

A
N

10585

Prof. Dr. E. Twardowski

10585

DR. HENRYK BOLCEWICZ

KANT A HUME



WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI WENDE i S-ka
Krakowskie-Przedmieście № 9.

1913.

KANT A HUME

DR. HENRYK BOLCEWICZ

KANT A HUME

*Transonij Redakcji
„Ruch Filozoficzny” 10585
egzemplar recenzji
..*



21 lipca 1913

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI WENDE i S-ka
Krakowskie-Przedmieście № 9.

1913.

10585



PAN 10585



P.10585



19010585000000

K
19.12.99
A. 809

Drukarnia T. Jankowskiego w Warszawie, Wspólna 54.

H 71945

K
19.12.99

<http://acins.org.pl>

W S T Ę P.

Hume i Kant, to dwaj najwięksi myśliciele XVIII stulecia. Jakkolwiek każdy z nich reprezentuje odmienny kierunek filozoficzny, tak że ich imiona wywołują raczej myśl o przeciwstawności systemów, niż o ich podobieństwie, to jednak nie brak im rysów wspólnych. Oba systemy są przedewszystkim teorjopoznawczemi, oba zwrócone przeciwko starej metafizyce dogmatycznej, oba w stosunku do kwestji przedmiotowego istnienia świata, aczkolwiek wyszły z odmiennych założeń teorjopoznawczych, doszły do idealizmu, — jeden empirycznego, drugi — transcendentalnego; oba wreszcie względem teologii racjonalnej zajęły stanowisko negatywne i jako takie potępione przez ortodoksistów współczesnych. I Hume i Kant kwestje istnienia Boga i nieśmiertelności wyjęli z pod kompetencji rozumu teoretycznego i przenieśli w dziedzinę potrzeb praktycznych, acz każdy z nich uczynił to w sposób odmienny: Hume

drogą historyczno - psychologiczną („Historja naturalna religji“), Kant — drogą racjonalistyczną („Krytyka rozumu praktycznego“).

Są to w znacznej mierze duchy pokrewne i z tego jeszcze względu, że hołdowali podobnym zasadom co do granic szczerości i otwartości w wypowiedaniu swych myśli: „Trzeba mieć zbyt dużo szacunku dla tłumu i jego przesądów—powiada Hume,—aby zmusić się do otwartości w stosunku do niego; azali czyni kto sprawę honoru z tego, by mówić prawdę wobec dzieci i głupców“¹⁾. Podobne zdanie spotykamy i u Kanta: „Niektórych myśli nigdy nie będę miał odwagi wypowiedzieć, jakkolwiek nie wątpię o ich prawdzie“. To też poddał się on decyzji Fryderyka - Wilhelma II i w odpowiedzi na reskrypt jego pisał, że jako najwierniejszy poddany Jego Królewskiej Mości, powstrzyma się od zabierania głosu w kwestjach religji. W przedmowie do „Der Streit der Facultäten“ czytamy: „Wyrzeczenie się wewnętrznych przekonań byłoby nikczemnością, milczenie jest czasami obowiązkiem poddanego. Wszystko, co mówimy, powinno być szczerym; nie wynika jednak z tego, żeby-

¹⁾ Burton, II, str. 220 (Cytata podana w książce Rogowina: „Deizm i Dawid Hume“).

śmy mieli wypowiadać publicznie wszelką prawdę“.

Z przytoczonych tu słów obu myślicieli przegląda ostrożność, oportunizm, zasada ezoteryzmu, nie zaś męstwo godne filozofa. „Gdyby Kant, idąc w ślady 70-letniego Sokratesa—powiada Paulsen w swej monografji o Kancie—odpowiedział królowi, że ma wyższe powołanie, niż zakreślona przez króla profesura, że nie może rozmijać się z powołaniem, które każe mu walczyć z błędem i fałszem, to życie Kanta i historjã filozofji niemieckiej byłaby o jedną kartę jaśniejsza“. Jeżeli miano filozofa obejmuje nietylko myśli, ale i charakter, i czyny jego, to ani Hume, ani Kant nie dorosli do Sokratesa, Seneki, Epikteta, Spinozy i innych przedstawicieli filozofji nietylko w teorji, ale i w praktyce życiowej.

Wszelako w obliczu śmierci obaj myśliciele zachowali spokój wewnętrzny, godny istnych mędrców. Hume oczekiwał jej z niezamąconą pogodą ducha: „Powiedzcie—rzekł do otaczających go w przededniu śmierci,— że umrę tak prędko, jakby tego pragnęli moi najzawziętsi wrogowie, a tak spokojnie, jakby tego życzyli moi najlepsi przyjaciele“¹⁾.

¹⁾ List Adama Smitha, zamieszczony w końcu polskiego tłumaczenia „Badań dotyczących rozumu ludzkiego“, str. 236.

Kant w ostatnich dniach swojego życia nieraz mawiał: „Nie boję się śmierci, zaręczam, iż gdybym wiedział, jako noc ta będzie ostatnią dla mnie, podniosłbym ręce i zawołał: dzięki Ci, Boże!”

Dzieci jednego stulecia, musieli z ducha czasu poczerpnąć pewne wspólne rysy filozofji i charakteru; różnica jednak narodowościowa, różnica atmosfery filozoficznej, w której wzrosli, różnica zawodów musiała też wycisnąć i odrębne piętno na obu umysłowościach i systemach. Objawia się to zwłaszcza w ich stosunku osobistym do religji, w formie zewnętrznej ich dzieł, w kierunku myśli filozoficznej. Hume, człowiek, jakbyśmy dziś powiedzieli, z towarzystwa,—utwory jego noszą piętno jasności, dowcipu i rozmów salonowych. Dzieła Kanta charakteryzuje szkolarska systematyczność profesora, pedantyczny schematyzm i ciężkość iście akademicka. Hume — mąż stanu, — religja dla niego przedmiot rachuby politycznej, nie zaś osobista kwestja życiowa. Kant natomiast wzrósł w atmosferze pietyzmu religijnego; zwłaszcza dla matki jego religja była żywą kwestją serca. Drobiazgowa sumienność, poczucie obowiązku i surowość religijna, otaczająca jego lata dziecięce, odbiła się na jego „imperatywie kategorycznym“ i wogóle na

całej jego „Krytyce rozumu praktycznego“. Angielski myśliciel snuje dalej tradycyjny wątek filozofii empirycznej; mędrzec z Królewca idzie w kierunku panującej na lądzie filozofii racjonalistycznej.

Kant jednak nie był tylko kontynuatorem racjonalizmu: wychowaniec szkoły Leibniewsko-Wolfowskiej, wchłonał w siebie dużo pierwiastków empirycznej szkoły angielskiej, zapłodnił nimi skostniały już w dogmatyzmie racjonalizm spekulatywny i pchnął go na nowe tory t. zw. krytycyzmu filozoficznego, którego stał się twórcą. „Die Kritik, powiada Kant, ist... entgegengesetzt... dem Dogmatism, d. i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen, nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“¹⁾. (Krytyka jest przeciwną dogmatyzmowi, t. j. uroszczeniu pomysłnego załatwienia kwestji za pomocą czystego po-

¹⁾ „Kritik der reinen Vernunft“ herausgegeben von Karl Kehrbach. Zweite Auflage. Rozdz.: „Vorrede zur zweiten Ausgabe“, str. 29.

znania z pojęć, według zasad, jakie oddawna ma w użyciu rozum, bez rostrząsania sposobu i prawa, na mocy którego do nich doszedł. Dogmatyzm jest to dogmatyczne postępowanie czystego rozumu bez uprzedniej krytyki własnego swego uzdolnienia)¹⁾.

Krytyczne stanowisko względem dogmatyzmu, w którym pierwotnie był pogrążony, zawdzięcza Kant Hume'owi, jak to widzimy z własnych słów jego: „Ich gestehe frei; die Erinnerung des Dawid Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“²⁾ (Wyznaję otwarcie, że pamięć o Dawidzie Hume'ie przed wielu laty przerwała moją drzemkę dogmatyczną poraz pierwszy, a badaniom moim na polu filozofji spekulatywnej zupełnie inny nadała kierunek).³⁾

Przy świetle „iskry“, którą zapalił Hume, prowadzi dalej rozpoczęte przezeń dzieło i pisze swą sławną „Krytykę czystego rozumu“.

1) „Kryt. czyst. roz.“, str. 30. Tł. Chmielowskiego.

2) „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“. Herausgegeben von Kirchmann. 1869. Vorrede, S. 7.

3) „Prolegomena“, tłumaczenie polskie Piątkowskiego, str. 7.

mu“, dzieło, rozpoczynające, zdaniem Niemców, nową erę w dziejach myśli filozoficznej, zdaniem samego Kanta — „Eine ganz neue Wissenschaft, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten“¹⁾. (Całkiem nową naukę, która przedtym nikomu na myśl nie przyszła, której nawet sama idea była nieznaną, a dla której z całego dotychczasowego materiału nie można było zużytkować nic więcej, prócz jedynej wskazówki, zawartej w wątpliwościach Hume'a).²⁾

Słowami samego Kanta stwierdziliśmy wpływ angielskiego sceptyka na powstanie epokowego dzieła, dającego początek filozofii krytycznej. Wpływ ten wywarła głównie analiza przyczynowości, która stanowi główny problem teoretyczno - poznawczych zagadnień Hume'a i jego epokową zasługę w dziejach filozofji. Zagadnienie przyczynowości stanowi podstawę całej filozofji: na stosunku przyczyny do skutku opiera się całe przyrodoznawstwo, na nim była zbud-

¹⁾ „Prolegomena zu einer j. k. M.“—Vorrede, S. 9.

²⁾ „Prolegomena“, tłum. pol., str. 9

wana cała stara metafizyka teologująca, cały gmach wiedzy ludzkiej. Nic więc dziwnego, że rewizja tego jednego problemu była właściwie rewizją fundamentów dotychczasowego gmachu filozoficznego, budowanego przez wieki, a głęboka, przenikliwa analiza, dokonana przez Hume'a, wstrząsnęła i zachwiała całym gmachem. Hume powiedział w rezultacie swych badań, że zasada przyczynowości nie sięga poza doświadczenie, a więc niema metafizyki; w granicach zaś doświadczenia stosunek przyczyny i skutku nie jest wyrazem koniecznego związku między przedmiotami a wynikiem subiektywnego przyzwyczajenia, zdobytego przez asocjację psychologiczną.

Stąd wniosek, że zasada przyczynowości nawet w zakresie nauk doświadczalnych ma wartość tylko większego lub mniejszego prawdopodobieństwa, nie zaś absolutnej pewności: upada zatem przyrodoznawstwo i wszelka pewność wiedzy faktycznej. Tak sądziła szkoła szkocka z Reydem na czele, tak też myślał Kant.

W obronie zagrożonej nauki, a zwłaszcza metafizyki, związanej z dogmatami religijnymi, szkoła szkocka odwołuje się do zasady „zdrowego rozsądku“. Kant też pośpieszył na ratunek zburzonej metafizyce i zagrożo-

nej, jak sądził, nauce wogóle; ima się jednak innych metod, niż filozofowie szkoccy; powiada wprost, że Reyd, Oswald, Bytty, Prystley nie zrozumieli Hume'a, a ich apelacja do zdrowego rozsądku „ist nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut“¹⁾ (nie jest niczym innym, jak powoływaniem się na sąd pospółstwa,—poklaskiem, wobec którego rumieni się filozof, podczas gdy popularny dowcipniś tryumfuje i urąga)²⁾.

Zasadniczy przeciwnik Hume'a, Kant, zgadzał się z nim jednak częściowo; zarzuca mu tylko, że stanął w pół drogi; mówi, że przy świetle iskierki, przez Hume'a wykrzesanej, trzeba iść dalej i dzieło przezeń rozpoczęte dalej prowadzić. Kant zgadza się z Hume'm, że nie można wyjść z pojęciem przyczyny poza granice doświadczenia, t. j. oprzeć na nim dawnej metafizyki; przyznaje mu też słusność, że ani drogą obserwacji, ani logicznego myślenia nie można wykryć skutku w przyczynie, nie zgadza się jednak na wyprowadzenie tego pojęcia z doświad-

1) „Prolegomena z. e. j. k. M.“—Vorrede. S. 6.

2) „Proleg.“ tł. p., str. 6.

czenia i, co za tym idzie, na jego wartość względną tylko, pozbawioną charakteru konieczności i powszechności. Takie pojmowanie związku przyczynowego wiedzie, zdaniem Kanta, do zupełnego sceptycyzmu: „Hume sein Schiff um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setze, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniss des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einen Compass versehen, das Schiff sieher führen könne, wohin es ihn gut dünkt“¹⁾. (Hume chcąc ocalić swój okręt, osadził go na mieeliznie (sceptycyzmu), gdzie leży i gnije, gdy przeciwnie mnie o to chodzi, aby dać mu sternika, któryby według pewnych zasad sztuki żeglarskiej, opartych na znajomości globu, a przytym zaopatrzony w dokładną mapę morza i kompas, mógł okręt bezpiecznie według swej woli do celu prowadzić).²⁾

Tą zasadą kierowniczą będzie myśl, którą Kant wyraża słowy: „Przyszedłem do przekonania, że wiele z tych założeń, na

1) „Proleg. z. e. j. k. M.“ — Vorrede, S. 9.

2) „Proleg.“, tłum. pol., str. 9.

które patrzyliśmy, jako na obiektywne, są w rzeczywistości subiektywne“. To, co Newton nazwał przestrzenią i czasem absolutnym, jest tylko aprioryczną formą naszej zmysłowości; a przyczynowość, którą Hume uważał za pojęcie wynikłe z doświadczenia, jako też inne jeszcze zasady poznania, są apriorycznymi formami naszego rozsądku, za pomocą których intelekt nasz wprowadza syntezę w chaos wrażeń, dostarczanych przez zmysłowość. Dlatego świat doświadczalny ma prawa stałe, dlatego możemy je wykrywać i poznawać z bezwzględną pewnością, że przedmioty doświadczenia są naszym własnym dziełem, że więc znajdujemy w nich to, cośmy sami włożyli. Jestto ta zasada kopernikańska, o której z taką dumą mówi Kant, a która cały świat zmusza krążyć dookoła ludzkiej świadomości.

Tutaj właśnie tkwi zasadnicza różnica pomiędzy Kantem a Humem: u tego ostatniego pojęcia są uogólnieniami, pochodzącymi z doświadczenia, u Kanta zaś — pierwotnymi formami myślenia, umożliwiającymi wszelkie doświadczenie; jeżeli teoria poznania Hume'a da się wyrazić zasadą: „Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu“, to podług Kanta maksyma ta będzie brzmieć tak samo, ale z dodatkiem na końcu: „praeter

ipsum intellectum“; u Hume'a mamy empiryczny fenomenalizm, u Kanta — racjonalistyczny realizm.

Oba kierunki, empiryczny i racjonalistyczny, zarysowują się jeszcze w starożytnej filozofji greckiej: filozofja przyrody szkoły Jońskiej jest wyrazem pierwszego, filozofja poczynająca się od Sokratesa i Platona — jest wyrazem drugiego. Wyrazistości jednak nabierają, jako kierunki przeciwstawne, dopiero w czasach nowych. Do Hume'a i Kanta racjoniści i empirycy, pomimo różnicy metod i punktów wyjścia, w tym byli zgodni, że uważali za możliwe poznanie istoty rzeczy, pierwsi — za pomocą czystego rozumu, drudzy — przez czyste doświadczenie. Przyszedł Hume i rzekł, że ani przez rozum, ani przez doświadczenie takiego poznania zdobyć nie możemy; szkoła zaś Leibnicowsko - Wolfowska, doprowadzając racjonalizm dogmatyczny do ostatnich konsekwencji, powiedziała, że za pomocą czystego rozumu możemy poznać wszystko. Pomiędzy obu kierunkami powstała przepaść nieprzebyta: jeden, zdaniem Kanta, wiódł do zupełnego sceptycyzmu, drugi — skostniał w bezkrytycznym dogmatyzmie, a oba, jakkolwiek odmiennymi drogami, wiodły do podkopania naukowego poznania.

Kant chce oba kierunki pogodzić: nie lekceważy pierwiastka zmysłowego, jak Platon, nie spycha doświadczenia na podrzędne w poznaniu stanowisko, jak skrajni racjoniści, ale i rozumu nie sprowadza do biernej roli odbiorcy wrażeń i ich psychologicznego skojarzenia, jak to czyni Hume. Przyznaje intelektowi twórcze pierwiastki aprioryczne, t. j. wyprzedzające wszelkie doświadczenie, ale i doświadczeniu nadaje równorzędne stanowisko.

Zdawałoby się, że Kant oba kierunki pogodził, że stworzył ich syntezę. Doświadczenie jednak zostało przezeń pojęte zbyt racjonalistycznie, jako dzieło apriorycznej syntezy rozsądkowej. Olbrzymia przewaga racjonalizmu nad empiryzmem przysądziła systemowi Kanta nazwę kierunku racjonalistycznego, a imiona Hume'a i Kanta po dziś dzień pozostały jako symbole dwóch sprzecznych kierunków myślenia filozoficznego: „Wstecz do Hume'a!“ — wołają empirycy; „Z powrotem do Kanta!“ — mówią racjoniści. Oba te kierunki walczą dotychczas ze sobą, a żaden z nich nie odniósł dotąd stanowczej nad przeciwnikiem przewagi.

* * *

Kant występuje pod hasłem ratowania zburzonej przez Hume'a metafizyki. Nie cho-

dzi mu w „Krytyce poznania“ o obronę starych dogmatów metafizycznych starymi metodami, — przeniósł je w dziedzinę rozumu praktycznego. Chce on budować metafizykę nową, której jeszcze niema, ale która będzie. I swą „Krytykę czystego rozumu“ i „Prolegomena“ sam uważa za wstęp, za przygotowanie gruntu pod przyszłą metafizykę. Jeżeli ma być ona nauką, to będzie się składała z twierdzeń *a priori*, gdyż w takim tylko razie będą posiadały cechę powszechnej i koniecznej pewności. Kwestję istnienia metafizyki, jako nauki teoretycznej, sprowadza Kant do pytania: *Czy i jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?* Jeżeli takie sądy są niemożliwe, niema metafizyki; bo przecież sądy syntetyczne *a posteriori* nie mogą sięgać poza fizykę.

Sądy syntetyczne *a posteriori* rozszerzają wprawdzie naszą wiedzę, ale jako pochodzące z empirji, nie mają cechy konieczności i powszechności, a więc nie wystarczają jeszcze do stworzenia prawdziwej, pewnej nauki nawet w zakresie doświadczenia, a już poza nim nie mają żadnego zastosowania. Tylko sądy syntetyczne *a priori* mogą stworzyć metafizykę naukową. Takie sądy istnieją; z nich się składa matematyka, najpewniejsza i najdoskonalsza ze wszystkich nauk. Sądy

syntetyczne *a priori* są osią całej teorii poznania u Kanta, kamieniem węgielnym całej jego konstrukcji filozoficznej. Łączą one w sobie cechy sądów analitycznych i doświadczalnych, — absolutną pewność pierwszych i właściwość wzbogacania wiedzy — drugich. One to i przyrodoznawstwu nadają charakter twierdzeń powszechnych i koniecznych i umożliwiają rozszerzenie poznania absolutnie pewnego poza granice przyrodoznawstwa.

W ten sposób metafizykę, zarówno jak czyste przyrodoznawstwo chce Kant postawić w jednym rzędzie z nauką tak idealnie doskonałą, jak matematyka.

W myśl tych trzech gałęzi wiedzy dzieli Kant główne swe dzieło („Krytykę rozumu czystego“) i jego popularniejsze streszczenie („Prolegomena“) na trzy główne części: pierwsze — na „Estetykę transcendentalną“, „Analitykę transcendentalną“ i „Dialektykę transcendentalną“. Drugie—według trzech pytań: „Jak jest możliwą czysta matematyka?“ „Jak jest możliwem czyste przyrodoznawstwo?“ i „Jak jest możliwą metafizyka wogóle?“ Sens tych trzech części, zarówno jak i trzech pytań, jest taki: Jak możliwe są syntetyczne sądy *a priori* w matematyce, w naukach przyrodniczych i w metafizyce? Temu

troistemu podziałowi poznania odpowiada u Kanta troisty schemat psychologiczny: 1) zmysłowość z apriorycznymi formami przestrzeni i czasu, z których powstaje matematyka; 2) rozsądek (Verstand) z dwunastoma apriorycznymi kategorjami, którym doświadczenie zawdzięcza swoją możliwość, i wreszcie 3) rozum (Vernunft) z apriorycznymi ideami, które pozwalają wszystkie przedmioty i dziedziny poznania łączyć w jeden system.

Zacznijmy od matematyki i zbadajmy, czy Kant wiernie sformułował stosunek Hume'a do tej nauki i czy go przewyciężył.

Teorjopoznawcze stanowisko Kanta i Hume'a wobec matematyki.

Według Kanta, matematyka zawiera niewątpliwie twierdzenia syntetyczne *a priori*. Sądy matematyczne są apriorycznymi, bo mają cechę konieczności i powszechności, a „konieczność i powszechność, zdaniem Kanta, są to niezawodnie znamiona *a priori*“. „Mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann“¹⁾ (Twierdzenia matematyczne są zawsze sądami *a priori*, a nie sądami empirycznymi, ponieważ mają w sobie konieczność, która nie może być wyprowadzona z doświadczenia)²⁾—mówi Kant w „Prolegomenach“. Że sądy te należą do syntetycznych, dowodzi Kant na przykładzie sądu z arytmetyki: $7 + 5 = 12$,

1) „Proleg.“ z. e. j. k. M.—Vorerinnerung § 2, S. 16.

2) „Prolegomena“, tłum. p., str. 17.

i sądu geometrycznego: Linja prosta jest najkrótszą pomiędzy dwoma punktami. W pierwszym przykładzie do pojęcia podmiotu (5+7) dodajemy pojęcie nowe, które w podmiocie się nie zawiera; a więc sąd ten rozszerza nasze poznanie, czyli, innemi słowy, jest on syntetycznym. W drugim przykładzie pojęcie *najkrótszej* długości nie mieści się w pojęciu linii *prostej*: do podmiotu, wyrażającego *przymiot*, dodaje się orzeczenie, oznaczające *wielkość*; dodaje się więc coś nowego, co w podmiocie nie jest pomyslanym, a taki sąd jest syntetycznym.

Jakież jest stanowisko Hume'a względem sądów matematycznych? Podziału na sądy analityczne i syntetyczne, jako też i tych terminów u Hume'a nie znajdujemy, „jednakże — powiada Kant — mniemanie Hume'a jest równoznaczne z tym, jak gdyby powiedział, że czysta matematyka zawiera sądy analityczne“, a syntetyczne sądy ograniczył do pojęcia przyczynowości¹⁾. Że Hume uważał twierdzenia matematyki za analityczne, zdanie to przyjęło się powszechnie, i po dziś dzień spotykamy je w podręcznikach „Historji filozofji“. Powaga imienia Kanta zaciążyła na umysłach historyków i krytyków filozofji.

1) „Proleg.“ § 4.

Odważę się zakwestjonować to utarte mniemanie.

Jeżeli weźmiemy za podstawę główne dzieło Hume'a: „Traktat o naturze ludzkiej“, to musimy przyjść do przekonania, że gdyby Hume mówił językiem Kanta, sądy matematyczne nazwałby *syntetycznymi a posteriori*, gdyż wyprowadzał je z doświadczenia i pewność ich uważał za względną tylko, podobnie jak to później czynił jego wielki kontynuator, Mill. Ale Kant „Traktatu“ nie czytał, a znał tylko późniejsze dzieło Hume'a: „Badania dotyczące rozumu ludzkiego“, będące tylko częściowym streszczeniem pierwszej księgi „Traktatu“. Różni się ono od pierwszego dzieła pomiędzy innymi i tym, że prawdom matematycznym, nie wyłączając geometrii, przyznaje pewność doskonałą. Ponieważ Kant mniemał, że powszechność i konieczność nie da się pogodzić ze źródłem empirycznym, przeto przypuszczał, że Hume, który przecie nie uznawał sądów syntetycznych *a priori*, musiał uważać twierdzenia matematyki za analityczne, na zasadzie sprzeczności oparte. Tak samo mniemał zwolennik Hume'a, a zasadniczy przeciwnik Kanta — Mill. Zgadzał się on z Kantem co do syntetyczności zdań matematycznych, ale, wbrew Hume'owi, odmawiał im pewności idealnej,

którą uważał za niezgodną ze stanowiskiem empirycznym, i, ratując niekonsekwencję wielkiego mistrza, dowodził, że sądy matematyczne mają charakter wielkiego tylko prawdopodobieństwa.

Czy jednak pewność idealna nie da się wyprowadzić z doświadczenia bez pomocy aprioryzmu? Przeprowadzimy dyskusję na przykładach, podanych przez samego Kanta.

Sądzę, że sąd $5+7=12$ Hume, również jak Kant, uważał za syntetyczny, jakkolwiek nie użył tego terminu; moim zdaniem, z analizy pojęć 5-ciu i 7-miu pojęcia 12-tu jako ich sumy wyprowadzić nie możemy. Używamy do pomocy palców, kamyków lub kresek, aby na tej empirycznej drodze liczbę 12 odnaleźć. Ale raz ją znalazłszy, możemy, bez powtarzania doświadczenia, z całą pewnością utrzymywać, że niezależnie od przedmiotów 5 więcej 7, musi dać w sumie zawsze — 12. W sądzie naszym mamy bowiem na widoku nie takie lub inne przedmioty, lecz tylko liczby 5 i 7, które, do jakichkolwiek przedmiotów będą zastosowane, zawsze pozostaną tymi samymi, a więc i równa im obu liczba pozostanie zawsze tąż samą, to jest 12.

Inaczej rzecz się ma z przyczyną i skutkiem.

Doznawszy przez jednorazowe lub kilkakrotne doświadczenie, że ogień pali, nie mamy jeszcze absolutnej pewności, że zawsze ten sam skutek nastąpi. Każdy bowiem nowy ogień jest zjawiskiem nowym, innym, podobnym wprawdzie, ale nie identycznym, tak iż nie możemy z apodyktyczną pewnością łączyć z nim orzeczenia: „będzie palił“. W zdaniu zaś $5+7$ mamy do czynienia z temi samemi pojęciami, o których raz już dowiedzieliśmy się, że ich suma równa się 12; a jeżeli mamy do czynienia z pojęciami identycznemi, to i stosunek ich, zwany sumą, pozostanie tymże samym.

Słuszność naszego wywodu możemy oprzeć na następujących słowach samego Kanta: „Gleiches zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe sind analitische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der anderen unmittelbar bewusst bin... Dagegen dass $7+5=12$ sei, ist kein analitischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zaahl 12.“¹⁾ (Równe wielkości, dodane do równych lub od nich odjęte, dają w wyniku także równe; są to zdania analityczne, gdyż jeste-

¹⁾ „Kritik der reinen Vernunft“, str. 161.

śmy bezpośrednio świadomi tożsamości jednego wytwarzania wielkości z drugim... Natomiast... $7+5=12$ nie jest zdaniem analitycznym. Bo ani w wyobrażeniu 7, ani w 5, ani w wyobrażeniu złożenia obu nie wystawiam sobie liczby 12)¹⁾. Jeżeli sąd: równe wielkości, dodane do równych, dają równe, jest analitycznym, to w myśl tejże zasady sąd: $5+7$ zawsze da równą sumę X, też będzie sądem analitycznym. Syntetycznym zaś będzie sąd: $X=12$. Skoro ten sąd syntetyczny przez jednorazowe policzenie oglądowe 5 i 7 zostaje osiągnięty, to będzie on posiadał powszechną i konieczną wartość dla wszystkich wypadków. Stąd dochodzimy do wniosku, że empiryczny punkt wyjścia Hume'a nie zmusza go ani do poczytania sądów matematycznych za analityczne, jak sądzi Kant, ani do uważania ich za obdarzone wielkim tylko prawdopodobieństwem, jak to czyni Mill.

Podobnie, jeżeli nie tak samo, rzecz się ma z zasadami geometrii: pewnik, że prosta linja jest najkrótszą odległością pomiędzy dwoma punktami, jest sądem syntetycznym, gdyż z pojęcia prostej przymiot ten nie wynika wcale. Na dowód, że Hume jest tego samego zdania, przytoczę jego słowa: „Die

¹⁾ „Kryt. cz. roz.“, tł. Chmielowskiego, str. 186.

Mathematiker beanspruchen freilich eine genaue Definition der geraden Linie zu geben, wenn sie sagen, „*sie sei der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten*“. Aber erstens bemerke ich, dass dies in Wahrheit eher die Namhaftmachung einer der Eigenschaften der geraden Linie ist, als eine Definition derselben. Oder wird jemand bei Erwähnung einer geraden Linie nicht sofort an die bestimmte Form dieser Linie denken, und jene Eigentümlichkeit (derselben) anders als zufällig mit in Betracht ziehen? Eine gerade Linie kann für sich in ihrer Eigenart erfasst werden, die erwähnte Definition aber ist ohne einen Vergleich mit anderen Linien, an denen wir eine grössere Länge wahrnehmen, unverständlich. Im gewöhnlichen Leben wird es als selbstverständliche Regel hingestellt, dass der geradeste Weg immer der kürzeste sei. Diese Regel würde ebenso absurd erscheinen als die Behauptung, der kürzeste Weg sei immer der kürzeste, wenn unsere Vorstellung der geraden Linie, nicht von der des kürzesten Weges zwischen zwei Punkten unterschieden wäre.“¹⁾ (Matematycy

¹⁾ „Traktat über die menschliche Natur herausgegeben von Theodor Lipps. I Teil über Verstand.“ Zweiter Teil. Vierter Abschnitt. Beantwortung von Einwänden, str. 70.

wprawdzie utrzymują, że określenie linii prostej, jako najkrótszej pomiędzy dwoma punktami, jest najściślejszą jej definicją. Ale muszę zrobić uwagę, że jest to raczej wykrycie jednego z przymiotów prostej, niż jej definicja. Przecież każdy przy wzmiance o linii prostej myśli przedewszystkiem o właściwym jej wyglądzie zewnętrznym, a zupełnie przypadkowo o cesze powyższej (że jest najkrótszą). Prosta da się wyobrazić sama przez się; ażeby zaś powyższą definicję (matematyków) zrozumieć, musimy daną linię porównać z innymi, które wyobrażamy sobie, jako rozciąglejsze od niej. W życiu codziennym wzięto za regułę, że najprostsza droga jest najkrótszą; reguła ta byłaby jednak tak samo niedorzeczną, jak twierdzenie, że najkrótsza droga jest zawsze najkrótszą, gdyby cecha prostości nie była różną od idei najkrótszej drogi pomiędzy dwoma punktami). Wprawdzie, gdy Hume pisał te słowa, uważał prawdy geometryczne za prawdopodobne tylko i dopiero w późniejszej swej książce („Badania dotyczące rozumu ludzkiego“) prawdy geometryczne narówni z arytmetycznymi uznał za apodyktycznie pewne; czy z tego jednak wynika, że przestał sądy geometrii uważać za syntetyczne? — nie sądzę. Gdybyśmy przez doświadczenie, t. j. przez

powtarzane mierzenie, znaleźli, że linja prosta i tylko prosta jest najkrótszą odległością pomiędzy dwoma punktami, wówczas możemy wynik naszego doświadczenia ogłosić jako prawdę powszechną i koniecznie obowiązującą. Wprawdzie nie możemy nakreślić dwu linii równie prostych, ale w idei wszystkie linje proste, ze względu na cechę *prostości*, są identyczne. Geometria zawsze mówi o jednej prostej, która, co do swej prostości, jest zawsze i wszędzie jedną i tą samą. Skoro raz znaleźliśmy przez doświadczenie, że prosta jest najkrótszą, to możemy utrzymywać z całą pewnością, że każda prosta będzie zawsze najkrótszą; każda bowiem prosta, gdziekolwiek i kiedykolwiek by się znalazła, jest jako taka zawsze tą samą. Wprawdzie co do długości mogą być różne, ale prosta wszelkiej możliwej do pomyślenia długości musi się składać z jednakowch części; co zaś możemy powiedzieć o częściach, ze względu na przymiot *prostości*, musi się odnosić i do całej rościągłości. Przez zwiększenie *ilości* nie może się zmienić dana *cecha jakościowa*, — że jest najkrótszym połączeniem dwóch punktów. Gdyby było inaczej, gdyby prosta przez przedłużenie straciła ten przymiot, to musiałoby istnieć gdzieś to miejsce, gdzie utrata cechy nastąpiła;

miejsce to jednak nie przestałoby przecie być częścią całej prostej, nie przestałoby być prostą linią, choćby możliwie najmniejszą, o której wszak wiemy z doświadczenia, że jest najkrótszą.

O stosunku pomiędzy przyczyną i skutkiem nie da się to samo powiedzieć: nigdy nie możemy o rzeczy, uważanej za przyczynę, rzec, że po niej z absolutną koniecznością i w przyszłości nastąpi to, co dotychczas następowało. Możliwość następstwa jest niezliczona; pomiędzy zaś dwoma punktami zawsze i wszędzie możliwym jest jedno tylko najkrótsze połączenie. Doszliśmy do tego przez doświadczenie i nie mamy potrzeby powtarzać go ponownie. Nie widzę żadnej potrzeby uciekać się, jak to czyni Kant, do form apriorycznych myślenia, by wytłumaczyć apodyktyczność matematyki.

Kwestja aprioryzmu matematyki stoi w związku z podziałem sądów przez Kanta na analityczne i syntetyczne, a tych ostatnich znowu na aprioryczne i aposterioryczne. Co do sądów analitycznych, Hume, sądzę, zgodziłby się z Kantem: sprowadzają się one do identycznych albo do określających (definitywnych). Że sąd: każde ciało jest rozciągle, jest sądem analitycznym, przyznałby i Hume. Dla celów naszych wystarczy za-

trzymać się nad sądami syntetycznymi, gdyż tu właśnie tkwi różnica w stanowisku teoretyczno-poznawczym obu myślicieli.

Weźmiemy znowu przykłady Kanta: zdanie, że każde ciało jest ciężkim, i zdanie, że linja prosta jest najkrótszą odległością pomiędzy dwoma punktami, są sądami syntetycznymi, gdyż nie przedstawiają definicji, to znaczy, predykaty ich do pojęcia subjektu dodają coś, co nie zostało w nim pomyślane, mianowicie — pojęcie ciężaru do pojęcia rozciągłości (istotnej cechy ciała) w pierwszym — i pojęcie najmniejszej odległości do pojęcia linii prostej — w drugim przykładzie. Każdy z obu sądów wyraża syntezę dwu różnych pojęć i dlatego oba są syntetyczne. Natura jednak syntezy w obu sądach jest wyraźnie różną. W pierwszym przykładzie pojęcie podmiotu — ciało rozciągle — nie ma żadnego związku logicznego z pojęciem orzeczenia — ciężar; w drugim zaś przykładzie pojęcie podmiotu — linja prosta — bez pojęcia orzeczenia, wyrażającego wielkość (krótszość lub dłuższość) nie może być dane.

Różnica uwydatni się jeszcze lepiej, gdy uprzytomnimy sobie, iż możemy pomyśleć, że ciało rozciągle, jeśliby z biegiem czasu straciło swój ciężar, nie przestałoby jednak w naszym wyobrażeniu być tym samym przed-

miotem. Przeciwnie, nie możemy pomyśleć, aby stosunek dwu linii, łączących dwa te same punkty, mógł się co do ich wielkości zmienić. W jaki sposób wyjaśnić tę różnicę? W ten jedynie: cechy rozciągłości i ciężaru są to pojęcia zupełnie sobie obce; pojęcia zaś linii i wielkości nie są sobie obce — nie może istnieć linja bez wielkości. W naturze rzeczy leży, że dwie linje, z których każda musi mieć określoną wielkość, muszą też pozostać z sobą w stosunku miary tych wielkości. Sąd, że te linje muszą być albo równe, albo jedna z nich krótsza, będzie analitycznym; sąd zaś głoszący, na podstawie wymiaru, że jedna z nich jest krótsza, będzie już sądem syntetycznym. Skoro więc znajdujemy przez doświadczenie, że jedna linja, mająca określoną wielkość, jest krótszą od drugiej, która też ma określoną wielkość, mamy już tym samym ustaloną miarę stosunku, zachodzącego pomiędzy jednym i tym samym przymiotem (wielkością), rozłożonym na dwa przedmioty, od których pojęcia przymioty wielkości są nieodłączne. Doświadczenie ma za zadanie dokładnie określić stosunek, zachodzący pomiędzy obiektami, z niemi dany i przez nie określony. Doświadczenie zatem jest tylko środkiem poznawczym, aby przedmiotem naszego poznania uczynić to, co już

istnieje w rzeczywistości. A gdy wiadomość ta jest już osiągnięta, niema wówczas miejsca na wątpliwość.

Inaczej rzecz się ma z sądem: ciało rozciągle jest ^{cięż}ważkim; tu mamy taką syntezę, której jednorazowe, a nawet wielokrotne stwierdzenie na drodze empirycznej, nie daje jeszcze absolutnej pewności, że ich współistnienie będzie miało miejsce zawsze i wszędzie w przyszłości, gdyż nie zostają one w żadnym logicznym z sobą stosunku. Jedyną podstawą, nie tylko poznania tego zespołu obu cech, ale i stwierdzenia ich *realnego* współistnienia, jest doświadczenie. Z chwilą, gdy ono ulega przerwie, sąd nasz o rzeczywistej współbytności obu cech (rozciągłości i wagi) traci jedyny punkt oparcia, bo drugiego, jakim jest związek logiczny, nie posiadamy wcale w tym wypadku; tu przymioty są pojęciami zupełnie sobie obcemi i złączonemi, że tak powiem, przypadkowo, nie zaś koniecznie.

*

*

*

Mamy więc do rozróżnienia dwa rodzaje sądów syntetycznych: jedne stwierdzają byt, współistnienie, prawidłowe, kolejne następstwo dwóch przedmiotów, cech, stanów; sądy drugiego rodzaju określają stosunek pomiędzy dwoma przedmiotami ze względu na ja-

kąś właściwość dla nich istotną i z ich pojęciem daną. Sądy drugiego rodzaju też tworzą syntezę, gdyż do obiektu dołączają własność: „równy“, „krótszy“, „dłuższy“ i t. p., które w definicji pojęcia przedmiotu nie są zawarte, a dadzą się wykryć przez oglądanie, mierzenie, liczenie, a więc przez doświadczenie. Oba rodzaje sądów są *a posteriori*, a jednak wielce różne. Pierwsze Hume nazwałby „sądami o faktach“, drugie „sądami o stosunkach“. Kant znał syntetyczny charakter obu rodzajów, ale ponieważ mniemał, że apodyktyczność, właściwa sądom o stosunkach, nie da się pogodzić ze źródłem empirycznym, wydzielił je w sądy aprioryczne, a Hume'a podejrzewał o poczytanie prawd matematycznych za sądy analityczne, co, jakeśmy się starali dowieść, z empirycznego stanowiska Hume'a wcale nie wynika. Ze słów samego Kanta przegląda wyraźnie *niepewność* w tej materji: „Und ob er (Hume) zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht halte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloss *analytische* Sätze“. ¹⁾

1) „Proleg.“ z. e. j. k. M.“ — S. 20.

(Chociaż Hume nie przeprowadził podziału sądów tak formalnie i ogólnie, jak to ja uczyniłem, to jednak zrobił tyle, jakgdyby powiedział: czysta matematyka zawiera same tylko zdania *analityczne*)¹⁾.

Decydujące w danej kwestji miejsce w „Badaniach, dotyczących rozumu ludzkiego“ brzmi: „Wszystkie przedmioty ludzkiego poznania i badania dają się podzielić w sposób naturalny na dwie grupy: *stosunki między idejami* i na *fakty*. Pierwszą grupą zajmuje się geometryja, algebra i arytmetyka; mówiąc krótko: każde twierdzenie, które albo przez oczywistość, albo przez uzasadnienie staje się pewnym. Sąd, że kwadrat przeciwprostokątnej równa się kwadratowi obu przyprostokątnej, jest sądem, który wyraża stosunek pomiędzy temi figurami. Że trzy razy pięć równa się połowie trzydziestu, jest to wyraz stosunku pomiędzy temi liczbami“²⁾. W słowach tych wcale nie powiedziano, że wszystkie sądy o stosunkach pomiędzy wielkościami, liczbami wynikają z definicji pojęcia i jego analizy, t. j. że są *analityczne*. Hume wyraźnie mówi, że „każde twierdze-

1) „Proleg.“, tłum. p., str. 22.

2) „Badania, dotyczące rozumu ludzkiego“, początek rozdziału IV.

nie albo przez oczywistość, albo przez uzasadnienie staje się pewnym". Innymi słowy: na podstawie twierdzenia, które przez doświadczenie jest pewnym, można wyprowadzić inne przez demonstrację. Cała sztuka badań matematycznych zależy na tym, aby z poznania, zdobytego przez doświadczenie, wyprowadzić inne prawdy. Rozstrzygającym w danej kwestji jest pytanie: czy ostateczne czynniki tkwią w doświadczeniu, czy w definicji i analizie pojęcia. Hume jest za pierwszą alternatywą. Z tego wynika, że nie uważał on podstawowych sądów matematyki za analityczne.

Za podstawę do przypuszczeń Kanta mógłby służyć jedynie dalszy ustęp z IV rozdz. „Bad. dotycz. roz. ludzk.“: „Choćby nie było w naturze kół i trójkątów, prawdy geometrii Euklidesowej nicby nie straciły na pewności“. Przez te słowa nic innego, sądzę, Hume nie rozumie, jak to, że gdyby w naturze kół nie było, musielibyśmy sami je skonstruować, ażeby przez ogląd, a nie analizę pojęcia, wykryć, co się w nich zawiera i wykazać syntetyczny charakter sądów geometrycznych.

Ponieważ Kant uważał przestrzeń za aprioryczną formę oglądu, więc i geometryczne konstrukcje, z niej wyprowadzone,

też zaliczał do apriorycznych. Hume na to by odpowiedział: przedewszystkim skonstruowane przeze mnie koło jest takim samym przedmiotem, jak koło widziane w naturze, np. koło księżyca lub słońca. O figurach tych mogę wydawać sądy powszechne i konieczne nie dla tego, że sam je konstruję, jeno dla tego, że przez oglądanie, obserwację, bez względu na to, czy są gotowe w naturze, czy sam je konstruję, spostrzegam, iż posiadają pewne właściwości od nich nieoddzielne i z ich pojęciem zrosłe.

W pojęciu trójkąta zawiera się to, że ma 3 kąty, a w pojęciu kąta, że ma pewną wielkość: to — sądy analityczne. Chodzi teraz o to, żeby wielkość sumy wszystkich kątów trójkąta poznać. Do tego jednak poznania nie mogę przyjść przez analizę pojęcia, czyli definicji trójkąta. Muszę wezwać do pomocy ogląd, doświadczenie, demonstrację, i dopiero na ich podstawie dochodzę do twierdzenia, że suma kątów trójkąta równa się $2d$. Zachodzi tylko kwestja, czy sąd ten będzie się stosował do wszystkich możliwych trójkątów, czy przez zmianę długości boków i związanej z nimi wielkości poszczególnych kątów, nie zajdzie zmiana ich sumy. Ogląd i doświadczenie wskazują nam, że równomierne powiększenie lub zmniej-

szenie wszystkich boków nie wywołuje w ką-
tach żadnych zmian. Przy wydłużaniu lub
skrócaniu jednego boku jeden kąt zostaje
bez zmiany, a z dwu pozostałych, o ile je-
den się zwiększa, o tyle drugi się zmniej-
sza; stąd mogę wyprowadzić, na podstawie
jednego tylko, ale doskonale przeprowadzo-
nego doświadczenia, ogólny sąd syntetyczny,
że suma kątów trójkąta jest stałą, że równa
się ona zawsze $2d$, że ta właściwość leży
w naturze doskonałego trójkąta, skonstruo-
wanego przez idealizację. Nie zachodzi tu
potrzeba powtarzania doświadczenia; wystar-
czy jedno, podobnie jak przy stwierdzeniu,
że $5+7=12$ i że prosta jest najkrótszą od-
ległością pomiędzy dwoma punktami. Co wię-
cej, przyjęcie aprioryzmu Kanta na nicby się
nie przydało, bo czy przestrzeń będzie poję-
ciem *a priori*, czy *a posteriori*, sądy geome-
tryczne mogą być tylko przez doświadczenie,
przy pomocy demonstracji, wyprowadzone.

* * *

Z tego, że możemy skonstruować figury
i liczby, wcale nie wynika, by przestrzeń
i czas miały być apriorycznymi formami my-
ślenia, danymi przed wszelkim doświadcze-
niem, jak to utrzymuje Kant w „Estetyce
transcendentalnej“. Jeżeli źródło pojęcia prze-

strzeni umieścimy w doświadczeniu, to ponieważ jest ona właściwością wszystkich znanych nam przedmiotów zewnętrznych, możemy przez jej ograniczenie konstruować różne figury, nawet takie, jakich nie dostrzegamy w naturze, a to na podstawie pierwiastków, zaczerpniętych z doświadczenia; podobnież możemy sobie wyobrażać, a nawet przez mieszanie różnych kolorów, jak to czynią malarze, otrzymywać różne odcienie barw, nawet takie, jakich nie widzieliśmy w naturze.

Tak samo rzecz się ma w świecie dźwięków: przy pomocy rozmaitych instrumentów muzycznych możemy wydobywać dźwięki, jakich w naturze nie słyszymy i różnaitość ich pomnażać nie tylko co do wysokości, siły, ale też i co do ich zabarwienia. Zachodzi w tych wypadkach rzecz następująca: my sami wytwarzamy sztuczne bodźce, które działają na nasze zmysły i wywołują doświadczenie; zawsze jednak przy pomocy przedmiotów zewnętrznych i na podstawie ich własności, które wykrywamy niekiedy dopiero na tej empirycznej i eksperymentalnej drodze. Właśnie to samo, a nic innego nie czynimy, gdy konstruujemy figury przestrzenne. Podobnie, jak możemy wytwarzać nowe odcienie barw i dźwięków, chociaż

barwy i dźwięki są wyobrażeniami zdobyte-
mi *a posteriori*, możemy konstruować nowe
figury geometryczne i nowe kombinacje ary-
tetyczne, nie szukając genezy przestrzeni
i czasu w aprioryzmie. Wprawdzie w natu-
rze nie spotykamy doskonałych kół i trójką-
tów, jednak zasadnicze pierwiastki geo-
metrii poczerpnięte są z doświadczenia. Ide-
alne figury geometryczne można pojmować
jako rezultat procesu idealizacji przez wy-
obraźnię, która odrzuca to, co niedoskonałe
i przypadkowe, a istotne potęguje i wyłącznie
je tylko bierze pod uwagę.

* * *

Kant zrównał pierwotne cechy Locke'go
(przestrzenne) z wtórnymi i uznał je za sub-
iektywne. Zrównanie to jednak, gdyby było
zupelnym, jak u Hume'a, zmusiloby uznać
zdolność konstruowania figur geometrycznych
za pochodzącą *a posteriori* narówni ze zdol-
nością wytwarzania nowych barw i dźwię-
ków. To też zrównanie to nie było zupel-
nym. W § 1 „Estetyki transcendentalnej“ odno-
si Kant wtórne cechy Locke'go do materji,
a przestrzenność do formy danej *a priori*;
innemi słowy: to, co pochodzi z działania ze-
wnętrznego, co jest biernym odbiciem, Kant
nazwał materją, a to, co według jego zdania

jest właściwością czynnej strony zmysłowości, zaliczył do formy poznania. W ten sposób cechy wtórne pozostawił jako materiał wrażeniowy w aprioryzmie psychologicznym, a przestrzeń wydzielił w aprioryczną formę natury ludzkiej. Potrzebnym mu to było, aby matematyka dała się zastosować do przedmiotów świata zewnętrznego i miała wartość absolutną dla wszelkiego *możliwego* doświadczenia.

Podziału jednak na materję i formę Kant nie uzasadnił, a powinien był to uczynić, bo jest on punktem wyjścia i fundamentem, który dźwiga na sobie cały gmach jego teorii poznania. Filozof krytyczny nie uniknął dogmatyzmu: nie chciał analizy form podmiotowych uważać za hypotetyczne tylko założenie. Rozbiór psychologiczny nie potwierdza podziału na formę i materję przez Kanta uczynionego: nie możemy wyobrazić sobie przestrzeni bez barwy, oddzielić rościągłość od wrażenia. Teorja Hume'a, wyprowadzająca przestrzeń jako uogólnienie z wrażeń wzrokowych i dotykowych, jakiegokolwiek byłyby jej braki, ma tę wyższość nad teorją Kanta, że nie jest postawiona dogmatycznie, lecz oparta na uzasadnieniu psychologicznym.

Faktem jest, że przestrzeń nie zjawia się w świadomości jako pojęcie nieempiryczne.

Słusznie utrzymuje Hume, że wyobrażenie rościągłości dane nam *nie przed*, ani *po* oglądzie zewnętrznym, lecz razem z nim. Rzeczy są nam dane pierwotnie nie w przestrzeni, lecz same jako przestrzenne. Gdyby teoria Kanta była prawdziwą, wszyscy ludzie musieliby zaczynać funkcje umysłowe od wyobrażenia przestrzeni jako całości, jako pustej przestrzeni, w której mieszczą się przedmioty. Widzimy jednak, że dzieci wpierw spostrzegają przedmioty przestrzenne, później dopiero zauważają, że przedmioty są w jakiejś przestrzeni większej, np. w pokoju; potem rościągają pojęcie przestrzeni aż do stropu niebieskiego, a w dalszym dopiero wieku odrzucają przedmioty, mieszczące się w przestrzeni i rościągają przez wyobrażnię trzy jej wymiary w nieskończoność.

Widzimy zatem, na przekór dowodom Kanta, że rozwój pojęcia przestrzeni poczyna się od części, a później dopiero przechodzi do pojęcia przestrzeni, jako ogólnej, niezależnej od rzeczy całości, mieszczącej rzeczy w sobie. Jest to ten sam proces, przez który powstają wszystkie pojęcia ogólne. Gdyby przestrzeń o trzech wymiarach była aprioryczną, to dla czego operowani ślepi od urodzenia nie widzą trzeciego wymiaru?

Argument Kanta: nie możemy wyobrazić sobie przedmiotu bez przestrzeni, chociaż możemy wyobrazić przestrzeń bez przedmiotu, wcale nie osiąga celu: pierwsza jego połowa przemawia raczej *przeciw*, niż *za* jego teorią: — nie możemy wyobrazić sobie przedmiotu bez przestrzeni właśnie dla tego, że tego nam nie dano w doświadczeniu. Druga połowa argumentu jest prawdziwą, o ile mamy na myśli przedmioty dotykowe; jest faktycznie błędną, jeżeli będziemy mieli na myśli przestrzeń czystą, t. j. pustą, bezbarwną; takiej przestrzeni wyobrazić sobie nie możemy. Sam Kant jest tego samego zdania, gdy mówi: „Es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis von leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert“¹⁾. (Z doświadczenia nie możemy nigdy wyciągnąć dowodu o pustej przestrzeni, albo o pustym czasie. Bo po pierwsze, całkowitego braku czynnika realnego w oglądzie nie możemy nawet spostrzedz, a powtóre, nie można go

1) „Kr. d. r. Vernunft“, str. 167.

(braku) wywnioskować z żadnego poszczególnego zjawiska, ani z różnicy stopnia jego realności¹⁾). Przedstawienie przestrzeni bez przedmiotów, t. j. bez żadnego zabarwienia (zabarwienie bowiem jest już przedmiotem według teorii samego Kanta, gdyż oprócz formy mieści w sobie i materję) jest niemożliwym: znaczyłoby to bowiem tyle, co przedstawić nic, czyli nic nie przedstawić.

Przychodzimy do wniosku, że Kant aprioryzmu przestrzeni nie dowiódł. Potrzebna mu ona była dla bezwzględnej stosowalności zasad geometrii do wszystkich rzeczy przestrzennych, t. j. do *wszelkiego możliwego doświadczenia*. Dla Hume'a kwestja, czy dana nam przestrzeń, ze wszystkimi jej właściwościami, jest jedynie możliwą, wcale nie istnieje. W granicach naszej zmysłowości taka przestrzeń jest jedynie możliwą. Poza tym wszystko jest możliwym, co się da pomyśleć bez wewnętrznej sprzeczności. Dla Kanta możliwość innej przestrzeni, innej geometrii przyniosłaby uszczerbek absolutnej stosowalności sądów geometrycznych do *wszelkiego* możliwego doświadczenia. Możliwe doświadczenie, — a wszelkie możliwe doświadczenie, to dwa różne pojęcia, — stąd i wa-

¹⁾ „Kryt. czyst. roz.“, str. 193.

runki *możliwego* doświadczenia muszą być różne od warunków *wszelkiego możliwego doświadczenia*. Hume powie: z możliwości naszego obecnego doświadczenia nie możemy wnioskować o wszelkim możliwym doświadczeniu. Hume uratował pewność matematyki w granicach naszego doświadczenia, a do tego wystarczało mu nasze doświadczenie, z którego przy pomocy uzasadnienia powstaje pewność prawd matematycznych. Apodyktyczność matematyki, jej bezwarunkowa wartość dla wszystkich rzeczy czasowo-przestrzennej natury w ich dotychczasowej postaci, da się ugruntować bez przyjęcia aprioryzmu przestrzeni i czasu. „Estetyka transcendentalna“ Kanta wydaje mi się do tego celu zbyt słabą, a sama w sobie słabo uzasadnioną. Przeciwwstawienie formy i materji, czyli pojęcia przestrzeni, jako *objektywnego*, innym jakościom zmysłowym jako subiektywnym, nie wytrzyma krytyki. Jeżeli obiektywnym jest to, co wszystkim jest wspólne, t. j. jeżeli subiektywizm, o ile jest powszechnym, staje się obiektywną rzeczywistością, to i kolor lilji musielibyśmy nazwać obiektywnym, ponieważ wszystkim ludziom wydaje się białą. Gdyby zaś komu dla wadliwości oka wydała się żółtą, mielibyśmy jakość subiektywną.

Teoretyczno-poznawcze stanowisko Kanta i Hume'a wobec przyrodoznawstwa.

I Hume i Kant rozróżniają dwie odmienne dziedziny wiedzy: matematykę i przyrodoznawstwo. Pierwsza, określona przez Hume'a jako nauka o stosunkach pomiędzy pojęciami, druga—jako nauka o faktach. U Kanta tenże podział widnieje w układzie „Krytyki czystego rozumu“ i „Prolegomenów“. Pierwszej części „Prolegomenów“, noszącej tytuł: „Jak jest możliwą czysta matematyka“, odpowiada „Estetyka transcendentálna“ w „Krytyce czystego rozumu“; druga część „Prolegomenów“, zatytułowana: „Jak jest możliwym czyste przyrodoznawstwo“, stanowi skrót i spopularyzowanie drugiej części „Krytyki“— „Analitikę transcendentálną“.

Jak w „Estetyce transcendentálnej“ uznał Kant przestrzeń i czas za aprioryczne formy zmysłowe, podobnie „Analitika transcendentálna“ daje wywód transcendentálny aprio-

rycznych form rozsądku. Tam bezkształtny materiał zmysłowy układa się w formy przestrzeni i czasu, tu zjawiska już uformowane stają się materją dla form rozsądku (Verstand), danych *a priori*. Bez owego materiału formy rozsądkowe byłyby puste, a oglądy (Anschauung) bez pojęć rozsądkowych byłyby ślepe. Oglądy polegają na biernym przyjmowaniu wrażeń, pojęcia zaś mają cechę aktywności, która wyraża się przez łączenie pojęć w sądy. Sądy są różnego rodzaju, mówi o nich logika formalna. Przez analizę różnych form sądów logicznych otrzymuje Kant zasadnicze pojęcia aprioryczne czystego rozsądku, tak zwane kategorie. Jest ich tyle, ile form sądów, t. j. 12.

Kiedy rozsądek ze swą prawidłowością przystępuje do chaosu wrażeń, wówczas powstaje ich krystalizacja, którą nazywamy przyrodą. Kategorie są warunkami możliwości przyrody, możliwości doświadczenia; innymi słowy: prawa rozsądku są prawami przyrody.

Cały wywód kategorii, zwany przez Kanta „transcendentalnym“, jest tylko, jak słusznie zauważył nawet jego zwolennik, Kuno Fischer, „igraszką architektoniczną“. Za mało genetycznych badań psychologicznych; magiczny wyraz „transcendentalny“ wystarcza za

wszystko i uwalnia od konkretnego badania przedmiotu. Schopenhauer, który aprioryzm przestrzeni i czasu uważa za epokowe w filozofji odkrycie Kanta, znajduje jednak, że wszystkie kategorje, z wyjątkiem przyczynowości, są pustym wymysłem. Paulsen robi jeszcze wyjątek dla substancji, ale pyta, gdzie identyczność, różnica, podobieństwo.

Kategorjom Kanta odpowiadają tak zwane stosunki filozoficzne u Hume'a. Różnica główna w ich wywodzie: Kant swe 12 kategorji wyprowadza za pomocą tak zwanej transcendentalnej dedukcji z sądów logicznych; Hume zaś swe 7 stosunków uważa za ideje złożone, wynikłe z pierwiastków danych we wrażeniu, a więc z doświadczenia. Nie będę przeprowadzał paraleli pomiędzy „stosunkami“ Hume'a, a „kategorjami“ Kanta. Mimochodem tylko napomknę, że ponieważ sądy dają się wykryć tylko z doświadczenia, to w gruncie rzeczy na jedno wychodzi, czy z Kantem wyprowadzimy kategorje z sądów, czy z Hume'm — stosunki filozoficzne z doświadczenia.

Przyroda, podług Kanta, jest to „prawidłowość zjawisk w przestrzeni i czasie“. To znaczy, że warunkiem postrzeżenia zjawisk jednostkowych jest przestrzeń i czas; gdy jednak chodzi o poznanie ich wzajem-

nego stosunku porządku i ładu, formy przestrzenno-czasowe nie wystarczają; do tego potrzebne są kategorie rozsądkowe. Pod te właśnie kategorie tak zwana „władza sądzienia“ (Urteilkraft) podciąga zjawiska i układa je w uporządkowany świat zjawisk, odbywających się według stałych praw. Prawa te są powszechne i konieczne, bo są dziełem apriorycznych form rozsądku. W ten sposób prawdy przyrodnicze, co do pewności, umieszcza Kant obok matematycznych. Powiada on: „Eben dasselbe wird auch von den *Postulaten des empirischen Denkens* überhaupt, welche die Synthesis der blossen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich, dass *sie nur regulative Grundsätze sind und sich von den mathematischen, die constitutive sind, zwar nicht in der Gewissheit, welche in beiden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz unterscheiden*“¹⁾. (Toż samo powie się również o postulatach empirycznego myślenia wogóle, dotyczących i syntezy gołego oglądu (formy zjawiska) i spostrzegania (materji zjawiska) i doświadczenia (stosunku tych

¹⁾ „Kr. d. r. V.“. Di Anal. der Erfahrung. S. 173.

spostrzeżeń), mianowicie, że są one tylko zasadami kierowniczymi i *różnią się od matematycznych, będących ustawodawczymi, nie co do pewności wprowadzie, zaręczonej i jednym i drugim apriorycznie, lecz co do rodzaju oczywistości*)¹⁾. Prawa przyrody są zatem powszechne, konieczne i równie pewne, jak prawdy matematyczne.

Według zaś Hume'a sądy czy wnioski o zjawiskach nie mają tej pewności co sądy o stosunkach między pojęciami i są tylko mniej lub więcej prawdopodobne. To jest właśnie zasadniczą różnicą w teorjopoznawczym stosunku Hume'a i Kanta do nauk przyrodniczych. Wynika ona z odmiennego pojmowania stosunku przyczynowego. Dla Kanta jest on powszechnym i koniecznym, a więc powszechnymi i koniecznymi są prawa przyrody. Dla Hume'a przyczynowość jest tylko stałym, nie zaś koniecznym następstwem zjawisk; nie daje ona pewności, że fakty te będą *zawsze* w takim samym porządku z nieodzowną koniecznością następowały. Cała nasza wiedza o faktach, t. j. przyrodnicza, opiera się na związku przyczynowym; jednak ani drogą logicznego myślenia, ani oglądania nie możemy wykryć skutku w przyczynie.

¹⁾ „Kryt. cz. roz.“, tłum. Chmiel., str. 199.

Adam, ujrawszy po raz pierwszy wodę, nie mógł wiedzieć *a priori*, że w niej się można udusić. Również nie moglibyśmy przed doświadczeniem powiedzieć, co się stanie, gdy wprawiona w ruch kula uderzy w drugą: czy odskoczy, czy zatrzyma się tylko i co się stanie z drugą kulą. Związek, zwany przyczynowym, poznaje się tylko z doświadczenia: skutek jest różnym od przyczyny i dla tego nie możemy go znaleźć w pojęciu przyczyny za pomocą logicznego myślenia. Jedynie tylko w następstwie tego, że jakieś zjawisko B następuje stale po A, wytwarza się u nas przyzwyczajenie, będące rezultatem czysto psychicznej asocjacji, wskutek której zawsze, ile razy zjawi się A, wierzymy, że nastąpi B. Wiara ta to przyzwyczajenie czysto subiektywne, które przenosimy na przedmioty w postaci powiązania poprzednika i następnika w związek przyczynowego działania. Istnieje on tylko w duszy naszej, a my go przeistaczamy w związek obiektywny pomiędzy rzeczami.

Ponieważ każda idea według psychologii Hume'a jest tylko kopją wrażenia, gdzie jest to wrażenie, którego pojęcie przyczynowości jest bladym obrazem? Wrażeniem tym jest pewne uczucie wewnętrzne, którego doznajemy, gdy myśl nasza od je-

dnego zjawiska przechodzi prawem asocjacji do drugiego, które stale mu towarzyszyło i w naszym umyśle skojarzyło się z nim. Taką jest w streszczeniu zasada przyczynowości Hume'a; czemuż jest ona u Kanta?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, nie możemy poprzestać na definicji, ale musimy streścić rozumowanie Kanta w tej kwestji, zawarte w rozdziale: „Druga analogja doświadczenia“. Wszystkie nasze doświadczenia są wyobrażeniami naszej świadomości. Wyobrażenia dane są w czasie, a ponieważ czas wciąż płynie, przeto i wyobrażenia mogą być dane nie naraz, ale w kolejnym następstwie: „Die Apprehension des Mannichfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen?“¹⁾ (Ujęcie różnaitości zjawisk jest zawsze kolejne, wyobrażenia części następują po sobie; czy tak jest i w rzeczywistości?)²⁾ — pyta Kant. Wiemy, że dużo zjawisk odbywa się jednocześnie, jakkolwiek spostrzegamy je tylko kolejno; inne zaś zjawiska nietylko w naszej świadomości, ale i w rzeczywisto-

1) „Kr. d. r. V.“ — Zweite Analogie, str. 181,

2) „Kryt. cz. roz.“, str. 208.

ści kolejno po sobie następują. Co daje nam możliwość robienia różnicy w sposobie istnienia zjawisk, odnoszenia jednych do naszej tylko świadomości, innych zaś do rzeczywistości przedmiotowej? My przecież możemy wiedzieć o tym tylko, co jest przedmiotem naszego wyobrażenia, wyobrażenia zaś zawsze następują po sobie kolejno. Skąd to przeswiadczenie nasze o podwójnym sposobie istnienia rzeczy — jednych jako naszych wyobrażeń tylko, — innych jako przedmiotów? Podstawę do rozróżniania daje ta okoliczność, że w jednym wypadku porządek następstwa możemy zmieniać dowolnie, w innym — szereg ten odwrócić się nie da. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z szeregiem zjawisk subiektywnym, w drugim — kolejność zjawisk idzie w sposób prawidłowy, od naszego ujmowania niezależny, według stałej reguły, — jest ona obiektywną. Różnica pomiędzy subiektywnością a obiektywnością łańcucha zjawisk jest ta, że w drugim wypadku przebieg jego odbywa się według stałej reguły. Cóż jest tą regułą? *Jest nią przyczynowość.*

Przyczynowość u Kanta nie jest czym innym, jak stałym następstwem, czyli porządkiem zjawisk, dzięki któremu B następuje po A, nie zaś odwrotnie. Dotychczas

Kant nie różni się od Hume'a; w obu zasadach przyczynowość da się sprowadzić do stałego następstwa zjawisk w czasie; w obu związek przyczynowy jest podstawą przyrodzownawstwa. Kant zgodnie z Hume'm stwierdza, że ani drogą logicznego myślenia, ani przez samo oglądanie nie możemy w przyrodzie odnaleźć skutku, że związek przyczynowy da się w każdym poszczególnym wypadku stwierdzić tylko przez doświadczenie. Dalej jednak drogi ich się rozchodzą. Według Hume'a, pojęcie związku przyczyny i skutku pochodzi z doświadczenia; według Kanta, jest jedną z kategorii rozsądku danych *a priori*, które umożliwiają doświadczenie; a w związku z tym prawo przyczynowości u Hume'a ma charakter prawdopodobieństwa, wzrastającego w miarę przybywających doświadczeń, u Kanta ma ono cechę związku powszechnego i koniecznego.

Różnica pomiędzy obu myślicielami co do pojęcia przyczyny i skutku jest taka sama, jak pomiędzy pojęciem przestrzeni u jednego i u drugiego. Według Hume'a, dane są nam wrażenia barwnych punktów obok siebie ułożonych; ogólne i abstrakcyjne wyobrażenie rozmieszczenia punktów daje nam wyobrażenie przestrzeni. Również we wrażeniu dane jest nam następstwo zjawisk; ko-

niecznie działającej przyczyny ani na drodze logicznej, ani empirycznej znaleźć nie możemy. Pojęcie więc przyczyny u Hume'a uważać należy za produkt wyobraźni, która subiektywną konieczność łączenia dwóch wyobrażeń, skojarzonych przez doświadczenie, przenosi na same przedmioty.

U Kanta pojęcie przestrzeni musi być pierwotnym, ponieważ rozmieszczenie punktów obok siebie tylko w przestrzeni możemy sobie wyobrazić, to znaczy: każe ono domyślać się czegoś, bez czego rozkład spostrzeżeń byłby niemożliwy. Podobnie pojęcie przyczyny musi być pierwotniejszym, niż spostrzeganie następstwa; następstwo bowiem w czasie bez uprzedniego pojęcia przyczyny byłoby niemożliwym. Według Kanta pojęcie przyczyny i skutku tkwi w umyśle naszym przed wszelkim doświadczeniem, co więcej, tylko dzięki aprioryzmowi tego pojęcia możliwym jest doświadczenie i kolejne, stałe, prawidłowe następstwo zjawisk; czyli, jak mówi Kuno-Fischer, według Kanta należałoby mówić nie: „*post hoc ergo propter hoc*“, lecz raczej: „*propter hoc, ergo post hoc*“.

Zacytuję tu dłuższy ustęp z „Krytyki czystego rozumu“, aby słowami samego Kanta stwierdzić, że tak, a nie inaczej pojmuje stosunek przyczynowy: „Zwar scheint es, als

widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäss gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlasst worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchem Fuss würde dieser Begriff bloss empirisch sein und die Regel, die er verschafft, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig sein, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdann nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Be-

griffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also *a priori* vor ihr vorher“¹⁾. (Zdawałoby się, że to sprzeciwia się wszystkim uwagom, jakie zawsze czyniono co do trybu naszego użytkowania z rozsądku, jakobyśmy spostrzeżeniami i porównaniami zgodnymi następstwami zdarzeń po poprzednich zjawiskach, spowodowanymi byli dopiero do odkrycia prawidła, zgodnie z którym pewne zdarzenia zawsze następują po pewnych zjawiskach i przez to dopiero zdecydowali się na pojęcie przyczyny. W takim razie pojęcie to byłoby empirycznym, a prawidło podane przez nie, że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, byłoby równie przypadkowe, jak samo doświadczenie; jego powszechność i konieczność byłyby tylko wymyślone (*angedichtet*) i nie miałyby wcale prawdziwej i powszechnej ważności, gdyż nie miałyby podstawy apriorycznej — tylko indukcyjną. A z tym tak się ma rzecz, jak z innymi czyściami wyobrażeniami *a priori* (np. przestrzeń

1) „Kr. d. r. V.“ Zweite Analogie. Str. 185 i 186.

i czas), które dla tego tylko możemy wydo-
być z doświadczenia jako jasne pojęcia, że
je sami włożyliśmy w doświadczenie i tego
dopiero przez tamte dokonaliśmy. Zapewne
logiczna jasność tego wyobrażenia o prawi-
dle określającym kolejność zdarzeń, jako
o pojęciu przyczyny, wtedy jeno jest możli-
wa, kiedyśmy w doświadczeniu użytek z niego
zrobili, lecz względ na prawidło przyczyno-
wości, jako warunek syntetycznej jedności
zjawisk w czasie, był przecież podstawą
samegoż doświadczenia, a więc wyprzedził
je *a priori*)¹⁾.

Doskonale w powyższym ustępie sam
Kant określił stosunek swój do teorii przy-
czynowości Hume'a. Widzimy tu stary spór
pomiędzy realizmem i empiryzmem, spór
o to: co jest pierwotniejszym, ogół czy szcze-
gół, spór przeniesiony na grunt teorjopo-
znawczy. Wyobrażenie przestrzeni i przy-
czyny jest podług Hume'a ostatnim uogól-
nieniem danych szczegółowych, mającym
wartość tylko dla tych danych. Możemy je-
dnak pomyśleć, że w przyszłości mogą być
rzeczy inaczej utworzone i inaczej ustosun-
kowane, na których podstawie inne uogólnie-
nia, albo wcale żadnych uogólnień nie mo-

¹⁾ „Kryt. cz. roz.“, str. 212.

glibyśmy utworzyć. Absolutnej powszechności niema wcale, a konieczność istnieje tylko w zakresie tego, co już dane. Kant zaś utrzymuje, że przestrzeń, czas i przyczynowość są dla nas, ludzi, warunkami wszelkiego możliwego doświadczenia; nie są one uogólnieniami danych szczegółowych, lecz te rzeczy szczegółowe mogą być dane za pomocą przestrzeni, czasu i przyczynowości. Co do przestrzeni, nie przewyciężył Kant teorii Hume'a; jakże rzecz się ma z przyczynowością?

* * *

Kant odróżnia, zupełnie słusznie, przedmiotowy szereg zmian od ich subiektywnego ujęcia we wrażeniu. Kryterjum obiektywności szeregu następczego będzie niemożność odwrócenia następstwa. Z tym i Hume się zgodzi. Ale idźmy dalej. Zdaniem Kanta następstwo zmian przedmiotowych odbywa się według prawidła w sposób konieczny, to jest według prawa przyczynowości. Konieczny związek pomiędzy poprzednikiem i następnikiem jest cechą zasadniczą pojęcia przyczynowości, a zarazem obiektywności łańcucha zmian. Gdyby tak było jak mniema Kant, to łańcuch wypadków, który uważamy za przedmiotowy, musiałby być raz na zawsze uznany za powszechny i konieczny. Tym-

czasem szereg dźwięków w muzyce, jak słuszenie zaznaczył Schopenhauer, musimy uważać za obiektywne; któż jednak będzie utrzymywał, że jest on powszechnym i koniecznym, czyli że tony następują po sobie według prawa przyczyny i skutku. Nikt nie wątpi o obiektywności następujących po sobie dźwięków muzyki, ale nikt też nie wątpi, że ta kolejność nie jest ani powszechną, ani konieczną, ani przyczynowo powiązaną; wiemy, że porządek następstwa dźwięków może się już nigdy więcej nie powtórzyć. Był on konieczny w danym poszczególnym wypadku, gdyż wszystko, co się stało choćby raz jeden tylko, jest koniecznym. I tu mamy uratowaną teorię Hume'a, że powtórzenie następstwa nie koniecznie ma nastąpić w przyszłości, a staje się mniej lub więcej prawdopodobnym w miarę powtarzających się doświadczeń.

Ponieważ jednak Schopenhauer krytykuje tylko sposób dowodzenia Kanta, aprioryzm zaś jego podziela w zupełności, stoi on przeto w opozycji z teorią przyczynowości Hume'a. Powiada on, że teoria ta upada wobec faktu, że „najstarsze i najtrwalsze następstwo dnia i nocy, pomimo przyzwyczajenia nikogo jeszcze nie skłoniło do uznania stosunku dnia i nocy za przyczynowy“. Zręcz-

ny argument Schopenhauera nie jest, sędzę, tak bardzo niebezpiecznym dla Hume'a. Noc i dzień już dlatego nie mogą być uważane za przyczynę i skutek, że byłyby nawzajem przyczyną i skutkiem, co już byłoby stosunkiem sprzeczności, jakiegośmy nigdy w doświadczeniu nie widzieli. Jest to zastrzeżenie, którego nie trzeba wymieniać, bo tkwi domyślnie w wywodach Hume'a. Prócz tego różnicę następstwa przyczynowego od następstwa dnia i nocy możemy znaleźć w słowach samego Kanta: „Der grösste Theil der wirkenden Ursache in Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann“¹⁾ (Największa część przyczyn sprawczych w przyrodzie istnieje równocześnie ze swemi skutkami, a następstwo czasowe tych ostatnich przez to tylko jest spowodowane, że przyczyna nie może wyrzucić całego swego skutku w jednej chwili)²⁾. Czy z dniem choć część nocy, a z nocą choć część dnia dana jest w doświadczeniu? Zresztą przykład dnia i nocy przemawia zarówno i przeciw teorii

1) „Kr. d. r. V.“ Zweite Analogie, str. 191.

2) „Kr. cz. roz.“, str. 217.

Kanta, który pojęcie przyczynowości sprowadza też do stałego następstwa, wzmocnionego tylko wyrazem „konieczność“. Broni wprawdzie Kanta zacytowane przed chwilą zastrzeżenie; ale Hume też nie zostawił swej teorji bez zastrzeżeń: wylicza aż osiem zasad kierowniczych, które dają nam możność poznania, gdzie, pomimo stałej kolejności zjawisk, pojęcie przyczyny i skutku zastosować się nie da. Dla naszego celu wystarczy tu przytoczyć jedną z nich: „Die achte und letzte Regel sagt, dass ein Gegenstand, der eine Zeit lang fertig existiert hat ohne eine bestimmte Wirkung auszuüben, nicht die einzige Ursache dieser Wirkung sein kann. Da gleiche Wirkungen notwendigerweise aus gleichen Ursachen folgen, und zwar aus solchen, die mit ihnen in unmittelbarem zeitlichen und räumlichen Zusammenhang stehen, so können Ursachen, die auch nur einen Moment ohne ihre Wirkungen bleiben, keine vollständigen Ursachen sein“¹⁾ (Ósma i ostatnia reguła zasadza się na tym, że przedmiot, który istnieje w ciągu dłuższego czasu przy pełni swej doskonałości i nie wykonywa swego działania, przedmiot ten nie jest

¹⁾ „Tr. über die m. N.“ I. Dritter Teil Fünfzehnter Abschnitt. t. 235.

jedyną przyczyną tego działania. Albowiem, jeżeli podobne działania idą za podobnemi przyczynami, stykającemi się z niemi w czasie i przestrzeni, to przedział [przerwa] czasowy pomiędzy tym, co uważamy za przyczynę, przedział, choćby jedno мгnienie oka trwający, dowodzi, że przyczyna nie jest zupełną). Przerwa pomiędzy dniem w całej jego doskonałości, a nocą trwa już nie мгnienie oka, a godziny, i dlatego, w myśl powyższego ustępu, w stosunku przyczynowym zostawać nie mogą.

Niewątpliwie, teorji Hume'a można poczynić zarzuty, chociażby ten, że definicja stosunku przyczynowego nie jest kompletną: pomiędzy przyczyną a skutkiem zachodzi stosunek nietylko czasowy, ale i ilościowy, t. j. matematycznie stały: przyczyna traci tyle, ile skutek zyskuje. Luka znajduje wytłumaczenie w ówczesnym stanie przyrodoznawstwa, a zresztą znajdujemy ją i u Kanta.

Teorja Kanta, którą chciał pokonać wątpliwości Hume'a, co do obiektywnego znaczenia przyczynowości, celu nie osiągnęła. Że Kant zdołał dowieść obiektywnej wartości pojęcia związku przyczynowego, było to złudzenie pochodzące stąd, iż to, co jest powszechnie subiektywne, nazwał obiektywnym. Kant właściwie nie był tu wcale oryginal-

nym: on tylko pochwycił myśl Hume'a i dalej po swojemu ją rozwinął. Konieczność, siła, związek przyczynowy istnieje według Hume'a tylko w naszym umyśle. Mamy tu zapowiedź teorii Kanta, który stosunek przyczyny i skutku też w naszym umyśle, jako kategorię rozsądku umieścił. Hume'a prawa asocjacji są właściwie niczym innym, jak apriorycznymi prawami psychologicznymi. Kant subiektywizm psychologiczny zastąpił logicznym, a psychologiczny aprioryzm transcendentalnym. Z obiektywności związku przyczynowego pozostało tyle, co nic, co Überweg też stwierdza słowy: „Um eine objective Gültigkeit dem Begriff der Causalität zu vindiciren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori fasste, wodurch freilich die wirkliche Objectivität verloren geht“¹⁾ (Ażeby nadać znaczenie przedmiotowe pojęciu przyczynowości, Kant ogłosił je za aprioryczne, podobnie jak przestrzeń i czas; przez to jednak utracono tę obiektywność, którą jedynie można nazwać obiektywną).

U Hume'a w rozdziale „O rozumie zwierząt“ znajdujemy słowa: „Moment, od którego

¹⁾ „Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Neuzeit. Berlin. 1866. S. 125.

zależy działanie, bywa często zaplątany w obce i zewnętrzne okoliczności; wyłączenie ich wymaga nieraz wielkiej uwagi, ścisłości i przenikliwości“. W tych słowach, powiada Überweg, „Erkennt er (Hume) hiermit, aber nur *implicite*, eine *objective* Norm des Causalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im psychischen Causalnexus, setzt also die Objectivität der Causalität voraus“¹⁾ (Hume przyznaje, jakkolwiek *implicite* tylko, obiektywną normę pojęcia przyczyny. Samo zresztą przyzwyczajenie pozostaje w [psychicznym] związku przyczynowym, a więc przypuszcza [psychiczną] obiektywność przyczynowości). Co więcej, teoria Hume'a każe przypuszczać, że prawidłowość następstwa zjawisk musi mieć obiektywne znaczenie, gdyż w przeciwnym razie niemożliwym byłoby subiektywne przyzwyczajenie.

Jako dowód aprioryzmu przyczynowości przytaczają jego zwolennicy fakt, że wystarczy jedno dokładnie przeprowadzone doświadczenie, aby związek przyczynowy wykryć i nadać mu znaczenie powszechne i konieczne. Z tegooby wynikało, że Hume'a pojęcie związku przyczynowego nie wytrzymuje krytyki, gdyż jeden fakt nie może przecie spro-

¹⁾ „Geschichte der Phil.“. Dritter Teil. 1866. S. 125.

wadzić subiektywnej konieczności i przyzwyczajenia. Hume zarzut taki przewidział i daje nań odpowiedź, którą tu przytaczam: „Zweifellos können wir nicht nur in der Philosophie, sondern auch schon im gewöhnlichen Leben von gewissen Ursachen durch eine einzige Beobachtung Kenntniss erlangen. Dabei ist vorausgesetzt, dass wir mit Umsicht vorgehen und alle (der Sache) fremden und unwesentlichen Umstände sorgfältig aussondern. Ist nun nach einer so angestellten Beobachtung der Geist imstande aus dem einmaligen Auftreten einer Ursache oder Wirkung sofort einen Schluss auf die Existenz der zugehörigen Wirkung, bzw. Ursache zu ziehen, so könnte man, da eine Gewohnheit niemals aus einem einzigen Fall sich ergeben kann, meinen, der Glaube sei hier nicht als Wirkung der Gewohnheit anzusehen. Dies Bedenken schwindet jedoch, wenn wir erwägen, dass wir zwar, unserer Annahme nach (in den fraglichen Fällen), eine bestimmte Wirkung nur einmal beobachtet haben, dass aber (schon vorher) viele Millionen Beobachtungen uns von der Wahrheit der Regel überzeugen konnten, dass gleiche *Gegenstände unter gleichen begleitenden Umständen stets gleiche Wirkungen hervorrufen*. Nachdem einmal diese Regel sich durch Gewohnheit ge-

nügend festgesetzt hat, verleiht sie jedem möglichen Falle ihrer Anwendung Evidenz und Sicherheit. Die Verknüpfung von Vorstellungen kann (freilich an sich) nach einer einzigen Beobachtung keine gewohnheitsmäßige sein, aber sie ist in einem von ihr verschiedenen Princip, dass gewohnheitsmäßig feststeht, mit einbegriffen; so kommen wir doch auch hier wiederum auf unsere Hypothese zurück. In jedem Falle (einer Ursacherkenntnis) übertragen wir frühere Erfahrungen auf Fälle, die in keiner Erfahrung gegeben waren; bald *bewusst*, bald *unbewusst*, bald *direkt*, bald *indirekt*“¹⁾ (Wiadomym jest, że nietylko w filozofji, ale nawet w życiu codziennym możemy osiągnąć poznanie przyczyny za pomocą jednego tylko doświadczenia, jeżeli tylko będzie ono przeprowadzone starannie, przy usunięciu wszystkich obcych mu i zbytecznych warunków. Następnie, ponieważ po jednym takim doświadczeniu, przy pojawieniu się przyczyny lub działania duch przychodzi do wniosku o istnieniu ich współzależnika i ponieważ przyzwyczajenie nie może nastąpić na podstawie jednego tylko przykładu, to możnaby było mniemać, że

¹⁾ „Traktat über die m. N.* I. — Dritter Teil. — 8 Abschnitt. S. 143, 144.

w danym wypadku wiara nie może być uważana za rezultat przyzwyczajenia. Wątpliwość jednakże zniknie, jeżeli weźmiemy pod uwagę co następuje: jakkolwiek raz jeden tylko stwierdzimy w doświadczeniu jakie działanie, jednakże na wielu milionach doświadczeń przekonaliśmy się o zasadzie, że *jednakowe przedmioty, postawione w jednakowych warunkach, będą zawsze wywoływały jednakowe działanie*; ponieważ zasada ta została zdobyta na podstawie dostatecznego przyzwyczajenia, to ona nadaje oczywistość i stałość każdemu mniemaniu, do którego może być zastosowana. Związek wyobrażeń nie może, oczywiście, stać się przyzwyczajeniem po jednym doświadczeniu; ale związek ten podciągany pod inną zasadę, utrwaloną przez przyzwyczajenie, — a to wiedzie nas z powrotem ku naszej hipotezie. We wszystkich wypadkach [związku przyczynowego] przenosimy swoje doświadczenie na przykłady, których z doświadczenia jeszcze nie znamy, przenosimy *świadomie lub nieświadomie, bezpośrednio lub pośrednio*).

* * *

Pomoc, z jaką Kant pośpieszył na ratunek zasady przyczynowości, jej realnego znaczenia i opartego na niej przyrodoznaw-

stwa, na nic się właściwie nie przydała i przydać się nie mogła, bo była niepotrzebna. Nic od Hume'a przyrodoznawstwu nie groziło. Przyrodnicy prawo przyczynowości sformułowali na podstawie tylko doświadczenia, podobnie jak wszelkie prawa mechaniczne i prawo ciężenia. Gdyby kiedy po A nie nastąpiło stale mu towarzyszące B, wówczas trzeba byłoby wyrzec się prawa przyczynowości. Twierdzenie, że bez niego doświadczenie nie byłoby możliwym, nie jest żadnym argumentem. Logicznie rzecz biorąc, możliwym jest świat bez prawidłowości, albo z prawidłowością tak zawiłą, że umysł nasz nie byłby w stanie jej uchylić i sformułować, co jednak wcale nie przeszkadzałoby istnieniu prawidłowości obiektywnej, dla nas niedostępnej. Sama przydatność prawa przyczynowości dla doświadczenia nie ma mocy dowodu; na to potrzebaby podstawy innej i ona jest, mianowicie, faktyczna przydatność zasady przyczynowości dla zrozumienia związku zjawisk w czasie. Stanowisko Hume'a jest zupełnie zgodnym z tak pojętą zasadą przyczynowości. Oczywiście, prawo tak rozumiane nie ma charakteru konieczności, właściwej apriorycznym formom rozsądkowym lub stosunkom pomiędzy pojęciami matematycznymi. Kant utrzymuje, że tak pojęta przy-

czynowość wiedzie w przepaść sceptycyzmu, gdyż niszczy pewność absolutną. Tak, ale bez pewności absolutnej przyrodnik może się obejść, wystarczy mu pewność względna, jako oparta na dotychczasowym doświadczeniu; onby nie mniej od Kanta zaprzeczał ścisłości spostrzeżenia, stojącego w sprzeczności z tym prawem.

Przyjęcie aprioryzmu nicby przyrodnikowi nie dodało dla jego celów naukowych, gdyż i sam Kant odsyła go do doświadczenia zawsze, ile razy chodzi o stwierdzanie prawa przyczynowości w każdym poszczególnym wypadku. Oto szereg cytat: „Aby prawa szczegółowe módz poznać, trzeba doświadczenia“¹⁾. „Z pojęcia jednej rzeczy nie mogę — nawet całą siłą myśli mojej — wyprowadzić drugiej, koniecznie z nią związanej i dlatego muszę zwrócić się do doświadczenia“²⁾. „Prawa empiryczne mogą istnieć i można je odnaleść tylko na drodze doświadczenia“³⁾.

A zatem według samego Kanta wszystkie prawa fizyczne pozostają sądami doświadczałnemi, a tym samym nie mają absolutnej

1) „Kryt. cz. roz.“, str. 158.

2) „Proleg.“, tłum. polskie, str. 143.

3) „Kr. cz. roz.“, str. 228.

powszechności i konieczności. Co najwyżej ze stanowiska Kanta możnaby tylko powiedzieć warunkowo: jeśli w danym wypadku konkretnym mamy do czynienia z prawem przyczynowości, to ono powszechnie i konieczne. Ale tej pewności, że właśnie ono zachodzi, mieć nie możemy i przyrodnik ma zawsze domyślną gotowość wprowadzenia poprawki, gdyby do tego zmuszała dalsza obserwacja.

Przychodzimy do wniosku, że teoria Kanta nic a nic się nie przyczyniła do uratowania nauk przyrodniczych, ponieważ nic im ze strony Hume'a nie groziło. Wielokrotne potwierdzenie doświadczalne zbliża prawa przez empirję zdobyte do takiej pewności, że w praktyce życiowej i naukowej wystarcza za pewność absolutną. „Hipotezie indukcyjnej — powiada Schopenhauer — w tak małym stopniu możemy zrobić zarzut z powodu jej pochodzenia, jak arytmetyce nieosiągnięcie ostatecznej ścisłości logarytmu. Kwadraturę koła i logarytm możemy za pośrednictwem przedłużenia szeregu znaków ułamkowych doprowadzić nieskończenie blisko do ścisłości; podobnie przez liczne doświadczenia indukcja, t. j. poznanie przyczyny ze skutków, zbliża się do matematycznej ści-

słości, tak, iż możliwy błąd możemy ignorować¹⁾.

Schopenhauer idzie może za daleko w zestawieniu indukcji z matematyką. Do przyrodoznawstwa wchodzi czynnik irracjonalny, którego niema w prawach matematycznych, np. w zasadzie sprzeczności. Nie możemy przecie wyobrazić, by wynik był błędny, gdy przesłanki są prawdziwe. Możemy jednak doskonale pomyśleć, że zwykły skutek nie nastąpi po tym, cośmy dotychczas uważali za jego przyczynę. Fizykom wszakże wystarcza przypuszczalna powszechność prawd przyrody, prawidłowość jej procesów, jeśli ona będzie dziełem nie apriorycznych praw rozsądku, a opartym na indukcji uogólnieniem o daleko idącym prawdopodobieństwie, graniczącym z pewnością.

Takim jest stanowisko Hume'a; wcale ono nie burzy, w przepaść sceptycyzmu nie strąca nauk przyrodniczych, jak to niejednokrotnie zaznaczył Kant, nazywając teorię przyczynowości Hume'a „straszliwym zburzeniem wszystkich nauk“. Niepotrzebnie zadawał sobie myśliciel królewiecki tyle trudu, by wyrwać niektóre prawa, a z nimi przyczynowość z dziedziny empirycznych praw

¹⁾ „Die Welt als Wille und Vorstellung“, t. I, § 15.

natury i umieścić wyłącznie w prawach myślenia.

Utarte mniemanie o sceptycyzmie Hume'a ma pierwotne swe źródło w fakcie, że on sam się sceptykiem nazywał i rozdziałom „Badań dotyczących rozumu ludzkiego“ nadawał takie tytuły, jak: „Wątpliwości dotyczące rozumu ludzkiego“, „Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości“. Szkoła „zdrowego rozsądku“ ogłosiła Hume'a za niebezpiecznego i szkodliwego sceptyka. Nie zgadzając się z argumentacją „szkoły Szkockiej“, Kant podzielał jednak z nią pogląd na filozofję Hume'a, jako na skrajnie sceptyczną. Mniemanie to utrzymało się siłą tradycji i powagi imienia Kanta. Dopiero w ostatnich czasach pogląd na Hume'a zaczął się zmieniać w kierunku złagodzenia sądu o jego sceptycyzmie.

Hume sam charakteryzuje swój sceptycyzm jako umiarkowany czyli „akademicki“, w przeciwieństwie do Descartes'a, który przez zwątpienie chce przyjść do dogmatycznej pewności, jak również w przeciwstawieniu do skrajnego Pyrronizmu, tłumiącego popęd badawczy. Umiarkowany sceptycyzm Hume'a wymaga jedynie, aby, opierając się skłonności do nieoględnego decydowania, zachować powściągliwość w wydawaniu sądów i utrzymać badanie w granicach dostępnych

naszemu poznaniu, t. j. w granicach matematyki i faktów doświadczalnych. W stosunku do pierwszej nie różni się od Kanta, przyznając jej pewność idealną; w stosunku do wiedzy faktycznej jest zwolennikiem probabilizmu, zbliżającego się do pewności w miarę przybywających doświadczeń. Jest to stanowisko dzisiejszego przyrodoznawstwa. Sceptycyzm Hume'a zagroził tylko metafizyce.

Stosunek Kanta i Hume'a do metafizyki.

Zaznaczyliśmy we wstępie, że Hume'a i Kanta łączy negatywne stanowisko względem starej dogmatycznej metafizyki. Kant w „Dialektyce transcendentnej“ poddaje bezwzględnej krytyce starą argumentację metafizyczną w zakresie zagadnienia psychologicznego, kosmologicznego i teologicznego. To samo czyni Hume w „DIALOGACH O RELIGII NATURALNEJ“ i w rozprawie „O nieśmiertelności duszy“. Zagadnienie Boga, duszy, nieśmiertelności wyjęli obaj z pod kompetencji rozumu teoretycznego i dali mu nowe, acz odmienne uzasadnienie. Kant czyni to w „KRYTYCE ROZUMU PRAKTYCZNEGO“, wychodząc z założeń apriorycznych; Hume natomiast, zgodnie ze swym empiryzmem, trzyma się w „HISTORII NATURALNEJ RELIGII“, a po części i w „DIALOGACH“ drogi historyczno - psychologicznej. Idee Boga, duszy, wolności przeistaczają się u Kanta w postulaty moralne, w punkty opar-

cia rozumu praktycznego. U Hume'a Bóg, dusza, nieśmiertelność stają się przedmiotem wiary, uczucia, żywego sumienia — tych przyrodzonych właściwości człowieka. Zarówno Kant, jak i Hume nie powstają przeciw idei Boga, jeno przeciw dowodom racjonalistycznym, wytworzonym w średniowiecznym rozwoju myśli filozoficznej, kiedy filozofję zrobiono „ancilla theologiae“.

Czy jednak, zgadzając się w opozycji przeciwko metafizyce teologicznej i przeciw metafizyce wogóle, jednakowe zajmują stanowisko przeczące? Nie! Kant chce budować metafizykę nową, na nowych podstawach opartą, Hume o żadnej wogóle metafizyce nie myśli.

Kant główne swe dzieło nazywa wstępem do metafizyki, a popularniejsze jego skrócenie zatytułował wprost: „Wstęp do wszelkiej metafizyki przyszłości“. Wziął on sobie za zadanie obronę metafizyki przed atakami Hume'a: „Seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ausehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den Dawid Hume auf dieselbe machte“¹⁾. (Odkąd powstała

¹⁾ „Proleg. zu e. j. k. M.“ — Vorrede. — S. 3.

metafizyka, nie zaszedł wypadek bardziej rozstrzygający o losach tej nauki, aniżeli napaść, z jaką wystąpił przeciw niej Dawid Hume)¹⁾. Wypada tedy zapytać: czym ma być ta przyszła metafizyka i jak ją Kant pojmuje? Odpowiedź na to pytanie łatwą nie jest: zawsze ciemny i zawily Kant nie był innym i w określeniu metafizyki, dla której budował fundamenty. „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“²⁾. (Co się tyczy *źródeł* poznania metafizycznego, to już z samego pojęcia jego wynika, że one nie mogą być empirycznymi. Zasady metafizyki nigdy nie po-

1) „Proleg.“, wstęp, tłum. p., str. 3.

2) „Proleg. z. e. j. k. M.“ — § 1. S. 12, 13.

winy być brane z doświadczenia: gdyż ma być ona poznaniem nie fizycznym, lecz metafizycznym, t. j. leżącym poza granicami doświadczenia. A więc podstawą jego nie będzie ani zewnętrzne doświadczenie, które jest źródłem właściwej fizyki, ani też doświadczenie wewnętrzne, na którym opiera się psychologia empiryczna. Metafizyka jest poznaniem *a priori*, czyli z czystego rozsądku i czystego rozumu¹⁾. „Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun habe, und diesie allein ihren Zweck ausmachen“²⁾. (Metafizyka ma do czynienia z sądami syntetycznymi *a priori* i one jedynie stanowią jej cel)³⁾. „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?... Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Methaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an... Man kann sagen, dass die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vohergeht, selbst nichts Anderes, als bloss die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis

1) „Proleg.“ § 1, str. 13, 14 (tłum. pol.).

2) „Proleg. z. e. j. k. M.“ — § 4. S. 22.

3) „Proleg.“ § 4, str. 24 (tł. p.).

jetzt keine Transscedentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen, und muss also vor aller Metaphysik vorhergehen¹⁾. (Jak są możliwe zdania syntetyczne *a priori*?.. Od rozwiązania tego pytania całkowicie zależy zachowanie lub upadek metafizyki, a więc jej istnienie... Można powiedzieć, że cała transcendentalna filozofja, która koniecznie poprzedza wszelką metafizykę, sama nie jest niczym innym, jak tylko zupełnym rozwiązaniem przedłożonego tutaj pytania, w systematycznym jednak porządku i obszernie. Dotychczas więc niema transcendentalnej filozofji, to bowiem, co nosi jej miano, jest właściwie częścią metafizyki; tamta zaś nauka powinna naprzód wykazać możliwość tej ostatniej, a więc musi wyprzedzać wszelką metafizykę²⁾).

Szereg powyższych cytata poucza nas tylko, że metafizyka ma być poznaniem, leżącym poza granicami doświadczenia, czyli nauką aprioryczną; że sądy syntetyczne *a priori* stanowią jej podstawę, że filozofja krytyczna ma wyprowadzić możliwość metafizyki, być

1) „Proleg. z. e. j. k. M.“ § 5. S. 25, 28.

2) „Proleg.“ tł. p., § 5, str. 27, 30

wstępem do niej. Są to jednak ogólniki, które nie dają nam bliższego określenia tej dyscypliny. Bliższe jej określenie mielibyśmy w § 40 „Proleg.“, gdzie Kant wyjaśnia, że metafizyka tym się różni od przyrodoznawstwa, że zamiast pojęć rozsądkowych (kategorji) ma do czynienia z pojęciami rozumu, które nigdy nie są dane w doświadczeniu, a więc obiektywna ich realność nigdy się nie da stwierdzić w doświadczeniu. Kant ma tu na myśli idee rozumowe: psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną, któremi się zajmuje jego „Dialektyka transcendentalna“. „Ta część metafizyki stanowi istotny cel, do którego wszystko inne odnosi się jako środek“. Z tego wynikałoby, że idee duszy, całości świata i idea Boga stanowią istotę i cel metafizyki Kanta.

Czemże w takim razie różni się ta nowa metafizyka od starej, teologicznej? Różnica zasadnicza leży w sposobie traktowania tych idei. U Kanta są one wynikiem przyrodzonych skłonności rozumu ludzkiego; podczas gdy stara metafizyka, nie znająca ograniczającego te skłonności krytycyzmu, nadawała ideom rozumowym realność i zaplatała się w antynomjach i iluzjach, z których dopiero Kant wyzwolił teoretyczną i naukową myśl ludzką. Idea psychologiczna, kosmologiczna

i teologiczna nie są według Kanta wyrazami bytów realnych, lecz przyrodzonymi zasadami rozumu, dążącego do nadania jedności różnorodnej treści poznania, do przedłużenia łańcucha przyczynowego poza czas i przestrzeń i przytwierdzenia go na „mocnym haku“. Na gruncie tych idei metafizyką byłyby właściwie krytyczno-poznawcze wywody Kanta, przedziergnięcie bytów ontologicznych w kierownicze zasady heurystyczne, w transcendentalne idee.

W § 60 „Proleg.“ Kant powiada, że zastanawiając się nad ideami transcendentalnymi, przyszedł do wniosku, że przyrodzone zdolności, które obdarzyły ideami (psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną), mają za zadanie wyzwolenie nas z pęt doświadczenia i granic przyrody choćby o tyle, by rozum nasz mógł ujrzeć przed sobą krainę bytów rozumowych (intelligibel), niedostępnych dla zmysłowości, wprawdzie nie w celu spekulatywnego ich zbadania, lecz w celu zdobycia podstaw dla zasad praktycznych (moralnych), dla pragnień i nadziei naszych.

I tak, idea *psychologiczna* wykazuje niedostateczność pojęć doświadczalnych o duszy i odwodzi nas od materjalizmu, jako takiego pojęcia psychologicznego, które wyjaśnienia teoretycznego nie daje, a nadto zacieśnia

myśl pod względem etycznym. Idea *kosmopolityczna* znowu, wykazując niewystarczalność przyrodoznawstwa dla prawowitych pytań rozumu, służy do powstrzymania nas od naturalizmu, który uznaje przyrodę za wystarczającą sobie samej. Idea wreszcie *teologiczna* wyzwala rozum od fatalizmu, jako ślepej konieczności przyrodniczej, i wiedzie nas do pojęcia przyczyny, opartej na wolności, a zatem do pojęcia najwyższej inteligencji. Dlatego też „nieunikniona djalektyka czystego rozumu, rozpatrywana w metafizyce jako przyrodzona właściwość, powinna być tłumaczona nie tylko jako złudzenie, lecz też jako pewne *celowe urządzenie przyrody*“. W ten sposób metafizyka stara, wygnana z dziedziny rozumu teoretycznego, wraca na gruncie rozumu praktycznego. W każdym razie krytyczna filozofja Kanta da się podciągnąć pod ogólnikowe określenie metafizyki, jako poznania syntetycznego *a priori*, które to określenie często powtarza się w „Krytyce czystego rozumu“, a zwłaszcza w „Prolegomenach“.

Wobec niejasności Kana dość trudno wyrobić sobie pojęcie, co on rozumie przez nową, zreformowaną metafizykę. Nic więc dziwnego, że długi czas panowały najsprzeczniejsze zdania o stosunku jego do tej dyscypliny filozoficznej. Ci, co mieli na widoku

stanowisko królewieckiego myśliciela względem starej, dogmatycznej, szkolnej metafizyki, twierdzili, że on pogrzebał metafizykę wogóle i na jej miejsce postawił teorię poznania. Inni orzekli, że jego filozofja krytyczna nie jest niczym innym, jak metafizyką rozumu, która łącznie z metafizyką przyrody i metafizyką obyczajów ma stanowić całkowity system filozofji. Jeszcze inni sądzą, że Kant nie otrząsnął się w zupełności z metafizyki starej, że mylnym jest zdanie, jakoby Kant zburzył metafizykę raz na zawsze. I tak jest istotnie. Cała jego filozofja transcendentalna, jak on się sam nieraz wyraża w „Metafizyce obyczajów“ i w „Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa“, zmierza do przejścia od świata zmysłowego do nadzmysłowego. Przez idealność przestrzeni i czasu wiedzie Kant do idealności materji, a ostatecznie do idealizmu metafizycznego. W „Krytyce rozumu praktycznego“ prowadzi już w świat celów i idei, w świat czystej metafizyki. Podstawowe pojęcie całego jego systemu „*Rzecz sama w sobie*“ jest nawskroś metafizycznym i otwiera furtkę dla wszelkiej metafizyki.

* * *

Oczywiście, stosunek Hume'a do metafizyki jest wyraźniej określony. Zgodnie z poznawczym stanowiskiem empirycznym nie wiecie on w świat bytów nadzmysłowych, neguje wszelką metafizykę, o żadnej nowej nie marzy, jak Kant, fundamentów pod nią nie zakłada. Jednak na gruncie zagadnienia świata zewnętrznego, gdzie najłatwiej wpaść w metafizykę, Hume zbliżył się do Kanta „rzeczy samej w sobie“. „Was die *Eindrücke* betrifft, welche von den *Sinnen* herkommen, so ist ihre letzte Ursache, meiner Meinung nach, durch menschliche Vernunft nicht zu erkennen; es wird stets unmöglich sein, mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlasst, oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden, oder endlich von dem Urheber unseres Seins herkommen“¹⁾. (Co się tyczy wrażeń, których źródłem są zmysły, to przyczyna ich nie da się wyjaśnić. Nigdy nie będziemy w stanie dociec, czy wrażenia pochodzą bezpośrednio od przedmiotu, czy są spowodowane przez jakąś siłę twórczą ducha, czy też byt swój zawdzięczają Stwórcy naszemu). „Ich füge

¹⁾ „Tr. über die m. N.“ I.—Theil III.—Abschnitt 5, str. 112, 113.

hier weiter hinzu, dass selbst wenn ein solcher Schluss (z istnienia wrażeń wniosko-
wać ma na mocy prawa przyczynowości
o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, jako
ich przyczynie) möglich wäre, wir doch kei-
nen Grund hätten zu glauben, dass die Ob-
jecte der Perception gleichen¹⁾. (Gdyby
nawet nasze wrażenia pozwalały na wnio-
skowanie o jakichś stałych przedmiotach, jako
ich przyczynie, to i wówczas jeszcze nie
mielibyśmy podstawy do wniosku, że przed-
mioty te podobne są do wrażeń). „Die äus-
serste Grenze, bis zu der wir in der Vor-
stellung äusserer Gegenstände gelangen kön-
nen, sofern wir dieselben von unseren Per-
ceptionen *spezifisch* verschieden denken, ist
damiterreicht, dass wir sie in Beziehungen
verflochten vorstellen, ohne doch den An-
spruch zu erheben, zugleich die Objecte, mit
denen sie in Beziehung stehen, mit unserem
Bewusstsein zu erfassen²⁾. (Jeżeli przypu-
ścimy, że przedmioty zewnętrzne są specy-
ficznie różne od naszych wrażeń, to dla ich
przedstawienia sobie możemy conajwyżej
stworzyć wyobrażenie ich stosunku do na-

1) „Tr. u. d. m. N.* I. Teil. IV.—Zweiter Abschnitt.
str. 285.

2) „Tr. ü. d. m. N.* I. — Zweiter Teil. — Sechster
Abschnitt, str. 92.

szych wrażeń, nie roszcząc pretensji do zrozumienia i pojęcia tych przedmiotów). Innymi słowy: możemy sobie pomyśleć zewnętrzne przedmioty, jako coś odmiennego od naszych wrażeń, jako coś, co stoi w jakimś do nich stosunku, np. przyczynowym, ale własności *tego coś* wyobrazić sobie nie możemy, bo jest ono poza wszelkim doświadczeniem. Od jakiegoś nieokreślonego *coś*, które Hume pozwala przypuszczać, jako możliwą przyczynę wrażeń zmysłowych, nie daleko do „Ding an sich“ Kanta. Właściwie więc idea „rzeczy w sobie“ wpród zrodziła się w głowie Hume'a, niż Kanta. Ta jedynie zachodzi różnica, że gdy Hume sceptycznie się odnosił do jej istnienia i tylko napomykał o jej możliwości, Kant z całą stanowczością twierdził o jej istnieniu i wciągnął jako istotną część do swego systemu.

„Rzecz w sobie“ to jedyne oparcie u Kanta dla bytu zewnątrz nas istniejącego, a więc obiektywnego we właściwym tego słowa znaczeniu, nie zaś takim, jakie mu Kant nadaje. Oparcie to jednak jest zarazem słabym punktem jego filozofji krytycznej. Kant nader często powtarza, że kategorie nie stosują się do „rzeczy w sobie“, że poza materjałem danym przez ogląd (*Anschauung*) nie mają one żadnego znaczenia. Z drugiej

jednak strony stosuje wciąż kategorie do „rzeczy w sobie“: przypisuje jej realność i działanie przyczynowe. Co więcej, sama jaźń, jako „rzecz w sobie“, podlega działaniu. Stąd, jakkolwiek „rzeczy w sobie“ tworzą świat rzeczy niezmysłowych, odpowiadają one jednak rzeczom zmysłowym, będąc w prawidłowych do siebie stosunkach. Tę sprzeczność zarzucili Kantowi: Jacobi, Schulze, Fichte, Schopenhauer. „System Kanta — powiada Paulsen — z „rzeczą w sobie“ nie wytrzymuje krytyki, a bez niej upada“. Na „rzeczy w sobie“ Kant oparł obronę swą przeciwko zarzutowi o idealizm Berkeleya.

Hume pierwszy rzucił ideę rzeczy nieznaney, niepoznawalnej, istniejącej poza naszymi wrażeniami, ale do nich niepodobnej, nie dającej się nawet wyobrazić, wyprzedził zatem Kanta w koncepcji „rzeczy w sobie“. Ważniejsza jednak, że uprzedził zarzuty, jakie sto lat prawie później czynił Kantowi Schopenhauer, dowodząc, że do „rzeczy w sobie nie można stosować pojęcia przyczynowości. W rozdziale: „Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne“ („Traktat über die menschliche Natur“. Księga I, cz. IV, r. 2) Hume mówi, że „wnioskować o istnieniu jakichś rzeczy, niezależnych od naszego spostrzeżenia, moglibyśmy tylko na zasadzie

stosunku przyczynowego, t. j. na podstawie istnienia jednej rzeczy (impresji) wnioskowalibyśmy o istnieniu drugiej („rzeczy w sobie“, mówiąc językiem Kanta), któraby była przyczyną pierwszej; ponieważ jednak związek przyczynowy może być nam dany tylko w doświadczeniu, a doświadczenie związek ten wykrywa tylko między percepcjami, nie zaś pomiędzy temi ostatniemi i jakiemiś rzeczami nie danemi w doświadczeniu, przeto nie mamy żadnej podstawy do wnioskowania ze spostrzeżeń o wywołujących je przedmiotach zewnętrznych“.

Jest jeszcze jedna kwestja, która przywiodła Hume'a blisko Kanta i zmusiła do uderzenia, że się tak wyrażę, o granice metafizyki: mówię tu o *zagadnieniu tożsamości i jedności naszego „ja“*. Hume, walcząc z kartezyjskim pojęciem substancji i duszy, odnosił się sceptycznie do jedności i tożsamości jaźni, której na gruncie swej empirji wytłumaczyć nie umiał. Świadomość została rozbitą na pojedyncze percepcje. Jaźń to nic innego, jak strumień wrażeń, związanych przez prawa asocjacji. Jednak sam Hume czuł doskonale niewystarczalność takiego wyjaśnienia, mówi bowiem: „Nachdem ich aber in solcher Weise das Band zwischen den einzelnen Perceptionen beseitigt hatte, ging

ich dazu über, das verknüpfende Princip zu bezeichnen, dass sie (*wirklich*) aneinanderbinde und uns veranlasse, ihnen reale Einfachheit und Identität zuzuschreiben. Und hier bin ich mir bewusst, nur eine mangelhafte Erklärung gegeben zu haben. Sind Perceptionen gesonderte Existenzen, so können sie ein Ganzes bilden nur auf Grund einer wechselseitigen Verknüpfung. Keine Verknüpfung zwischen gesonderten Existenzen kann aber vom Verstand (an ihnen selbst) entdeckt werden... Aber alle meine Hoffnungen schwinden, wenn ich daran gehe, die Faktoren zu bezeichnen, die unsere sukzessiven Perceptionen für unsere Vorstellung oder unser Bewusstsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in diesem Punkte befriedigt“¹⁾. (Gdy usunąłem w ten sposób związek pomiędzy poszczególnymi percepcjami, przeszedłem do wskazania zasady jednoczącej, która je łączy i zmusza nas do uznania realnej jedności ich ogółu i tożsamości. Tutaj właśnie uświadomiłem sobie, że nie mogę dać wystarczającego objaśnienia... Jeżeli percepcje są poszczególnymi bytami, to stworzyć całość mogą one tylko przez wza-

¹⁾ „Tr. ü. d. m. N.“ — I Anhaug. — Zum Begriff der Identität der Persönlichkeit. S. 362 i 363.

jemne połączenie. Rozum jednak żadnego połączenia pomiędzy poszczególnymi bytami wykryć nie może... Cała moja nadzieja upada, gdy przechodzę do wskazania czynników, które nasze kolejne percepcje wiążą w całość naszych wyobrażeń lub naszej świadomości. Nie mogę znaleźć żadnej teorii, któraby, zaspokoiliła mię na tym punkcie). Oczywiście trudno mu było znaleźć rozwiązanie zagadnienia bez poświęcenia swych zasadniczych poglądów, jakimi są: bierność ducha, tłumaczenie całego życia duchowego przez asocjację wyobrażeń i pasywne przyzwyczajenie. Skoro Hume wyznał niewystarczalność swej teorii asocjacyjnej i potrzebę zasady jednoczącej, to już przez to samo zatrzymał się na bardzo niewielkiej odległości od postulowania syntetycznej czynności ducha — zasadniczego problemu Kanta. Co więcej, znajdujemy u Hume'a miejsce, gdzie on w tej materji wyraźnie odwołuje się do metafizyki; czytamy bowiem: „Es gibt gewiss in der Philosophie keine abstrusere Frage als die nach der persönlichen Identität oder der Natur des Factors, der die Einheit der Persönlichkeit konstituiert. Weit entfernt aber, dass etwa unsere Sinne allein diese Frage entscheiden könnten, müssen wir, um eine befriedigende Antwort auf sie zu geben,

unsere Zuflucht vielmehr zu tiefsten Tiefen der Metaphysik nehmen“¹⁾. (Niema w filozofii zagadnienia bardziej trudnego, niż nauka o tożsamość osoby i naturze czynnika jednozącego, który stanowi jedność naszej osobowości. Nietylko nie możemy wyjaśnić tego zagadnienia za pomocą samych zmysłów, ale musimy się uciec *do najgłębszych głębin metafizyki*, by dać odpowiedź wystarczającą).

* * *

Poza temi dwoma zagadnieniami: istnienia świata obiektywnego i tożsamości jaźni, gdzie Hume dotknął zlekka granic metafizyki, nie przekraczając ich zresztą ani odrobinę, nie znajdujemy u niego innych napomnień o pojęciach metafizycznych. Czy jednak możemy powiedzieć, że doktryna Hume'a zakreśliła granice dociekań filozoficznych do samej tylko empirycznej teorii poznania, że wyklucza wszelką metafizykę? Jeżeli weźmiemy metafizykę w jej charakterze historycznie określonym — jako naukę dociekającą początku, istoty i końca wszechrzeczy z czystych pojęć rozumowych, to na taką metafizykę niema miejsca w systemie

¹⁾ „Tr. ü. d. m. N.“ — Band I. — Vierter Teil. — Zweiter Abschnitt. — S. 253.

Hume'a. Nie da się też z systemem Hume'a pogodzić metafizyka Kanta, gdyż Hume stanowczo nie uznaje żadnego syntetycznego poznania *a priori*. Jeżeli jednak zgodzimy się na metafizykę indukcyjną, pojętą jako najwyższe uogólnienie i syntezę całego doświadczenia tak zewnętrznego jak wewnętrznego, to taka metafizyka daje się, sędzę, nawiązać do teorii poznania Hume'a. Będzie to metafizyka nie transcendentalna, lecz immanentna, nie aprioryczna, lecz empiryczna.

Wprawdzie, jeżeli weźmiemy termin „metafizyka“ w znaczeniu, jakie mu nadała historia, to już samo zestawienie wyrazów „metafizyka empiryczna“ zakrawa na *contradictio in adjecto*, jednakże nauka taka zaczyna się tworzyć i, acz odmienną metodą, sięgać *poza fizykę* i dlatego ze względu chociażby na etymologiczne znaczenie tego wyrazu ma pewne prawa do tytułu „metafizyki“. Metafizyka taka nie obiecuje dać odpowiedzi na wszystkie pytania, jak to czyniła stara metafizyka dogmatyczno-racjonalistyczna, nie rości też pretensji do pewności apodyktycznej, jak tamta, lub choćby oparta na krytycyzmie metafizyka Kanta; ale wsparta nie na poszczególnych doświadczeniach, lecz na całości doświadczenia, będzie próbą umysłu ludzkiego znalezienia jednolitego i harmonij-

nego obrazu i sensu doświadczalnej całości. Próby takiej metafizyki mamy już po części u Lotze'go, Fechnera, Hartmana, Lcwes'a, Wundta, a zwłaszcza Ostwalda. Gdyby Hume pisał wstęp do metafizyki przyszłości, to miałby na myśli metafizykę, indukcyjną co do metody, i empiryczną co do punktu wyjścia, ale wynikami swemi wznoszącą się ponad doświadczenie, jak wierzchołek piramidy nad podstawą szeroką i gruntowną. Podstawę do takiego przypuszczenia można znaleźć nawet w klasycznym zakończeniu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego“, gdzie Hume radzi rzucić w ogień książki traktujące o teologii i przedmiotach szkolnej metafizyki, jeżeli ich twierdzenia nie opierają się na stosunkach ilościowych nauk abstrakcyjnych lub na rozumowaniu, opartym na doświadczeniu i faktach. W konkluzji tej Hume nie wyklucza u zakresu badań filozoficznych bóstwa i przedmiotów szkolnej metafizyki, pod warunkiem jednak, by się opierały na nauce tak pewnej, jak matematyka, i na podstawie nauk doświadczalnych, dających pewność mniejszą wprawdzie, ale dostatecznie dużą, by na niej budować syntezę filozoficzną.

Stanowisko Hume'a i Kanta względem metafizyki określa się więc przez ich teorjopoznawcze założenia. Jeżeli (że użyję tu

języka Hegla) za tezę i antytezę weźmiemy racjonalistyczny dogmatyzm szkoły Wolfa i umiarkowany sceptycyzm empiryczny Hume'a, to filozofja Kanta będzie próbą syntezy, dokonanej z krzywdą empiryzmu, a ogromną przewagą pierwiastka racjonalistycznego.

ZAKOŃCZENIE.

Filozofja Kanta wyłoniła się pod hasłem przeciwdziałania sceptycyzmowi Hume'a, poczytywanemu za zgubny nietylko dla metafizyki, ale i dla fizyki, a nawet do pewnego stopnia i dla matematyki. Aby stworzyć dla nich grunt trwały, Kant zbudował kunsztowny i ciężki gmach swego *aprioryzmu*. Był to dalszy ciąg walki pomiędzy racjonalizmem a empiryzmem, realizmem a nominalizmem, przeniesiony na grunt teorjopoznawczy.

Czy obalił Kant empiryzm Hume'a?

Przedewszystkiem, co się tyczy poznania matematycznego, polemika Kanta z Hume'm wynikała z nieporozumienia: Hume narówni z Kantem przyznał matematyce pewność doskonałą. Zdawało się Kantowi, że Hume sądy matematyczne uważa za analityczne, za pozbawione syntetycznego pierwiastka, jedynie rozszerzającego wiedzę. Gdyby Hume operował terminami Kanta,

nazwałby twierdzenia matematyki syntetycznymi, ponieważ ostatecznym, pierwotnym ich źródłem jest doświadczenie. Stosunki raz wykryte na drodze empirycznej mają wartość powszechną i konieczną, dopóki wielkości pozostają też same. Syntetyczność prawd matematycznych płynie z doświadczenia, a pewność z zasady tożsamości, która w danym wypadku ma formułę: *dopóki nie zmienią się wielkości, nie zmienią się i stosunki pomiędzy nimi*. Decydujący głos o charakterze prawd matematycznych mają pierwotne, podstawowe ich elementy. Czy nimi będą: ogląd, rachowanie na konkretnych przedmiotach, mierzenie, a więc doświadczenie? czy też — definicja pojęć i ich analiza? Hume odpowie, że to pierwsze.

Ale od doskonałej pewności poznania matematycznego niema podług Hume'a przejścia do takiegoż poznania faktycznego. Dla stworzenia takiego przejścia Kant stworzył pojęcie sądów syntetycznych *a priori*, które, jego zdaniem, są właściwe zarówno fizyce, jak matematyce. Kant chciał w ten sposób twierdzenia fizyki postawić w jednym rzędzie z matematyką. Jasny, prosty i naturalny podział poznania na poznanie stosunków pomiędzy ideami i poznanie faktów nie zadawalnia Kanta: on wprowadza podział pozna-

nia na poznanie analityczne i syntetyczne, a to ostatnie na *aprioryczne* i *aposterioryczne*.

Skoplikowany ten podział zaplątał badanie. Gdybyśmy nawet przyjęli syntetyczne poznanie przyrody (faktów) *a priori*, to Hume zapytałby: skąd wiemy o syntetyczności jego i odpowiedziałby, że tylko z doświadczenia. Sam zresztą Kant przyznaje, że wyprowadzenie poszczególnych prawd przyrody, stwierdzenie stosunku przyczynowego w każdym poszczególnym wypadku możliwym jest tylko na drodze doświadczenia. Cała więc transcendentalna dedukcja (Kanta) pojęcia przyczyny i innych kategorii konstrukcyjnych dla przyrody, opiera się ostatecznie na empirji.

Śmiem utrzymywać, że wielkość Kanta jest nieco przesadzona, w Niemczech zwłaszcza i u nas w Polsce. Niemcy świadomie czy nieświadomie wyolbrzymiają swego największego filozofa narodowego; my zaś, za mało samodzielni w dziedzinie myśli filozoficznej, ulegliśmy wpływowi wyżej od nas pod względem nauki stojącego sąsiada, którego uniwersytety wywierają przemożny wpływ na naszą umysłowość.

Twórcze idee rzucali Francuzi i Anglicy. Pracowici i systematyczni Niemcy brali je, rozwijali dalej, przerabiali po swojemu.

Genjalna teoria przyczynowości przez Hume'a sformułowana, obudziła Kanta „z drzemki dogmatycznej“, odwróciła od starej metafizyki, zapłodniła myśl jego teorią krytyczną, której *aprioryzm logiczny* jest przeróbką i dalszym rozwojem psychologicznego *aprioryzmu* Hume'a. Obiektywną, czyli metafizyczną formę przyczynowości obraca za przykładem Hume'a w subiektywną, czyli teoretyczno-poznawczą.

Kantysta Lange po zacytowaniu licznych miejsc z Kanta, w których ten mówi o swym do Hume'a stosunku, dodaje: „Z tych słów Kanta dostrzegamy wpływ Hume'a na historję powstania tablicy kategorji, a wraz z niemi całej Krytyki rozumu“¹⁾.

Najcharakterystyczniejszym jest dla filozofji Kanta nieruchomy racjonalizm formalistyczny, mówi Paulsen w końcowym rozdziale swej monografji o Kancie. W teorii poznania wziął Kant sobie za zadanie dowieść absolutnych i wiecznych prawd. W przeciwieństwie do relatywizmu utrzymuje Kant, że są powszechne i konieczne prawdy w dziedzinie przyrodoznawstwa, jak i moralności. Obecna myśl naukowa stoi bliżej Hume'a. Zamiast orientacji matematycznej, która w XVII

¹⁾ „Hist. filoz. materjalist.“, t. II, str. 59 (tł. pol.).

i XVIII w. panowała na kontynencie Europejskim, zwrócono się do historyczno-giennego sposobu myślenia, który stoi bliżej relatywizmu Hume'a, niż bezwzględnych prawd Kanta. Po historycznym ewolucjonizmie Hegla przyszedł ewolucjonizm w biologji i kosmologji ze swą zasadą względności.

Pierwsze podstawy tego kierunku empirycznego wyszły z Anglji, zwłaszcza od Hume'a. On nie uznaje żadnych prawd absolutnych; niema ich w przyrodoznawstwie, gdyż prawdy faktyczne są oparte na doświadczeniu i są prawdami dopóty tylko, dopóki nie zaprzeczy im dalsze doświadczenie. Niema prawd absolutnych w filozofji moralności, gdyż wszystkie jej twierdzenia są sformułowaniem faktycznego stanu rzeczy w danej chwili, na danym poziomie kulturalnym, przy danych okolicznościach, a więc są względne.

Wpływ raczej Hume'a niż Kanta zaważył na dzisiejszym sposobie myślenia.

SPIS RZECZY.

Wstęp str. 5

Wspólne rysy filozofji Kanta i Hume'a. — Ezoteryzm obu myślicieli. — Hume i Kant w obliczu śmierci. — Różnica w formie wykładu. — Stosunek Kanta i Hume'a do religji. — Wpływ teorii przyczynowości Hume'a na Kanta. — Szkoła Szkoeka a Kant. — Zasada kopernikańska Kanta. — Empiryzm Hume'a i racjonalizm Kanta. — Pośrednie stanowisko Kanta pomiędzy sceptycyzmem i dogmatyzmem i usiłowanie pogodzenia tych skrajnych kierunków. — Sądy syntetyczne *a priori* są osią filozofji Kanta.

Teorjopoznawcze stanowisko Kanta i Hume'a wobec matematyki str. 21

Czy słusznym jest twierdzenie Kanta, że Hume sądy matematyczne uważał za analityczne. — Mill o matematyce. — Czy pewność idealna w matematyce nie daje się wyprowadzić bez pomocy aprioryzmu. — Wiedza o faktach opiera się na zasadzie przyczynowości, która nie daje pewności absolutnej. — Doskonała pewność prawd geometrycznych a ich empiryczne pochodzenie. — Różnica sądów syntetycznych w matema-

tyce a w naukach faktycznych, czyli pomiędzy „sądami o stosunkach“ a „sądami o faktach“. — Ostateczne podstawy matematyki tkwią w doświadczeniu, a stąd wniosek, że sądów matematycznych nie uważał Hume za analityczne. — Rozwój tych myśli na przykładzie o trójkątach. — Zbyteczność aprioryzmu przestrzeni dla wyjaśnienia możliwości konstruowania figur geometrycznych. — Proces idealizacji tłumaczy idealność figur geometrycznych. — Czy, i o ile Kant zrównał pierwotne cechy Locke'go z wtórnymi. — Materja i forma u Kanta. — Przestrzeń u Hume'a jako uogólnienie danych doświadczenia. — Rozbiór dowodów Kanta o aprioryzmie przestrzeni. — Czym jest obiektywizm Kanta.

**Teoretyczno-poznawcze stanowisko Kanta
i Hume'a wobec przyrodoznawstwa . . . str. 46**

Formy rozsądku (Verstand), czyli kategorie Kanta. — Co to jest przyroda według Kanta. — Różnica stosunku Kanta i Hume'a do przyrodoznawstwa wynika z odmiennego pojmowania stosunku przyczynowego. — Zasada przyczynowości u Hume'a i Kanta. — Gdzie się rozchodzą ich drogi. — Przedmiotowy szereg zmian i ich subiektywne ujęcie. — Krytyka pojęcia Kanta o obiektywności szeregu. — Czy fakt następstwa dnia i nocy obala teorię przyczynowości Hume'a. — Subiektywizm psychologiczny Hume'a zastąpił Kant logicznym, a aprioryzm psychologiczny transcendentalem. — Inne zarzuty przeciwko teorii przyczynowości Hume'a i ich odparcie. — Zasada przyczynowości Hume'a nie podważa nauk przyrodniczych. — Teoria Kanta nie przyczyniła się do uratowania nauk przyrodniczych, ponieważ nic im ze strony Hume'a nie groziło. — Umiarkowany sceptycyzm Hume'a jest raczej zbawieniem, niż szkodliwym dla badań przyrodniczych.

Stosunek Kanta i Hume'a do metafizyki str. 75

Obaj myśliciele powstają przeciw starej metafizyce. — Co Kant rozumie pod metafizyką nową. — Metafizyka stara wygnana z „Krytyki czystego rozumu“ wraca w „Krytyce rozumu praktycznego“. — Hume neguje wszelką metafizykę, a jednak i on potrafią zlekka o jej granice. — Zagadnienie tożsamości i jedności naszego „ja“ u Hume'a. — Metafizyka tak zwana indukcyjna da się nawiązać do systemu Hume'a.

Zakończenie str. 95

Nie obalił Kant empiryzmu Hume'a. — Twórcze ideje filozoficzne rzucali nie Niemcy, lecz Anglicy i Francuzi. — Wpływ Hume'a na Kanta. — Obecna myśl naukowa stoi bliżej Hume'a.

