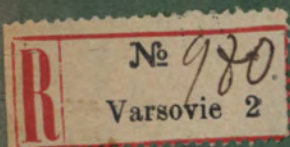


Prof. Dr. K. Twardowski

11943

[1]

JAKÓB LEWKOWICZ

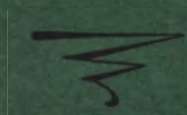


Podstawowe zagadnienia teoretycznej i praktycznej filozofji

(TEORJA POZNANIA)

TOM PIERWSZY

Zagadnienia teoretyczne



WARSZAWA—1908

<http://rcin.org.pl/ifis>

Cena 1 rb.

Prof. Dr. K. Twardowski

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA
TEORETYCZNEJ I PRAKTYCZNEJ FILOZOFJI

Druk Kaniewskiego i Waclawowicza, Zielna 20

Prof. Dr. K. Twardowski

JAKÓB LEWKOWICZ

Podstawowe zagadnienia teoretycznej i praktycznej filozofji

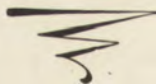
(TEORJA POZNANIA)

11943

[1]

TOM PIERWSZY

Zagadnienia teoretyczne



WARSZAWA—1908

36.31.81
358 A

Cena 1 rb.

11943

[1]



H-122738

K
19.12.58
A. 868

PRZEDMOWA.

Najwięcej sporów i nieporozumień, jakie spotykamy w rozmaitych rozprawach teoretycznych, powstanie swoje zawdzięcza tej okoliczności, że strony walczące niedość ściśle odgraniczają znaczenie wyrazów, którymi się posługują, lub niedość dokładnie sobie uświadamiają różnice w założeniach, z których wychodzą. Zdawaćby się wobec tego mogło, że skoro kto badania swoje rozpoczyna od pierwszych podstaw wszelkiej wiedzy i stara się zachować jaknajwiększą ścisłość w określaniu wyrazów, to wtenczas najmniej narażony jest na to, żeby zostać źle zrozumionym; atoli jest to słuszne tylko w odniesieniu do umysłów jasnych, wolnych od wszelkich uprzedzeń, śmiałych, nie cofających się przed żadnymi konsekwencjami; słowem, jest to słuszne tylko o tyle, o ile przypuszcza się w czytelniku umysł prawdziwie niezależny. Takich właśnie czytelników miałem na myśli, pisząc niniejsze dzieło, innym zaś dogodzić nigdy nie umiałem i nie chciałem. To też ludziom w jakimkolwiek kierunku fanatycznym, ludziom o umysłach ciasnych i jednostronnych, leniwych i lękliwych, nie radzę książki tej czytać, albowiem daremny będzie ich trud, a ich żale i skargi, a nawet złorzeczenia wzruszyć mnie wcale nie będą w stanie. A teraz mogę zwierzyć się z zamiarów, które starałem się w pracy tej

urzeczywistnić. Rozmyślenia moje na temat pierwszych podstaw wszelkiej wiedzy, znamion pewności i granic naszego poznania doprowadziły mnie do przekonania, że *żaden sceptycyzm*, upatrujący przyczynę niezdolności osiągnięcia prawdy bezwzględnej *w naturze samego poznania*, nie tylko nie może być dostatecznie uzasadniony, lecz jest zasadniczo błędny, czyli inaczej mówiąc, rozmyślenia moje doprowadziły mnie do przekonania, że w naturze umysłu ludzkiego nie tkwią jeszcze *żadne organiczne* przeszkody do osiągnięcia pewności bezwzględnej w *poznaniu*. Podkreślam słowo *organiczne*, ponieważ idzie tu o to, czy przeszkody te nie dają się wcale przezwyciężyć. Tak np. według *kantowskiej* teorii doświadczenia rzecz sama w sobie nie może być nigdy poznana wskutek samej organizacji umysłu ludzkiego, a więc przeszkody nie dają się wcale przezwyciężyć. Otóż twierdzenie o istnieniu tego rodzaju przeszkód uważam za błędne i ten właśnie wynik moich rozmyślań starałem się przedstawić w pracy niniejszej i to w ten sposób, że za zapewne przyjmowałem tylko to, co bez sprzeczności wcale kwestjonowane być nie może, a mianowicie: najogólniejsze prawa wszelkiego myślenia (pewniki logiczne) oraz *fakta świadomości jako takie*, a nie jako wierne lub niewierne odbicie transcendentnej rzeczywistości. Tutaj jednak muszę zaraz nadmienić, że jeżeli uważam za błędne twierdzenie o istnieniu *organicznych* przeszkód do osiągnięcia prawdy bezwzględnej, tkwiących w samej naturze poznania, to przez to jednak wcale nie chcę jeszcze powiedzieć, że niema żadnych zagadnień nierozwiązalnych, albowiem przyczyna nierozwiązalności różnych zagadnień może tkwić w ich własnej naturze, a nie tylko w naturze umysłu poznającego. Tak np. nie można rozwiązać zwykłego zadania arytmetycznego, jeżeli ma się za mało danych.

Nie chcąc swego stanowiska epistemologicznego, jakie zająłem w dziele niniejszym, określić żadnym osobnym mianem, uważam jednak za stosowne zwrócić tutaj uwagę na nieściśłość, jaka zauważyć się daje w stosowaniu tego rodzaju określeń. Powszechnie zwykło się odróżniać cztery stanowiska epistemologiczne ze względu na możliwość osiągnięcia prawdy, a mianowicie: dogmatyzm, pozytywizm, krytycyzm i sceptycyzm. Dogmatyzm oznaczać ma stanowisko, według którego możliwym jest osiągnięcie prawdy bezwzględnej, ostateczne rozwiązanie wszystkich zagadnień filozoficznych; pozytywizm kładzie nacisk na poznanie względne i pożyteczne, nie troszcząc się wcale o poznanie bezwzględne, jako zupełnie zbyteczne; krytycyzm znów uważa za możliwe tylko poznanie względne, atoli nie neguje ważności samych zagadnień nierozwiązalnych; wreszcie sceptycyzm nie uznaje wcale możliwości wiedzy. Jednocześnie jednak określeniom tym nadaje się jeszcze inne znaczenie: dogmatyzm oznaczać ma *bezkrytyczne* przyjmowanie pewnych poglądów zasadniczych; wszystkie inne stanowiska zaś oznaczać mają mniejsze lub większe odchylenie od takiego bezkrytycznego traktowania rzeczy. Otóż nasuwa się teraz pytanie, czy odmienne te znaczenia wiążą się ze sobą logicznie, t. j. czy przyjmując jedno, musimy już przez to samo przyjąć również drugie? Łatwo się przekonać, że tak wcale nie jest. Jeżeli ktoś *bez jakiegokolwiek argumentacji* przyjmuje twierdzenie o niemożliwości jakiegokolwiek wiedzy, to z jednej strony możemy go przecież nazwać sceptykiem, z drugiej strony jednak musimy przyznać, że stanowisko jego jest zupełnie bezkrytyczne. W takim razie pojęcie sceptycyzmu, jako uznania niemożliwości jakiegokolwiek wiedzy nie wiąże się wcale z pojęciem sceptycyzmu, jako pewnego odchylenia od bezkrytycznego spo-

sobu myślenia. Tak samo rzecz się ma z dogmatyzmem. Jeżeli kto badania swoje *rozpoczyna od pierwszych podstaw wszelkiej wiedzy i w ten sposób* dochodzi do przekonania, że rozwiązanie wszystkich zagadnień filozoficznych dostępne jest dla umysłu ludzkiego, to według podanego wyżej pierwszego określenia dogmatyzmu stanowisko takie należałoby uważać za dogmatyczne, z drugiej strony jednak musimy przecież stanowisko to uznać za *krytyczne*. W takim razie znów pojęcie dogmatyzmu jako uznania możliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej nie wiąże się wcale z pojęciem dogmatyzmu jako zupełnie bezkrytycznego traktowania rzeczy. Mieszanie tych dwóch znaczeń jest błędem fatalnym i powoduje dużo nieporozumień. Należy więc raz na zawsze uświadomić sobie to, że samo stwierdzenie, iż ktoś krytycznie lub bezkrytycznie traktuje rzeczy, nie mówi jeszcze nam nic o tym, jakie stanowisko on zajmie względem kwestji możliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej, tak samo jak samo stwierdzenie, że ktoś zajmuje takie lub inne stanowisko względem kwestji możliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej, nie mówi jeszcze nam nic o tym, czy on rzeczy traktuje krytycznie lub bezkrytycznie. Gdyby więc ktoś chciał moje stanowisko epistemologiczne nazwać *dogmatycznym* jedynie dla tego, że nie uznaję istnienia żadnych organicznych przeszkód (tkwiących w naturze umysłu ludzkiego) do osiągnięcia bezwzględnie pewnego poznania, to musiałby pamiętać, że jego pojęcie dogmatyzmu nie mieści w sobie jeszcze zarzutu bezkrytycznego traktowania rzeczy.

W końcu parę słów jeszcze o tym, jak dalece uwzględniłem w dziele moim odnośną literaturę filozoficzną. Sam tytuł wskazuje już, że *rozpocząłem tu wszystko ab ovo* oraz że *szło mi o krytyczne ustalenie własnego poglądu na rzeczy*. Miałem więc na celu logiczne

rozwiązanie poruszonych przezemnie zagadnień, a nie wyłącznie dziejowe ich traktowanie i przeto przy każdym zagadnieniu starałem się uwzględnić tylko wszystkie dające się pomyśleć *zasadnicze* punkty widzenia, a nie wszystkie *historycznie dane* stanowiska. O ile zaś takie stanowiska *zasadnicze* już dane są w literaturze filozoficznej, o tyle, jak miemam, zostały one uwzględnione w dziele niniejszym.

Autor.

WSTĘP.

Przystępując do analizy pierwszych podstaw wszelkiej wiedzy, która sama znów stanowić ma dopiero część wstępną mojego własnego systematu filozoficznego, zdaję sobie doskonale sprawę ze wszystkich trudności. Jakie się przy takim zadaniu nastreczają. Przedewszystkim sama myśl o *nowym* systemacie filozoficznym budzi już refleksje sceptyczne. „Istnieje *bardzo dużo* rozmaitych systematów filozoficznych, które nie tylko różnią się między sobą, lecz często wzajemnie się zwalczają, natomiast nie ma przecież takiego systematu, który byłby przez wszystkich uznany jako zupełnie prawdziwy. Cóż wobec tego znaczy pojawienie się systematu *nowego*, który przecież najprawdopodobniej będzie zwalczany przez *jeszcze nowsze* systematy.“ Takie myśli nasuwają się i nasuwać muszą, — ale tylko tym, którzy, że tak powiem, patrzą zdaleka. Zupełnie inaczej jednak rzecz się przedstawia zblizka. Otóż przedewszystkim zważyć należy, że gdy się tutaj mówi o systematach filozoficznych, ma się na myśli wiedzę nieeksperymentalną, albowiem znaczenie wiedzy eksperymentalnej jako takiej wcale nie jest kwestionowane. Jeżeli teraz uwzględnimy pewne różnice pomiędzy wiedzą eksperymentalną a nieeksperymentalną, to zrozumiemy, że fakt istnienia różnych niezgodnych ze sobą systematów filozoficznych za żaden

zarzut przeciwko filozofji uważany być nie może. Strata czasu i energii, jakiej wymaga *sprawdzenie wyników* pewnych badań eksperymentalnych jest zwykle nikłą zupełnie wobec straty czasu i energii, jakiej wymagały *odnośne badania*. Tym tłumaczy się też możliwość ciągłych postępów wiedzy eksperymentalnej, ponieważ każdy nowy badacz—eksperymentator może opierać się na badaniach swoich poprzedników jako na czymś prawie gotowym i danym. Natomiast inny zupełnie jest charakter prac nieeksperymentalnych. Sprawdzić wyniki tego rodzaju badań znaczy właściwie sprawdzić zarówno założenia, jak cały proces rozumowania, który doprowadził do danych wyników, czyli inaczej mówiąc znaczy wszystko rozpocząć nanowo. Jeżeli więc ktoś, roztrząsając kwestje natury nieeksperymentalnej, stoi na gruncie *krytycznego* myślenia, to nie może on wówczas opierać się na wynikach cudzej pracy jako na czymś gotowym, lecz musi badania swoje rozpocząć od pierwszych podstaw. Tym tłumaczy się fakt powstawania wciąż nowych systematów filozoficznych. Przez to jednak nie chcę wcale powiedzieć, że wyłączone są tutaj wszelkie wpływy wzajemne, lecz chcę tylko podkreślić tę okoliczność, że wielość systematów filozoficznych wyprowadza się z nieeksperymentalnej natury poruszanych tam zagadnień. Jestto oczywiste, że okoliczność ta jeszcze żadnego zarzutu przeciwko tak pojętej filozofji nie zawiera, atoli nasuwa się pytanie, czy fakt ten, że oddzielne systematy różnią się między sobą w swoich wynikach i często wzajemnie się zwalczają, nie zawiera takiego zarzutu. Idzie o to, czy fakt ten dowodzi już, że żaden z tych systematów nie może być bezwzględnie prawdziwym. Otóż przypuśćmy właśnie na chwilę, że jeden z istniejących już systematów filozoficznych zawiera prawdę bezwzględną. Czy wynika już ztąd, że wszyscy musie-

liby *uznać go* za prawdziwy? Stanowczo nie, albowiem samo zrozumienie głębszego systematu filozoficznego wymaga już bardzo wysokiej kultury umysłowej, jaką posiadają tylko *wybitniejsze jednostki, a nie szerszy ogół*. Czy jednak wszyscy filozofowie musieliby wtenczas uznawać prawdziwość tego systematu? Również nie, jeżeli bowiem uwzględnimy, że sprawdzić znaczyłoby w tym wypadku jeszcze raz przemyśleć wszystkie poruszone w systemacie zagadnienia samodzielnie od początku do końca, jeżeli uwzględnimy ponadto niezwykle trudności tego zadania oraz tę okoliczność, że najdrobniejsza pomyłka, popełniona w twierdzeniach podstawowych, może zmienić cały systemat, to zrozumiemy wówczas, że nic dziwnego nie byłoby w tym, gdyby nawet jednostki głęboko myślące i z natury obdarzone bardzo wysoką kulturą umysłową, roztrząsając zagadnienia poruszone w systemacie prawdziwym, doszły jednak do odmiennych rezultatów. Widzimy więc, że przypuszczenie, iż istnieje systemat filozoficzny bezwzględnie prawdziwy, nie pociąga za sobą wcale twierdzenia, że ten systemat musiałby wtenczas być uznanym przez wszystkich oraz że wtenczas nie mogłyby się więcej zjawiać żadne nowe systematy. W takim razie znów *sam fakt, że istnieje dużo systematów filozoficznych ze sobą niezgodnych, a nie jeden systemat przez wszystkich uznany, nie dowodzi jeszcze wcale tego, że żaden z nich nie jest bezwzględnie prawdziwy, ani tymbardziej tego, że istnienie takiego systematu jest zupełnie niemożliwe*: A teraz rozpatrzmy jeszcze inne refleksje sceptyczne, które budzą się na samą myśl o *nowym* systemacie. „Każdy systemat filozoficzny jest wytworem najrozmaitszych warunków zewnętrznych; warunki te zmieniają się i wraz z nimi zmieniają się również systematy filozoficzne; ztąd wynika, że każdy taki systemat ma wartość względną tylko do warunków,

w których powstał, a nie bezwzględna, i w takim razie istnienie bezwzględnie prawdziwego systematu filozoficznego jest zupełnie niemożliwe.“ Rozumowanie to, na pozór słusne, nie wytrzymuje jednak, jak zobaczymy, krytyki poważnej. Fałszywe jest tutaj założenie, że powstanie bezwzględnie prawdziwego systematu filozoficznego nie może być wcale zależnym od żadnych warunków zewnętrznych. *Wszystko co powstaje* może być przez nas pojęte tylko w związku z pewnymi warunkami, które sprzyjały temu powstaniu, czyli inaczej mówiąc może być pojęte tylko jako zależne od pewnych warunków. Jeżeli więc mówimy o jakimkolwiek systemacie filozoficznym, to *niezależnie zupełnie od tego czy uważamy go za bezwzględnie prawdziwy, względnie prawdziwy czy zupełnie błędny*, stwierdzamy, że *powstanie jego* zależne było od pewnych warunków. Tak np. gdy mówimy, że pogląd Spinozy o tym, iż istnieje absolutnie nieskończona substancja, jest bezwzględnie prawdziwy, to przez to wprawdzie stwierdzamy, że substancja ta istnieje niezależnie od tego, czy my ją poznaliśmy, czy nie; natomiast wcale wtenczas nie stwierdzamy tego, że *pogląd* o istnieniu takiej substancji wiecznie istnieje w umysłach ludzkich, lecz przeciwnie zdajemy sobie sprawę z tego, że musiał on kiedyś w czyimś umyśle *powstać* oraz że *powstanie jego* wymagało odpowiednich dla siebie warunków. Skoro zaś *powstanie bezwzględnie prawdziwego systematu filozoficznego*, tak samo jak *powstanie względnie prawdziwego czy błędnego systematu*, może być pojęte tylko w związku z pewnymi warunkami, to w takim razie *sam fakt, że wszystkie systematy filozoficzne są wytworami pewnych warunków*, nie dowodzi jeszcze wcale tego, że żaden z nich nie jest bezwzględnie prawdziwym, ani tymbardziej tego, że takim być nie może. Widzieliśmy więc, że *zależność od warunków* wiąże się z samym faktem powstawania poglą-

dów i *sama* nie mówi nam jeszcze nic o tym, czy poglądy te są prawdziwe lub nie, i zobaczymy teraz, czy nie decyduje tutaj *pewien rodzaj* zależności, t. j. czy nie ma wcale takiego rodzaju zależności od warunków, któryby wykluczał już możliwość osiągnięcia prawdy bezwzględnej. Otóż zależność można sobie tutaj dwojako wyobrazić: albo stwierdzamy, że warunki zmieniają nasz sposób myślenia, nasz sposób rozwiązania rozmaitych zagadnień, albo też stwierdzamy, że warunki zmieniają przedmiot naszego myślenia, t. j. same zagadnienia. Rozpatrzymy oba te rodzaje zależności po kolei. Przewszystkim nadmienić tutaj należy, że każdy z tych rodzajów zależności ze swojej strony rozpada się na dwa gatunki. Gdy mówimy, że warunki zmieniają nasz sposób myślenia, to tutaj możliwe są dwa wypadki: albo przyjmujemy, że warunki *zasadniczo* zmieniają nasz sposób myślenia, t. j. wytwarzają pewne kategorie dla umysłu, z pod których ten ostatni wyłamać się nie może; albo też stwierdzamy tylko, że warunki wytwarzają pewną *skłonność* myślenia w takim lub innym kierunku. W pierwszym wypadku mamy sprzeczność wewnętrzną, ponieważ twierdzenie o tym, że warunki *zasadniczo* zmieniają nasz *sposób myślenia*, wytwarzają kategorie dla umysłu, z pod których ten wyłamać się nie może, z jednej strony równoznaczne jest twierdzeniu, że nie ma zgoła żadnego obiektywnego, niezależnego myślenia, a z drugiej strony każe właśnie przypuszczać istnienie takiego niezależnego myślenia, które prowadzi nas do tego sceptycznego wniosku. Drugi gatunek pierwszego rodzaju zależności wprawdzie nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności i jest zupełnie prawdopodobny; atoli istnienie skłonności do myślenia w takim lub innym kierunku *nie może być pojęte jako nie dająca się wcale przewyżczyć prze-*

szkoda do osiągnięcia prawdy bezwzględnej, inaczej bowiem wpadlibyśmy w taką samą sprzeczność, jaką widzieliśmy w pierwszym wypadku. Przechodzimy do drugiego rodzaju zależności, gdzie znów, jak powiedziałem już wyżej, odróżnić należy dwa wypadki. Gdy mówimy, że warunki zmieniają przedmiot naszego myślenia, t. j. zmieniają same zagadnienia, które chcemy rozwiązać, to albo stwierdzamy przez to, że pewne zagadnienia powstają w nas jedynie wskutek jakichś wyjątkowych warunków i nie mają wcale obiektywnego znaczenia, albo też przyjmujemy tylko to, że wskutek zmienności warunków zmienia się przedmiot naszego myślenia, t. j. zmieniają się zagadnienia. W pierwszym wypadku mamy znów mieszanie dwóch rzeczy, a mianowicie samej istoty zagadnień z jednej strony i faktu uświadamiania sobie tych zagadnień z drugiej strony. Jeżeli przypuszczamy, że pewne zagadnienie jest obiektywne, czyli ma ważność powszechną, to przez to wprawdzie stwierdzamy, że jest ono *w istocie swojej* niezależne od tego, kto i kiedy je sobie uświadomił, natomiast nie stwierdzamy przez to, że ono istnieje wiecznie we wszystkich umysłach luazkich, lecz przeciwnie zdajemy sobie sprawę z tego, że ono musiało *kiedyś w czyimś umyśle powstać* oraz *że powstanie wymagało odpowiednich dla siebie warunków*. Kryterjum obiektywności zagadnień leży więc jedynie w ich wewnętrznej naturze, t. j. polega na tym, że one nie zawierają w sobie żadnej sprzeczności czyli są poprawnie sformułowane, i w *takim razie sam fakt, że pewne zagadnienia powstają w umysłach w wyjątkowych warunkach, nie dowodzi wcale nieobiektywności tych zagadnień*. Pozostaje jeszcze drugi gatunek drugiego rodzaju zależności, mianowicie twierdzenie, że zagadnienia zmieniają się wskutek zmienności warunków, t. j. że w różnych czasach i warunkach ludzie rozstrzygają różne zagadnienia.

Otóż przyjęcie tego rodzaju zależności nie zawiera w sobie wcale żadnego zarzutu przeciwko filozofji, gdyż albo przyjmujemy, że zagadnienia poruszone w różnych systematach filozoficznych są różne i wtenczas stwierdzić musimy, że niezgodność ich wyników jest zupełnie wytłomaczoną, albo też przyjmujemy, że zagadnienia poruszone w różnych systematach są te same i wtenczas znów stwierdzić musimy, że zmienność wcale zagadnień filozoficznych nie dotyczy. Widzieliśmy więc, że żaden rodzaj zależności od warunków nie dowodzi sam przez się niemożliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej. W ścisłym związku z rozpatrzonemi tutaj refleksjami sceptycznymi jest rozpowszechniony bardzo pogląd, że każdy systemat filozoficzny jest wytworem pewnej osobistości i przeto bezwzględnie prawdziwym być nie może. Pogląd ten nie zawiera właściwie nic nowego i nie wymagałby osobnego rozpatrzenia; ze względów dydaktycznych jednak warto tutaj nad nim się zastanowić. Zależność każdego systematu filozoficznego od osobistości twórcy jest widoczną, tak samo jak zależność ukształtowania się każdej takiej osobistości od kompleksu najrozmaitszych warunków. Czy jednak przyjęcie tej zależności zawiera w sobie zarzut przeciwko filozofji, czy dowodzi ona niemożliwości prawdy bezwzględnej? Stanowczo nie. Wyżej widzieliśmy już, że jeżeli przypuszczamy istnienie bezwzględnie prawdziwego systematu, to i wtenczas przyjąć musimy, że powstanie tego systematu, tak samo jak powstanie każdego innego systematu, zależne jest od pewnych warunków. To samo da się i tutaj zastosować. Jeżeli mówimy o powstawaniu systematów filozoficznych, to mamy już na myśli pewne osobistości, w których umysłach systematy powstają, a wobec tego, że powstanie bezwzględnie prawdziwego systematu, tak samo jak powstanie każdego innego systematu wymaga dla siebie odpo-

wiednich warunków, to ztąd wynika też, że *powstanie bezwzględnie prawdziwego systematu, tak samo zupełnie jak powstanie każdego innego systematu, wymaga dla siebie odpowiedniej osobistości*. W takim razie znów *sam fakt zależności* wszystkich systematów filozoficznych od osobistości ich twórców absolutnie nic jeszcze nie mówi nam o tym, czy są one prawdziwe lub nie. Jeżeli natomiast przypuścimy, że decyduje tutaj nie zależność sama przez się, lecz rodzaj tej zależności, to tutaj możliwe są dwa wypadki: albo przyjmujemy, że każda osobistość podlega w swoim myśleniu *pewnym kategorjom osobliwym, z pod których się wcale wylamać nie może*, albo też przyjmujemy, że osobistość każda podlega *skłonności* do myślenia w osobliwym jakimś kierunku. W pierwszym wypadku mamy sprzeczność wewnętrzną, ponieważ twierdzenie, że każda osobistość podlega osobliwym kategorjom, i przeto nie ma prawdy bezwzględnej, z jednej strony równoznaczne jest twierdzeniu, że niema wcale niezależnego myślenia, z drugiej zaś strony przypuszcza właśnie istnienie takiego niezależnego, nadosobistego myślenia, które nas doprowadziło do powyższego wniosku sceptycznego. W drugim wypadku znów musimy przyjąć, że skłonność, o której mowa, nie jest przeszkodą taką, któraby się wcale nie dała nigdy przewyciężyć, inaczej bowiem wpadlibyśmy w taką samą sprzeczność, jaką widzieliśmy w wypadku pierwszym. W takim razie *twierdzenie o tym, że każdy systemat filozoficzny jest wytworem pewnej osobistości nie dowodzi wcale tego, że nie może istnieć systemat bezwzględnie prawdziwy*.

Staralem się tutaj odeprzeć refleksje sceptyczne, które budzą się na samą myśl o nowym systemacie filozoficznym, ale może mi ktoś odpowiedzieć, że ciągle biorę myślenie ludzkie za *stały punkt oparcia*, a myślenie to jest zjawiskiem pochodnym i zmiennym. Co się

tyczy pochodności myślenia, to pomijając tutaj kwestję, czy tak jest w istocie, lub nie, zobaczymy, czy samo przypuszczenie tej pochodności dowodzi już niemożliwości osiągnięcia bezwzględnie pewnego poznania. Otóż zastanówmy się na chwilę nad tym, co znaczy twierdzić, że myślenie nie może być stałym punktem oparcia w poznaniu. Twierdzenie takie albo jest *zupełnie gło-słowne* i wtenczas żadnej wagi nie posiada, albo też samo jest dopiero wynikiem pewnego myślenia (jak np. wynikiem przypuszczenia pochodności myślenia) *i wtenczas znów zawiera w sobie sprzeczność*, ponieważ z jednej strony orzeka, że myślenie nie może być uważane za stały punkt oparcia w poznaniu, z drugiej zaś strony opiera się samo na myśleniu, jako na ostatecznym punkcie wyjścia, gdyż tylko przez myślenie można dojść do jakichkolwiek wniosków. Jeżeliby najgenialniejszy sceptyk napisał najgłębszą rozprawę, w której dowodziłby, że myślenie nie może być uważane za stały punkt oparcia w poznaniu, to i wtenczas przecież musiałby on być w sprzeczności z samym sobą, gdyż *dowodzić* znaczy już uważać właśnie myślenie za ostateczny punkt oparcia. Gdyby więc *pochodność myślenia dowodziła tego, że nie może ono być uważane za stały punkt oparcia w poznaniu, musielibyśmy wtenczas odrzucić pochodność tę, jako coś, co nieuniknienie prowadzi do sprzeczności*. W istocie jednak twierdzenie o tym, że pochodność myślenia dowodzi już tego, że nie może ono służyć za punkt wyjścia w poznaniu, opiera się na nieporozumieniu. Powtarzam, że nie rozstrzygam tutaj samej kwestji, czy myślenie jest pochodne i w jakim sensie, lecz chcę tylko pokazać, że kwestja pochodności myślenia nie jest wcale w związku z kwestją wartości poznania. Przyjąć *pochodność myślenia* znaczy tylko stwierdzić, że proces poznania nie jest wieczny, nie znaczy jednak bynajmniej

twierdzić, że prawdy przez umysł poznane nie mogą być wieczne. Zobaczmy to na przykładzie. Jeżeli przypuszczamy na chwilę, że pogląd Leibniza o istnieniu monad jest bezwzględnie prawdziwy, to przez to stwierdzamy wprawdzie, że monady nie zaczęły istnieć od czasu, jak Leibniz prawdę tę swoim umysłem odkrył, lecz istniały zupełnie niezależnie od tego, czy kto je poznał lub nie, czyli inaczej mówiąc stwierdzamy *wieczność* tej prawdy; atoli wieczność ta nie wymaga wcale wieczności myślenia, skoro sami stwierdzamy, że prawda jest niezależną od tego, czy została przez czyjś umysł poznana lub nie. W takim razie znów przypuszczenie pochodności myślenia, które prawdy odkrywa, nie wyklucza wcale wieczności prawd odkrytych, gdyż stwierdzić wieczność jakiejś prawdy znaczy właśnie stwierdzić, że jest ona niezależną zupełnie od tego, czy i kiedy została przez umysł poznana. Co się tyczy przypuszczenia *zmienności* myślenia, to rozpatrzyliśmy już wyżej wszystkie możliwe tutaj wypadki i widzieliśmy, że gdy zmiennosc tę chcemy pojąć, jako nie dającą się wcale przewyciężyć przeszkodę do osiągnięcia bezwzględnie pewnego poznania, to wpadamy wtedy w sprzeczność z samym sobą, czyli inaczej mówiąc widzieliśmy, że *przypuszczenie zmienności myślenia, o ile nie zawiera w sobie sprzeczności, nie zawiera też żadnego zarzutu przeciwko filozofji, t. j. nie dowodzi niemożliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej.*

Odparłszy sceptyczne refleksje, które budzić się mogą na samą myśl o *nowym* systemacie filozoficznym, rozpatrzmy teraz wstępne pytanie, które wyprzedza logicznie wszelkie badania filozoficzne, mianowicie pytanie, co to jest filozofja. Zdawałoby się, że pytanie to bardzo proste, jednakże jest ono bardzo złożone. Świadczy o tym ta okoliczność, że rozmaici filozofowie

w różnych czasach wcale niejednakowo na pytanie to odpowiadali. Z drugiej strony jednak zobaczymy, że trudności, które napotykały przy określeniu istoty filozofji, nie powinny nas wcale odstraszać; trzeba tylko znaleźć pewien punkt oparcia. Sam fakt, że mamy do tychczas różne niezgodne ze sobą określenia filozofji, może, zasadniczo biorąc, być dwojako pojmowany: albo przyjmujemy, że we wszystkich tych określeniach niema nic absolutnie wspólnego *po za gołą nazwą filozofji*, albo też przyjmujemy, że wspólnym jest *pojęcie* filozofji, chociażby najogólniejsze. Rozpatrzmy tutaj oba możliwe wypadki po kolei. Dla ścisłości jednak musimy przede wszystkim wykazać różnicę pomiędzy określeniem a nazwą. Jeżeli pewnemu pojęciu nadajemy nazwę A i w ciągu całego rozumowania swojego używamy tej nazwy dla oznaczenia tego samego tylko pojęcia, to słusność naszego rozumowania jest wtenczas absolutnie niezależną od trafności lub nietrafności danej nazwy. Otóż wyobraźmy sobie dwóch autorów, z których jeden nadaje pewnemu pojęciu nazwę A, a drugi nadaje temu samemu pojęciu nazwę B. Jestto rzecz jasna, że jeżeli rozumować będą słusnie, to wyniki u nich będą jednakowe mimo różnicy słownej. Z drugiej strony można sobie wyobrazić dwóch autorów, z których jeden używa pewnej nazwy dla oznaczenia pojęcia A, a drugi używa tej samej nazwy dla oznaczenia pojęcia B. Rozumie się, że jeżeli obaj słusnie rozumować będą, to mimo podobieństwa słownego rezultaty będą u nich różne, ponieważ mówią o różnych rzeczach. Inaczej zupełnie rzecz się ma z określeniem. Tu chodzi już nie o samo nadanie nazwy pewnemu pojęciu, lecz o wykazanie bliższego charakteru, czyli własności tego pojęcia. Jeżeli więc chcemy coś określić, to stwierdzamy już, że chcemy wykazać własności pewnego pojęcia, któreśmy

tak lub inaczej nazwali, a więc musimy mieć już na myśli pewne pojęcie, którego własności chcemy poznać. Różnica więc między nazwą a określeniem jest tutaj następująca. Przez nazwę, a raczej przez nadanie nazwy rozumiem *stosowanie pewnego wyrazu* do pewnego pojęcia, natomiast przez określenie rozumiem *wyjaśnienie* pewnego pojęcia czyli wykazanie jego bliższego charakteru. Nazwa jako taka nie może być logicznie słuszną lub niesłuszną, ponieważ rozumowanie nie jest wcale zależne od tego, jakimi wyrazami posługujemy się dla oznaczenia naszych pojęć, natomiast określenie przypuszcza już pewne poznanie i przeto może być słuszne albo błędne.

Wracając do naszego tematu, możemy teraz stwierdzić, że chcąc *określić filozofję*, musimy już posiadać pojęcie, które *filozofją nazywamy*. Kwestja, jakie właśnie pojęcie *nazywamy* filozofją, nie może, jak widzieliśmy, wcale decydować o słuszności samego określenia, ponieważ ta ostatnia polega na tym, że pojęcie, które filozofją nazywamy, posiada właśnie te własności, jakie mu (w określeniu) przypisujemy. Jeżeli teraz przypuścimy, że jeden używa nazwy „filozofja“ dla oznaczenia jednego pojęcia, a drugi używa tej samej nazwy dla oznaczenia zupełnie innego pojęcia, to z natury rzeczy ich określenia filozofji będą różne, ponieważ mimo podobieństwa słownego wypowiadają oni różne poglądy; przytym oba określenia mogą być jednocześnie słuszne, o ile każde z tych pojęć posiada taki właśnie charakter, jaki mu autor w określeniu przypisuje. Oczywista rzecz, że w takim wypadku spór polega na nieporozumieniu słownym, ponieważ słuszność jednego określenia nie wyklucza wcale słuszności drugiego. W takim razie znów spór w kwestji określenia filozofji ma sens tylko wtenczas, kiedy punkt wyjścia jest wspólny, t. j. kiedy

wszyscy autorzy używają nazwy „filozofja“ dla oznaczenia tego samego pojęcia, ponieważ tylko wtenczas słusność jednego określenia wyklucza już słusność wszystkich innych określeń. Idzie więc teraz o to, czy i jaki jest wspólny punkt wyjścia w różnych określeniach filozofji. Zwykle jako na taki wspólny punkt wyjścia wskazują na cel filozofji, który znów pojmują jako dążenie do wytworzenia ogólnego poglądu na świat i życie, któryby czynił zadość żądaniom rozumu i potrzebom naszego ducha. Zobaczymy zaraz, czy tak jest w istocie. Przedewszystkiem odróżnić tutaj należy właściwie dwa cele: teoretyczny i praktyczny. Rozpatrzmy oba po kolei, a przede wszystkim teoretyczny, który da się sformułować w sposób następujący: filozofja dąży do wytworzenia ogólnego poglądu na świat, któryby czynił zadość żądaniom naszego rozumu. Otóż tak pojęty cel filozofji nie może być uważany za wspólny punkt wyjścia we wszystkich określeniach filozofji, ponieważ samo pojęcie ogólnego poglądu na świat nie jest u wszystkich autorów wspólne: jedni rozumieją przez to poznanie istoty wszechrzeczy, drudzy—tylko pewną syntezę wiedzy szczegółowej. Rozmaite pojmowanie ogólnego poglądu na świat dopuszcza jednak tutaj wspólny punkt wyjścia, a mianowicie samą *ogólność* wiedzy, t. j. wszyscy uważają, że filozofja dąży do poglądu ogólnego, do wiedzy ogólnej w odróżnieniu od wiedzy szczegółowej, do syntezy poznania. Tu mamy już założenie wspólne wszystkim autorom określeń filozofji, gdyż odrzucić tę cechę filozofji (ogólność) znaczyłoby już nieuznawać wcale filozofji. Nadmienić tutaj należy, że ci autorzy, którzy ograniczają filozofję do samej teorii poznania lub teorii nauki, w gruncie rzeczy wychodzą też z wskazanego założenia, że filozofja dąży do *ogólnego poglądu na wszystko*, a spro-

wadzają ją do samej teorii poznania lub teorii nauki dla tego, że inne zagadnienia filozoficzne uważają za nierozwiązalne. Jeżeli więc teraz chcemy przejść od tego najogólniejszego pojęcia filozofji do pojęcia szczegółowego, musimy już zająć pewne stanowisko względem kwestji wykraczających po za obręb wiedzy szczegółowej, a więc musimy zająć stanowisko względem zagadnień metafizycznych. Pytanie, które tutaj mamy teraz rozstrzygnąć, da się sformułować w sposób następujący: czy istnieją takie względy logiczne, dla których należałoby wyłączyć zagadnienia metafizyczne z zakresu wiedzy ogólnej czyli filozofji? Względy takie można sobie dwojako wyobrazić: można twierdzić, że zagadnienia metafizyczne wyłączyć należy z zakresu filozofji na tej zasadzie, że nie mogą one stać się nigdy przedmiotem wiedzy (np. Kant); albo też można twierdzić, że powstają tylko w osobistych jakichś warunkach i nie mają żadnego obiektywnego znaczenia (np. Comte). Pierwsze twierdzenie dotyczy rozwiązalności zagadnień metafizycznych; kwestja jego słuszności jest więc przedmiotem właściwej teorii poznania i będzie szczegółowo rozpatrzona w następnych rozdziałach; natomiast drugie twierdzenie jest ogólniejsze i dotyczy wewnętrznej natury tych zagadnień. Kwestję słuszności tego twierdzenia musimy rozstrzygnąć, jeżeli chcemy chociażby tylko w *zasadzie* cel filozofji określić, i przeto należy ona do pytań wstępnych, które tutaj rozpatrujemy. Widzieliśmy już wyżej, że sam fakt, iż pewne zagadnienia powstają w umysłach ludzkich w wyjątkowych tylko warunkach, nie dowodzi wcale nieobiektywności tych zagadnień, gdyż uświadomienie sobie zagadnień mających znaczenie obiektywne, tak samo zupełnie jak uświadomienie sobie wszelkich innych zagadnień, wymaga dla siebie warunków odpowiednich. W takim razie mimo faktu,

że zagadnienia metafizyczne powstają w wyjątkowych tylko warunkach, pozostaje pytanie otwarte, czy posiadają one znaczenie obiektywne. Kryterjum takiej obiektywności, jak widzieliśmy już, leży w wewnętrznej naturze zagadnień, czyli inaczej mówiąc zagadnienie ma znaczenie obiektywne, o ile jest poprawnie sformułowane i nie zawiera w sobie sprzeczności. Nasuwa się więc pytanie, czy zagadnienia metafizyczne odpowiadają tym warunkom, t. j. czy są poprawnie sformułowane i nie zawierają sprzeczności. Odpowiedź jest tutaj prosta. Dotyczą one właściwej istoty wszechrzeczy i są zupełnie zrozumiałe (dają się pomyśleć bez sprzeczności), o ile tylko przypuszczamy istnienie czegokolwiek. Ponieważ jednak twierdzenie, że cośkolwiek istnieje, jest bezwzględnie pewne (zaprzeczenie w tym wypadku zawiera w sobie sprzeczność, gdyż i na to trzeba już istnieć, żeby zaprzeczyć wszelkiemu bytowi), to przez to stwierdzamy, że zagadnienia metafizyczne nie zawierają w sobie sprzeczności, t. j. stwierdzamy, że są one poprawnie sformułowane, jakkolwiek, oczywiście, przez to jeszcze nie stwierdzamy, że rozwiązanie ich dostępne jest dla umysłu ludzkiego. Tutaj mogą nam przeciwnicy metafizyki powiedzieć, że jeżeli nawet zagadnienia metafizyczne jako takie nie zawierają w sobie sprzeczności, to jednak są zupełnie oderwane od życia, nie odpowiadają żadnym rzeczywistym potrzebom naszym i przeto powinny być wyłączone z zakresu filozofji. Pogląd taki, jak zaraz zobaczymy, nie wytrzymuje krytyki. Przedewszystkiem należy tutaj zwrócić uwagę na to, że wyraz życie bywa najrozmaiciej pojmowany i przeto twierdzenie, że coś jest oderwane od życia, jest nieściśle, dopóki nie zostaje bliżej wyjaśnione. Gdy ktoś po za swojemi bezpośredniemi naturalnemi potrzebami żadnych innych potrzeb nie odczuwa, to z natury rzeczy będzie

on uważał wszystko, co po za te potrzeby wykracza, za oderwane zupełnie od życia, za nieodpowiadające rzeczywistym potrzebom. Tak np. dla bardzo wielu ludzi malarstwo, muzyka i inne rodzaje sztuki są tylko rozrywką, czymś oderwanym od realnego życia. Można jednak głębiej pojąć życie i wtenczas to, co przedtym uchodziło za zupełnie oderwane od życia, okaże się w najściślejszym związku z życiem. Sam fakt więc, że zagadnienia metafizyczne nie są dla wszystkich aktualne, nie dowodzi bynajmniej tego, że nie odpowiadają one rzeczywistym potrzebom człowieka i że zajmowanie się nimi jest tylko rozrywką umysłową. Zagadnienia te nie dotyczą wprawdzie *chwilowych potrzeb naszych*, atoli bezpośrednio lub pośrednio wiążą się z *samą istotą jaźni ludzkiej*. Jeżeli metafizycy poszukują absolutu, to ten ostatni nie jest pojęty jako coś zupełnie obcego, lecz jako byt, w którym my sami w pewien sposób istniejemy, a więc byt, z którego nasze istnienie się wyprowadza. *Zasadniczo biorąc więc* niema żadnych względów logicznych, dla których mielibyśmy wyłączyć z zakresu filozofji zagadnienia metafizyczne, zanim jeszcze rozstrzygnęliśmy pytanie, czy rozwiązanie ich dostępne jest dla umysłu ludzkiego, i *można na razie określić cel filozofji w zasadzie*, t. j. do czego ona w zasadzie dąży, bez względu na to czy cel ten może być osiągnięty. Tutaj jednak przy sposobności rozpatrzemy dwa bardzo rozpowszechnione zarzuty przeciwko metafizyce, które pozornie nie zostały uwzględnione przy zasadniczym traktowaniu rzeczy, które jednak w istocie polegają na nieporozumieniach. Zarzuty te dadzą się sformułować w sposób następujący: 1) metafizyka nie zmieniła na lepsze warunków naszego życia, 2) metafizyka jako wiedza zbankrutowała wobec wyników nauk eksperymentalnych. Rozpatrzmy je oba po kolei. Widzieliśmy wyżej, że metafizyka nie do-

tyczy chwilowych potrzeb człowieka, lecz samej istoty jaźni ludzkiej, i przeto zjmowanie się nią może dać zadowolenie tylko tym, dla których zagadnienia jej są aktualne, przez to właśnie, że zaspakaja pewne potrzeby ich umysłów; o żadnym innym zaś zadowoleniu lub zmianie warunków wcale tutaj mowy być nie może. *Twierdzić więc, że metafizyka nie zmieniła na lepsze warunków naszego życia, znaczy poprostu nie zdawać sobie sprawy z samej istoty jej zagadnień.* Inna zupełnie kwestja, czy zajmowanie się metafizyką nie posiada przeto mniej wartości niż np. zajmowanie się naukami eksperymentalnymi. Zagadnienia wartości wogóle rozpatrzę szczegółowo w drugim tomie tej pracy; tutaj tylko zwrócę uwagę na to, że należy odróżnić kwestję *pożyteczności* człowieka dla innych (swego narodu, państwa, najbliższego otoczenia etc.) jako pewnej *wartości względnej*, od kwestji, czym człowiek jest *sam przez się* (a nie dla innych), t. j. od kwestji *wewnętrznej jego doskonałości* jako pewnej *wartości bezwzględnej*. Tam wykażę, że o ile zajmowanie się metafizyką jest mniej *pożyteczne*, niż np. zajmowanie się naukami eksperymentalnymi, to jednak posiada ono dużą wartość bezwzględną, jako objaw wysokiej kultury umysłowej; tutaj zaś wystarczy stwierdzić, że zarzut, iż metafizyka nie zmieniła na lepsze warunków naszego życia, nie wytrzymuje krytyki. Tak samo rzecz się ma z drugim zarzutem, mianowicie z twierdzeniem, że metafizyka zbankrutowała wobec wyników wiedzy eksperymentalnej. Kwestję stosunku metafizyki do nauk eksperymentalnych rozpatrzmy szczegółowo w osobnym rozdziale; tutaj pokażę tylko, że zarzut powyższy opiera się na nieporozumieniu. Przedewszystkiem należy tutaj zwrócić uwagę na to, że nauki eksperymentalne są dla nas najpewniejsze dlatego właśnie, iż wyniki ich dają się eksperymentalnie sprawdzić. O ile zaś badacz

eksperymentator, opierając się na tych wynikach, rozstrzyga *zagadnienia dotyczące przedmiotów natury nieeksperymentalnej*, to tu wprawdzie mamy jeszcze do czynienia z dziełem badacza-eksperymentatora, atoli już nie z nauką eksperymentalną, przyczym otwarte zostaje pytanie, czy *prowa i zasady, ważne względem zjawisk natury eksperymentalnej, nie tracą swojej ważności, gdy wykraczamy po za obręb doświadczenia*. Jeżeli więc kto twierdzi, że wyniki nauk eksperymentalnych obaliły metafizykę, to może on mieć tu na myśli albo wyniki nauk eksperymentalnych w ścisłym znaczeniu tych słów albo też pewne poglądy dotyczące rzeczywistości nieeksperymentalnej, lecz oparte na wynikach nauk eksperymentalnych. W pierwszym wypadku mamy wiedzę, której w pewnych granicach zaufać można, atoli nie poucza nas ona wcale o tym, co leży po za obrębem doświadczenia, *a więc jest niespółwymienną z metafizyką i takowej obalać nie może*. W drugim wypadku mamy wprawdzie wiedzę spółwymienną z metafizyką, ale już nieeksperymentalną, i nie mamy żadnej podstawy ufać jej więcej niż jakiegokolwiek metafizyce, wobec tego że, jak widzieliśmy, pytanie zostaje tutaj otwarte, czy prawa i zasady ważne względem zjawisk natury eksperymentalnej nie tracą swojej ważności, gdy wykraczamy po za obręb doświadczenia. W takim razie zarzut, że *metafizyka zbankrutowała wobec wyników wiedzy eksperymentalnej, jest zupełnie bezpodstawny*. To samo daje się stwierdzić jeszcze w inny sposób. Rozstrzygając zagadnienia metafizyczne, metafizyk może przy sposobności wypowiadać poglądy dotyczące zjawisk natury eksperymentalnej. Poglądy takie są błędne, o ile nie są zgodne z wynikami nauk eksperymentalnych; atoli w tym wypadku przecież obalone zostają *nie poglądy metafizyczne, lecz poglądy pewnego metafizyka*. Nieporozumienie powstaje więc tutaj przez to, że się wiąże poglądy badacza-

eksperymentatora na rzeczywistość nieeksperymentalną, z samą nauką eksperymentalną, albo poglądy metafizyka na zjawiska doświadczalne z samą metafizyką.

A teraz, wracając do tematu, określimy cel filozofji w zasadzie, t. j. bez względu na to, czy daje on się całkowicie lub częściowo osiągnąć. Wiemy już teraz, że nie ma takich względów logicznych, dla których mielibyśmy wyłączyć z zakresu filozofji zagadnienia metafizyczne, jeszcze zanim rozstrzygnęliśmy pytanie, czy rozwiązanie ich dostępne jest dla umysłu ludzkiego, i przeto *w zasadzie* cel filozofji da się określić jako dążenie do poznania istoty wszechrzeczy, do rozwiązania zagadki bytu. Podkreślam tutaj słowa *w zasadzie*, gdyż bliższe określenie celu filozofji zależy już od tego, jak rozstrzygamy pytanie co do rozwiązalności zagadnień metafizycznych. Całokształt zagadnień filozoficznych da się więc sformułować w sposób następujący: przedewszystkim winniśmy, wychodząc z założenia, że filozofja dąży do rozwiązania zagadki bytu, rozstrzygnąć podstawowe zagadnienia wszelkiej wiedzy, rozstrzygnąć pytanie, jak dalece jesteśmy w stanie cel ten osiągnąć, a potem, zależnie od wyników tych badań podstawowych rozstrzygać zagadkę bytu lub zaniechać jej rozwiązania. Tutaj uwzględniliśmy tylko jeden dział filozofji, mianowicie *poznanie tego, co jest*. Takie stanowisko obiektywne nazywam tutaj teoretycznym i dział ten nazywam filozofją teoretyczną. Można sobie jednak wyobrazić jeszcze inne stanowisko w poznaniu, a mianowicie *ocenę* (a nie obiektywne odtwarzanie) rzeczywistości. Takie stanowisko nazywam praktycznym i odnośny dział filozofją praktyczną. Podstawowe zagadnienia tej ostatniej rozpatrzę szczegółowo w drugim tomie tej pracy; natomiast podstawowe zagadnienia filozofji teoretycznej stanowią właśnie zadanie tomu pierwszemu.

Punkt wyjścia w teorii poznania.

We wstępie widzieliśmy już, że filozofja w zasadzie dąży do poznania istoty wszechrzeczy oraz że możliwość bezwzględnie pewnego poznania tej istoty czyli możliwość rozwiązania zagadki bytu może być kwestjonowaną. Słuszność twierdzenia, że rozwiązanie tej zagadki dostępne jest dla umysłu ludzkiego, nie tylko nie jest widoczną sama przez się, lecz wydaje się przy uświadomieniu sobie najrozmaitszych trudności, jakie zadanie takie nastręcza, zupełnie nieprawdopodobną. Idzie więc o to, czy *umysł ludzki jako taki* w stanie jest zadanie takie spełnić. Skoro zaś kto raz uświadomił sobie to, że można kwestjonować zdolność umysłu jako takiego (a nie tego lub innego umysłu) do rozwiązania zagadki bytu, to chcąc zagadkę tę rozwiązać, nie może on (o ile zależy mu na poznaniu bezwzględnie pewnym) bezpośrednio do przedmiotu przystępować, lecz musi wpierw zbadać samą naturę umysłu ludzkiego, zbadać sam proces poznania, czyli inaczej mówiąc musi on badania swoje rozpocząć od pierwszych podstaw wszelkiej wiedzy. Tutaj jednak nasuwa się nowa zupełnie trudność. Zachodzi pytanie, czy twierdzenie o tym, że należy badania rozpocząć od analizy samego procesu poznania ludzkiego i jego wartości, nie zawiera w sobie sprzeczności wobec tego, że analiza taka sama jest przecież procesem poznania ludzkiego, a nie żadnym

poznaniem nadludzkim, z którego stanowiska można byłoby oceniać wartość poznania ludzkiego. Nasuwa się więc dalej pytanie, jaki możemy tu mieć stały punkt oparcia. Pytanie to musi być, oczywiście, rozstrzygnięte przed wszelkimi innymi pytaniami i przeto poświęcam mu rozdział niniejszy.

Istnieją zdania takie proste i oczywiste, że wszelkie kwestjonowanie ich prowadzi nieuniknienie do sprzeczności. Zdaniami takimi są *najogólniejsze prawą wszelkiego myślenia* czyli t. zw. pewniki logiczne. Istnienie takich pewników przyjmuje (świadomie lub niezupełnie świadomie) najskrajniejszy nawet sceptyk, gdyż *dowodzić czegośkolwiek wogóle* (choćby tego, że nic nie jest pewnym) znaczy już sprowadzać słuszność pewnego zdania do takiej oczywistości, jaką posiadają pewne zdania najprostsze, które się za miarę prawdziwości przyjmuje. Twierdzenie, że absolutnie niema takich zdań, które byłyby pewne same przez się i nie wymagały żadnego uzasadnienia, zawiera w sobie sprzeczność: albo przyjmujemy tutaj, że twierdzenie to *samo nie wymaga uzasadnienia* i wtenczas sprzeczność wewnętrzna jest przecież zupełnie widoczną; albo też przyjmujemy, że twierdzenie to *wymaga uzasadnienia* i tutaj znów wpadamy w sprzeczność ze sobą, gdyż *uzasadniać wogóle* znaczy już przypuszczać istnienie takich zdań najprostszych, *bezpośrednio oczywistych*, któreby nam za miarę prawdziwości służyć mogły. Powtarzam więc, że najskrajniejszy nawet sceptycyzm, *o ile tylko nie jest absolutnie bezpodstawnym*, nie może z natury rzeczy wcale dotyczyć *najogólniejszych praw myślenia* wszelkiego. Podkreślam słowa: *praw najogólniejszych*, gdyż tylko te są pewne same przez się; natomiast inne kwestje z zakresu formalnej logiki mogą być sporne. Takie spory w kwestjach

logiki formalnej, o ile nie są bezsensowne, nie tylko nie mogą naruszać najogólniejszych praw myślenia, lecz przeciwnie potwierdzają ich ważność, gdyż prowadzić spory teoretyczne znaczy właśnie przypuszczać istnienie takich zdań, które są oczywiste same przez się i mogą służyć za miarę prawdziwości. Istnieje więc pewien punkt oparcia, ale jest on czysto formalny tylko, gdyż pewniki logiczne jako takie nie dotyczą jeszcze żadnej konkretnej treści. Nasuwa się więc pytanie, czy istnieje też punkt oparcia w sądach o rzeczywistości. Odpowiedź na to pytanie jest prosta. Póki rozważamy nasze wrażenia i spostrzeżenia ze względu na to, czym są same przez się, a nie jako wierne lub niewierne odbicie jakiejś rzeczywistości niezależnej od umysłu, błędzić zasadniczo (bez punktu wyjścia) nie możemy, gdyż rzeczywistość, o której mówimy, jest nam bezpośrednio daną. Przyjmując takie błędzenie bez punktu wyjścia, a więc przyjmując, że w sądach o rzeczywistości ulegamy złudzeniom, uwarunkowanym samą naturą umysłu ludzkiego jako takiego, znaczy stwierdzić co następuje: albo nasze wrażenia i spostrzeżenia rzeczy nie są wiernym odbiciem tych rzeczy, albo nasze umysłowe określenia jako takie nie mogą dotyczyć rzeczywistości, którą określają. W pierwszym wypadku stwierdzamy bezpośrednio, że to błędzenie nie dotyczy wcale naszych wrażeń i spostrzeżeń, o ile rozważane są ze względu na to, czym są same przez się, a nie jako wierne lub niewierne odbicie innej rzeczywistości; w drugim wypadku stwierdzamy to samo pośrednio: umysłowe określenia mogą jako takie już nie być ważnymi względem rzeczywistości, którą określają, tylko wtenczas, oczywiście, gdy rzeczywistość ta nie jest bezpośrednio daną. Widzimy więc, że sceptycyzm, który odrzuca możliwość bezwzględnie pewnego poznania rzeczywistości, przypusz-

czając złudzenia uwarunkowane samą naturą umysłu ludzkiego jako takiego, nie może wcale się odnosić do rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc do faktów świadomości jako takich. Stały punkt oparcia istnieje więc przede wszystkim w najogólniejszych prawach wszelkiego myślenia, czyli w samym procesie rozumowania, a następnie w sądach o rzeczywistości bezpośrednio danej, czyli o faktach świadomości jako takich. W takim razie wszelki sceptycyzm dotyczyć może tylko harmonji pomiędzy myśleniem a bytem niezależnym od umysłu, t. j. dotyczyć może kwestji, czy jesteśmy w stanie poznać rzeczywistość pozawrażeńiową tak, jak ona w sobie istnieje. Otóż tutaj mamy już punkt wyjścia dla teorii poznania, która ma za zadanie rozstrzygnąć pytanie, czy i jak dalece jesteśmy w stanie zagadkę bytu rozwiązać. Jestto rzeczą jasną, że punktu wyjścia nie mamy tu tylko wówczas, kiedy przyjmujemy, że sądy o rzeczywistości, których zasadniczą wartość rozpatrujemy w teorii poznania, nie różnią się wcale zasadniczo od sądów, któremi posługujemy się w samej teorii poznania. W istocie jednak tak nie jest. Teoria poznania rozstrzyga pytanie, czy i jak dalece umysł ludzki jest w stanie zagadkę bytu rozwiązać i wątpliwości poddaje tylko zasadniczą wartość sądów o rzeczywistości niezależnej od umysłu; natomiast sama nie rozstrzyga przecież zagadki bytu i takimi sądami o rzeczywistości niezależnej od umysłu się nie posługuje. Mamy więc tutaj dwie zasadniczo różne kategorie sądów. Z jednej strony mamy sądy o rzeczywistości niezależnej od umysłu, któremi posługujemy się przy rozwiązaniu zagadki bytu i których zasadniczą wartość wątpliwości poddajemy, a z drugiej strony mamy sądy o faktach świadomości jako takich, któremi posługujemy się w teorii poznania. Zasadnicza wartość tej drugiej

kategori sędów nie daje się, jak widzieliśmy wyżej, zakwestjonować i nie może być naruszona przez żaden sceptycyzm, o ile ten nie jest absolutnie bezpodstawnym; natomiast zasadnicza wartość pierwszej kategorii sędów nie tylko daje się bez sprzeczności kwestjonować, lecz raczej odrzucenie tej wartości, a więc twierdzenie o niemożliwości osiągnięcia zgodności myślenia z bytem niezależnym od umysłu wydaje się zupełnie prawdopodobnym. Niema więc żadnej sprzeczności w tym, że analizujemy proces poznawania rzeczywistości, gdyż sądy, które analizujemy, różnią się zasadniczo od sędów, którymi analizujemy, przyczem zasadnicza wartość tych ostatnich nie daje się wcale bez sprzeczności zakwestjonować, gdy tymczasem zasadnicza wartość pierwszych nie tylko daje się bez sprzeczności kwestjonować, lecz odrzucenie tej wartości wydaje się nawet zupełnie prawdopodobnym. O ile więc przy pomijaniu różnic pomiędzy sędami z zakresu teorii poznania a sędami o rzeczywistości niezależnej od umysłu bezsensownemi wydać się nam muszą wszelkie dzieła z zakresu teorii poznania (jak np. „Krytyka czystego rozumu“ Kanta), o tyle właśnie przez uwzględnienie tych różnic, przez rozróżnienie dwóch wyżej wymienionych kategorii sędów otrzymujemy stałą podstawę dla badań krytycznych, punkt wyjścia dla teorii poznania, i w ten sposób zapobiegamy bardzo wielu rozmaitym nieporozumieniom.

Krytycyzm i sceptycyzm.

W poprzednim rozdziale widzieliśmy, że analiza procesu poznawania rzeczywistości jako taka nie zawiera jeszcze w sobie sprzeczności, ponieważ zachodzi różnica zasadnicza między sądami, którymi posługujemy się w samej analizie z jednej strony, a sądami, które analizie poddajemy, z drugiej strony, przyczym zasadnicza wartość pierwszych sądów nie daje się bez sprzeczności zakwestjonować, gdy tymczasem zasadnicza wartość drugich wcale oczywistą nie jest i budzi poważne wątpliwości. W takim razie słuszne stanowisko względem kwestji, czy i jak dalece jesteśmy w stanie rozwiązać zagadkę bytu czyli z bezwzględną pewnością poznać właściwą istotę wszechrzeczy, osiągnąć można tylko przez analizę procesu poznawania rzeczywistości. O ile więc kto *bez analizy takiej* przystępuje do rozwiązania zagadki bytu, przyjmując w założeniu możliwość jej rozwiązania, albo bez analizy wyrzeka się tego zadania, przyjmując w założeniu już jego niewykonalność, to zarówno w pierwszym wypadku jak w drugim jest on daleki od stanowiska słusznego. Jeżeli tutaj stanowisko słuszne, jako polegające na tym, żeby bezkrytycznie nie przystępowano do zagadki bytu ani też nie wyrzekano się jej rozwiązania, nazwiemy krytycyzmem, to musimy sobie zdać sprawę z tego, że przez nazwę tę oznaczamy, tylko pewien *sposób* badania

(rozpoczynanie od analizy poznania), a nie taki lub inny rezultat tej analizy (jak np. przyjęcie lub odrzucenie zagadnień metafizycznych). Natomiast gdy pomijanie analizy procesu poznania jako stanowisko bezkrytyczne, jako przeciwstawienie krytycyzmu nazwiemy tutaj dogmatyzmem, to znów musimy sobie zdać jasno sprawę z tego, że przez nazwę tę oznaczamy tylko samo pominięcie analizy i nazwę tę stosować można tak samo do stanowiska tych, którzy bez analizy procesu poznania przystępują do rozwiązania zagadki bytu, jak do stanowiska tych, którzy się bez takiej analizy zadania tego wyrzekają. W takim razie sam fakt, że jeden uznaje możliwość rozwiązania zagadki bytu, a drugi możliwości tej nie uznaje, nie mówi nam jeszcze nic o tym, kto z nich bliższy jest stanowiska słusznego, gdyż decyduje tutaj nie sam pogląd na kwestję rozwiązalności zagadki bytu, lecz droga, która doń doprowadziła.

Po tych ogólnych uwagach o krytycyzmie i dogmatyzmie, zobaczymy teraz, czy konsekwentny krytycyzm nie wyprowadzi nas po za sceptycyzm, od którego on rozpocząć musi, gdyż myślenie krytyczne czyli prawdziwe polega właśnie na tym, żeby poddawano wątpliwości wszystko, co tylko bez sprzeczności kwestjonowanym być może, czyli inaczej mówiąc polega na tym, żeby nie przyjmować nic za pewne, o ile to pewnym nie jest. Pierwszym warunkiem możliwości jakiegokolwiek wiedzy o rzeczywistości jest, oczywiście, pewność, że cośkolwiek istnieje, gdyż tylko wtenczas można mówić o poznawaniu rzeczywistości. Pierwsze pytanie więc, jakie się tutaj nastęrcza, będzie: czy pewność taką posiadamy? Odpowiedź jest jasna. Twierdzenie o tym, że coś wogóle istnieje, nie da się wcale zaprzeczyć, gdyż na to *żeby zaprzeczyć* musimy conajmniej sami już *istnieć* i prze-

to słuszność jego (tego twierdzenia) jest najzupełniej pewną. A teraz nasuwa się dopiero trudność, która mniej lub więcej krytyczne nawet umysły doprowadza do sceptycyzmu, a mianowicie nasuwa się pytanie, czy możliwe jest poznanie rzeczywistości wobec tego, że żadna rzeczywistość niezależna od umysłu poznającego bezpośrednio daną być nie może. Być bezpośrednio danym znaczy już być danym w umyśle, a więc być pewnym jego przeżyciem, a nie czymś odeń niezależnym; wszelka zaś myśl o takiej rzeczywistości niezależnej od umysłu z natury rzeczy nie może być nigdy określeniem rzeczywistości bezpośrednio danej, ba nawet sama myśl o istnieniu takiej rzeczywistości nie jest w takim razie stwierdzeniem faktu bezpośrednio pewnego. Czy jednak uprawniony jest tutaj sceptyczny wniosek, że żadna wiedza o rzeczywistości jest niemożliwą? Na pytanie to nietrudno wcale odpowiedzieć. Wniosek byłby słuszny wtenczas, gdyby myśl o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu, która sama przez się (bezpośrednio) pewną nie jest, była jednocześnie twierdzeniem najprostszym, które się z niczego już wyprowadzić nie daje, a więc była *pierwszym* warunkiem możliwości wiedzy o rzeczywistości. Tak w istocie jednak nie jest. Myśl o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu nie jest najprostszą, gdyż prostszą od niej jest myśl o istnieniu czegoś wogóle, której pewność, jak stwierdziliśmy już wyżej, nie daje się wcale bez sprzeczności kwestjonować. W takim razie myśl o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu nie jest pierwszym warunkiem możliwości wiedzy o rzeczywistości i sama okoliczność, że myśl ta nie jest stwierdzeniem bezpośrednio pewnego faktu nie dowodzi jeszcze wcale niemożliwości takiej wiedzy. Zastanówmy się więc bliżej nad tym, co jest zupełnie pewnym, a więc nad myślą,

że coś wogóle istnieje, a mianowicie nasze własne przeżycia. Otóż te przeżycia czyli fakty świadomości mogą być dwojako pojmowane: albo rozważamy je tylko ze względu na rzeczywistość niezależną od umysłu (t. j. ze względu na to, czy są odbiciem takiej rzeczywistości i ewentualnie czy są odbiciem wiernym); albo rozważamy je ze względu na to, czym są same przez się. Idzie o to, że przeżycia te są czymś realnym, rzeczywistym, bez względu na to, jak pojmujemy ich pochodzenie, czyli inaczej mówiąc, są one same przez się już pewną rzeczywistością, niezależnie zupełnie od tego, czy uważamy je za odbicia rzeczywistości niezależnej od umysłu czy nie. Można więc fakty świadomości rozważać jako pewną rzeczywistość *w sobie*, a nie tylko *ze względu na inną rzeczywistość*, na rzeczywistość niezależną od umysłu, a więc *pojęcie rzeczywistości wogóle nie jest identyczne z pojęciem rzeczywistości niezależnej od umysłu*. Stosownie do tego też określenia naszych przeżyć (pierwszy akt przy poznawaniu rzeczywistości) mogą być dwojako pojmowane zależnie od tego, czy przeżycia te rozważamy same przez się lub ze względu na rzeczywistość niezależną od umysłu. W pierwszym wypadku mamy tutaj *określenia rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc pojęcia, których przedmiotowość (zgodność z rzeczywistością, którą określają) jest zupełnie pewną*. Podkreślam fakt ten jako niezmiernie ważny, gdyż, jak zobaczymy, wyprowadzi on nas po za wszelki sceptycyzm. Póki dostatecznie nie uwzględniamy tej okoliczności, że przeżycia nasze są same przez się już pewną rzeczywistością, musimy nieuniknienie dojść do sceptycyzmu, gdyż musimy wtenczas uznać za *pierwszy warunek* możliwości wiedzy o rzeczywistości twierdzenie o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu, którego słuszność *nie jest sama przez się pewną*. Sceptycyzm ten, oczywiście, upada, gdy wyraźnie uświadamiamy sobie fakt, że

przeżycia nasze są same przez się pewną rzeczywistością, gdyż wtenczas w określeniach tych przeżyć posiadamy pojęcia, których przedmiotowość nie daje się wcale kwestjonować. Sama natura pojęć o rzeczywistości jest teraz dla nas prostą i zrozumiałą. Przedewszystkiem należy tutaj zwrócić uwagę na to, że bezpośrednio nasze przeżycia (czucia elementarne) rozważamy nie jako pewne *poznanie jakiegokolwiek rzeczywistości*, lecz jako samą rzeczywistość, która ma być poznana, t. j. nie zwracamy na razie uwagi na pochodzenie czuć, lecz rozważamy je ze względu na siebie same. W ten sposób osiągamy możliwość poznania pewnej rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc też możliwość tworzenia pojęć, których obiektywność (zgodność z tą rzeczywistością, którą określają, do której się stosują) jest zupełnie pewną. Sam fakt zaś, że możemy o *jakiegokolwiek rzeczywistości* tworzyć pojęcia *obiektywne*, t. j. zgodne z tą właśnie rzeczywistością, którą określają, do której się stosują, dowodzi już, że mylny jest pogląd, jakoby wszelkie nasze pojęcia o rzeczywistości jako takie już posiadać mogły tylko wartość podmiotową, albowiem stwierdzić słuszność tego poglądu znaczy już przyjąć, że żadne zgoła pojęcie rzeczywistości nie może być obiektywnym, czyli zgodnym z tą rzeczywistością, do której się stosuje. Jeżeli zaś wiemy już, że możliwe są takie pojęcia obiektywne, to przez to samo wiemy również, że wymieniony pogląd, jakoby nasze wszelkie pojęcia o rzeczywistości mogły posiadać tylko wartość podmiotową, słusznym być nie może. Wogóle kwestjonowanie możliwości tworzenia pojęć obiektywnych ma sens tylko wtenczas, gdy nie uwzględniamy możliwości poznania pewnej rzeczywistości bezpośrednio danej, gdyż tylko wtenczas obiektywność naszych pojęć nie jest ani widoczną ani bezpośrednio sprawdzalną. W takim razie

kantowską teorię poznania np. uważać należy za z gruntu chybioną, ponieważ zasadnicze jej twierdzenia tracą wszelką podstawę przy uwzględnieniu możliwości poznania rzeczywistości bezpośrednio danej. Jeżeli na razie pominiemy jeszcze kwestję, czy umysł ludzki w stanie jest na zasadzie poznania rzeczywistości bezpośrednio danej poznać również wszelki inny byt; to jedno wszelako jest już tutaj zupełnie pewnym, mianowicie to, że przeszkody nie mogą tkwić w samej naturze pojęć, gdyż, jak widzieliśmy wyżej, pogląd jakoby pojęcia nasze jako takie (a więc już z natury swojej) nie mogły nigdy być obiektywnymi, t. j. zgodnymi z tą rzeczywistością, którą określają, jest błędny. Przechodząc do dalszej analizy natury naszych pojęć o rzeczywistości, zobaczymy, że sama możliwość pojęć o rzeczywistości bezpośrednio danej dowodzi nie tylko możliwości *pewnych* pojęć obiektywnych, lecz dowodzi już tego, iż w zasadzie w stanie jesteśmy *wszelką* rzeczywistość (a więc też rzeczywistość niezależną od umysłu) określić. Idzie naturalnie o to, czy możliwe są pojęcia o rzeczywistości niezależnej od umysłu zgodne z tą rzeczywistością, gdyż możliwość pojęć obiektywnych o rzeczywistości bezpośrednio danej jest sama przez się pewną. Otóż powtarzam, że możliwość ta dana jest w samej naturze naszych pojęć. Naturę tę najlepiej poznamy, jeżeli rozpatrzmy ją w zestawieniu z naturą naszych bezpośrednich obrazów rzeczywistości. Mówiąc tutaj o obrazach rzeczywistości, mam, oczywiście, na myśli obrazy naszych przeżyć jako takich, a więc obrazy rzeczywistości bezpośrednio danej. Obrazy takie mogą być dwojakie: 1) bezpośrednio czyli takie, które powstają w nas na skutek rzeczywistych przeżyć i 2) pośrednie czyli takie, które dowolnie tworzy umysł. Pierwsze ograniczone są, oczywiście, do rzeczywistości już danej,

a więc pozbawione są zupełnie charakteru konstrukcyjnego; drugie natomiast nie muszą się wcale niewolniczo stosować do rzeczywistości już danej, gdyż możemy tworzyć obrazy przeżyć *możliwych tylko* (a nie faktycznych). Tu uwydatniają się już pewne zdolności konstrukcyjne, atoli są one ograniczone samą naturą obrazów, t. j. nie możemy tworzyć obrazów tego, co wcale wyobraźnym nie jest. A teraz wracajmy do pojęć. I tu znów odróżnić należy dwa rodzaje pojęć: bezpośrednich i pośrednich. Pierwsze określają przeżycia nasze jako takie, opierają się na obrazach tych przeżyć i są w stosunku do tych obrazów abstrakcjami, gdyż każde takie pojęcie zawierać musi zawsze pewną sumę cech wspólnych całemu szeregowi obrazów z pominięciem różnic. Tutaj pojęcia ograniczone są do obrazów i nie uwydatnia się jeszcze właściwa twórczość umysłu. Drugie powstają wskutek dowolnej twórczości umysłu i tak samo jak przy obrazach dowolnych twórczość nasza ograniczona jest samą naturą obrazów, tak tutaj przy dowolnych pojęciach twórczość nasza ograniczona jest, oczywiście, tylko samą naturą pojęć. Co oznacza jednak to ograniczenie? Odnośnie obrazów jest ono zupełnie zrozumiałe. Każdy dowolny obraz pewnej rzeczywistości jako taki jest *odtworzeniem* elementarnych naszych przeżyć w ich naturalnym lub dowolnym połączeniu. Dowolność oznacza tutaj tylko to, że nie mamy do czynienia z przedstawieniem rzeczywistości w danej chwili bezpośrednio danej, atoli nie oznacza bynajmniej tego, że możemy posiadać obrazy takiej rzeczywistości, która z natury swojej nie może być wcale bezpośrednio daną, gdyż wywołać w umyśle *obraz* pewnej rzeczywistości znaczy już przedstawiać sobie tę rzeczywistość tak, jak gdyby była *bezpośrednio daną*. W takim razie z samej natury obrazów wypływa już to, że nie możemy two-

rzyć obrazów takiej rzeczywistości, która z natury swojej wcale bezpośrednio daną być nie może, czyli że dowolność w tworzeniu obrazów rzeczywistości nie jest wcale nieograniczoną. A teraz zobaczymy, co oznacza ograniczenie dowolności w stosunku do tworzenia pojęć o rzeczywistości. Wobec tego, że wytworzyć sobie pojęcie o pewnej rzeczywistości nie znaczy wcale przedstawić sobie ją, jakgdyby była bezpośrednio daną, lecz znaczy pomyśleć sobie coś tak, jak gdyby było dane wogóle, to ograniczenie ważne względem dowolności tworzenia obrazów wcale jeszcze przez to nie jest ważnym względem dowolności tworzenia pojęć, czyli inaczej mówiąc, pojęcia tworzyć można o wszystkim, co wogóle (a nie tylko bezpośrednio) danym być może, a więc o wszelkiej rzeczywistości, o ile tylko zasadniczo nie kwestjonujemy przedmiotowości naszych pojęć, t. j. o ile nie przyjmujemy, że *wszelkie nasze pojęcia o rzeczywistości jako takie już posiadać mogą tylko wartość podmiotową*. Otóż widzieliśmy już, że pogląd taki sprzeciwiałby się faktom oczywistym, gdyż w określeniach naszych przeżyć jako takich posiadamy pojęcia, których przedmiotowość (zgodność z tą rzeczywistością, którą określają) wcale kwestjonowaną być nie może. Jeżeli więc teraz uwzględnimy z jednej strony zasadniczą przedmiotowość naszych pojęć, a z drugiej strony naturę pojęć, która tym właśnie różni się od natury obrazów, że nie ogranicza poznania do rzeczywistości *bezpośrednio* danej, to przyjmując musimy, że *w zasadzie* umysł nasz w stanie jest tworzyć pojęcia o wszystkim, co tylko istnieć może. Władza tworzenia pojęć więc w odróżnieniu od władzy tworzenia obrazów jest nieograniczoną. Zrozumiałym jest teraz wypowiedzenie Spinozy, że na pytanie, czy posiada taki dokładny *obraz* Boga jak trójkąta, odpowie przecząco, zaś na pytanie, czy posiada taką dokładną

myśl o Bogu jak o trójkącie, odpowie twierdząco, gdyż opiera się ono na naturalnej różnicy pomiędzy władzą wyobrażania rzeczywistości z jednej strony, a władzą pojmowania rzeczywistości z drugiej strony. Wracając do naszego wyводу, że władza tworzenia pojęć jako taka jest nieograniczona, t. j. że umysł nasz w zasadzie jest w stanie tworzyć pojęcia o wszystkim co tylko istnieć może, musimy teraz rozstrzygnąć pytanie, jak umysł dochodzi do pojęć o rzeczywistości, która z natury swojej nie może być bezpośrednio daną. Idzie tutaj przede wszystkim o to, czy taka rzeczywistość wogóle istnieje, a następnie o to, jak możemy sobie o niej pojęcia wytworzyć. Ażeby pytanie to rozstrzygnąć, musimy najsamprzód zwrócić uwagę na to, że posiadając pojęcia ważne względem jakiegokolwiek rzeczywistości, dojść możemy do pojęć o rzeczywistości wogóle czyli do pojęć najbardziej zasadniczych, do t. zw. kategorii. Otóż widzieliśmy już wyżej, że takie pojęcia posiadamy w określeniach rzeczywistości bezpośrednio danej, które w stosunku do obrazów tej rzeczywistości są abstrakcjami. Im dalej abstrahujemy, tym ogólniejsze otrzymujemy pojęcia, i proces ten musi nas kiedyś zaprowadzić do pojęć najogólniejszych, od których już dalej abstrahować nie można, o ile wogóle nie *zawieszamy* czynności myślenia, ponieważ twierdzenie, że *można bezwzględnie od wszystkiego abstrahować* równałoby się twierdzeniu, że *można sobie pomyśleć bezwzględne nic*, które to twierdzenie jest bezsensownym wobec tego, że myśleć znaczy już myśleć o czymś. W ten sposób więc dochodzimy do pojęć o rzeczywistości, *od których abstrahować nie można*, a więc do *koniecznych form myślenia o rzeczywistości*, czyli kategorii. Pojęcia te, czyli kategorie, posiadają ważność *nie tylko powszechną, lecz również przedmiotową*. Pierwsza, t. j. *ważność powszechna*, wprowadza się bezpośrednio

z ich natury, jako *koniecznych form myślenia o rzeczywistości*; natomiast *ważność przedmiotowa*, t. j. *ważność względem rzeczywistości*, wyprowadza się stąd, że pojęcia te są *najwyższymi abstrakcjami, dokonanymi na obrazach poszczególnej rzeczywistości (bezpośrednio danej)*. Jeżeli teraz można powiedzieć o kategorjach, że są niezależne od rzeczywistości, to nie w tym sensie, że nie odnoszą się do rzeczywistości samej (jak u Kanta), lecz *tylko w tym sensie, że niezależne są od takiej lub innej poszczególnej formy rzeczywistości, a oznaczają to, co wspólne jest wszelkiej rzeczywistości*. Zrozumiałe są wobec tego usiłowania Locke'a, skierowane do tego, żeby dowieść, że najbardziej skomplikowane pojęcia o rzeczywistości składają się z elementów obrazowych, ponieważ zachodzi tu istotne podobieństwo, polegające na tym, że pojęcia i obrazy rzeczywistości mają wspólny punkt wyjścia w rzeczywistości jako takiej, bez względu na jej poszczególne formy. Podobieństwo to, oczywiście, nie wyłącza wcale tych różnic, o których poprzednio mówiliśmy. Jeżeli mówimy o bycie wyobrażalnym i niewyobrażalnym, to odróżniamy zasadniczo odmienne formy istnienia; w jednym i drugim wypadku jednak przypuścić musimy samo istnienie jako takie. Wracając znowu do naszego przedmiotu, a więc do kwestji, jak można poznać rzeczywistość, która nigdy bezpośrednio daną być nie może, przypomnam przede wszystkim, że ogólnikowo wskazałem już, jak dojść można do *koniecznych form myślenia o rzeczywistości ważnych względem rzeczywistości samej*. W ten sposób osiągamy podstawę dla *wiedzy* o rzeczywistości, ponieważ w pojęciach, ważnych względem wszelkiej rzeczywistości mamy podstawę do *sądów powszechnych* o rzeczywistości. Następnie zwrócić należy uwagę na to, że byt wyobrażalny (ten, który może być bezpośrednio dany) i byt niewyobrażalny (ten, który wcale nie może

być bezpośrednio dany) wspólny punkt wyjścia mają właśnie w tym, co stanowi właściwą istotę rzeczywistości; pojęciowym wyrazem zaś tej istoty są kategorie, które ze swojej strony stanowią właściwą istotę wiedzy o rzeczywistości. Jeżeli więc *bezpośrednio* wiedzieć nie możemy, jaka jest rzeczywistość niewyobrażalna, a nawet tego, czy wogóle taka rzeczywistość istnieje, to wszystko to jednak może być *wynikiem* wiedzy. Powierzchny jest wobec tego pogląd niektórych przeciwników metafizyki, jakoby rzeczywistość niewyobrażalna nie mogła nigdy być ściśle przez nas poznana dla tego, że nasze wiadomości o niej nie dają się sprawdzić przez porównanie z nią samą. Niewątpliwie wiadomości nasze o rzeczywistości niewyobrażalnej nie mogą być sprawdzone bezpośrednio przez porównanie, atoli z tego nie wynika jeszcze, że wcale sprawdzone być nie mogą. Wiadomości te muszą być przecież wynikami wiedzy, której założeniem są pojęcia o rzeczywistości bezpośrednio danej (których przedmiotowość, jak już wielokrotnie wskazywaliśmy, nie daje się kwestjonować); o ile więc nie popełniamy żadnych błędów logicznych w naszym rozumowaniu, nie mamy żadnych powodów nie ufać naszym wynikom. Sprawdzanie naszych wiadomości o rzeczywistości niewyobrażalnej sprowadza się więc do sprawdzania procesu rozumowania, który do tych wiadomości doprowadził. Rozumie się, że takie sprawdzanie jest bez porównania trudniejsze, niż sprawdzanie przez bezpośrednie porównanie z rzeczywistością, atoli nie jest przecież *zasadniczo niemożliwym*, gdyż twierdzić, że tak jest, znaczyłoby przyjąć, że rozumowanie jako takie nigdy pewnym być nie może, co, jak widzieliśmy już we wstępie, jest oczywistym bezsenssem. Również upada tutaj wszelki sceptycyzm, który orzeka, że wszelkie nasze określenia rzeczywistości

jako takie są zawsze wyrażeniem pewnego stosunku naszego do tej rzeczywistości i że wobec tego poznanie rzeczywistości niezależnej od umysłu jest bezsensem. Pomijam tutaj *szczegółowe postacie tego sceptycyzmu*, a więc *rozmaite sposoby pojmowania wyżej wymienionego stosunku*, gdyż chcę pokazać, że sceptycyzm taki jest *zasadniczo* błędny. Otóż zasadnicza formuła jego będzie następująca: poznawać coś znaczy już zdeterminować to przez umysł, a więc myśl o poznaniu rzeczywistości niezależnej od umysłu zawiera w sobie sprzeczność. Sceptycyzm taki uprawniony jest wówczas, gdy nie uwzględniamy dostatecznie tej okoliczności, że przeżycia nasze same przez się są już pewną rzeczywistością i nie muszą być rozpatrywane wyłącznie tylko jako odbicie rzeczywistości niezależnej od umysłu, czyli reagowanie naszego umysłu na jej oddziaływanie, ponieważ wtenczas możliwe są jedynie pojęcia, jako określenia reagowania umysłu na rzeczywistość, a nie jako określenia jakiegokolwiek rzeczywistości samej. Sceptycyzm ten upada jednak, gdy jasno zdajemy sobie sprawę z tego, że przeżycia nasze są już same przez się (a nie tylko ze względu na co innego) pewną rzeczywistością, gdyż w określeniach tych przeżyć posiadamy wtenczas pojęcia, *których przedmiotowość nie daje się wcale kwestjonować*; zaś pojęcia o rzeczywistości niewyobrażalnej, czyli nie danej bezpośrednio, otrzymujemy wtenczas jako *wyniki wiedzy, której założeniem są właśnie pojęcia o rzeczywistości bezpośrednio danej*.

Widzieliśmy więc, że możliwą jest wiedza o rzeczywistości zarówno wyobrażalnej, jak niewyobrażalnej (w zasadzie). Bliższe rozpatrzenie kwestji, jakie są konieczne formy myślenia o rzeczywistości, oraz jakie są pierwsze zasady filozofji, a więc wiedzy, która w zasadzie dąży do poznania właściwej istoty wszechrzeczy,

odkładał do następnego rozdziału. Tutaj zaś zwrócić tylko uwagę na to, że prawdziwy krytycyzm, który polega na tym, żeby nie uważać nic za pewne, co pewnym nie jest, żeby nic nie przyjmować na wiarę, bezkrytycznie, prowadzi nie do sceptycyzmu, lecz do jego obalenia, gdyż widzieliśmy, że pogląd, jakoby umysł nasz jako taki już nie był w stanie tworzyć pojęć przedmiotowych, t. j. ważnych względem tej rzeczywistości, którą określają, jest błędny.

Na zakończenie tego rozdziału dodam jeszcze, że jeżeli stanowisko swoje nazywam krytycznym, to jedynie w wyżej wzmiankowanym sensie, t. j. że staram się zawsze oprzeć na tym, co samo przez się jest pewnym i bez sprzeczności wcale kwestjonowanym być nie może.

Pierwsze zasady filozofji.

Ogólnikowo nakreśliłem już drogę wyjścia po za wszelki sceptycyzm, który w samej naturze umysłu ludzkiego upatruje przeszkody do osiągnięcia bezwzględnie pewnego poznania rzeczywistości, a teraz szczegółowej kwestję tę rozpatrzemy i pokażemy, jakie są pierwsze zasady filozofji, jako wiedzy dążącej w zasadzie do poznania właściwej istoty wszechrzeczy, czyli do rozwiązania zagadki bytu. Wiemy już, że t. zw. kategorie, czyli najogólniejsze pojęcia o rzeczywistości, są koniecznymi formami myślenia o rzeczywistości samej i, nie będąc zależnymi od takiej lub innej poszczególnej formy rzeczywistości, oznaczają to, *co wspólne jest wszelkiej rzeczywistości*. Jeżeli więc teraz chcemy wiedzieć, jakie są kategorie, czyli co one właściwie oznaczają, musimy przekonać się, od czego umysł nasz wcale abstrahować nie może. Otóż leży to już w naturze samego procesu abstrahowania, że od każdej *poszczególnej* formy bytu abstrahować można, gdyż najwyższa abstrakcja zawierać musi tylko to, co wspólne jest wszelkiej rzeczywistości. Taką abstrakcją najwyższą jest więc pojęcie bytu samego. Pojęcie to *nie może*, jak widzieliśmy już w poprzednim rozdziale, *być bezwzględnie próżnym, gdyż byłoby to sprzecznością wewnętrzną*. Jaka jednak jest treść tego pojęcia, czyli co ono właściwie oznacza?

Odpowiedź teraz jest prosta. Skoro pojęcie bytu jako najwyższa abstrakcja oznaczać musi coś wspólnego wszelkiej rzeczywistości, to treść jego musi być daną w każdym obrazie rzeczywistości. Pozostaje wtedy tylko wyobrazić sobie jakiegokolwiek przeżycie i przekonać się, od czego wtenczas nie można wcale abstrahować. Nie chciałbym być źle zrozumionym. Nie idzie tu o to, co wspólne jest wszystkim *przeżyciom jako takim*, lecz o to, co wspólne jest *wszelkiej rzeczywistości*, a więc też i naszym przeżyciom, jako pewnej rzeczywistości, czyli inaczej mówiąc, idzie o to, *co pozostaje w umyśle, gdy myślimy sobie wszystkie poszczególne formy bytu jako nieistniejące*. Jestto rzeczą jasną, że tym, co wtenczas pozostaje w umyśle, nie może być nic innego, jak wyobrażenie czasu, gdyż czas sam nie może być pomyślany jako nieistniejący, jakkolwiek można wszystko, co czas wypełnia, pomyśleć jako nieistniejące. Widzimy więc, że formalnie biorąc, najwyższą abstrakcją może być tylko pojęcie samego bytu, konkretnie zaś biorąc, abstrakcją tą może być tylko wyobrażenie czasu. W takim razie wyobrażenie czasu jest właśnie treścią pojęcia bytu, czyli ściślej mówiąc, bytować, istnieć znaczy wypełniać czas. Nadmieniam jeszcze raz tutaj, że wypełnianie czasu odnosi się *do wszystkiego, co tylko istnieje*, gdyż oznacza *samo istnienie*; pojmowanie zaś istnienia jako wypełniania czasu nie może być wyłącznie podmiotowym, lecz musi odpowiadać samej rzeczywistości, ponieważ jest *abstrakcją*, dokonaną na obrazach pewnej szczegółowej rzeczywistości *bezpośrednio danej*, a więc na obrazach, których przedmiotowość jest *zupełnie pewną*. Dla zapobieżenia mogącym tutaj wyniknąć nieporozumieniom, muszę tutaj zwrócić uwagę na to, że gdy twierdzimy, iż wyobrażenie pewnego czasu (bez czegoś, coby czas wypełniało) otrzymujemy przez abstrakcję,

dokonaną na obrazach rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc naszych przeżyć jako takich, to przez to wcale nie chcemy powiedzieć, że jedynie wyobrażenie czasu jest koniecznym warunkiem takiej rzeczywistości, lecz wyłącznie to, że wyobrażenie to pozostaje w umyśle, gdy chcemy pomyśleć sobie wszystko jako nieistniejące, czyli pominąć wszystkie możliwe formy bytu. Jak widzieliśmy wypełniać czas znaczy istnieć, bytować. Jestto też zupełnie zrozumiałe. Samo istnienie nie może wprawdzie oznaczać żadnej właściwości rzeczy, ponieważ od każdej takiej właściwości można abstrahować, gdy tymczasem od samego istnienia abstrahować nie można; atoli nie może ono (samo istnienie) znów nic zgoła nie oznaczać, gdyż wtenczas musielibyśmy przyjąć, że niema żadnej zgoła różnicy pomiędzy tym co istnieje, a tym co nieistnieje, pomiędzy obrazem czy pojęciem pewnej rzeczywistości, a rzeczywistością samą, co jest oczywistym bezsensem. Otóż, jak widzieliśmy, treścią tego pojęcia samego bytu jest wypełnianie czasu, którego wyobrażenie pozostaje w umyśle wtenczas, gdy myślimy sobie wszystko jako nieistniejące, t. j. gdy abstrahujemy od wszelkiej rzeczywistości. Wobec tego upada pogląd Kanta, jakoby wyobrażenie czasu posiadało jedynie wartość podmiotową, ponieważ ważność powszechna tego wyobrażenia, jak widzieliśmy, wyprowadza się *nie z jego aprioryczności w sensie zupełnej niezależności od rzeczywistości, lecz jedynie z niezależności od takiej lub innej poszczególnej formy rzeczywistości*. Kant sam powiedział, że jego twierdzenie o tym, iż wyobrażenie czasu posiada wartość wyłącznie podmiotową, wywoła większe protesty, niż twierdzenie jego o wyłącznie podmiotowej wartości wyobrażenia przestrzeni. Przewidywania te opierał on na tym, że bez wyobrażenia czasu nie można wyobrazić sobie nawet naszych stanów swia-

domości, których istnienie uważane jest powszechnie za zupełnie pewne. Te przewidywane protesty Kant od-
piera w sposób następujący. Poznanie siebie samych
nie różni się wcale zasadniczo od poznania rzeczy ze-
wnętrznych: w obu wypadkach poznajemy rzeczywistość
nie bezpośrednio, lecz na zasadzie pewnych przeżyć,
a więc na zasadzie pewnego reagowania umysłu na od-
działywanie rzeczywistości, z czego wynika znów, że to,
co ważne jest względem naszych własnych stanów
świadości (wyobrażenie czasu) wcale nie jest mniej
podmiotowym, niż to, co ważne jest względem przed-
miotów zewnętrznych. Rozumowanie to byłoby słuszne,
gdyby przeżycia nasze można było rozpatrywać *jedynie*
jako odbicia pewnej rzeczywistości, a więc jako reagowanie
umysłu na oddziaływanie pewnej rzeczywistości, wten-
czas bowiem musielibyśmy przyznać, że wyobrażenie
czasu, jako ważne względem naszych stanów świado-
ści, nie różni się zasadniczo od wyobrażenia prze-
strzeni, jako ważnego względem przedmiotów zewnętr-
znych; natomiast upada ono (rozumowanie Kanta) zu-
pełnie, gdy uwzględniamy dostatecznie tę okoliczność,
że przeżycia nasze jako takie można już rozważać jako
pewną rzeczywistość, gdyż tutaj osiągamy *możliwość bez-
pośredniego poznania pewnej rzeczywistości* i przedmiotowość
wyobrażenia czasu wyprowadzamy właśnie stąd, że jest
ono ważne względem tej *rzeczywistości*, a nie względem
jakiegoś *reagowania* umysłu na *oddziaływanie* rzeczywi-
stości.

Wracając do przedmiotu naszego, przypominam, że
stwierdziliśmy wyżej ważność powszechną i przedmio-
tową pojęcia bytu jako wypełniania czasu, które to po-
jęcie właśnie, jak zobaczymy, posłuży za punkt wyjścia
w poszukiwaniu pierwszych zasad filozofji. Jedno wie-

my już, że wszystko, co się wiąże z samym wypełnianiem czasu, a więc z samym istnieniem, z natury rzeczy ważnym jest względem wszelkiej rzeczywistości. Przyjrzymy się więc przedewszystkim temu pojęciu bytu. Czas sam przez się (bez względu na to, co go wypełnia), jako coś najelementarniejszego jest *jednością nie-zrózniczkowaną*, i jeżeli mówimy o różnych czasach, to ma to sens tylko o tyle, o ile mamy na myśli różne treści czas wypełniające, a nie oddzielne czasy, które *same przez się* między sobą się różnią. W takim razie stwierdzając, że coś wypełnia czas (istnieje), nie mamy żadnej podstawy przyjąć, że wypełnia ono tylko czas ograniczony, t. j. że jeden czas wypełnia a drugiego nie, gdyż oznaczałoby to przyjąć, że oddzielne czasy *same przez się* mogą się różnić, co, jak widzieliśmy, jest bez-sensem. Wynika stąd, że najprostszym pojęciem rzeczywistości konkretnej jest pojęcie takiego bytu, który nigdy nie powstał i nigdy nie zniknie, a więc bytu nieograniczonego czyli absolutnie niezależnego, wszelkie bowiem ograniczanie bytu oznacza ograniczanie w wypełnianiu czasu. Skoro zaś pojęcie istnienia czyli wypełniania czasu nie mieści w sobie samo *żadnego ograniczenia*, to przyjmując jakikolwiek byt *ograniczony*, przez to samo *odmawiamy mu niezależności*. Wobec tego jest rzeczą jasną, że pierwotnym jest pojęcie bytu nieograniczonego czyli absolutnie niezależnego t. j. że do takiego pojęcia prowadzi nas sama analiza pojęcia istnienia czyli wypełniania czasu. Otóż okoliczność ta, że pierwotnym jest *właśnie pojęcie bytu absolutnie niezależnego*, jest niezmiernie ważną i dostateczne uwzględnienie jej usuwa, jak zobaczymy, bardzo wiele nieporozumień. Wynika ztąd przedewszystkim, że do pojęcia bytu absolutnie niezależnego nie dochodzimy na zasadzie przyczynowości, ponieważ wynika ono już z na-

tury istnienia czyli wypełniania czasu (czas jest jednością nieodróżniczkowaną), zaś pojęcie przyczynowości nasuwa się dopiero wtenczas, gdy mówimy o bycie ograniczonym, który sam przez się nie jest zrozumiałym, ponieważ pojęcie jego niezgodne jest z naturą istnienia, nie mieszczącą w sobie żadnego ograniczenia. Z tego znów wynika, że wszelki byt ograniczony wyprowadza się z bytu absolutnie niezależnego, gdyż póty chcemy byt ograniczony tłumaczyć również przez byt ograniczony nie unikamy niezgodności z samą naturą istnienia, która właśnie czyni byt ograniczony niezrozumiałym. W takim razie wytłumaczyć zupełnie byt ograniczony (wymaga on tłumaczenia, ponieważ sam przez się jest niezrozumiałym) znaczy *wytłumaczyć związek jego z bytem absolutnie niezależnym*. Wobec tego więc, że rzeczywistość bezpośrednio nam znana (nasze przeżycia) jest ograniczona i przeto sama przez się nie jest zrozumiałą, *to pierwszą kardynalną zasadą filozofji*, dążącej przecież do zrozumienia bytu, *będzie twierdzenie, że wszelki byt ograniczony ma swoje źródło w bycie absolutnym*. Tutaj należy zaraz zwrócić uwagę na to, że inne jeszcze pojęcie zależności nasuwa nam badanie rzeczywistości bezpośrednio danej. Wszystkie przeżycia nasze jako takie, będąc bytami ograniczonymi, nie posiadają bezwzględnej samodzielności i przeto ostatecznie wyprowadzają się z bytu absolutnego. Z drugiej strony jednak ta okoliczność, że każde przeżycie ukazuje się w pewnym określonym czasie, znów sama przez się nie jest zrozumiałą, ponieważ oddzielne czasy różnić się między sobą nie mogą. Chcieć okoliczność tę tłumaczyć znów przez byt absolutny znaczyłoby właściwie wyrzekać się tłumaczenia, ponieważ ten ostatni tłumaczy ją tylko o tyle, o ile wogóle tłumaczy wszelkie byty ograniczone, atoli przecież nie tłumaczy bezpośrednio tego, dlaczego pewne przeżycie

ukazało się w tym a nie innym czasie. W takim razie każdy byt ograniczony jako taki *wyprowadza się ostatecznie* z bytu absolutnego; z drugiej strony jednak jest zawsze *bezpośrednio zależny* od innego bytu ograniczonego. Tu dotarliśmy do źródła nieporozumień, o których wyżej wspomniałem. Wychodząc z słusznego założenia, że każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego, *lecz nie uwzględniając tej okoliczności, że pojęcie bytu absolutnego jest pojęciem pierwotnym, wynikającym z samej natury istnienia*, rozmaici przeciwnicy metafizyki nie widzą wtenczas możliwości dojścia do takiego pojęcia i twierdzą, że ostateczne poznanie bytu jest niemożliwe. Inni przeciwnicy metafizyki utrzymują, że dopóki właściwa natura związku pomiędzy oddzielnymi faktami (bytami ograniczonymi) nie została wykryta, przypuszczenie ostatecznej przyczyny nie rzuca żadnego światła, natomiast gdy natura ta zostałaby wykryta, dorzucenie przyczyny ostatecznej nie jest żadnym nabytkiem dla wiedzy. Tutaj znów błąd polega na nie uwzględnieniu tej okoliczności, że wytłumaczenie czy wykrycie właściwej natury związku pomiędzy oddzielnymi faktami (a nie zwyczajne konstatowanie zależności) przypuszcza już znajomość związku pomiędzy bytem ograniczonym a absolutnym. Przy sposobności zaznaczę też tutaj, że Kant również uważał, iż teoretycznie do pojęcia bytu absolutnego dochodzimy tylko na zasadzie naszych pojęć o bycie ograniczonym, a więc też nie uwzględniał tej okoliczności, że pojęcie bytu absolutnego jest pierwotnym i przeto nie nadawał temu pojęciu należytego znaczenia.

Wracając znów do przedmiotu, zwracam uwagę na to, że poznaliśmy dwa rodzaje zależności przedmiotowej, a mianowicie zależność ostateczną wszelkich bytów ograniczonych od bytu absolutnego i zależność bezpośrednią

jednego bytu ograniczonego od drugiego. Dla odróżnienia jednej zależności od drugiej nazwiemy pierwszą, t. j. zależność wszelkich bytów ograniczonych od absolutnego — absolutną czyli bezwzględną; drugą zaś, t. j. zależność każdego bytu ograniczonego od innego takiego bytu — względną. Rozumie się, że zadaniem filozofji, która w zasadzie dąży do ostatecznego rozwiązania zagadki bytu, jest wykrycie zależności absolutnej, albowiem tylko wtenczas możemy mówić o poznaniu ostatecznym. Bliższe jednak rozpatrzenie kwestji tej zależności bytu ograniczonego od absolutnego nie należy już do zadań pracy niniejszej, która ma na celu analizę procesu poznawania rzeczywistości i rozstrzygnięcie pytania, czy istnieją nieprzewyciężone przeszkody (tkwiące w samej naturze umysłu ludzkiego) dla osiągnięcia bezwzględnie pewnego poznania istoty wszechrzeczy, a nie samo poznanie tej istoty. Tutaj jeszcze zwrócę uwagę na pewną znamioną różnicę pomiędzy zależnością absolutną a względną, której uwzględnienie znów usuwa bardzo wiele ważnych nieporozumień. Otóż gdy chcemy na zasadzie pewnego danego bytu ograniczonego wnioskować o innym bycie ograniczonym, od którego dany jest bezpośrednio zależny, to takie wnioskowanie nigdy nie może być zupełnie pewnym, ponieważ takich bytów można sobie wtenczas pomyśleć dużo, a nie jeden tylko. Oddzielne byty ograniczone, *różniąc się między sobą, mogą jednocześnie posiadać cechy wspólne*, z czego właśnie wynika, że rozmaite byty takie mogą poprzedzać jedno i to samo zjawisko (inny byt ograniczony). To miejsca nie ma przy zależności absolutnej. Z samej natury bytu absolutnego wypływa już, że dwa takie byty nie mogą jednocześnie różnić się między sobą i posiadać cechy wspólne, ponieważ jako bezwzględnie niezależne muszą być też bezwzględnie różne. Za-

leżność absolutną, jako dotyczącą właściwej natury bytu zależnego, jako pokazującą, z czego ten byt *wynika* nazwać możemy tutaj *przyczynowością*; natomiast zależność względną, która nie dotyczy samej istoty bytu zależnego i pokazuje tylko, po jakim bycie ograniczonym dany byt następuje — *warunkowością*. *Przyczyna* może być tylko *jedna*, ponieważ przypuścić więcej przyczyn znaczy stwierdzić, że byty, które się *istotnie różnią między sobą, jednocześnie istotnie są do siebie podobne*, albowiem z istoty każdego z nich, jako ze swojej przyczyny wynikać ma ten sam byt zależny. Natomiast przypuszczenie, że *rozmaite warunki* poprzedzają ten sam byt zależny, nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, ponieważ w tym wypadku różnaitość nie musi być pomyślana jako istotna. W takim razie wnioskowanie na zasadzie pewnego danego bytu zależnego o jego warunkach nie może być nigdy ścisłym, ponieważ warunki takie mogą być rozmaite; natomiast przy wnioskowaniu na zasadzie bytu zależnego o jego przyczynie temu ograniczeniu nie ulegamy, ponieważ przyczyna może być tylko jedna. Różnice, zachodzące pomiędzy poznaniem rzeczywistości opartym na zasadzie przyczynowości z jednej strony, a poznaniem opartym na zasadzie warunkowości z drugiej strony szczegółowiej rozpatrzemy w następnym rozdziale. Na zakończenie zaś tego rozdziału chciałbym jeszcze raz zwrócić uwagę na to, że pewność obu tych zasad (przyczynowości i warunkowości) kwestjonowaną być nie może. Zasada przyczynowości czyli zależności absolutnej opiera się z jednej strony na tym, że pojęcie bytu absolutnego jest pierwotnym i wypływa z samej natury istnienia czyli wypełniania czasu, a z drugiej strony na tym, że pojęcie bytu ograniczonego jest samo przez się niezrozumiałym i staje się zrozumiałym

dopiero wówczas, kiedy wyprowadzamy byt ograniczony z absolutnego. Zasada warunkowości znów opiera się na tym, że sama *okoliczność*, iż pewien byt ograniczony zjawia się w *pewnym określonym czasie*, nie jest sama przez się zrozumiałą, przyczym nie może być *bezpośrednio* wyprowadzona z bytu absolutnego. W takim razie obie zasady opierają się na podstawach najzupełniej pewnych.

Filozofja a przyrodoznawstwo.

We wstępie widzieliśmy, że filozofja w zasadzie dąży do bezwzględnie pewnego poznania istoty wszechrzeczy, czyli do ostatecznego rozwiązania zagadki bytu. W dwóch następnych znów rozdziałach widzieliśmy, że w samej naturze umysłu ludzkiego nie tkwią żadne przeszkody dla osiągnięcia wyżej wymienionego celu. Wreszcie w poprzednim rozdziale widzieliśmy, jakie są pierwsze zasady tak pojętej filozofji. Otóż okazało się, że po za bezwzględnym poznaniem rzeczywistości, opartym na zasadzie przyczynowości (zależności absolutnej), które stanowi właściwą istotę filozofji, możliwy jest jeszcze inny rodzaj poznania rzeczywistości, oparty na zasadzie warunkowości, czyli zależności względnej. Istotna różnica pomiędzy temi dwoma rodzajami poznania polega na tym, że *pierwszy dotyczy związku wszechrzeczy i o bycie absolutnym wnioskujemy tu na zasadzie samej natury bytu ograniczonego, a nie rozmaitych jego form poszczególnych, natomiast drugi właściwej natury związku wszechrzeczy nie dotyczy i mówimy tam nie o samej naturze bytu ograniczonego, lecz właśnie o jego rozmaitych formach poszczególnych.* Wskazałem już na to, że pierwszy rodzaj poznania rzeczywistości stanowi właściwą istotę filozofji i sędzę, że nie trudno się już tutaj domyśleć, że drugi rodzaj poznania rzeczywistości stanowi właściwą istotę przyrodoznawstwa. Chcąc sprawdzić trafność takiego określenia istoty przyrodoznawstwa, musimy przedewszystkiem zasta-

nowić się nad tym, czy w różnych niezgodnych ze sobą określeniach istnieje wspólny punkt wyjścia, inaczej bowiem określenia takie mogą być jednocześnie słuszne, o ile każde zgodne jest ze swoim założeniem. Przypominam tutaj to, na co wskazywałem już we wstępie, mówiąc o określeniu filozofji, a mianowicie, że przez określenie rozumiem tu coś więcej po nad samo nadanie nazwy pewnemu pojęciu (*bezpośrednio* każde określenie odnosi się *tylko do pojęć*; kwestja zaś stosunku pojęć do rzeczywistości jest osobnym zagadnieniem) oraz że kwestja trafności samej nazwy nie może mieć tutaj żadnego znaczenia. Idzie o to, że przez samo skojarzenie pewnego pojęcia z taką lub inną nazwą błędu popełnić nie można. Otóż nasuwa się teraz pytanie, czy we wszystkich określeniach przyrodoznawstwa wspólną jest tylko goła nazwa, czy też pojęcie chociażby najogólniejsze. Jedno jest zupełnie pewnym, że przez przyrodoznawstwo rozumieją wszyscy pewne poznanie rzeczywistości. Jestto jednak założenie zbyt ogólne, ponieważ, jak widzieliśmy, możliwe są dwa zupełnie odmienne rodzaje poznania rzeczywistości. Trudność ta atoli daje się łatwo przewyciężyć: przez przyrodoznawstwo rozumieją wszyscy przedewszystkim poznanie *różnych bytów ograniczonych we wzajemnej ich zależności*, a to właśnie stanowi cechę istotną poznania opartego na zasadzie warunkowości, gdy tymczasem istotną cechą poznania opartego na zasadzie przyczynowości jest *poznanie samej natury bytu ograniczonego, a nie jego rozmaitych form poszczególnych*. W takim razie o ile poznanie rzeczywistości oparte na zasadzie przyczynowości stanowi właściwą istotę filozofji, o tyle poznanie rzeczywistości oparte na zasadzie warunkowości stanowi właściwą istotę przyrodoznawstwa, Wszelkie mieszanie zasady przyczynowości z zasadą warunkowości z natury rzeczy prowadzi

do sprzeczności i przeto stwierdzić tutaj można, że tak samo jak niesłusznym jest wyłączenie z zakresu filozofji, jako poznania opartego na zasadzie przyczynowości, zagadnień dotyczących istoty wszechrzeczy, tak niesłusznym jest znów włączanie tych zagadnień do zakresu przyrodoznawstwa, jako poznania rzeczywistości, opartego na zasadzie warunkowości. Przyrodoznawstwo nie odpowiada więc tym potrzebom, jakim odpowiada filozofja, atoli z tego nie wynika, że ono wcale dla nas znaczenia nie posiada. Gdy idzie o zaspakajanie bezpośrednich naszych potrzeb, o samo utrzymanie się, nie obchodzi nas wtedy związek wszechrzeczy, zagadka bytu, lecz właśnie *oddzielne byty ograniczone we wzajemnej ich zależności*. Widzimy więc, że przyrodoznawstwo odpowiada faktycznym potrzebom naszym i ma przeto dla nas znaczenie ogromne. Nie powinno ono tylko przekraczać granic swojej kompetencji i rozstrzygać zagadnień, dotyczących właściwej istoty wszechrzeczy, które stanowią przedmiot filozofji. Zwracam tutaj uwagę jeszcze na to, że przyrodoznawstwo wbrew przekonaniom rozmaitych empiryków *nie opiera się wyłącznie na faktach*, lecz również na pewnej zasadzie (warunkowości), która nas po za same fakta wyprowadza. Objasnimy to nieco bliżej. Póki przypuszczamy, że przyrodoznawstwo opiera się wyłącznie na faktach, stwierdzić musimy, że wiadomości nasze z tego zakresu, wykraczające po za poszczególne spostrzeżenia (poszczególne poznane fakta) pewnymi dla nas być nie mogą, ponieważ fakta same nas po za siebie wyprowadzić nie mogą. Gdy pewną ilość razy spostrzegamy, że B następuje po A, wiemy właściwie tylko to, że B tyle razy właśnie nastąpiło po A, a wcale nie wiemy, czy zawsze tak będzie. Idzie o to, że indukcja, która jest właściwą metodą poznania przyrodniczego, sama w sobie nie mieści

zasady powszechności i przeto po za zebrane fakta wyprowadzić nas wcale nie może. Gdyby więc u podstawy indukcji nie leżała żadna dedukcja, to musieliśmy albo zrezygnować zupełnie z wszelkich wiadomości, wykraczające po za poszczególne poznane przez nas fakta, albo też odmówić takim wiadomościom pewności. Otóż, jak widzieliśmy, przyrodoznawstwo nie opiera się wyłącznie na faktach, lecz również na zasadzie warunkowości, stwierdzającej, że każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego. Zasada ta, jak również widzieliśmy już, wyprowadza się dedukcyjnie z samego pojęcia istnienia jako wypełniania czasu. W takim razie u podstawy indukcji, którą posługujemy się w przyrodoznawstwie, leży zawsze dedukcja, a mianowicie zasada warunkowości. Rzecz przedstawia się więc w sposób następujący. Podstawą wszelkich badań przyrodniczych jest twierdzenie, że każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego, a same badania mają tylko wykazać, *który byt od którego jest zależny*. *Powszechności* więc sądów z zakresu przyrodoznawstwa nie opieramy na mniejszej lub większej ilości faktów, lecz na zasadzie warunkowości, która, jak już kilkakrotnie na to wskazywaliśmy, jest najzupełniej pewną. W ten sposób przyrodoznawstwo osiąga grunt zupełnie pewny, atoli nie należy nigdy zapominać o granicach kompetencji tego rodzaju poznania rzeczywistości. Najważniejszy błąd, który pod tym względem popełniany bywa i powoduje bardzo dużo niezmiernie ważnych nieporozumień, polega na tym, że przyrodoznawstwo rozważane bywa jako poznanie absolutne czyli poznanie rzeczywistości niezależnej od umysłu, tak jak ona istnieje w sobie. Doświadczenie jako takie (a przecież na doświadczeniu opiera się przyrodoznawstwo) nigdy nie może być

poznaniem rzeczywistości niezależnej od umysłu, tak jak ona istnieje w sobie, ponieważ rzeczywistość ta musi tutaj wprawdzie stać się przedmiotem doświadczenia (faktem naszej świadomości) i o tyle tylko zostaje poznana. Być przedmiotem doświadczenia znaczy już być faktem czyjejś świadomości, a więc znaczy *bezpośrednio istnieć dla kogoś*. W takim razie każda rzeczywistość, jako przedmiot doświadczenia jest *zawsze przedmiotem zewnętrznym*, skoro wtenczas *bezpośrednio istnieje dla kogoś jako rzecz*. Otóż pojęcie przedmiotu zewnętrznego jako takiego, a więc bez względu na wszelkie możliwe poszczególne formy takich przedmiotów, mieści w sobie coś więcej, niż pojęcie przedmiotu wogóle, ponieważ być przedmiotem zewnętrznym znaczy nie tylko istnieć wogóle, lecz *ponadto istnieć w czyimś doświadczeniu, czyli bezpośrednio istnieć dla kogoś*. Nasuwa się teraz pytanie, co właściwie plus ten oznacza. Przypominam, że gdy chcieliśmy odkryć treść pojęcia przedmiotu wogóle czy samego istnienia, musieliśmy zastanowić się nad tym, co pozostaje w umyśle, gdy myślimy sobie wszelkie poszczególne formy rzeczywistości jako nieistniejące. Jeżeli więc teraz chcemy odkryć treść pojęcia przedmiotu zewnętrznego jako takiego, musimy zastanowić się nad tym, co pozostaje w umyśle, gdy *myślimy sobie wszelkie poszczególne formy przedmiotów zewnętrznych jako nieistniejące*. Każdy tutaj łatwo sprawdzić może, że pozostają wtenczas w umyśle wyobrażenia czasu i przestrzeni. Otóż wiemy już, że wypełnianie czasu oznacza istnienie wogóle; w takim razie właściwą treścią pojęcia istnienia *zewnętrznego* jest *wypełnianie przestrzeni*. Wobec tego zaś, że wypełniać przestrzeń znaczy już bezpośrednio istnieć dla kogoś jako rzecz, być czyimś przeżyciem, faktem świadomości czyli przedmiotem doświadczenia (przedmiotem zewnętrznym), to wypełnianie przestrzeni należy

do natury *doświadczenia* rzeczywistości, a nie do natury rzeczywistości samej. Samo pytanie czy przedmioty same w sobie są przestrzenne (czy wypełniają przestrzeń) jest bezsensownym, gdyż mówić o tym, czym jest rzeczywistość niezależna od umysłu tak jak ona istnieje w sobie, znaczy już mówić o tym, czym ona jest *nie jako czyjś przeżycie, nie jako przedmiot doświadczenia, nie jako przedmiot zewnętrzny*. Dla zapobieżenia nieporozumieniom zwracam tutaj uwagę na zasadniczą różnicę, jaka zachodzi pomiędzy moim poglądem na istotę wyobrażenia przestrzeni, a pozornie podobnym poglądem Kanta na ten sam przedmiot. Ten ostatni dowodzi w swojej „Krytyce czystego rozumu“, że wyobrażenie przestrzeni nie należy do natury rzeczywistości samej w sobie, lecz do natury naszego oglądania; atoli nie tylko nie pokazuje bliżej, dla czego ulegamy takiemu, a nie innemu ograniczeniu, lecz wyraźnie stwierdza, że tego pytania rozstrzygnąć nie można. Jestto rzeczą jasną, że skoro uważamy przestrzenność za podmiotową formę poznania rzeczywistości bez bliższego wskazania, dla czego właściwie takiemu ograniczeniu ulegamy, to z natury rzeczy nasuwa się pytanie, dla czego właśnie ulegamy temu, a nie innemu ograniczeniu, czyli dla czego rzeczywistość, która w sobie przestrzenną nie jest, nam się taką zawsze wydać musi. Atoli, jak widzieliśmy, pytanie to upada jako bezsensowne, gdy zdajemy sobie jasno sprawę z tego, że wypełnianie przestrzeni należy do natury doświadczenia rzeczywistości, a nie do natury rzeczywistości samej. Każda rzecz jest więc przestrzenną, o tyle tylko, *o ile jest przedmiotem czyjś doświadczenia, o ile jest przedmiotem zewnętrznym, a nie sumą w sobie*. Widzimy teraz, że przyrodoznawstwo jako poznanie doświadczalne nie może być nigdy uważane za poznanie

rzeczywistości samej w sobie, lecz tylko tego, czym rzeczywistość jest dla nas. Niewątpliwie takie poznanie ma dla nas, jak już na to wskazywaliśmy, ogromne znaczenie, atoli nie należy przecież mieszać tego nigdy z poznaniem rzeczywistości samej. Wobec tego więc widoczną jest powierzchowność wszelkich światopoglądów materialistycznych, gdyż u podstawy ich leży wiara w obiektywną realność przestrzeni, t. j. przestrzenność rzeczywistości samej, która, jak widzieliśmy, jest bezsensowną. Stosunek filozofji do przyrodoznawstwa przedstawia się teraz w sposób zupełnie jasny. Filozofja dąży do bezwzględnie pewnego poznania rzeczywistości samej, do ostatecznego rozwiązania zagadki bytu i opiera się na zasadzie przyczynowości, która stwierdza, że byt ograniczony jako taki zależny jest od bytu absolutnego; natomiast przyrodoznawstwo dąży do poznania, czym rzeczywistość jest dla nas i opiera się na zasadzie warunkowości, która stwierdza, że każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego. Mamy więc tutaj *dwie zupełnie odmienne dziedziny wiedzy*, z których jedna drugiej nigdy zastąpić nie może. Bezzasadnym jest więc wszelkie przeciwstawianie przyrodoznawstwa filozofji, jak również bezzasadne zupełnie są wszelkie twierdzenia o tym, że filozofja metafizyczna czyli właśnie filozofja pojęta jako wiedza o rzeczywistości samej, o naturze wszechrzeczy, zbankrutowała wobec wyników przyrodoznawstwa, gdyż to ostatnie wcale tych zagadnień nie rozstrzyga. Jeżeli więc w jakimkolwiek systemacie filozoficznym znajdujemy faktycznie poglądy sprzeczne z wynikami przyrodoznawstwa, to nie mogą one być uważane *za istotną część filozofji samej*, lecz świadczą jedynie o tym, iż dany filozof nie jest dostatecznie obeznany z wynikami przyrodoznawstwa.

Na tym moglibyśmy właściwie już rozdział niniejszy zakończyć. Przy sposobności jednak zwrócę uwagę na stosunek filozofji do psychologii, który otrzymuje tutaj nowe oświetlenie wobec naszego poglądu na istotę wypełniania przestrzeni, tej najgłębszej podstawy wszelkiej materjalności.

Przedewszystkim musimy tutaj określić istotę psychologii. Jedno jest zupełnie pewnym, że przez psychologję rozumieją wszyscy wiedzę o faktach *świadomości*. Założenie takie jest jednak zbyt ogólnym wobec tego, że z jednej strony przyrodoznawstwo ma do czynienia zawsze z faktami świadomości, a z drugiej strony filozofja również rozpoczyna od naszych przeżyć jako takich, a więc znów od faktów świadomości. Rozważmy więc, jakie tu mogą być różnice. Przyrodoznawstwo rozpatruje poszczególne fakta świadomości ze względu na ich treść, gdyż rozważa je jako doświadczenie pewnej rzeczywistości, filozofja znów rozpoczyna od *faktów świadomości jako takich* dla tego tylko, żeby w ten sposób osiągnąć możliwość tworzenia pojęć o rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc pojęć, których przedmiotowość nie daje się wcale kwestjonować. Pozostaje więc jeszcze jeden sposób rozważania faktów świadomości, a mianowicie jako *zjawisk psychicznych*. Idzie o to, że nie rozpatrujemy tutaj faktów świadomości ze względu na jakąś rzeczywistość niezależną od umysłu jak w przyrodoznawstwie, które, jak widzieliśmy, poznaje właśnie, czym taka rzeczywistość jest dla nas, ani też wyłącznie w celu osiągnięcia pojęć o rzeczywistości bezpośrednio danej, których przedmiotowość nie daje się kwestjonować, jak to ma miejsce w filozofji, lecz badamy fakta świadomości jako takie ze względu na ich naturę psychiczną, a więc wszelkie formy przejawów świadomości, jak np. czucia, uczucia, postrzeżenia, wyobra-

żenia, popędy etc. i ich właściwą naturę. Otóż taki właśnie sposób badania faktów świadomości stanowi, oczywiście, właściwą istotę psychologii. Jestto rzeczą jasną, że zjawiska psychiczne, o których mowa, poznać możemy albo na zasadzie autoobserwacji albo też obserwacji innych jednostek. Wobec tego zaś, że my sami zarówno jak inne jednostki możemy być bezpośrednio przez siebie poznani tylko jako istoty wypełniające pewną przestrzeń (siebie samych przecież tak samo jak inną rzeczywistość poznajemy bezpośrednio na zasadzie wrażeń), to wszelkie zjawiska psychiczne czy przejawy świadomości mogą być bezpośrednio poznane tylko jako funkcje czy stany istot rozciągniętych, cielesnych. Idzie tutaj o to, że żadnych przedmiotów psychicznych jako nierozciągniętych bezpośrednio znać nie możemy, ponieważ istnieć bezpośrednio dla czyjś umysłu znaczy już istnieć dlań jako istota rozciągnięta, cielesna. O ile więc psychologia stoi na gruncie doświadczenia, nie zna ona żadnych samodzielnych bytów psychicznych, lecz tylko rozmaite przejawy świadomości, jako byty ograniczone, we wzajemnej ich zależności, i pod względem obiektywności swego poznania nie różni się wcale od przyrodoznawstwa, ponieważ ani w jednym ani w drugim wypadku nie mamy poznania rzeczywistości samej w sobie. O ile zaś psychologia pojęta jest jako poznanie *duszy ludzkiej, jako osoby wyłącznie psychicznej*, to musi ona być rozważaną jako część filozofii ogólnej, która poznaje rzeczywistość samą w sobie, ponieważ o duszy ludzkiej jako istocie psychicznej (a nie cielesnej o przejawach świadomości) mówić można tylko wtenczas, gdy rozważamy człowieka jak istnieje w sobie, a nie bezpośrednio w doświadczeniu. Rozumie się, że wobec tego wszelkie spory co do stosunku ducha i ciała są zupełnie bezowocne, ponieważ opierają się na nieporozumie-

niu. Jeżeli mówimy o rzeczywistości, jak ona istnieje w sobie, to wtenczas nie znamy żadnych ciał, albowiem rozciągłość, jak widzieliśmy, należy do natury doświadczania rzeczywistości, a nie do natury rzeczywistości samej. Rzeczywistość nie zależna od umysłu może być dwojako poznana: jako bezpośrednio istniejąca dla czyjś umysłu i tak jak istnieje w sobie. Tylko w pierwszym wypadku musi ona być poznana jako rozciąglą, ponieważ wiąże to się z samym faktem bezpośredniego istnienia dla czyjś umysłu; w drugim zaś—nie może być poznana jako rozciąglą, ponieważ poznawać rzeczywistość tak jak istnieje w sobie znaczy już poznawać nie jako bezpośrednio istniejącą dla czyjś umysłu, a więc nie jako rozciąglą. Tutaj nie należy zapominać, że *gdy mówimy o bezpośrednim poznawaniu rzeczywistości niezależnej od umysłu, to przez to samo już stwierdzamy, że dana rzeczywistość bezpośrednio istnieje dla naszego umysłu, jest przedmiotem naszego doświadczenia*. Stąd wynika, że wszelkie twierdzenia o tym, że nasze poznanie rzeczywistości byłoby inne, gdybyśmy mogli bezpośrednio poznawać przez rozum rzeczywistość tak jak ona istnieje w sobie, są bezsensowne, ponieważ zawierają w sobie sprzeczność (poznać rzeczywistość *bezpośrednio* znaczy stwierdzić, że rzeczywistość ta *bezpośrednio istnieje dla nas*; poznać znów rzeczywistość *tak jak istnieje w sobie* znaczy znów stwierdzić, że poznajemy ją *nie jako bezpośrednio istniejącą dla nas*). Tak samo więc bezzasadne są wszelkie twierdzenia o tym, że nasze poznanie byłoby inne, gdybyśmy mogli bezpośrednio poznawać byt absolutny, ponieważ i takie twierdzenie zawiera w sobie sprzeczność. Wracając do naszych wywodów w stosunku do psychologii stwierdzamy jeszcze raz, że o ile ta ostatnia stoi na gruncie doświadczenia (a tylko wten-

czas jest wiedzą samodzielną, a nie częścią filozofji ogólnej), nie poznaje ona żadnej rzeczywistości samej w sobie. Nie potrzebuję chyba już dodawać, że zupełnie bezzasadne są poglądy wszelkich materialistycznych psychologów na materję jako na *byt obiektywny*, z którego przejawy świadomości wyprowadzają się jako funkcje, ponieważ znaczy to mieszać psychologję doświadczalną z metafizyczną.

Filozofja a religia.

Poświęcając osobny rozdział kwestji stosunku filozofji do religji, muszę przedewszystkim zaznaczyć, że ta ostatnia obchodzi nas tutaj *tylko o tyle, o ile pojętą jest jako odpowiadająca temu samemu rodzajowi potrzeb co filozofja, t. j. o ile pojętą jest jako zawierająca pewien ogólny pogląd na świat.* Idzie więc tutaj o stosunek filozoficznego poglądu na świat do religijnego. Istotną cechą religijnego poglądu na świat jest to, że nie opiera on się na rozumie i wiedzy, inaczej bowiem zbiegałby się całkowicie z filozoficznym i stosunek ich wzajemny byłby stosunkiem tożsamości. Otóż należy tutaj zwrócić uwagę na to, że wszelkie poglądy dadzą się podzielić na takie, które stwierdzają jedynie pewne bezpośrednie przeżycia, oraz takie, które po za stwierdzenie takich przeżyć wykraczają. Pierwsze jako takie mylnemi nigdy być nie mogą, gdyż są stwierdzeniem faktów bezpośrednio danych. Nie chciałbym być tutaj źle zrozumionym. Idzie o to, że jeżeli kto stwierdza np., iż *widzi* ciało białe, to takie wypowiedzenie nie może być uważane za mylne ani wtenczas, kiedy wszyscy inni widzą tutaj ciało niebiałe, ani też wtenczas, kiedy udowodnimy, że barwa wogóle obiektywnie nie istnieje, ponieważ fakty te (wypowiedzenie z jednej strony, a oba następne przypuszczenia z drugiej strony) wcale się wzajemnie nie wyłączają.

Inaczej zupełnie rzecz się ma, jeżeli ktoś, *widząc* ciało białe, *na zasadzie* tego przeżycia mówi potym o ciele białym, jako o czymś niezależnym od jego widzenia. Tutaj mamy pogląd, który nie tylko nie jest sam przez się pewny, lecz budzi poważne bardzo wątpliwości i który wymaga przeto uzasadnienia. Teraz nasuwa się pytanie, do jakiej z tych kategorii poglądów należy *pogląd na świat*, o którym mowa jako o czymś wspólnym filozofji i religji z tą różnicą, że religijny nie opiera się na rozumie czyli nie jest udowodniony. We wstępnym rozdziale niniejszej pracy wskazałem już na to, że przez pogląd na świat rozumieć należy pogląd na istotę wszechrzeczy, a w następnych rozdziałach pokazałem, że idzie tu o związek wszechrzeczy, o zależność bytu ograniczonego od absolutnego. Wobec tego jest rzeczą jasną, że wypowiadając pewien pogląd na świat, idzie nam nie o samo stwierdzenie pewnych bezpośrednich naszych przeżyć, t. j. nie idzie nam o samo skonstatowanie tego, że coś tak lub inaczej przeżywamy, lecz o stwierdzenie, że coś istnieje tak lub inaczej niezależnie od naszych przeżyć. W takim razie pogląd na świat jako taki nigdy nie może być sam przez się pewny, lecz wymaga zawsze udowodnienia, z czego znów wynika, że religijny pogląd na świat, jako nieoparty na rozumie czyli nie udowodniony, żadnej pewności posiadać nie może. Jeżeli kto zatym powołuje się na to, że odczuwa zależność swoją od bytu absolutnego, związek swój z tym bytem, to nie można mu wtedy odmówić słuszności, o ile idzie o jego *bezpośrednie przeżycie*, ponieważ jest ono faktem bezpośrednio danym, atoli zupełnie bezzasadnym byłoby twierdzenie, że przeżycie takie samo dowodzi już, że taki właśnie byt absolutny istnieje niezależnie od naszych przeżyć. O tej elementarnej prawdzie zapominają najrozmaitsi obrońcy teologii i re-

ligji przeciwko filozofji, i przeto wikłać się muszą w ciągłych sprzecznościach. Wiara ma być wyższą od rozumu i dawać nam prawdy absolutne, których nie daje rozum; ale jakże pogląd taki uzasadnić, kiedy nie jest on przecież sam przez się pewny. Otóż zwolennicy takiego poglądu starają się go uzasadnić, nie czując wcale, że przez to samo wpadają w sprzeczność ze sobą, albowiem chcąc *dowieść* wartości wiary ufają *rozumowi*, któremu właśnie ufać nie każą. Taki jest los wszy stkich, którzy po za samą zasadę rozumności wyjść pragną. Należy tutaj uświadomić sobie przedewszystkim to, że mówić o poglądzie *ślusznym* czy *prawdziwym* znaczy już mówić albo o *stwierdzeniu pewnych bezpośrednich przeżyć* albo o poglądzie *logicznie udowodnionym*, z czego wynika, że *pogląd na świat*, jako wykraczający po za zwyczajne stwierdzenie bezpośrednich przeżyć, może być uważany za śluszny tylko w tym sensie, że jest logicznie udowodniony. Nie potrzebuję tutaj chyba dodawać, że poglądy przekazane, które w religjach pozytywnych odgrywają dużą rolę, same przez się pewnymi nie są. Bezwarunkowo wyżej stoją ci obrońcy religji, którzy twierdzą, że ta ostatnia nie może być *wprawdzie* w sprzeczności z rozumem, atoli porusza ona takie zagadnienia, których poznanie oparte na rozumie rozstrzygnąć nie może. Do tych należy też Kant, który chęłpi się z tego, że usunął wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary. Taki pogląd jednak jest również bezzasadny, ponieważ *bezsilność* rozumu sama nie dowodzi wcale tego, że wiara właśnie jest źródłem tej prawdy, której on (rozum) udzielić nie może. Wobec tego zaś, że, jak dowiedliśmy już, niema żadnych przeszkód, tkwiących w samej naturze umysłu, do ostatecznego rozwiązania zagadki bytu, to wszelkie wyrzekanie się filozofji na rzecz religji, wiedzy na rzecz wiary uważać należy za

brak krytycyzmu. Przy sposobności zwrócę tutaj uwagę na to, że to co powiedziałem w stosunku do obrońców teologii i religii przeciwko filozofji, daje się zastosować również do tych, którzy zwalczają filozofję opartą na wiedzy rozumowej na rzecz filozofji opartej na uczuciu (jak np. Jakobi). Przedewszystkiem wpadają oni w tę samą sprzeczność co tamci, gdyż chcąc *udowodnić* wartość takiej filozofji opartej na uczuciu, muszą już ufać rozumowi, któremu nie każą ufać. Następnie ważnym tu jest dowiedzione wyżej twierdzenie, że mówić o poglądzie na świat *slusznym* znaczy już mówić o *poglądzie logicznie udowodnionym*. Przeciwwstawianie więc filozofji opartej na rozumie filozofji opartej na uczuciu polega na nieporozumieniu. Należy sobie tutaj jasno uświadomić rolę, jaką pierwiastek uczuciowy w poznaniu odgrywać może. Rola ta jest zupełnie jasną, jeżeli uwzględnimy, że stwierdzenie tego, co odczuwamy *samo przez się* posiadać może tylko ważność indywidualną, t. j. jako stwierdzenie pewnych przeżyć. Pierwiastek uczuciowy jest elementem w poznaniu takim samym jak wszelkie najelementarniejsze przeżycia i przeto przez żadne rozumowanie zastąpionym być nie może, stanowi on niejako podkład dla poznania rozumowego. Idzie mi tutaj o to, że tak samo jak nie można wytłomaczyć rozumowo człowiekowi, czym jest np biała barwa, o ile ten tego nigdy nie przeżywał sam, tak człowiek nie może *zrozumieć* zagadnień, dotyczących stanów uczuciowych zupełnie dlań obcych. To też bardzo często się zdarza, że natury bardziej intelektualne a mniej uczuciowe bardzo wielu zagadnień *dobrze* zrozumieć nie są w stanie i rozwiązują je powierzchownie i jednostronnie. Z tego jednak, oczywiście, nie wynika wcale, że sama zasada rozumowego poznania jest niesłuszną. Właściwą wiedzę posiadamy dopiero wtenczas, kiedy wykraczamy

po za bezpośrednie przeżycia, a więc też po za uczucia i przeto przeciwstawianie filozofji opartej na rozumie filozofji opartej na uczuciu jest zupełnie bezpodstawny.

A teraz rozpatrzmy też przy sposobności stosunek przyrodoznawstwa do religji. Znowu zaznaczyć muszę, że tutaj religja obchodzi nas o tyle tylko, o ile zawiera pierwiastki przyrodnicze, t. j. poglądy z dziedziny przyrodoznawstwa. Różnica pomiędzy właściwym przyrodoznawstwem a pierwiastkami przyrodniczymi w religji będzie ta sama, co pomiędzy filozoficznym a religijnym poglądem na świat, a mianowicie ta, że przyrodoznawstwo do swoich poglądów dochodzi na drodze doświadczenia i rozumu, gdy tymczasem religja poglądy swoje przyjmuje jako bezpośrednio pewne. Mamy więc tutaj znowu przeciwstawienie wiedzy i wiary, i nasuwa się pytanie, czy poglądy, o których mowa, są tylko stwierdzeniem pewnych bezpośrednich przeżyć, czy też po za takie stwierdzanie przeżyć własnych wykraczają. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z poglądami, które same przez się są pewne i nie wymagają przeto żadnego udowodnienia, a więc też żadnego rozumowego poznania; natomiast w drugim wypadku mielibyśmy do czynienia z poglądami, które za słuszne mogą być uważane tylko wtenczas, gdy są logicznie udowodnione. Wobec tego zaś, że, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, przyrodoznawstwo, opierając się na zasadzie warunkowości, poznaje byty ograniczone we wzajemnej ich zależności, a więc wykracza po za zwyczajne stwierdzanie pewnych bezpośrednich przeżyć, to należy tutaj stwierdzić, że poglądy z tej dziedziny nie są bezpośrednio pewnymi. Jeżeli tedy zestawiamy właściwe przyrodoznawstwo z pierwiastkami przyrodniczymi, zawartymi w religji, to bez

wahania uznać musimy wyższość przyrodoznawstwa na tej samej zasadzie, na jakiej uznaliśmy wyżej wyższość właściwej filozofji nad pierwiastkami filozoficznymi zawartymi w religji. Dla zapobieżenia wszelkim mogącym tutaj wyniknąć nieporozumieniom, muszę tutaj przedewszystkiem jeszcze raz podkreślić, że przeciwstawienie przyrodoznawstwa i religji ma sens tylko o tyle, o ile mamy na myśli pierwiastki przyrodnicze zawarte w tej ostatniej, tak samo jak przeciwstawienie filozofji i religji ma sens tylko wtenczas, gdy mamy na myśli pierwiastki filozoficzne w niej zawarte. W takim razie przeciwstawiać religji naukę można tylko w znaczeniu najogólniejszym, t. j. jako poznanie oparte na rozumie (a nie zwyczajne stwierdzanie bezpośrednich przeżyć). Następnie muszę tutaj przypomnieć, że wszelkie światopoglądy materialistyczne jako takie już są zupełnie bezzasadne, ponieważ wiara w obiektywną przestrzenność rzeczywistości jest bezsensowną. To samo daje się powiedzieć o wszelkich światopoglądach opartych na przyrodoznawstwie, ponieważ doświadczenie (na którym przecież opiera się przyrodoznawstwo) jako takie nie może być uważane za poznanie rzeczywistości samej w sobie. W takim razie tego rodzaju poglądów na świat do właściwej filozofji zaliczać nie można. Jeżeli zatem ktoś przeciwstawia religji, a właściwie religijnemu pogładowi na świat t. zw. filozofję materialistyczną lub przyrodniczą, to takie postępowanie uważać należy za zupełnie bezpodstawne. Takim też bezpodstawnym przeciwstawianiem religji jednostronnej i bezzasadnej filozofji materialistycznej lub przyrodniczej, takim zapoznawaniem właściwej istoty filozofji tłumaczyć należy znamienity fakt, że bardzo wielu ludzi wybitnych i skądinąd głęboko myślących szuka w religji schronienia przed jednostronnością filozofji i nauki. Zaznaczyć tutaj muszę, że

to co powiedziałem o filozofji materialistycznej lub przyrodniczej nie dotyczy wcale właściwego przyrodoznawstwa, które jako takie wcale współwymiernym z filozofją nie jest, ponieważ nie rozstrzyga wcale (ani dobrze ani źle) właściwej zagadki bytu, lecz poznaje, czym rzeczywistość jest dla nas. Jeżeliby więc ktoś twierdził, że wyniki przyrodoznawstwa nie mają dostatecznej wartości naukowej, ponieważ nie dotyczą właściwej zagadki bytu, to posiadałby nie więcej słuszności, ile posiada ten, kto np. twierdzi, że wyniki algebry nie mają wartości naukowej, ponieważ nie dotyczą właściwej istoty dobra. Wracając teraz do przedmiotu naszego, musimy stwierdzić, że gdy kto jasno i dokładnie uświadamia sobie właściwą istotę filozofji i przyrodoznawstwa oraz różnice, jakie pomiędzy nimi zachodzą, to będzie on przeciwstawiał religji filozofję tylko o tyle, o ile ta pierwsza zawiera w sobie pierwiastki filozoficzne, zaś przyrodoznawstwo o tyle, o ile ona (religja) zawiera w sobie pierwiastki przyrodnicze. Pod tym względem też wszelkie koncesje na rzecz religji oznaczają brak krytycyzmu. Nauka w najogólniejszym znaczeniu, jako poznanie rozumowe (pod którą podciągnąć można zarówno filozofję jak przyrodoznawstwo) stoi na gruncie niezależności badań, wolności myśli, jaknajdalej idącego krytycyzmu, czyli wychodzi z założenia, że za pewne można uważać tylko to, co bez sprzeczności kwestjonować się wcale nie daje; natomiast religja, o ile zawiera pierwiastki filozoficzne lub przyrodnicze, przyjmuje je jako bezpośrednio pewne wtenczas, gdy one z natury rzeczy wymagają udowodnienia, czyli inaczej mówiąc religja pod tym względem wyłącza myślenie krytyczne.

Wynik ogólny tej analizy stosunku filozofji do religji przedstawia się w sposób następujący. O stosunku filozofji do religji mówić można tylko o tyle, o ile przy-

puszczamy w religji pierwiastki filozoficzne. Filozofja stoi na gruncie wolności badań, wychodzi z założenia, że za pewne uważać należy tylko to, co bez sprzeczności wcale kwestjonowanym być nie może; natomiast religja, o ile zawiera pierwiastki filozoficzne, t. j. poglądy z dziedziny filozofji, przyjmuje je jako bezpośrednio pewne wówczas, kiedy one bezpośrednio pewnymi nie są, lecz wymagają udowodnienia. Słuszny pogląd na świat osiągnąć można tylko na drodze rozumowego poznania. Zestawiając więc pod tym względem filozofję z religją, musimy bez wahania uznać wyższość pierwszej; zaś wszelkie koncesje robione pod tym względem religji uważać należy za brak krytycyzmu; przyczym jednak pamiętać należy, że t. zw. filozofja materialistyczna lub przyrodnicza do właściwej filozofji zaliczaną być nie może oraz że przeciwstawiać religji tego rodzaju filozofję znaczy nie zdawać sobie jasno sprawy z właściwej natury filozoficznego poznania.

ZAKOŃCZENIE.

W rozdziale tym chciałbym w ogólnych zarysach przedstawić jeszcze raz wyniki całej pracy niniejszej. Zastanawiając się przede wszystkim nad refleksjami sceptycznymi, jakie budzi sama myśl o *nowym* systemacie filozoficznym, starałem się dowieść, że nie wytrzymują one krytyki poważnej, t. j. że nie ma takich względów logicznych, dla których krytycznie myśląca jednostka musiałaby prawdziwość takiego *nowego* systemu filozoficznego uznać *z góry za niemożliwą*. Odparłszy te refleksje sceptyczne, rozpatrzyłem pytanie, co to jest filozofja i wskazałem na to, że mimo wszelkich różnic, jakie zachodzą pomiędzy rozmaitemi określeniami filozofji, istnieje pewien wspólny punkt wyjścia, poczym zgodnie z tym założeniem starałem się dowieść, że gdy pomijamy na razie kwestję rozwiązalności lub nierozwiązalności zagadnień metafizycznych (dotyczących właściwej istoty i związku wszechrzeczy), to nie mamy żadnych powodów wyłączać je z zakresu filozofji, i w ten sposób doszedłem do określenia filozofji teoretycznej, jako dążącej w zasadzie do bezwzględnie pewnego poznania właściwej istoty i związku wszechrzeczy, do ostatecznego rozwiązania zagadki bytu. Takie określenie filozofji wysuwa znów konieczność teorii poznania, pojętej jako analiza procesu poznania w celu rozstrzygnięcia pyta-

nia, czy możliwe jest poznanie właściwej istoty wszechrzeczy, przyczym analiza taka z natury rzeczy wyprzedzać musi samo poznawanie rzeczywistości. Ale oto nasuwa się trudność następująca: analizując proces poznawania, *poddajemy z jednej strony zasadniczo wątpliwości wartość naszych sądów*, z drugiej strony zaś sami w analizie *opieramy się już na wartości naszych sądów*. Otóż kwestji tej poświęciłem osobny rozdział p. t. „Punkt wyjścia w teorii poznania,” w którym wskazuję przede wszystkim na to, że punktu wyjścia szukać należy w sądach bezpośrednio oczywistych, a więc w najogólniejszych prawach myślenia (pewnikach logicznych) oraz stwierdzaniu faktów świadomości jako takich. Następnie dowodzę, że zachodzi różnica zasadnicza pomiędzy sądami, któremi posługujemy się w samej analizie procesu poznawania rzeczywistości z jednej strony, a sądami o samej rzeczywistości z drugiej strony: w pierwszych jeszcze samej rzeczywistości nie poznajemy, a mówiąc o niej, nie wykraczamy po za stwierdzanie naszych przeżyć jako takich; w drugim idzie nam o rzeczywistość niezależną od umysłu, od naszych przeżyć. O ile więc pierwsze sądy opierają się zasadniczo tylko na prawach myślenia wogóle oraz faktach świadomości jako takich, t. j. na podstawach zupełnie pewnych i przeto zasadnicza wartość ich wcale wątpliwości poddaną być nie może; o tyle możliwość poznania rzeczywistości niezależnej od umysłu nie tylko nie jest sama przez się pewną i oczywistą, lebz budzi poważne bardzo wątpliwości, i przeto zasadnicza wartość sądów o samej rzeczywistości (a nie o jej poznawaniu) daje się bez sprzeczności kwestjonować. Tym sposobem trudność powyższa zostaje usunięta, gdyż *zasadnicza wartość sądów, któremi posługujemy się w analizie procesu poznania*, a więc tych, *którym zasadniczo ufamy*, nie daje się wcale kwestjono-

wać, zaś wartość zasadnicza sądów o samej rzeczywistości, a więc tych, którym zasadniczo nie ufamy, sama przez się pewną nie jest. W następnym rozdziale zatytułowanym „Krytycyzm a sceptycyzm“ zwracam przede wszystkim uwagę na to, że jeżeli słuszne stanowisko w teorii poznania, jako polegające na *tym*, żeby bezkrytycznie nie przystępować do rozwiązania zagadki bytu ani też nie wyrzekać się jej rozwiązania, nazwiemy krytycznym, to musimy sobie jasno zdać sprawę z tego, że przez nazwę tę oznaczamy tylko pewien sposób badania (rozpoczęcie od analizy procesu poznania), a nie taki lub inny rezultat tej analizy (jak np. przyjęcie lub odrzucenie zagadnień metafizycznych). Jasnym jest tedy, że jeżeli znów pomijanie analizy procesu poznania, jako stanowisko bezkrytyczne, jako przeciwstawienie krytycyzmu, nazwiemy dogmatyzmem, to znów musimy sobie jasno zdać sprawę z tego, że przez nazwę tę oznaczamy tylko samo pominięcie analizy i nazwę tę stosować można tak samo do stanowiska tych, którzy bez analizy procesu poznania przystępują do rozwiązania zagadki bytu, jak do stanowiska tych, którzy bez takiej analizy zadania tego się wyrzekają. Następnie wskazuję tam na to, że pierwszym warunkiem możliwości jakiegokolwiek wiedzy o rzeczywistości jest pewność, że cośkolwiek istnieje, gdyż tylko wtenczas można mówić o poznawaniu rzeczywistości, przyczym zwracam uwagę na to, że pewność taką posiadamy w fakcie własnego istnienia, który nie daje się zaprzeczyć. Co się zaś tyczy pytania, jak wyjść można po za bezpośrednie przeżycia i poznać rzeczywistość niezależną od umysłu, to przede wszystkim zwracam uwagę na to, że przeżycia nasze można rozpatrywać nie tylko jako pewne odbicie innej rzeczywistości, lecz jako coś, co samo jest już pewną rzeczywistością, bez względu na to, jak i z kąd powstało. Oko-

liczność ta jest niezmiernie ważną, gdyż w ten sposób osiągamy możliwość określania *pewnej rzeczywistości bezpośrednio danej*, a w określeniach tych posiadamy pojęcia, których przedmiotowość (zgodność z tym, do czego się odnoszą) nie daje się wcale kwestjonować. Wobec tego zaś, że możliwość pojęć, ważnych względem pewnej rzeczywistości szczegółowej, przypuszcza już możliwość pojęć ważnych względem rzeczywistości wogóle, to upadają tutaj wszelkie poglądy, że umysł ludzki jako taki nie jest w stanie tworzyć pojęć, ważnych względem rzeczywistości samej. W ten sposób osiągamy tu drogę wyjścia po za wszelki sceptycyzm, upatrujący przyczynę niezdolności umysłu do poznania istoty wszechrzeczy w samej jego naturze. Nasuwa się tylko pytanie, jak właściwie dojść do takiego poznania, jak dojść do pierwszych zasad takiego poznania i jakie są te zasady. Otóż te pytania rozstrzygam w następnym rozdziale p. t. „Pierwsze zasady filozofji.“ Tam znów przedewszystkim zwracam uwagę na to, że pojęcia, ważne względem rzeczywistości wogóle są koniecznymi formami myślenia o przedmiotach i nie będąc zależnymi od takiej lub innej poszczególnej rzeczywistości, oznaczają to, *co wspólne jest wszelkiej rzeczywistości*, przyczym wskazuję na to, że jeżeli chcemy wiedzieć, jakie są te konieczne formy myślenia o przedmiotach czyli t. zw. kategorie, musimy przekonać się, od czego umysł wcale abstrahować nie może. Następnie dowodzę, że formalnie biorąc najwyższą abstrakcją może być tylko pojęcie samego bytu (od wszelkich poszczególnych form bytu abstrahować można), zaś konkretnie biorąc abstrakcją tą może być tylko wyobrażenie czasu (tylko to wyobrażenie pozostaje, gdy myślimy sobie wszystkie poszczególne formy bytu jako nieistniejące), z czego wynika, że wyobrażenie czasu jest właśnie treścią pojęcia

bytu czyli że bytować, istnieć znaczy wypełniać czas. Tutaj zwracam uwagę na to, że wypełnianie czasu odnosi się do wszystkiego, co tylko istnieje, gdyż oznacza samo istnienie oraz że pojmowanie istnienia jako wypełniania czasu nie może być wyłącznie podmiotowym, lecz musi odpowiadać rzeczywistości samej, ponieważ jest abstrakcją dokonaną na obrazach pewnej szczególnej rzeczywistości bezpośrednio danej, a więc na obrazach, których przedmiotowość jest zupełnie pewną. Wszystko, co się wiąże z samym wypełnianiem czasu, a więc z samym istnieniem, z natury rzeczy ważnym jest względem wszelkiej rzeczywistości. Dalej wskazuję na to, że czas sam przez się (bez względu na to, co go wypełnia) jako coś najelementarniejszego jest jednością niezróżniczkowaną, i jeżeli mówimy o różnych czasach, to ma to sens tylko o tyle, o ile mamy na myśli różne treści czas wypełniające, a nie oddzielne czasy, które same przez się między sobą się różnią. Tą drogą dojdę do wniosku, że najprostszym pojęciem rzeczywistości konkretnej jest pojęcie takiego bytu, który nigdy nie powstał i nigdy nie zniknie, a więc bytu nieograniczonego czyli absolutnie niezależnego, wszelkie bowiem ograniczanie bytu oznacza ograniczanie w wypełnianiu czasu. Z tego znów wynika, że do pojęcia bytu absolutnego prowadzi sama analiza pojęcia istnienia, gdy tymczasem pojęcie bytu ograniczonego jest niezgodne z tą naturą, i przeto samo przez się niezrozumiałe; oraz że wszelki byt ograniczony wyprowadza się ostatecznie z bytu absolutnego, gdyż póty chcemy byt ograniczony tłumaczyć również przez byt ograniczony, nie unikamy niezgodności z samą naturą istnienia, która właśnie czyni byt ograniczony niezrozumiałym. Tą drogą znów dojdę do wniosku, że pierwszą kardynalną zasadą filozofji, dążącej do ostatecznego poznania bytu jest twier-

dzenie, że wszelki byt ograniczony ma swoje źródło w bycie absolutnym. Tę zasadę ostatecznej zależności wszelkiego bytu ograniczonego od bytu absolutnego nazywam zasadą przyczynowości. Dalej wskazuję na to, że nie tylko byt ograniczony jako taki nie jest sam przez się zrozumiałym, lecz również jego zjawianie się w *pewnym określonym czasie*, przyczym zwracam uwagę na to, że tłumaczyć ten ostatni fakt bezpośrednio również przez byt absolutny znaczyłoby właściwie wyrzekać się zupełnie tłumaczenia, z czego wynika, że każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego. Otóż tę zasadę bezpośredniej zależności jednego bytu ograniczonego od drugiego bytu również ograniczonego, jako nie dotyczącą właściwego związku wszechrzeczy, nazwałem w odróżnieniu od zasady przyczynowości zasadą warunkowości. Wreszcie w rozdziale tym ostrzegam przed mieszaniem tych dwóch zasad, wskazując różnice, jakie pomiędzy nimi zachodzą, m. in. na to, że przyczyna może być tylko jedna, gdy tymczasem możliwe są rozmaite warunki, poprzedzające to samo zjawisko (oddzielne byty ograniczone mogą różnić się między sobą i jednocześnie posiadać cechy wspólne, czego nie można powiedzieć, oczywiście, o bycie absolutnym), przyczym zwracam też uwagę na to, że obie te zasady opierają się na podstawach zupełnie pewnych, ponieważ prowadzi do nich sama analiza pojęcia bytu jako wypełniania czasu, którego ważność przedmiotowa jest zupełnie pewną. Z tego wynika już, że możliwe są dwie zasadniczo odmienne dziedziny wiedzy o rzeczywistości, z których jedna opiera się na zasadzie przyczynowości i dotyczy ostatecznej zależności wszelkiego bytu ograniczonego od bytu absolutnego; zaś druga opiera się na zasadzie warunkowości i dotyczy tylko bezpośredniej zależności jednego

bytu ograniczonego od drugiego bytu również ograniczonego. Wzajemny stosunek pomiędzy obu temi dziedzinami wiedzy bliżej rozpatruję w osobnym rozdziale p. t. „Filozofja a przyrodoznawstwo.“ Tam przede wszystkim wskazuję na to, że chcąc trafnie określić istotę przyrodoznawstwa, musimy najsamprzód zastanowić się nad tym, czy istnieje we wszystkich określeniach takich wspólny punkt wyjścia, inaczej bowiem różne niezgodne ze sobą określenia przyrodoznawstwa mogą być jednocześnie słuszne, o ile każde zgodne jest ze swoim założeniem. Następnie wskazuję na to, że takim wspólnym założeniem jest pojęcie przyrodoznawstwa jako poznania różnych bytów ograniczonych we wzajemnej ich zależności, co stanowi cechę istotną poznania opartego na zasadzie warunkowości, gdy tymczasem istotną cechą poznania opartego na zasadzie przyczynowości jest poznanie samej natury bytu ograniczonego, a nie jego rozmaitych form poszczególnych. Stąd wynika już, że tak samo jak poznanie oparte na zasadzie przyczynowości stanowi właściwą istotę filozofji, tak poznanie oparte na zasadzie warunkowości stanowi właściwą istotę przyrodoznawstwa, oraz że tak samo jak niesłusznym jest wyłączenie z zakresu filozofji zagadnień dotyczących istoty i związku wszechrzeczy, tak niesłusznym jest znów włączanie tych zagadnień do zakresu przyrodoznawstwa, ponieważ byłoby to mieszanie dwóch odmiennych dziedzin poznania, opartych na różnych zasadach. Dalej znów zwracam uwagę na to, że istota poznania doświadczalnego (na doświadczeniu opiera się przyrodoznawstwo) polega na tym, że poznaje się, czym rzeczywistość jest dla nas, a nie w sobie, z czego wynika już, że z jednej strony przyrodoznawstwo nie może być uważane za poznanie rzeczywistości niezależnej od umysłu tak jak ona istnieje w sobie, a z drugiej

strony znów odmawianie wynikom przyrodoznawstwa wartości naukowej na tej zasadzie, że nie dotyczą one rzeczywistości samej w sobie, byłoby tak samo bezsensownym, jak odmawianie wynikom matematyki np. wartości naukowej na tej zasadzie, że one nie rozwiązują kwestji etycznych, gdyż w samej naturze przyrodoznawstwa jako poznania doświadczalnego leży już to, że poznaje ono, czym rzeczywistość jest dla nas, a nie sama w sobie. Wyjaśniwszy w ten sposób stosunek filozofji do przyrodoznawstwa, rozpatruję tam jeszcze przy sposobności stosunek filozofji do psychologii. Przez tę ostatnią rozumiem naukę o faktach świadomości ze względu na ich naturę psychiczną, a więc naukę, która bada wszelkie formy przejawów świadomości, jak np. czucia, uczucia, postrzeżenia, wyobrażenia, popędy etc. i ich właściwą naturę. Otóż zwracam tutaj uwagę na to, że *bezpośrednio poznawać jakiegokolwiek przedmioty albo nawet siebie samych* znaczy już poznawać jako przedmioty doświadczenia, a więc jako istoty przestrzenne, rozciągle czyli cielesne, wobec czego stwierdzić można, że przejawy świadomości nie mogą być bezpośrednio poznane jako byty samodzielne, lecz jako funkcje lub stany istot cielesnych. Tą drogą dochodzę do wniosku, że o ile psychologja stoi na gruncie doświadczenia, to nie zna ona żadnych bytów psychicznych niezależnych od istot cielesnych, przyczym jednak pamiętać należy, że psychologja wtedy nie poznaje rzeczywistości samej w sobie, lecz to, czym rzeczywistość jest dla nas. O ile zaś psychologja pojęta jest jako poznanie duszy ludzkiej, jako istoty wyłącznie psychicznej, to musi ona być rozważana jako część filozofji ogólnej, która poznaje rzeczywistość samą w sobie, ponieważ o duszy ludzkiej jako istocie psychicznej (a nie ciele o przejawach świadomości) mówić można tylko wtenczas, gdy rozważamy

człowieka jak istnieje w sobie, a nie bezpośrednio w doświadczeniu. Wreszcie stosunek wiedzy wogóle do wiary rozpatruję w ostatnim rozdziale p. t. „Filozofja a religja”. Przedewszystkim zwracam tam uwagę na to, że o stosunku filozofji do religji mówić można tylko o tyle, o ile przypuszczamy w religji pierwiastek wspólny z filozofją, t. j. o ile przypuszczamy, że religja zawiera pewne poglądy z dziedziny filozofji. Następnie wskazuję na to, że filozofja stoi na gruncie wolności badań i wychodzi z założenia, że za pewne uważać należy tylko to, co bez sprzeczności wcale kwestjonowanym być nie może, gdy tymczasem religja, o ile zawiera poglądy z dziedziny filozofji, przyjmuje je jako bezpośrednio pewne wówczas, kiedy one bezpośrednio pewnymi nie są, lecz wymagają udowodnienia. Dalej zwracam uwagę na to, że słuszny pogląd na świat osiągnąć można tylko na drodze rozumowego poznania, z czego wynika, że zestawiając pod tym względem filozofję z religją, musimy bez wahania uznać wyższość pierwszej. Potym wskazuję na to, że wszelkie koncesje robione pod tym względem religji uważać należy za brak krytycyzmu, oraz że pamiętać jednak należy, iż t. zw. filozofja materialistyczna lub przyrodnicza do właściwej filozofji zaliczoną być nie może. Wreszcie przy sposobności rozpatruję tam jeszcze stosunek przyrodoznawstwa do religji, zwracając uwagę na to, że i tutaj o wzajemnym stosunku można mówić tylko o tyle, o ile przypuszczamy w religji pierwiastki przyrodnicze, t. j. poglądy z dziedziny przyrodoznawstwa, oraz że i tutaj kwestja sprowadza się do stosunku wiedzy do wiary, z czego wynika, iż zestawiając przyrodoznawstwo (a nie t. zw. filozofję przyrodniczą) z religją (o ile ta zawiera poglądy z dziedziny przyrodoznawstwa), należy bez wahania uznać wyższość pierwszego.

Oto jak się przedstawiają w ogólnych zarysach wyniki moich rozmyślań na temat podstawowych zagadnień teoretycznej filozofji. Jakkolwiek starałem się w pracy tej odgraniczać ściśle znaczenie wyrazów, któremi się posługiwałem, starałem się zapobiegać zawsze możliwym nieporozumieniom, atoli z góry wyznać muszę, że tytułu popularyzatora wiedzy, w tym wypadku przynajmniej, wyrzekam się najkategoryczniej. Kto umie *poważnie zastanawiać się nad zawiłymi zagadnieniami filozoficznymi*, musi sobie jasno zdawać sprawę z tego, że *tego rodzaju rozważania z natury rzeczy dostępne są tylko dla oddzielnych jednostek*. Kto zaś nie rozumie tej elementarnej prawdy, że głębsze zorientowanie się w tych zagadnieniach wymaga nietylko *wybitnej inteligencji, wysokiej kultury umysłowej, lecz również zupełnego prawie oddania się im*, ten jest dla prawdziwej filozofji stracony. Nie idzie więc tutaj o żadne ukrywanie jakichś poglądów przed ludem ani o żadną niechęć względem tego ludu, lecz poprostu o zrozumienie tej okoliczności, że szerokie masy z natury rzeczy nie posiadają warunków niezbędnych dla zrozumienia filozofji głębszej. Twierdzenie, że wszystko co piękne i prawdziwe jest dla wszystkich zrozumiałe, musimy złożyć z jednej strony na karb zupełnej nieświadomości rzeczy, a z drugiej strony na karb nieszczerości tych, którzy pragną tłumom dogodzić, albo po to tylko wyłączają z krainy piękna i prawdy wszystko co przerasta ich zdolności i inteligencję, żeby swoją maluczkość usprawiedliwić.

Na zakończenie powtarzam, że poważne traktowanie filozofji wymaga poważnego przygotowania i zupełnego prawie poświęcenia się jej oraz że takich właśnie czytelników miałem na myśli, skreśliwszy do druku wyniki swoich rozmyślań.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

Prof. Dr. K. Twardowski



TREŚĆ.

Przedmowa.	1— 5
Wstęp	7—25
Punkt wyjścia w teorii poznania	27—31
Krytycyzm i sceptycyzm	32—44
Pierwsze zasady filozofji	45—54
Filozofja a przyrodoznawstwo	55—65
Filozofja a religja	66—73
Zakończenie	74—83



Omyłki drukarskie.

<i>Str.</i>	<i>Wiersz</i>	<i>Zamiast</i>	<i>Powinno być</i>
3	8	sceptyzm	sceptycyzm
3	32	sceptyzmu	sceptycyzmu
7	4	.	,
9	12	popelniona	popelniona
9	28	:	.
12	22	luazkich	ludzkich
20	17	osobistych	osobliwych
24	17	mienną	mierną
28	26	oczywi-	oczywi-
37	9	przeszkody	przeszkody
47	29	powiedział	przewidział
51	19	nie jest	nie byłoby
51	20	nie uwzględnieniu	niewwzględnieniu
59	25	zewnątrznych	zewnętrznych
64	5	nie zależne	niezależne
75	28	lebz	lecz

On-line dictionary

Polish	English	Frequency	Rank
człowiek	human	1	1
człowieczeństwo	humanity	2	2
człowiek	human	3	3
człowiek	human	4	4
człowiek	human	5	5
człowiek	human	6	6
człowiek	human	7	7
człowiek	human	8	8
człowiek	human	9	9
człowiek	human	10	10
człowiek	human	11	11
człowiek	human	12	12
człowiek	human	13	13
człowiek	human	14	14
człowiek	human	15	15
człowiek	human	16	16
człowiek	human	17	17
człowiek	human	18	18
człowiek	human	19	19
człowiek	human	20	20
człowiek	human	21	21
człowiek	human	22	22
człowiek	human	23	23
człowiek	human	24	24
człowiek	human	25	25
człowiek	human	26	26
człowiek	human	27	27
człowiek	human	28	28
człowiek	human	29	29
człowiek	human	30	30



Druk Kaniewskiego i Waclawowicza, Zielna 20.

<http://rcin.org.pl/ifis>