojcem nowój filozofii. Uznajemy to nawet o wiele wyraźniej, niż to czynią powszechnie historye filozofii, skoro twierdzimy, że nowa filozofia jest w pewnej mierze tylko obrazem zasady poznania Descarta. Nie na tem polega u Descarta uznanie się w bycie własnym, że on swój byt odróżnia od świata przedmiotowego, lecz że swój byt z własną myślą identyfikuje. Nie uznaję istnienia świata przedmiotowego a w odróżnieniu od tego świata własnego mojego istnienia, uznaję tylko myśl moją, a w jedności z tą myślą własne moje myślenie. Według Descarta nie mówię: jestem i jest byt, ale orzekam »myślę, więc jestem.« Uznanie myśli wiedzie mię do uznania bytu. Myśl moja jest tym właściwym pierwiastkiem poznania. To też myśl moja jest pierwiastkiem wszelkiego poznania. Myśl moja jest mi rękojmią własnego istnienia, myśl moja o innym bycie jest mi rękojmią istnienia świata przedmiotowego. Przez myśl własną poznaję siebie; przez myśl własną poznaję wszystko, a poznaję w ten sposób, że z myśli stawiam wnioski o bycie, że z myśli byt wnoszę. Że cały system poznania Descarta wnosi byt z myśli, jest racjonalizmem; że z myśli wnosi byt, jest dogmatyzmem; że byt z myśli wnosi, jest ontologizmem. Pierwsze i drugie znamię zupełnie,

trzecie ontologiczne nie dość wyraźnie, przyznają historye filozofii systemowi Kartezjusza — nie słusznie, bo ten ontologizm daje mu to znamię, co go od Kanta wyróżnia a zarazem czyni go Kanta poprzednikiem. Kant uważa ten wniosek za nieuprawniony, stawia li tylko w dziedzinie myśli teorią poznania; Fichte już nie z myśli byt wnosi, on już byt gotowy w łonie myśli nosi, poznaje byt własną myślą zrodzony.

§. 3.

Cały system Descarta wnosi z myśli byt. Myśl mnie uczy o moim bycie. Myśl o Bogu uczy mnie o bycie bożym; myśl o Bogu jest mi rękojmią rzeczywistego bytu, świata przedmiotowego, materji. A myśl o materji daje mi poznać jęj własności istotne. Ale czy wszelka myśl uczy rzeczywistego poznania? Ta myśl, co godna myśli miana — jasna (*notio clara*) w sobie i wyrazista (*n. distincta*), w odróżnieniu od innych myśli. Jasno i wyraziście w pojęciu Boga zawarte Jego istnienie: stąd wnoszę, że Bóg jest; jasno, naocznie wyobrazić mogę materję w przestrzeni a zarazem rozciągłość materji jest wyrazistym znamieniem, które ją od ducha wyróżnia: stąd wnoszę, że rozciągłość jest istotą materji. Działanie materji mogę sobie wtedy jasno wyobrazić uzmysłować naocznie, jeżeli ją wyobrażam dzia-

łąjącą mechanicznym ruchem: stąd wnoszę, że wszelkie działanie materji na ruchu mechanicznym się zasadza.

Uwaga do §. 3.

Mówiąc, że *cogito ergo sum* jest wnioskiem, bynajmniej nie utrzymujemy, aby był syllogizmem. Zarzut, jakoby »myślę więc jestem« było wynikiem premis syllogizmu: wszystko co myśli, jest (*prop. maior*), ja myślę (*prop. min*), zbija Descart jako wprost przeciwny bezpośredniemu poznaniu się w swoim jestestwie. Resp. ad. II. obj: *Quum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam, quum quis dicit, ego cogito ergo sum sive exsto, existentiam eo cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.* Mimo to jednak musimy *cogito ergo sum* w myśl zasadniczą filozofii Descarta za wniosek bezpośredni uważać — wniosek, bo *ergo* stoi wypisane w téj formule a nie potrafią zmasać go żadne rozumowania, jakoby to było zatwierdzenie się w swoim myślącym jestestwie — bez względu na to, że dopiero myśl do tego zatwierdzenia upoważnia. Ten prymat myśli, który widzimy w samym żądaniu poznania, nadaje, jako się rzekło, charakter ontologiczny całemu systemowi. Znany powszechnie dowód ontologiczny Descarta o istnieniu Boga, opiera się na rozumowaniu, że tak jasno i wyraziście wydaje się z pojęcia Boga, iż do istoty bożej należy istnienie, jak z natury figur geometrycznych wypływają z nieprzepartą pewnością kardynalne prawdy matematyczne. *Medit. V: Nec minus clare et distincte intelligo ad Dei naturam pertinere, ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro, ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere, ac proinde... in eodem ad minimum certitudinis gradum esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates.* Jak np. z pojęcia trójkąta wypływa

prawda, że suma wszystkich kątów wynosi dwa proste, tak z pojęcia Boga wypływa prawda jego istnienia. Baumann (*Die Lehren von Raum Zeit und Mathematik Berl.* 1861 I. str. 136) zwraca uwagę na niestósowność porównania natury bożej z naturą trójkąta, bo z natury trójkąta nie wypływa teżoż istnienie: *Hier ist die Mathematik, ohne ihre Schuld, zur Mitschuldigen an dem Beweise gemacht; den drei Winkeln, welche in der Idee des Dreiecks mitgegeben sind, würde in der Idee Gottes entsprechen eine einzelne Eigenschaft als mitgesetzt in seiner Vollkommenheit; nicht aber die Existenz des Begriffes überhaupt so wenig wie die Existenz des Dreieckes selbst nach Descartes in dessen Vorstellung mitgedacht werden muss anders, denn als mögliche.* Nie zabieramy głosu w sprawie ważności względnie nieważności dowodu ontologicznego, tylko zwrócimy uwagę, że dowód ontologiczny św. Anzelma nie jest równoznaczny z dowodzeniem Descarta; siła dowodzenia św. Anzelma polega na tém rozumowaniu, że więcej znaczy istnieć w rzeczywistości, niż istnieć w idei — w naszym rozumie. Prolog. prooem, c. 2. 3: »*Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in se, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest.*« Daléj św. Anzelm dobitniej niż Descart, który także przyznaje Bogu istnienie konieczne (*ens neccessarium*), kładzie nacisk, że idea o Bogu jest jedyną ideją o takim przedmiocie, o jakim niepodobna pomyśleć, że nie istnieje, »*Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc est tu, Domine Deus noster!*« Jeżeli ten dowód nie stwierdza dostatecznie, że Bóg istnieje, to z pewnością jasno wyświeca tę prawdę, że Boga istnienie samo przez się odpowiada pojęciu istoty najrzeczywistszój (*ens realissimum*) a nie istnienie Boga idealne, jako bezwzględnej idei wszechrzeczywistości. Ueberweg przyznaje, że św. Anzelm nie popełnia tu tego błędu logicznego co Descart, Grundr. der Gesch. d. Phil. III. B. str. 55 uw: *Die Cartesianische Form*

des ontologischen Argumentes hat einen Mangel, von dem die Anselm'sche frei ist, dass nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Praedicates neben anderen Praedicaten involviret, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloss in unserem Geiste, sondern auch ausserhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommneres bezeichnet hatte,« jakkolwiek zbija ważność tego dowodu. Zarzuty przeciw ważności dowodu ontologicznego, jakie już spółczesny św. Anzelma przeciw niemu wymierza: »Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod majus est omnibus, in se ipso subsistere quoque non erit ambiguum« (cytat wyjęty z Ueberwega por. Stöckl. Gesch. d. Phil. des Mittelalters I. B. p. 165) a później jak wiadomo św. Tomasz, S. Theol. p. I. qu. 2. art. 1. ad 2: *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari... illud, quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest*, a jakie przeciw Descartowi w więcej nominalistyczny sposób wymierza Caterus (object. primae) które to zarzuty znajdują się prawie w każdej historii filozofii (Erdmann: Grundr. d. Gesch. d. Phil. 1870. II. B. p. 14, Kuno Fischer Gesch. d. neuern Phil. I. B. 1 Theil p. 342) tudzież w specyjalnej ocenie dowodów Kartezjusza o istnieniu Boga Elvenicha: *Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius* (in 4to) p. 5. §. 4, opierają się na logicznej zasadzie, że zasada identyczności nie rozstrzyga o ważności metafizycznej pojęcia (Elvenich ib): *Wir können nicht bloss, sondern wir müssen, wenn die Idee oder der Begriff was immer für eines Gegenstandes analysirt und verdeutlicht wird, auch alle Bestimmungen oder Eigenschaften, welche implicite darin enthalten sind, von dem Gegenstande bejahen. Aber ebenso unbestreitbar ist, dass durch Anwendung dieses Grundsatzes oder auf diesem rein ana-*

lytischen Wege, nach dem logischen Princip der Identität über den metaphysischen Werth des zum Grunde liegenden Begriffs nicht das Geringste entschieden wird, lub powiedziawszy krytycznym językiem znany aż do popularności — na zasadzie, że byt z myśli wywieść się nie da. »*Das Sein lässt sich nicht aus dem Denken herausklauben.*« Zobaczymy w następnym §, że ów prymat myśli właściwy dowodowi ontologicznemu, Descart stósuje i do dowodu o istnieniu Boga polegającemu na przyczynowości, co go sprowadza na pochyłość panteizmu. Zauważyło się w §. 3, że i filozofia natury Descarta polega na ontologizmie, ale na ontologizmie już nie pojęcia ale wyobrażenia. Nie badamy treści filozofii natury, usprawiedliwiamy tylko nasze rozumienie rzeczy, powołując się na świadectwo Baumana, który wykazuje tę apryoryczną dedukcją natury z pojęć matematycznych ib. str. 112—128 często bardzo genialną ale też i dowolną. Na str. 120 tak ocenia: *Nach allem Gesagten vermögen wir nicht anders abzuschliessen als mit der Behauptung, dass Descartes' Methode und Grundsätze in der Physik von vornherein verfehlt waren, dass sie die Natur nach gewissen Vorstellungen zurechtmachten, die a priori waren oder von ihm dafür gehalten wurden; kraft seines Satzes von der Klarheit und Deutlichkeit hat C. Erklärungen aufgestellt, die, wie die Wirbeltheorie, etwas Einfaches und Gewinnendes an sich hatten, deren Schimmer aber vor dem Thatsächlichen mehr und mehr erblasste.* A porównując tę filozofią natury Descarta z platońską str. 119: *es ist die alte platonische Naturbetrachtung, die hier durchbricht; die Berufung auf das, was für uns deutlicher und als Proportion einfacher sei, gibt die Wirklichkeit der Natur unserer subjectiven Vorstellungsart preis; die Belieblichkeit der Annahmen, deren jede zum Ziele führen soll, kürzer oder auf Umwegen, zeigt deutlich das nicht auch, sondern das bloss und nackt geometrische Wesen dieser Materie.*

§. 4.

Myślę o Bogu, wiem, że jest. Dlaczego jest? Bo gdyby nie było Boga, nie mógłbym o nim myśleć. Descart stawia wnioski tylko z myśli, nawet tam, gdzie je można pewniej wyprowadzić z bytu, (co zresztą sam D. czyni). Ale on chce przede wszystkim wszelkie prawdy wyprowadzić z pierwszej części zasady poznania, z »cogito« a nie z »sum.« Byt jego własny jest dlań pewnikiem, ale nie pierwotnym; cogito jest dlań zasadniczym — niewzruszonym pewnikiem. To też kiedy czuje niedostateczność dowodu ontologicznego, łączy go z dowodem opartym na przyczynowości, uważając Boga jako przyczynę naszego o nim myślenia. Boga idea wrodzona, zespolona myślą o sobie, czyni tę myśl jeszcze wyraźniejszą i jaśniejszą. To myśl najwyraźniejsza. Byt każe szukać przyczyny poza sobą; myśl dozwala szukać przyczyny w sobie. Descart nie mówi, że on myślą swoją przyczyny bytu swego szuka i odnajduje myśl bożą na byt boży wskazującą, która mu własny jego byt tłómaczy: on szuka tylko przyczyny myśli swojej o Bogu w egzystencji bożej. Uważmy, jaka to tożsamość ze »zdaniem poznania;« ciągły prymat myśli; stąd droga do panteizmu otwarta. Z myśli o sobie wnosi o swym bycie; z myśli o Bogu wnosi o bycie bożym. Żeby wytłómaczyć w ogóle myśl, konieczność o pewności własnej egzystencji; żeby wytłómaczyć (przyczyną dosta-

teczną) myśl o Bogu, konieczność o pewności egzystencji bożej. Ja w moim bycie *condicio sine qua non* mojej własnej myśli. Bóg w swoim bycie *condicio sine qua non* mojej o Bogu myśli. W tém się gruntuje mój byt, że myślę; w tém się gruntuje byt boży, że myślę o Bogu. Mój byt jest nieodzowny do mego myślenia; byt boży jest nieodzowny do mego o Bogu myślenia.

Kiedy w teorii poznania przedmiotowej prostotą sądu przyczyny bytu mego w Bogu szukam, to za przedmiot myślenia mego mogę uważać siebie; za przyczynę bytu mego winienem Boga uważać. Bo sprawą czynności myślenia jest moja nie boża myśl we mnie, a sprawcą bytu mego jest Bóg, nie ja, poza mną (*Erkenntnisgrund, Realgrund*). Z Descartem kiedy myślą przyczyny myśli mojej szukam w Bogu, to nietylko ja ale i Bóg jest mego myślenia »podmiotem.« Jużciż zawsze, co myślę, to ja myślę. A jeżeli ja sam tak myśleć nie mocen, to musi ze mną współmyśleć ten, co moc mego myślenia uzupełnia. Bóg myśli ze mną i we mnie — to oczywista. Kiedy szukam przyczyny bytu w Bogu, to się Bóg do bytu mego przyczynia; kiedy szukam przyczyny myślenia w Bogu, to znajduję, że się Bóg do mego myślenia przyczynia. Mówmy doraźnie. Cóż to znaczy być przyczyną bytu? Być czynnym przy bycie, być bytu czynem (*actus*), byt uczynić, stworzyć. Cóż to znaczy być przyczyną myślenia? Być czynnym przy myśli, spółem z nami myśleć. Dlatego nie jedno, być przyczyną obiektu a przyczyną jakiegoś działania w obiekcie. Przyczyną obiektu

musi być byt poza nim (*causa sui*, pojęcie w sobie sprzeczne, *ein Unbegriff*); przyczyną działania w obiekcie musi być obiekt sam, potem ta istność, którą obiekt do dopełnienia tego działania powołuje. Więc przyczyną mego istnienia może być istota tylko nie we mnie; przyczyną mej funkcji myślenia, jeżeli tu moje myślenie nie starczy, istota, inna ale we mnie. Ona jest właściwym bytem — istnością — substancją, moje myślenie jej funkcją — własnością — przypadłością — atrybutem.

Uwaga do §. 4.

Naszem zadaniem jest: wskazać główne zasady logiczne, nie psychologiczne rozwoju nowszej filozofii; wykazaliśmy tedy ową błędność w zastosowaniu zasady poznawczej do dowodu istnienia Boga z idei wrodzonej, — dowodu wiodącego na bezdroża panteistyczne. Nie było więc naszym zadaniem wykazać, jak »*causae occasionales*« Geulinx'a i »widzenie idei wszystkich przedmiotów w Bogu« sposobem Malebranch'a, również pewnie zawodzi do panteizmu. Erdmann a zwłaszcza Kuno Fischer — obaj piszący historią filozofii w duchu panteistycznym nie mogą się dosyć nasławić owego nowego i jedynie pewnego dowodu istnienia Boga — bo wiodącego wprost do zapoznania tamedności bożej. Wykazało się w §, że ten dowód z idei wrodzonej prowadzi do monizmu — bo zapoznaje samodzielność ludzkiego myślenia — co prowadzi w systemie Spinozy do zapoznania samodzielności ludzkiego bytu. Descart rozumuje, że trzeba szukać przyczyny obiektywnej każdej idei — przyczyny tém doskonalszej, im idea doskonalsza (*princ. phil. I. §. 17. Videmus ideas, quo plus perfectionis objectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere*) — a więc dla idei najdosko-

nalszej, jaką jest idea Boga, trzeba szukać przyczyny w B o g u samym. Bóg jest sam czynnikiem, który tę ideę w człowieku wyczynia. Elvenich czyni zgodne z naszym zastrzeżeniem, oceniając ten dowód, że jakkolwiek słuszną jest rzeczą, iż byt istoty mniej doskonałej może tylko od doskonalszej pochodzić, to jednak z tego bynajmniej nie wypływa, jakoby istota mniej doskonała nie mogła mieć sama z siebie poznania istoty doskonalszej (ib. str. 9. §. 7: *Es leuchtet zwar ein, dass ein seiner Natur nach weniger vollkommenes Wesen nicht die bewirkende Ursache von dem Sein eines seiner Natur nach vollkommnern Wesens sein kann; aber es ist nicht einleuchtend, dass ein weniger vollkommenes Wesen, wenn es Vernunft hat, nicht das Vermögen besitzen und durch ein ihm inwohnendes Gesetz genötigt sein könne, den Gedanken eines vollkommnern aus sich zu erzeugen oder selbst zu bilden*«.

Nie wiem, czy się to da pogodzić z obiektywnem traktowaniem historyi filozofii, aby w tak obszerném dziele (stron. 546. I. *Descartes und seine Schule*), jakim jest hist. filozofii Kuno Fischera, pominąć zupełnie ten dowód istnienia Boga, który jedynie z Kartezyuszowskich dowodów ma prawdziwą ważność i prowadzi do rzetelnego uznania transcendentności bożej. Jest to dowód kosmologiczny a raczej jeden jego odcień. Kartezyusz wymierza zarzut przeciw dowodowi kosmologicznemu, który szereg jestestw zmysłowych, nie mających w sobie zasady bytu, odnosi do ostatecznej wszelkiego bytu zasady — do Boga (resp. I.) *Itaque non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem, in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium, tum quia deum existere multo evidentius esse putavi quam ulla res sensibiles, tum etiam quia per istam causarum successionem non videbar alio posse pervenire, quam ad imperfectiorem mei intellectus agnoscendam, quod nempe non possim comprehendere, quomodo infinitae tales causae sibi mutuo ab aeterno ita successerint, ut nulla esset prima*, ale sam przecie widzi sprzeczność przypuszczenia nieskończonego szeregu jestestw, nie mających w sobie zasady bytu, kiedy swój wła-

sny byt odnosi do ostatecznej przyczyny — do Boga. Kuno Fischer, który tylko dowód ontologiczny po swojemu uważnia: *Soll die Vorstellung Gottes in mir das Dasein Gottes in Wahrheit beweisen, so muss sie mehr sein, als bloss meine Vorstellung, sie muss die Existenz Gottes nicht bloss vorstellen, sondern selbst diese Existenz sein* (ib. pg. 343) o tym dowodzie, który się nie nadaje do zespolenia Boga z istotą człowieka — zupełnie przemilcza. To prawda, że Kartezjusz nie zamieszcza przerzeczonego dowodu odłącznie od owego z idei wrodzonej, wszelako łatwo wyświecając tekst odnośny dojrzyć różnicy: że tu Descart odnosi do Boga już nie ideę, ale byt swój zależny — do ostatecznej w Bogu przyczyny. *Medit. III: Itaque non debes interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim, per quem possim efficere, ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus;* jako istota myśląca musiałbym o tém wiedzieć... *si quae talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem, sed nullam esse experior... et ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ante me diverso pendere...* przyczyna moja jako jestestwa obdarzonego myśleniem musi być też istotą myślącą... *potestque de illa (sc. causa mei) rursus quaeri an sit a se vel ab alia. Nam si a se, patet... illam ipsam Deum esse, quia nempe quum vim habeat per se existendi, habet procul dubio etiam vim possidendi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet, h. e. omnes, quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeretur, an sit a se vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus. Satis enim apertum est, nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim quum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa, quae me tempore praesenti conservet, por. Princ. philos. I. § 21 tudzież Resp. IV. w tłumaczeniu K. Fischera str. 106, 107 i 173. Jestto jedyny z Kartezjuszowskich dowód o istnieniu Boga rzetelny, wywodzący z zawisłości ludzkiego bytu byt niezawisły (*ens a se*), jakto poświadcza Elvenich, który oddzielnie o tym dowodzie traktuje od str. 10—15, mówiąc tak*

w §. 9: *Der Geist findet in seiner Natur auch eine negative Seite: das Nichtdurchsichsein oder die Bedingtheit, und schliesst daher mit Recht (merito concludit) auf die reale Existenz eines Andern, durch dessen Causalität er sein Sein und Fortbestehen habe, und zwar eines Andern, das durch sich sei, ein unbedingtes, schlechthin unabhängiges Wesen.* Kuno Fischer nie chce przyjąć odnośnego tekstu. *Medit. III: Atqui si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quidquam mihi deesset; omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem,* w tém rozumieniu, że człowiek uznając się w doskonałości swojego jestestwa odnosi się do wszechdoskonałej istoty bożej, tylko że człowiek spostrzegając w sobie doskonałość istoty bożej uznaje się w swój niedoskonałości por. K. Fischer str. 348, §. 2: *Die Idee des Volkommenen aus der Idee des Unvollkommenen. §. 3. Die Idee des Unvollkommenen aus der Idee des Vollkommenen.* Sprzeczność prawdziwa zamiast pozornej! — To prawda, że Descart przejęty wskrós zasadą bezpośredniego poznania, uważa istnienie Boga za prawdę wypływającą z pierwiastku ducha ludzkiego; wiemy do czego owo przecenienie władz poznawczych w człowieku prowadzi, ale owa bezpośredniość nie może się odnosić do idei Boga jako bytu niezawisłego (*ens a se*); idea, której dochodzimy osądzeniem zawisłości naszego bytu nie może być pierwotnie wrodzoną *Elv. str. 16: Eine Idee, die durch einen Schluss gewonnen oder in der Reconstruction als auf einem Schlusse beruhend gefunden wird, ist offenbar nicht actu angeboren.*

Zwracając uwagę na ten dowód Descarta, postawiony jeszcze w myśl teizmu, bynajmniej tu nie zapoznajemy, że D. przywiązywał największą wagę do owego dowodu z idei wrodzonej — jak wiadomo wiodącego do panteizmu.

Widzimy, że Descart z jednéj strony uznaje zupełną niezależność bożej istoty, z drugiejj strony subiektywizm myśli każe mu w sobie samym szukać pierwiastku wszelkiego poznania. Byt Boga jeszcze jest z bytem człowieka w niejedności, ale poznanie Boga opiera się na jedności myśli naszej i bożej — wtedy zaczyna się już wyjawiać pewna spól-

ność bytu bożego i ludzkiego, z początku ogranicza się ona na tém, że człowiek nie ma w sobie źródła działalności, ale że istnieje współdziałaniem bożem. W tej myśli poznaje Descart jedynie Bogu właściwą substancjalność, bo Bóg nie potrzebuje opierać swojej bytności na innej. Princip. phil. I. 5o: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vere omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*: tak człowieka bytność polega na współdziałaniu bożem. — Później kiedy człowiek identyfikuje swoje poznanie z poznaniem bożem, byt jego staje się cały objawem działania — życia bożego. Zwrócimy uwagę na ten subiektywny charakter panteizmu Spinozy.

§. 5.

Zdajmy sobie sprawę z poprzedniego paragrafu. Widzimy, że kiedy tu podmiot szuka w Bogu myślenia a nie bytu przyczyny, myślenie staje się myślą bożego podmiotu (kmiotu w języku Trentowskiego). To stanowisko Spinozy. Uważmy jak się to stanowisko wywodzi z zasady poznania Descarta. Spinoza się opiera na drugiej części zasady poznania Descarta, na sum, na bycie, bo przecież u niego istnieje świat przedmiotowy. Wszelako on bynajmniej nie spuszcza z uwagi, że właściwie myśl jest wszystkiego pierwiastkiem. Rzekło się, że Spinozy system jest przedmiotowym, jednak w tej go tu mierze pojmujemy, o ile myśl



i podmiot daje tej przedmiotowości podstawę, o ile Spinoza jest jednym z przeobrażeń Descarta.

Cogito ergo sum. Jeżeli już jestem krytycznym filozofem, to *sum* usuwam z zasady poznania (Kant). Jeżeli jeszcze zatrzymuję w całej pełni tę zasadę, to są dwie drogi możliwe. W każdym razie nacisk pada na *cogito*. Albo badam, jak myślę, mój sposób myślenia i stawiam ontologiczną teorię Descarta, albo zwracam uwagę na ten jeszcze jedyny przedmiot, ten fakt mojego myślenia i szukam wyjaśniającego go czynu i — stawiam system przyczynowości wyczyniający moje myślenie. W obu razach pierwiastkiem zasadniczym jest myśl, tylko że u Descarta ta myśl postępuje do bytu, u Spinozy ona do bytu nawraca. U Kanta ta myśl sama o swój mocy stoi. Spinozy stanowisko jest bardzo osobliwe. Kiedy Kant wychodzi z punktu poznania Descarta, lecz usuwa z myśli wszelki byt, — Spinoza także wychodzi z punktu poznania Descarta, ale usuwa z bytu wszelką myśl, chociaż ten byt na modłę myśli poznaje. Zobaczmy jak się tu wniosek z myśli o bycie na wzór Descarta powtarza.

Myślenie moje jest Boga atrybutem. Ono ma możność poznania wszystkiego (*infinita cogitandi potentia*). To też nie masz bytu, którego myśl moja ogarnąć nie zdoła. Ale to poznanie wszystkiego ten ontologiczny charakter jest głównym panteizmu źródłem. Zważmy, jak się ma rzecz z bytem. Czyżbym mógł taki byt poznać, któryby istniał niezależnie od mego pojęcia. Miarą bytu jest moje o bycie pojęcie. Czy byt mój może być w so-

bie udziałnym bytem? Bytem istnym jest tylko byt taki, co nie potrzebuje dla siebie pojęcia innego bytu — co się sam w sobie pojmuje a wszak pojęcie moje jest myślą Boga; ja się pojmuje przez Boga, więc i byt mój nie może być w sobie udziałnym, może być tylko w Bogu. Gdyby Spinoza mówił, że substancją jest to, co jest w sobie (*in se*), mógłby się uznać bytem udziałnym. On mówi, że substancją to jest tylko, co przez siebie w swoim istnieniu pojętem być może (*id quod per se concipitur*). A że byt mój potrzebuje pojęcia innego bytu, więc też nie ma w sobie udziałnego bytu. Ponieważ w moim pojęciu leży pojęcie Boga, więc też moje istnienie leży w istnieniu Boga. Nie ma substancyi stworzonej, istniejącej o własnej mocy, bo nie ma substancyi stworzonej, pojmującej się w swém istnieniu — bez odniesienia do pojęcia innego bytu. Cały ten dogmatyzm Descarta i Spinozy to ma szczególnego do siebie, że o myśli używa kategorii realnej, przyczynowej, a o bycie idealnej, ontologicznej. Dlatego, że myślenie nie może być bez działania Boga, to myślenie nasze jest Boga własnością; dlatego że byt nasz nie może być pojętym bez bytu bożego, to byt nasz Boga własnością. Oba attributy tej samej bożej substancyi.

Uwaga do § 5.

Już się na końcu uwagi poprzedniego § nadmienilo, jak subjekt czerpiący bezpośrednio wszelkie poznanie z samego siebie, wie dzie do zatracenia subjeptywności w wszch

objekcie — w wszechbytności. Widzimy to u Spinozy. Subjekt z jednej strony dzierży prymat myśli, jęj bezpośredniość, prawdę tkwiącą w jęj naturze, dzierży myśl obejmującą wszystko, co jest; z drugiej strony zna się z jestestwem zależnem od istoty absolutnej; ale subiektywizm prze go coraz bardziej do bezpośredniości poznania wszystkiego co jest. To wszechpoznanie domaga się jedności podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego. Ale człowiek jest od Boga zależny w swoim myśleniu; człowiek uznaje jeszcze zależność od Boga, ale zależność swęj myśli; człowiek chce z swęj myśli czerpać Boga poznanie — chce ująć Boga w myśl swoją — chce myśleć Boga myśleniem. Wtedy będzie jedność zupełna. Ale jak się da ta jedność osiągnąć? jak się człowiek może z Bogiem zjednoczyć? Człowiek czując się jeszcze od Boga zależnym, nie może sobie przyznać istoty Bożęj, ale chce sobie przyznać myśl bożą, chce tęj jedności, więc ta jedność jest tylko możliwa, jeżeli Bóg chłonie w siebie istotę człowieka, jeżeli Bóg z człowiekiem naturą spływa w jedność, jeżeli człowiek jest Boga pojawem.

Cała filozofia Spinozy zasadza się na ontologizmie. Zwróciliśmy uwagę w § na ontologiczne oznaczenie substancyi (def. III): *Per substantiam intelligo id, quod in se est, per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* W tęp określeniu kryje się panteizm i wydaje się jako następstwo logiczne z owęj definicyi. — Bo z całą słusnością twierdzimy, że nie możemy poznać własnego istnienia bez odniesienia się do Boga; nie jesteśmy tedy substancjami, a substancją jest tylko istota pojmująca swój byt przez siebie samą — Bóg jest jedyną substancją, a my jęj pojawami. Ta fałszywa definicya polega na piątym aksjomacie: *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.* Fałszywość tego aksjomatu okazuje dowodnie Zimmermann: »Über den logischen Grundfehler der Spinozistischen Ethik. 1851« na przykładzie geometrycznym, dalej wykazuje Zimmermann błędność wynikającą z fałszywości przerzeczonego

aksjomatu, jakotéż i poprzedzającego: »*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*«; nie przeprowadzamy owego nieco dłuższego ale jasnego w sobie dowodu, że owa 15 definicya Spinozy głosząca panteizm: »*Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*« jest wynikiem błędnych przesłanek, których błędność polega właśnie na fałszu logicznym przytoczonych aksjomatów.

§. 6.

Bóg jest jedyną substancją obu własności: i myśli i bytu, więc i tego wszystkiego co z myśli i z bytu wypływa. Z atrybutu myśli wypływają różne téj myśli objawy (sposoby, idee); z atrybutu bytu wypływają różne tego bytu objawy (sposoby rzeczy res). Oba te szeregi idei i rzeczy, w Bogu się jednoczą: *idem est ordo rerum ac idearum Eth. pars. 2 prop. 7*. Nie jest mojem zadaniem rozwinąć i ocenić system Spinozy. Oznaczyliśmy tylko prymat myśli w zasadzie, który wpływa na rozwinięcie całego systemu. Spinoza bowiem wszelki byt tak określa, by mógł być w zupełności przez myśl pojętym. Byt jest taki, że go myśl w całej istocie poznać może. Nic nie może tak istnieć, by nie mogło być przez myśl poznaniem. To téż świat przedmiotowy sam wszelką myśl utracą, a tak nie stanowi zapory dla podmiotu poznającego. Gdyby świat przedmiotowy miał własną myśl, własne poznanie, toby go może

myśli podmiotowa nie zupełnie zdołała ogarnąć. Wszystko co jest, jest w Bogu (*quidquid est nihil sine Deo esse potest Eth. pars. I prop. XV*) a Bóg czyli natura nie posiada myśli.

Cały świat przedmiotowy nie myśli tylko jest; jaki jest — musi być. Cały świat przedmiotowy jest bezwiednej konieczności działaniem. Żaden przedmiot nie działa ani o swęj wiedzy, ani o swęj mocy: każdy działa bezwiednie mocą ogólnęj bezwiednej substancyi. Każde ogniwo jest skutkiem tego, iż je inne poprzedziły (konieczność); żadnego nie ma dlatego, by inne nastąpiły (wykluczenie celowości). Wszystko zdziałane mechaniczną natury koniecznością. Czy to jest rzeczywiste rzeczy pojęcie — to wyobrażanie w nieskończoność szeregu przyczyn i skutków? Nie rozbieramy systemu Spinozy. Ale to pewna, że to mechaniczne wszechbytu pojęcie bez wiedzy, bez woli, bez celu jest czystym wyrazem dogmatycznego racjonalizmu, że myśl tylko o takim bycie chce wiedzieć jaki cały zdoła pojęciem ogarnąć. Gdyby była myśl w bycie, coby ten świat przedmiotowy własnowolnie według celów kształtowała, toby podmiot myślący nie łatwo mógł mieć zupełne rzeczy poznanie (*cognitio adaequata*). Możliwość *cognitionis adaequatae* stanowi zarzut powszechnie czyniony systemowi. Możliwość poznania przedmiotu nie jest tu rzeczą niepodobną, tylko możliwości przedmiotu poznającego wyjaśnić system nie jest zdolny. Nie to jest niemożliwem, że podmiot myślący wszechbytność wszelkiej myśli pozbawioną poznaje, — lecz to jest nie do wyjaśnienia, że ten świat przedmio-

towy tylko mocą ślepej konieczności działający z siebie istotę rozumną wyczynia. Spinoza tłumaczy świat przedmiotowy, ale ten świat jego bytu nigdy nie wytłómaczy.

Spinoza jest w tém przedmiotowy, że na wzór Descarta według myśli poznaje, w tém zaś więcéj przedmiotowy, że istną rzeczywistość chce swém pojęciem uchwycić; lecz to przedmiotowość nierzetelna, bo tu nie myśl do bytu, lecz byt do myśli stósuje; on téż innego bytu znać nie chce, tylko taki, co się cały mieści w jego pojęciu.

Spinozy stanowisko jest osobliwie trudne. Descart z myśli byt wnosi, Kant byt z myśli usuwa, Fichte z myśli byt tworzy, Spinoza w samej myśli byt cały pojmuje. U Kanta dla zupełności poznania myśl byt utraciła; u Spinozy dla zupełności poznania byt myśl wszelką utracił. Czyż Kant nie ułatwia sobie teoryi poznania?

§. 7.

Descart wnosi byt z myśli; ale nie przenika istoty bytu do głębi. Spinoza pojmuje byt w całej istocie, ale kiedy taki byt stanowi, który dla jego wyobrażenia cały jest przejrzysty, — otwarty, kiedy chcąc cały byt rozumieć, wszelkiego mu rozumu zaprzecza, to na to nie baczy, że ten byt mechanicznie działający faktu jego poznania nie zdolny

tłómaczyć, że ten byt z wszelkiej myśli wyzuty, nie może z siebie wyczynić istoty rozumnej i poznającej. Byt, (substancja) Spinozy dlatego nieudolny, że jest tylko bytem, nie myślą, Jakież więc jeszcze możliwe stanowisko, aby nie zaprzeczyć teorii poznania (Kant) a uniknąć błędu Spinozy? W czym Spinoza zbłądził? Dlaczego cały system nie wyjaśnia podmiotu poznającego? Bo przedmiot poznania — wszechbytność jest cała bez myśli. Jako przedmiot poznania nie tłómaczy się do syć, jako przedmiot mający wytworzyć poznający subjekt, nie tłómaczy się zgoła. Błąd w tém, że po stronie subjektu poznającego stoi istota myśląca, po stronie poznawanego obiektu stoi byt bez myśli. Rzeczy mające być z sobą w stósunku, muszą mieć coś wspólnego. Rzeczy, które są w stósunku subjektu poznającego i obiektu poznawanego, to mają z sobą wspólném, co stanowi warunek poznawania — myśl. Więc myślący subjekt poznaje nie — cały obiekt bez myśli, lecz poznaje obiekt, który cały wskrós jest myślą. U Spinozy dlatego, ażeby wszystko poznać, całą myśl się usuwa; u Leibniza dlatego, żeby wszystko poznać, myśl się w cały obiekt wpa ja. Spinoza zaprzecza wszelkiej myśli w bycie; Leibniz całemu przedmiotowi przyznaje myśl w całym jego zakresie. To jest trzecia próba teorii poznania subiektywnej myśli.

§. 8.

I system Leibniza w zasadzie jest jedném z przeobrażeń zasady Descarta. *Cogito ergo sum* jest i tu głównym czynnikiem, tylko co Descart li sobie to Leibniz przyznaje wszechbytności. Descart wie tylko o sobie, że myśli; przyznaje sobie indywidualność; Leibniz wie o wszystkich przedmiotach, że myślą — przyznaje wszystkim indywidualność. Wszystko, co jest — to indywidua pojmujące się; każde w sobie jednostką, całością, — monadą. Że się jeszcze nie wszystkie pojmują rzetelnie, jasno (*notion claire*), że u niektórych myśl jeszcze nierozwinięta — zaciemniona (*notion confuse*), że z tych istot będących li tylko myślą bez rozciągłości, powstają w świecie przedmiotowym istoty w przestrzeni: te i inne trudności systemu Leibniza rozwikłać nie jest naszym zadaniem. Myśmy tylko wskazali, że i tu myśl przedmiotowa jest zasadniczym pierwiastkiem. Teraz należy jeszcze zarówno jak u Descarta i Spinozy zapytać o przyczynę tego stosunku bytu do myśli. Każda monada jest i każda myśli; ale każda myśli według poznania zasady Descarta, każda wyrzeka: *cogito ergo sum* — zna tylko własne swoje myślenie i tylko według swego myślenia pojmuje świat przedmiotowy. Dlaczego wszystkie pojmują świat jednako? dlaczego jedna myśli zgodnie z drugą? Przecież jedna monada nie zna sposobu myślenia drugiej: każda myśli tylko

według swojej istoty. Aby zachodziła między ich myślami jedność, zgodność — harmonia, potrzeba by każda myślała tak, jak myśli inna; z samej siebie żadna tego nie zdoła, żadna nie ma mocy przenikania innej. Jeżeli więc to myślenie ma być w wzajemnej harmonii, a żadna monada tej harmonii nie zdziała, okazuje się potrzeba istoty, któraby była czynną przy myśleniu wszystkich monad. Taką tej harmonii przyczyną jest monada absolutna — Bóg. Bóg więc jest przyczyną harmonii w myśleniu, więc pewnego rodzaju własności — sposobu myślenia monad. Widzimy więc, że zarówno a Leibniza, jak u Descarta i Spinozy, szukamy przyczyny dla własności bytu (§ 4, p. 6). Stąd też czyniono zarzut Leibnizowi, jako powinien był Boga pojąć panteistycznie. Idealnie użyta kategoria przyczynowości, mogłaby go do tego upoważnić, ale kiedy przyjął indywidualność jako zasadę wszelkiego bytu, trudno ją było zaraz w zasadzie monizmu zniweczyć.

Otóż monady mają być indywidualami, myśleć i działać same z siebie. W tym okazuje niedostateczność ich własnego myślenia i działania. Niezależność monady ustaje wobec ich zależności od Boga. To też w tym widzeniu rzeczy utracą monada swój charakter jednostkowy — monadalny, bo przyjmuje działanie od innej (wbrew założeniu); i Bóg utraci swój charakter indywidualny, bo wywiera działanie na inne. Monada stworzona nie ostoi się w swej monadalnej samodzielności; monada niestworzona przekracza granice wszelkiej monadzie naznaczone. Sam Leibniz tę sprzeczność

wyraża, kiedy nazywa Boga »monadą tak działającą, jakoby nią nie była« a monadę stworzoną »monadą niezależną — tylko od Boga zależną«. Baczmy na to, że ten system zasadniczo indywidualny, kiedy na wzór swych poprzedników tylko dla sposobu myślenia monad, w Bogu szuka przyczyny, nie popada wprawdzie w panteizm, zatracą jednak charakter indywidualizmu.

§. 9.

Cóż więc począć z monadą, żeby nie utraciła swego monadalnego charakteru? Dlaczego monada nie zdoła utrzymać swego wyłącznego a jednostkowego charakteru? Bo zostaje pod wpływem Boga — bo Bóg wywiera wpływ na jej myślenie. A dlaczego ten wpływ? Bo monada swoim myśleniem chce poznać inne monady — bo chce mieć znajomość rzeczy odrębnie bytujących a sama z siebie tego nie jest zdolną. Jeżeli monada nie będzie potrzebowała odnosić się w swém poznaniu do innych, będzie się mogła obyć bez wpływu monady bożej, nie potrzebuje uciekać się do jakiegokolwiek bądź przedmiotu poza nią bytującego — wystarczy sama sobie, obejdzie się bez wszelkiego wpływu i będzie w sobie rzeczywiście całością — monadą. Jeżeli więc monada ma się utrzymać w czystości swej istoty, nie może poznawać świata zewnętrznego, lecz to tylko, co leży w jej wnętrzu — tylko samą

siebie; a ponieważ treścią jej istoty jest istność myśląca, może poznać tylko własne myślenie, może stawić teorią władzy poznania (*Theorie des Erkenntnissvermögens*). Leibniz staje się Kantem; a ponieważ z ominięciem świata zewnętrznego już monada więcej się nie potrzebuje uciekać do żadnej przyczyny poza nią będącej, to Kant, kiedy pisze teorią poznania, stawia system, w którym ustaje wszelkie rzetelne znaczenie kategorii przyczynowości.

§. 10.

Rzekło się, że historia nowszej filozofii jest w pewnej mierze tylko przeobrażeniem zasady »*cogito ergo sum*«. Oznaczyliśmy zasadnicze pojęcia tych systemów, o ile one stanowią podstawę teorii poznania; położyliśmy główny nacisk na to wszystkim tym systemom wspólne znamię subiektywizmu i oznaczyliśmy dokładnie w każdej z tych prób poznania stosunek myśli do bytu, bacząc na to, że pojęcie tego stosunku nadaje każdemu z tych systemów odrębny charakter i kolejnym po sobie następstwem wiedzy aż do tego stanowiska, do któregośmy w rozwoju filozoficznej myśli obecnie doszli — do Kanta. Widzieliśmy, jak stanowisko Kanta naturalnie się tłumaczy usiłowaniem zachowania indywidualistycznego stanowiska Leibniza, bo ono właśnie usuwa te trudności, jakie zacho-

dzą w pojmowaniu indywidualnej monady Leibniza. Ale rzekło się, że indywidualizm Leibniza — to upowszechniony subiektywizm Descarta; pośrednio więc stanowisko Kanta, stanowiąc dalsze ogniwo filozofii Leibniza, odnosi się do Kartezjusza. To główne piętno filozofii nowszej (subiektywizm) wyraża się u Kanta z całą wyłącznością subiektywnej teorii poznania tak jak u Kartezjusza, — w tém zupełna tych stanowisk tożsamość. Tylko stosunek myślenia do istnienia oznacza się tu inaczej, — w tém leży tych stanowisk różnica — i jakaż różnica! Descart mówi: *cogito ergo sum*; Kant: *cogito*; a *ergo sum* odpadło — jak to widzieliśmy, — w rozwoju filozofii pokartezjuszowskiej. Descart myśli i wnosi z myślenia na byt, Kant myśli i nie wnosi z myślenia na byt, pokartezjuszowską filozofią nauczony, że ten wniosek z tém stanowiskiem nie da się pogodzić. Descart nie znalazł bytu, kiedy go wniósł z swęj myśli; nie znalazł go Spinoza sądząc, że łącniej byt zdoła ująć bezpośrednio, wszelkiej mu odmawiając myśli; nie znalazł go Leibniz, kiedy w cały byt wpoił myśl; Kant bytu nie szuka, za główną zasadę podaje, żeby go nie szukać. Kant mówi, że bytu poznać nie można, ale tém samém nie twierdzi, jakoby nie można poznać nic; mówi, że można poznać własną myśl — pisze teorią poznania subiektywnej myśli. Dlatego, że się stanowczo zapiera jakiegokolwiekbądź poznania bytu, mniema, że tu zupełnie przemógł stanowisko dogmatyczne, a stawiając teorią poznania subiektywnej myśli, sam siebie nazywa filozofem krytycznym. Już i Descart był krytycznym filozo-

zofem o tyle, że nie uważał za usprawiedliwione, uznać w zasadzie teorii poznania różny od myśli byt; w zasadzie uznał tylko myśl — w zasadzie poznania był krytyczny, ale że tą myślą w teorii poznania chciał poznać byt w zastosowaniu zasady, był dogmatyczny. Kant jest krytyczny i w zasadzie i w jej zastosowaniu, bo myślą poznaje tylko myśl.

§. II.

Zanim przystąpimy do charakterystyki teorii Kanta, musimy sobie zadać pytanie, czy zasada Kartezjusza jest rzetelną zasadą subiektywizmu.

Jeżeli się bada prawdę filozoficzną systemu, to winno się baczyć na myśl zasadniczą całego systemu — na tę główną zasadę, w myśl której się cały system rozwija. Należy śledzić, czy ten rozwój postępuje w myśl głównej zasady i baczyć, czy jest zachowaną powinna rzetelność w sądzie, ścisłość w wnioskowaniu, czy się wyniki następne opierają na poprzednich i czy prawidłowo wyprowadzone z przesłanek, nareszcie czy wszystkie się odnoszą do głównej, naczelnej zasady (teorii poznania). Oczywiście, że ta zasada naczelna musi być zdolną wydania z siebie prawd innych, które się do niej odnosić powinny, a tak z nią razem stanowić jedność logiczną. Tak należy uważać zasadę odnośnie do systemu: ona być musi rzeczy-

wiecie systemu zasadą. Jednak okrom tego uważania można wziąć na uwagę zasadę samą w sobie i postawić pewne warunki, których dopełnić powinna. Oczywiście niezbędnym warunkiem jest, żeby była niezbitnie pewną i jasną. Ale obecnie nie jest naszym zadaniem, określać, na czym winna polegać ta nieprzeparta pewność zasady; obecnie chcemy zwrócić uwagę na inny warunek zasadniczości, równie ważny warunek: zupełności zasady. Zasada powinna być zupełną; a jeśli prawda całego systemu polega na jej prawdziwości, to ona powinna być w sobie całą, prawdziwą, jeszcze przed roztoczeniem systemu. Jej zupełność na tem zależy aby się odnosiła sama do siebie, żeby jej prawda a pewność nie zależała dopiero od pewności innej prawdy, lecz aby sama w swoją pewność stanowiła. Z niedopełnieniem tego warunku zupełność zasady upada. Jeśli się sama na sobie oprzeć nie może, to będzie dopiero wtedy zupełną zasadą, jeśli uzna i tę inną, na której się jej pewność opiera. Zasada więc winna albo sama w sobie znaleźć punkt oparcia, albo też uznać tę podporę i — albo sama z siebie usunąć wszystko, co się jej przeciwstawia albo uznać tę pomoc, która jej zaporę usuwa, która jej drogę toruje. Stąd wypływa, że jeśli się pewności jakiejś zasady dochodzi, to ona sama sobie drogę do pewności torować powinna. A jeśli zaś droga na jakiej się tej zasady doszło, nie znajduje swego wyjaśnienia w tej zasadzie, ale go musi szukać w innej, to przerwczona zasada nie jest w sobie zupełną: potrzeba ją uzupełnić, dołączając do niej tę prawdę, która torowała drogę, na której jedynie

mogliśmy się przerzeczonej dobyć zasady. Otóż przerzeczona zasada, jest to zasada Kartezjusza: *cogito ergo sum*, a droga, na jakiej się Descart tej zasady dobył, jest »wątpienie«. Zasada jest subiektywną, uznającą tylko swój subiekt myślący. Droga do tej subiektywnej zasady wiodącą jest Cartezjuszowskie wątpienie. Pytanie więc czy dla wyjaśnienia »wątpienia« starczy owa zasada *cogito ergo sum*. Jeśli nie starczy, jeśli możność wątpienia nie od tej, ale od innej zasady zależy, to i ta inna musi być uznana, a jeśliby się owej przerzeczonej zasadzie sprzeciwiała, to owa nie może się ostać jako prawda zasadnicza.

Kartezjuszowskie wątpienie, jest wątpienie ogólne — wątpienie o wszystkim — o wszelkiej przedmiotowości. Descart zatwierdza się w swoim podmiotowym istnieniu, wątpiąc o wszelkiem istnieniu przedmiotowym. Czy Descart bezpośrednio o wszystkich przedmiotach wątpi? Nie — on najpierw wątpi o niektórych; niektóre przedmioty wydają mu się nierzetelne, wrzkome, przeto mniema, że cały świat przedmiotowy może nie mieć rzetelnego istnienia. Descart z powodu złudzeń niektórych mniema, że wszystko, co jest, złudzeniem być może. Descart widząc, że niektórym przedmiotom, które się istnieć wydają, nie można przypisać rzetelnego istnienia, mniema, że całej przedmiotowości rzetelnego istnienia zaprzeczyć można — przypisując jej tylko istnienie pozorne, — a rzeczywiste — tylko samemu sobie. Ale zapytajmy, co Descarta może do tego skłonić, że niektórym przedmiotom pozorne tylko przypisuje istnienie? Co go do tego upoważ-

nia? Skąd Descart czerpie poznanie, że te niektóre przedmioty nie istnieją? Skoro się przyjrzał bliżej tym przedmiotom, poznał ich wrzekome, złudne istnienie, poznał, że nie posiadają warunków istnienia, a mógłżeby to uczynić, gdyby w ogóle warunków przedmiotowości nie znał? Czyby mógł zaprzeczać niektórym rzeczom przedmiotowości, gdyby zgoła przedmiotowości nie było? Niektóre objekty wydają się o tyle wrzekome, o ile nie mają właściwej objektywności. Jakież więc jest *criterium* na niepewność istnienia pewnych przedmiotów? Że nie w ten sposób bytują jak inne, — więc to inne bytowanie tych innych — więc to że inne bytują. Gdyby nie było prawdziwie istniejących przedmiotów, nie mógłbym znaleźć *criterium* dla nieprawdziwości istnienia niektórych. Gdyby była tylko moja jaźń myśląca i poznająca tylko moją subiektywność — to nie mógłbym poznawać, że niektóre objekty podające się naszemu poznaniu istnieją tylko pozornie. Czy mogę odrzucać zjawiska niektóre dla braku ich objektywności, jeśli objektywności nie ma? Cóż to znaczy o niektórych rzeczach mówić, że mają tylko pozorną rzeczywistość? Twierdzić, że nie mają rzeczywistości rzetelnej — że nie mają takiej rzeczywistości, jaką mają inne rzeczy.

Widzimy więc, że gdyby wszystko było złudzeniem, nie możnaby z tego świata powszechniej ułudy wyróżnić niektórych złudzeń; gdyby nie było zgoła przedmiotów o rzetelnym istnieniu, nie możnaby niektórym przyznawać istnienia nierzetelnego, pozornego; gdybym mógł z wątpić o wszelkiej przedmiotowości, nie mógłbym wątpić o niektórych przed-

miotach. Wniosek zwątpienia o niektórych przedmiotach na wątpliwy byt wszystkich, jest w sobie sprzecznym, bo z tém, co zwątpienie ogólne za sobą pociągnać może: z »nieistnieniem przedmiotu w ogóle« nieda się pogodzić wątpienie o bytności niektórych przedmiotów. Z tego, że niektóre przedmioty, podające się naszemu poznaniu, mogą nie istnieć, nie można wywieść wniosku, że w ogóle może nie istnieć nic, bo w tym razie gdyby nic rzetelnie nie istniało, nie możnaby nigdy przyjść do świadomości, że niektóre przedmioty nie istnieją.

Widzimy więc, że droga, na jakiej się Descart utwierdza w subiektywnem istnieniu -- »wątpienie o niektórych przedmiotach« — da się pojąć tylko pod warunkiem istnienia przedmiotowości. Zasada więc, na podstawie której Descart się utwierdza w swoim subiektywizmie, jest przeciwną subiektywizmowi, bo — jest zawarowana przez obiekt, czyli zasada Descarta nie jest isticie subiektywną. Zasady subiektywnej nie można uzyskać na drodze, po której nas wiedzie byt przedmiotowy, jakkolwiekbyśmy o nim chcieli wątpić, to w tém wątpieniu odnosimy się zawsze do obiektu. Nie można dojść pewności téj zasady na drodze zawarowanej obiektem, trzeba być przeświadczonym o jój pewności — bez odnoszenia się do obiektu. Chcąc postawić zasadę prawdziwie subiektywną, nie trzeba wątpić o poznaniu rzeczywistości: trzeba nie wątpić o jój niepoznaniu. Chcąc myśl subiektywną uczynić pierwiastkiem poznania, nie trzeba znać innego pierwiastku prócz myśli; chcąc w granice myśli ująć wszelkie poznanie, trzeba się na pozna-

niu myśli ograniczyć. Nie: — myślę więc jestem a poznaję przedmiotowe istnienie, lecz myślę i tylko myślę a poznaję moje podmiotowe myślenie. Tak Kant.

Inny zarzut odnosi się do sprzeczności, jaka się mieści w pierwszej połowie zdania poznania — w *cogito (ergo)*: że Descart mówi: myślę ale i w tém myśleniu podmiotowém kryje się przedmiot. Descart kiedy myśli, to wątpi o wszystkim, ale wątpi myśląc o przedmiotach i w tém wątpieniu myśl się jego do przedmiotu odnosi. Treścią więc jego myślenia jest — przedmiot, a tak ta zasada nie jest isticie subiektywną. Subiektywną będzie taka, wedle której podmiot zatwierdza się w swém myśleniu, ale nie ma téż różnego przedmiotu myślenia od samego siebie. — Wszelkie myślenie ma tylko jaźń własną na celu, nie przedmiotu poznanie; ale własnej jaźni znanie jest jedyną myślenia dzielnicą. Moja jaźń starczy za wszelką myśl. Nie — myślę, więc jestem i poznaję inny świat lecz — stawiam w mém jestestwie, w méj jaźni i znam własny świat. Tak Fichte.

Uwaga do § 11.

Zarzut przeciw Kartezyuszowskiemu wątpieniu podobny naszemu wymierza jezuita Bourdin; zbija on Descarta tak rozumując, że skoro wszystko jest niepewne, to jest również niepewném, że niektóre rzeczy są niepewne a Descart, kiedy wątpi o niektórych rzeczach, (snach, złudach), to wie wtedy, że te niektóre rzeczy są niepewne; on nie może zgodnie z zasadą ogólną niepewności wiedzieć o tém, że niektóre przed-

mioty za niepewne uważać należy. Objec. VII: *Jubes, abdicem vetera omnia Jubes ais, omnia. Omniane? omnia qui dicit, nihil excipit. Omnia addis..... Dixisti?.. Sensus nos aliquando decipiunt. Aliquando somniamus. Delirant nonnulli. Id vero unde habes certo, et citra dubitationem ullam, et ex regula illa tua, quam semper habes in manibus: summopere cavendum est nequid ut verum admittamus, quod non possimus probare verum esse? An fuit tempus aliquod, in quo diceres certo indubitanter nunc me sensus decipiunt, hoc probe scis. Nunc somnis; paulo ante somniabam.* Zarzut jest słuszny, bo gdyby wszystko było niepewne, toby Descart nie mógł wiedzieć o niepewności niektórych przedmiotów — tylko my nie rozumiemy tego zarzutu tak formalistycznie; nasz zarzut nie na tém polega, że skoro wszystko jest niepewném, to niepewną jest także niepewność niektórych przedmiotów tylko na tém prostém rozumowaniu: że wątpić o wszystkim znaczy przypuszczać, że wszystkie pozornie istnące przedmioty mogą nie istnieć; ale w tym razie gdyby ta możliwość się sprawdziła, przeszła w rzeczywistość, — (to jest raczej w nierzeczywistość), — gdyby nie było zgoła przedmiotowego istnienia, toby nie można wtedy powątpiewać o niektórych przedmiotach, brakłoby bowiem dla wątpienia wszelkiego *criterium*. Przytaczamy słowa Schellinga, który zgodnie z naszą myślą widzi już w wątpieniu Kartezjusza niejaką rękojmię rzeczywistości *Schellings Werke* X B. p. 20: *Der Zweifel der Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinne beziehen, — denn in irgend einem muss ich sie ihnen doch zugestehen... Von den Dingen kann man... eigentlich auch nur zweifeln, dass sie unbedingt sind; dass sie aber auf gewisse Weise sind, diess lässt sich auf dieselbe Weise herausbringen, wie Cartesius sein sum herausbringt. Es ist ebenso richtig zu schliessen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, also sind sie, oder wenigstens also sind sie nicht gar nicht. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weise ist, kann ich auch nicht zweifeln. Aus meinem Zweifel selbst an der Realität der Dinge folgt also — zwar nicht, dass sie un-*

zweifelhaft oder unbedingt sind, aber doch, dass sie auf gewisse Weise sind — tylko że Schelling przypisuje też niepełną pewność zdaniu *«cogito ergo sum»* — rzecz właściwa panteizmowi, że nie znosi pewności o swój jaźni. Prof. Weber, jakkolwiek w przeciwstawieniu do naszej myśli chce na czele filozofii postawić zasadę: *cogito ergo sum* tak samo osądza tę kwestyę, *Gesch d. neuen deutschen Philos. und Metaphysik Münster 1873 I II III—II str. 20: Wahr ist vor allem die Behauptung Schellings, dass die Sinnes-Objecte in irgendeinen Betracht wirklich existiren müssen und dass »diese ihre Existenz in gewisser Weise« eben durch die Möglichkeit der Bezweifelung derselben von Seiten des menschlichen Geistes bewiesen werde. Denn unumstösslich fest steht Schellings Grundsatz, dass dasjenige, was schlechthin nicht existirt, auch nicht bezweifelt, überhaupt nicht gedacht werden kann.* Przerzeczony autor I str. 53—60 zestawia zasadę wątpienia Descarta z wątpieniem św. Augustyna, wskazując na tożsamość tych stanowisk. Nie możemy się tu zadawać w rozbiór téj wielce ważnej kwestyi, ale w naszym rozumieniu odnośne ustępy św. Augustyna (wyjąwszy może ów powszechnie znany ustęp z soliloquium I c. 1), nie mają owego subiektywnego charakteru, bo nie prowadzą tylko do subiektywnej prawdy — ale szukają raczej obiektywnej prawdy — w wątpieniu, *de ver. relig. 73: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.* Św. Augustyn powiada, że w wątpieniu o rzeczach spostrzega prawdę: prawda ta na tem polega, jako zmysłowe spostrzeżenia nie mają tego stopnia pewności, co istota naszego ducha. Jak wiadomo, św. Augustyn większą wagę przywiązuje do doświadczenia wewnętrznego niż zewnętrznego. Gdyby owo wątpienie zupełnym było skeptycyzmem, nie mogłby go przecie uważać za znak prawdy. Wątpić — to bliżej w rzecz wglądać, badać ją, zrozumieć, nie wydawać śmiałego sądu nie wniknąwszy

wskrós w treść przedmiotu. *De trinit. lib. X, 14: Quandoquidem etiamsi dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitat, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.* — To też św. Augustyn nie odłącza myślenia od bytu, nie wnioskuje dopiero z myśli na byt a w ustępie de lib. arb. II 3. wymienia jako nieprzeparte prawdy naprzód istnienie, później życie, nareszcie myśl: *Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima? Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est, intelligere te.* Myśl, istnienie i życie spływają w jeden dlań pewnik — stanowią fakt, podający się naszemu poznaniu z nierównie większą pewnością (*ib: Qui autem intelligit eum et esse et vivere certissimum est*) niż zmysłowe spostrzeżenia. Widzę też w przytoczonych ustępach raczėj zastrzeżenie przeciw nieoględnemu wyrokowaniu o pewności naszej obiektywnej wiedzy, niż chęć sprowadzenia wszelkiej wiedzy wyłącznie subiektywnej. Św. Augustyn nie popełnia też tego błędu, który Descartowi wytknął Gassendi dowodząc, że subiekt nie tylko z myśli, ale z każdej swojej psychicznej czynności może czerpać przeświadczenie o swoim istnieniu *de trinit. ib: Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet.* Obrona Descarta przeciw Gassendemu: że subiekt musi być tej czynności świadomy, ma całą słuszność za sobą, ale to się samo przez się rozumie, że subiekt swęj czynności nieświadomy nie może z niej czerpać przeświadczenia o swoim istnieniu. Zarzut jest słuszny, o ile wytyka ową ekсклюzywność myślenia, czego to św. Augustynowi wytknąć nie można.

Widzimy niedostatki subiektywizmu Descarta. Okaze się; że stanowiska Kanta i Fichtego te niedostatki usuwają. Fichte usuwa wszelką obiektywność i wszystko pojmuje w swęj jaźni. Już Descart spostrzega wobec zarzutu, że jego prawda zasadnicza polega na wniosku, iż tu nie ma innego

wyboru: albo porzucić stanowisko subiektywne albo uznać poznanie swęj jaźni za prawdę intuicyjną (*por Uw. do § 3 str. 6. simplici mentis intuitu*). Rzekło się tamże, że to widzenie swęj jaźni, czerpanie wszelkich prawd z swego wnętrza nie odpowiada stanowisku Descarta. Mówiło się wprawdzie o bezpośredniości jego poznania na str 14, ale w tém rozumieniu, że on poznaje bez pośrednictwa przedmiotów świata zewnętrznego — ale on poznaje w tém wnętrzu nie s w o j e idee zaczerpnięte ze źródła swęj jaźni, ale wrodzone od Boga idee wszechprzedmiotowości. On z idei stawia wnioski o bycie: przeto, jako się rzekło, jego teoria jest ontologizmem.

§. 12.

Naszém zdaniem należy szukać początku krytyki czystego rozumu w krytyce racjonalnej psychologii transcendentalfj dyalektyki ks. 2. dział 1. biorąc na uwagę paralogizm idealizmu (4), łącznie z tym ustępem transcendentalfj analityki, który ma na celu odparcie idealizmu (*Wiederlegung des Idealismus* ks. 2, dział 2, oddz. 3 i 4 będący jak wiadomo dodatkiem 2go wydania). Tu Kant usuwa ze zdania poznania Descarta część drugą (*ergo sum*) a zatrzymuje tylko część pierwszą, która krytycznemu filozofowi starczy zupełnie dla jego teoryi poznania. »Jestem« odpadło, zostało tylko »myślę« i — tylko myślę. Kant mówi to w całym systemie i więcej nic. To cała teoria poznania Kanta — cała krytyka czystego rozumu. — Poznanie wszelkie leży w własnej myśli; dlatego stawiam teorią władzy poznawczej (*Theorie des Erkenntnissvermögens*). Ale

w myśli leży możność r z e c z y w i s t e g o tych myśli poznania, więc stawiam właściwą teorią poznania (*Theorie des Erkenntnissvermögens*), ale w myśli leży możność poznania tylko myśli od wszelkiego bytu odłącznej — czystej myśli; więc stawiam teorią poznania czystej myśli, teorią krytyczną — piszę krytykę czystego rozumu (*Theorie der reinen Vernunft*). Krytyka czystego rozumu musi się oprzeć na czystej krytycznej zasadzie, musi usunąć tę pozostałość dogmatyzmu zasady Descarta. Descart mówi: myślę więc jestem; Kant: myślę i tylko myślę. Prosta rozważa uczy, gdzie szukać początku teorii poznania u Kanta. Tam oczywiście, gdzie się wyjawia zasada poznania Kanta w swój czystości, gdzie się otrząsa z tej dogmatycznej pozostałości Kartezjusza — w nauce o paralogizmach racjonalnej psychologii (mianowicie o 4ym paralogizmie idealności). Kant powstaje przeciw zdaniu poznania Descarta, więc wymierza też zarzut przeciw drodze, na jakiej Kartezjusz do tej zasady doszedł — powstaje przeciw pewności własnego istnienia, więc i przeciw sposobowi upewnienia się o tém własnem istnieniu. Jak wiemy, tą drogą u Descarta było wątpienie.

Kant pochwała wątpienie o tyle, o ile skeptycyzm jest początkiem filozoficznego myślenia — nie zgadza się z ogólnem wątpieniem o świecie podającym się naszym zmysłom. Dogmatyczny filozof wątpił o bycie rzeczywistym, krytyczny nie może o bycie wątpić, on wie że dlań nie ma bytu od myśli odłącznego. W tém, że Descart o bycie wątpił, okazuje się jego idealizm, ale to

idealizm empiryczny; w tém że Descart wątpił o bycie, więc kiedy wątpił, to chociaż warunkową możliwość bytu przypuszczał — jest realistą, ale to realizm transcendentálny. Kant odwrotnie jest w stosunku do tameczności (transscendentalności) idealistą; on wie, że nie ma oddzielnego od naszój myśli bytu, ale wie, że dla nas byt jest faktem pewnym — o świecie zjawisk wątpić nie potrzebuje. W tym świecie zjawisk, — świecie doświadczenia, jest Kant realistą — realistą empirycznym. Realizm empiryczny łącznie z transscendentálnym idealizmem — to stanowisko Kanta przeciwstawia się idealizmowi empirycznemu Descarta, w którym się właśnie ukrywa transscendentálny realizm. Wątpić (emp. ideal). nie potrzebuję, ja wiem, że moje poznanie rzeczywistego bytu nie dosięga (transc. idealizm). Ale o świecie zjawisk nie mogę wątpić (emp. real.); wątpić — to nie być pewnym rzeczy poznania; ja jestem pewnym, że świat rzeczy jest nie do poznania; gdybym tylko wątpił o rzeczywistości już tem samem byłbym realistą (transc. real).

Widzimy jak »*de omnibus dubito*« jest stanowiskiem dogmatyczném, na które krytycyzm godzić się nie może. Z tą szermierką przeciw myśleniu łączy się najściślej paralogizm idealności 4ty w przedstawieniu u Kanta ostatni, w porządku myśli pierwszy. Descart wątpiąc o przedmiotach świata zewnętrznego zachował pewność o własném jestestwie. Właśnie tę niepewność co do istnienia innych przedmiotów uważał za rekojmię pewności własnego istnienia. Otóż tu ta wyłączna pewność

upada. Kant nie wyłącza świata zjawisk od pewności empirycznej, ale też i byt ducha ludzkiego z innymi zjawiskami włącznie uważa o tyle tylko za pewny, o ile objawy ducha ludzkiego przynależą do świata zjawisk — do świata myśli. (Nie wyłączam świata zjawisk z obrębu przedmiotów, które mogę uznać za pewne, bo ten świat zjawisk gruntuje się w mej myśli, ale też i ducha mego włączam w zakres świata zjawisk, lecz tak go tylko poznaję, o ile się to istnienie gruntuje w mej myśli. Z równą pewnością poznaję świat zjawisk co i mego ducha, o ile obu istnienie stanowi przedmiot mej myśli, bo nie poznaję żadnego jak istnienie samo w sobie. Wniosek na wyłączną pewność własnego istnienia jest paralogizmem — idealności, bo mniema, że mocniej dzierży własnego ducha ideę, niż idee innych przedmiotów. One jednak pewne wszystkie ale w żadnej nie tkwi nic z rzeczywistości.

Uwaga do § 12.

Idealizm Kanta jest znany pod nazwą transcendentalnego, jakkolwiek nie spuszczamy z uwagi, że Kant (w Prolegom. § 13, § 49) wymienia tę nazwę na inną, mianując swój idealizm krytycznym i formalnym (§ 13 str. 45 mówi o dwóch innych rodzajach idealizmu *welche beide durch meinen sonst sogenannten transscendentalen, besser kritischen Idealismus haben abgehalten werden sollen*; w § 49 str. 98 mówi o idealizmie Kartezjusza. *Der formale Idealismus sonst von mir der transscendentale genannt hebt wirklich den Cartesischen oder materiellen auf*). W przytoczonych §§ jako też w dodatku Prolegomenów i w owym ustępie drugiego

wydania, które nosi napis: *Wiederlegung des Idealismus* wyróżnia Kant różne gatunki idealizmów, dając im rozmaite nazwy, a to wszystko dlatego, ażeby oznaczyć dokładnie swój idealizm w przeciwstawieniu do innych idealistów tj. właściwie ażeby odeprzeć zarzuty, które nazywają jego teorią idealizmem że tak powiem w złém tego słowa znaczeniu. Kant rzeczywiście swój idealizm uważa za dobry w przeciwstawieniu do innych, które nazywa wszystkie razem właściwym idealizmem (*echter Idealismus*), musi więc w pewnej mierze swój krytyczny a formalny idealizm uważać za niewłaściwy. Kant zna różne rodzaje owego właściwego idealizmu, do którego się sam przyznać nie chce: empiryczny, materyalny-skeptyczny, problematyczny, dogmatyczny, marzycielski (*schwärmerisch*) mistyczny, a wreszcie śniący (*träumend*) idealizm. Większa część tych nazw odnosi się do idealizmu Descarta i Berkeleya, ale dotąd nie dało się dokładnie wyjaśnić, które nazwy z odnośnymi tekstami Descarta i Berkeleya, a które znowu inny rodzaj idealizmu mają na celu, jak to dopiero prof. Zimmermann (*Über Kants Wiederlegung des Idealismus von Berkeley 1871*) wytknął Kuno Fischerowi, który odnośne ustępy (*Nachträge aus der 1. Ausgabe* str. 702) stósujące się do Berkeleya mylnie odniósł do Descarta. Nie możemy się zadawać w tę poszczególną kwestyą, skoro naszym zadaniem jest tylko ogólne oznaczenie myśli zasadniczej teorii Kanta. Że się jednak w § widziało, jakie to cztery rodzaje poglądu na świat Kant rozróżnia, chcemy oznaczyć stósunek, w jakim one zostają do wymienionych tu rodzajów idealizmu. Trzeba przede wszystkim mieć na uwadze, że transcendentálny idealizm, który idzie w parze z empirycznym realizmem jest właściwym Kanta stanowiskiem, więc w myśl późniejszego oznaczenia idealizmem formalnym czyli krytycznym.

Empiryczny idealizm i transcendentálny realizm są to stanowiska tamtym przeciwne, a więc i teorii Kanta. Transcendentálny realizm jest właśnie owym śniącym (*träumend*) idealizmem, o którym się Kant wyraża (oczywiście w myśl swojej teorii), że on wyobrażenia podnosi do godności rze-

czywistości (*der Vorstellungen zu Sachen macht*). Ten idealizm jest to stanowisko ludzi zdrowego rozsądku (*des gemeinen Menschenverstandes*), który jeszcze nie przyszedł do krytycznego poglądu, że przedmioty podające się jego poznaniu, są tylko jego własnymi wyobrażeniami. — Empiryczny idealizm pomieszcza inne gatunki idealizmu wręcz odwrotne formalnemu i krytycznemu idealizmowi Kanta: u Kartezjusza materialny i skeptyczny (problematyczny), u Berkeleya materialny i dogmatyczny, który zarazem ma być nadto marzycielskim i mistycznym. Marzycielski jest to idealizm odwrotny owemu śniącemu, bo on zamienia rzeczy na wyobrażenia (*der Sachen an Vorstellungen verwandelt*), więc taki idealizm, który nic nie chce wiedzieć o innej rzeczywistości prócz rzeczywistości własnych wyobrażeń. Stosunek owego idealizmu Kanta, jest sam w sobie jasny i został oznaczony w § ale zarzuty, jakie Kant wymierza przeciw idealizmowi Berkeleya, albo Berkeleya nie dotyczą wcale, albo dotyczą i samego Kanta. Wyświecenie tego ostatniego przez nas wypowiedzianego zdania znajduje się w przerzeczonej rozprawie Zimmermanna. Kant nazywa idealizm Berkeleya dogmatycznym dlatego, bo ten idealizm nietylko powątpiewa, jak problematyczny Kartezjusza, ale stanowczo zaprzecza bytu świata zewnętrznego, tj. przedmiotów bytujących w przestrzeni i czasie. Kant mniema, że w aprioryczności przestrzeni i czasu odkrył sposób, który mu dozwala uniknąć i owego problematycznego sceptycyzmu Descarta i owego mniemanego dogmatyzmu Berkeleya, ale przecie czas i przestrzeń u Berkeleya są tylko ideami ducha, nie mają więc ani mniej ani więcej obiektywności co u Kanta. Nazywać ów idealizm dogmatycznym i materialnym, jest to przeciwie się zasadniczej myśli i wybitnym ustępom krytyki, która przecie materialnego świata nie uznaje, a przyczyny owego świata, którą Kant umieszcza w rzeczy jaka jest sama w sobie, szuka i Berkeley ale w Bogu. Gdyby był Kant na tę rzeczywistość Berkeleya zwrócił uwagę, nie byłby mu zrobił zarzutu marzycielstwa, bo Berkeley nie zamienia wszelkiej rzeczywistości w swoje wyobrażenie. Że Berkeley

szuka źródła pozornego światła w Bogu a nie w nieznanéj rzeczy jaka jest sama w sobie, ściąga nań wreszcie zarzut mistycyzmu. Kant wszelki właściwy idealizm tak charakteryzuje: *Anhang zu Proleg. Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft, ist Wahrheit*, a swój w sposób następujący: »*alle Erkenntniss von Dingen aus blossen reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.*«

Odpowiadamy na tę charakterystykę słowami Zimmermanna str. 24.: *Obige Formel, die Kant für den echten Idealisten aufstellt, passt daher insofern auf Berkeley nicht, als er als echter Sensualist im Sinne Lockes eine andere als auf Erfahrung begründete Erkenntniss nicht kennt. Aber auch die andere Formel passt nicht auf ihn, weil er zwar auf die Sinne Erfahrung, nicht aber auf angeblich apriorisches d. h. allgemeines und nothwendiges Element in den Sinnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erfahrung baut¹⁾.*

Zakończymy tę uwagę przytoczeniem ustępu z krytyki, który poświadczy to co się rzekło w §, że u Kanta wyłączna pewność *cogito ergo sum* upada, że Kant z równą pewnością dzierży idee innych przedmiotów co idee samego siebie. Nachtr. aus d. 1. Ausg. str. 697 i 8: *Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugnis unseres bloßen Selbstbewusstseins anzunehmen, und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens... Also existiren eben so wohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbst-*

¹⁾ To co się rzekło o stósunku idealizmu Desc. do Berk. jest streszczeniem rozprawy Zimmermanna — my z naszej strony musieliśmy oznaczyć owe odcienia idealizmu w stósunku do definicyi w myśl Kanta podanych w §. Nie sądzimy, by miało być przeciwne myśli Zimmermanna porządkowanie owych odcieni idealizmu Descarta i Berkeleyya pod wspólne im pojęcie idealizmu empirycznego.

bewusstseins... Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken) denn sie sind beiderseitig nichts, als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmungen (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

§. 13.

I inne paralogizmy odnajdziemy w zasadzie poznania Descarta, skoro zważymy na zarzuty, jakie Kant przeciw tój zasadzie wymierzył. Rzekło się, że krytyka racjonalnej psychologii w treści swojej wyprzedza teorią Kanta, w niej wyrabia sobie Kant odrębne stanowisko, kiedy ze zdania poznania *ergo sum* usuwa, a zarazem to wszystko uchyla, do czego uznanie się w swoim jestestwie prowadzi. Descart mówi: myślę więc jestem. Wedle racjonalnej psychologii to »jestem« znaczy: stanowię dla siebie podstawę jedną i niezmienną wśród przemiany kształtów mego myślenia i istnienia. Jestem rzeczywistą istotnością — substancją (*Paralogismus der Substanzialität I*); jestem substancją pojedynczą, nie przypuszczam podziału na części jak materya; jestem więc niematerialny, niecielesny, nie mogę wyniszczyć ani zniknąć, zgoła, nie mogę znicestwić, jestem więc nieśmiertelny (*II. paralog d. Einfachkeit* wraz jego następstwami niecielesności »*Unkörperlichkeit*« i nieśmiertelności »*Unsterblichkeit*«). Ja, kiedy myślę, poznaję jaźń własną, uznaję się we własnym jestestwie, jestem istotą o sobie

wiedzącą — osobą (*III Paral. der Personalität*) Według Kanta te wnioski Descarta mówią za wiele; Descart przecię przedewszystkiém uznaje realność swęj myśli, to też innęj realności znać nie powinien, nie może. Descart mówi: myślę, więc on myśli tylko, że jest substancją (I) pojedynczą (II), osobą o sobie wiedzącą (III), i tęj wiedzy pewną (IV). On z myślenia wnosi, że tak jest w rzeczywistości. To wniosek nieuprawniony, stanowisko nie krytyczne, to mętne źródło racjonalnej psychologii; prawdy jęj płynące z takiego źródła nie mogą się ostać wobec krytyki czystego rozumu. Z uchyleniem wszystkich zagadnień racjonalnej psychologii, dotyczących bytu duszy, usuwa się i to przednie zagadnienie psychologiczne o stósunku duszy do ciała. Kant nie może nie wiedzieć o połączeniu tych substancyi, kiedy on duszy a całego świata zewnętrznego, więc i ciała nie uważa za różne substancye, ale za przedmioty tegoż samego świata zjawisk, świata myśli. Otóż to nieuprawnione pytanie o łączności substancyi cielesnej i niecielesnej zastępuje się inném, w granice krytycznego rozumu ujętem, o stósunku zjawisk niecielesnych, wewnętrznych, do zjawisk świata zewnętrznego. Rozumie się, że oba rzędy zjawisk są w duszy, są w myśli — przecie wszystko jest w myśli — tylko ta myśl inaczej się objawia, mając za przedmiot myśl własną (w ściślejszém znaczeniu), inaczej mając za przedmiot świat zewnętrzny, Wszystko jest w myśli; ale myśl kiedy ujmuje przedmioty świata zewnętrznego we właściwe im formy przestrzeni i czasu wyjawia się jako zmysł zewnętrzny (*Sinn-*

lichkeit), — kiedy wykonywa właściwe funkcyje myślenia, kiedy tworzy pojęcia i sądy, objawia się jako zmysł wewnętrzny, rozsądek (*Verstand*). Otóż zagadnienie psychologiczne tak się wyraża: Jak się łączy zmysł zewnętrzny z wewnętrznym — rozsądek z zmysłowością? (*Wie sind Verstand und Sinnlichkeit mit einander verknüpft*). Jak to być może że w podmiocie myślącym znajdują się zewnętrzne widoki przestrzeni? Myśl jako zmysł zewnętrzny ujmując świat przedmiotowy wytwarza zewnętrzne widoki ¹⁾. *Wie ist es möglich, dass in einem denkenden Subjekt überhaupt eine Anschauung, nämlich die des Raumes stattfindet?*

Więc nie połączenie dwóch różnych substancyi, ale połączenie dwóch różnych władz w myślącym podmiocie: zmysłowości i umysłowości, stanowi zagadnienie psychologiczne. Sam to Kant wyraża: *Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern bloss von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Vorstellungen und den Modificationen unserer äusseren Sinnlichkeit.*

Uznał więc Kant za nieuprawnione wszystkie zagadnienia dotyczące się bytu duszy, usuwa też tu kwestyą dotyczącą sposobu, w jaki dusza wspólnie z ciałem bytuje — znaną kwestyą połączenia duszy z ciałem. Kwestya bytu usunięta, — zostaje tylko kwestya myśli, zostaje tylko jedno zagadnienie:

¹⁾ Słowo *Anschauung* wyrażam z Śniadeckim przez »widok« — tylko w znaczeniu subiektywnej czynności używam słowa Gołuchowskiego »zapatrywanie«.

myśl o duszy, myśl w jaki sposób dusza łączy dwie różne władze myślenia. (Boć przypominam, że w obszerniejszém słowa znaczeniu wszystko jest u Kanta myślą: widoki i wyobrażenia i pojęcia — to wszystko jest świat zjawisk, świat myśli, w przeciwstawieniu do świata rzeczy (*Ding an sich*). Kiedy Kant wszystkie zagadnienia racjonalnej psychologii usunął, a jedno swoje postawił, czy nań odpowiada? czy odpowiada na to pytanie, w jaki sposób w podmiocie myślącym powstaje wyobrażenie przestrzeni? Czy rozwiązuje zagadnienie łączności zmysłu z umysłem? Odpowiedzmy słowy Kanta: Na pytanie, w jaki sposób w myślącym subiekcie powstaje widok przestrzeni, nie można dać odpowiedzi. Żaden człowiek nie może na to pytanie znaleźć odpowiedzi, tego braku naszej wiedzy nic nie zdoła zapełnić. (*Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten wird also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden und kann man diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen*). W jaki sposób świat umysłowy mieści w sobie czynniki świata zmysłowego, tego wyjaśnić nie jesteśmy w stanie. Kant odpowiedzieć na to nie umie, odwołuje się tylko do faktu. Lecz że ten fakt zachodzi, że zmysł zewnętrzny łączy się z wewnętrznym, że w naszym umyśle leży świat zmysłowy, na to daje Kant odpowiedź w trans-

cendentalnej estetyce i analityce. Kant twierdzi o fakcie, którego wyjaśnić nie zdoła, ale to, że ten fakt jest rzeczywiście, to cały jego system zatwierdza; ale jak zobaczymy, ta łączność umysłowości ze zmysłowością stanowi główny przedmiot krytyki czystego rozumu. W pozytywnej części krytyki—transcendentalnej estetyce i analityce dowodzi Kant, że ten świat zmysłowy w myśli jest przedmiotem czystego rozumu. Tęm przedstawieniem usprawiedliwiliśmy nasz układ. Widzimy jak psychologia, usuwając dawne zagadnienia, stawia nowe. Te nowe, jakkolwiek nie dadzą się zupełnie rozjaśnić, dają nowy podmiot — świat zmysłowości w umyśle dany — dla czystego rozumu. Że to jest rzeczywisty przedmiot czystego rozumu, to Kant zatwierdza w krytyce — nic więcéj.

Uwaga do § 13.

Naukę o paralogizmach poczytuje wielu myślicieli za najmniej udaną część transcendentalnej dyalektyki; mianowicie Herbart utrzymuje, że racjonalna psychologia nie tym się posługuje wnioskiem, w którym Kant wytyka błąd paralogizmu, ale zgoła innym. Ów paralogizm Kanta tak opiewa mianowicie I paral. substancyonalności:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanç.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanç.

Ich, als ein denkendes Wesen bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanż.

Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches d. i. als Substanż.

Otóż nie dlatego, że »ja myślę« stanowi zawsze podmiot logiczny »*das logische Subject*« niezbędny we wszystkich sądach, jakie tworzymy o przedmiotach, a nigdy nie stanowi orzeczenia, nie dlatego wnosimy, że nasze ja stanowi ogólny podmiot (w znaczeniu podstawy »*das reale Inhaerenzsubject*«), tylko dlatego, że posiadamy jedność świadomości samego siebie przy tworzeniu wyobrażeń, wnosimy, że ta świadomość jedności nie może być własnością złożonego, ale pojedynczego podmiotu, a ów podmiot ¹⁾: nasza jaźń musi stanowić wobec zmienności wyobrażeń coś stałego (dodajemy od siebie »jeżeli ma moc ująć się w tój jedności poznania«), a będąc pojedynczością mieści w sobie warunek trwania. Przytaczamy słowa Herbarta W. Bd. V.: *Wer aber diese Vorschnelligkeit vermeidet, der fängt freilich in Hinsicht der Seele von der inneren Wahrnehmung an; aber er schliesst nicht von dem: Ich denke, als dem allgemeinen Subjecte zu allen vorgestellten Objecten, auf eine Existenz eines Subjects, das nie Praedicat sein könne; sondern von der gegenseitigen Durchdringung aller unserer Vorstellungen und ihrer Concentration in dem einen Bewusstsein schliesst er auf die Unmöglichkeit, dieser Durchdringung und Einheit ein zusammengesetztes Substrat zu geben, als in dessen Bestandtheilen, die Vorstellungen zerstreut liegen würden; und nun folgt die Nothwendigkeit, die Einfachheit zu erwählen, weil*

¹⁾ Trentowski zwrócił uwagę na podwójne znaczenie tego słowa »podmiot«, ale jego słowo »kmiot« nie wydaje nam się właściwem.

die Zusammengesetztheit verworfen werden musste; endlich aber die Einfachheit auf eine Substanz zu beziehen, weil die wirklich vorhandenen Vorstellungen etwas reales erfordern, dem sie beigelegt werden können. Wer diese Art zu schliessen wiederlegen will, der muss entweder das Mittel erfinden, wie man alles realen Substrats entbehren könne — welches Fichte versuchte; — oder er muss nachweisen, wie das zusammengesetzte Substrat eine wahre Einheit des Bewusstseins besitzen könne, welches man wohl eine offenbare Ungereimheit nennen darf. Mit der Angabe eines Paralogismus aber, dessen sich Niemand schuldig macht, ist hier gar nichts gewonnen; und am wenigsten dann etwas gewonnen, wenn noch obendrein die Begriffe selbst, aus denen der vorgebliche Paralogismus seinen Ursprung nehmen soll, im höchsten Grade mangelhaft aufgefasst sind.

Proszszym oczywiście, niż wniosek Kanta, jest wniosek z myślenia na niematerialność duszy, z niematerialności na pojedynczość, z pojedynczości na trwanie, na substancyonalność; *cogito sum* są to prawdy znane dane, które nie potrzebują dowodzenia. Robiono też Kantowi zarzut, że powinien był pierwój umieścić paralogizm pojedynczości, niż substancyonalności. Kant umieścił na czele paralogizm substancyonalności jako najważniejszy, bo najwięcej zależało na tém, ażeby wykazać błędność owego syllogizmu, jakim się posługuje racjonalna psychologia dowodząc, że dusza jest substancją. Nadmienilo się, że się racjonalna psychologia nie tym wnioskiem posługuje. Ale czy ów wniosek, jaki Kant przytacza, jest paralogizmem, czy się staje winnym zarzutu *quaternio terminorum*, nie zdołamy wyjaśnić, bo pojęcia nie są ściśle oznaczone, skoro pierwszorzędni zwolennicy Kanta podają sprzeczne w téj mierze pojęcia. Kuno Fischer uważa go za zupełny paralogizm w III na str. 786—87, przeciwnie J. B: Mayer w *Kants Psychologie* 1870 na str. 228—234 przyznaje owemu syllogizmowi zupełną prawidłowość co do formy, nie ma więc *quaternio terminorum*, a wniosek nie jest paralogizmem — ale Meyer jest tego zdania, że Kant niewłaściwie ujął w syllogizm sposób sądzenia racjonalnych

psychologów; więc nadaje owemu syllogizmowi następującą formę: *Dasjenige, welches das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht Bestimmung eines anderen Dinges sein kann, ist Substanꝫ.*

Ich als denkendes Wesen (oder—um das falsche deutlicher hervorzuheben—in meiner Vorstellung bin Ich) das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, das nicht Prädicat eines anderen Dinges sein kann.

Also bin ich als denkendes Wesen der Seele-Substanꝫ.

Jeżeli Meyer raz używa pojęcia podmiotu w realném, drugi raz w logiczném znaczeniu, to oczywiście są cztery ogniwa wniosku; jeżeli raz biorę podmiot za podmiot realny, stanowiący podstawę sązonego subjektu, drugi raz za podmiot logiczny naszych sądów, to jest paralogizm, — tylko racjonalna psychologia tego paralogizmu nie dopełnia ¹⁾. Być może, żeśmy nie dobrze pojęli zdania Meyera, to jednak pewna, że K. Fischer zupełnie inaczej osądza paralogizm. On uważa ów absolutny podmiot, który nie może być oznaczeniem innéj rzeczy, tylko jéj podstawą, przeto substancją (*propositio maj. 1. Ausg.*) za podmiot wyobrażenia (*Gegenstand der Anschauung*) a podmiot w naszych sądach (*das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile por. prop. minor 1. Ausg.*) za podmiot sądzący (*das urtheilende Subject*); podmiot sądzący tedy nie będąc przedmiotem wyobrażenia (zapatrywania) (*das urtheilende Subject... ist nie Object der Anschauung*), nie może być substancją. W myśl Kuno Fischera dałoby się, sądzę, ów syllogizm przetłómaczywszy, tak wyrazić: Substancją jest tylko przedmiot mojego wyobrażenia (*Object der Anschauung*).

Moje ja nie może być przedmiotem mojego wyobrażenia.

Ja: nie jest substancją.

Oczywiście jest tu mowa o substancyi w Kantowskiém znaczeniu, że moja jaźń nie jest taką substancją, to nic nie ujmuje z jéj substancyonalności.

¹⁾ Meyer podaje str. 225, że Kant w paralogizmach zbija wywody psychologiczne Knutzena, Reimerusa i Mendelsohna.

§. 14.

Kant zaprzeczył bytu tej istocie, która jest przedmiotem poznania naszej umysłowości (duch ludzki), a tej umysłowości wytknął inne zadanie: jak przedmioty zmysłowości dadzą się ująć zmysłem wewnętrznym — zmysłowość myślą. Kant usunął zagadnienie dotyczące bytu ducha ludzkiego — ten fakt bytu; zyskał tem samem inne dotyczące ujęcia świata zewnętrznego przez umysłowość — ten fakt myśli. Zanim jednak przejdziemy do tego świata myśli, musimy się przyjrzeć, jak Kant usunąwszy byt ducha ludzkiego i tej istocie bytu zaprzecza, której jego poprzednicy byt najrealniejszy przyznali — zaprzecza bytności Bogu. Jakkolwiek Descart, Spinoza, Leibniz, każdy inaczéj byt absolutny pojmuje: jeden uznaje go w Bogu; drugi w substancyi; trzeci w monadzie monad, to zawsze u wszystkich jestto uznanie bytu od myśli niezależnego — bytu Boga, natury, monady (monad). Kant przeczy realności tego bytu, stawiając tu swoją zasadę: myślę i tylko myślę; czyto znajduję w sobie realnego bytu pojęcie, czy szukam ostatecznej przyczyny świata czy twórcy ładu i harmonii w świecie, poza myśl moją nie sięgam, a wszystkie dowody o istnieniu tej realnej istoty nie mają zastosowania poza dziedziną myśli.

Dowód ontologiczny z myśli o istocie najrzeczywistszej (*ens realissimum*) wnosi jej istnienie,

wnosi z myśli byt, to wniosek nie uprawniony. — Ja tylko myślę, mam tylko Boga pojęcie, ale nie dzierzę bożego bytu.

Dowód kosmologiczny bierze na uwagę świat doświadczalny — świat zjawisk. Każde zjawisko nie ma w sobie rękojmi bytu; każde jest przypadkowe, każde zależy od innych. Ten łańcuch zjawisk zależnych wskazuje na byt niezależny, konieczny, od którego cały pochodzi. Ależ Kant powiada: w świecie doświadczalnym jest tylko byt zależny; niezależnego bytu niema. Jeżeli dla tego łańcucha zjawisk o realności tylko zależnej szukam bytu koniecznego, to ja się go tylko domyślam; ja go do tego łańcucha do-myślam; to jest tylko mój domysł, myśl moja, która nic nie stanowi o rzeczywistości (*I. dialektische Anmassung*).

Ja domyślam ogniwo ostatnie do łańcucha ogniów zawarowanych, sądząc, że same zjawiska przypadkowe jedne drugimi się warujące, nie mogą istnieć w nieskończoność, ale i to, że istnienie tego łańcucha zjawisk tylko przypadkowych w nieskończonośćby sięgało (*II. dialektische Anmassung*), i to, że taki nieskończony łańcuch zależnych istot obyć się bez koniecznej przyczyny nie może, to znowu tylko myśl moja, nic nie stanowiąca o rzeczy.

Dowód kosmologiczny polega na myśli o istocie koniecznie istniejącej, zamykającej ten łańcuch istot przypadkowych bieżący w nieskończoność. Ten dowód z myśli też o istocie koniecznej wnosi jej byt, jest więc w istocie rzeczy dowodem ontologicznym. Tam odnajduję w sobie myśl o Bogu

i wnoszę, że Bóg istnieje, tu odnajduję w świecie jestestw zależnych, myśl o jestestwie niezależnym i wnoszę, że Bóg istnieje.

Dowód fizyko-teologiczny wywodzi z ładu i harmonii świata bytność wszechmądrygo myśliciela. Naprzód mówi Kant: »ten świata rząd i harmonia, to może tylko moje subiektywne rzeczy uważanie? (*aesthetische Betrachtung*); powtóre cóż mię uprawnia z harmonii świata wnosić na świata stwórcę? Ład i rząd świata wskazują tylko na świata rządcę (*Weltbaumeister, Weltregierer*). Na świata stwórcę wskazuje byt tego świata. A jeżeli już nietylko mam na uwadze te prawa ładu i harmonii, jakie się wyjawiają w świecie istniejącym, ale zagadnienie tak rozszerzam i pytam się o przyczynę tego ładnego, harmonijnego świata, to już jestem w dziedzinie dowodu kosmologicznego i tak jak tam owo dołączenie ostatecznej przyczyny jest tylko moim pomysłem, a wniosek z myśli-o świata stwórcy na realne tegoż istnienie jest również nieuprawniony jak wniosek dowodu ontologicznego. Ten dowód nic nie dowodzi. Ład i harmonia świata nie uczy mądrości bożej; on tylko taki ładny i harmonijny dla nas w naszym uważaniu. O bycie Boga nic ten dowód nas nie poucza. Na byt Boga nawet pozornie ten dowód nie wskazuje.

Znajduję w sobie myśl o Bogu, ideale wszechrzeczywistości, — w świecie myśl o Bogu wszechstworzycielu, — w ładzie świata i harmonii myśl o wszechmądrości bożej. Te dowody są tylko pomyslane, mają więc wagę tylko w świecie myśli, nie w rzeczywistości. Ja myślę i tylko myślę. Czy

i jaki Bóg jest, nie wiem. Nie wiem, bo myślę, że jest. Czyż mam nie myśleć o Bogu? Czyżbym pewniej ujął Boga istnienie, żebym o nim nie myślał? Czy te dowody dlatego nie mają w sobie prawdy? Czy dlatego są błędne, że są pomyślane? Oczywista sprzeczność tych zapytań wykazuje krytycyzm w świetle właściwem. Potwierdzająco może na nie odpowiedzieć Jacobi i szkoła mistyczna.

Uwaga do § 14.

Zarzut wymierzony przeciw dowodowi ontologicznemu, zwraca się przeciw tej formie dowodu ontologicznego, jaką mu nadał Kartezjusz. Zwróciliśmy w Uw. do § 3 samą uwagę na jego niedostatki oraz na różnicę, jaka zachodzi między dowodem Kartezjusza a św. Anzelma. Nie powtarzamy przeto, co się rzekło, że św. Anzelm kładzie wagę przedewszystkiem na to, że pojęcie Boga jest to pojęcie o takiej istocie, która nie może nie być (*non possit non esse*). Rzekło się, że ze wszystkich pojęć, jakie mamy, pojęcie o Bogu jest jedynem pojęciem o takiej istocie, o jakiej nie możemy przypuścić, że nie istnieje, to znaczy: inne przedmioty pojmujemy jako takie, któreby mogły i nie istnieć, pojmujemy możliwość ich nieistnienia. Nie niweczymy pojęcia innych przedmiotów, jeżeli przypuścimy, żeby mogły nie istnieć np. w minionym czasie. Jeżeli zaś przypuścimy, żeby Bóg mógł nie istnieć, to już tém samem niweczymy pojęcie o Bogu; pojęcie o takim Bogu, któryby mógł nie istnieć, nie jest już pojęciem o Bogu, jako o istocie przez się istniejącej. Jakikolwiekby więc dowód ontologiczny mógł okazać niedostatki, dowodzi on niezbitnie zasadniczej różnicy pojęcia Boga a innych pojęć. Tej prawdy obiektywnej owego pojęcia nie zdołają naruszyć owe aż do popularności znane a źle dobrane przykłady Kanta. Kant str. 477 mówi: *Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist wieder-*

sprechend; aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf; wo soll alsdenn der Widerspruch hervorkommen. Próżno się Kant trzodzi dowodząc, że jeźlibyśmy zgoła nie mieli pojęcia istnącego Boga, jeźlibyśmy nic o Bogu nie wiedzieli, to nie będzie sprzeczności w tém pojęciu — nadto jasności! — ale jeżeli je mamy (a porównanie tylko w tym razie ma jakieś znaczenie), to zupełnie inaczej ma się rzecz z pojęciem Boga a pojęciem trójkąta. Można pomyśleć, że trójkąt gdyby nie dostawało warunków np. gdyby nie było zgoła przestrzeni, ani nawet dwóch jej wymiarów, że trójkąt nie istnieje i znowu można pomyśleć, że jeżeli te warunki przybędą, może istnieć; pomyśleć jednak, że Bóg istota przez się istnąca, nie istnieje i że w pewnych warunkach znowu istnieć może, jest rzeczą sobie sprzeczną. Niemniej i drugi przykład na str. 481: *es kann daher zu dem Begriffe, der bloss die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Tahler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.* Oczywiście jest tu mowa o pojęciu, bo rzeczywistych sto talarów jest o całe sto więcej niż sto możliwych. Otóż pojęcie stu talarów możliwych jest pojęciem równie pełnym jak pojęcie stu rzeczywistych, a pojęcie Boga (możliwego), który może istnieć jest zgoła inne niż pojęcie Boga rzeczywistego, bo istota przez się istnąca nie może nie istnieć.

Jeżeli dowód ontologiczny, opierający się na idei istoty najrzeczywistszej, nie ma w sobie mocy wywiedzenia bytu rzeczywistego, to trzeba dlań szukać ugruntowania w rzeczywistości. Owa idea o bycie niezależnym musi się gruntować na uznaniu zależności naszego bytu, który się domaga logicznego uzupełnienia w bycie niezależnym. Owa idea o istocie, która nie może nie istnieć, bo dzierży sama moc

swego istnienia, musi się gruntować na uznaniu niemocy naszego jestestwa, które odnosi swoje istnienie do mocy bożej. Słuszną mi się tedy wydaje być rzeczą, szukać dla dowodu ontologicznego podwaliny w kosmologicznym (to jest raczej w jednym jego odcieniu). Kant przeciwnie chce sprowadzić dowód kosmologiczny do ontologicznego, opierając się na pojęciu *ens necessarium* a nie baczy na to, że kiedy w dowodzie kosmologicznym nazywamy Boga jestestwem koniecznym a siebie samych zależnym, to dlatego, że widzimy w Bogu źródło pierwotne bożego istnienia i źródło, z którego wypływa nasze istnienie od Boga zawisłe — więc niekonieczne; tak więc Kant opierając się na tém, że owęj istocie koniecznej przyznajemy byt najrzeczywistszy, wyrażając to w sądzie: *«ens necessarium est ens realissimum»* dowodzi, że ów sąd można odwrócić (a dowodzi tego z subtelnością właściwą scholastyce — tylko źle zastosowaną, że ów sąd podpada nie tylko: *«conversio per accidens»* lecz także *«conversio simplex»*), przeto ów sąd *«ens necessarium est ens realissimum»* da się zamienić na odwrotny: *«ens realissimum est ens necessarium»*, czyli co na jedno wychodzi: *«ens realissimum existit necessario»* — więc, że jest to sąd identyczny z owym, jakim się posługuje dowód ontologiczny. Twierdzić, że dowód kosmologiczny, który wnosi z bytu, nie mającego w sobie rękojmi istnienia, na byt konieczny, jest równoznacznym z ontologicznym, który z idei o istocie najrzeczywistszej wnosi jej konieczne istnienie — jest to zapoznać zupełnie naturę dowodu kosmologicznego. Ową krytykę dowodu kosmologicznego powszechnie przez historyków filozofii sławioną, z nowszych, o ile mi wiadomo, tylko E. Zeller (*Gesch. d. deutschen. Phil. seit Leibniz* 1873 str. 451) poczytuje za nietrafną, za czem jednak nie idzie, by miał uznać znaczenie dowodu kosmologicznego. O innym zarzucie Kanta, dotyczącym owego szeregu jestestw zależnych, owego łańcucha przyczyn i skutków, dla którego zdaniem Kanta nie potrzeba szukać ostatecznego ogniwa, ostatecznej przyczyny w Bogu, będziemy mówili, osądając czwartą antynomia.

Zarzutu, że ład i harmonia świata jest może tylko naszą myślą subiektywną uważaniem por §. 14, zbijać nie będziemy. Kant przeprowadza ową subiektywną teologią w krytyce władzy sądu (*Krit. der Urtheilskraft*), która nie wkracza w zakres naszej pracy. Zwrócimy tylko uwagę na piękny ustęp książki Trendelenburga *Logische Untersuchungen II. B. IX: der Zweck* str. 1—79, który wykazuje trudność pojmowania natury bez celowości.

Twierdzić z Kantem, że celowość dowodzi tylko rządów bożych, a nie istnienia Boga, jestto, przekroczyć granice naturalnego krytycyzmu. Jeżeli spostrzegamy w naturze celowość, — ową myśl, która przewodzi światu, która się wyświeca nawet w działaniu bezwiednej natury ¹⁾, toć oczywista, że owęj idei, jakiej świat dopełnia, świat sam dla siebie nie stanowi, nie będąc tąd idei świadomym, tylko tkwi owa idea w myśli pozaświatowej, w intelligencji bożej (*finis et ordo praesupponunt causam intelligentem*). Myśl wyjawiająca się w świecie bez wiedzy świata, może być tylko myślą transcendentálną; jeżeli się w świecie wyjawia myśl, a świat nie myśli, to ta myśl jest nie świata, ale bożą myślą, chyba z autorem bezwiednej filozofii uznać za właściwą myśl — myśl bez myślenia. Boża myśl rządzi światem. Czyż potrzeba jeszcze wniosku: *Deus cogitat ergo est?* ²⁾

§. 15.

Zaprzeczył Kant możności poznania tych istot, które bytują nie dla zmysłów lecz dla pojęcia umy-

¹⁾ S. Tomasz *Summ theol.* 1, 2, qu. 1, art. 2: *Illa quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis: et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur...*

²⁾ Trendelenburg *Log. Unters. II.* str. 471: *Der verwirklichte Zweck ist nur durch das Prius des Gedankens zu begreifen, dem die Macht über das Sein in die Hand gegeben ist. Daher verbürgt die zweckbeherrschte Welt den unbedingten allmächtigen Gedanken. Deus cogitat; ergo est.*

słowego; zaprzeczył i bytu własnego ducha i ducha bożego: obu istota w tém wspólna, że nie podpada pod zmysły, że niewidzialna; — więc niewidzialnego świata Kant zaprzeczył. I *cogito ergo sum* i *Deus cogitatur ergo est* — oba wnioski równo nieuprawnione. Te istoty bytują tylko w myśli; poznać ich nie można. A świat, zmysłami objąć się dający, jakżeż ten istnieje? jak się ma z jego poznaniem? Wszystko jest myślą. Myślę i tylko myślę. I ten świat jest w myśli naszej, ale go poznać można. I świat nadzmysłowy i zmysłowy — oba istnieją tylko w myśli naszej, czyli nie istnieją (jako takie), same w sobie. Ale różnica tych światów na tém polega, że myśl o świecie nadzmysłowym nie może być przedmiotem teorii poznania, myśl o świecie zmysłowym być może. Tę niemożliwość wykazuje transcendentalna dyalektyka (I i III ks.); tej możliwości uczy transcendentalna etestyka i analityka (transcendentalnej logiki część pierwsza). Ale czy świat zmysłom naszym się objawiający jest w zupełności przedmiotem poznania naszej myśli? W ścisłym, dosłownym znaczeniu: tak; — o ile jest przedmiotem myśli naszej, o ile się w zmysłach naszej myśli objawia, o ile więc tę zasadę poznania stanowi myśl nasza. Przedmiotem poznania jest świat od myśli zależny i jego zasady. Świat niezależny od myśli, oparty na zasadach usuwających tę zależność, nie jest przedmiotem poznania. Przedmiotem poznania jest świat w myśli dany i zasady świata w myśli bytującego. Ten świat, jakim jest w sobie, nie jest przedmiotem poznania, więc i wszelka zasada, któraby ten

świat rzeczywiście bytujący bliżej wyjaśniała. Niemożliwą jest zasada, któraby rozwiązywała zagadnienie dotyczące bytu świata, czy się jego byt opiera na istocie koniecznej, czy też nie potrzebuje się w zależności swęj odnosić do innego bytu (IV antyn.); również niemożliwe są zasady, któreby wyjaśniały sposób jego istnienia, bądźto badając przyczyny bytu i wywodząc z nich skutki (III ant.), bądźto oznaczając jego rozmiary w przestrzeni i czasie (I ant.), bądźto wnikając w istotę materii (II ant.). Te zasady stosują się do świata rzeczywistego, uczą, że jest zależny (od koniecznego bytu), lub niezależny (IV ant.); pytają, czy prawa, jakie w nim rządzą, pochodzą z koniecznej przyczynowości, — czy też od istoty bezwzględnie wolnej (III ant.); — jaką jest istota materii, podzielną czy niepodzielną (II ant.), — jakie są rozmiary i trwanie ograniczone czy nieograniczone (I ant.) — Te zasady, kiedy uczą, że świat jest, (IV ant.), bądźto kiedy stanowią, w jaki sposób jest (I, II, III,) dotyczą bytu świata przedmiotowego. Jeżeli te pytania dadzą się rozwiązać, to one rozwiązują pytania, dotyczące świata rzeczywistego; ale świat nie bytuje w rzeczywistości, tylko w myśli. Te zagadnienia nie mogą być rozwiązane, te pytania nie dają odpowiedzi, chyba taką, która właściwie nie jest odpowiedzią, bo na każde pytanie otrzymujemy dwie odpowiedzi, które się nawzajem wykluczają.

Uwaga do § 15.

Chcielibyśmy tu wyjaśnić, na czém polega owa sprzeczność sądów, z kąd ona pochodzi. Czy rzeczywiście pojęcie nie może stósować do przedmiotu tego kardynalnego prawa, że: A nie jest zarazem non A. Nie możemy rozbierać antynomij i subtelnego ich dowodzenia; okażemy tylko na pierwszój, skąd się bierze owa sprzeczność i czy sprzeczność tkwi w pojęciu.

Jeżeli mię pojęcie uczy, że świat istnieje w czasie, że długość czasu z każdą chwilą przybiera, że gdyby czas nie miał początku ale sięgał (poza siebie) w nieskończoność, toby owa nieskończoność z każdą chwilą była dłuższą — czas wypływający z nieskończoności za chwilę byłby o tę chwilę dłuższy, niż czas przed chwilą upłyniony, jeżeli się więc wyjawia sprzeczność w pojęciu takiej nieskończoności, która przybiera, rośnie, większeje, to pojmuję, że czas nie ma nieskończoności rzetelněj, a świat istniejący w czasie nie może sięgać w nieskończoność, że musi mieć początek. Ale jeżeli zważam tylko na wyobrażenie, jeżeli snuję wyobrażeniem wstęgę czasu, jeżeli do chwili nawiązuję nową, a do tēj znowu nową dołączam; to snuję w wyobraźni wstęgę nigdy nie skończoną, nie mogę nawiązać ostatecznego węzła, wstęga się znów wysnuje i snuje się ciągle, ciągle bez końca. Wtedy wyobrażam, że czas nigdy nie dochodzi kresu, że nie mógł mieć i początku — wyobrażam, że świat w czasie trwa bez początku — bez końca. Nie jest to sprzeczność pojęć, jest to sprzeczność pojęcia i wyobrażenia. Ta sama sprzeczność wydaje się w trzech innych, co nie trudno dojrzeć. Pojęcie domaga się atomu, więcęj nie przypuszczającego podziału (II), domaga się przyczyny, nie odnoszącej się więcęj do inněj (III); domaga się bytu niezależnego samego w sobie, niezawisłego więcęj od innego bytu. Wyobrażenie widzi cząstkę zawsze o pewnych tylko rozmiarach, chce ją tedy dalěj dzielić, widzi łańcuch przyczyn i skutków zawsze nie wykończony, chce zawsze nowe za-

czepić ogniwo, widzi szereg jestestw zależnych zawsze nie-policzony, chce zawsze ten szereg jestestw powiększyć. Wyobrażenie widzi, że szeregu przedmiotów, czy to są chwile czasu, czy cząstki materii, czy przyczyny i skutki, czy jestestwa zależne, skończyć nie umie; przeto go nie kończy; pojęcie rozumie, że szereg przedmiotów, co dopiero wymienionych, nieskończonym być nie może. Wyobrażenie chwil czasu i przyczyn czasowo działających i jestestw czasowo zależnych nie kończy. Pojęcie uważa je za skończone, bo są zależne, bo działają w czasie. Jestto sprzeczność wyobrażenia i pojęcia. Ale wyobrażenie nie kończy owych przedmiotów, bo nie wie jak dotrzeć do końca. Pojęcie więc, dla czego są skończone i dla czego zaprzecza im nieskończoności. Wyobrażenie ich nie kończy (ani wstęgi czasu, ani łańcucha przyczynowego, ani szeregu jestestw zależnych), bo nie wie, jak je wyobrazić skończonemi. Pojęcie wie, że muszą być skończonemi, bo wie, że nieskończonemi być nie mogą. Wyobrażenie zna tylko ich nieskończoność; pojęcie zna ich skończoność, bo zna, co jest nieskończoność rzetelna. Pojęcie więc, że to jest rzetelnie nieskończonem, co wyklucza wszelkie początki i końce, a nie to, co się liczy, mierzy, nie to, co szuka przyczyny w łańcuchu niedokończonym, nie to, co zależy od niezliczonego szeregu jestestw zależnych. To tylko jest nieskończonem, co wyklucza wszelki lik, miarę, przyczynowość, zależność. Istność sama w sobie pełna, jedna sama sobie przyczyną będąca niezależna; istność boża jest nieskończona.

Widzimy, że owa sprzeczność zawiera się nie w pojęciu, tylko w wyobrażeniu, które się nie chce nakłonić do ujęcia świata w całość. Wyobrażenie nie umie świata dokończyć, nie umie go pojąć jako całość. Pojęcie pojmuje go skończonym, ale pojmuje go całością, jakkolwiek całością niedoskonałą, bo doskonała całość wyklucza wszelki koniec i początek. Widzimy więc, że w innem znaczeniu wyobrażenie a w innem pojęcie, że tak powiem, pojmuje nieskończoność. Widzimy, że sprzeczność w tém leży, iż wyobrażenie pojmuje to nie-skończonem, co pojęcie pojmuje skończonem. Widziało

się już, że nie ma tu właściwej sprzeczności w pojęciu (tylko między pojęciem a wyobrażeniem). Ale przyjrzyjmy się teraz, czy owa sprzeczność, jaka zachodzi między wyobrażeniem a pojęciem, jest nie do pokonania, czy też to może tylko sprzeczność pozorna. Bądź co bądź wyobrażenie nie ma prawa wbrew pojęciu coś stanowić o zasadzie wszechświata, bądź co bądź ono się winno nakłonić do prawdy pojęcia, gdyby się sprzeczność okazała rzeczywistą; mniemy jednak, że ta sprzeczność (jaką się widziało) jest właśnie dowodem rzetelności pojęcia. Właśnie, że wyobrażenie nie może ująć jestestw świata w całość, że go ujmuje i niejako znowu upuszcza a świat się rozciąga w nieskończoność, to właśnie dowodzi, że świat nie jest w sobie pełną całością. To, że wyobrażenie szereg jestestw zależnych, łańcuch przyczyn i skutków rozpuszcza dalej i dalej; to że człowiek mocą wyobrażenia nie dotrze nigdy jestestwa niezależnego, — to właśnie wydaje świadectwo, że taki świat, jaki się rządzi wyobrażeniem, jaki podlega zmysłom (świat widzialny zmysłowy) nie ma w sobie bytu niezależnego. Wyobrażenie, nie mogąc dotrzeć końca jestestw zależnych, (szukając początku świata), dowodzi właśnie, że ów świat nie poczyna się samém istnieniem zależném. Pojęcie rozumie, że szereg jestestw zależnych, z których każde przez poprzedzające zawarowane, nie może istnieć bez końca, czy to sięgam wyobrażeniem w tył czy naprzód. Jakkolwiek wyobrażnia końca nie dopatrzy, to pojęcie pojmuje, że owe jestestwa właśnie nie mogą istnieć niedokończone, że je trzeba zakończyć końcem wszęgo bytu ostatecznym, że ten ich koniec i początek stanowi nieskończoność sama bez początku i końca. To jest nieskończoność prawdziwa, bo ona końca nie szuka, bo jest sama sobie początkiem i końcem; ona się nie skończy, bo koniec — to obce dla niej pojęcie; ona jest w sobie zupełną całością w tém rozumieniu rzeczy można, że ona jest dopiero całością skończoną, a wszelkie inne całości, np. wszechświat, niedokończone. Rzetelna nieskończoność ma właśnie pozytywne znaczenie. W tej mierze wyobrażenie właśnie dlatego, że świata nie umie do-

kończyć, wystawia świadectwo jego nieskończoności wrzekomiej, przeto skończoności i wskazuje na istność samą w sobie bez doczynienia innej skończoną, która jest prawdziwą nieskończonością. Wyobrażenie więc samo niby bez końca dozwala oznaczyć pojęciu skończoność świata a pojęcie wie, że prawdziwa nieskończoność nie jest ową nie-dokończonością wyobrażenia.

Okazało się więc naprzód, że owa sprzeczność antynomii, nie jest sprzecznością w pojęciu, tylko sprzecznością, jaka zachodzi między pojęciem a wyobrażeniem; okazało się dalej, że ta sprzeczność nie jest właściwa, bo co innego jest nieskończoność wyobrażenia, co innego nieskończoność pojęcia; że właśnie nieskończoność pojęcia, że właśnie nieskończoność wyobrażenia może zgodzić się ze skończonością pojęcia. Antynomii nie możemy rozbiierać; wymagałoby to szczegółowego rozbioru owych subtelnych dowodzeń, a mając oznaczyć tylko myśl zasadniczą subiektywizmu Kanta, oznaczyliśmy też tylko myśl zasadniczą antynomii. Chcę tylko jeszcze zwrócić uwagę, że i w III, jakoteż w IV antynomii, które aczkolwiek osobno traktowane, jedno i to samo wyrażają, antytezę stanowi wyobrażenie, tezę pojęcie. Te antynomie są oczywiście w związku z dowodem kosmologicznym. Antytezy, dowodząc nieskończoności łańcucha przyczyn i skutków (III), jakoteż szeregu jestestw zależnych (IV), nie pozwalają szukać ostatniego ogniwa owego łańcucha ostatecznej przyczyny w Bogu, nie pozwalają oprzeć owego szeregu jestestw zależnych na jestestwie niezależnym — na Bogu. Rzecz się w Kantowskiej teorii wyjaśnia, jeżeli świat jest (*nichts als Vorstellungen*) moim wyobrażeniem, jeżeli przyczynowość jest tylko prawem, przepisaniem przez podmiot dla świata zjawisk tak, jak to Kanta subiektywizm pojmuje, to da się jeszcze zrozumieć, że prawo, które stanowimy, nie ma znaczenia poza granicami tego świata. Ale dla tych, którzy widzą w świecie coś więcej, jak swoje wyobrażenie, którzy pojmują ten świat rzeczywiście bytujący: dla tych — szukać zakończenia owego łańcucha przyczyn i skutków, owego szeregu jestestw zależnych, jest nieprzepartą powinnością lo-

giczną, raz na zawsze wskazaną prawem Aristotelesa, że gdyby nie było ostatecznej przyczyny, gdyby łańcuch przyczyn i skutków nie osiągał ostatecznego ogniwa, toby ustawała wszelka przyczynowość. Każda przyczyna w swym skutku wywiera działanie, a odbiera działanie od poprzedzającej, która powstaje działaniem poprzedzającej przyczyny — gdyby nie było przyczyny pierwszej, któraby sama z siebie ową moc działania, moc czynu, dzierżyła, tylko znowu odbierała działanie, byłby to szereg jestestw będących wskrós działaniem — szereg skutków bez przyczyny — największą niemożliwością metafizyczną. Przytaczamy ustęp metafizyki Aristotelesa Lib. II. c. 2.: *'Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἷτια τῶν ὄντων, οὐτ' εἰς εὐθνωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον; οὔτε γὰρ ὡς ἐξ ὕλης τόδ' ἐκ τοῦδε δυνατὸν εἶναι εἰς ἄπειρον, οἷον σάρκα μὲν ἐκ γῆς, γῆν δ' ἐξ ἀέρος, ἀέρα δ' ἐκ πύρρος, καὶ τοῦτο μὴ ἴσταςθαι; οὔτε οἷον ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οἷον τὸν μὲν ἀνθρώπου ὑπὸ τοῦ ἀέρος κινήθηαι, τοῦτον δ' ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸν δὲ ἡλίον ὑπὸ τοῦ νεῖκος, καὶ τοῦτον μὴδὲν εἶναι πέρας.* Jeżeli tu Aristoteles mówi o niemożliwości nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków, to oświadcza się dalej przeciw temu, jakoby istotę rzeczy można wykryć w pośrednich przyczynach, w jestestwach zależnych, nie odnosząc istoty (*τὸ τί ἦν εἶναι* *essentia*) tych pośrednich przyczyn i jestestw zależnych do pierwszej bezpośredniej przyczyny do bytności niezależnej *ib: καὶ ἐπὶ τῶν τί ἦν εἶναι δ' ὡσαύτως. τῶν γὰρ μέσων, ὧν ἐστὶν ἐξοτι εἶσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἷτιον τῶν μετ' αὐτό.* Owa pierwsza przyczyna, niezależna bytność, jest wieczną, nieprzemijającą, bo w innej chwilowo trwającej przyczynie nie mogłoby zależne jestestwo znaleźć dostatecznego ugruntowania *ib: ἀμα δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ πρῶτον αἷδιον ὄν φθαρεῖναι. ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄπειρος ἢ γένεσις ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀνάγκη, ἐξ οὗ φθαρεῖντος πρῶτον τι ἐγένετο, μὴ αἷδιον εἶναι.* Ta zasada wypowiedziana z całą stanowczością przez Aristotelesa powinna zostać na zawsze prawdą niezbitą pomimo zarzutów, jakich nie szczędzą filozofowie nowszych czasów. Trendelenburg, pierwszorzędnny zwolennik Aristotelesa w naszych czasach, pokusił się o rzecz mojem zdaniem niepodobną:

przejednać filozofią Kanta z Arystotelesową, pogodzić filozofią, nie uznającą prawdy pojęcia, tylko wyobrażenie, z filozofią, dla której rzetelne pojęcie jest wyrocznią prawdy — połączyć realny idealizm z transcendentálním idealizmem, z czego powstał tak zwany idealny realizm. Nazwisko sprawiedliwe. Ten realizm rozpływa się w idealności, ale ta idealność nie ma realnego znaczenia. Realność idei została u Platona, Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Trendelenburg nie przywiązuje też realnej uwagi do dowodu kosmologicznego, bo on (co dopiero się rzekło) pod wpływem Kanta wywyższył wyobrażenie nad pojęcie; to też tam gdzie wyobrażeniem nie sięga, nie dosięga prawdy pojęciem. Trendelenburg tak się wyraża o trudnościach dowodu kosmologicznego. Log. Unt. II. B. XXII: *Das Unbedingte und die Idee* str 469 i 70. *Die Schwierigkeiten verbergen sich dabei nicht. Da das Einzelne immer nur zufällig ist, soll die Summe aller dieser Zufälligkeiten das nothwendige ausmachen. Um diesem Widerspruch zu entgehen, biegt der Gedanke die Reiche der Ursachen und Wirkungen in sich zurück und setzt das Unbedingte als Ursache seiner selbst. Der Begriff ist consequent; aber die Anschauung fehlt.*«

Mówiliśmy już, dlaczego wyobrażenie (*Anschauung*) nie może dosięgnąć ostatecznej przyczyny. Trendelenburg upatruje w tém trudność, że pojedyncze jestestwa same zależne mają razem złożyć się na bytność konieczną (patrz przytoczony cytat) i dalej mówi: *»Es treibt ferner in dem kosmologischen Beweise nichts aus der Welt hinaus zu einem unbedingten Wesen jenseits derselben. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft in Sein fort. Indem sie in sich zusammengeschlossen zu einem nothwendigen Ganzen werden bleiben sie doch in sich.*« To jest z gruntu fałszywe i nie ujmujące rdzenia dowodu kosmologicznego widzenie rzeczy. Właśnie dlatego, że jestestwa zależne wszystkie razem (*Die Summe der Zufälligkeiten*) nie mogą stanowić w całości czegoś niezależnego — właśnie dlatego, żeby pojąć tę zależność, trzeba się uciec do przyczyny niezależnej — do Boga. Jakkolwiek Trendelenburg nie zaprzeczył teizmu, to

w jego oznaczeniach tkwi ukryty panteizm. Następującymi słowami kończy najważniejszy rozdział swojej książki (*Das Unbedingte und die Idee*) str. 510: »*Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniss und das Princip des Seins ist ein Princip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. »Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.*« Znamy tę zasadę jednoczącą bytność i myśl. Jest to ruch (*κίνησις*) wyobrażenie (*Anschauung*) ruchu. Uczeń Trendelenburga Bratuscheck w książce »Adolf Trendelenburg« 1873 na str. 160, tłumaczy, na czém polega ta jedność: »*Jene gebundene materielle Bewegung, welche in der Natur die Substanz des Seins schafft ist eine apriorische Bewegung des göttlichen Geistes.*« Smutny to obłęd wyobrażenie ruchu identyfikować z myśleniem bożem — obłęd podobny de tego, jaki popełnia filozofia wyobraźni.

Wspomnijmy jeszcze, że Schopenhauer występuje przeciw prawdom wyrażonym w tezach (*Die Welt als Wille und Vorstellung* str. 865) a Trendelenburg, który wbrew K. Fischerowi dowodzi w *Historische Beiträge zur Philosophie* Bd. III. str. 226 sq. i *Log. Unters.* I str. 161 sq., że antynomie nie stanowią apagogenicznego dowodu transcendentálnej estetyki, pyta co znaczą antynomie Kanta w jego świecie subiektywnym. Jeżeliby antynomie dowodziły, że świat istniejący sam przez się odsłania sprzeczności, przeto sam w sobie nie istnieje, ale w naszym wyobrażeniu, toby téż dowodziły, że ten świat, jaki istnieje tylko w naszym wyobrażeniu wyjawia sprzeczności antynomiczne, któreby znów trzeba usunąć. Trendelenburg (*Hist. Beitr.*) wykazuje nieściśłość logiczną dowodzenia Kanta w I antynomii, naszym zdaniem w antytezie z słusznością, w tezie z niesłusznością. Kończymy rzecz o antynomiach, przytaczając ustęp z książki Hartmanna (*Dialektische Methode* str. 20), który

w krótkich, ale trafnych słowach wyświeta różnice stanowiska, jaka zachodzi między stanowiskiem, przysądżającym słusność tezom a stanowiskiem, ktore antynomiom słusność przysądza. Wyłączywszy drugą antynomią mówi: *Was von den Antinomien übrig bleibt, ist also die Frage, ob die Welt in Raum, Zeit und Causalität endlich oder unendlich sei. Dabei kommt es nun zunächst darauf an, ob man der Welt transcendente Realität zuschreibt oder nicht. Thut man es, so wird die Unendlichkeit der Welt in allen 3 Beziehungen zur Unmöglichkeit, denn eine reale und vollendete Unendlichkeit ware ein Widerspruch. Dies ist der Standpunct des Vertheidigers der Thesis und nur aus diesem Standpunct heraus zieht er seine Argumente. Der Vertheidiger der Antithesis dagegen steht auf dem entgegengesetzten Standpunct, welcher die transcendente Realität der Welt leugnet.*

§. 16.

Zobaczmy ze stanowiska teoryi poznania, która w zasadzie nie odrzuca świata przedmiotowego, co tu jest wyłączone z teoryi poznania. To wszystko, co w przedmiotowej teoryi jest przedmiotem poznania naszego umysłu, — te istoty, do których nas wiedzie myśl nasza, do których uznania głębsze pojęcie danego świata prowadzi, — nie to, co bezpośrednio dane, ale to, na co z danego świata wnosimy, żeby go pojąć, jakim jest w swoim przedmiotowym bycie. Istoty nadzmysłowe, będące w przedmiotowej teoryi poznania umysłowego, — tu zgoła nie stanowią przedmiotu poznania. Objekty w przedmiotowej teoryi poznawane przez

myśl naszą są wyłączone z teorii poznania. Wszystko jest w myśli; to wszakże, co jest przedmiotem myśli właściwym, ten byt, jakiego się drogą myślenia dorabiamy, z tój myśli się wyłącza; cały świat nadzmysłowy i ostateczne zasady świata zmysłowego są do niepoznania. Cóż więc jest do poznania? Więc nie ten byt, co jest właściwym przedmiotem umysłu, — nie — więc ten, co nie jest właściwym przedmiotem umysłu, więc nie ten, który umysł czynnością myślenia odnajduje, ale ten, który się podaje naszemu poznaniu bez czynnego naszej myśli działania — nie ten, którego umysł dochodzi przez myślenie, ale ten, który naszemu poznaniu jest dany. Świat, którego umysł siłą myślenia dochodzi — to świat umysłowy — nadzmysłowy; świat, z którego umysł dochodzi bytności tamtego świata — to świat nie-umysłowy, zmysłowy widzialny, doświadczalny. Według Kanta ten świat bytuje w umyśle. Umysł ma ten świat poznać.

Myślę i myślę. Jużciż u Kanta wszystko jest w myśli; ale to, co jest właściwym przedmiotem poznania umysłowego (mam tu obiektywną teorią poznania na myśli) Kant uznaje za nie do poznania, a to, co jest właściwym przedmiotem zmysłów, Kant uznaje za przedmiot do poznania umysłowego. To, co w przedmiotowej teorii poznania jest przedmiotem poznania dla umysłu, tu w ogóle nie jest przedmiotem poznania; to, co jest (w przedmiotowej teorii poznania) przedmiotem zmysłów jest tu przedmiotem do poznania — dla umysłu. Kant zaprzecza umysłowości świata nadzmysłowego jako przedmiotu poznania; Kant

uznaje przedmiotem poznania umysłowego świat zmysłowy. Wszystko jest w myśli, ale to, co uważa umysł za bytujące, tego nie ma wcale, a to, co się przedstawia zmysłom jako bytujące, to bytuje w umyśle. Umysł nie zna zupełnie świata nadzmysłowego, żeby zupełnie poznać świat zmysłowy. Świat umysłu (Bóg, duch) jest usunięty z teorii poznania, natomiast świat zmysłowy przechodzi zupełnie w działalność umysłu. Umysł przestał być sobą, a zmysły całkiem przeszły w jego władzę. Kant nie poznaje umysłem świata nadzmysłowego, ale władzą umysłu zna w zupełności świat zmysłowy. Kant nie mówi, że z tego, co jest dane zmysłom, umysł czerpie poznanie, lecz że umysł podaje zmysłom to, co jest.

Kant nie mówi, że z tego, co jest (świata zjawisk poznajemy, co jest rozumne, tylko że rozum tworzy to, co jest (*die Vernunft macht Erfahrung*). Na pytanie, dlaczego umysł nie poznaje świata nadzmysłowego odpowiada (jako się widziało) transcendentalnej dyalektyki księga I i III; na pytanie dlaczego umysł nie poznaje zasad świata zmysłowego, odpowiada transcendentalnej dyalektyki ks. II ¹⁾ w nauce o antynomiach; na pytanie, jak umysł tworzy świat zmysłowy-widzialny-doswiadczalny (*die Vernunft macht Erfahrung*), odpowiada transcendentalna estetyka i analityka ²⁾.

¹⁾ Te 3 księgi razem stanowią część drugą transcendentalnej Logiki.

²⁾ Transcendentalna analityka stanowi transc. Logiki część pierwszą.

§ 17.

Wiemy, że według Kanta byt jest w myśli, że się cały w myśli gruntuje, że cały w myśli tkwi, że myśl bytność wytwarza, że wytwarza świat doświadczalny (*Die Vernunft macht Erfahrung*). Jak się to dzieje? Na czym polega to działanie myśli, i jakie obejmuje zadanie? Myśl ma podwójne zadanie, naprzód, dać bytność, sprawić, by coś było w myśli; powtóre zbadać warunki, postawić zasady, wedle jakich ta bytność może się w myśli znajdować. Myśl podaje fakt istnienia i stawia zasady tego faktu. Dać bytność i oznaczyć sposób bytności — to atrybucje myśli. Czy obie w zupełności myśli przypadają? Nie. Myśl daje bytność tylko w połowie, sposób bytności oznacza myśl zupełnie. Myśl sama z siebie nie tworzy całej bytności (całego świata zjawisk), tworzy tylko formę bytności, materią zjawisk (treść) przyjmuje. Zasady bytu myśl sama z siebie w zupełności oznacza, ale działanie myśli wszędzie na jaw wychodzi. Myśl działa, kiedy tworzy formy bytności, jako zapatrywanie (*Anschauung*), myśl współdziała, przyjmując materią w wrażeniach a sama oddziałując na nie i wyjawia się jako czucie; myśl łączy materią i formę bytności, ujmuje treść przyjętą przez wrażenia a wyjawiającą się w czuciach w formy powstałe przez zapatrywanie, a tak tę treść kształtując wytwarza świat zjawisk. Myśl,

kiedy bada, jakie są konieczne warunki powstania tych form i materji, widoków i wrażeń, czuć i wyobrażeń, kiedy bada, na jakich zasadach opiera się łączność materji i formy, jakim prawidłom one podlegają, nazywa się rozsądkiem (*Verstand Urtheilskraft*).

Rzekło się, że o fakcie bytności traktuje transcendentálna estetyka, o zasadach bytności transcendentálna analityka. Rozumie się samo przez się, że się tu mówi tylko o bytności w myśli. Transcendentálna estetyka uczy o jakimś fakcie, z natury myśli wpływającym: Transcendentálna analityka bada warunki, pod jakimi ten fakt da się w myśli wyjaśnić. Estetyka świat myśli daje, analityka oznacza, jakim ten świat w myśli koniecznie być musi. W estetyce jest coś z obiektu; w analityce jest coś z poznania tego obiektu.

Wszystko jest w myśli. Ale coś w myśli zajmuje miejsce bytu. To właśnie, co działając na zmysły, jest wrażeń przyczyną — to, co stanowi podstawę doświadczenia. Ale coś w tej myśli wykonywa właściwie atrybut myślenia, tj. ujmuje ten wrzkomy byt w sposób mu właściwy, sądząc o nim tworzy jego zasady, bez którychby ten byt nie mógł być w myśli: stawia niezbędne tej bytności warunki. Myśl więc rozróżnia naprzód swój przedmiot, powtóre niezbędne do wyjaśnienia tego przedmiotu warunki. Uważmy, że się tu nie pytam, jak w zwyczajnej teorii poznania: jakie są zasady, według których doświadczenie pojąć mogę i wyjaśnić, ale na jakich zasadach musi się opierać bytność przedmiotu w myśli. O przedmiocie uczy nas estetyka i pyta, czy cały jest dany przez myśl,

czy myśl subiektywna jest zupełną tego przedmiotu przyczyną, czy też jest i coś poza myślą, co na nią działając ten przedmiot w myśl przywodzi. Kant twierdzi tylko o formach przedmiotu, że są zupełnym myśli subiektywnéj utworem, bo w zapatrywaniach subiektywnym wytworzonym. Jakieżto są te formy, w których świat jest przedmiotem naszego zapatrywania, — te formy, w których świat zewnętrzny zmysłami pojmujemy (*äussere Anschauungen I Satz vom Raume*), w naszym zapatrywaniu od świata zmysłowego nieodłączne (*nothwendige II Satz*), zapatrywania czyste (*reine a priori, III S.*) sięgające w nieskończoność (*unendliche Grössen, IV S.*)? Przestrzeń i czas są temi formami, są zupełnym myśli naszéj utworem, właściwym transcendentalnéj estetyki przedmiotem. Forma zjawisk jest dana myśli i przez myśl naszą, a materia jest także w myśli — ale nie przez myśl naszą; ona ma swoje źródło poza myślą w nieznanym świecie. Tyle co do przedmiotu — tyle co do faktu bytności, o jakim prawi transcendentalna estetyka.

Teraz co do sposobu, w jaki ten przedmiot w myśli bytuje, co do warunków, na których się bytność opiera, co do zasad, wedle jakich ten przedmiot w myśli być może: — na to odpowiada (jak się rzekło) transcendentalnéj logiki część pozytywna — transcendentalna analityka. Ona poznaje zasady, jakie są niezbędne, by świat zewnętrzny mógł być przedmiotem myśli, by to co dane jest przez zmysły, mogło się stać przedmiotem doświadczenia. To się dzieje przez władzę umysłu. Umysł stanowiąc zasady dla przedmiotu zmysłowości czyni go przed-

miotem doświadczenia. Bo widziało się, że zmysłowość daje tylko podstawę doświadczenia, umysł dopełnia tych warunków na jakich się doświadczenie opiera, umysł daje warunki zmysłowości. Przez to tylko przedmiot zmysłowości może się stać przedmiotem doświadczenia, że umysł stawia zasady tego doświadczenia; przez to tylko doświadczenie jest możliwe, że umysł dorabia dlań warunki. Umysł umożliwia doświadczenie, bez czynności umysłu nie byłoby doświadczenia. Doświadczenie jest dziełem umysłu; umysł robi doświadczenie (*Die Vernunft macht Erfahrung*).

Uwaga do §. 17.

Mówiliśmy w tym § o zapatrywaniach podmiotu, w jakich on wytwarza widoki przestrzeni i czasu. Jak wiadomo. transcendentalna estetyka stanowi podstawę idealizmu a z nieprawdą dowodzenia, na jakim się opiera subiektywizm przestrzeni i czasu, upada prawda dowodząca subiektywizmu zjawisk. Transcendentalna estetyka była w najnowszych czasach przedmiotem ostrego sporu ¹⁾ wywołanego zarzutami Tren-

¹⁾ Jakkolwiek to nie należy do rzeczy, tu nadmieniam, że pierwotnie miałem wziąć za temat swojej pracy transcendentalną estetykę Kanta, uwzględniając ów spór, jaki się toczył między Trendelenburgiem a Kuno Fischerem. Odstąpiłem jednak od zamiaru, bo przekonałem się, że ów spór, wyjąwszy subtelności logiczne i krytykę filologiczną odnośnych ustępów, nie może obudzić żywszego zajęcia i przynieść realnej korzyści. Nie zgadzam się tylko z tem, co ogłasza Lange, (*Gesch. des Materialismus Anmgen* 115 str.), że ów spór skończył się zwycięstwem Kuno Fischera. Mnie się wydają wywody Trendelenburga (*por. Hist. Beiträge zur Phil. III Bd. Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit*), Ueberwega (*Gsch. d. Phil. III str. 185*) Bratuschka (*Philos. Monatshefte* r. 1870 lipiec), o wiele słuszniejsze niż Kuno Fischera i jego zwolenników: Cohena, Arnoldta, Grapengissera, których rozpraw niepotrzebnie nie wymieniam, jakkolwiek je wszystkie przeczytałem.

delenburga. Log. Unters. I B. VI. Raum u. Z. wymierzonymi przeciw ważności dowodów Kanta, — sporu toczącego się między Trendelenburgiem a Kuno Fischerem, który obstaje za idealizmem przestrzeni i czasu, dowodząc słuszności argumentacyi Kanta. Nie mamy czasu rozstrzygać owego sporu, który obfituje więcej w szermierkę słów, dotyczącą osobistości niż w głębokość logiczną. W § nazaczyliśmy owe cztery właściwości przestrzeni i czasu, z powodu których Kant tym widokom (*Anschauungen*) przestrzeni i czasu subiektywne przypisuje znaczenie. Najważniejszą jest druga teza (*II Satz vom Raume*)¹⁾ str. 75. *Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei.* Tu też leży błąd główny. Kant z konieczności owych wyobrażeń wnosi na subiektywizm przestrzeni i czasu, jak gdyby obiekt nie mógł owej konieczności nakładać; słuszną też uwagę dołącza Ueberweg str. 185: *Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist. Auch eine aus empirischen Gegebenem nach psychischen Gesetzen hervorgebildete Vorstellung kann unaufhebbar sein.* Nie wiem, dlaczego Kant sili się udowodnić, że przestrzeń nie jest pojęciem — tylko wyobrażeniem (*III Satz vom Raume*) skoro to nie przemawia za jej subiektywnością. Co do tego, że przestrzeń „wydaje się nieskończoną (*IV Satz vom Raume: Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt...*) to naprzód przestrzeń rozciąga się empirycznie tylko do sklepienia niebios. Ueberweg str. 185: *actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin,* zresztą zwracam uwagę na to, co się powiedziało w Uw. do § 15, że wyobrażenie nie rozciąga się w nieskończoność. Pierwsza teza: *»Der Raum ist ein empirischer Begriff, der von der äusseren Erfahrung abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muss aller concreten Localisirung schon zum Grunde liegen,«* jak

¹⁾ Nie przytaczam całych ustępów.

słusznie twierdzi Ueberweg, obraca się w błędnym kole: *circulus vitiosus*. Trendelenburga zarzuty przeciw Kanta teorii o przestrzeni i czasie wymierzone, wydają się mi słuszne. Trendelenburg pyta, skąd my jesteśmy skończone, mamy być zdolni produkcyi widoków, sięgających w nieskończoność, albo dlaczego nie posiadamy więcej form subiektywnych *Log. Unt. I. str. 167: Endlich ist Kants Ansicht von Raum und Zeit, an sich betrachtet, schier ein Wunder zu denken. In uns ruhe als fertige Form der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in uns den endlichen Wesen, die fertige Form wie ein starrer Guss. Es ist weder an sich zu begreifen noch mit Aehnlichem in Zusammenhang zu bringen. Ist es denn gar nicht zu sagen, aus welchem Fluss diese starre Formen entstanden sind? Wenn wir Raum und Zeit als zwei Formen in uns finden, so fragt man billig, warum giebt es nicht mehr solcher Formen? wodurch genügen diese? Wir werden auch von dieser Seite angewiesen, eine Einheit aufzusuchen, woraus diese Doppelheit gemeinsam hervorgeht.* Słusznie też Trendelenburg dowodzi, że Kant osądzając czas i przestrzeń za widoki naszego zapatrywania, tém samém nie udowodnił niemożliwości ich obiektywnego istnienia ib: »*Wenn wir nun den Argument zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective Bedingungen darthun, die in unsdem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen sein,*« chociaż z drugiej strony przypisywać przestrzeni i czasowi znaczenie obiektywne i subiektywne, realność i idealność, wydaje mi się naraz za wiele (dobrego); zdaje mi się, że to wynika z usiłowania, (o którym już nadmieniałem w Uw. § 15) połączenia nauki filozofów starożytnych z filozofią Kanta.

§. 18.

W poprzednim paragrafie rozjaśniło się, co znaczy to transcendentalne zagadnienie: jak myśl tworzy doświadczenie. Uważmy, jak się ono przedstawia odnośnie do zwyczajnej przedmiotowej teorii poznania. Tam się pytam o zasady, według których doświadczenie pojąć mogę i wyjaśnić, tu się pytam o warunki, na podstawie których doświadczenie może być z myśli, jak mam pomyśleć doświadczenie; tu myśl stawia sobie pytanie, jak trzeba pomyśleć zjawiska, żeby mogły być przedmiotem doświadczenia. Sama myśl to zagadnienie rozwiązuje, bo sama daje warunki doświadczenia niezbędne, bo sam umysł te zasady tworzy. Bo jak się rzekło, umysł umożliwia doświadczenie. Doświadczenie jest jego dziełem. A że podstawa doświadczenia (wrażenia i uczucia) gruntuje się na zmysłowości, więc wyraziło się to w ten sposób, że »umysł« daje zasady zmysłowi, że on te zasady tworzy § 16. Jakże się to dzieje? Jak się to dziać może? Jak umysł może coś działać? Jakaż to jest właściwa umysłowi działalność? Bezsprzecznie — myślenie. Umysłu zadaniem jest myśleć, pojmować i sądzić, stanowić pojęcia i sądy. Jeżeli umysł ma stawić zasady, to te zasady muszą być odpowiednie działalności umysłu. Ta działalność polega na pojmowaniu i sądzeniu, to i te zasady tylko w pojęciach i sądach mogą się wyjawiać. Więc umysł pojmuje i sądzi.

Ale umysł ma coś działać! My się pytamy o działalność umysłu w ścisłym słowa tego znaczeniu. Przecież umysł tworzy zasady doświadczenia. Chaotyczny świat zjawisk dochodzi dopiero w zasadach umysłu ładu, dorabia się rządu, kształtu. Wiem, że umysł myśli, ale w tej myśli musi być czynnym — myślenie umysłu musi mieć coś z tworzenia; pojęcia i sądy muszą mieć jakiś twórczy pierwiastek; muszą być zdolne do wytwarzania nowych pojęć i sądów. Pojęcia danych sądów tworzą nowe pojęcia i sądy. Są to sądy syntetyczne. To że umysł daje zasady zmysłowości, że te zasady wytwarza, polega na tej właściwości umysłu, że jest zdolny tworzyć pojęcia; sądy syntetyczne. Ale to umysł te zasady wytwarza (*Die Vernunft macht Erfahrung*), te zasady są dziełem umysłu; umysł te zasady daje, nie odbiera, on tworzy je sam z siebie, on nie przyjmuje ich z świata zewnętrznego, on dla doświadczenia zasady s t a w i a, nie z doświadczenia j e n a b y w a. Umysł ma je sam z siebie, *a priori*. One są jego pierwotną własnością. W umyśle zawierają się *a priori* zasadnicze pojęcia i sądy. Jeżeli te pojęcia i sądy mają dać zasady rzetelne, to nie mogą mieć one tylko chwilowego znaczenia dla poszczególnych umysłów; ale one muszą mieć znaczenie s t a ł e i p o w s z e c h n e, każdy umysł z konieczności obowiązujące. One się nie stósują do indywidualności poszczególnych subiektów, one wypełniają swą treścią wszelki umysł w tém znaczeniu, są to zasady obiektywne, co według Kanta znaczy powszechne i stałe. Widzimy, że obiektywność podmiotowej teorii poznania nie

oznacza prawideł zaczerpniętych z przedmiotowego świata, ale tylko zasady stałe wszystkim istotom myślącym wspólne. Te zasady stają się obiektywnymi, bo tworzą doświadczenie.

Więc umysł tworzy zasady zmysłowości, w pojęciach i sądach syntetycznych, *a priori*, mających obiektywne znaczenie. Że każdy umysł jednakie tworzy zasady doświadczenia, w tem leży ich obiektywność; że je umysł sam z siebie wytwarza, w tem leży ich aprioryczność, że nakoniec umysł je rzetelnie tworzy, w tem leży ich syntetyczność.

Uwaga do §. 18.

Nie staje nam ani na czasie, ani nas jeszcze nie stać na dokładny rozbiór treści przytoczonej w paragrafie. Czy zasadnicze prawdy poznania uzyskujemy na drodze apriorycznej czy aposteriostycznej, które z tych praw są analitycznymi a które syntetycznymi, czy one obowiązują z apodyktyczną, czy tylko z prawdopodobną pewnością (Mill)? Odpowiedzi logików na te pytania często wzajem się wykluczają. Nie inaczej się też rzecz ma z syntetycznością sądów matematycznych, która, jak wiadomo, stanowi podstawę całej syntetycznej Kanta teorii poznania. Robert Zimmermann *Ueber das mathematische Vorurtheil Kants* 1871 przeciwi się z całą stanowczością syntetyczności tych sądów. Przytoczymy ów ustęp, w którym wyjawia się (powiemy z Zimmermannem) ów przesąd Kanta... »*Denn es ist zwar ganz richtig, dass ich, um zu 12 zu kommen, über diese Begriffe, nämlich sowohl über die 5 als über die 7 hinausgehen müsse, welche eben die 12 ist. Das Urtheil $7+5=12$, das keinen anderen Sinn hat als: die Vereinigung von sieben und fünf ist zwölf, ist daher wirklich nicht blos analitisch, sondern*

sogar identisch, denn das Prädicat wiederholt das Subject, nur unter einem anderen Namen! Alles, was man Kant zu geben kann, beschränkt sich darauf, dass man um jene Vereinigung von 7 und 5, welche durch $7+5$ dargestellt wird, zu Stande zu bringen des Hinausgehens sowohl über die 7 als über die 5 bedürfe, denn sonst kommt es eben noch nicht das Urtheil $7+5=12$ sondern bloss das Subject desselben. Jenes selbst welches die Gleichsetzung des Subjectes mit dem Prädicate 12 ausspricht, ist augenscheinlich identisch. Albert Lange *Gesch. de Mat. II Bd.* str. r. 117. 25. i Anmer. 117. str. 119, ujmuje się za syntetycznością tych sądów, również Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* 1871 str. 204. Zdaje mi się, że zagadnienie dałoby się rozwikłać, bo kiedy Zimmermann bierze na uwagę treść sądu ($7+5=12$), to Lange kładzie nacisk na czynność wyobrażenia, za pomocą której się owego sądu dorabiamy. To, że się sąd $7+5=12$ tworzy, że tak powiem, dokładaniem jednostki do jednostki w naszej wyobraźni, nic to nie ujmuje z tej prawdy, że treść podmiotu i orzeczenia jest ta sama — identyczna, — jak się Zimmermann wyraża: »Das Prädicat wiederholt das Subject nur unter einem anderen Namen.« Przeto gwałtowne wycieczki Langego przeciw Zimmermannowi (których tu nie przytaczam) wydają mi się zgoła nieusprawiedliwionemi. Syntetyczny charakter matematycznych sądów, jeżeli się zgodzimy na zdanie Zimmermanna, okazuje się nieprawdziwym. Jak wiadomo syntetyczność, sądów matematycznych stanowi podstawę teorii Kanta (Zimmermann ib. str. 20: *Die synthetische Natur der mathematischen Urtheile, die Wurzel der Kritik wird nur durch einen Fehlschluss geordnet*). Czy się na błędnej podstawie może wznieść prawdziwa teoria?

§. 19.

Jakież-to są pojęcia i sądy? jakież mogą być sądy? Jedynie takie, jakie nam logika podaje: sądy

jakości, ilości, stosunku, sposobowości. Tylko w logice te sądy same przez się formalne, czerpią ową treść z rzeczywistości; w logice obiektywnej w tych sądach rzeczywistość się odwzorowuje, w logice transcendentalfnej w tych sądach rzeczywistość się tworzy. W sądach ilości tworzy się lik i miara zjawisk (*quantum*); one odnoszą się przeważnie do formy zjawisk. Sądy jednostkowe wielości, powszechności, dają kategorie jednostkowości, wielości, powszechności.

W sądach jakości tworzy się waga rzeczywistości; one odnoszą się do treści zjawisk. Sąd twierdzący, przeczący, nieskończony, daje kategorie realności, przeczenia, ograniczenia. W sądach stosunku wytwarza się stosunek zjawisk. Zjawiska wiążą się i łączą. Sąd istności (kategoryczny), warunkowy, rozjemczy, daje kategorie istności i przypadłości, przyczyny i skutku, działania i oddziaływania (spólności). W sądach sposobowości wyrabia się pewność istnienia zjawisk. Sąd zapewniający przypuszczenia, dowodny (assertoryczny, problematyczny, apodyktyczny), daje kategorie możności, rzeczywistości, konieczności. Stosując sądy logiczne do świata przedmiotowego, tworzymy transcendentalfne kategorie zasady rzeczywistości, według których wytwarza się świat zjawisk. Ale jak przystosować pojęcia i sądy do świata zjawisk, w czym polega ten twórczy charakter pojęć i sądów? Wiedziało się wprawdzie, że to są sądy syntetyczne, przeto się mogą w nich wytwarzać zasady, ale one same w sobie nie mają przedmiotowości; one są tylko prawami, regułami przedmiotu. Jak-

żeż więc mogą porządek — szyk przedmiotów tworzyć? Świat zjawisk jest dziełem wyobrażeń (jak wiemy z pewną modyfikacją). Sądy są dziełem rozsądku. Wyobrażenia same przez się są czynnym działaniem; sądy same przez się są tylko myślą. Więc chodzi o to, żeby też myśl mogła działać, żeby rozsądek mógł wejść w stosunek z wyobrażeniami, żeby działalność myśli rozsądzająca mogła wejść w stosunek z tą inną działalnością myśli, tworzącą zapatrywania i wyobrażenia. Sądy muszą się oprzeć na jakimś pierwiastku spólnym wyobrażeniom. Działalność wyobrażeń, jak wiemy, polega na konstruowaniu widoków przestrzeni i czasu. Jakażto w myśli władza umie konstruować, może być twórcza? Oczywiście, że wyobraźnia.

Więc sądy, mające tworzyć zasady świata zjawisk, muszą się oprzeć na tej władzy ducha — na wyobraźni. Sądy będące czynnikiem zmysłu wewnętrznego, mają wejść w związek z wyobrażeniami, które są objawem działania zmysłu zewnętrznego. Do tego potrzeba pośrednika, któryby był czynnikiem zmysłu wewnętrznego, a pojmował w sobie wszystkie przedmioty świata zewnętrznego, któryby miał znaczenie apryoryczne jak sądy, a przytem ujmował w siebie uwidocznioną syntezą cały świat zjawisk, jak zapatrywania. Ten czynnik jest warunkiem, by sądy mogły coś stanowić o świecie zjawisk. Takiego czynnika myśl potrzebuje, aby logiczna działalność sądów mogła wejść w związek z twórczym działaniem wyobraźni. Ten

czynnik jest objawem twórczej władzy myśli — wyobraźni. Tym czynnikiem jest czas.

Myśl tworzy za pomocą wyobraźni zasady dla świata zjawisk, posługując się schematem czasu. Czas jest tworzywem wyobraźni, czynnikiem zmysłu wewnętrznego, ujmującym w siebie przedmioty świata zewnętrznego, współczynnikiem myśli i wyobrażeń, tak nieodzownym warunkiem dla władzy sądenia, jak dla władzy tworzenia wyobrażeń. Czas myśli uzmysławia; on uzewnętrznia działanie zmysłu wewnętrznego; on jest myśli obrazem, jest zewnętrznym znakiem pojęć i sądów — ich »schematem«. Myśl tworzy schemat czasu mocą władzy wyobraźni. Czas jest naszym pomocnikiem w zastosowaniu zasad wyrażających się w sądach do świata zewnętrznego; czas jest łącznikiem naszego podmiotowego myślenia i wrzeczności podmiotowego świata zjawisk, bo jest obu niezbędnym warunkiem. Możemy tylko w czasie myśleć, o zjawiskach tylko w czasie istniejących. Akt naszego myślenia odbywa się w pewnej chwili, w pewnym punkcie czasu i zjawisko każde przedstawia się w pewnej chwili, w pewnym punkcie czasu. Odłącznie od czasu nie pojmujemy naszych myśli ani świata zjawisk. Czas więc będący zarówno niezbędnym czynnikiem naszego myślenia i świata zjawisk dopełnia tego warunku, jaki był niezbędny, aby nasze myślenie, nasze sądy mogły coś stanowić w przedmiotach. Czas jest tym pomostem, po którym zasady z naszego umysłu do świata przedmiotowego przechodzą. My w czasie stosujemy myśli, sądy, pojęcia do zjawisk w czasie.

§. 20.

Widzimy więc, że czas jest niezbędnym warunkiem możliwości przystosowania tych zasad subjektu do świata zjawisk. A że te zasady umożliwiają doświadczenia, przeto czas jest warunkiem doświadczenia. Ale znamy działanie myśli, jej podwójne zadanie. Naprzód myśl daje świat zjawisk, powtóre ten świat zjawisk układa i szykuje. Wyróżniliśmy słusznie pojęcia tej podwójnej działalności myśli, w istocie rzeczy, są-to dwie myśli, nie odrębne czynności w dwóch różnych chwilach czasu, jakoby myśl wydała świat zjawisk a potem stanowiła jego prawa i porządek; tylko tak to rozumieć należy, że myśl dając świat zjawisk jako przedmiot, daje mu zarazem prawidła, wprowadza weń ład i porządek. Ale rzekło się, że pojęcie a istota tych czynności jest różna więc i zasady muszą się do dwóch czynności odnosić, jedne do faktu czynności, inne do sposobu bytności. Pewne zasady odpowiadają tym czynnościom myśli, w których się świat zjawisk tworzy, w których się tworzy podstawa doświadczenia i znowu pewne zasady tym czynnościom, w których się świat zjawisk przyprowadza do ładu i porządku, w których się wytwarza właściwy przedmiot doświadczenia. Możemy się więc zapytać: jakie zasady powstają z zastosowania czasu do tej czynności myśli, która daje przedmiot, a jakie do tej, która daje warunki tego przedmiotu? Pierwsze pytanie rozróżnia dwie

części, myśl daje przedmiot przez zapatrywania, przez czucia i wrażenia. Naprzód pytamy się o zasady zapatrywania. Myśl moja ma mi stawić zasady o zapatrywaniach. Zasady jak wiemy polegają na sądach. Czy w mojej myśli znajdzie się sąd odpowiedni, któryby mógł stawić zasadę tworzywom zapatrywań? Oczywiście, że te zjawiska gromadzą się w naszych zapatrywaniach, w jakiejś odpowiedniej im ilości, tworzą jakąś wielkość, jakieś rozmiary. Zobaczmy więc, czy logiczne sądy ilości dadzą się odnieść do téj wielkości zjawisk, czy myśl może sobie zdać sprawę z tych rozmiarów; ona posługuje się tu schematem czasu. Zjawisko trwa w pewnej chwili; każda chwila składa się z mniejszych. Myśl chcąc ująć chwilę czasu, rozkłada ją na jednostki, te jednostki liczy, tak przychodzi do pojęcia liku. Lik jest schematem dla sądów ilości, czynność myśli logiczna zamienia się w transcendentalną. Teraz dopiero te sądy mogę stósować do zjawisk, mogę je liczyć i mierzyć, zdawać sobie sprawę, czy ono w mojem zapatrywaniu wyjawia się jedno, czy wiele, czy wszystkie, (*Einheit, Vielheit, Allheit*) i jakie im odpowiadają rozmiary. Widzę, że miara zjawisk jest ich koniecznym warunkiem; ten aksjom tak się wyraża: każde zjawisko jest jako takie wielkością ekstenzywną (*alle Anschauungen sind extensive Grössen*). Ta zasada gruntuje się na sądach ilości i stosuje się do zapatrywań. Widzimy, że w zasadzie opierającej się na sądach ilości wytwarza się forma przedmiotu.

Ale bytność zjawisk nie gruntuje się tylko na zapatrywaniach, ale jak wiemy i na wrażeniach. Więc musi być inna zasada stosująca się do wrażenności. Czy znajdę w méj myśli odpowiednie sądy, które się dadzą zastosować do produkcji wrażeń? Na czém polega każde wrażenie? Jest ono jakimś działaniem na czucie, treści jego nie znamy, ale to wiemy, że każde musi objawiać się w pewnej mocy, każde objawia się w jakimś stopniu namiętności¹⁾. Czy znajdują się w méj myśli odpowiednie sądy, któreby mogły tę miarę wrażeń, tę jakość ich mocy wyrazić? Są-to sądy jakości. Z przystosowania tych sądów do zapatrywania czasu poznaję, że każda cząstka czasu, jakkolwiek byłaby drobną, musi być wypełniona jakąś treścią czasu. To mi daje schemat czasu na treść zjawisk (*Zeitinhalt*). Posługując się tym schematem czasu, otrzymuję z logicznych sądów jakości, transcendentalne sądy jakości, wyrażające, że każde zjawisko ma jakąś rzeczywistość (*Realität*), że ten stopień rzeczywistości ogranicza się aż do najmniejszej miary jakościowej (*Limitation*), że po za tą miarą niknie zupełnie (*Negation*). Widzę, że pewna miara jakościowa jest koniecznym warunkiem zjawiska, jeśli się ono nam ma wyjawiać w czuciach. Tak się ta zasada wyraża, że we wszystkich zjawiskach czucie wyjawia się jako wielkość intenzywna, jako pewien stopień (*In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale welches ihr an dem Gegenstande entspricht* (*Realität*)).

¹⁾ Trentowski.

tas, Phaenomenon) eine intensive Grösse d. i. einen Grad).

Jak wiemy przedmiot działający na czucie nie leży w nas, lecz w nieznanym obiekcie, ale jakieśmy się wyżej wyrazili, my oddziałujemy nań, tworząc wrażenia; więc jakiej one są treści, nie wiemy, ale że ta ich treść musi mieć pewien stopień jakościowy (*quale*), pewną moc, że się ta treść w pewnym stopniu wyjawia, to wiemy naprzód o wszystkich wrażeniach, tę zasadę antycypujemy; to jest antycypacja wrażenia (*Anticipation der Wahrnehmung*).

§. 21.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie (por. § 20) otrzymaliśmy w aksyomie zapatrywania prawidła, którym musi podlegać wytwarzający się przedmiot, świat zjawisk. Drugie pytanie tyczyło się warunków tego przedmiotu — jakim prawidłom podlegają zjawiska stanowiąc przedmiot doświadczenia — tyczyło się prawideł doświadczenia. Dać te prawidła, jako się widziało, jest zadaniem umysłu. Umysł może dać te prawidła, stosując (jak poprzednio) sądy odpowiednie do świata zjawisk, posługując się schematem czasu. Umysł ma szyk, porządek doświadczenia tworzyć; umysł ma zjawiska wiązać i łączyć, ma oznaczyć ten stosunek, w jakim się do siebie odnoszą. Czy znajdę w méj myśli odpowiednie sądy, które się dadzą odnieść od sto-

sunku zjawisk, do ich powiązania? są-to oczywiście sądy stosunku (kategoryczny, warunkowy, rozjemczy). Te sądy dadzą się przystósować do zjawisk za pomocą schematu czasu. Umysł chce sądy stosunku stósować do świata zjawisk, więc i w zjawiskach musi odnaleźć pewien stosunek i właśnie stosunek zjawisk do tego czynnika, który jest wspólnym zjawiskom i umysłowi — mianowicie stosunek zjawisk do czasu. Przez to, że umysł znajduje stosunek zjawisk do czasu, przez to może do zjawisk stósować swoje sądy, przez to zjawiskom daje prawa — takie prawa, jakie się wydają z stosunku zjawisk do czasu. Zobaczymy jakiemu prawidłu odpowie poszczególny sąd stosunku. Zanim to nastąpi, musimy zbadać, w jaki sposób umysł dochodzi tych prawideł z stosunku zjawisk do czasu.

Umysł może dać prawa, jeśli bierze na uwagę stosunek zjawisk do czasu i tylko sobie może dać prawa, jakie się z tego stosunku wydają. Umysł zna tylko odróżnione zjawiska w czasie. Widok przestrzeni daje te wyróżnione wzajem od siebie zjawiska, widok czasu, daje je w różnych chwilach. Połączenia tych zjawisk umysł jeszcze nie zna. Czy stosunek zjawisk może być przedmiotem umysłu? Właściwym przedmiotem umysłu są jego własne zapatrywania i ich wzajemny stosunek, więc i stosunek zjawisk do siebie, o ile się w tych widokach dadzą ująć; w widok przestrzeni da się ująć każde (wyróżnione) zjawisko, w widok czasu dadzą się ująć zjawiska w pewnym do czasu stosunku. Jeśli więc umysł oznacza (ten właściwy sobie przedmiot) stosunek swoich (własnych)

zapatrywań, to oznacza zarazem stosunek zjawisk w widoki tych zapatrywań ujętych, (bo właściwie nie ma próżnego widoku przestrzeni i czasu ogółconego z zjawisk). Jeśli z oznaczeniem tego stosunku wydadzą się pewne prawidła zjawisk, to one będą także przez umysł oznaczone, bo one będą spowodowane oznaczeniem stosunku zjawisk do czasu i tylko takie prawidła umysł zjawiskom dać może, jakie się okażą nieodzownymi do oznaczenia tego stosunku. Tylko zjawiska w stosunku do czasu dadzą się oznaczyć i znowu tylko czas w stosunku do zjawisk da się oznaczyć. I czas staje się tylko przez to przedmiotem poznania, że go oznaczamy w stosunku do zjawisk; i zjawiska tylko przez to staną się przedmiotem (możliwego poznania) doświadczenia, że je oznaczamy w stosunku do czasu. Rzekło się, że czas jest właściwym umysłu czynnikiem, pierwotną jego własnością. Umysł przedewszystkiem pyta się o stosunki czasu, on do tego ma prawo, on to wiedzieć powinien. Lecz że czas da się tylko w stosunku do zjawisk oznaczyć, więc z oznaczeniem czasu, oznacza się ten stosunek do zjawisk, który daje możność oznaczenia czasu. Tak dopiero z dokładnem oznaczeniem czasu, przywodzi się do skutku oznaczenie wzajemnego zjawisk stosunku.

Czas płynie jednostajnie, chwile czasu same przez się nie dadzą się wyróżnić, dopiero przez to, że się uważa czas wraz z zjawiskami, da się czas oznaczyć, przez to, że zjawiska istnieją w chwilach czasu, dadzą się te chwile oznaczyć — przez stosunek chwil czasu do zjawisk. Jakiż może być ten

stosunek? Są tylko trzy wypadki możliwe: albo jedno zjawisko wypełnia więcej chwil czasu (wszystkie) — jest przez cały ciąg czasu — po wszystkie czasy albo więcej zjawisk (wszystkie) znajduje się w jednej chwili czasu, albo wiele zjawisk znajduje się w wielu chwilach czasu. Wedle tych stosunków da się czas oznaczyć. Oznaczając, jak jedno zjawisko wypełnia więcej chwil czasu, oznaczam tu czas, jako cały bieg czasu, nazwałbym to ciągłością czasu (*Zeitdauer*); oznaczając jak zjawiska znajdują się w jednej chwili czasu, wyrażam, że one są jednocześnie, oznaczam ich jednoczesność; oznaczając więcej zjawisk znajdujących się w wielu chwilach czasu a przypisując każdemu zjawisku odpowiednią chwilę czasu, wyrażam następstwo czasu.

Na czymże więc polega ciągłość czasu? Opiera się na tym stosunku zjawisk do czasu, że jedno więcej chwil wypełnia, czas płynie jednostajnie. Ciągłość czasu da się oznaczyć tylko przez zjawisko, które wiele chwil pomniejszych zajmuje. To, że zjawisko ciąg czasu wypełnia, jest nieodzownym warunkiem do oznaczenia ciągłości czasu. To jest warunek do oznaczenia czasu niezbędny. Ależ od czegoż znów ten warunek zależy? pod jakim da się pojąć warunkiem, że jedno zjawisko ciąg czasu zajmuje? Z tego tylko, że zjawiska są w czasie, bynajmniej nie wypływa, aby jedno zajmowało więcej chwil; czas ubiega w chwilach — każda nowa chwila nowe przynosi zjawisko. Jeżeli więc zjawisko ma dopełnić tego warunku i zająć więcej niż jedną chwilę czasu, to z ubiegłą chwilą czasu nie może przeminąć, musi pozostać, jakim było, nie może

się z każdą chwilą zmieniać. Inne zjawiska zmieniają się z każdą chwilą, ujęte prądem bieżącego czasu, ono pozostaje niezmiennie, ono trwa przez tę chwilę, przez którą tamte przemijają, ono tamte przetrwa. Tamte trwają tylko małą chwilkę, jakoby całkiem nie trwały — tamte istnieją tylko małą chwilkę, jakoby całkiem nie istniały; to trwa i istnieje mimo tamtych; owych przemijające zjawienie odnosi się do tego trwającego zjawiska, tamtych chwilowe istnienie i znikome życie mierzy się pełnością bytności tego zjawiska, ono trwa i jest tamtych podstawą, substancją, one jej przypadłościami. Do oznaczenia ciągłości czasu jest niezbędne zjawisko trwające ten jeden czas, odnoszące się do innych przemijających w cząstkach czasu. To zjawisko nieprzemijające da się pojąć jako substancja trwająca w odniesieniu do innych chwilowych zjawisk jej przypadłości. By chwile czasu dały się oznaczyć, muszą się odnosić do danej ciągłości czasu — przez zjawisko; by przemijające zjawienia dały się oznaczyć, muszą się odnosić do danego zjawiska przez substancję. Chwilki mogą tylko oznaczyć jako przemijające zjawienia jednego trwającego zjawiska; przemijające zjawienie jednego trwającego zjawiska mogą tylko oznaczyć jako przypadłość substancji. Zyskałem odpowiedź na pytanie względem oznaczenia ciągłości czasu. Ciągłość czasu mogą tylko oznaczyć przez zjawisko: zjawisko zajmujące wszystek czas, takie zjawisko musi trwać w czasie, musi być substancją. Tak więc umysł oznaczając ten stosunek zjawisk do czasu dochodzi tego prawidła zjawisk, na któ-

rém się ono oznaczenie opiera. To prawidło niezbędne do oznaczenia stosunku zjawisk wprowadza umysł w świat zjawisk za pomocą odpowiedniego sądu stosunku. Jaki sąd stosunku da się odnieść do pojęcia substancji? Sądy kategoryczne zatwierdzają jedno znaczenie dla podmiotu wobec wszystkich innych, jakieby mu przypaść mogły. W sądzie kategorycznym wyrażam, że podmiot w istocie swojej odpowiada pojęciu wyrażonemu przez orzeczenie. Mieści się tu analogia do pojęcia trwałej substancji. W sądzie logicznym nie ma rzeczywistości, ale odnosząc ten sąd logiczny do (schematu) widoku czasu, mogę (jako się widziało) z tego stosunku czasu do zjawisk dojść prawidła zjawisk niezbędnego do oznaczenia ciągłości czasu, przypisując niektórym zjawiskom trwałość, mianując je substancjami. W sądach istności ja to pojęcie substancji w świat zjawisk wprowadzam; że substancja trwa wobec przemiany zjawisk a miara jej (*quantum*) pozostaje niezmienna (*bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*). Bez tego pojęcia nie da się oznaczyć świat zjawisk w czasie. Oznaczyć czas zjawisk w czasie, znaczy uczynić go przedmiotem doświadczenia. To pojęcie jest warunkiem wszelkiego doświadczenia; ja je z uważania zjawisk w czasie *a priori* jako prawidło zjawisk poznaję i wprowadzam je w sądzie istności w świat zjawisk, czyniąc go przeto przedmiotem doświadczenia; ja go nie z doświadczenia czerpię, ale je kładę za podstawę wszelkiego doświadczenia.

§. 22.

Mam teraz oznaczyć stosunek, według którego zjawiska znajdują się w wielu chwilach czasu, po sobie następujących, czyli następstwo czasu (*Zeitfolge*). Czas upływa w chwilach po sobie następujących, ale jeżeli chcę oznaczyć to chwil następstwo, to muszę oznaczyć porządek, w jakim te chwile postępują (*Zeitordnung*). Ale czas płynie jednostajnie. Jeżeli chcę oznaczyć, jak chwile czasu po sobie następują, to muszę uważać na zjawiska w czasie przebywające. Oznaczając następstwo zjawisk, oznaczam następstwo chwil w czasie; tylko przez to oznaczam chwilę czasu obecnie istniejącą, że ją odnoszę do zjawiska, istniejącego w chwili przedtem ubiegłej. Pod jakim warunkiem mogę oznaczyć wrażenia po sobie następujące, wszystkie wrażenia następują jedno po drugim. Ale pod jakim warunkiem mogę to następstwo wrażeń oznaczyć nie tak, żeby te spostrzeżenia zależały od dowolności spostrzegającego, lecz żeby się spostrzeżenia odbywały w pewnym oznaczonym porządku od dowolności spostrzegającego niezależnym. Jeżeli każde zjawisko przynależy do pewnej chwili czasu, w której się staje mojem spostrzeżeniem; jeżeli zjawisko jest do pewnej chwili czasu przywiązane, tylko w tej pewnej chwili się objawia — w następnej inne, to też moje spostrzeżenie musi zachować ten porządek zjawisk, w jakich one do chwil czasu po sobie następujących przynależą. Pod jakim warun-

kiem mogę oznaczyć następstwo zjawisk w pewnym porządku? Pod jakim warunkiem może być zjawisko oznaczone w pewnej chwili czasu? Przez cóż da się ta chwila pewnie oznaczyć? Ta chwila da się oznaczyć przez poprzedzającą, jeżeli i w poprzedzającej chwili było zjawisko. To, że w poprzedzającej chwili było zjawisko, daje mi możliwość oznaczenia zjawiska danego w pewnej chwili. Widzę, że oznaczenie zjawiska danego zależy od oznaczenia poprzedzającego. Cóż mi da rękojmię, że zjawisko następuje w pewnym czasie? Jeżeli wiem, że to zjawisko, po którym ono następuje, było przed nim. Jeżeli chcę pojąć, że pewne oznaczone zjawisko nastąpi, że to co ma nastąpić, a nie jakiegokolwiek bądź inne mojemu spostrzeżeniu się nastęcza, to muszę uznać, że w tej chwili czasu tylko to a nie inne zjawisko nastęczyć się może. Mam oznaczyć zjawisko, które następuje po poprzedzającym a nie jakiegokolwiek inne — ale następujące może zyskać oznaczenie tylko przez poprzedzające. Jeżeli z pewnością mam oznaczyć zjawisko w linii bieżącego czasu, a to oznaczenie może mi dać tylko poprzedzające zjawisko, to tej pewności muszę szukać w poprzedzającym; ale kiedy ono ma być tem pewnym oznaczonym zjawiskiem, to w poprzedzającym musi być coś, co mię zmusza, bym nie inne zjawisko tylko to, które ma rzeczywiście nastąpić, położył w owej chwili. Jeżeli mam zjawisko oznaczyć, mogę tylko w poprzedzającym szukać tego oznaczenia. Przez to, że po poprzedzającym następujące koniecznie być musi; przez to, że go poprzedzające wiedzie za sobą, mogę to następujące

oznaczyć; w poprzedzającym muszę się dopatrzeć warunku — przyczyny następującego. Że B po A następuje, znaczy: że nie może go nigdy wyprzedzić, ale jeżeli A jest, to B po nim koniecznie nastąpić musi; ale gdyby A nie było, B nie mogłoby nastąpić; A jest warunkiem, przyczyną; B albo zgoła nie istnieje, albo istnieje tylko po A; B nie istniałoby, gdyby go A nie wyprzedziło; ono istnieje tylko pod tym warunkiem. A jest przyczyną B. Gdybym w poprzedzającym zjawisku nie upatrywał przyczyny następnego, nie mógłbym wiedzieć, że ono po tamtym nastąpi. Obiektywne (pewne) pojęcie następstwa musi się oprzeć na przyczynowości. Jeżeli wiem, że jedno zjawisko z drugiego wynika, wiem z pewnością, że ono po nim nastąpi.

Widzimy, że chcąc oznaczyć następstwo czasu, musimy oznaczyć następstwo zjawisk w czasie. Z tym oznaczeniem otrzymujemy pewien porządek w czasie (*Zeitordnung*); żeby oznaczyć następstwo zjawisk w czasie, musimy je wiązać łańcuchem przyczyn i skutków.

Gdy wiem, że jedno zjawisko jest przyczyną drugiego, że tego drugiego bez pierwszego nie było, a że to pierwsze owo drugie za sobą prowadzi, to wiem z pewnością, że to drugie po pierwszym następuje. Więc też chcąc oznaczyć z pewnością, że jedno po drugim następuje, z pewnością to następstwo zatwierdzę, jeżeli wiem, że to drugie jest skutkiem pierwszego. Chcąc oznaczyć obiektywnie następstwo zjawisk, muszę się powołać na ich przyczynowość.

Umysł wiąże zjawiska łańcuchem przyczyn i skutków, aby oznaczyć obiektywnie następstwo zjawisk. Kantowi o to chodzi, ażeby dla umysłu wynaleść prawny tytuł do produkowania przyczynowości; ale umysł produkuje zjawiska w czasie, więc, że tak powiem, jest w swoim prawie oznaczyć następstwo zjawisk. Umysł powinien te zjawiska, jak następują, oznaczyć dokładnie i pewnie; ale do pewnego oznaczenia tego następstwa potrzebna jest pewna kategoria przyczynowości: więc umysł oznaczając następstwo zjawisk, oznacza je mocą téj kategorii, którą téż produkuje.

Zyskałem odpowiedź na pytanie względem oznaczenia następstwa zjawisk w czasie. Następstwo zjawisk w czasie mogę tylko oznaczyć, jeżeli pojnę poprzedzające jako przyczyny następujących, stanowiących ich skutki, t. j. jeżeli zjawiska ujmuję w kategorię przyczynowości. Tak więc umysł, oznaczając ten stosunek zjawisk do czasu, dochodzi tego prawidła zjawisk, na którém się owo oznaczenie (następstwa w czasie) opiera. To prawidło wprowadza umysł w świat zjawisk za pomocą sądu stosunku, zostającego w analogii do tego stosunku zjawisk t. j. przyczynowości. Jakież to sąd stosunku da się odnieść do pojęcia przyczynowości? Jest to sąd warunkowy. Sąd warunkowy łączy pojęcia w tym stosunku, że jedno jest zawarowane przez drugie. Pojęcie wyrażone w poprzedniku samo mię niejako do tego zmusza, bym w następniku to oznaczone a nie dowolne inne pojęcie umieścić. W tych sądach wydaje się pewna analogia konieczności. W sądzie logicznym nie ma rzeczy-

wistości, ale odnosząc ten sąd logiczny do (schematu) zapatrywania czasu, mogę (jako się widziało) z tego stosunku czasu do zjawisk dojść prawidła zjawisk, niezbędnego do oznaczenia następstwa w czasie, przypisując im działanie przyczynowe: uważając zjawiska poprzedzające za przyczyny następnych stanowiących ich skutki. To prawidło tak się wyraża: *Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.*

Bez tego pojęcia nie da się oznaczyć świat zjawisk w czasie; oznaczyć czas zjawisk w czasie znaczy: uczynić go przedmiotem doświadczenia. To pojęcie jest warunkiem wszelkiego doświadczenia; ja je z uważania zjawisk w czasie *a priori* jako prawidło zjawisk poznaję i wprowadzam je w sędzie warunkowym w świat zjawisk, czyniąc go przez to przedmiotem doświadczenia; ja je nie z doświadczenia czerpię, ale je kładę za podstawę wszelkiego doświadczenia.

Uwaga do § 22.

Staraliśmy się oznaczyć ową pozornie ścisłą i logiczną, aprioryczną dedukcją przyczynowości. Błąd logiczny jest oczywisty, bo z pojęcia następstwa nigdy nie można się dobić pojęcia przyczyny — tylko odwrotnie z pojęcia przyczyn i skutków (oczywiście jeśli mowa o skutkach i przyczynach w czasie) wydaje się samo przez się, że skutki nie mogły przyczyn wyprzedzić. Nadto Kant, popełniając ten błąd, zgoła niczego nie dowodzi — chyba przyczynowości zupełnie innej — od przyczynowości powszechnie uznaniej. Bo jeżeli (według téj dedukcyi) przyczynowość (*propter hoc*) jest nie-

zbędnym warunkiem do pojęcia następstwa (*post hoc*) zjawisk — to nie można pojąć następstwa zjawisk, nie ujmując je w kategorię przyczynowości. A wieleż to zjawisk po sobie następuje a nikomu przez myśl nie przejdzie uważać jedno za przyczynę drugiego. ¹⁾

Kant tu stoi w odwrotnym stosunku do Hum'a. Hume uważa wszelką przyczynowość tylko za następstwo — Kant wywodzi z następstwa przyczynowość. Kuno Fischer jak zawsze przyznaje słusność Kantowi: III Band: *Hume hatte erklärt die Causalität sei nichts anders als die gewohnte Succession zweier Wahrnehmungen, das »propter hoc« sei nichts als ein oft wiederholtes »post hoc.« Nichts scheint einfacher und leichter zu begreifen, als diese Abtheilung. Nur ist, alles andere bei Seite gesetzt, ein Punkt von Hume gar nicht untersucht worden. Das »post hoc« selbst, hat er nicht erklärt.* Hume nie wyjaśnił następstwa czasu! Kant to wyjaśnia. Prawdziwie nie wiemy co trzeba wyjaśniać w następstwie czasu! Według Kanta czas jest konieczną formą, w którą zmysł wewnętrzny ujmuje zjawiska *a priori* — według obiektywnej teorii poznania, jest czas równie konieczną formą dla rzeczy. W obu razach nie ma tu co wyjaśniać, że chwile czasu po sobie następują. Baumann, mówiąc o sceptycyzmie Hum'a ²⁾, podaje w wątpliwość, żeby aprioryczne pojęcie prawa przyczynowości Kanta zdołało pokonać jego przyczy-

¹⁾ Hartmann: *Das Ding an sich. Kantische Studien*, 1861.

Denkt der Mensch wirklich je zwei sich in einer durch seine Willkür nicht zu ändernden Ordnung folgenden Vorstellungen Ursache und Wirkung, so dass der Philosoph hieraus ein anscheinendes Recht schöpfen könnte, einen solchen allgemeinen üblichen Missbrauch der Sprache fortzusetzen? Nein, er denkt gar nichts daran! Es ist eine Einbildung von Kant! Kein Mensch nennt seine Erscheinung eines Schiffes hier an dieser Stelle die Ursache von der Erscheinung desselben im nächsten Augenblick ein wenig mehr stromabwärts! Alle Wahrnehmungen folgen sich in einer nicht willkürlich umzukehrenden Reihenfolge und wie wenige unter unmittelbar auf einander folgenden Wahrnehmungen bezeichnet der Mensch als Ursache und Wirkung!

²⁾ O samym Kancie już Baumann nie mówi — gdyż do Kanta doprowadza swą pracę.

nowość opartą na »przyzwyczajeniu.« Hume nie zgodzi się na to, że przyczynowość jest logiczną *a priori*, ani na to, że się przyczynowość wydaje z sądu warunkowego, również i tego nie przyzna, że przyczynowość jest niezbędną normą, nałożoną na świat zjawisk i nie dającą się stosować do świata rzeczywistości. Przedewszystkiem niepodobna się zgodzić (powiemy w myśl Baumanna) na wyprowadzenie prawa przyczyn i skutków z następstwa zjawisk — lecz powiemy, że należy je poznać w duchu naszym, a dopiero szukać w przyczynowości podstawy rzeczywistego świata. Przytaczamy tekst: *Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. 1869. II Band, Seite 594 et 595. Die Kantische Beantwortung der Hume'schen Zweifel ist eine andere; in den Prolegomenen § 29 hat sie Kant selbst gegeben. Aber Kant würde vergeblich hoffen, Hume selbst Genüge gethan zu haben. Dieser würde erstlich läugnen, dass die logischen Formen a priori gegeben seien; was ihnen bei Hume entspricht, sind die Relationen, die er als einigende Principien betrachtet, aber in der Weise sanfter Gewalt, nicht aus sich selbst feststehender Gesetze. Er würde zweitens die Einordnung zweier Erscheinungen, die beständig auf einander folgen, in das hypothetische Urtheil, für eine Erschleichung der Gewohnheit halten, welche aus einem Aufeinanderfolgen sachte und unmerklich, aber unrechtmässig ein Verhältniss von Grund und Folge mache. Und drittens würde er die Forderung Kants, dass zur Möglichkeit der Erfahrung durchgängig und also nothwendig gültige Regeln erfordert werden, und die Behauptung, dass man den Begriff der Ursache als einen zur blossen logischen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt, sehr wohl einsehe, während man die Möglichkeit eines Dinges überhaupt, als einer Ursache, gar nicht einsehe, ich sage, Hume würde auch diesen dritten Punkt läugnen und ihn nicht mit Unrecht für eine zwar gemässigte, aber doch willkürliche Forderung erklären, gegen die seine thatsächlichen Einreden in Kraft blieben. Ausser-*

dem würde ihm nicht entgehen, was oft bemerkt worden ist, dass die Deduction der Kritik es nur zu einem Aufeinanderfolgen, aber nicht zu einem Erfolgen bringt, die regelmässige Aufeinanderfolge in ein Erfolgen des Zweiten aus dem Ersten zu verwandeln, dazu gehört eine neue Bearbeitung der Dinge, zwischen denen die Aufeinanderfolge constant beobachtet worden ist, mit Zugrundelegung der Causalitätsbegriffs, wie wir ihn aus unserem geistigen Geschehen erkannt haben und zunächst versuchsweise, auf die Dinge draussen anwenden. Tęj samej natury błąd logiczny popełnia Kant przy dedukcyi pojęcia substancyi (w poprzednim §) i przy dedukcyi działania i oddziaływania (w następnym §).

§. 23.

Z dwukrotnego uważania stosunku zjawisk do czasu wydały się pojęcia (jako się okazało) substancyi i przyczynowości. Pierwszemu pojęciu odpowiada ten stosunek, według którego jedno zjawisko jest w ciągłości czasu, jedno wypełnia więcej chwil czasu; drugiemu pojęciu odpowiada ten stosunek, według którego zjawiska znajdują się w następstwie czasu — więcej zjawisk wypełnia wiele chwil czasu. Nakoniec pozostaje do oznaczenia stosunek pierwszemu odwrotny, w którym w jednej chwili czasu jest więcej zjawisk. Pierwszy stosunek wyrażał ciągłość czasu, drugi następstwo czasu; a cóż wyraża ten odwrotny pierwszemu stosunek zjawisk do czasu, według którego w jednej chwili jest więcej zjawisk? W jednej i tej samej chwili czasu istnieje wiele zjawisk; one są równocześnie, są w jednym czasie; ten stosunek oznacza się jako (równo) jednoczesność. Tak jak tam badajmy warunki, na

podstawie których da się jednoczesność oznaczyć. Jeżeli uważamy naturę czasu, to jest on tylko przebiegiem chwil po sobie następujących. Czas jako taki, nie naprowadzi nas nigdy na pojęcie jednoczesności, tylko ten stosunek, że więcej zjawisk znajduje się w jednej chwili czasu, naprowadza nas na to pojęcie — tylko zjawiska w czasie mogą być w jednym i tym samym czasie — mogą być jednoczesne. Jeżeli mamy oznaczyć jednoczesność, to tylko na tęj podstawie, że zjawiska w czasie istnieją. Ale zgoła wzięte istnienie w czasie nie wyda jednoczesności — tylko ten stosunek, że więcej zjawisk w jednej i tej samej chwili czasu istnieje. Jak się to da pojąć? Pod jakim warunkiem te zjawiska w jednej chwili czasu istnieją? Dlaczego nie bieżą wraz z czasem dalej i dalej? Przecie my pojmujemy zjawiska w czasie, jak po sobie następują; naszemu spostrzeżeniu wrażają się zjawiska jedno po drugich. Skądże wiemy, że one były równocześnie? Skąd wiemy, że były razem? Pod jakim warunkiem można sobie to wyobrazić?

Wiemy z poprzedniej kategorii, że się w tém gruncie następstwo zjawisk, iż jedno działa na drugie, a równoczesność da się tylko tak pojąć, że to drugie, na które zostało działanie wywartém, wywiera teraz działanie na tamto pierwsze. Tamto nie przestaje wywierać działania, więc to drugie działając na tamto, działa w tej samej chwili, co tamto, działa z niem równocześnie. Jeżeli zjawisko działa na zjawisko działające, jeżeli nań oddziaływa, to działanie zjawisk jest jednoczesne. Gdyby zjawisko pierwsze już przestało działać,

gdy nań drugie już zaczęło działanie wywie-
 rać, toby już właściwie nie było oddziaływania,
 bo nie byłoby równoczesności. Zjawisko, które działa
po chwili, w której działanie odbiera, a nie w tej-
że samej chwili, już nie oddziaływa; żeby oddziały-
wało, musi działać z nim równocześnie. Jeżeli zjawisko
 oddziaływa na drugie, działa z tamtem z pewnością
 równocześnie. Pod jakim warunkiem mogę ozna-
 czyć obiektywnie — z całą pewnością jednoczesność
 zjawisk? Jednoczesność zjawisk z nieprzepartą pe-
 wnością wyda się wtedy, jeżeli te zjawiska zostają
 w stosunku wzajemnego działania i oddziaływania;
 nic mię nie zdoła więcęć upewnić o jednoczesności
 zjawisk, jak ich wzajemne działanie. Żeby ozna-
 czyć jednoczesność, trzeba oznaczyć zjawiska, prze-
 bywające w jednej i tej samej chwili; żeby ozna-
 czyć z całą koniecznością, że zjawiska w jednej
 i tej samej chwili pozostają, musimy je pojmować
 jako zostające w stosunku wzajemnego działania
 i oddziaływania. Wiem, że są jednoczesne, jeżeli
 razem przebywają; wiem, że razem przebywają,
 jeżeli wzajem na siebie działają. Umysł ma ozna-
 czyć spólne istnienie zjawisk, pewność tego ozna-
 czenia opiera się na spólném ich działaniu; przez
 to umysł ujmuje zjawiska w kategorye działania
 i oddziaływania, ażeby tę jednoczesność dokładnie
 oznaczyć. I tu możemy wypowiedzieć, co się wy-
 powiedziało o kategoryi przyczynowości. Kant szu-
 ka uprawnienia dla umysłu, aby mógł produko-
 wać ową kategoryę spólnego działania. Umysł
 jest w swoim prawie, kiedy oznacza stósunek
 zjawisk do czasu, kiedy oznacza jednoczesność zja-

wisk, a że do obiektywnego oznaczenia jednoczesności umysł się musi powołać na wspólne działanie zjawisk, więc też i to działanie jest umysłu produktem. Czas jest tworzywem wyobraźni, władzy umysłu; umysł ma ująć zjawiska w stosunek do czasu, ale czas jest umysłu zapatrywaniem, jego własnością; umysł te zjawiska do czasu stosuje, umysł je wprowadza w stosunek jednoczesności. Ale umysł tego stosunku obiektywnie oznaczyć nie może, jeżeli zjawiska wspólnie nie działają; umysł nie może wprowadzić zjawisk w stosunek jednoczesności, jeżeli nie wprowadzi w zjawiska wzajemnej ich pracy — działania i oddziaływania. Tak więc umysł oznaczając stosunek zjawisk od czasu dochodzi tego prawidła zjawisk, na którym się owo oznaczenie jednoczesności opiera. To prawidło wprowadza umysł w świat zjawisk zapomocą sądu stosunku, zostającego w analogii do stosunku zjawisk wyrażającego się w ich wspólnym działaniu. Jakieżto sądy dadzą się odnieść do pojęcia wspólnego działania? Są to sądy rozjemcze. W sądach rozjemczych rozkłada się pojęcie na części składowe, więc te części składowe zawierają w sobie to pojęcie wyższe, zespalają się w niem, wskazując wzajem na siebie, jako na czynniki spólnego pojęcia. Mieści się tu analogia wzajemnego działania. W sądzie logicznym nie ma rzeczywistości, ale odnosząc ten sąd logiczny do (schematu) zapatrywania czasu, mogę, jako się widziało, z tego stosunku czasu do zjawisk dojść prawidła zjawisk niezbędnego do oznaczenia jednoczesności zjawisk przypisując im spólność działania. To prawidło tak się wyraża:

Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (Wechselwirkung) unter einander.

Bez tego pojęcia nie da się oznaczyć świat zjawisk w czasie; oznaczyć czas zjawisk w czasie, znaczy uczynić go przedmiotem doświadczenia; to pojęcie jest warunkiem wszelkiego doświadczenia; ja je z uważania zjawisk w czasie *a priori* jako prawidło zjawisk poznaję i wprowadzam je w sądzie rozjemczym zjawisk, czyniąc go przez to przedmiotem doświadczenia, ja je nie z doświadczenia czerpię, ale je kładę za podstawę wszelkiego doświadczenia.

Widzimy, że prawidła, według których się tworzy podstawa doświadczenia (świat zjawisk dany przez wrażenia a w formy ujęty) i te prawidła, według których ten świat zjawisk jeszcze bez ładu wyrabia się na właściwy przedmiot doświadczenia, są dane mocą naszego umysłu. Jestto praca iście subiektywna, którą umysł dokonywa zadania, jakie sobie (usunąwszy inne umysłowi właściwe) postawił — dać bytność (przynajmniej częściową) w umyśle na podstawę doświadczenia i podać warunki tej bytności — wytworzyć właściwy przedmiot doświadczenia. Umysł produkując zapatrywania, formę przedmiotu, oddziaływując, (przez transcendentalny obiekt treść przedmiotu podaną) wedle znanych nam prawideł dokonywa tej pracy, przez którą się wyrabia podstawa doświadczenia, jakotóż stanowiąc prawidła do powiązania tych zjawisk niezbędne, dokonywa tej czynności, w której się wytwarza właściwy przedmiot doświadczenia. Jestto wszystko

czynnością umysłu opierającą się na odpowiednich sądach. Forma przedmiotu wytwarza się na podstawie prawa ustanowionego przez aksyom zapatrywania — do tego prawa stósują się sądy ilości, treść przedmiotu wytwarza się na podstawie prawa ustanowionego w antycypacyi wrażenia; do tego prawa stósują się sądy jakości; powiązanie przedmiotów opiera się na podstawie prawideł podanych przez analogią doświadczenia: do tych prawideł stósują się sądy stósunku. Wszystko jest działalnością umysłu opierającą się na odpowiednich prawach, przez którą się wyrabia przedmiot doświadczenia. Umysł powinien umieć sobie zdać sprawę z téj czynności, powinien zwrócić uwagę na stosunek swojej wiedzy do przedmiotu, powinien oznaczyć stopień pewności, w jakim mu się wiedza o bytności przedmiotu przedstawia. Ale ponieważ działalność umysłu rozpada się na wyżej wyrażone czynności, więc umysł wie o pewności przedmiotu według tego, jakiej czynności umysłu ten przedmiot odpowiada. Od téj wiedzy, do jakiej czynności umysłu przedmiot się stósuje, zależy sposób, w jaki można oznaczyć pewność (bytności) przedmiotu a wyrażający się w sądach sposobowości. Znamy te czynności, więc możemy się zapytać o pewność naszej wiedzy w odniesieniu do tych poszczególnych czynności.

Jeżeli umysł wie, że się coś da ująć w formy przestrzeni i czasu, to jeszcze tém samém nie wie, że to (dotąd nieoznaczone) jest przedmiotem — ma bytność; ale wie, że jeżeli przybędą odpowiednie warunki, to się przedmiotem stać może.

Wszystko, co być może, może być pod tym warunkiem, że się da ująć w formy przestrzeni i czasu; co się w granicach przestrzeni i czasu nie mieści, istnieć nie może. Jeżeli umysł zdaje sobie sprawę z tej pierwszej z rzędu czynności, jaką jest ujmowanie zjawisk w formy przestrzeni i czasu — jeżeli wie, że przerzeczony przedmiot da się ująć w te formy, wie przeto, że jest możliwy. Ten warunek przedmiotowości wszelkiej, by się mieściła w granicach przestrzeni i czasu nazywa Kant formalnymi warunkami doświadczenia. Tak się określa pojęcie możliwości. *Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung der Anschauung nach übereinkommt, ist möglich.* Gdyby umysł wiedział, że przedmiot podlega formom przestrzeni i czasu, wiedziałby, że przedmiot jest możliwym, że istnieć może, nie wiedziałby jednak tym samym, że istnieje.

Warunkiem istnienia zjawisk jest nie tylko forma ale i materya, która ma być w ową formę ujęta. Znamieniem tej materyalności jest wywieranie wrażeń; jeżeli umysł wie, że przedmiot wywiera działanie w wrażeniach, pobudzając nas do oddziaływania nań w czuciach, to dochodzi tego stopnia pewności, że przedmiot istnieje. Widzimy więc, że dopiero wtedy, kiedy umysł sobie zdaje sprawę z tej drugiej czynności, jaką jest wyjawiające się w czuciach oddziaływanie na przyjęte wrażenia, wie z całą pewnością, że przedmiot jest rzeczywiste. Wywieralność działania na czucia jest u Kanta materyalnym warunkiem wszelkiego doświadczenia — ztąd wydaje się definicya rzeczywistości *was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung*

(*der Empfindung*) *zusammenhängt, ist wirklich.*» — Ale świat zjawisk nie może się obejść bez pewnych prawideł, według których powiązany stanowi właściwy przedmiot doświadczenia; — umysł tylko wtedy zdoła świat pojąć, jako przedmiot doświadczenia, jeśli zjawiska wiąże wzajem i łączy. Umysł nie może pojąć zjawisk, jeżeli nie podlegają żadnym prawidłom. Umysł poznaje, że prawa w świecie zjawisk są koniecznością. Prawo konieczności tak się wyraża: »*Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.*

Widzimy więc, że świat zjawisk jest rzeczywistym, a prawa, jakie rządzą zjawiskami, są konieczne, a możliwem jest to tylko, co się da ująć w formy przestrzeni i czasu.

Uwaga.

Oznaczenia sądów sposobności stoją w ścisłym związku z całym systemem — jeśli dla Kanta to jest tylko możliwem, co się mieści w formach przestrzeni i czasu — prosty ztąd wniosek, że Kant nie przyzna, aby coś istnieć mogło, co się w tych formach nie mieści. Jeśli tylko świat zjawisk jest rzeczywistym, to dla Kanta nie ma innej rzeczywistości po za granicami świata zjawisk (nie ma świata nadzmysłowego). Jeżeli koniecznością dla Kanta są tylko prawa myślenia, to Kant nigdy nie dozwoli łączyć znamienia konieczności z istnieniem. Pojęcie istoty koniecznej (*ens necessarium*) jest dlań niemożliwem pojęciem; pojęcie konieczności wyczerpuje się w prawach myślenia, więc te prawa (n. p. prawo przyczynowości) nie sięgną nigdy po za granicę świata zjawisk.

Uwaga do § 19—23.

Przedstawiliśmy kategorie w stosunku do prawideł, jakie władną w Kanta świecie myśli. Zależało nam na tém, żeby uwydatnić ową konstrukcją *a priori* świata w myśli. — Nie wachamy się połączyć ściśle odpowiednich kategorii z odpowiednimi prawidłami rozsądku, który przepisuje naturze prawa, który sam tworzy prawa natury. Możnaby zapytać, czy wolno tak realnie pojmować kategorie? Jakkolwiek Kant nie orzekł wyraźnie, że moc tych kategorii świat konstruuje i dopiero następcy jego (np. Beck) to »realne znaczenie« kategoriom przyznali, my inaczej znaczenia ich u Kanta zrozumieć nie możemy; my pojmujemy stanowisko jego jako chwiejące się między zupełnym subiektywizmem a pozostałością obiektywizmu: Kant nie przypisuje jeszcze myśleniu realnego znaczenia, ale w swoim świecie idealnym, świecie myśli, stosuje kategorie realnie. Że kategorii nie należy pojmować psychologicznie, zwraca uwagę Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871), sławiąc owe nowe Kanta odkrycie (str. 124). »*Es ist die unerhörte Sache, welche in jenem Namen (der transcendentalen Logik) zur Welt kam, dass die im empirischen Denken gefundenen Formen nicht bloss psychologische Kategorien, sondern die erkenntnistheoretischen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung sind.*« Cohen przyznaje Kantowi wielką zasługę, że postawił nową teorią doświadczenia, teorią aprioryczną, która nie czerpie z doświadczenia, ale nadaje mu prawidła; Kant odpowiada niejako na pytanie: jak trzeba pomyśleć świat, żeby mógł być przedmiotem doświadczenia apriorycznego — jak trzeba w myśli konstruować doświadczenie? Trafnie rzecz określa Cohen (l. c. str. 104): »*In der transcendentalen Logik vertieft sich das a priori zur formalen Bedingung der Erfahrung. Mit diesem Gedanken wird die Erfahrung selber zu einem Begriffe, den wir zu konstruieren haben, im reinen Anschauen und im reinen Denken. Die formalen Be-*

dingungen seiner Möglichkeit, Raum, Zeit und die synthetische Einheit, gelten nunmehr als a priori, weil wir mit ihnen die Erfahrung construiren, weil sie die formalen Constituenten der Erfahrung sind» — »wir construiren nach den transcendentalen Principien einen Begriff der Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erfahrungen; und was wir zur Herstellung dieser synthetischen Einheit nothwendig brauchen, diese nothwendigen Constructionsstücke nennen wir a priori.« W tej myśli więc kategorye należy pojąć jako modły, wedle których myśl z chaosu zjawisk wykształca świat przedmiotów, który ująć może doświadczenie. — A później rozsądek poznając prawa natury, przekonuje się, że prawa te są zgoła temi samemi, według których on sam pierwotnie, kiedy nie miał jeszcze świadomości o czynności swojej skonstruował, zbudował całość przyrody. Że nie wmawiamy tu w Kanta czegoś nowego, czegoby w nim dotąd nie odkryto, poświadczyc mogą słowa Hölder'a (*Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie* Tübingen 1873) na str. 45. »Wenn wir also beim Nachdenken über die Anschauungswelt ihre Regelmässigkeit erkennen, so bringen wir damit nur diejenigen Gesetze uns zum Bewusstsein, nach denen wir selbst diese Anschauungswelt construiert haben. Die Anschauungswelt, wie sie als faktisch gegeben sich aufdrängt, sobald wir wissenschaftlich darauf reflektiren, ist durch unsere eigene Thätigkeit nach den Normen der Kategorien so zusammengesetzt worden, deshalb ist es uns möglich, erkennend die Kategorien in ihr wiederzufinden, eine Naturwissenschaft auf dem Grunde derselben aufzubauen.«

Owe zasady, na których Kant buduje doświadczenie (Axiom zapatrywania, antycypacya wrażenia i analogie doświadczenia) zasady, nazwane przez niektórych interpretów jego »prawami natury«, przedstawialiśmy w stosunku do odnośnych kategoryi. Kategorye ilości odnoszą się oczywiście do axiomu zapatrywania (*Axiom der Anschauung*), który właśnie wyraża, że wszystkie zapatrywania (*alle Anschauungen*) czyli raczej zjawiska ujęte w widoki przestrzeni (i czasu) mają jakąś wielkość (*sind extensive Grössen*), podają się wymia-

rowi geometrycznemu, jako ciała rozciągłe (*extensive Größen*), dadzą się liczyć i mierzyć. Tak więc w kategoriach ilości rozsądek dochodzi, że tak powiem, rozliczenia, rozjednostkowania zjawisk, które zmysł wewnętrzny ujął w formy przestrzeni. Ta ścisła łączność zachodzi i między kategoriami jakości a antycypacja wrażenia, między kategoriami stosunku i analogiami doświadczenia, — nareszcie między postulatami (probierzami) pewności doświadczenia a sędami sposobowości.

Zresztą w najnowszych dopiero czasach wystąpili interpreci Kanta (z których powyżej przytoczyliśmy najwymowniejsze dotyczące ustępy) z usilną obroną kategorii, które za czasów jeszcze Trendelenburga (*Geschichte der Kategorienlehre* 1866. str. 268—297) spotykały zarzuty całkowitej lub częściowej nieudałości w zasadzie i zastosowaniu, — z obroną uwydatniającą ich znaczenie realne. Nie wiem, do czego to przecenianie Kanta doprowadzi. Być może, że z uwydatnieniem tego aprioryzmu, który z myśli kładzie posady świata, wstrząsną się posady krytycyzmu, skoro odsłoni się cała dowolność jego i bezpodstawność.

§. 24.

Widzimy, jak Kant wypracował całe dzieło świata zjawisk swoją myślą; widzieliśmy tę pracę, jak od myśli zaczyna i tylko do myśli prowadzi; pytaliśmy o przedmiot, jakie muszą być jego właściwości, jakie części składowe, by cały mógł być w myśli. Skorośmy poznali, że zadaniem Kanta jest dać bytność w myśli i oznaczyć warunki, na jakich ta bytność w myśli polega (§ 17), rozwiązaliśmy zadanie w myśl Kanta, wyróżniając te czynniki przedmiotu, które się składają na podstawę

doświadczenia, wstawiając chaotyczny świat zjawisk w formy przestrzeni i czasu, — i te czynniki, które go doprowadzają do godności właściwego przedmiotu doświadczenia, stanowiąc w tym świecie zjawisk pewien ład i porządek z góry oznaczamy prawidłami wszelkiego doświadczenia. Pytaliśmy się, mówię, o czynniki przedmiotu i poznaliśmy jego właściwości; należy się jednak zapytać o właściwości podmiotu, o czynniki myślenia, mocą których myślenie podoła ująć całą przedmiotowość w granice swjej władzy; należy się zapytać o władze poznawcze — o władze myśli. Jeźliby się wykazało, że z wyłuszczeniem władz potrzebnych do objęcia przedmiotu w myśli, — zamknie się w myśli całą przedmiotowość, to znaczy: że warunki niezbędne do tego, by przedmiot mógł być w myśli, by mógł być pomyślanym, mieszczą w sobie i ten warunek, by temu przedmiotowi nie odpowiadała zgoła inna rzeczywistość, lecz żeby jedynie możliwa rzeczywistość już była w tym przedmiocie ujęta; — w tym razieby się okazało, że władze myślenia są w stanie dać nietylko myśl o przedmiocie, ale dać przedmiot w myśli. Tak się rzecz ma u Kanta. Władze myśli pojmują cały przedmiot, ale nie pojmują przedmiotu, który jest odbiciem jakiejś rzeczywistości, tylko taki, jaki się mieści w władzy myślenia, w wyobraźni; ale ten podmiot przez to, że się mieści w wyobraźni, już tém samem posiada pewną rzeczywistość.

Myśl ma pojąć przedmiot. Wiemy, że myśl pojmuje przedmiot, tworząc z chaotycznego żywiołu syntezę (w wrażeniach, czuciach, zapatrywaniach).

Pod jakim warunkiem zdoła myśl złożyć ów chaos zjawisk (*das Mannigfaltige der Anschauung*) w jedną syntezę? Spostrzeżenia wrażają się w umysł ujęte prądem czasu. Wszystko co pojmuję, pojmuję w czasie; w czasie pojmuję części składowe przedmiotu jedne po drugich. Ale ja muszę wszystkie części składowe przedmiotu ściągnąć w jedną syntezę (*Apprehension der Anschauung*). Ponieważ jednak z każdą chwilą czasu nowe wrażenie przybieram, więc chcąc je ująć w całość przedmiotu, muszę je zespolić w jedno z pierwój odebranymi wrażeniami. Jeżeli czynnością ducha przetwarzam wrażenia na wyobrażenia, to muszę wszystkie składniki tego wyobrażenia wraz ująć, muszę sobie dawniejsze uobecnić, przywołać na pamięć, muszę dawniejsze odtworzyć, reprodukować. Umysł musi siłą reprodukcji wszystkie przynależne do jednego przedmiotu elementa w jeden kształt ująć. Umysły, chcąc wszystkie wyobrażenia, składające się na jeden obraz, wraz ująć, musi posiadać moc odtwarzania dawniejszych wyobrażeń, za pomocą władzy właściwej reproduktywnej wyobraźni (*reproductive Einbildungskraft*).

Ale czy to działanie reproduktywnej wyobraźni wystarczy, ażeby umysł ujął przedmiot w jedną całość? Umysł reprodukując dawniej odebrane wrażenia, musi sobie zdać sprawę z tego działania reprodukcji, musi poznać, że wyobrażenia, które obecnie odtwarza, są te same, które dawniej odebrał; umysł chcąc pojąć przedmiot w całości, musi, odtwarzając wszystkie wyobrażenia do jednego należące przedmiotu, rozpoznać w nich właściwe tego

przedmiotu składniki. Do pojęcia przedmiotu w myśli jest niezbędnym rozpoznanie reprodukowanych wyobrażeń (*Recognition im Begriff*).

Reprodukcja jest koniecznym warunkiem syntezy wyobrażenia (*Apprehension der Anschauung*); rozpoznanie jest koniecznym warunkiem reprodukcji.

W rozpoznaniu umysł zdaje sobie sprawę z reprodukowanych wyobrażeń. Jest to zwrócenie uwagi na swoje własne wyobrażenia, spostrzeżenie swoich własnych wyobrażeń. W tém wewnętrznym spostrzeganiu gruntuje się świadomość empiryczna (*das empirische Bewusstsein*). Ale świadomość empiryczna nie zdoła wytłómaczyć rozpoznania. Umysł rozpoznaje wyobrażenia, to znaczy: poznaje te wyobrażenia, jakie przedtém poznawał. Jeżeli mam rozpoznać moje wyobrażenia, to muszę w nich poznać te wyobrażenia, jakie wprzód poznawałem, muszę je odnosić do pierwotnego poznania, muszę sobie z tego zdać sprawę, że miałem te wyobrażenia; muszę sobie zdać sprawę, że władza rozpoznania mieści się w tym samym umyśle, co władza poznania. Rozpoznanie jest niezbędnym warunkiem do ujęcia przedmiotu w jedność. Warunkiem rozpoznania jest ujęcie władz poznawczych w jedności umysłu. Tę odnosność w rozpoznaniu wszystkich chwil reprodukcji do jedności umysłu nazywa Kant transcendentalną apercepcją w odróżnieniu od empirycznej; w empirycznej umysł przyjmuje wyobrażenia, w transcendentalnej umysł pojmuje się w jedności swojego działania. O ile się tu umysł uznaje w jedności, uznaje się w jedności myślącego subjektu, w jedności swój jaźni.

Transcendentalna apercepcya pozwala mi ująć moje władze w jedności umysłu — pozwala mi ująć się w jedności samego siebie. Z jedności moich wyobrażeń, gruntującej się na jedności mojego umysłu, dochodzę jedności mój jaźni, jako niezbędnego warunku jedności umysłowej. Nie znam innej jedności mój jaźni, tylko taką, jaka jest niezbędną do ujęcia moich wyobrażeń w jedność, ztąd jedność wszystkich moich wyobrażeń, jest równoznaczném pojęciem z jednością mój jaźni. *Ich = Einheit aller meiner Vorstellungen*. Tej jedności dochodzi umysł za pomocą transcendentalnej apercepcyi — apriorycznej czystej świadomości swego ja.

Widzimy więc, że jedność syntezy zależy od jedności reprodukcji; jedność reprodukcji zależy od jedności rozpoznania; jedność rozpoznania zależy od jedności umysłowej; jedność umysłowa zależy od ujęcia się w swój jaźni. Poznaliśmy tak władze potrzebne do ujęcia wszystkich części składowych przedmiotu w jedną całość.

Ale umysł nie może ująć właściwego przedmiotu, jakkolwiekby odtworzył wszystkie jego składniki, jeżeli ich nie odtwarza w pewnym oznaczonym porządku. Nie dozwolone nagromadzenie elementów, ale połączenie tychże odpowiednie treści przedmiotu w pewien im właściwy stosunek, daje całość przedmiotu. Umysł musi, chcąc ująć wyobrażenia w całość, łączyć te wyobrażenia wzajem, które są z sobą spowinowaczone. Kant nazywa ten właściwy stosunek składników wyobrażenia transcendentalném powinowactwem (*transcendentale Affinität*).

Odtwarzam wyobrażenie w pewnym porządku, muszę tedy rozpoznać, że to ten właściwy a nie inny dowolny porządek stanowi wyobrażenie przedmiotu. Tak jak rozpoznając tożsamość składników wyobrażenia, musiałem się odnieść w tém działaniu do transcendentalnej apercepcyi, tak stanowiąc porządek wyobrażenia według reguły transcendentalnego powinowactwa, muszę się odnosić w tém działaniu do transcendentalnej apercepcyi, do czystej wiadomości mej jaźni. Pod jakim warunkiem transcendentalna apercepcya może mi dać zapewnienie, że w przedmiocie reprodukowanym w wyobraźni leży to powinowactwo? Oczywiście wtedy, jeżeli transcendentalna apercepcya (czysta świadomość) sama się do téj reprodukcji przykłada, jeżeli ona jest pierwotnem mej wyobraźni źródłem. Wyobraźnia empiryczna, mocą której ujmuję obraz przedmiotu, jeżeli chcę ująć wyobrażenia w właściwym porządku, musi szukać swego źródła w czystej wyobraźni. Ta czysta wyobraźnia jest wyobraźnią produktywną (*productive Einbildungskraft*). Widzimy więc, że do zupełnego pojęcia działalności wyobraźni reproduktywnej, potrzeba ją pojąć jako pierwotnie czynną, samą z siebie produkującą przedmiot. Jako się rzekło na początku §, wydała się w myśli władza, która sama z siebie tworzy przedmiot, która jest zdolną zamknąć przedmiot sama w sobie. Téj władzy myśli przypada pewna twórczość, ona produkuje cały Kantowski świat zjawisk, świat myśli.

Uwaga.

Nie kryjemy się z trudnościami, jakie leżą w przedstawieniu tej apriorycznej dedukcji czynnej władzy ducha — wyobraźni produktywnej. Interpretaci Kanta znajdują w odnośnych ustępach krytyki trudności do niepokonania. Nie może tedy być nam poczytanem za winę, żeśmy rzeczy w sobie niejasnej nie zdołali z pożądaną w określeniach filozoficznych jasnością przedstawić.

§. 25.

Rzekło się w § 10, że Kant bytu nie poznaje, bytu nie szuka, tylko myśli, że stawia teorią subiektywną myśli. Teraz poznaliśmy ten subiektywny charakter teorii poznania Kanta, widzieliśmy, że przestrzeń i czas są tylko naszymi sposobami zapatrywania; że świat zjawisk, który się oczywiście tylko w tych formach pojawia, istnieje tylko dla nas, tylko tak długo, jak długo działaniu naszej myśli ulega; że to myśli działanie ujmuje zjawiska w prawidła, wiąże je i łączy, że dopiero te prawidła wprowadzają w zjawiska ład i porządek — właściwe prawa natury, czyniące ów świat zjawisk przedmiotem doświadczenia. Zjawiska, jak się przedstawiają naszym postrzeżeniom i jak pobudzają nasze czucia do oddziaływania, są bezsprzecznie w myśli. Ale czy te wszystkie warunki niezbędne do powstania świata zjawisk są dane przez myśl naszą? Nie —

tego Kant nie twierdzi. Myśl nasza daje kształty zjawisk, myśl nasza daje i treść zjawisk, bo one dopiero z wyjawieniem się subiektywnego czucia téj treści dochodzą. I kształty i treść są w myśli. Ale czy jedno i drugie jest przez myśl, czy myśl sama przez się je produkuje? Wiemy, że formy myśl sama przez się w zapatrywaniach wyczy-
nia, ale treść? Wiemy, że nie sama przez się — nie działaniem czysto spontaniczném, ale do tego działania pobudzona wpływem obcym, wywierającym na nią jakieś wrażenie. Cóż wywołuje te wrażenia, coź pobudza subiekt do produkcyi uczuć? Juźciż nie zjawiska, — bo bez tego zjawisk nie-
ma, — one dopiero z wyjawieniem się czuć do-
chodzą swéj (wrzekoméj) rzeczywistości, swéj treści (własności stanowiących tę treść). Musi to być coś od zjawisk różnego, nie może być działaniem zja-
wisk będących naszymi wyobrażeniami — myślą naszą, lecz działaniem czegoś od myśli różnego — działaniem nie myśli, lecz rzeczy, nie myśli wyczy-
niającej zjawiska dla nas, ale rzeczy istniejącej po-
za naszą myślą — saméj w sobie (*das Ding an sich*). Myśl nasza uznaje, że sama z siebie zjawisk
wytworzyć nie zdoła, że musi być jakiś czynnik
poza myślą, pobudzający do wytwarzania treści
zjawisk — jakaś zjawisk poza myślą przyczyna.

§. 26.

Myśl musi uznać obiektywny pierwiastek, czynny przy powstaniu świata zjawisk, obiektywną zjawisk przyczynę, już nie myśl, ale rzecz, jaka jest sama w sobie. Jestto zgoła inna przyczynowość, niż ta, którą myśl sama stanowi, wiążąc zjawiska łańcuchem przyczyn i skutków. Tamta myśl sama zjawiska wprowadza — ta wyprowadza myśl poza zjawiska, kiedy ją niewoli uznać rzecz sama w sobie. Nasza myśl tworzy w świecie zjawisk prawo przyczynowości dla świata zjawisk, ale żeby myśl mogła się uznać w swém prawie tworzenia nie tylko formy zjawisk ale i treści, wieździe ją to prawo do uznania jakiegoś czynnego pierwiastku poza naszą myślą. Prawo przyczynowości nakazuje tylko połączenie zjawisk łańcuchem przyczyn i skutków, ale żeby właśnie owe zjawiska tak powiązane w myśli bytowały, potrzeba na zasadzie przyczynowości szukać czegoś poza myślą istniejącego. To prawo przyczynowości, którem myśl wiąże pojedyncze przedmioty świata zjawisk, każe teraz cały świat zjawisk związać z światem rzeczywistości. Ten obiekt, w którym myśl wytwarza przyczynowość, żąda innej przyczynowości, nie przez myśl wytworzonój. Rzecz, jaka jest sama w sobie, przyczynia się do tego obiektu, w którym ma znaczenie przyczynowość naszej myśli. Przyczyną pomyślana idealna jest zawarowaną przez przyczynę

rzeczy, realną — gdyby nie było rzeczy saméj w sobie, nicby nie pobudzało subyektu do wytwarzania świata zjawisk, a więc i do powiązania ich łańcuchem przyczynowości. Gdyby nie było przyczynowości realnéj, nie byłoby i idealnéj, — realna jest idealnéj nieodzownym warunkiem — jéj przyczyną.

Prawo przyczyn i skutków ma znaczenie tylko w myśli mojej, ale to, że ono ma w myśli znaczenie, wymaga innéj przyczyny poza myślą moją, a więc prawo przyczyn i skutków nie ma znaczenia tylko w myśli mojej, jeśli ma ono być tylko w méj myśli, to musi być zarazem przez myśl moją — więc temsamém i świat zjawisk, w którym ono ma znaczenie, może być tylko przez myśl moją dany. Jeżeli nic niema, coby się do istnienia świata zjawisk przyczyniało, tylko myśl moja — to ona jedyną tego świata przyczyną. Kant z całą wiedzą w swoim systemie nadał prawu przyczynowości tylko idealne znaczenie — zastrzegł się wyraźnie przeciw stósowaniu tego prawa poza granicami myśli, ale sam ten zakaz przekroczył, przyjmując istnienie rzeczy saméj w sobie. Jakkolwiek Kant chce uważać rzecz samą w sobie tylko jako pojęcie graniczne, to jednak to pojęcie jest jedyną rzeczywistością w całym Kantowskim systemie myśli, jakkolwiek bądź z tym systemem niezgodną. Ale kiedy następcy Kanta wykazali, że w tém odniesieniu treści zjawisk do rzeczy saméj w sobie kryje się kategoria przyczynowości — trzeba było stanowczo rozstrzygnąć albo uznając byt rzeczy, jaka jest sama w sobie, przyznać kategorii przyczynowości obiektywne znaczenie, albo przyznając jéj tylk zna-

czenie subiektywne, zaprzeczyć istnienia rzeczy od myśli niezależnej. Kant w całym systemie za-
 twierdza tylko subiektywne użycie kategorii przy-
 czynowości — obiektywnemu przeczy — w tém chcą
 być następcy Kanta z nim zgodni, więc też usu-
 wają i to, do czego obiektywne użycie kategorii
 przyczynowości prowadzi: — usuwają tę pozostałość
 obiektywną — rzecz, jaka jest sama w sobie. Nic
 niema innego prócz myśli, coby było czynnem
 przy tworzeniu świata zjawisk. Tylko subiekt jest
 czynny, myśli, działa, tworzy. Że kategoria przy-
 czynowości zgodnie z myślą Kanta nie powinna
 mieć realnego zastosowania, okazuje szereg myśli-
 cieli od Kanta do Fichtego. Sam Fichte, prócz
 własnej myśli, innego dla świata zjawisk czynnego
 pierwiastku nie szuka.

§. 27.

Pojmiemy też stanowisko Fichtego, skoro zwró-
 cimy uwagę na sprzeczność, jaka zachodzi między
 subiektywną Kanta zasadą myślenia, a tą obiektywną
 rzeczywistością, jaką jest rzecz sama w sobie. Przy-
 czynna obiektywna nie da się pogodzić z zasadą
 subiektywną; myślę i tylko myślę. Zgodnie z tą
 zasadą znam tylko rzeczywistość myśli a tu uznaję,
 że, aby tę bytność w myśli pojąć, potrzeba innego
 źródła, innej rzeczywistości poza myślą. Więc rze-
 czywistość leży niezupełnie w mej myśli; ja chcąc
 dojść całej rzeczywistości, muszę sięgnąć poza myśl

moją. Więc myśli mojej nie stać na zupełną zasadę rzeczywistości — ona nie jest dostateczną rękojmią rzeczywistości. Jeżeli myśl ma starczyć za zasadę, to się muszę ograniczyć na tej rzeczywistości, jaką myśl daje. Nie może być rzeczywistości, od której myśl zależy — tylko wszelka rzeczywistość w samej myśli leży — myśl stanie za wszelką rzeczywistość — myśl rzeczywistość stawia (*setzen*: jest stanowisko Fichtego).

Zanim przyjdziemy do stanowiska Fichtego, oznaczmy stanowisko teorii poznania Kanta, przywodząc sobie zarazem na pamięć stanowiska dawniejszych myślicieli. Jest to teoria poznania, która nie poznaje nic; to właśnie niepoznawanie jest jej właściwą zasadą, która ją od dawniejszych wyróżnia. Nie poznaje bytu tego, co jest — ona poznaje tylko to, co myśli — w tem jest krytyczną; myśl przestaje na samej sobie — w tem jest subiektywną; myśl poznaje tylko myśl, a ta myśl nie ma znowu nic innego na celu, jak tylko własne swoje myślenie, bo nawet wszelką myśl o rzeczywistości wyklucza (w antynomiach). Jest to w ścisłym słowa znaczeniu teoria poznania subiektywnej myśli, tylko myśl swoją poznająca. W tem, że ta teoria tylko myśl poznaje, jest wierną swojej zasadzie w przeciwstawieniu do teorii Descarta. Descartes postawił zasadę subiektywnej myśli, by bytność przez nią uczynić przedmiotem poznania. — Kant podjął zasadę subiektywnej myśli, by byt wykluczyć. Descartes poznaje myśl swoją, by łatwo przejrzeć zasadę przedmiotu. — Kant poznaje myśl swoją, by łatwo przejrzeć zasadę swego myślenia. Descartes

chce poznać z myśli prawa rzeczy — Kant tylko prawa myślenia; teoria poznania Descarta nie jest uprawnioną, bo byt z myśli wywieść się nie da (*lässt sich nicht herausklauben*); teoria poznania Kanta jest w prawie, bo myśl siebie samą poznać może. Sposób poznania Kanta można porównać z Descartem i Malebranchem. Descartes poznaje byt z myśli, Malebranche poznaje byt w ideach, — Kant poznaje z myśli i w ideach, ale tylko własną myśl. Co do subjektu poznającego, można porównać Kanta ze Spinozą — Spinoza sam jeden myślący obejmuje myślą — cały byt — Kant sam jeden myślący, obejmuje myślą całą myśl. Co do subjektu poznania można porównać Kanta z Leibnizem — u Leibniza cały przedmiot poznania przejęty wskrós myślą — ale ta myśl to władza (jakkolwiek bezwiedna) obiektu poznawanego; u Kanta cały przedmiot poznania przejęty wskrós myślą, ale ta myśl to władza subjektu poznającego. Skoro Kant myśl a nie rzeczywistość poznaje, to też nie dochodzi myślą téj najrealniejszej rzeczywistości, na jakiej tamci swoje poznanie opierali — bo nie dochodzi do poznania bożego bytu. Bóg był czynnym przy myśleniu Kartezjusza — w Bogu tkwiły idee Malebrancha — Boga własnością (atrybutem) było myślenie Spinozy, Boga dziełem było poznanie prestabilizowanej harmonii Leibniza. Kant nie potrzebuje opierać swego poznania na realné istocie, bo on nie poznaje rzeczywistości, która nie od niego zależy — on poznaje tylko myśl, która do niego należy. Teoria poznania jest zupełną — moje poznanie jest zupełném — bo własną myśl mam zupełnie poznać rawo. Zupełność téj teoryi

poznania na tém polega, że on tylko taki przed sobą ma przedmiot, jaki zupełnie poznać może, że tym przedmiotem jest jój własna myśl. Gdyby był inny przedmiot prócz myśli własnej — gdyby myśl wiedziała, że taki przedmiot jest — ale że przechodzi granice ludzkiego poznania, toby oczywiście to poznanie już nie zasługiwało na nazwę poznania zupełnego. Takim przedmiotem ma być rzecz, jaka jest sama w sobie. Widzimy więc, że rzecz, jaka jest sama w sobie, stoi na przeszkodzie zupełności subiektywnego poznania. Zgodnie ze stanowiskiem Kanta, jeśli jest rzeczywistość poza myślą, to teoria poznania na tém stanowisku nie jest zupełną, a gdyby się na innój drodze uzupełnić dała (n. p. na drodze mistycznej Jakobiego), nie byłoby to już rzetelném myśli poznaniem. Teoria poznania ostoi się w swej prawdzie i będzie zupełną w swém własném źródle, w swój myśli, jeśli nie ma rzeczywistości. Zaprzeczenie tój rzeczywistości w rzeczy, jaka jest sama w sobie, jest niezbędném dla utrzymania zupełnej teoryi poznania

Zanim poznamy zasadę filozofii Fichtego, musimy rzucić okiem na filozofią jego poprzedników.

§. 28.

Wiemy, że teoria Reinholda stawia się na stanowisku Kanta i szuka w myśli prawdy — nie w bytności, ale naczelną władzą poznania uznaje wyobrażenie. W wyobrażeniu mają się różne wła-

dze kojarzyć, ono stanowi ich podstawę — główny władz poznawczych element, a cała teorya poznania jest nauką o tym głównym elemencie poznawczym (*Elementarlehre*). Nie jest naszym zadaniem, zająć się jej rozbiorem — tylko wskazać stosunek, w jakim się tu myśl do bytu stawia. Naturalną jest rzeczą, że pierwszy Kanta zwolennik nie krytykuje jego teoryi, tylko ją dalej rozprowadza, tylko dobitniej wyraża Kanta zasady. Reinhold dowodzi, że wszystko, co poznajemy, naszym jest tylko wyobrażeniem, ale to wyobrażenie obrabia materyał podany przez rzecz samą w sobie. Lecz téj rzeczy saméj w sobie zgoła nie znamy; wszystko, co znamy, jest tylko nasze wyobrażenie. Reinhold uwydatnia jeszcze silniej ową sprzeczność, jaka tkwi w teoryi Kanta: ograniczyć wszelkie poznanie na myśli, a podać rzeczywistość za przyczynę tego świata, jaki w myśli poznajemy. — Teraz zwracają się zarzuty przeciw znaczeniu rzeczy saméj w sobie. Rzecz, jaka jest sama w sobie, jest przyczyną świata zjawisk. Flatt i Schwab wymierzają zarzuty skeptyczne. Czyż Hume nie wykazał, że przyczynowość jest tylko naszym subiektywném rzeczy uważaniem? Czyż sam Kant nie powiedział, że przyczynowość jest kategorią subiektywną, mającą tylko znaczenie w świecie zjawisk? Użycie kategorii przyczynowości poza światem zjawisk, jest nadużyciem. — Daléj jeszcze posuwa zarzuty skeptyczne Aenesidemus (Schulze): on wymierza zarzut nietylko przeciw rzeczywistości, ale nawet przeciw myśleniu; on przeczy nietylko, że władze ducha poznają rzeczywistość, on przeczy samych

władz ducha. Jakie ma prawo Kant twierdzić, że myśl poznaje prawdy powszechne, że poznanie obowiązuje nas koniecznie? Jakiem prawem myśl moja przyznaje sobie poznanie apryoryczne? Dlatego, że chcę poznawać; dlatego, że widzę łatwą możliwość poznania w pojęciu apryorycznym; dlatego że myślę, iż w apryoryzmie zdobędę poznanie?... Ja myślę, że moje pojęcia i sądy są konieczne, że mają powszechną ważność, że tkwią w umyśle *a priori*. Ja to tylko myślę i wnoszę, że się tak rzecz ma z mojem pragnieniem. Ja wnoszę z myśli na faktyczny stan mego poznania. Cóż to jest czynić wnioski z myśli? Rzecz znana, to ontologizm! Ja myślę o mojem poznaniu i wnoszę, że poznanie jest takim a nie innym. To nieuprawniony wniosek ontologiczny, jakiego Kant sam zabronił. — Ja tylko myślę o mojem poznaniu; nie mogę ztąd wnioskować o rzeczywistym stanie mego poznania. Właściwie nie wiem o niczem, nic nie wiem o mojej myśli — tem mniej o rzeczywistości. Jakie prawo ma Kant przypuszczać, że rzeczywistość, że rzecz, jaka jest sama w sobie, jest? a jeśli to przypuszcza, jakie ma prawo utrzymywać, że my rzeczy, jaka jest sama w sobie, nie poznajemy? Jest to oryginalny zarzut skeptycyzmu przeciw skeptycyzmowi. — Jeżeli nic nie wiemy o rzeczy, jaka jest sama w sobie, to nie możemy też wiedzieć, że to nie ona się przedstawia w naszych zapatrywaniach — w czuciach — wogóle w tym świecie, który uważamy za świat naszej myśli. Jeżeli nic o świecie rzeczywistości nie wiemy, to nie możemy wiedzieć, że ten świat, jaki się naszemu poznaniu podaje,

nie jest właśnie światem rzeczywistym. — Ten najskrajniejszy sceptycyzm nic nie oszczędza, ani rzeczy, ani myśli, mimo to mieści on wiele trafnych uwag o stanowisku Kanta.

Majmon wymierza zarzuty swoje przeciw rzeczy, jaka jest sama w sobie; ale jego sceptycyzm przybiera już pozytywny charakter. On podaje równie, jak Aenesidemus, w wątpliwość — konieczność i prawomocność naszego poznania. — Rzecz, jaka jest sama w sobie, jest dlań niemożliwem pojęciem. »Wie $\sqrt{}$ — a *eine unmögliche Grösse, so ist das Ding an sich ein unmöglicher Begriff, ein Nichts.*«
Możliwość doświadczenia, ów postulat Kanta — jest równie niemożliwością. Porównywa on prawomocność poznania z niewymierną ilością matematyczną » $\sqrt{}$ — 2 *ist eine irrationale Grösse. So ist auch die Erkenntniss des Gegebenen irrational oder eine nie völlig zu lösende Aufgabe.*«

Ale to powszechnie wątplenie przybiera tu już pozytywny charakter. On wątpi o realnem poznaniu, ale przypisuje własnej myśli już pewną realność: nazywa myślenie realnem (*das reelle Denken*), przedmiot naszego myślenia powstaje razem z naszym myśleniem: »*Der Verstand kann kein Object als schon entstanden, sondern bloss als entstehend d. h. als fliessend denken.*«

Beck nareszcie wskazuje jedyne stanowisko w książce: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss* (1796), na którym jakieś poznanie jest możliwem. Oczywiście ani mowy być nie może — o poznaniu rzeczy, jakie są same w sobie. Poznajemy

tylko nasze wyobrażenia, ale nasze wyobrażenia mieszczą w sobie jakąś pierwotną działalność (*das ursprüngliche Vorstellen*), która w pewnej mierze jest rękojmią rzeczywistości naszego poznania.

§. 29.

Fichte następuje bezpośrednio po Becku i jego poprzednikach, — zna ich prace i korzysta z tego sceptycznego kierunku, ale właściwie obejmuje jednym rzutem myśli zasadę nowszej filozofii, subiektywną zasadę poznania Descarta; krytyczną teorią poznania Kanta; ale poznaje niedostatek subiektywizmu Kartezyusza — poznaje że ten niedostatek usuwa się w subiektywnej Kanta teorii, — niemniej też poznaje, że stanowisko Kanta jest jeszcze połowicznem, że ono waha się pomiędzy myślą a rzeczywistością: poznaje, że Kant wahał się jeszcze wypowiedzieć: nie ma żadnej poza subiektywną myślą rzeczywistości. Fichte się nic waha — on wypowiada ów ostateczny dogmat subiektywizmu z całą stanowczością. Kant mówi, że zna tylko myśli a nie zna rzeczywistości, bo ona dla nas nie do przejrzania, — Fichte, że zna tylko myśli, ale temsamem i rzeczywistość, bo innej poza myślą niema żadnej. — Kant poznaje bytność a w tém poznaniu reflektuje się, że to tylko myśl jego własna; — Fichte zna tylko myśl i to co z niej się rodzi, ale w tym płodzie myśli chce się

bytu rzetelnego dopatrzeć, — Kant mówi: myślę i tylko myślę, przeto nie znam tego, co jest, — Fichte: myślę i wszystko, co jest, znam. Po tém stanowisku, które stawiając teorią poznania powiada, że do poznania niema nic, następuje to, które wyrzeka, że do poznania jest wszystko. Jeśli myśl nie może poznać rzeczywistości a chce wszystko znać, to w téj myśli rzeczywistości szuka. Myśl nie może poznać rzeczywistości od niej różnej — myśl musi sama z siebie wszelką rzeczywistość wydobyć. Za podstawę całej filozofii absolutnej służy tym systemom wspólna a sama w sobie prawdziwa myśl: — że absolutną wiedzę posiadać może tylko istota, co sama z siebie dobywa przedmiot wiedzy. Tylko stwórca wszechbytności może nawskróś swój utwór przejrzeć — on też tylko ma bezpośrednio swoich twórców znanie. Człowiek wdziera się w nieswoje prawa, kiedy sobie to znanie przywłaszcza.

Wiemy, że zadaniem Fichtego, postawić zupełną teorią wiedzy (*Wissenschaftslehre*). Wiem wszystko. Kto wie? Ja. Ja mam znać wszystko, więc naprzód muszę siebie znać — całą jaźń nawskróś przezierać. Gdyby moja jaźń w obcej, nie w mojej była mocy — nie mógłbym się uznać wyłącznie w mojem jestestwie. Nie uznaję innego bytu, ani mocniejszego od siebie, ani równie mocnego, jak ja. Moja bytność sama z sobą stoi na równi: ja = ja (*Ich = Ich*). Jam jest, kiedy się uznaję w bytności mojej — przez się — kiedy się sam stawiam. (*Das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein — das Ich setzt sich selbst. Grundlage der gesammten*

Wissenschaftslehre I Theil § 1). Jestto pierwotny czyn ducha. Ale uważmy, w jakiej jesteśmy dziedzinie — oczywiście w dziedzinie myśli. Ja myślę i w tej myśli uznaję się w moim bycie. Chcę się uznać czynnym, chcę się zatwierdzić w mój mocy. Żeby uznać moc własną, muszę się mocować; żeby się mocować, muszę stworzyć te moce, co mi się opierać mają. Żeby się uznać w mocy mój jaźni, tworzę to, co nie jaźnią jest a potem to w sobie chłonę. (*Das Ich setzt ein Nicht = Ich*).

Świat jaźni tworzy świat nie-jaźni, żeby uznać moc własną (*das praktische Ich*). To jeden powód tworzenia przedmiotu, — drugim powodem jest możność postawienia przedmiotu wiedzy — chcę postawić system wiedzy, ale samowiedzy — teoria znania swój jaźni (*das theoretische Ich*). Moja jaźń porodziła świat nie-jaźni, ale ona sama jest siłą rodzącą. Ten świat chociaż od mój jaźni wyróżniony, przecież pierwotnie z nią w jedności zostaje. Moja jaźń tylko częściowo stawia świat przedmiotowy jako nie-jaźń — częściowo sama siebie w nim tylko widzi (*das Ich setzt im Ich — das Nicht-Ich = das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen (Dritter seiner Form nach bedingter Grundsatz) Erste Synthese A*). Są tu niejako dwa światy, podmiotowy i przedmiotowy — ale ten drugi nie istnieje sam w sobie — on jest tylko pierwszego oznaczeniem, on się rozwinął z jego własnej treści, tu się jego własna treść bliżej oznacza, wyjawia, daje się lepiej poznać (*das theoretische Ich Synthese B*). Jak się mają do siebie te dwa światy — świat jaźni i nie-jaźni, świat twórczy i świat stworzony?

Świat jaźni działa — wywiera działalność; świat nie-jaźni jest działalności wyjawem. Świat nie-jaźni zależy od działalności świata jaźni — ale właśnie działalność świata jaźni leży w produkowaniu świata nie-jaźni, jego działalność się tu wyjawia, więc i działalność świata jaźni zależy od świata nie-jaźni. Jestto działalność obustronna (*Wechselwirkung*). Jak się ta działalność da bliżej oznaczyć? Rzekło się, że ja stawiam cały świat przedmiotowy. Jakkolwiekby ten odemnie wyróżniony świat nie-jaźni moją własną myślą powołuje do bytu, to przez to wywieram tylko moją działalność, że tworzę ten świat nie-jaźni. Gdybym go nie tworzył, toby się moja działalność nie wyjawiała. Świat nie-jaźni pobudza mą siłę twórczą do działania, do czynu, on jest tej twórczości przyczyną (*Syntese C. Erste Kategorie Kausalität*). Świat nie-jaźni jest przyczyną, ale przyczyną tego, że ja jestem czynny — mojej własnej twórczości. Gdybym nie był czynnym, nie istniałby świat nie-jaźni. Ja jestem właściwą tych światów istnością — jestem wszelkiego działania podstawą, substancją (*Syntese D. Substantialität*). ¹⁾ Ja jestem tylko czynny, ale przyczyna tego, że jestem czynny, leży nie we mnie; więc raz cała czynność ze mnie wypływa, drugi raz powoduje mnie do tej czynności świat nie mojej jaźni. Jak tę sprzeczność rozwiązać? Więc nie

¹⁾ Ta synteza rozróżnia właściwie te trzy momenty:

Das Ich ist das bestimmende und also thätig.

Es ist ein bestimmtes, also leidend. Die Syntesis ist:

Dass Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden, und durch Leiden seine Thätigkeit.

jestem całkiem czynnym, kiedy moja czynność jest przez inną zawarowaną. Jakkolwiekbym chciał wiernym zostać pierwotnej zasadzie, to muszę uznać jakieś działanie nie odemnie tylko zależne — jakąś niezależną czynność (*unabhängige Thätigkeit*)¹⁾; poznaję, że jest coś odemnie niezależnego.

§ 30.

Poznawanie jest tak właściwym duchowi ludzkiemu pierwiastkiem, że i w tym systemie, co w sobie i z siebie wszystko pojmuje — odsłania się to stanowisko, na którym dopiero poznaje. Wydaje się w systemie wiedzy stanowisko, na którym potrzebnym jest poznanie. Więc wiedza nie jest w sobie pełną. Wiedza mieści w sobie chwilę, w której nie była jeszcze wiedzą. Wiedza szuka uzupełnienia nie w wiedzy. — Wiedza, która ma na celu wyłącznie poznanie siebie, zatraca się w niewiedzy, kiedy ma poznać przedmiot. Ja tylko wtedy mogę nie stracić nic z wiedzy o mojej twórczości — jeśli poznając przedmiot, odnajduję w nim własne dzieło, jakkolwiek w nim bez mojej dokonane wiedzy — dzieło bezwiednej siły produkcyjnej. Więc, jeżeli jest stanowisko, na którym mam inny byt poznać, to stanowisko to tłumaczy się niewiedzą. Stanowisko

¹⁾ Nie śledzimy dalej rozwoju syntez Fichtego, zależało bowiem nam tylko na poznaniu czynności niezależnej.

poznania tłómaczy się stanowiskiem niewiedzy. Stanowisko uznania świata rzeczywistości tłómaczy się stanowiskiem bezwiednej produkcji tęj rzeczywistości. Siłą produkcyjną jest myśl w swęj twórczęj czynności — wyobraźni. Nie przedstawiając całego systemu, nie przechodzimy wszystkich kolei tęj produkcyjnej siły, jak ona z początku się czuciem (*Empfindung*) w treści przedmiotów wyjawia, ujmując je wraz w kształty, w formy przestrzeni i czasu, jak się później ocuca do świadomości i osądza (*Verstand*) te kształty jako swe wyobrażenia, nareszcie przychodzi myślą do pełnej wiedzy i uznaje ten cały świat wytworzony władzą wyobraźni, swoim własnym dziełem. Myśl teraz sama siebie rozumie (*Vernunft*) i rozumie, że cały świat nie-jaźni jest jęj pierwotnym produktem.

Dlaczego moja myśl szuka obcęj myśli — poznania? Dlaczego moja jaźń tworzy świat nie-jaźni? Dlaczego świat mego ducha stawia inny świat? — Żęby go przemódz; żęby go w sobie po chłónać. Ja chcę się uznać mocnym, w mocy utwierdzić, siłę moją rozwinąć. Wzywam rzeczywistość do walki i wychodzę z nięj zwycięski. Jakąś nie znana mi siła po budza mię do działania; nieokreślone pragnienie, żądza nigdy nie ustająca — nieskończoności (*das unendliche Streben*). Moja jaźń chce osiąść siłę nieograniczoną, moc nieskończoną. Ja chcę być potężny — mocny — wszechmocny — wszechwładcą wszelkięj rzeczywistości (*das absolute Ich*).

Patrzmy, jak tu myśl chce się urzeczywistnić, jak jęj niedosyć ograniczyć się na swoje prawa —

poznania. Myśl rzeczywistości żądna, woła: myślę i jestem — jestem i jest wszystko, co jest. W tém, co się jęj wydaje zgoła innym bytem, różną od niej rzeczywistością — poznaje swój własny twór, a tworzy tę rzeczywistość dlatego tylko, żeby ją pochłonać, żeby ją zamienić w myśl. Stawiam bytność, żeby ją w nicość zamienić, a dopiero bytność zniweczywszy uznaję się w swęj twórczości. Jaka to twórczość nieskończenie niższa od prawdziwej Boga twórczości. Stwórca wszechbytności zna swoją wszech-moc, nie potrzebuje szukać innego bytu, któryby przemógł a dopiero uznał się w swęj sile. Nie w tem się boża okazuje potęga, że w nicestwo zamienia rzeczywistości pojawy, ale że myślą potężną stwarza żywy i mocny świat. Bóg, stwórca, myślą swą stwarza światy rzeczywistości; człowiek, twórciel, rzeczywistość światom odbiera i zamienia je w myśli złudę. Ludzka potęga jest potęgą zniszczenia.

Zapytajmy, po której tu stronie leży byt? Właściwie bytu tu niema, jest tylko myśl — jaźń własna, ale widziało się, że zupełne się w jaźni uznanie przypuszcza jako konieczny tego uznania warunek, poznanie świata nie-jaźni.

Chęć uznania się w swej wiedzy, wiedzie za sobą poznanie — nie siebie. Chęć zatwierdzenia się w swęj mocy, wiedzie za sobą utwierdzenie innej — nie swojej. — Czysty subiektywizm wykazuje tę czystość, tę wyłączość subiektywną — na obiekcie.

Jakkolwiek »system wiedzy« nie chce nic wiedzieć o tem tworzeniu się obiektu — wiedzieć chce tylko o sobie: Ja dzierzę myśl mocno, kiedy przyznaję sobie bezpośrednie subjektu méj jaźni zna-

nie. — Ja muszę myśl utracić, żeby przyjąć obiektu — nie jaźni — poznanie.

— Nie umię tworzyć, tylko bezmyślnie, dopiero myśl odzyskuję, żeby siebie uznać w tych tworach. Wszelako, żeby się dowiedzieć o sobie, musi wiedzieć i o tym, jakkolwiek bądź bezwiednie utworzonym przedmiocie.

Bezwiedność miała wiedzę ratować — nie zdołała jej uratować, bo Fichte w późniejszym okresie z całą wiedzą uznaje istnienie obiektu.

§. 31.

Widziało się, że powodem stawienia świata nie-jaźni, jest owo pragnienie uznania się więk- szym, mocniejszym, niż jestem, — owa dążność nieskończoności (das unendliche Streben). Zkąd ja mam to pragnienie? Ja nie mam go sam z siebie. Wzbudza je niejako przeczucie, że moją powinnością dążyć do wyższego, choć nieoznaczonego, ogólnego celu (allgemeiner Zweck), szerszego nad moją bytność. Ja go szukam. Wnikam w wnętrze mej jaźni, wzieram w ducha głąb i spostrzegam tam — obraz, niby zwierciadlane odbicie — czego? Owęj istności prawdziwój. »jądra wszelkiej rzeczywistości¹⁾, « owęj bytności samėj w sobie, która tylko dla oka duszy widzialna «*ἡ γὰρ ἀχωράματός τε καὶ ἀσχεμάτιστος καὶ ἀναγῆς οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ τῷ. περὶ ἦν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον*»²⁾ Dusza poi się rozkoszą — prawdy widzeniem «*ἰδοῦσα τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τ' ἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἄν*»³⁾

¹⁾ Trentowski ²⁾ Φαιδρός 27 C. ³⁾ Φαιδρός 27. D.

aż dopóki nie spostrzeża, że ona sama tylko tego świata wszechrzeczy pojawem, cieniem tylko — odbiciem, wizerunkiem (*Bild*) pierwowzoru (*Urbild*), świecącego na jawie rzeczywistości wszelkiej.

Ten pierwowzór znaczy obraz mój jaźni; świat nie-jaźni jest tego obrazu tylko dalekiem odbiciem (*Bild des Bildes*) — ledwie nie cieniem (złudą); — jest ideą, która ocuca moje myślenie, rozwija moje pojęcie; jest głosem, co mię powołuje do działania; świat nie-jaźni jest tego działania wyczynem; jest światłem, którego promień pada w moją jaźń; świat nie-jaźni rozwidnia się blaskiem tego promienia. On jest mój żywotności pobudką — jedynym życia celem. To jest ów dawno upragniony cel pracy całego żywota; tu się odsłania pierwotne źródło tej żądzy nieskończoności, która mię parła do czynu, do działania, do życia; tu tkwi siła wszelkiej twórczości — twórczości świata nie-jaźni. Ów idealny cel, pierwowzór wszelkiej bytności pojmuje w siebie działanie podmiotu i przedmiotu, on jest obudwu mocą, właściwą obu istnością, absolutną jednością subiektywnego i obiektywnego istnienia (*das absolute Subject - Object*).

Ów subiekt-objekt wyraża się jako absolutny, ogólny cel, ale widziało się, że on jest wszelkiej bytności źródłem, czynnym życia pierwiastkiem — jest celem ale zarazem i przyczyną. Bo jeśli nie ma celu, — niema dążności do celu — niema popędu do działania, niema chęci poznania się w tém działaniu — niema uznania siebie w własnej mocy, w własnej jaźni.

Subjekt uznał ową moc obiektu, od której cały zależy. Fichte zatwierdził z początku tylko swoją bytność, mniemając, że mu za wszelką starczy, teraz uznał się tylko bytności rzetelnej pojawem. Stanowisko iście subiektywne, ja: zależne tylko od swęj jaźni: ja=ja znosi się samo przez się, skoro moja jaźń zupełnie zależna od jaźni absolutnej. W pierwszym okresie (*Wissenschaftslehre*) chcąc zatwierdzić swoje wyłącznie subiektywne stanowisko, musi bezwiednie bytność (*das Nicht=Ich*) uznać. W ostatnim okresie (*Wissenschaftslehre vorg. im J. 1810—13, Thatsache des Bewusstseines 1810, 11, 13*) uznając byt absolutny (*das absolute Subjekt-Objekt*) znosi to subiektywne stanowisko.

§. 32.

Człowiek chce w sobie ująć bezwzględną istność — nie chce być od innej zależnym, jakoby mógł sam o swęj mocy stworzyć się — stawia się (*Ich setzt sich selbst*). Chce mieć myśl światami władającą, jaźń, która prócz siebie nie chce uznać nic. Tylko myślę i jestem: ja=ja. Tego nie baczny, że to »myślę i jestem,« to stanowisko nieprawnie zdobyte zapoznaniem innej bytności. To też nie umie się w swęj jaźni rzetelnie utwierdzić, bo w rozwoju myśli natrafia inną bytność, (*das Nicht=Ich*) nie umie swęj myśli utrzymać w pełnej wiedzy, bo bezwiednie tworzy swój świat przedmiotowy. Gdyby człowiek był istotą przez swoją tylko istnie-

jąca moc, nie potrzebowałby w rzekomem istnieniu swęj mocy utwierdzać; gdyby był myślą mającą pełne znanie swęj treści, nie potrzebowałby innej szukać w świecie przedmiotowym. Gdyby posiadał myśl istoty bezwzględnej, — posiadałby całe znanie, sam przez siebie. Gdyby posiadał jej moc, wszystkoby stworzył sam z siebie.

Nie żądzą nieokreśloną porwana myśl tworzy światy złudy i cienia, ale siebie świadomy czyn stwarza świat rzeczywistości. Istota bezwzględna nie dlatego wie, czem jest, że nie wie, co czyni, ale dlatego, że wie, czem jest, o tem, co czyni, wie. Przez bezwiedny czyn przyście do wiedzy o sobie. to Fichtego i wogóle panteizmu najwyższe pojęcie; znać z pełnią wiedzy przez się istniejącą moc, to rzetelne pojęcie teizmu. Oczywiście, że Bóg będąc podmiotem ¹⁾, który istnieje przez się, takim się zna, nie potrzebuje szukać jedności subjektu i obiektu, w którejby swoją przedmiotowość stracił. On tę jedność ma u siebie. W tem leży Boża potęga i istota, że on sam tylko jest przez się; sam Bóg może mieć wyłącznym przedmiotem — samego siebie. — Bóg zupełną jedność z tym przedmiotem stanowi, Bóg tylko może rzec ja=ja. Ale ta jaźń nie uznaje się w bycie swoim, ona się w nim zna. Bóg z pełną świadomością siebie włada myślą, stwarza światy, wie że ten świat jego jest dziełem, działa w pełni mocy — wszechmocy. Człowiek wdzierający się na stanowisko absolutystyczne jeśli nie chce znać Bożej twórczości, jeśli sam chce

¹⁾ U Trentowskiego: kmiot.

być twórcy — to przecież później musi uznać swą niemoc — nicosć swoją — jako się okazało u Fichtego w ostatnim okresie, kiedy poznał się tylko odbiciem prawdziwej istności.

Widzimy więc, że Fichte tylko zapoznaniem rzeczywistości usiłuje sobie przywłaszczyć wyłączność poznania, że tylko zapoznaniem bytu przez się istniejącego stara się utwierdzić w niezależności własnego istnienia, że przeto owo wyłącznie subiektywnie wypowiedziane: ja = ja, »myślę i jestem,« jest niczem innym, jak tylko wdzieraniem się w prawa nie swoje — wyższe — w prawa Boże. Że to stanowisko nie zdoła się w subiektywizmie utwierdzić, nie odnosząc się do obiektywnego bytu, że później wbrew zasadzie do obiektywnego bytu się przyznaje, może posłużyć za dowód nierzetelności zasady wyłącznego subiektywizmu.

§. 33.

Powiedziało się, że człowiek nie może mieć swęj treści wyłącznym przedmiotem myślenia, że poznaje się w swoim myśleniu, poznając zarazem świat przedmiotowy -- że nie może pojąć swego istnienia niezależnie od innego, bo widzi, że jego istnienie nie ma źródła w samym sobie, musi przeto odnieść się w swojej bytności zawisłej, do bytu niezawisłego — istnącego własną mocą — samego w sobie. — To oznaczenie różnicy istnienia zawi-

słego a istnienia niezawisłego ¹⁾, jest równoznaczne z oznaczeniem filozofii scholastycznej, która różni pojęcia: *esse existentiae*» i »*esse essentiae*.«

Nie może być naszym zadaniem zająć się rozbiorem owych trudnych a pełnych znaczenia pojęć; rozjaśniamy je tylko, że się tak wyrażę po prostu, o ile one się stosują do przedmiotu naszej pracy. *Esse existentiae* oznacza bytność nie mającą źródła swego istnienia w sobie, bytność która sama przez się nie daje istoty (*τὸν ἢν εἶναι* — *essentia*) swego istnienia, oznacza bytność zawisłą w swém istnieniu od innej niezawisłej, mającej istotę swego istnienia samej w sobie, czyli co na jedno wychodzi, bytującej samej przez się. Ta bytność sama przez się istnienia ma moc, nie odnosi się do innej, ktoraby dała istotę (*essentia*) jej bytności, ta istota spływa w jedność z istnieniem (*essentia idem est ac existentia*). *Esse existentiae* oznacza bytność nie istnącą przez się, przeto odnoszącą się do innej, która stanowi istotę całą swego własnego istnienia i istotę bytności wszelkiej.

Widziało się, że nie-człowiek posiada tę jedność i istnienie siły byt jego sprawiającej; taką jedność posiada tylko Bóg. Widziało się, że człowiek nie może wyłącznie siebie ująć myślą w własnym swém istnieniu, że mu jego istnienie za przed-

¹⁾ Mówię, oznaczmy, by się nie wydało, jakbyśmy mieli zarazem wyklądać o dowodach istnienia Boga i to oznaczenie pojęcia Bożego bytu dowodami stwierdzać. To też przytaczamy z dzieł św. Tomasza z Akwinu miejsce odpowiednie, gdzie się owe dowody a wraz ich utwierdzenie znajduje — nie przytaczamy całych ustępów, tylko wyjmujemy najważniejsze z nich miejsca, aby wykazać, iż nasze oznaczenie jest z myślą św. Tomasza zgodne.

miot myślenia nie starczy, że niema swojej myśli w jedności z swoim bytem. Taką jedność myślenia o istnieniu ma tylko Bóg. Widziało się, że człowiek nie może mieć za przedmiot swojej myśli, tylko siebie, że winien różne od siebie przedmioty poznawać, że niema tu jedności podmiotu i przedmiotu. I znowu taka jedność — subjektu i obiektu, znajduje się tylko u Boga. Oznaczmy to pojęcie bytu Bożego.

§. 34.

Bóg jest, jestem, który jestem, Bóg sam przez się jest, więc byt własną jego istotą ¹⁾ umocowany, myśl Boża w istocie ²⁾ Bożej ujęta sama swoim bezpośredniem ³⁾ znaniem. Bóg ujmując się w swęj jaźni jako podmiot ⁴⁾ nie potrzebuje się odnosić do innego przedmiotu, jak tylko do samego siebie ⁵⁾, nie potrzebuje znać zgoła innego przedmiotu ⁶⁾, jak tylko własną

¹⁾ Thomas Aquino: *Summa Theologiae*, pars. 1. qu. 3. art. 4. »Deus cum sit primus efficiens ac actus purus et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet... (2) non est aliud in eo essentia, quam esse: sua igitur essentia est suum esse... (3) illud, quod habet esse et non est esse per participationem. *Contra gentiles*. 1. 1. e. 21. *Deus est sua essentia, quidditas vel natura.*

²⁾ *Summa Theolog.* I. qu. 13. art. 4. *ipsa sua essentia etiam species intelligibilis.*

³⁾ *ibid.* *Deus cum nullo a se distincto perficiatur et sit suum esse, eius intelligere non distinguitur ab ipsa eius essentia.*

⁴⁾ *ibid.* art. 3. *Deus perfecte se ipsum comprehendit.*

⁵⁾ *ibid.* qu. 3. art. 2. *Deus est ipsum esse per se subsistens.*

⁶⁾ *ibid.* art. 2. *se ipsum per se ipsum intelligit... intelligere eius*

swoją istotę. W Bogu jedność istnienia i istoty, bo istota Boża jest Bożem istnieniem; jedność istoty i myśli, bo Boża myśl jest istotą Bożą; jedność podmiotu i przedmiotu, bo Bóg sam dla siebie zupełny przedmiot stanowi.

§. 35.

Ten byt sam przez się nazywa filozofia scholastyczna czynem — *actus*. Możemy rzec: Bóg jest absolutnym czynem ¹⁾. Bóg jest istotą wskroś czynną, — działa, wykluczając wszelką odbieralność działania. Działa, bo jest. Byt jego jest ciągłym czynem, Bóg jest absolutnym ²⁾ życiem; życie całą mocą istoty swojej. Bóg jest i koniecznie jest. Mocen wszystkiego, nie mocen tylko nie być. W pojęciu bytu Boga tkwi pojęcie konieczności. Bóg nie może nie ³⁾ być, musi być. Bytność stanowiąca istotę Bożą jest u Boga konieczną bytnością. Zapytajmy, czy jest jaka u Boga bytność możliwa.

essentia et id, quod intelligitur et ipsum intelligere unum et idem.

¹⁾ *ibid.* *Deus est actus purus, primum agens simpliciter... non est materia in ipso.*

²⁾ *Th. Aqu. (Opuscula). Quaestiones de potentia qu. 93. Deus maxime non ab alio sed a se ipso operatur, cum sit prima causa agens: maxime ergo competit ei vivere.*

³⁾ *C. G. c. 16. Omne enim id in eius substantia admiscetur potentia, secundum id, quod habet de potentia potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse. In deo non est potentia adesse.*

§. 36.

Jaka bytność istotę Bożą stanowi, jest konieczną możliwą taka tylko, jaka nie stanowi istoty Bożej. To, co Bożą istność stanowi, musi istnąć, może istnąć tylko to, co nie tkwi w istocie Bożej. To, co Bóg może, nie jest jego bytem; tylko nie Boga własny byt, jest Bogu możliwym (bytem). Bo bytność, jaka w Bogu jest, musi być, a może być tylko taka bytność, jaka nie w Bogu jest. Bóg mocen (mocen w znaczeniu możności) wszelkiego bytu, tylko nie swego. Bytność jest o tyle u Boga możliwa, o ile nie stanowi Bożej istności, o ile ją Bóg nie ze swego bytu ale z niczego do bytu powołuje, o ile ją stwarza z niczego. Bytność możliwa przez to dochodzi rzeczywistości, że się staje, ale to, co się staje, nie może się stać z Boga, bo Boża istność wszelkie stawanie się od siebie wyklucza, a że prócz Bożej istności — niema żadnej — niema nic, więc co się staje, staje się Bożą mocą, ale staje się z niczego. — To, co jest u Boga koniecznością, jest jego własny byt; to, co jest u Boga możnością, jest bytu stworzenie. Bóg musi być istnością w sobie pełną, całą, niezmienną; Bóg może być — stwórcą wszechbytności, (stwórcą świata). Ta bytność (świat) może istnieć — istnieć może, tedy może i nie istnieć, ale jeżeli istnieje, to tylko w stosunku stworzenia do Stworzyciela, tylko w takim stosunku, w jakim ta bytność (świat) nie ma nic z Bożym bytem wspólnego,

w stósunku tameczności, (transcendentalności). Bóg będąc cały w sobie bytem koniecznym nie może udzielać swęj bytności światu. Świat będąc bytnością u Boga możliwą, nie może mieć w sobie nic z istności Bożęj. Widzimy więc, że w tym, że Bóg jest, leży konieczność jego bytu, jak w tém, że Bóg jest, leży możliwość ¹⁾ innego bytu, a w tém, Boży byt jest w sobie koniecznym, leży znów konieczność, żeby ten możliwy byt, jeśli staje się rzeczywistością, nie miał w sobie nic z Bożego bytu.

Tu byt, nasz byt, ludzki byt jest bytnością rzeczywistą — nie konieczną. Wiem, że jestem, ale zarazem widzę, że nie mam w sobie pierwiastka, całej istoty swojej bytności, że nie posiadmém téj bytności sam od siebie, bo był czas, kiedy nie istniałem wcale — to pojęcie zawisłości mojego istnienia naprowadza mnie na pojęcie bytu przez się istniejącego, niezawisłego, w tym bycie upatruję źródło mego istnienia. — Jestem, ale nie od siebie, to pojęcie nieistności mojęj bytności rodzi we mnie ideę bytu mającego w sobie istotę (*essentia*) swojej bytności, mającęj przez to moc powołania mnie do bytu — ideę przez się istnącego Boga. To tylko idea Boga! To ontologizm. Czy wypływa z téj

¹⁾ Przytaczam tu pełne znaczenia zasady filozofii scholastycznęj: *nil possibile, nisi prius aliquid existit — actus simpliciter prior est, quam potentia*. To samo wyraża św. Tomasz. C. G. c. 16. art. 2.

Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet, quod educatur in actum per aliquid, quod sit in actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens — jest owém »simpliciter actus« od którego możliwość wszelkięj bytności zależy.

idei Boga istnienie? Prosta rozważa poucza, że tak: bo właśnie owa idea istotnego bytu powstaje w skutek tego, że szukam przyczyny dla mego nieistotnego. Ja, uznając się w mój zawistości, szukam bytu niezawisłego — bytu będącego tylko od siebie zawisłym (*aseitas*). Twierdzeniu Kanta, że kosmologiczny dowód istnienia Boga jest w gruncie ontologizmem, można przeciwstawić uwagę, że rozumny ontologizm ma swoje znaczenie, bo się właśnie na kosmologizmie opiera. Jużemy się wyżej zastrzegli, że nie jest naszym zadaniem wykładać o istnieniu Boga, nie możemy przeto rozwijać zasady ontologizmu, ani też zbijać zarzutów kosmologizmowi czynionych. Ale rzecz w sobie jasna, da się po prostu wyrozumieć; dlatego zwróciliśmy uwagę jak prostota sądu człowieka na jego stosunek do Boga naprowadzić zdoła.

Ale jeśli to lub jakiegokolwiekbądź inne poznanie naprowadzi nas na pojęcie Boga, jako bytności przez się istniejącej, to winniśmy uznać i to, co owo pojęcie za sobą prowadzi. Owo pojęcie istności koniecznej stanowiącej pełność bytu, całość istnienia wyklucza wszelką możność zmiany, wydzielenia czegoś z swojej istności albo przyjęcia w swoją istotę obcego pierwiastka. Byt boży stanowiący w sobie doskonałą jedność ani się może w pewnym bytności sposobie (*modus*, Spinoza) wyjawić, nie podpadając przypadłościom ¹⁾ C. G. c. 23 ad 5, ani z odwieczności łona (*Urgrund*) wydzielić byt-

¹⁾ » *Quicumque inest aliquod accidens, non est quicquid habet in Se: quia accidens non est de essentia subjecti — Sed Deus est, quicquid in Se habet. In Deo igitur nullum est accidens.*

ności świata, niby swęj własnej od siebie odpadłej (Böhme — Baader — Schelling w ostatnim okresie) ani tęż objąć w swój wszechbyt nie swoją inną bytność. Pojmując, jaki byt Boży jest w sobie zupełny, cały, bo rzetelnie nieskończony, winienem uznać, że moja bytność nie może być owego bytu wyjawem, częstką, udziałem, lecz że być musi cały innym bytem. Bóg jest cały Bogiem, przeto w człowieku nie może być niczēm, człowiek jest cały nie Bogiem, przeto być może tylko od Boga z niczego stworzonym.

§. 37.

Ścisłość pojęcia Boga, jako istoty przez się samą istnącej, wskazuje dowodnie, że bytność istności Bożej jest w Bogu konieczna, że możliwą u Boga jest bytność świata. Bóg może urzeczywistnić inną od siebie bytność — bytność świata, ale jeśli to czyni, nie może tego czynić z ujmą własnego istnienia nie z swojej istności, ale z nicości świat do bytu wyprowadza. Że tak jest a nie inaczej, że w tym a nie w innym stosunku może tylko świat do Boga zostawać — w stosunku stworzenia do stwórcy — to się da pojąć rozumnie — da się pojąć w zupełności. Ale jak się odbywa to stworzenie, że tak powiem, jaką mocą Bóg ową inną bytność z nicości wyprowadza, w jakim stosunku istnienie świata zostaje do istoty Bożej, da się pojąć rozumnie, wykluczając inne nierozumne

pojęcie, ale nie da się pojąć w zupełności. Widziało się (w § 34) że w Bogu byt, istota i myśl jedno jest i toż samo — że Bóg sam dla siebie zupełnym jest przedmiotem — byt Boży w swój istocie jest przedmiotem myślenia Bożego. Jakże więc Bóg świat stwarza? Czy z myśli swojej? Wszak myśl jego, własną jego istotę stanowi. W tym razie byłby świat Jego istoty wyjawem. Istota Boża wyjawiająca się w świecie, to panteizm, to przeistoczenie bytu Bożego w inny-nie Boży (to nie stworzenie — to zrodzenie). Wszak wiemy, że Boża istność nie może się przeistoczyć, że byt Boży wszelką zmianę od siebie wyklucza, że świat nie jest Bożego bytu wyjawem, ale zgoła innym bytem. Czyż więc świat otrzymuje istnienie niezależnie od myśli Bożej? W tym razie byt świata byłby samodzielny — sam z siebie; Bóg nie byłby stwórcą. Z jednej strony Bóg będąc w sobie bytem zupełnym w inny byt przejść nie może; z drugiej strony świat nie mając źródła swego istnienia w sobie samym, musi mieć owe źródło istnienia w Bożym bycie. (Świat musi mieć źródło swego istnienia w Bogu). Świat się odnosi w swém powstaniu do myśli i istoty Bożej, ale czy z myśli Bożej powstaje? Gdyby myśl Boża, jako taka, zamieniała się w wszechbytność — w światy, — toby Bóg dopiero w tém świata stworzeniu znajdował przedmiot myślenia swojego. Przecież myśl Boża sama przez się jest zupełnem Boga myśleniem. Czyż więc Bóg stwarzając świat nie obejmuje go swą myślą? Niewątpliwie, że Bóg świat w swój myśli ujmuje — nie stwarza go przecie bez myśli. Bez-

wiedne świata powstanie (*das Unbewuste*) to na wskrós panteistyczne pojęcie. — Bóg stwarza świat z pełną wiedzą. — Stwarza go myślą swoją, ale nie mając na celu istoty swojej koniecznej, ale bytność inną możliwą. Ale, rzekło się, wszelka myśl Boża ma swoją istotę za przedmiot myślenia. Bóg nie może nie mieć swojej istoty na celu, więc i o innej możliwej myśląc bytności, do swojej ją istoty odnosi. Bóg stwarza światy, o ile ujmuje w swoją myśl bytność wszelką, jaka może być istoty Bożej obrazem, jaka może istotę Bożą w podobieństwie wyrazić, tę istotę naśladować. — W Bogu są idee wszechmocy, o ile one istotę Bożą naśladować mogą¹⁾ (aczkolwiek w sposób niedoskonały).

W ten sposób świata przyczyna jest myśl Boża zawsze mająca na celu własną swoją istotę ale nie samą w sobie, tylko o ile ta istota jest pierwowzorem innych jestestw, któreby ją aczkolwiek w niedoskonały sposób²⁾ wyobrazić mogły.

¹⁾ Przytaczam najprzód ustęp: *de Veritate qu. 3. art. 2. c.*

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit: essentia sua est idea rerum, non quidem essentia, sed ut est intellecta... Opuscula IX Dist: VIII qu. I. art. 2. Ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat ib. XXXVI qu. II. art. II — idea nominat essentiam divinam sc. quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum, S. Th. qu. 15. art. 1. Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum... Quia igitur mundus... est factus a Deo per intellectum agentem, necesse est, quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae ib. ad 3. Dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam ejus essentia.

²⁾ *De verit, qu. 3. art. 2. c. res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia non accipitur absolute ab intellectu*

Tylko tak da się pojąć Bożą myśl (stworczyni świata) w zupełnej z istotą Bożą jedności, bo myśl Boża o świecie jest myślą o samej Boga istocie, o ile ta istota może być dla innych jestestw pierwotnym wzorem a świat jest (tylko) na wzór myśli Bożej stworzonym, więc według Bożej myśli a istoty, ale od istoty Bożej zupełnie różnym bytem. Świat się od Boga w niczym nie wyróżnia ¹⁾, świat jest cały różny, cały inny, jakkolwiek na podobieństwo Boże z niczego stworzony.

§. 38.

Rozjaśniło się pojęcie stworzenia wedle pojęcia Bożej istoty a jej stosunku do rzeczy stworzonych. Nie wdając się w dalsze oznaczenia, już z tego co się rzekło, widzimy, że w istocie ²⁾ Bo-

divino, ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum id, quod deficit ab ea, vel imitatur eam.

ibid. qu. 2. art. 4. ad. 2. Essentia divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. — Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum... res creata imperfecta imitatur divinam essentiam.

¹⁾ *Opuscula IX Dst, VIII qu. art. II. ad 3. Dei esse et esse creatum non differunt, sed sunt diversa. Omne enim differens aliquo differet; sed non omne diversum, aliquo diversum est.*

²⁾ *S. Th. qu. 14. art. V. dicendum est, quod deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam, alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. C. G. 1. 1. e. 49. Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa.*

żej leży jego wszechwiedza, bezpośrednio siebie samego oraz i wszechbytności znanie.

Tylko stwórca ma w swém znanu siebie samego doskonałe widzenie a oraz i swe twory na wskrós przeziera (*Intellektuelle Anschauung* Fichtego i Schellinga, oba w późniejszym peryodzie).

Bóg zna wszystko, wie wszystko, bo wszechbytność jest jego myśli odbiciem a myśl istotę Bożą stanowi. Bóg wie wszystko, bo jest przyczyną ¹⁾, bo jest stwórcą wszystkiego. Rzekło się już, że »tylko stwórca wszechbytności na wskrós swój utwór przejrzeć może — on też tylko ma bezpośrednio swoich tworów znanie« człowiek wdiera się w nie swoje prawa, kiedy sobie to znanie przywłaszcza.

Tylko stwórca ma znanie zupełne swoich tworów (*cognitio adaequata* Spinozy).

Tylko stwórca posiada zupełną wiedzę, własną mocą stworzonego bytu (*Wissenschaftslehre* Fichtego.)

Tylko Stwórca ma absolutną wiedzę tego bytu w jego całym rozwoju (*Absolute Logik* Hegla).

To też człowieka wiedza nie jest absolutną. Jeśli człowiek ma siebie i świat uczynić przedmiotem poznania, to poznanie nie będzie zupełnem, »nie stanie się nigdy absolutnem znanie« (porównaj § 1), bo on sam jako przedmiot poznania i świat przedmiotowy jako taki jest człowiekowi do poznania dany — znanie absolutne jest możliwe tylko wobec nie-danego, ale własną mocą stworzonego przedmiotu.

¹⁾ *ibidem* c. 65. *Deus cognoscit alia, in quantum sit causa eis.*

§. 39.

Nie przeznaczając téj pracy do druku, sędzę, że nie potrzebuję się zbytecznie krępować wymaganiami scisłości formalnej, że mi nie będzie poczytano za rzecz niewłaściwą, jeśli wskażę na to, co było myślą przewodnią méj pracy — na ustęp filozofii Kremera, którego prawdą się przejąłem i w myśl prawdy tam wyrażonej starałem się pojąć myśl zasadniczą teoryi poznania — przedstawiając choć tylko w ogólnych zarysach myśl zasadniczą teoryi poznania Kartezjusza, Kanta i Fichtego. Właściwie należałoby mówić o Kremerze, gdybym w moich uwagach o subiektywizmie naszej filozofii — doszedł aż do Hegła — uczynimy to jednak, bo mi wielce zależy na wykazaniu powinowactwa mojej oceny subiektywizmu a prawd w onym ustępie wyrażonych. Jest to ów § 200 Kremera Logiki, w którym wywyższa Boga osobistego ponad wszelkie idee bezwzględne panteistyczne. Przytaczamy przereczony § w całości: »Wynika przeto konieczność bytności jestestwa będącego pogodzeniem téj dwoistości. Występuje przeto konieczność logiczna stopnia, w którym już niema różnicy między duchem a ideą bezwzględną w całym roztoczeniu jój; — w którym duch bez badania, bez roztoczenia téj idei bezwzględnej, obejmuje ją w całości jój i w jój prawdzie wiekuiestój — w którym duch tedy niema w sobie idei, będącej dopiero pierwiastkiem danym, znalezionym, ale ma ją jako własne zro-

dzenie swoje, jako myśl, którą myśli, która zarazem jest myślą podmiotu a zarazem myślą tkwiącą w przedmiocie i będącą we wszem przedmiocie.

Tutaj więc nie ma już badania śledzenia idei w przedmiocie, a tak wynajdywania jedności podmiotu i przedmiotu, myśli i rzeczywistości; tutaj ta jedność już ma znaczenie, iż myślenie zamienia się na przedmiot, na rzeczywistość, że stwarza bytność. Duch, jak rodzi z siebie ideę bezwzględną, jako myśl swoją, jako myślenie podmiotowe swoje, tak stwarza ją jako wszechbytność — jako cały świat przedmiotowy. Świat więc jest zrodzeniem myśli ducha, ta myśl tkwi w świecie — tkwi więc i zardem w duchach innych, będących również zrodzeniem jego — i w nich o sobie znać daje — odnosi się do nich, jako do przedmiotu swojego.

Ta jedność podmiotu i przedmiotu stanęła u kończyn swoich, podmiot odróżnia się od przedmiotu swojego, od wszechbytności; lecz gdy ta wszechbytność jest własnem zrodzeniem ducha, więc duch siebie w niej wie i ogląda; — gdy duch sam z siebie stwarza wszystko, co jest, więc jest wolnym od uzupełnienia się, jest w bezwzględnej niezależności. Tak iści się ostateczna idea — jedność bezwzględna; tu iszczenie się najwyższe pierwiastków pojęcia — tu w jednem jestestwie, w jednym duchu w pojedynczości, zamknięta jest odwrotność i ogół. Tutaj jedno i toż samo jestestwo obejmuje sobą wszystko co jest, jako przedmiot swój — a nie przestaje być pojedynczością, jest to jedność będąca całością zupełną, najwyższą osobowością. Duch obejmuje sobą wszystko, co jest, a przecież odróżnia

siebie od wszystkiego co jest — nie jest w tożsamości ze wszechbytnością, ze stworzeniem swoim; jest osobą bezwzględną.«

Według przytoczonego ustępu, nie ma »jedności podmiotu i przedmiotu, myśli i rzeczywistości,« gdzie jest badanie, śledzenie idei w przedmiocie, gdzie ona jest jeszcze »pierwiastkiem danym, znalezionym«; dopiero tam, gdzie »duch bez badania, bez roztoczenia téj idei obejmuje ją w całości jęj (i w jęj prawdzie wiekuiestęj); tam jest ta jedność »myśli i rzeczywistości, podmiotu i przedmiotu.« Powtórzmy to za Kremerem, bo właśnie na téj przez Kremera rzetelnie wypowiedzianej prawdzie »że poznanie ducha ludzkiego jest dane znalezione« (porówn. System filozofii I. str. 460 i § 190—193) oparliśmy naszą przedmiotową zasadę poznania (porówn. § 1.) w odróżnieniu od podmiotowej, która nie »dany« »inny,« ale »swoją własny przedmiot« chce poznawać, czyli chce ów »dany« uczynić swoim wyłącznie przedmiotem, gdyby nawet miała wszelką przedmiotowość zatracić, gdyby się tylko ograniczyć na własnej myśli poznaniu. Ale my uważamy tę »jedność myśli i rzeczywistości podmiotu i przedmiotu« (Kremer) w »osobie bezwzględnej (Krem.) jako jedność jęj znania, gdyż jako się rzekło w § 38, w Bogu »bezpośrednie samego siebie oraz i wszechbytności znanie leży w Bożęj istocie,« więc Bóg znając swoją istotę, zna tém samym oraz i wszechbytność, zna ją, bo ona nie jest dlań »przedmiotem danym znalezionym« (Kremer) ale sama myśl boża, ten przedmiot »daje« — ten przedmiot stwarza. Bóg się nie odnosi do różnego od

siebie przedmiotu (innego) w poznaniu tego przedmiotu, tylko zna różny od siebie przedmiot, odnosząc się w tém znaniu swoim tylko do samego siebie. Jest tu »rzetelna jedność podmiotu i przedmiotu« (Krem.), ale jedność znania Bożego, bo skoro uważamy myśl Bożą za podmiot poznający, to ona sama w sobie przeziera wskrós świat przedmiotowy — nie potrzebując bynajmniej czerpać z tego przedmiotu; — jest tu »jedność myśli i rzeczywistości« ale znowu, ta jedność znania Bożego, skoro myśl w sobie samej wszechbytność przeziera, nie potrzebując czerpać poznania z rzeczywistości. Przeto że uznajemy jedność w znaniu Bożem, w znaniu myśli, i rzeczywistości w tem rozumieniu: »że Bóg znając myśl własną, zna tém samém i rzeczywistość przez tę myśl stworzoną, bynajmniej nie mówimy, jakoby myśl Boża z rzeczywistością (wszechbytnością) miała jedność stanowić a uznając jedność w Bożem znaniu podmiotu i przedmiotu w tém rozumieniu: »że Bóg znając swoją własną istotę zna tém samém i świat przedmiotowy na wzór téj istoty stworzony,« bynajmniej nie twierdzimy, by świat przedmiotowy był Bożego myślenia (właściwym) przedmiotem. W tém rozumieniu powtórzyło się za Kremerem ów ustęp odnoszący się do Bożej jedności (na początku tego § po przytoczonym tekście Kremera). Dalej powiemy jeszcze z Kremerem, że »gdy Duch (Boży) sam z siebie stwarza wszystko, co jest, więc jest wolnym od uzupełnienia się, jest w bezwzględnej niezależności« (Kremer). Powiemy, że »myślenie ... stwarza bytność« (Kremer) Ale czyż możemy powiedzieć z Kremerem, że »myślenie Boże

zamienia się na przedmiot, »że myśl, którą Duch myśli jest myślą podmiotu (Boga) a zarazem myśl tkwiącą w przedmiocie,« skoro się powiedziało w § 37, że myśl Boża istotę Bożą stanowi,« że gdyby świat z myśli Bożej powstał« »byłby świat istoty Bożej wyjawem a istota Boża wyjawiająca się w świecie, to panteizm« — czyż możemy powiedzieć z Kremerem, że wszechbytność jest zrodzeniem ducha, że myśl Boża tkwi zarodem w duchach innych, (będących również zrodzeniem jego« -- »że się odnosi do nich jako do przedmiotu swojego« (Krem.) Skoro się w § 35, 36 rzekło, że »Bóg sam dla siebie zupełny przedmiot stanowi (i wyżej), że »Bóg nie potrzebuje się odnosić do innego przedmiotu, jak tylko do samego siebie; czyż możemy powiedzieć, że »gdy ta wszechbytność jest zrodzeniem ducha, więc duch sam siebie w niej ogląda« (Kremer). Skoro się powiedziało w § 38, że Bóg ma sam w sobie doskonałe siebie widzenie w § 36 a istota Boża jest tylko pierwowzorem innych jestestw, które ją aczkolwiek w niedoskonały sposób wyobrażają.«

Cóż pozostaje uczynić ze względu na te oznaczenia Kremera, które się wydają niezgodnymi z naszymi oznaczeniami (które się stosowały do myśli św. Tomasza). Zawsze uważałem ów ustęp Kremera za zupełne zwycięstwo teizmu nad panteizmem filozofii obiektywnej nad subiektywną, logiki poznawczej nad absolutną. Z ścisłości mego oznaczenia (w myśl św. Tomasza) nic ująć nie można, bo ścisłość jest owego oznaczenia nieodzownym warunkiem. Jak nie oznaczamy z ścisłością transcenden-

talizmu Boga, to nie zdołamy zachować teizmu od skażeń panteistycznych. Cóż więc począć? Albo uznać w określeniu Kremera panteistyczny element a wtedy nie wolno się nam przyznawać do logicznej z nim spójności, albo tłumaczyć owo oznaczenie w myśl teizmu, uważając oznaczenia monistyczne za pozostałość Heglizmu — nie istotną, nie stojącą na przeszkodzie rozumieniu teistycznemu.

Wybieramy drugie w tém przekonaniu, że się da przeprowadzić nieco zawisły ale logiczny dowód, iż owo oznaczenie w połączeniu z innymi określeniami dozwala rozumienia nie sprzeciwiającego się teizmowi.

Uwydatniliśmy już owe określenia, mające na celu oznaczyć stosunek Boga do świata, które to, że tak powiem, brzmią panteistycznie w przeciwstawieniu do naszych. Zbadajmy, czy one dadzą się rozumieć w myśl teizmu, czy tu jest możność rozumienia teistycznego. Na czém może polegać owa możność rozumienia tych oznaczeń w myśl teizmu? — Przecie się powiedziało, że one w przeciwstawieniu do naszych są monistyczne. Jakżeż więc można rozumieć monistyczne oznaczenia w myśl teizmu? Oczywiście tylko w tym razie, jeśli one teizmu nie naruszają, jeśli się nie do teizmu stósują. Owe oznaczenia »monizmu« jedności myśli i rzeczywistości, wtedy nie skażą pojęcia Boga, jeśli się nie do istoty Bożej odnoszą.

Czy Kremer mówiąc, że »myśl Boga jest zarazem myślą tkwiącą w przedmiocie«, «rozumie przez to, że to co Bóg myśli, staje się rzeczywistością, że świat rzeczy jest myśleniem Bożem, że myśl

Boża, która przecie istotę Bóżą wypełnia, przechodzi w rzeczywistość?

Czy Kremer mówiąc, »że myśl Boża odnosi się do innych jestestw duchownych, jak do swego przedmiotu,« że się Bóg sam w tym przedmiocie ogląda, tak te słowa rozumie, że Bóg ma za swój przedmiot świat a nie samego siebie, jakoby się w świecie oglądał, a nie w sobie samym, Czy Bóg w ten sposób obejmuje sobą wszystko, co jest, że z światem tworzy syntezę, jedność, tożsamość? Nie — odpowiadamy ¹⁾ z Kremerem »duch nie jest w tożsamości z wszechbytnością« — więc nie tworzy z nią jedności ani syntezy.

Nie — odpowiadamy z Kremerem — duch jest w bezwzględnej niezależności — wolny od uzupełnienia, więc Bóg ma siebie samego za przedmiot »bez uzupełnienia« bez względu, czy świat jest, czy świata nie ma — Bóg się sam w swojej istocie ogląda.

Nie — odpowiadamy z Kremerem, »Bóg jest bezwzględną niezależnością wolny od uzupełnienia — zupełną całością« — więc Bóg myśli »niezależnie od tego, czy się jego myślenie staje przedmiotem, czy nie — Boża myśl jest w sobie zupełna, cała, bez względu na to, czy się ta myśl zamienia w wszechbytność.«

Więc, czy myśl Boża nie jest myślą przedmiotu, czy się nie odnosi do duchów innych — czy myśl boża nie tworzy jedności ze światem?

Jest tu jedność, ale jedność idei bezwzględnej świata — lecz ta idea — to nie idea o Bożej isto-

¹⁾ naprzód na ostatnie pytanie.

cie — to idea o wszechświecie, to świata pierwotny wzór — prototyp — pojęcie wskrós platońskie.

Widzimy więc, że możliwość uniknięcia panteizmu w stosunku Boga do świata na tem polega, aby owe »monistyczne« oznaczenia, jedności myśli i rzeczywistości odnieść do stosunku idei z wszechbytnością. Nie jestto przeciw tekstowi Kremiera, bo wszak Bóg »stwarza ideę jako wszechbytność.« Będzie jeszcze sposobność bliższego oznaczenia stosunku świata do idei, ale na teraz widzimy, że się z owego oznaczenia wydaje nowe niebezpieczeństwo panteizmu, bo jeśli owa idea odpowiada wszechbytności a Bóg myśli przez ową ideę, to Boże myślenie odpowiada wszechbytności. Trzeba więc oznaczyć stosunek idei do Boga. Cóż się z tekstu wydaje? Duch boży »obejmuje ją bez badania, bez roztoczenia w całości jęj i w jęj prawdzie wiekuistej, nie ma jęj pierwiastkiem danym znalezionym, ale jako własne zrodzenie swoje.«

Otóż twierdzimy, że z tego tekstu przedewszystkiem się wydaje, iż idea jest Boga pierwotną własnością, jego myślą ale bez względu na to, czy ta idea w ogóle myślenie Boże wypełnia, czy się myślenie Boże w niej mieści, bez względu, czy ona obejmuje istotę Bożą, słowem, owa idea nie wypełnia istoty Bożej.

Tego tu nie ma, więc nie ma powodu, dla którego byśmy nie mieli owej idei, jak dotąd, uważać, jako ideę dla świata. Gdyby to było, gdyby ideą »którą Bóg, stwórca wszechbytności wypełniała istotę bożą, toby boża istota sadziła się¹⁾» w wszech-

¹⁾ Trentowski.

bytności, byłby to zupełny panteizm. Tego tu nie ma, bo ów tekst nie ma na celu oznaczyć stosunku Boga do idei, tylko stosunek idei do Boga. Ale znajdziemy to później. Cóżemy dotąd znaleźli? Oto, że stosunek Boga do świata można rozumieć nie panteistycznie i że stosunek idei do Boga też nie koniecznie prowadzi do panteistycznego rozumienia. Na czym polega owa możliwość nie panteistycznego rozumienia stosunku Boga do świata?... Jako się widziało, na tém, żeby owe znane nam »monistyczne oznaczenia« jednoczesności myśli i rzeczywistości, odnosiły się do idei bezwzględnej i świata. Bardzo nam więc na tem zależy, żeby zatwierdzić, to, co się rzekło, że idea jest świata pierwowzorem, z którego on czerpie istnienie. Bardzo nam też zależy, abyśmy doszli pewności, że stosunek Boga do idei nie prowadzi do panteistycznego rozumienia. Starajmy się więc, aby się dało te dwie rzeczy stwierdzić: stosunek idei do świata (1) do przedmiotowości — stosunek idei do Boga (2) a dalej — aby się dało oznaczyć stosunek Boga do idei (3) bo wtedy znając stosunek idei do świata, będziemy mogli uczynić ostateczny wniosek na stosunek Boga do świata. Zatwierdzenia dwóch pierwszych (stosunków) nie możemy już szukać w tekście, a tém mniej oznaczenia trzeciego (3) stosunku (Boga do świata), gdyż, jak się rzekło, tego § przytoczony nie ma na celu. Nie możemy więc dla zatwierdzenia wyrażonego stosunku 1) idei do przedmiotu 2) idei do Boga ani też dla oznaczenia 3) stosunku Boga do idei żądać pozytywnych oznaczeń. Możemy jednak stwierdzenie dwóch pierwszych, a ozna-

czenie trzeciego wyprowadzić z ustępów (str. 460 do 464, § 199), w których Kremer przedstawia ideę, jaką duch ludzki posiada, dowodząc, że tu duch ludzki, że tak powiem, zostaje jeszcze w takich warunkach, w których się jeszcze nie może iść bezwzględna idea.

Na pytanie, dlaczego duch ludzki nie posiada idei (prawdziwie) bezwzględnej, odpowiada Kremer, przedstawiając niedostatki ducha ludzkiego, polegające na niewłaściwym stosunku, w jakim bądź to duch do idei (3), bądź to idea do ducha (3), bądź to nareszcie w jakim idea dla ducha poznającego do przedmiotu zostaje. Owe negatywne warunki dadzą się ująć w odpowiedzi na następujące pytania:

Dlaczego duch ludzki nie posiada, idei bezwzględnej, ze względu na stosunek tej idei do przedmiotu?

Dlaczego jej nie posiada ze względu na stosunek, w jakim ta idea do niego zostaje?

Dlaczego jej nie posiada ze względu na stosunek, w jakim on do tej idei zostaje?

Za odpowiedź na pierwsze pytanie uważamy te ustępy, w których występuje na jaw niedostatek ducha ludzkiego, ze względu na to, że duch tę ideę znajduje daną w naturze « »znalezioną w innych duchach« — w ogóle w przedmiocie. Więc idea byłaby bezwzględną, gdyby nie była dana w naturze niezaleziona — w innych duchach w ogóle — w przedmiocie — nie jej (idealne) istnienie w przedmiotach, ale istnienie przedmiotów w niej musi się znajdować — w niej muszą być »dane przedmioty

i natura i duchy, jakkolwiek w idealnej pre-egzystencji.

Nie ona z przedmiotowego świata, ale przedmiot z niej musi czerpać swoje istnienie. Ona musi być idealną mocą — pierwowzorem wszelkiej możliwej bytności, którą Bóg stwarza jako wszechbytność. Ten wypadek oznaczający stosunek idei do przedmiotowości stwierdza to, co się powiedziało, że jedność myśli i rzeczywistości odnosi się do idei, bo się okazało, że ta idea, jaką nie człowiek, ale Bóg posiadać może, mieści w sobie w sposób idealny istnienie wszelkiego przedmiotu — jest to myśl idealna boża o wszechświecie — jest pierwowzorem, według którego Bóg może stwarzać światy.

W odpowiedzi na drugie pytanie poznajemy nie właściwy stosunek, w jakim owa idea do ducha ludzkiego zostaje. Jest ona dopiero dla ducha ludzkiego zadaniem, »a powołaniem ducha, by się jej dorobił, jest dana, znaleziona, niezawisła od niego.« Ona dlatego nie jest jeszcze »bezwzględną« »w swej prawdzie wiekuistej.« Więc bezwzględną będzie dla takiego ducha, dla którego nie jest zadaniem — nie dana — nie znaleziona, ale owszem od ducha zupełnie zawisła.

Stwierdza się tu dowodnie, co się powiedziało jak należy rozumieć ideę, jako »myśl bożą.« Jakkolwiek tu się iści idea, jedność bezwzględna, to nie tak tę jedność rozumieć należy, jakoby ona była jedną a całą myślą bożą, jakoby w myśli, idei, którą Bóg stwarza, jako wszechbytność« (Kremer), wyczerpało się myślenie boże (coby było wskrzeszenie panteistyczne), bo wtedy byłoby myślenie boże od

idei zawisłe, a w naszym wypadku się wydało, że idea jest od Boga zupełnie zawisłą w tém znaczeniu, że idea jest Boga zupełną własnością. Z tem się ostoi teistyczne twierdzenie — że od Boga jest wszystko, a Bóg sam tylko od siebie zawisły — więc prawdziwie nie zawisły, niezależny. Otóż ten (arcy) ważny wypadek otrzymamy z odpowiedzi na 3cie pytanie, na pytanie, dlaczego nie posiada duch ludzki idei ze względu na stosunek, w jakim on do niej zostaje? Duch ludzki jej nie posiada, bo zostaje do niej w stosunku niewłaściwym. To jest trzeci negatywny warunek, że tak powiem nie (bezwzględności idei ducha ludzkiego, jeśli za pierwszy uważaliśmy niewłaściwy stosunek idei do przedmiotowości (że idea jest dopiero — w przedmiotach znaleziona, niejako z nich zaczerpnięta) a za drugi niewłaściwy stosunek idei do ducha ludzkiego, (że jest mu dana, jako zadanie, że jest niezawisła od niego. Tak, jak w dwóch pierwszych wypadkach, bacząc na ów dwukrotnie niewłaściwy stosunek (idei do przedmiotu i idei do Boga) będący powodem że się w duchu ludzkim »nie iści idea« uczyniliśmy prosty wniosek, że wobec tego ducha, gdzie ona się iści, musi zachodzić stosunek właściwy, temu niewłaściwemu odwrotny, tak téż w 3 wypadku, uznając ów stosunek (Boga do idei) za niewłaściwy, bo stanowiący zaporę »iszczenia się idei,« musimy za niewłaściwy uznać inny — temu odwrotny. Zobaczmy tę niewłaściwość: duch ludzki nie posiada idei bezwzględnej (wprawdzie jej najwyższej), bo: »idea przejmując sobą bytność wszelką, przejmuje i jego własną istotę,« bo »idea obejmuje du-

cha sobą« bo »duch sam jest jedném jestestwem tój idei« bo »duch ludzki się do niej ma, jak przedmiot do podmiotu.« Więc stosunek tego ducha do idei, który ją posiada, wprowadzie ję najwyżej musi być inny, skoro ten jest powodem, że duch ludzki ję nie posiada. Duch Boży więc posiada ideę bezwzględną »w ję prawdzie najwyższej« ale »ona nie przejmuję jego własnej istoty,« nie »obejmuje ducha sobą« duch (boży) nie jest ję jestestwem; duch (Boży) się do niej nie ma jak przedmiot do podmiotu.

Idea nie »przejmuję sobą Bożej istoty,« przejmuję tylko sobą bytność wszelką, idea nie wyraża myślenia Bożego o własnej jego istocie, tylko myśl idealną mającą na celu stworzenie możliwej wszechbytności, stanowiąca tego świata pierwotny wzór i moc stwórczą. Z tém się godzi nasze oznaczenie: »że myśl Boża istotę Bożą stanowi« i »przyczyną świata jest myśl Boża (mająca na celu własną istotę) ale nie samą« — tylko o ile owa istota jest pierwotnym jestestwem, któreby ją aczkolwiek w sposób nieokreślony wyobrazić mogły.«

Idea nie »obejmuje ducha (Bożego) sobą. Duch sam sobie ujmuje. On jest oświecony, nieconczony, większy, czyli, jak mówi Hegel, »nie ma swém znaniu swojej istoty doskonałego siebie poznania.« Idea obejmuje tylko wszechświat a Bóg — ję wszechświat: ogląda. Duch Boży nie jest jestestwem tój idei — jestestwem ję idei właściwym jest wszechświat, a »Bóg sam w sobie — przedmiot stanowi« — z tego oznaczenia —

w przeciwstawieniu do Kremera, chociaż oczywiście owa idea jest przedmiotem bożego istnienia, ale stanowi pierwotwór wszelkiej możliwej byt-ności). Ostatni więc wypadek stanowiący o stosunku Boga do idei z jednej strony stwierdza, że «te monistyczne» oznaczenia jedności myśli i rzeczywistości dadzą się rozumnie odnieść do stosunku idei a świata, z drugiej strony okazuje, że owa idea odnosząca się do świata (jak to już pier-wnostwierdzono) nie »przejmuje istoty Bożej« nie »przejmuje ducha sobą« z kąd prosty wniosek, że Bóg nie przejmuje sobą istoty Bożej, że wszech-świat nie obejmuje ducha Bożego w sobie, tylko Bóg Boży obejmuje sobą wszechbytność, o ile dzieje się ową ideę stworzycielską, ów pierwowzór wszechrzeczywistości, czyli — że nie ma w tem rozumieniu Heglizmu, tylko pięknie w myśl św. Augustyna pojęty platonizm.

Widać więc że Kremer, zwłaszcza w latach ostat-niejszych, przychyliłby się na takie pojęcie zasadniczej myśli — w sensu: « że się duch ludzki chce dorobić absolutnej wiedzy, ale widzi, że wiedzy absolutnej człowiek mieć nie może, że może ją mieć tylko Bóg, wszechbytności stworzyciel. Możliwość »logiki« uważać za dowód istnienia Boga — wyprowadzoną z idei absolutnej wiedzy, że taką wiedzę ma tylko myślenie Boga, którego myślenie stwarza przed-miotowo. Byłby to wniosek z nie — znania do-świadczenia na znanie Boże, z znania Bożego na jego moc stwarzania. Kremera »logika« byłaby rzeczy-wiście logiką, która jest poznania zupełnego, w za-pełnej zostaje jedności z przedmiotem, nie ma

nia i znajduje, że ta jedność jest możliwą tylko wtedy, jeśli przedmiot poznania nie jest stworzony.

Jeżeli absolutna filozofia Fichtego smutne człowiekowi wydaje świadectwo, jak człowiek się porzywa na majestat Boży, jak szalony w swym rozumie, Boga wyzywa do walki, — to znowu filozofia Kremera świadczy o mocy Bożej i potędze, korzy się przed Stwórcy Majestatem, a zwycięża »pychę żywota« w człowieku, który chce być »jako bogowie,« który chce osiąść wiedzę absolutną.

Kremer zwyciężył Hegla; wystawia mu to świadectwo Trentowski. »Kremer przełamuje Hegla samymże Heglem — obraca przeciw niemu własny jego oręż... i zadaje tym sposobem nauce jego, którą sam pielęgnuje, śmiertelny cios.«

§. 40.

Przypomnijmy tu uwagę krytyczną o stanowisku filozofii Descarta, co się rzekło w § 11 o jego naczelnéj zasadzie, że nie jest ona pełną w sobie, nie jest w istném znaczeniu zasadą subiektywnéj myśli, bo droga, jaka do niéj wiedzie, bez obiektu obyc się nie może; również, że ta pierwsza połowa zasady poznania: *cogito (ergo)* jest z jego stanowiskiem ogólnego wątpienia niezgodną (bo ten najskrajniejszy sposób jego myślenia: wątpienie zawsze się do obiektu odnosi); że więc stanowisko to nie jest czysto subiektywném, bo mieści w sobie

aczkolwiek bezwiednie uznanie obiektu. Pojęliśmy stanowisko subiektywne, jako takie, które się musi oprzeć na zasadzie wskróż subiektywnej, nie przypuszczającej zgoła innej rzeczywistości, jak tylko rzeczywistość swęj jaźni. Widzieliśmy, że takim stanowiskiem iście subiektywném, jest stanowisko subiektywizmu Fichtego, bo Fichte utwierdza się w swém jestestwie, nie znając różnego bytu od myśli, tylko taki, jaki myśl stawia. Ale w roztoczeniu systemu wyszło na jaw, że tego stanowiska nie zdołał w czystości utrzymać, bo musiał w ciągu systemu uznać, (aczkolwiek bezwiednie) obiekt (*Das Nicht Ich*), który w ostatnim okresie jego filozofii uścił się w jedyny dlań byt rzetelny, wobec którego sam jego własny, wpierw byt wszechpotężny — znicestwiał. Widzimy więc, że oba stanowiska nie mają w sobie prawdy. Descart poczyna teorią poznania zasadą subiektywnej myśli, ale w gruncie rzeczy obiekt jest nieodzownym tęg zasady warunkiem. Fichte poczyna teorią poznania zasadą subiektywną, która ma wagę tylko pod warunkiem nie istnienia samodzielnego przedmiotu, ale w rozwoju filozoficznej myśli nakoniec przedmiotowi wszystką dzielność przyznaje. Descart nie zdaje sobie sprawy, że i droga, na której doszedł tęg zasady i myślenie, które uczynił tęg zasady pierwszym czynnikiem jest zawarowane istnieniem obiektu. Fichte zdaje sobie sprawę i wie, że takiego stanowiska, jeśli ono ma być czysto subiektywnem ani dojść nie można, ani tęg myśli pierwszym uczynić czynnikiem, wie, że się to nie da z wyłączeniem obiektu pogodzić, stawia bezpośrednio jaźń

swoją wszelkiego zaprzeczając obiektu, ale nakoniec uznaje, że istnienie tój jaźni jest właśnie istnieniem wszechobjektu zawarowane. Descart nie wie, że gdyby rzeczywiście obiektu nie było, nie mógł by wymówić tak, jak on to czyni, *cogito ergo sum*. Fichte dopiero w ostatnim okresie uznaje, że gdyby obiektu nie było, nie mógłby wyrzec jaźń-jaźni. Descart ominął prawo obiektywne, ale ono tam stoi wyrzute. Fichte pogwałcił prawo obiektywne, ale musiał je sam przywrócić do znaczenia. Descarta stanowisko nie jest subiektywne, bo tam obiekt bez jego wiedzy ukryty, Fichtego stanowisko jest subiektywne, ale tylko tak długo, póki obiekt nie został wykryty. Descart potrafi tylko wtedy rzec »jestem,« jeżeli jest i byt; Fichte tylko wtedy, jeżeli nie ma bytu. U Descarta odrazu widzimy, że i byt jest, więc »jestem« nie jest stanowiskiem wyłącznie subiektywnem; u Fichtego na końcu rozwoju filozofii widzimy, że byt jest, więc jego stanowisko nie jest wyłącznie subiektywnem. U obu stanowisko subiektywnego myślenia upadło. Możemy powiedzieć, że u Descarta onego rzetelnie nie było, u Fichtego było ale nierzetelnie. Uznanie się w jestestwie swoim na sposób Descarta jest zarazem bezwiednem uznaniem obiektu, uznanie się w jestestwie swoim na sposób Fichtego, jest z pełną wiedzą zaprzeczeniem obiektu ale później subiekt przeczy siebie samego, (uznając się tylko pojawem absolutnego obiektu).

Skoro się tedy widzi nierzetelność zasady subiektywnej, słusznem się winno wydać żądanie, żeby tę zasadę rozszerzyć na przedmiot. Nie — myślę i jestem, ale uznaję się w swoim jestestwie w od-

różnieniu od innych jestestw — winno stanowić zasadę poznania.

Uwaga do § 40.

Cóż powiemy o téj zasadzie? Skoro filozofia subiektywna przebiegła wszystkie stanowiska, jakie jęj mniemaniem dawały możność utwierdzenia się w wyłącznym subiektywizmie, poznała wreszcie, że nie zdoła utrzymać subiektywnego myślenia, nie odwołując się do przedmiotu; poznała, że trzeba przedmiot uznać. Bezpośrednie znanie swęj jaźni wydało się z poznaniem obiektu. Myśl nie chcąc poznawać innego przedmiotu prócz samęj siebie, wydała się pogwałceniem praw przedmiotowych; myśl nie ma prawa przekraczać granic, w jakie ją wyższa moc postawiła; myśl winna poznawać siebie samą, poznając zarazem i świat przedmiotowy. Syn największego subiektywisty przywrócił przedmiotowi pogwałcone prawa. — J. H. Fichte w ostatnięj swojęj książce *»Die theistische Weltansicht 1873* mówi na str. 79: *»In keinem Acte wirklichen Selbstbewusstseins fasst das Ich sich jemals als »reines«, leeres (»reines Ich« ist überhaupt bloss das Product psychologischer Abstraction), sondern zugleich im Verhältniss zu einem andern, welchem es darum, ebenso wie sich selbst Realität beizulegen gedrunge ist.*

Das Ich in der Unmittelbarkeit seiner Selbsterfassung ist daher bedingt durch anderes und weiss sich nur so. Das heisst: es ist sich selbst unmittelbares Object; aber darin liegt zugleich das Mitwissen von einem andern, es affizirenden, als dem mittelbaren Object;

również w ustępie *Psychologii I Theil 1864* str. 282. *So gewiss ich bin und will, und das unmittelbare Bewusstsein von Beidem habe — so lautet jetzt der Ausspruch des auch philosophisch gerechtfertigten Bewusstseins, — übe und erleide Ich Einwirkungen in einer räumlichen und zeitlichen Verbindung mit andern, ebenso räumlichen und zeit-*

lichem Realen, dessen Existenż darum mir ebenso gewiss ist, als die eigene. ¹⁾

Ustępy przytoczone poświadczają naszą zasadę poznania, zasadę logiczną; zagadnienie psychologiczne, jakie się tu wyjawia, obecnie nas nie obchodzi. Mówiąc, że obecnie *cogito ergo sum* powinno się łączyć z uznaniem przedmiotu, nie mówimy nic więcej. Nie wdajemy się zgoła w kwestyą, czy *cogito ergo sum* jest prawdą poznaną *a priori*, czy *a posteriori* ²⁾. Czy zatwierdzając prawdy aprioryczne, sta-

¹⁾ Przytaczamy dalej ustęp z Psych., w którym Fichte powstaje przeciw psychologicznemu idealizmowi (str. 284.): *Hiermit berichtigt sich nun auch vollständig die Deutung, welche der Idealismus jenen Bewusstseinsvorgängen gibt; er übersieht eben dabei, was die nothwendige Bedingung zur Entstehung des ersten Bewusstseinsactes ist. Jenes weckende und afficirende »Anderer« (jenes mittelbare Object des Bewusstseins) im Geiste selber zu suchen, ist eine völlig unzureichende Annahme; denn sie lässt gerade die erste Entstehung des Bewusstseins unerklärt. Dies könnte seinen Process gar nicht beginnen, ohne durch ein Anderes geweckt zu sein. So gewiss nun in diesem Anderen und seiner Affection die erste, allem Bewusstsein vorangehende Bedingung desselben enthalten ist, kann dies Andere selbst nicht widerum als »blosses Product,« als eine »nothwendige Täuschung« eben dieses Bewusstseins erklärt werden; da es vielmehr als die *condicio sine qua non* alles Bewusstseins sich erwiesen hat. So wird die Existenż eines Bewusstseins im Geiste überhaupt die Garantie der Existenż eines »Anderen« ausser dem bewussten Geiste.*

²⁾ Oczywiście, że naszym zadaniem nie poznajemy się w naszym myśleniu bezpośrednio. Właśnieśmy nazwali w § owo bezpośrednio znanie uzurpacją ducha ludzkiego. Duch ludzki jest sam sobie obecny, ale się nie ujmuje bez pośrednictwa świata zewnętrznego w istocie swojej. On się przedewszystkiem poznaje w swoim działaniu — w swojej czynności. Przytaczamy ustęp z Wenera, który tak ten punkt teorii poznania św. Tomasza przedstawia: *»Der heilige Thomas von Aquino« II B. 1859 str. 115: »Mittelst der Acte, durch welche der menschliche Intellect sich die Aussenwelt zum Bewusstsein bringt, wird er auch sich selber ein Gegenstand der Erkenntniss, nicht direct, weil die Richtung seiner intellectiven Thätigkeit zunächst auf das zu erkennende äussere Objecte geht, wohl aber indirect, durch Reflexion auf die dem äusseren Objecte zugekehrte Thätigkeit. Somit gibt es kein Selbstbewusstsein vor der intellectiven Erkenntniss äusserer Objecte; und was der Intellect an sich zuerst erfasst, ist nicht das Sein, und noch viel weniger das Wesen des Intellectes,*

wamy po stronie idealizmu? Czy poczynając rozwój poznania od poznania aposteriostycznego, przerzucamy się na stronę sensualizmu? Był czas, kiedy zasada *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* łączyła się z poznaniem najwyższych prawd nadzmysłowych. Było poznanie idei nadprzyrodzonych, chociaż nie było idei wrodzonych.

Umysł wprawdzie nie znajdował sam bezczynny w swém wnętrzu prawd wszelkich, ale czynném działaniem ujmował prawdy, tkwiące zarodem w jego duchu, tkwiące w wszechbytności; umysł był żywy, czynny, *intellectus agens* *νοῦς ποιητικὸς*, pracujący na własne poznanie i na poznanie przedmiotu. Przytoczę słowa Wernera: »*Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* 1861; mówi on tu o wskrószeniu racjonalnym poznaniu Leibniza II B. str. 180 i 181: *Man könnte sich versucht fühlen, diese Anschauung vom innern Wesen des Menschen erhebend und gross zu finden, wenn nicht dasjenige, was Leibniz über die speculativen Scholastiker hinausgehend, dem Menschen zulegt, denselben des erhabensten Vorzuges seiner geistigen Anlage, Selbstwirker seiner geistigen Erkenntnisse zu sein, beraubte.*

Scholastyka nie znała idei wrodzonych, ale poznawała najwyższe prawdy; Scholastyka pracowała na poznanie tych prawd; ale ta praca — czyn — działanie — to nie gwałt Fichtego na przedmiocie dokonany — to praca siłająca się na

sondern seine Thätigkeit; und von Allem, was potenziell und habituell in ihm ist, weiss er nur in so weit, als es durch seine Thätigkeit in die Wirklichkeit tritt.

Św. Tomasz w Sum. theol. 1 qu. 87, art. 1: *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanam mentis ex actu intellectus consideramus. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt.*

poznanie przedmiotu. Tomasz z Akwinu nie znał idei wrodzonych; czy przez to był sensualistą? Z pewnością nie — sensualistą w Locke'a znaczeniu. Zaród prawdy tkwi w ducha głębi; on potrzebuje wprowadzić wrażeń świata zewnętrznego, ale duch ujmuje w świecie przedmiotowym rdzeń prawdy — duch odtwarza w swém pojęciu istotę rzeczy. A duch poznaje tę prawdę, bo promień najwyższej prawdy zaświecił w nim iskrę poznania — on ma ją rozdmuchać w czyste światło, które się kiedyś rozwidni w światłości wiekuistej. Św. Tom. z Aq. Sum. theol. 1 qu. 12, art. 11:

»*Lumen rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et iudicare in sole i. e. per lumen solis. — De verit. qu. 11 art. 3. »Lumen naturale a Deo est utpote menti concreatum«.*

Scholastyka nie zna prawd bezpośrednich w swej jaźni ale poznaje w wszelkim przedmiocie myśl wielką — wielkie dzieło boże jak mówi Apostoł: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

§. 41.

W poprzednim § mówiliśmy o stanowiskach Kartezjusza i Fichtego, dowodząc nierzetelności ich subiektywizmu. Cóż powiemy o stanowisku Kanta? Oznaczyło się je kilkakrotnie w § 9, 10, 15, 16, jako stanowisko subiektywnego myślenia; wypada się zapytać, czy ten subiektywizm jest rzetelny. Widzieliśmy w poprzednim §, że nierzetelność stanowiska mieściła się w tém, że Descart nie zdołał z wiedzą wyłącznie subiektywną wypowiedzieć swego: myślę więc jestem, a Fichtego

stanowisko wydało się nie rzetelném, bo on swego subiektywnie wypowiedzianego »jestem« nie zdołał utrzymać. I rzetelność stanowiska Kanta na tém się zasadzać powinna, ażeby Kant nie przekroczył granic subiektywnego myślenia. Zapytajmy:

Czy Kant zamyka się z swym obiektem wyłącznie w świecie myśli? Kant nazywa swój świat światem zjawisk, powołując się na inny, różny od myśli pierwiastek, wywołujący zjawienie. Tym pierwiastkiem jest rzecz sama w sobie. Jeżeli uznamy rzecz, jaka jest sama w sobie, to świat zjawisk, będąc jej wyjawieniem jest czemś więcej niż światem myśli. Jeżeli widząc niezgodność z zasadą, (por § 25—28) rzecz samą w sobie usuniemy, to w tym razie świat nasz, nie będąc już zależnym od świata rzeczywistości, wywołującej zjawienie, — nie jest już światem zjawisk, ale będąc zależnym wyłącznie od subiekta, jest subiekta pojawem — jest czemś więcej niż światem myśli. Stanowisko jest połowicznem. Stanowisko subiektywizmu Kanta nie zrywa z obiektem zupełnie; jeżeli się ten subiektywizm dopełni, nie jest to już stanowisko subiektywizmu Kanta, ale Fichtego. Jeżeli się z Kantem pozostawi tę pozostałość obiektywną, to się nie zatwierdzi subiektywizmu; jeżeli się tę pozostałość w myśl Kanta usunie, to się zatwierdzi tylko subiektywizm — Fichtego. Transcendentalny idealizm, który uważa świat za zjawiska, przypuszczając zarazem świat rzeczy samych w sobie, nie jest transcendentalnym, jest (pogwałcimy język polski) transcendentnym; transcendentalny idealizm, który uważa świat za pojaw subiekta,

nie jest idealizmem transcendentalem — jest idealizmem subiektywnym. Wyjawia się tu sprzeczność idealizmu transcendentalnego. Wyjawia się sprzeczność stanowiska subiektywnej myśli, odnoszącej się do — rzeczywistości. Wyjawia się sprzeczność stanowiska, które uważa świat za swoje wyobrażenie, a nazywa je zjawiskiem (*Erscheinung*). Zwolennicy Kanta, chcąc uratować »transcendentalność« jego idealizmu, nazywają świat Kanta nie — zjawiskiem (*Erscheinung*), ale pozorem (*Schein*). Jakkolwiek się Kant nie godził, by jego światu tylko pozór istnienia przyznawano, to jednak owa »pozorność« świata najwięcej się godzi z jego stanowiskiem. Gdyby się dało świat o swém pozornem istnieniu utrzymać, mógłby istnieć w myśl Kanta tylko »pomyślony« świat. Tylko, że ów pozór istnienia nie starczy. Bo albo trzeba przyjąć rzecz samą w sobie, a wtedy ów pozór staje się »zjawiskiem«, albo ją odrzucić, a wtedy ów pozór staje się subiektywnym »pojawem.« Pomyślony świat szuka przyczyny w rzeczywistości od myśli niezawisłej, albo się też domaga od własnej myśli więcej, niż ona dać może, bo — czynu. Albo myśl uznaje świat tylko w myśli, ale szuka dlań przyczyny, albo tej przyczyny zaprzecza, a wtedy sama myśl staje się czynem. Znamy tę filozofią czynu Fichtego i wiemy, że ona subiektywnej zasady nie umie utrzymać w czystości. — A czy filozofia myśli z przyczyną w rzeczywistości utrzyma swą zasadę? Ona przytem nawet nie obstaje, bo i Kant i jego zwolennicy do rzeczy samej w sobie nie chętnie się chcą przyznać. I słusznie spostrzegają

w rzeczy, jaka jest sama w sobie, czynnik — subiektywnej teorii poznania obcy, a co więcej zagrażający zasadzie systemu (por § 26). Bo jeżeli się rzeczywistość do świata myśli przyczynia, skąd myśl wie, na czym się ta czynność ogranicza, skąd subiekt wie, że jej zapatrywania »konieczne« nie są nań nałożone koniecznością rzeczywistości że prawidła niezbędne dla doświadczenia nie są dlatego niezbędne, że ugruntowane na rzeczywistym świecie porządku? Dowody dyalektyczne tego subiektywizmu transcendentnej estetyki i analityki trzeba zbić na drodze dyalektyki — ale prosta rozważa okazuje sprzeczność stanowiska subiektywnej myśli z przyczyną w rzeczywistości. Jeżeli więc tylko myśl rządzi światem, to ona mu naznacza prawa i granice — jeżeli jest rzeczywistość, to ona może wkraczać w granice świata myśli; ona mu może nadawać rzeczywiste prawa. Wszystkie dowody subiektywizmu Kanta dadzą się w ten jeden ująć, że świat Kanta jest obiektywny (obiektywny oczywiście w znaczeniu Kanta, *objectiv allgemein u. denknothwendig*) bez obiektu, ale ta obiektywność tak długo starczy dla świata, jak długo się świat nie domaga innej obiektywności (*Ding an sich*). Jeżeli jest prawdziwy obiekt, to on może być tej obiektywności przyczyną, to znaczy: świat się nam wydaje nie dlatego obiektywny, że się z koniecznością przedstawia taki naszej myśli, tylko dlatego się z koniecznością naszej myśli przedstawia, że jest obiektywny. — Widzimy, że ta pozostałość obiektu rzetelnego dopomina się praw swoich u owęj obiektywności wrzekomęj. Tylko wtedy, jeżeli za pewnik aprio-

ryczny przyjmę, że oprócz subjektu nic nie ma, to konieczne, powszechnie obowiązujące myślenie (*Das allgemeine und nothwendige Denken*) może być rękojmnią obiektywności. To też Kant i jego zwolennicy chcą uważać rzecz samą w sobie tylko, jako pojęcie graniczne. Wszyscy widzą, że ona zagraża Kantowskiej zasadzie. Zwolennicy Kanta widzą: że jeżeli konieczność myślenia ma być pewnem criterium obiektywności, to trzeba na tem criterium poprzestać, a jeżeli to criterium odniesiemy do innego — różnego od naszej myśli — (do criterium rzeczywistego: *Ding an sich*), to w tym razie criterium naszej myśli utracą swą pewność. Jeżeli powiadam: myślę i w myśli świat z całą jego obiektywnością pojmuję, (to znaczy takie pojęcie, które nie potrzebuje szukać obiektywności okrom myśli) więc nie mam prawa mówić, że obiektywność świata zależy od mojej myśli. Chciałem w tym § zwrócić na to uwagę, że rzecz, jaka jest sama w sobie, nietylko się nie zgadza z zasadą Kanta (jak to trzykrotnie okazano w § 25 - -28), ale że wydaje się obracać w niwecz subiektywne Kanta pojęcia, widzimy więc, że stanowisko Kanta z rzeczą samą w sobie niepodobna utrzymać, że drugi raz odrzuciwszy rzecz samą w sobie, przechodzimy na stanowisko Fichtego. W tém rozumieniu powiedzieliśmy, że stanowisko Kanta jest połowicznem. Stanowisko subiektywnego myślenia musi uleże rzeczywistości. Stanowisko czystej myśli bez rzeczywistości nie da się utrzymać, bo jeżeli ten świat pomyślany jest naszego subjektu »wyjawem,« to rzeczywistość leży w naszej jaźni;

jeżeli jest zjawiskiem (*Erscheinung*) nieznanego świata rzeczy, jakie są same w sobie, to oczywiście w tym świecie leży rzeczywistość; jeżeli jest tylko pozorem (*Schein*), to i ten pozorny byt domaga się jakiejś przyczyny (Bóg u Berkeleyya) albo wskazuje ten byt pozorny na inny świat realny (*Wie viel Schein, so viel Sein* Herbarta).

Uwaga do § 41.

Nie mniemamy bynajmniej, jakobyśmy w tej krótkiej uwadze podali krytykę stanowiska Kanta; chcieliśmy tylko uwydatnić ową chwiejność, jaka Kantowi nie pozwalała przetrząść się zupełnie na stronę subiektywizmu. W tej myśli nazwaliśmy to stanowisko połowicznem i chcielibyśmy twierdzić, że na tem stanowisku nie można właściwie ugruntować teorii poznania. Wprawdzie Kuno Fischer w przemowie III t. *Historii filozofii* powiada, że filozofia naszego wieku na Kancie się opiera, atoli sądzę, że dopiero w ostatnich lat dziesiątkach po daremnych wysileniach filozofów absolutystycznych zwrócono się do Kanta — nie wiem, czy na tem zyskała głębokość myśli. Jużto przedewszystkiem empiryczna psychologia przejęła się subiektywizmem Kanta, jakkolwiek najważniejsi jej reprezentanci, np. Wundt, Fechner, są w gruncie rzeczy panteistami. Wielce sławiony w naszych czasach autor *Historii materializmu*, jakkolwiek już samym podziałem książki: II t: *Gesch. d. Materialismus seit Kant* stawia się stanowczo na stanowisku Kanta, to jednak wyjawiają się w ostatniej części jego książki (*Der Mensch und die Religion*) znamiona — powiedziałbym — panteizmu estetycznego przypominającego Schillera. Najsilniej domaga się tego nawrotu do Kanta Otto Liebmann w książce: *Kant und die Epigonen* 1866, który wszystkie rozdziały swojej

książki traktujące o filozofii Friesa, Fichtego, Schellinga, Hegla, Schoppenhauera kończy słowami: *Es muss auf Kant zurückgegangen werden*. Ale i Liebmann nie przestaje na stanowisku Kanta, bo — widocznie się to okazuje na str. 66 i 67 — skłania się ku mistycyzmowi. Skeptycyzm łączy się często z mistycyzmem. Jeżeli zagadki świata nie rozwiąże myśl badawcza, to uczucie (*Gefühl, Jacobi*) sili się wniknąć w głąb prawdy; ono chce poznać prawdę przez myśl zapoznaną. Tak Liebmann mówi na str. 63: *Unser Wissen kann nur mit einer unbeantworteten Frage aufhören*, człowiek nie potrafi dać zadowalniającej odpowiedzi na pytania: *Was ist das? Woher kommt das?* str. 59. Odpowiadamy na to, że jakkolwiek myśl ludzka nie zdoła rozwiązać zagadki świata, to jednak nie powinna tonąć w mistycyzmie, jakkolwiek nie ujmujemy rdzenia prawdy istoty wszechrzeczy (*Was ist das?*) to jednak winniśmy uznać prawdę obiektywną, winniśmy uznać, że z niej wszystko wypływa (*Woher kommt das?*). Skeptycyzm czy hyperkrytycyzm jest często wynikiem pragnienia zupełnego poznania — poznania przedmiotu w całości. Człowiek widząc, że przedmiotu nie zdoła myślą ogarnąć w całości, popada w ogólne wątplenie o wszelkiej prawdzie przedmiotowej — naszym zdaniem niesłusznie, bo jakkolwiek nie poznajemy, jaką jest bytność w sobie (*das Wie*) winniśmy uznać, że jest (*das Was*) i że pochodzi (*das Woher*) od istoty, dzierżącej moc wszelkiej bytności — od Boga.

Wspomnijmy jeszcze o innym wyznawcy transcendentnego idealizmu Cohenie, który jakkolwiek broni teorii Kanta przeciw wszelkim zarzutom, sam wydaje się skłaniać ku Herbarcyanizmowi.

Krytykujemy Kanta o tyle, że wskazujemy na trudność poprzedzania na tém stanowisku: właściwa krytyka Kanta musiałaby się zająć szczegółowym rozbiorem systemu — zbadaniem wywodów, za pomocą których Kant się utwierdza w swoim subiektywizmie. Krytyka tego rodzaju musiałaby być przedmiotem obszerniej pracy, będącej owocem długoletnich studiów. Myśmy chcieli tylko scharakteryzować myśl

zasadniczą krytycznego idealizmu; że ta myśl nie jest krytyczną w naszym rozumieniu, powinno było okazać całe przedstawienie rzeczy.

§. 42.

Chcąc dać ostateczną charakterystykę teorii Kanta, mogę się tylko powołać na całe przedstawienie, bo całe przedstawienie miało być charakterystyką, powiedzmy raczej ogólnym zarysem, szkicem charakterystyki. Rzekło się w § 10, że kiedy Kant zaparł jakiegokolwiekbytu poznanie, mniema, że przemógł stanowisko dogmatyczne, a stawiając teorią subiektywnęj myśli, sam siebie nazywa filozofem krytycznym, a charakteryzując w § 28 Kanta teorią, jako teorią niepoznania, powiedziało się jeszcze w myśl Kanta, że Kant kiedy poznaje »tylko to co myśli« jest filozofem krytycznym. Oczywiście że w myśl naszą zgodnie z przedstawieniem nie możemy stanowiska Kanta nazwać krytycznem. Widziało się, jak się to stanowisko »krytyczne« wydało z pominięcia trudności poprzednich »dogmatycznych.«

Kant dochodzi swego stanowiska nie tem, że pokonał, ale tem, że usunął trudności poprzedników. Kant usuwa trudności, jakie następcza poznanie bytu, utrzymując, że ten byt, jaki się podaje poznaniu, leży w myśli. Jako się rzekło w § 25, jestto teoria poznania subiektywnęj myśli, tylko

własną myśl poznająca. Ale tę własną myśl, ten swój przedmiot Kant poznaje zupełnie; jest zupełnym racjonalistą. Kant chce postawić zupełną i niezbitą pewną teorią poznania; usuwa tedy z teorii poznania te przedmioty, które jeszcze nie pewne, które nie leżą w pełni poznania, na których poznanie musi myśl ludzka pracować (Bóg, duch), ale te, które się same poznaniu podają Kant zatrzymuje w myśli. Kant jest zupełnym racjonalistą; a że racjonalne poznanie wtedy będzie zupełne, jeżeli nie przejdzie granic żywiołu właściwego racjonalizmowi — granic myśli, tedy przedmiot racjonalnego poznania mieści się w szrankach myślenia. Zupełność poznania wtedy się da osiągnąć, jeżeli poznanem będzie wszystko, jeżeli nic nie będzie nie poznaniem. Z pewnością nic nie pozostanie niepoznaniem, jeżeli to tylko jest, co jest, co jest poznane, jeżeli poznanie spływa w jedno z przedmiotem poznania. To jest Kanta krytycyzm. Czy to jest krytycyzm? Czy Kant bada krytycznie poznanie?

Czy Kant bada, jak daleko poznanie sięga przedmiotu?

Nie — Kant twierdzi, że przedmiot nie sięga dalej jak poznanie.

Czy Kant dochodzi prawdziwości poznania?

Nie. — Kant twierdzi, że nie ma innego prawdziwego przedmiotu, jak tylko ten, jaki się naszemu poznaniu podaje.

Czy Kant bada prawa myślenia?

Nie. — Kant twierdzi, że przedmiot nie rządzi

się innymi prawami, jak tylko takimi, jakie mu myśl daje.

Czy Kant dochodzi pierwiastku myślenia?

Nie. — Kant twierdzi, że przedmiot nie ma odrębnego od myśli pierwiastku.

Czy Kant rozbiera nasze władze poznawcze w stosunku do przedmiotu?

Nie. — Kant twierdzi, że nie istnieje przedmiot różny od myśli.

Kant nie bada, na czym polega myśli poznanie; Kant z góry orzeka, że ten świat, jaki myśl poznaje, jest w myśli. Żeby uniknąć »dogmatyzmu« jak Kant nazywa poznanie rzeczywistości, Kant orzeka, że rzeczywistość leży już w poznaniu naszej myśli; żeby nie być dogmatykiem, nie wierzyć, iż myśl przedmiot poznać może, Kant wierzy, że ten przedmiot, jaki myśl poznaje, jest myśli własnością; żeby nie wierzyć, iż myśl może poznać różny od niej przedmiot, Kant wierzy, że ten przedmiot, jaki myśl poznaje, nie jest od myśli różny. Jeżeli Kant nie jest »dogmatykiem,« bo nie poznaje przedmiotu, jeżeli jest filozofem krytycznym, bo poznaje myśl własną, to kiedy mniema, że myśl mu starczy za rzeczywistość, staje się filozofem dogmatycznym, przewyższającym swoim nowym, a niczem nie dającym się usprawiedliwić dogmatyzmem wszystkich poprzedników. Ten dogmatyzm usprawiedliwić się nie da, ale da się pojąć z chęci postanowienia zupełnie racjonalnej a wyłącznie subiektywnej teorii poznania, jako się rzekło w § 25 »teorii subiektywnej myśli« odpowiadającej na pytanie: *Wie ist Erkenntniss a priori möglich?* Kant

też swego stanowiska nie usprawiedliwia, tylko stawia taką teorią, w której poznanie a priori jest możliwe.

Uwaga do §. 42.

Nie możemy się powołać na żadną filozoficzną powagę, biorącą krytycyzm Kanta jako filozofią dogmatyczną. Jest to nasz osobisty sposób widzenia rzeczy, z którym nikt zapewne nie będzie chciał mieć spójności. Oparliśmy jednak ów zarzut dogmatyzmu na chęci dogodzenia zupełnie racjonalnej teorii poznania, którego Kant dopełnia w swoim aprioryzmie. Otóż co do owego racjonalizmu Kanta możemy się powołać na najnowszego badacza elementów filozofii Kanta Paulsen. Paulsen pisze właściwie historią rozwoju pierwiastków filozofii Kanta (*Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie* 1875) On charakteryzuje tę teorią poznania krytyki jako racjonalizm (*»erstes wahres und einzig haltbares System des Rationalismus«* str. 182).

Ten racjonalizm jest krytyczny w porównaniu do dawnego dogmatycznego a różnica w tym polega, że dawny dogmatyzm utrzymywał możność poznania, ten zatwierdza poznania konieczność, że dawny utrzymywał o możliwości poznania rzeczywistości a nowy zatwierdza konieczność poznania świata myśli — świata zjawisk. — Idealizm jest skutkiem racjonalizmu, ograniczenie poznania do świata myśli jest również skutkiem racjonalizmu str. 182. *Allerdings unterscheidet sich ihr Rationalismus von dem bisherigen spezifisch sowohl in der Form als im Inhalt. Der formelle Unterschied beruht darauf, dass die Kritik der reinen Vernunft statt der willkürlichen Annahmen, wodurch der Rationalismus, nach Kant, bisher die Möglichkeit der von ihm behaupteten Erkennbarkeit der Dinge aus reiner Vernunft zu begründen suchte, also statt der Präformationssysteme aller Art, eine Untersuchung führt, worin die Nothwendigkeit*

derselben bewiesen wird. Diesen Unterschied bezeichnet Kant durch die Worte dogmatisch und kritisch. Der daraus entspringende materielle Unterschied besteht darin, dass die Kritik der reinen Vernunft behauptet, nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich, ist rationale Erkenntniss möglich; sie ist also ein idealistisches System, während der bisherige Rationalismus realitisch war. Fügen wir diese spezifischen Unterschiede dem Gattungsnamen hinzu, so würde der Name des Systems sein: kritischer, idealistischer Rationalismus str. 179. Der Idealismus ist eine nothwendige Voraussetzung des Rationalismus.

Według tego oznaczenia owa krytyczność racjonalizmu Kanta polega na tem, że myśl się ogranicza na poznaniu świata zjawisk, które są tylko wyobrażeniami ib. str. 179: *Erscheinungen sind unsere Vorstellungen, und diese mögen sich allerdings nach reinen Begriffen richten oder durch sie möglich werden.* Myśl może doznać zjawiska, bo one są niejako przez myśl wyczynione na wzór modły, jaka pierwotnie tkwi w myśli człowieka. Myśl człowieka jest niejako owym »*intellectus archetypus*« na wzór którego powstaje świat zjawisk. Paulsen stawia na czele krytycyzmu pytanie: *Wie ist Erkenntniss a priori möglich*, dowodząc z dawniejszych prac i listów Kanta, których tu nie będziemy przytaczać, że cały krytycyzm jest odpowiedzią na to pytanie, że to pytanie zawiera w sobie pierwotną myśl krytycyzmu i że dopiero później (w Prolegomenach) Kant je wymienił jako owo poczytywane powszechnie za kamień węgielny krytycyzmu. *Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich.*

Krytycyzm Kanta jest odpowiedzią na ów aprioryczny postulat racjonalnego poznania. Czy to jest krytycyzm? Czy to jest krytyczne badanie władz myśli, postawić z góry *a priori* żądanie racjonalnego poznania i tak określić władze poznawcze aby dowodziły owemu apriorycznemu żądaniu? Nie jesteśmy w stanie pojąć takiego krytycyzmu, również nie zdołamy pojąć, jak interpretacji Kanta sami wykazują owe z góry kategorycznie wypowiedziane żądanie krytyki, a mimo to sławią myśl krytyczną krytyki czystego rozumu.

Str. 180: *Erkenntniss von Gegenständen aus reiner Vernunft ist möglich, wenn der menschliche Verstand in gewisser Weise intellectus archetypus ist; er kann dies sein zwar nicht für die Dinge an sich selbst, wohl aber für die Dinge als Erscheinungen, sofern er das hervorbringende Princip derselben der Form nach ist. Hierdurch ist erklärt, wie der Verstand neben einem usus logicus... auch einen usus realis haben kann.*

Str. 181: *Wir beschränken uns also hier darauf, an die Thatsache zu erinnern, dass die Kritik der reinen Vernunft in kategorischer Form die Wirklichkeit reiner Vernunftserkenntniss von Gegenständen im Allgemeinen behauptet und in einer Anzahl von Sätzen solche im Einzelnen nachzuweisen hat.*

§. 43.

Charakterystyka w § poprzednim podana, odślania w zupełności nasz sposób pojmowania »krytyki« Kanta, bo wedle tego pojęcia chcieliśmy przeprowadzić myśl zasadniczą »krytyki« uwydatniając już w § 16 dosadnemi, nie chciałbym powiedzieć przesadnemi orzeczeniami: »że świat zmysłowy jest usunięty z teoryi poznania, natomiast świat zmysłowy przechodzi zupełnie w działalność umysłu, Kant nie poznaje umysłem świata nadzmysłowego, ale w zupełności władzą umysłu zna świat zmysłowy i t. d. (§ 16 koniec)« ów, jako racjonalny a zmysłowy subiektywizm Kantowskiej teoryi poznania. Z całą świadomością sprzeczności, jaka wychodzi na jaw w tém oznaczeniu mianuję »teoryę« Kanta racjonalnym a zmysłowym subiektywizmem,

bo mojem zdaniem tą nazwą da się najtrafniej oznaczyć ową dążność Kanta; usunąć z zakresu ludzkiego poznania właściwie zmysłowi zagadnienia, a przekazać temu umysłowi cały świat zmysłowy mający odtąd podlegać władzom umysłu. Cała teoria poznania Kanta jest racjonalną, bo mieści poznanie tylko aprioryczne, cała jest zmysłową, bo nie przechodzi granic świata zmysłami się objąć dającego — jest obojgiem, bo jest (teorią subiektywnej myśli) — subiektywizmem. Kantowi zależy na tém, aby cały przedmiot poznać subiektywnie; subiektywizm może się oprzeć tylko na aprioryzmie — aprioryzm opierał się zawsze na poznaniu racjonalném, umysłowém, ale chodzi o to, żeby cały świat przedmiotowy, który się przecie zmysłom podaje, — (świat widzialny doświadczalny) poznać subiektywnie, przeto aprioryzm musi być zdolny poznania zmysłowego, ale aprioryzm nie może się gruntować na świecie zmysłowym — świat zmysłowy, jako taki wywiera działanie *a posteriori*, a więc trzeba na aprioryzmie ugruntować zmysłowość. Kant chce poznać przedmiot przez myśl swoją; może go tylko poznać w swojej myśli, ale, kiedy ten świat przedstawia się zmysłom, jako świat od myśli różny, więc ten świat może (w subiektywnej myśli) być poznany tylko pod warunkiem, że i zmysły, którym się ten świat, jako różny od myśli podaje, niestanowią różnego od myśli pierwiastka poznania, że im przypada ten sam pierwiastek poznania, co i myśli, że zmysłom, przypada pierwiastek aprioryczności. Zmysły poznają *a priori*, poznają tak, jak umysł. Zmysłami

się nazywają o tyle, o ile właściwy im przedmiot świat zjawisk wypełniających w przestrzeni (i czasie) zwykł nosić nazwę świata zmysłowego, ale one są ściśle subiektywnym wynikiem, bo właśnie ich praca ma dokonać, aby świat zjawisk ujęty »zmysłami« utracił znamię przedmiotowości, żeby zjawiska wypełniały przestrzeń tylko »pomyślaną« na podobieństwo onęj rozciągłości rozumowej (*l'etendue intelligible*) Malebrancha, tylko z tą różnicą, że owa rozciągłość Malebrancha stanowi pierwotną ideę (*idée primordiale*) w ogólnym rozumie (*raison universelle*) Bożym, a rozciągłość Kanta mieści się w wspólnym wszystkim czynniku wszelkiej myśli ludzkiej. Ale w myśli tylko istnieje przestrzeń, więc i organ właściwy tę przestrzeń wyczyniający, jest myśli czynnikiem, jakkolwiekby nosił nazwę zmysłu i to zmysłu zewnętrznego. Ta nazwa zmysłu zewnętrznego sprawia niejakie trudności. Oczywiście nie jest on w ścisłym tego słowa znaczeniu zewnętrzny, kiedy zewnętrzność jest tylko stosunkiem przestrzeni. Jeśli więc nie ma rzeczywistej przestrzeni — to nie ma oczywiście zewnętrznego zmysłu. On jest tylko »pomyślany,« jako zewnętrzny; ta nazwa nie wyróżnia go zgoła od myśli pojmującej, tylko nadaje tej myśli piętno odrębne ze względu na przedmiot pojmowany. Dlatego, że myśl ma pojąć świat zjawisk w przestrzeni, które wydają się zajmować pojedyncze miejsca, będące na zewnątrz tego, jakie sam człowiek, jako istota cielesna zajmuje, wydziela (myśl) z siebie władzę zdolną ująć zjawiska w zewnętrzne kształty i odosobnić je od tego kształtu, w jakim wydaje

się mieścić myśli ognisko, chociaż właściwie myśl mieści się tylko sama w sobie.

Zmysł zewnętrzny, jako taki, nie istnieje od myśli różny, tylko myśl wyróżniając swoją czynność polegającą przeważnie na wyobraźności, mocą której zjawiska dochodzą pewnych rozmiarów i kształtów, niejako się uzewnętrznia i znamienuje się jako zmysł zewnętrzny. Działaniem tego »zmysłu« wyczyniają się widoki z myśli na zewnątrz, i w tém leży cała ważność tego »zmysłu« dla całej subiektywnej teorii poznania. Bez zmysłu zewnętrznego nie ma przestrzeni; bez przestrzeni nie ma świata zjawisk — bez świata zjawisk nie ma działania myśli — nie ma praw przez tę myśl ustanowionych. Trzeba zrozumieć tę ważność, że bez subiektywności tego czynnika nie zna zgoła subiektywnego poznania. Zmysł zewnętrzny jest niezbędną subiektywną myśli władzą, bo on właściwie daje subiekтови władzę wprowadzenia całego świata zjawisk w myśl subjektu. Myśl chce cały przedmiot w sobie pojąć, więc ujmuje przestrzeń w jeden swój czynnik — a tak wszystkie przedmioty już nie wyróżnione (rzetelnie) w przestrzeni, nie zajmują miejsc poszczególnych — zspalają się w jeden przedmiot, któremu już żadne miejsce nie przypada, prócz myśli subjektu. Przedmioty bez rozciągłości ściągają się w jedno wspólne ognisko własnej myśli. Tego objęcia całego świata zmysłowego umysłem dokonywa subiektywny zmysł zewnętrzny. Bez subiektywności zmysłu zewnętrznego nie ma subiektywnej przestrzeni, bez subiektywnej przestrzeni nie ma świata zjawisk (tylko dla

subjektów istnących), nie ma zgoła możności poznania, skoro u Kanta wszelkie poznanie tylko na świecie zjawisk poprzestaje. Ale też działaniem tego czynnika »przechodzi« przedmiot właściwy zmysłowemu poznaniu »w władzę umysłu.« »Umysł zna świat zmysłowy« § 16 innego świata nie zna, ale myśl zna ten świat zmysłowy *a priori* — sama z siebie.

Zestawmy rezultaty krytyki Kanta:

Kant pojmuje świat zmysłowy racjonalnie, dla niego nie ma racjonalnego poznania prócz poznania świata zmysłowego. Przedmioty poznania umysłowego (duch; Bóg) są to nieracjonalne orzeczenia.

Kant pojmuje świat zmysłowy apriorycznie, dlatego nie może pojąć tych istot, które się wydają z aposteriorycznego pojęcia świata zmysłowego (istnienie Boga w dowodzie kosmologicznym — zależność świata od Boga w 4ej antynomii). Wszystko co Kant pojmuje, pojmuje idealnie, ale zarazem i subiektywnie, więc nie mieści się tu żadna idea o bycie religijnym (*ens realissimum* dowodu ontologicznego i idee odnoszące się do realnego poznania świata w antynomiach). Wszystko, co Kant pojmuje — pojmuje apriorycznie, ale zarazem i subiektywnie, więc nie mieści się tu żadne pojęcie *a priori* o bycie obiektywnym (aprioryczne pojęcie Boga na sposób Cartesiusa, pojęcie nieskończoności).

Uległy krytyce aposterioryczne orzeczenia o świecie nadzmysłowym (dowód kosmologiczny o istnieniu Boga — zależność świata od Boga w 3ciej

i 4tej antynomii). Po dokonaniu krytyki pozostały orzeczenia aprioryczne — o świecie zmysłowym — uległy krytyce aprioryczne orzeczenia o świecie nadzmysłowym (idea o Bogu dowodu ontologicznego, — *cogito ergo sum*); po dokonaniu krytyki pozostały aprioryczne orzeczenia o świecie zmysłowym. Uległy krytyce racjonalne orzeczenia o świecie nadzmysłowym (o wszechmądrości Bożej w dowodzie teologicznym o nieśmiertelności i niecielesności duszy w paralogizmach); — po dokonaniu krytyki pozostały orzeczenie racjonalne o świecie zmysłowym (racjonalne oznaczenie świata prawideł). — Uległo krytyce poznanie wszelkiego bytu przedmiotowego (Boga, świata ducha ludzkiego); — po dokonaniu krytyki pozostało poznanie myśli przedmiotowej. Poznanie myśli nie o umysłowym ale o zmysłowym świecie — poznanie aprioryczne racjonalne — racjonalne poznanie podmiotowej myśli o zmysłowym świecie, to — zmysłowy a racjonalny subiektywizm.

Właściwie ulega krytyce umysłowość, ale umysłowość, czerpiąca z doświadczenia (*a posteriori*) — prawdy nadzmysłowe; po dokonaniu krytyki pozostała umysłowość nie czerpiąca z doświadczenia, ale stanowiąca prawidła ze świata zmysłowego; właściwie ulega krytyce umysłowość, ale umysłowość dochodząca bytu świata idealnego nadzmysłowego; po dokonaniu krytyki pozostaje umysłowość, ale umysłowość wyczyniająca sama z siebie wrzekomą rzeczywistość świata zmysłowego.

Przed dokonaniem krytyki umysłowość (*Vernunft*) pojmuje świat przedmiotowy i nadzmysło-

wy; ona jest nie-czysta; po dokonaniu krytyki (*Kritik der Reinen Vernunft*) jest — czysta ale to już tylko czysta zmysłowość. — Z krytyki czystej umysłowości (*Kritik der reinen Vernunft*) wychodzi nauka o czystej zmysłowości.

