

*J. Michałowskiemu Panu Dr. Kazimierzowi Twardowskiemu,
Prof. Uniwersytetu, w dowód głębokiego poważania i miłości
Sprzyjacielskiej autor.*

KS. DR. FRANCISZEK GABRYL
PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO.

Prof. Dr. K. Twardowski

METAFIZYKA OGÓLNA

CZYLI

NAUKA O BYCIE.

~~~~~  
Z zasiłkiem Akademii Umiejętności w Krakowie oraz  
Towarzystwa popierania polskiej nauki we Lwowie.  
~~~~~

W KRAKOWIE,
KSIĘGARNIA SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ
1903.



ODBITO W DRUKARNI UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO.
POD ZARZĄDEM JÓZEFA FILIPOWSKIEGO.

W S T Ę P.

§. 1. Nazwa, przedmiot i podział metafizyki.

Dość często spotkać można zdanie, że ojcem, twórcą metafizyki był Arystoteles. Zdanie to, w swej bezwzględnej formie wzięte, jest nieprawdziwe, a przynajmniej sprostowania wymaga. Arystoteles bowiem ani nazwy: metafizyka nie wynalazł, ani też nie on pierwszy był twórcą rzeczy, nazwą: metafizyka oznaczonej.

Jeżeli mamy rzecz samą, którą się metafizyka zajmuje, na uwadze, to powiedzieć trzeba, że metafizyka jest tak dawną, jak filozofia, albo poprawniej mówiąc, jak sam rozum ludzki. W naturze bowiem rozumu naszego leży, że nie zadowolnia się samem spostrzeżeniem faktu lub prostem ugrupowaniem większej lub mniejszej ich liczby, ale stara się dla danej całości faktów wyszukać przyczynę, aby je w jej świetle umieć wyjaśnić sobie lub innym. Możliwość w tym względzie przyrównać rozum ludzki do turysty, umyślnie wspinającego się na szczyt wysokiej góry, aby z niej nacieszyć oko widokiem rozległego a pięknego krajobrazu. Jak długo turysta znajdzie się na równinie, to horyzont jego w porównaniu z tym, jaki mu się przedstawi z wierzchołka góry, będzie stosunkowo bardzo mały; w miarę wspinania się ku szczytowi uzyska turysta coraz rozleglejszy widok; przedmioty, które, gdy był na równinie, za ledwo mógł odróżniać, i które jakby cienie majaczyły na kresach horyzontu, obecnie z wierzchołka widziane, wyraźnie się zarysowują, sama zaś granica horyzontu posunęła się niezmiernie daleko. Podobnie ma się z umysłem ludzkim; dopóki człowiek zbiera spostrzeżenie za spostrzeżeniem, dopóty stąpa

niejako po równinie; może posiadać wiadomości, ale te wiadomości nie ujęte w ramę jednego widnokręgu, przedstawiają się jak kupa materiału, z którego zdolny architekt ma wybudować wspaniały pałac. Dopiero gdy umysł podniesie się wyżej, pocznie badać prawa zjawisk, gdy odkryje ich przyczynę, uzyskuje pogląd obszerniejszy na rzeczy. Im zaś wyżej wspinać się będzie w hierarchii przyczyn, tem widnokrąg jego myśli rozleglejszy; świat, który zrazu wydawał się mu zbieraniną najrozmaitszych przedmiotów, zdarzeń, faktów i stosunków, przedstawi mu się jako całość pewna zrozumiała. Zaś bezwątpienia największą liczbę faktów wyrozumieć zdoła ten, kto na nie w świetle najwyższych ich przyczyn spoglądać będzie, podobnie jak najobszerniejszy krajobraz nie ten będzie miał przed sobą, kto z nizin patrzy, lecz ten, co z punktu możliwie najwyższego będzie się rozglądał. To też póki rozum człowieka nie dojdzie do odkrycia owych najwyższych przyczyn wszelkiego bytu, póty czuje się niezaspokojonym w swej żądzy wiedzy, a pytania: skąd się wzięło to wszystko, co mnie otacza? jaki cel tych rzeczy, mnogich a zmiennych? dokąd dążę? jakie moje przeznaczenie? jaki stosunek do świata? itp. raz poraz natarczywie się mu nasuwają, pobudzając go do szukania odpowiedzi na te trudne zagadki. »To, czego rozum ludzki pragnie, powiada trafnie Tillmann Pesch,¹⁾ to nie co innego, tylko metafizyczne wyjaśnienie, które przypuszcza fizyczne, lecz je dalej posuwa i pogłębia. Choćby nawet wszelkie stawanie się w przyrodzie, od ruchu uderzonej kuli aż do funkcji życiowych jakiegoś jestestwa było dostępne wyjaśnieniu fizycznemu, to jeszcze owo fizyczne wyjaśnienie napotykać będzie wszędzie na metafizyczne, które żąda dania racji zarówno na widok spadającego kamienia jak i życia zmysłowego w zwierzęciu. Ten, dla przyrodnika nie wytłomaczony rys, przenikający wszystkie zjawiska przyrody, wskazuje na rzeczywistość, będącą podstawą porządku fizycznego rzeczy, a która od niego jest zupełnie innej natury. Tam, gdzie kończy fizyka, rozpoczyna metafizyka«. Jeżeli zaś taka jest właściwość ludzkiego umysłu, iż nie zadowalnia się samem patrzeniem na zjawiska, ale szuka ich przyczyn coraz wyższych

¹⁾ Por. Till. Pesch T. J. *Die grossen Welträttsel*. Bd. I. Freiburg in Breisgau. 1883 str. 65.

i ogólniejszych, póki nie dojdzie do jakiegoś jednolitego poglądu na świat i nie wyszuka naprawdę ostatecznej a zarazem najpierwszej Przyczyny wszech rzeczy, to metafizyka dawno już przed Arystotelesem istnieć musiała.

Powyższy pogląd na rzecz potwierdzają też dzieje filozofii. Możemy pominąć filozofów chińskich i indyjskich, którzy w swych głównych przedstawicielach Lao-tsem i Kapili w najlepszych zajmowali się dociekaniem metafizycznymi¹⁾; ale nawet między rodakami wielkiego obywatela ze Stagiry znajdujemy na jakie 2—3 wieków przed nim próby rozwiązania metafizycznej zagadki świata.²⁾ Wszak Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, nie co innego chcieli, tylko wyjaśnić, jaka jest najpierwsza przyczyna wszechrzeczy. To, że w dociekaniach swych wychodzili z faktów fizycznych, powiedzmy lepiej empirycznych, które nie dość były liczne i do tego źle interpretowane, w niczem rzeczy samej nie zmienia, gdyż same pytania, jakie sobie wspomniani przedstawiciele jońskiej szkoły postawili, są niewątpliwie metafizycznej natury. Nie można bowiem metafizyki pojmować w tak ciasnych granicach, jak to uczynił Kant, który fałszywie pojął etymologię wyrazu: metafizyka i dlatego fałszywie jej też przeznacza zadanie, powiadając: »Der alte Name dieser Wissenschaft $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelt ihrer über alle (Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann.«³⁾ Owszem, jakkolwiek system filozoficzny weźmiemy na uwagę, czy monizm, czy dualizm, monizm hylozoistyczny, czy panpsychistyczny, panlogistyczny lub panthelistyczny, czy najgrubszy: materyalistyczny, idealizm wreszcie w najrozmaitszych jego odcieniach, każdy z tych systemów, o ile wyjaśnia wszechświat z jakiejś najwyższej jego przyczyny, zawierać będzie w sobie metafizykę. Jeżeli zaś nieudolne próby fizyologów jońskich za-

¹⁾ Por. Vallet: *Histoire de la philosophie*. Paris 1891 str. 9 następ.

²⁾ Por. Dr. Clemens Bauemker: *Einige Gedanken über Metaphysik und ihre Entwicklung in der hellenischen Philosophie*. Odczyt miany w 1883 r. na zgromadzeniu towarzystwa Görresowego.

³⁾ Kant: *Fortschritte der Metaphysik*. I. 558 wyd. Rosenkranza.

wierają w sobie mnóstwo materiału metafizycznego, tem więcej jeszcze powiedzieć to należy o przepięknych dyalogach Platona. Zasługą jego względem metafizyki było, iż nie ograniczał się na samą materję, ale wykazywał potrzebę przyjmowania w celu wyjaśnienia zjawisk świata czegoś pozamaterialnego, czegoś transcendentnego, jakiegoś absolutu. Póki badanie obraca się w sferze samej empiryi, póty nie jest ono w możności objąć w całości wszelkich przejawów bytu; owem promiennem słońkiem, rzucającem obfite pęki światła na szczegóły doświadczeniu dostępne, jest bezwątpienia pojęcie absolutu. Umiała też ocenić starożytność owo poczucie tego, co wzniosłe i szlachetne, jakie cechują poglądy Platona i dlatego chętnie zestawiała go z promiennym bogiem w Delfach, podczas gdy Sokratesa dla jego metody (*μαθηματική*) umieszczano obok Artemidy.

Ale też i nazwy: metafizyka nie wynalazł Stagiryta. Powstała ona, jak zgodnie nauczają dziejopisarze filozofii, zupełnie przypadkowo. Wiadomo, jak smutne koleje przechodziły dzieła przez Arystotelesa napisane, o czem obszernie opowiada Strabon (lib. XIII c. I. §. 59. p. 520 wyd. Firmin-Didota) i Plutarch (*Vita Syllae* c. XXVI pag. 559 tegoż wyd.),¹⁾ i że dopiero Andronik z Rhodus (około 70 r. po Chr.) zabrał się do ostatecznego ich uporządkowania w tej formie, w jakiej je dziś jeszcze posiadamy. Ów tedy Andronik przy układaniu swego Indexu dzieł arystotelesowych natrafił na traktaty dość luźnie ze sobą powiązane, a będące fragmentami dzieła arystotelesowego, tak zwanej *πρώτη φιλοσοφία*, i te umieścił po dziełach, zajmujących się badaniem przyrody czyli po fizyce. Z tego to przypadkowego zestawienia (*μετὰ τὰ φυσικά*) powstał wyraz metafizyka, który dość szybko uzyskał prawo obywatelstwa jako techniczna nazwa umiejętności odrębnej, a mającej zajmować się tem, co poza naturą, ponad nią istnieje, krótko tem, co transcendentne.

Sam Arystoteles nazywał to, co dziś przez wyraz metafizyka rozumiemy, pierwszą filozofią (*πρώτη φιλοσοφία*), a to w celu od-

¹⁾ Por. Dr. Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen*. II Theil. II Abth. Tübingen 1862 str. 49 następ.

Por. także: *Barthelémy St. Hilaire: Métaphysique d' Aristote* trad. en français. Paris 1879 str. CCLXX préface.

różnienia tej nauki od badania przyrody, czyli fizyki (δεύτερη φιλοσοφία). Nierzadko też posługiwał się Stagiryta w miejsce nazwy: pierwsza filozofia — i inną, daleko szczytniejszą, mianowicie θεολογική (ἐπιστήμη), a to dlatego, że najszczytniejszym przedmiotem owej filozofii pierwszej jest τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον actus purissimus, Bóg.

2. Lecz jeżeli Arystoteles ani rzeczy, nazwą metafizyka oznaczonej, nie stworzył, ani samejże tej nazwy nie wyszukał, to w czemże spoczywa jego niezaprzeczone i wielka zasługa około tej nauki? W tem, że pierwszy z pośród wszystkich filozofów stworzył z metafizyki odrębną umiejętność, oparł ją na silnych podstawach tak, że przetrwać mogła wieki całe, a w końcu i w tem, że tej nauce wskazał naczelne miejsce w dziedzinie umiejętności filozoficznych, uczynił ją kamieniem węgielnym wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich.

Jestto niepowetowaną szkodą, że rękopis lub bodaj dokładny apograf »pierwszej filozofii« Stagiryty nie doszedł do potomności nienaruszony, bo wówczas i zasługa Arystotelesa względem metafizyki byłaby daleko widoczniejszą. Dziś niestety to co pozostało z jego »pierwszej filozofii«, przedstawia się jako luźne, często zupełnie z sobą nie powiązane urywki.

Ale i za to, co niewątpliwie pochodzi od samego Stagiryty, za jego definicyę »filozofii pierwszej«, za wskazówki, wśród jakich to ram problemy metafizyczne obracać się mają należy się Arystotelesowi wielka wdzięczność.

Chodzi obecnie o dokładniejsze oznaczenie przedmiotu »filozofii pierwszej« czyli metafizyki, którym to wyrazem, po wyjaśnieniu jego genezy, stale odtąd posługiwać się będziemy.

Na to pytanie daje odpowiedź Arystoteles w pierwszym i drugim rozdziale księgi I swej Metafizyki, a przedewszystkiem w księdze IV-tej. Właściwie dwie tam spotykamy definicje metafizyki. Do pierwszej z nich dochodzi Arystoteles drogą indukcyjną. Powiada, że ze spostrzeżeń częściej odbieranych następuje utrwalenie szeregu jednorodnych wrażeń w pamięci, zaś ze spamiętywania odbieranych wrażeń rodzi się doświadczenie, będące podstawą sztuki i wiedzy. Aczkolwiek zaś sztuka ze względu na praktyczną doniosłość wcale nie przewyższa doświadczenia, mimo to ludzie zwykle większą dozę wiedzy jej przyznają, aniżeli prostemu doświadczeniu, a to dlatego, że

sztuka, a nie luźne doświadczenie prowadzi do odkrycia przyczyny.¹⁾ Że zaś do pojęcia wiedzy jest niezbędna znajomość przyczyny jakiegoś faktu, pokazuje się stąd, że nikt nie nazywa spostrzeżenia wiedzą, mimo iż ono jest dla poznania jakiejś jednostki niezbędnym środkiem. Różnym sztukom w miarę ich powstawania przypisywano większy lub mniejszy stopień wiedzy stosownie do tego, która sztuka mniej miała na oku praktyczną korzyść. Z tego względu przyznawano teoretycznym umiejętnościom, powstającym na tle doświadczenia i sztuki, najwyższy stopień wiedzy, bo nie były uprawiane dla samej tylko korzyści materialnej, lecz dla nich samych. Stąd wynika, że należy uważać za mędrszego tego, co posiada doświadczenie, od tego, który tylko na spostrzeżenia się ogranicza, a znów tego, co posiada jakąś sztukę, za mędrszego od tego, co tylko na doświadczeniach się opiera; w końcu mędrszy od posiadającego sztukę jest ten, który uprawia wiedzę teoretyczną. A tak mądrość (*σοφία*) jest teoretyczną umiejętnością o jakichś zasadach lub przyczynach (*ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινος αἰτίας καὶ ἀρχῆς ἐστὶν ἐπιστήμη δῆλον*. l. c.)

Jeżeli atoli posiadający doświadczenie jest mędrszy od tego, który się zadowolnia spostrzeżeniem, a posiadający sztukę mędrszy od tamtego, to mądrość (*σοφία*) nie do samej tylko teoretycznej umiejętności może być stosowana. Rzeczywiście, powiada Arystoteles, wyraz *σοφία* brany może być w dwojakim znaczeniu: względnem i bezwzględnem; raz bowiem służy na oznaczenie biegłości lub znajomości sztuki jakiegokolwiek; powtóre, bezwzględnie brany, oznacza tego, który posiada najdoskonalszą, najwyższą wiedzę. Kiedyż atoli taką nazwą wolno się nam posłużyć?

Jeżeli *σοφία* ma być umiejętnością, to musi się zajmować badaniem jakichś przyczyn i zasad. Jakichże to przyczyn lub zasad znajomość sprawia, iż ten, który tę znajomość posiada, może być nazwany *σοφός*? Arystoteles znów w tym celu posługuje się indukcją.

Zauważa on, że najczęściej mądrym nazywamy tego, który wszystko wie, mimo że nie będzie posiadał znajomości

¹⁾ Por. *Metaph.* A. c. I. p. 981 a 24: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν. οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

każdego danego szczegółu; możebne to wtenczas tylko, gdy ktoś będzie posiadał wiedzę tego, co jest najogólniejsze, bo przez znanie tego, co najogólniejsze, będzie w pewien sposób znał i szczegóły, zawarte w tem, co najogólniejsze.¹⁾

Nie mniej faktem jest, że ludzie tego mają za mądrego, który posiada znajomość rzeczy z trudem dostępnych ludziom; że tak jest, przekonać się można z faktu, iż nikt nie nazwie spostrzeżenia jako wszystkim ludziom łatwej czynności, mądrością. Nie ulega zaś wątpliwości, że najtrudniejszą rzeczą dla człowieka jest poznać to, co jest najogólniejsze, gdyż to, co najogólniejsze, najwięcej odbiega od spostrzeżenia.²⁾

Podobnie nazywamy najmądrszym w jakiejś dziedzinie wiedzy tego, który posiada najdokładniejsze wiadomości z niej i najlepiej nauczać ich potrafi. Najdokładniejszą atoli wiedzą jest ta, która się zajmuje najpierwszemi pojęciami, gdyż te ostatnie nie są złożone. wskutek czego to, co niezłożone, lepiej może być poznane, aniżeli to, co złożone,³⁾ a tem samem i wiedza o najpierwszych przyczynach lepiej może pouczyć kogoś, aniżeli jakakolwiek inna umiejętność, gdyż nauczanie polega na wykazywaniu przyczyn rzeczy.

Niemniej ta umiejętność zasługuje bardziej na nazwę wiedzy, której ktoś nabyć pragnie dla niej samej, a nie dla skutków, jakie z jej posiadania wyniknąć mogą. Pożądamy nadto najbardziej tej wiedzy, która ma za przedmiot rzecz najbardziej wiedzy godną; zaś najwięcej wiedzenia godną rzeczą jest znajomość najpierwszych przyczyn i zasad, bo z nich można poznać resztę rzeczy, podczas gdy tamte nie mogą być poznane z rzeczy im podporządkowanych.

W końcu bardziej na nazwę wiedzy zasługuje umiejętność mogąca rozkazywać, aniżeli ta, której przystoi słuchać.

¹⁾ Por. Met. A. p. 982 a. 19: τὸ πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. οὗτος γὰρ οἶδὲ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα.

²⁾ Met. A. p. 892. a. 23: σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου. πορρώτατα γὰρ τῶν αἰσθητέων ἐστίν. Por. także: Werner Luthé: Begriff und Aufgabe der Metaphysik des Aristoteles. Leipzig 1884 p. 1—10.

³⁾ Met. A. p. 982. 25: ἀκριβέσταται τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐξ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας κ. τ. λ.

Lecz rozkazywać może ta tylko wiedza, która zna cel wszelkiego działania, a więc tem samem nauka, wskazująca cel ostateczny rzeczy, najwięcej na miano wiedzy zasługuje.

Z panujących tedy między ludźmi poglądów o naturze τῆς σοφίας wynika, że jej przedmiotem jest to, co jest najogólniejsze, pierwsze zasady i przyczyny rzeczy oraz ostateczny cel działania ludzkiego. Powiemy zatem z Arystotelesem, że metafizyka (σοφία) jest umiejętnością, badającą najwyższe zasady i przyczyny wszech rzeczy¹⁾

Drugą definicyę metafizyki napotykamy w roz. I księgi czwartej. Dochodzi do niej Arystoteles w następnym sposób.

Jeżeli σοφία ma się zajmować najwyższymi przyczynami rzeczy, a tych przyczyn jest cztery²⁾, to pytanie się nasuwa, którą z nich ma się ona zajmować? Gdyby te przyczyny były sobie przeciwne, (ἀντικειμέναι), mogłaby się nimi zajmować jedna umiejętność; ale ponieważ nie są one sobie przeciwne, a do tego każda umiejętność jeden tylko jakiś rodzaj obiera sobie za przedmiot badania, więc uzasadnione pytanie, której to z przytoczonych przyczyn znajomość zasługuje na nazwę σοφία? Trudność w rozwiązaniu tego pytania wzrasta, gdy się ma na względzie przedmioty konkretne, przy których (jak np. przy budowie domu) wszystkie cztery przyczyny mogą znaleźć zastosowanie. Wypadałoby chyba w takim razie, aby rodzaj przedmiotu badanego wpływał na to, czy nauka o nim ma być zwana σοφία.

Wszelka trudność zniknie, odpowiada Arystoteles na postawione sobie ἀπόριαι, jeżeli przedmiotem τῆς σοφίας nie będzie ten lub ów przedmiot, ten lub ów byt, lecz byt wogóle, tak, że podczas gdy wszelkie inne umiejętności tylko pewnymi szczegółowymi bytami się zajmują, przeciwnie najwyższa z nich σοφία badać ma byt najogólniej pojęty i to znów nie pod jakimkolwiekbydź względem, tylko pod najogólniejszym, o ile mianowicie byt jest bytem.³⁾

¹⁾ (ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα. δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν. *Metaph. A. p. 982 b. 7.*)

²⁾ (τὸ τί ᾗν εἶναι, ὕλη, ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ οὗ ἐνεκα καὶ τ' ἀγαθόν. *Met. A. c. 3. p. 983 a. 26.*)

³⁾ (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ. οὐδεμίᾳ γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ

Ta wiedza bytu, o ile jest bytem, schodzi się najzupełniej z wiedzą o najpierwszych przyczynach rzeczy, gdyż najwyższe przyczyny bytu są zarazem przyczynami przedmiotu jakiegokolwiek: gdyby bowiem były przyczynami tylko jakiegoś określenia przypadkowego w przedmiocie, to tem samem nie byłyby ostatnimi przyczynami, gdyż byłyby przyczynami tego, co przez coś innego istnieje. Stąd też i najdawniejsi filozofowie, poszukujący pierwiastków rzeczy bytującej, musieli na wypadek poszukiwania najwyższych przyczyn, poszukiwać ich dla bytu jako takiego, a nie dla poszczególnych tylko przedmiotów. Konsekwentnie i ten, co nie jednej tylko, materialnej poszukuje przyczyny, jak to czynili dawni filozofowie jońskiej szkoły, ale wszystkich przyczyn bytu, musi ich szukać dla bytu, o ile jest bytem. A tak *σοφία* (metalizyka) jest wiedzą najwyższych przyczyn bytu jako bytu.¹⁾

Gdy teraz porównamy obydwie definicje, pokaże się, iż się nie różnią rzeczowo, tylko się uzupełniają wzajemnie, przez co charakter metafizyki jako odrębnej od innych umiejętności lepiej jest uwydatniony. Zauważyć tylko można przy tej sposobności, że nazwa: »pierwszej filozofii«, jaką obrał Arystoteles, jest dla nauki o bycie najogólniej pojmowanym daleko odpowiedniejsza, aniżeli nazwa: »metalizyka«, która mocą etymologii łatwo może dać powód do nieporozumień, jak to już co do Kanta zauważyliśmy, a to przez to, że z góry narzuca jeden tylko sposób rozwiązania kwestyj do bytu się odnoszących, gdy tymczasem nazwa: *πρώτη φιλοσοφία* wcale nie przesądza, czy metalizyka wyłącznie tylko niematerialnym bytem ma się zajmować, czy też materialnym, lub czy przyczyny bytu są materialne lub niematerialne.

3. Z danej poprzednio definicji metafizyki jako nauki o najwyższych przyczynach i zasadach bytu łatwo wyprowadzić główne pytania, któremi się ta nauka ma zajmować. Przedewszystkiem poddać ona musi dokładnej analizie samo pojęcie

καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρους αὐτοῦ τι ἀποτεινόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. Met. Γ. c. 1. p. 1003 a. 21).

¹⁾ ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, ὁῦλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν· εἰ ὄν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐξήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἢ ὄν. διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον. Met. Γ. c. 1. p. 1003 a. 27).

bytu, gdyż, jak dzieje filozofii świadczą, niedokładne pojęcie bytu stawało się źródłem smutnych błędów, zwłaszcza panteizmu.

Powtóre wyszukać musi te określenia, które każdemu bytowi, dlatego właśnie, że jest bytem, przysługują, czyli wskazać powinna transcendentalne właściwości bytu. A dalej zając się musi pytaniem, jakie to są najważniejsze formy, rodzaje, czyli kategorie bytu, a w końcu niemniej ważne pytanie o przyczynach bytu. Powyższy podział rozstrzyga pytanie, nad którym dawniej liczne prowadzono spory, czy przedmiotem metafizyki ma być sama tylko substancja, czy też Bóg, czy byt czysto rozumny; ¹⁾ skorośny bowiem w ślad za Arystotelesem przyjęli, że metafizyka ma się zajmować bytem, o ile jest bytem, to rozumie się samo przez się, że badać ma zarówno byt rzeczywisty jak i czysto rozumowy, substancję, jak i przypadłości jej, byt stworzony w końcu i niestworzony. Nie należy natomiast do metafizyki kwestya naszego poznawania bytów. Wielu autorów wprost identyfikuje metafizykę z teorią poznania lub krytyką poznania inaczej noetyką, ²⁾ a niektórzy, jak Al. Fouillée nawet od psychologii jej dostatecznie nie odróżniają. ³⁾ Dziś noetyka stała się już nauką bogatą i samodzielną, a w stosunku do metafizyki jest nauką przygotowawczą. Niech psychologia bada sposób, noetyka wartość poznawania, a metafizyka istotę rzeczy, a uniknie się nieporozumień co do przedmiotów tych umiejętności.

Lecz jeżeli metafizyka ma się zając bytem, o ile jest bytem, a ten byt przedewszystkiem w dwóch formach się objawia, jako byt konkretny, i jako byt czysto myślny, to wypadnie metafizykę podzielić na dwa wielkie działy, z których jeden zajmowałby się bytem myślnym, czyli bytem najogólniej

¹⁾ Por. Suarez: *Disput. metaph.* I. sect. 1. n. 2. Moguntiae, 1590.

²⁾ Por. Fried. Kirchner: *Die Hauptpunkte der Metaphysik.* Cöthen. 1880 str. 17 nast.; Dr. Jul. Bergmann: *Vorlesungen über Metaphysik.* Berlin 1886 str. 35. nast. Dr. Ernst Apelt: *Metaphysik.* Leipzig 1857 str. 21. nast. H. Ritter: *System der Logik und Metaphysik.* Göttingen 1856 str. 105—156.

³⁾ Por. Alf. Fouillée: *L'avenir de la métaphysique.* Paris 1890 str. 6: La métaphysique pourra se définir la science qui étudie et apprécie la manière dont tout notre organisme mental réagit par rapport à la totalité des impressions qu'il reçoit de l'univers.

pojętym, bo dodawać nie potrzeba, że byt najogólniejszy jest tylko abstrakcją wszystkiego, co jest, czyli jest bytem myślnym; drugi zaś dział zająłby się bytem konkretnym z najogólniejszego punktu widzenia. Pierwsza część może być nazwana metafizyką ogólną, inaczej ontozolią lub ontologią. Tę ostatnią, dość szczęśliwą nazwę, rozpowszechnił Chrystyan Wolf ¹⁾ tak, iż uzyskała już prawo obywatelstwa we filozofii.

Na tem jednakże metafizyka poprzestawać nie może: prócz bytów czysto myślnych widzimy byty konkretne, czyli, jeżeli ujmemy otaczające nas konkretne byty w jedną zbiorową nazwę: świat, mamy przed sobą świat widzialny, który wymaga wyjaśnienia. Rozmaite wprawdzie nauki zajmują się badaniem świata, ale czynią to z zupełnie szczegółowych punktów widzenia, przyczem obierają za przedmiot szczegółowy jakiś rodzaj bytów w świecie; musi tedy metafizyka zająć się światem jako całością, musi wskazać jego cel, wyjaśnić przyczynę istnienia.

Prócz tego w nas samych dość jest zagadek do rozwiązania. W świecie materialnym przyczynowość panuje niepodzielnie i nieubłagane: w nas tymczasem spostrzegamy możliwość dowolnego determinowania się do działania lub niedziałania, czynienia tego lub owego: przez analizę aktów naszej świadomości spostrzegamy, że jesteśmy jakimiś istotami *sui generis*: istotami duchowo-zmysłowemi; a tak mimowoli nasuwa się badającemu umysłowi pytanie: co to jest człowiek? co to jest duch go ożywiający? jaki sposób jego połączenia z ciałem w celu wytworzenia jednej natury? Tak więc metafizyka, oprócz najogólniejszych kwestyj o naturze i własnościach bytu, zejść musi do bytów więcej szczegółowych, musi rozwiązać zagadkę bytu świata, i bytu człowieka. Na tle dwóch powyższych problemów metafizycznych, z których pierwszy możemy nazwać problemem kosmologicznym, a drugi psychologicznym, powstaje inne pytanie, niesłychanej doniosłości, czy mianowicie owe najwyższe przyczyny bytu zjawisk świata zewnętrznego i naszego wewnątrz-

¹⁾ Por. jego: *Philosophia prima sive Ontologia*. Francofurti et Lipsiae 1730 str. 1 nast.

Por. także: Jan Śniadecki. Pisma. Kraków 1821. O metafizyce str. 1 nastp.

nego, τοῦ μακροκόσμου καὶ τοῦ μικροκόσμου, są faktycznie najwyższymi przyczynami i jedynymi, czy też z natury swej domagają się i przypuszczają z góry istnienie jeszcze jednej, najpierwszej Przyczyny wszechrzeczy; a jeżeli odpowiedź twierdząco wypadnie, to jakaż natura tej Przyczyny: jaki to byt? Oto problem teologiczny, korona metafizycznych dociekań. Trzy te problemy stanowić będą treść metafizyki szczegółowej. »Tak więc, powiada pięknie Kappes,¹⁾ metafizyka ma nam dać pogląd na świat w najprawdziwszem tego słowa znaczeniu; chce ona świat, nie tylko zewnętrzny, cielesny, lecz i wewnętrzny, duchowy, poznać i pojąć, co on w sobie zawiera. Jako pogląd na świat jest metafizyka zarazem poglądem życiowym, bo przez to, że chce, wykryć istotę świata, chce tem samem dać wyjaśnienie o znaczeniu, celu i końcu tegoż świata a w szczególności własnego naszego bytu: co to jest człowiek? skąd przychodzi? dokąd zdąża? A gdy jej się uda na podstawie danej rzeczywistości cielesnej i duchowej dojść do wyższego, transcendentnego, absolutnego bytu, do Bóstwa, to tem samem posuwa całe ziemskie życie ze wszystkimi jego potrzebami i dążeniami ku wyższemu oświetleniu, i nadaje kierunek przebiegowi życia tak jednostek, jak i ich ogółowi, ku temu, co wzniosłe, transcendentne, absolutne, wieczne, ku Bóstwu. Bóg, nieśmiertelność i wolność, te pełne treści wyrazy wiary, a których naukową wartość usiłuje wykazać metafizyka, wpływają na wyrobienie naszego poglądu na świat i życie. W tem właśnie pojmowaniu metafizyki jako poglądu na świat i życie tkwi jej zadanie, jej doniosłość i znaczenie«.

Dla tej właśnie doniosłości pytań metafizyki poświęcimy roztrząsaniu trzech jej głównych problemów: kosmologicznego, psychologicznego i teologicznego osobne rozprawy, a w obecnym tomie zajmiemy się wykładem ogólnej treści metafizyki. Nim jednak do rzeczy samej przystąpimy, odpowiedzieć wypadnie na zarzuty tych, co utrzymują, że metafizyka jako rzeczywista nauka jest niemożliwą.

¹⁾ Por. Dr. Mathias Kappes: *Die Metaphysik als Wissenschaft*. Münster 1898 str. 15.

§. 2. *Zarzuty przeciw możliwości metafizyki jako umiejętności.*

»Był niegdyś czas, powiada Kant, w którym metafizyka zwaną była królową wszelkich umiejętności, i jeżeli się przyjmie chęć za uczynek, to zasługiwała ona ze względu na nadzwyczajną ważność swego przedmiotu bezsprzecznie na tę nazwę zaszczytną«. ¹⁾ Niestety, oddawna już nie pozwalano tej królowej panować w spokoju i rozlewać dobrodziejstw swego panowania. Raz poraz w ciągu długich wieków jej istnienia podnoszono bunty przeciwko niej, własne jej służebne spiknęły się przeciwko niej, aby ją zrzucić z tronu, a same na nim rozwieliżnić się mogły. Musiała ona patrzeć na orgie greckich sofistów, wytrzymać tyle zatrutych strzał, posyłanych w jej stronę wprawna ręką sceptyków rozmaitych wieków i narodów, musiała wysłuchać tylu obelg, miotanych głupcami, ale zacieklemi usty różnych sekciarzy, patrzeć w końcu, jak ludzie źli jedną podwalinę za drugą usuwali z pod stóp jej tronu. Przetrwała ona jednakże z rozmaitem szczęściem burze i walki w ciągu wieków nad jej tronem szalejące; miała chwile świetlane, gdy promienna szczęściem odbierała hołdy zasłużone od swych wasalek, od poszczególnych umiejętności ludzkich, które chętnie jej panowanie uznawały i przewodnictwu się poddawały; ale też były i chwile upadku, w których jedynie dobroczynna ręka religii chrześcijańskiej dawała jej przytułek w swych przybytkach. Próbowano zabić ją milczeniem, wymazać jej nazwę z pamięci ludzkiej, ale jak feniks ze swych popiołów, powstawała ona z upadku i zapomnienia, a niepomna krzywd, nie przestawała uszlachetniać człowieka. Po okrzykach: *ecrasez l' infâme* — zjawiali się inni, co królowę nauk witali radośnym: *hosanna*.

Lecz nigdy może walka przeciw metafizyce nie była tak zaciętą, na tak wielkie rozmiary podjętą i z taką wytrwałością prowadzoną, jak za dni naszych, tak, że jednym z ważnych rysów wieku XIX pozostanie na zawsze jego pogarda dla metafizyki. Postanowiono raz na zawsze ją uniemożliwić, ode-

¹⁾ Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur I. Ausg. str. 3.

brać umysłowi ludzkiemu wszelką chęć zapuszczania się w dziedzinę badań metafizycznych, i dlatego wskazano mu ziemię z tem wszystkiem, co się na niej znajduje, jako jedynie odpowiedni cel i przedmiot jego dociekań. »Najwięcej zasadnicza różnica w obecnej filozofii, zauważył Volkelt, nie polega na rozróżnieniu między spirytualizmem a materyalizmem, teizmem i panteizmem a ateizmem, monizmem i dualizmem i tp.; różnica sięga daleko głębiej, mianowicie, czy wogóle ma być dopuszczone odpowiednie poznanie badanie najogólniejszych i ostatecznych pytań o istnieniu, czy też nie. Naprzeciwko filozofii, uprawiającej metafizykę, stoi filozofia pozbawiona metafizyki, a ten rozdział jest daleko większy, aniżeli jakiegokolwiek z przeciwnych opinii w obrębie metafizyki; jest on większy, aniżeli ten, jaki między spirytualizmem a materyalizmem istnieje«. ¹⁾

Dwa wielkie hufce stanęły do walki z metafizyką; wodzem jednego jest Kant, drugiego August Comte z kilku wybitnymi generałami; i uzbrojenie i metoda walki różna u dwóch tych hufców, ale jednaki cel ich i ta sama nadzieja uniemożliwienia raz na zawsze metafizyki. Przypatrzymy się tym hufcom.

Kant nie szczędził, jak już tego mieliśmy przykład, pięknych słów dla metafizyki; ale im głośniej ją chwalił, tem więcej skrycie swą krytyką podkopywał podwaliny jej tronu. Nie odrazu on odkrył swe plany strategiczne ani odchylił otwarcie przyłbicy; od czasu tylko do czasu puszczał w świat jakies zdanie ironiczne pod adresem metafizyki, którem podkopywał jej znaczenie. W roku 1762 uboczną drogą ugodził w metafizykę.

¹⁾ Joh. Volkelt: *Über die Möglichkeit der Metaphysik.* Hamburg 1884. str. 9.

Por. nadto: Kappes dz. w. prz. str. 15. nastp.

Alfr. Fouillée. dz. w. prz. str. 3. nastp.

J. Barthélemy St. Hilaire: *De la métaphysique.* Paris '879 str. 135 nastp.

Tegoż: *Métaphysique d' Aristote trad. en français.* Préface str. CLXXVII nastp.

B. Conta: *Les fondements de la métaphysique traduit du roumain par. D. Tescanu.* Paris 1890 str. 3 nast.

Hedwig Bender: *Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung.* Leipzig 1897 str. 1 nastp.

Dr. Mścisław Wartenberg: *Obrona Metafizyki.* Kraków 1902 str. 61 nastp.

zykę wykazując, że znane 4 figury sylogizmu polegają na krętarstwie umysłu, i że za pomocą nich nie można wykryć nowej jakis prawdy, tylko co najwyżej wyjaśnić dokładniej już znane pojęcie, gdyż logiczne poznawanie nie jest wcale syntetycznej natury, tylko analitycznej¹⁾. Już w następnym roku w broszurze: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763) wprowadza Kant najwidoczniej śladem Hume'a rozróżnienie między realnym a logicznym powodem, co go naprowadza na wniosek, że istnienie Boga, które jest realną podstawą istnienia wszech rzeczy, nie może być z tych ostatnich wydedukowane, i stawia maksymę, że powinno się mieć przekonanie, jako Bóg istnieje, ale dowód na tę prawdę jest niekonieczny. Powraca Kant do tej samej myśli w broszurze: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) i wykazuje, że nie można udowodnić istnienia Bożego ani za pomocą tak zwanego kosmologicznego dowodu, bo ten fałszywie wnioskuje z tego, co przypadkowe, na istnienie bytu koniecznego, ani też z dowodu ontologicznego, który z pojęcia Boga, jako najdoskońalszej istoty, wyprowadza konieczność istnienia tejże istoty.

Kantowi się zdawało, że jedynie odwrócony dowód ontologiczny jest możliwym dowodem Bożego istnienia, bo wykazuje konieczne istnienie jestestwa, które musi być pojmwane jako Bóg. Mianowicie każda możliwość przypuszcza jako swój realny powód to, co jest bezwzględnie konieczne, a zaś nie można pomyśleć, iżby żadna możliwość nie była możebną, gdyż takie przypuszczenie jest niemożliwe, jako sprzeczne. Nie trzeba chyba dodawać, że i ten, podług Kanta jedynie możliwy dowód Bożego istnienia, wart tyle co i Kartezyański, przez Kanta zwalczany dowód ontologiczny; zresztą sam Kant nie wielką wagę przywiązywać musiał do niego, skoro w kilkanaście lat później w swej »Krytyce czystego rozumu« bezwzględnie odrzuca możliwość udowodnienia Bożego istnienia.

W tymże już czasie wydawała się Kantowi metafizyka »jako bezdena przepaść, jako ciemny ocean, pozbawiony

¹⁾ Kants Werke herausg. von Hartenstein. I. 1. §. 5. *Falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren*. 1762. Por. nadto Kirchner: *Die Hauptpunkte der Metaphysik*. Cöthen 1880 str. 19.

brzegów i morskiej latarni«, wszelako na razie nie zerwał jeszcze z nią, tylko pragnął ją udoskonalić, i to głównie co do metody badań metalizycznych. W książce: *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764) wykazywał różnicę, jaka istnieje między syntetycznymi dedukcjami w matematyce a we filozofii; podczas gdy pierwsza ma do czynienia ze zrozumiętymi ilościami, a stąd może rozpoczynać od definicyj i z nich wyprowadzać nowe prawdy, przeciwnie filozofia, której przedmiotem są oderwane jakości a przytem nie zawsze zrozumięte, powinna tylko analitycznie postępować. Ma tedy rozpoczynać od materiału, dostarczonego zmysłowym doświadczeniem, następnie rozkładać całość na jej pierwiastki i dążyć do definicyi zamiast od niej, jak matematyka, rozpoczynać.

Zwolna wszakże, głównie pod wpływem pism Hume'a, Kant zajmuje względem metafizyki stanowisko nieprzychylnie, i już 1764 pisze broszurę: *»Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«*, — w której wprost wypowiada, że metafizyka jest bezużytecznym marzeniem, bo nie kieruje się jedyłą podstawą filozofii, doświadczeniem. Jeżeli jakaś metafizyka ma istnieć, to chyba ta tylko, która ma przeświadczenie, że wszelkie poznanie ludzkie tylko z doświadczenia zmysłem dostępnego pochodzi; musi więc stać się wiedzą nie rzeczy, lecz granic ludzkiego poznawania, ma być poznaniem nie rzeczy w sobie, ale poznaniem ludzkiego poznawania. Metafizyka taka, jaka dotąd istniała, jest częzą zabawką, nieużyteczną kombinacją pojęć, gdyż prawo przyczynowości, na którym się głównie opierała, nie jest pojęciem logicznem, analitycznem, tylko syntetycznem, z doświadczenia wziętem.

Już odtąd szybko staczał się Kant w objęcia fenomenalizmu i subiektywizmu; jeszcze w 1768 przyznawał czasowi i przestrzeni istnienie przedmiotowe, ale w dwa lata później w rozprawce: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) przyznaje czasowi i przestrzeni jedynie idealny byt. Wreszcie pisma jego po roku 1781 wydane wprost przeczą możliwości metafizyki jako umiejętności o istocie rzeczy. Wykazawszy, że czas i przestrzeń są tylko formami subiektywnymi zmysłowości i wyszukawszy czyste formy pojęć, czyli kategorie, z góry oświadcza Kant w swej *»Krytyce czy-*

stego rozumu«, że pojęcia tracą wszelką wartość, jeżeli się je chce stosować do rzeczy; zewnątrz nas istnieją tylko zjawiska jako podstawa doświadczenia; treść odebranych z nich wrażeń, ujęta z jednej strony przez formy czasu i przestrzeni, a z drugiej zmodelowana przez kategorie, poucza nas co najwyżej o stronie zjawiskowej przedmiotów, ale nigdy o tem, czem przedmiot sam w sobie. Rzecz w sobie, jej noumenon, jest dla nas na zawsze zakryta, bo nieprzystępna wobec tego, że poznajemy w gruncie rzeczy tylko nasze wyobrażenia; stąd pojęcia Boga, duszy, wolnej woli, nieśmiertelność duszy są tylko pojęciami normującymi nasze myślenie, ale nigdy nie da się wykazać, że im odpowiada coś rzeczywistego. Wprawdzie rozum praktyczny powinien noumena powyższe traktować tak, jakby były czemś rzeczywistym, ale nie na mocy uprzednio wykazanego istnienia ich przedmiotowego, tylko wskutek takiej już swej organizacji.

Destruktywna dla metafizyki robota Kanta nie skończyła się z jego śmiercią (1804), gdyż liczny bardzo szereg epigonów podjął zasadnicze dogmaty swego mistrza z Królewca a tem samem stanąć oni musieli po stronie przeciwników metafizyki. I nie mogło być inaczej. Kto sprawę poznawania ludzkiego w ten sposób postawi, jak to Kant uczynił, że mianowicie nie rzeczy poznajemy, ale nasze wyobrażenia, dla tego prawie niepodobną jest rzeczą wyrwać się z zaczarowanego koła subiektywizmu, dla tego metafizyka nigdy nie będzie umiejętnością, bo odebrał sobie możliwość rozprawiania o istocie rzeczy. To też wystarczy zaglądnąć tylko do pism Kantystów, aby się przekonać, jaka niechęć przeciwko metafizyce panuje w ich obozie. »Metafizyka jako umiejętność jest niemożliwą«, wyrokuje Dilthey ¹⁾, »metafizyka jest niedorzecznością«, powiada niezgorszy przedstawiciel Kantyzmu, Windelband ²⁾; »metafizyczne hipotezy są narkotykami dla umysłu; otumaniają go zamiast ożywiać i oświecać; niemożliwość metafizyki jako umiejętności jest od czasu transcendentalnej dyalektyki Kanta udowodnioną

¹⁾ Wilh. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig 1889 str. 512.

²⁾ Windelband: *Praeludien*. Freiburg in Br. 1884 str. 39.

prawdą«¹⁾, taki aksjomat Kantystów stawia Riehl. Powiedzmy krótko: metafizyka jest w mniemaniu Kantystów nieużytecznym gratem, przestarzałym, średniowiecznym sposobem myślenia, nie nadającym się do epoki myślenia krytycznego.

Gdy u Niemców krytycyzm Kanta coraz silniejsze zapuszczał korzenie, obejmując jedna po drugiej katedry filozoficzne, i pomału przeradzał się w apokalityczne systemy Fichtych, Schellingów i Heglów, tymczasem u praktyczniejszych ich zachodnich sąsiadów kwitnie materializm pod nęcącą nazwą pozytywizmu. Twórca tej nazwy, August Comte, zastał u swych ziomeków dobrze przygotowany grunt pod swą filozofię²⁾: pisma Locke'a. przeszczepione na grunt francuski, wydają sensualizm Condillac'a, pisma Hume'a podkopały wiarę w byty pozaświatowe, reszty dokonał materializm Magendie'ch, De la Mettrie'ch Diderotów, Dalemberty'ch. Doskonale charakteryzuje Volkelt sposób zapatrywania się na rzeczy pozytywistów.

»Pozytywiści lękają się. powiada on³⁾, runięcia w bezdenną przepaść, gdy tylko nie czują pod swymi stopami tak zwanego doświadczenia; wszelkie wyjaśnianie i pojmowanie doświadczenia uchodzi u nich za oszukiwanie samego siebie albo za ściganie wiatru. Ze skromnością, którejby pozazdrościć można na innych polach, stawiają oni jako wyłączone zadanie filozofii, aby wiernie oddawała to, co zawiera doświadczenie. Dla nich nie istnieje nawet, jak to przecież się dzieje u Nowokantystów i Spencera, coś wielkiego nieznanego, co poza lub ponad doświadczeniem przebywa. Wrażenia i spostrzeżenia są dla nich jedyną i całkowicie zadowalniającą rzeczywistością«. Bez wątpienia, takie postępowanie bardzo dogadza naturze ludzkiej, bo nie wymaga od niej wielkich wysiłków, żmudnej pracy ducha. Adepcci tej szumnej filozofii, która wyrugować miała wszystkie inne filozofie, i stać się jedyną filozofią ludzkości, ani chcieli, ani mogli zrozumieć, zanurzeni w mrowisku przez

¹⁾ Aloys Riehl: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2 Bd. Theil. 2. str. 87 i 119. Por. także Kappes dz. w. prz. str. 23 nastp.

²⁾ Por. Hermann Gruber S. J.: *August Comte der Begründer des Positivismus*. Freiburg in Br. 1889; tegoż: *Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage*. Freiburg 1891.

³⁾ Volkelt dz. w prz. str. 11.

się obserwowanych zjawisk, że takie badanie przyrody, jakie oni głosili, może być chyba wstępną pracą dla ludzkiego ducha, który stworzony do czegoś wyższego, aniżeli do ujarzmania opornych sił przyrody. Ani zaś dodawać nie potrzeba, że przy takim poglądzie na rzeczy wszystko, co nie dało się ująć pod wagę, miarę i liczbę, wszelkie ideały dawnej ludzkości, poczytano za czczy wymysł marzycielskich i nieproduktywnych głów, a co najwyżej, na widok metafizycznych zagadnień ruszono pobłaźliwie ramionami i odpowiadano z olimpijskim spokojem: *ignoramus et ignorabimus*. Porzucono dedukcję, jako metodę średniowiecznych myślicieli, a na jej miejscu posadzono indukcyę, jako jedyną metodę, godną męskiego wieku, w jakim się podług Comte'a ma znajdować dzisiejsza ludzkość. Gromadzenie jak największej liczby szczegółów, ich wierne opisanie: oto ideał filozofa. Człowiek z ziemi wzięty, na ziemi żyjący i z niej soki żywotne czerpiący, ku ziemi też jedynie wzrok swój kierować powinien; wszelkie zakusy w krainę pozaświatową, w krainę idei i ideałów, są mu surowo wzbronione, bo byłoby to atawistycznym przypomnieniem się minionej już bezpowrotnie teologicznej epoki ludzkości.

Gdybyż to zresztą sami tylko zawodowi filozofowie zabierali głos w tej sprawie, o którą nam chodzi, jeszczemy się temu tak dalece dziwić nie można było; ale na nieszczęście i fizycy, chemicy, biologowie poczęli rzucać swe grudki ziemi na grób metafizyki. Istnieje siedm zagadek świata, twierdził Dubois Reymond († 1894), profesor fizyki na uniwersytecie berlińskim, a to: istota materji i siły, początek ruchu, powstanie życia, pozornie nieumyślne a jednakże celowe urządzenie świata, powstawanie odczutego wrażenia, rozumne myślenie i wolność woli, a każda z nich jest zagadką metafizyczną. Że zaś zadanie nauki polega na umiejętnem sprowadzaniu zjawisk świata do ruchu atomów, a z powyższemi zagadnieniami tak się nie da postąpić, przeto wyznać należy z całą otwartością, iż tego rodzaju pytań nigdy nie potrafimy rozwiązać, pozostaną one tem, czem są, wieczną dla nas zagadką. »Ten pyrhonizm w nowej szacie, ku któremu moja filozofia przyrody zmierza, wielu nie będzie się podobał. Mogą oni sobie poszukać wyjścia na innej drodze, na drodze supranaturalizmu. Tylko niestety, gdzie się zaczyna supranaturalizm, tam ustaję

umiejętność»¹⁾. Że Dubois Reymond natrafił na powyższe zagadki, jest pocieszającym objawem u przyrodnika; że ich wyszukał tak mało, można mu przebaczyć; ale darować mu nie można tego, że jedynie w ruchu atomów widzi godny nauki sposób rozwiązywania problemów, na które nie mógł nie natrafić. Kiepska filozofia pozytywistyczna zamąciła w nim zdrowy sąd przyrodnika. W każdym razie dowiedzieliśmy się przynajmniej tyle od niego, że granice poznawania przyrody są zarazem granicami poznawania ludzkiego w ogóle, czyli co się nie da ująć, powąchać, dojrzeć, o to wcale troszczyć się nie potrzebujemy. Schodzi to na to samo, co dawno już powiedział solista Protagoras, że bogi może są, ale my o nich nic nie wiemy.

Możnaby nie rozwodzić jeremiad nad takim zamknięciem ducha ludzkiego w obrębie tego, co materialne, gdyby tego rodzaju pogląd pozostał własnością jakiejś nielicznej garstki myślicieli, choć zawsze i nad tem ubolewaćby należało; ale na nieszczęście idee pozytywistyczne zapuściły bardzo szerokie kręgi, przeniknęły do najniższych warstw, podkopując wiarę w to, co niegdyś dla ludzkości było święte i drogie, a natomiast szczepią w sercach ludzi sceptycyzm i materializm. Jest to poniekąd naturalnem zjawiskiem, że idee początkowo na katedrach głoszone lub w książkach dla niewielkiej garstki pisane, stają się pomału własnością ogółu. Nauka bowiem posiada niezaprzeczony swój urok, a stąd ludzie, choć oddani trosce o chleb powszedni, chętnie nastawiają ucha, aby się dowiedzieć, co się tam dzieje na Parnasie nauki, jakieto są jej ostatnie wyniki, bo one służyć będą za kompas myślenia i działania. Gdy jeszcze owe wyniki nauki wypadają po myśli zepsutej natury ludzkiej, nie lubiącej hamulca na swe namiętności i za leniwej do badania tego, czego zmysłami ująć się nie da, to dziwić się nie można, że takie hasła w lot bywają rozchwytywane. Patrzymy też na skutki pozytywistycznej filozofii; w poezyi zanik wszelkiego idealniejszego porywu, w sztuce kult naturalizmu, mamy psychologię bez duszy, grube tomy filozofii religii bez osobowego Boga: słowem niesłychane obniżenie poziomu ducha

¹⁾ Por. Du Bois Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkenntens*. 1872. Tęgoż: *Die sieben Welträthsel*. Rede gehal. am 8 Juli 1880.

ludzkiego. Wydarto za pomocą broszur, ludowych uniwersytetów i prasy ciemnym masom ludzi wiarę w niebo, jako miejsce nagrody za chłód i głód na ziemi znoszone, a wskazano ziemię, jako jedyny raj człowieka. To też słyszymy coraz silniejsze i groźniejsze dobijanie się do misy, przy której dotąd garstka zasiadała szczęśliwców, a nadciągająca burza społeczna godnie ukoronuje sianie wichrów materialistycznych i pozytywistycznych poprzez stulecie całe. Zanik ideałów w sztuce i poezji, w tłumach przerażające zdziczenie obyczajów, brak charakterów coraz większy, milionowe kradzieże, niechęć do życia, brak ofiarności i poświęcenia, a natomiast chęć używania najbrudniejszych rozkoszy ziemskich za wszelką cenę — oto owoc anty-metafizycznego poglądu na świat.

§. 3. *Metafizyka jest nie tylko możliwą, ale wprost niezbędną umiejętnością.*

»E pur si muove!« zawołać miał Galileusz, gdy go przymuszano do nauczania, że ziemia stoi, a słońce się około niej obraca. I my możemy zawołać do przeciwników metafizyki: E pur si muove! A jednak ona się jeszcze porusza! Czemuż o niej ustawicznie słyszymy? Czemuż wciąż żyje, ba nawet się rozwija i mężnieje grożąc, że znów ujmie w przyszłości należne sobie berło królewskie w naukach? Czemuż to umysł wyższe, skoro metafizyka nie ma w sobie posiadać dość soków żywotnych, nie chcą się zamknąć w ciasnych granicach zmysłowych spostrzeżeń, ale wzrokiem sięgają raz poraz dalej, w dziedzinę pozazmysłową, w krainę metafizyki? »Żadne uszeregowanie dowodów, powiada z polotem G. Lewes, żadne nagromadzenie oznak pogardy, żaden historyczny wykład niepłodności jej wysiłków nie zdołał wykorzenić skłonności do spekulacji metafizycznej. Jakkolwiek doktryny jej stały się pośmiewiskiem dla wszystkich (z wyjątkiem garstki najmężniejszych), to jednak metoda jej żyje jeszcze, jeszcze popycha do wznawiania poszukiwań i dotąd uwodzi niektórych mężów nauki. Napróżno historia wskazuje jawne niepowodzenie dwudziestu wieków. Metafizycy uznają fakt, lecz odwołują się do historii po dowód tego, jak trwałą jest namiętność, której żadne niepowodzenie nie może zniszczyć. Stąd też czerpią oni wiarę

w zwycięstwo ostateczne. Sprawa trwająca w sile po całych wiekach porażki, jest sprawą zagrożoną tylko, lecz nie beznadziejną, pobijaną, lecz nie zwalczoną. Szeregi jej armii mogły się przeredzić, sztandary pomięte są może i zabłoczone, lecz niepokonana energia wybuchu na nowo i walka trwa dalej. Co większa, fakt pouczający, widzimy nawet, iż niektórzy z wielkich wodzów nauki, stojąc na tryumfalnych wozach wobec tłumów klaszczących, wiecznie i zawsze rzucają tęsknym wzrokiem na owe ciemne szlaki zakazanego badania i dręczeni są tajnym niepokojem, że ostatecznie drogi owe mogą nie być drogami bez wyjścia, lecz że kiedyś wywiodą może na wspinałą równinę. Niepokoi ich od czasu do czasu myśl, że niektóre umysły, świetnemi obdarzone zdolnościami, mogą całkiem zrzekać się pewnych tryumfów naukowych badania dla mglistych blasków metafizyki ¹⁾«.

To świadectwo Lewesa metafizyce wydane, jest tem większej wagi, że Lewes jako pozytywista przez długie lata był przeciwnikiem, i to jednym z zaciętszych, wszelkiej metafizyki. Nie musi więc być tak źle z metafizyką, skoro nawet jej nieprzyjaciele zmuszeni się czują po dojrzałszej rozwadze oddać jej hołd przynależny stając w obronie jej praw. Sprzykrzyły się już w kółko powtarzane zachęty pozytywistów, aby tylko to badać, co zmysłami może być ujęte; materyalizm, rozpierający się przed jakimi 40 laty zupełnie już zdyskredytowany; zaś straszne skutki materyalistycznego poglądu na świat, owo rozpętanie się namiętności ludzkich w walce o byt, o lepszy kąsek przy stole życia, owo wreszcie poniżenie natury ludzkiej do prostej maszyny lub kuchni chemicznej, wywołują siłą rzeczy coraz żywszą reakcyę, tęsknotę za czemś wyższem, szlachetniejszym i czyniącem człowieka lepszym, pchają umysły w objęcia metafizyki. To też widzimy metafizykę uprawianą przez tych nawet, na których najmniej pozornie liczyć było można. »W naszych czasach, powiada Fouillée ²⁾, ukazuje się ruch w badaniach metafizycznych, który dalekim jest od owego ścigania ideału, wyszydzonego przez Renana i Langego, lecz owszem zajmuje się poszuki-

¹⁾ Por. G. W. Lewes: *Zagadnienia ducha i życia*. w tłóm. J. K. Potockiego. Warszawa 1892 str. 15.

²⁾ Por. Al. Fouillée: dz. w. prz. str. VIII préface.

waniem rzeczywistości. Nawet w Niemczech, tym kraju wielkich przygód na polu spekulacji, usiłował Schopenhauer ugruntować metafizykę na doświadczeniu, lecz na doświadczeniu zarówno wewnętrznym jak i zewnętrznym. Jeżeli Schopenhauer nadużył wyobraźni, jeżeli często podstawił fantazję w miejsce doświadczenia, pochodzi to może stąd, iż trudną jest rzeczą zerwać na raz z przeszłością. Jego uczeń, autor filozofii Nieświadości, w celu zaopatrzenia w etykietę zwodniczą swych spekulacji możliwie najdowolniejszych, wypisał te słowa jako tytuł swej książki: »Wyniki spekulatywne, otrzymane za pomocą metody indukcyjnej z nauk przyrodniczych«. Wobec tego jednak, że Hartmann wcale nie trzymał się zapowiedzianej metody, dziwić się nie można, że napisał czystą apokalipsę. Lotze robi w obszernej mierze użytek z doświadczenia w swej metafizyce. Wundt, umysł na wskrós naukowy, dochodzi do poglądu na świat, w którym wola zyskała rolę pierwszorzędnego czynnika. W Anglii produkcje metafizyczne są znaczne; przegląd Mind, poświęcony w zasadzie psychologii, jest cały przesiąknięty metafizyką... We Francji Taine, Ravaisson, Renouvier, Vacherot, Guyau i wielu innych wzywało z rozmaitych punktów widzenia i z rozmaitem powodzeniem doświadczenia na pomoc, w celu oparcia syntezy ogólnej na analizie bezpośrednich danych świadomości«. Il y a fagots et fagots — powiadają Francuzi; jest metafizyka i metafizyka: lecz choćby ktoś i złą uprawiał metafizykę, to jeszcze fakt sam, że tylu wybitne imię w nauce mających ludzi zwraca się chętnie do badań metafizycznych, pokazuje, że metafizyka posiadać musi w sobie wielki zapas sił żywotnych. Gdy do powyższych słów Fouillée'go dodamy cały szereg i autorów i pism z obozu neoscholastycznego, że wymienimy tylko ważniejszych: Zigliara, Lorenzello, Lepidi, Schifflini, Palmieri, Tongiorgi, Kleutgen, Gutberlet, Hagemann, Pesch Tillmann, Commer, Bauemker, Mercier, Nys. gdy nadto dodamy czasopisma jak Divus Thomas, Revue thomiste, Revue Néoscholastique, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Philosophisches Jahrbuch, Annales de philosophie chrétiennes, z innych zaś obozów Revue philosophique, przepełnioną artykułami do metafizyki się odnoszącymi, Revue de métaphysique et de la morale, Rivista italiana di filosofia i mnóstwo innych, to nabierzemy przekonania, że

metafizyka żyje, rozwija się coraz więcej, a sam ten fakt jej istnienia jest chyba najlepszym dowodem jej możliwości.

Ten fakt pokazuje zarazem, że metafizyka posiadać musi jakąś bardzo silną podstawę, skoro nie zdołały jej obalić ciosy przeciwników, a z drugiej strony, że ludzie głębiej na rzecz patrzący, umysły prawdziwie naukowe, wcale nie uczuwają jakiegoś lęku przed metafizyką. Nawet Kanta zadziwił fakt, iż umysł ludzki pomimo wszelkie próby odwracania go od badań metafizycznych, mimo rzekomej bezowocności wszelkich wysiłków w tym kierunku, wciąż przecież do tych pytań powracał i powracać będzie: »Nie możnaby pojąć, powiada on ¹⁾, dlaczego wobec ustawicznie się okazującej bezowocności usiłowań ludzi na polu metafizyki próżną byłoby rzeczą wołać na nich, aby raz przecież zaprzestali toczyć ten kamień Syzyfowy, gdyby interes, jaki w tem ma rozum, nie był najgłębszym z tych, jakie wogóle mieć można«.

W tych ostatnich słowach wskazał Kant na właściwą przyczynę istnienia metafizyki: nie zaginie ona, póki starczy ludzkiego ducha, który czuje w sobie nieprzewyciężony popęd do zajmowania się pytaniami metafizycznymi, tak, że Schopenhauer zupełnie trafnie zdefiniował człowieka jako animal metaphysicum. Jasno zresztą sam Kant tę prawdę wypowiedział, pisząc: »Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinem Gebrauche und vermittels blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden Ganzen Ruhe zu finden« ²⁾. Wyjaśnioną więc mamy zagadkę owego ustawicznego dobijania się przez umysł do bram bytu pozazmysłowego, wiemy, że to w jego naturze leży, że istnieje w nim prawdziwy głód wiedzy, który może na razie być przyciszony, ale na zawsze nie może być niezaspokojony. *Ἦντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, powiedział Arystoteles; więc to pragnienie poznania prawdy nie da się wykoźnić z natury ludzkiej. Jak można na pewien czas nakazać milczenie głodnemu żołądkowi, ale na długo uspokoić go nie

¹⁾ Kant: *Fortschritte der Metaphysik*: Rosenkranzsche. Ausg. I. 488.

²⁾ Kant W. W. str. 605.

podobna, jeżeli mu nie dostarczymy tego, czego potrzebuje, tak i ów, nazwijmy go tak, popęd metafizyczny, może na jakiś czas być przytłumiony; roje wrażeń, troski i kłopoty życia mogą odwrócić umysł od zwracania na niego uwagi w celu zaspokojenia jego potrzeb; ale gdy tylko umysł znajdzie się niejako u siebie, poczuje się tem, czem jest, skupi w sobie, poczynnie robić obrachunek z tego, co widział, słyszał, dowiedział się, przede wszystkim ze swej jaźni, mimowoli napotyka na zagadnienia metafizyczne¹⁾.

Atoli każdy popęd, jak nas uczy doświadczenie, posiada i posiadać musi swój przedmiot, ku któremu dąży i przez którego osiągnięcie bywa zaspokojony. Zatem i o popędzie metafizycznym to samo powiedzieć należy, że cel swych pragnień może osiągnąć. Napróżno Kant i jego epigonowie usiłują w nas wmówić, że popęd metafizyczny jest tylko nieszczęściem dla nas, bo popycha nas ku przedmiotowi, który nigdy dosiężony być nie może, że noumenon rzeczy jest dla nas nieznanem X i takim na zawsze pozostanie. Kant wyobraża sobie rzeczy pod zmysły podpadające na kształt jajka, którego skorupę widzimy, a nie możemy dojrzeć wewnątrz ukrytego żółtka. Zapewne, w wielu razach tak postępujemy. zadowalamy się pozorami rzeczy, zamiast rzecz zbadać gruntownie, dowiedzieć się, czem ona jest faktycznie w sobie; ale też nie zawsze się tak dzieje. Gdy mam przed sobą narysowany na tablicy lub papierze trójkąt jakiś, i gdym poznał to wszystko,

¹⁾ Bardzo pięknie pisze prof. Kappes: «Jeder einzelne Trieb ist ein Ausfluss einer bestimmten Seite des menschlichen Wesens, in ihm kommt die nach Erhaltung, Realisierung und Vervollkommung strebende Natur zum Ausdruck. In dem Nahrungstrieb strebt die physische Natur nach Erhaltung und Vervollkommung; in dem moralischen Trieb zeigt sich die Natur des Menschen als eines animal morale, in dem religiösen Trieb als eines animal religiosum, in dem sozialen Trieb als eines animal sociale. So ist der metaphysische Trieb so recht ein Ausfluss der vernünftigen Natur, des geistigen Wesens des Menschen; in ihm und durch ihn strebt die Vernunftanlage, sich zu realisieren, und daher ist er der Vernunfttrieb *закъ ѣзотъ...* In dem metaphysischen Trieb offenbart sich uns also die wesentlich metaphysische Anlage unserer Vernunft, die durch Erscheinung und Erfahrung allein und durch das Zeitliche allein niemals erfüllt werden kann, sondern hinaustreibt über die Erfahrung zu dem Wesentlichen und Unerfahrbaren, über das Zeitliche zum Ewigen (l. c. str. 32).

co o tym trójkącie może być wypowiedziane, za jakimże jeszcze noumenon mam śledzić? Wszak widzę trzy przecinające się boki, te boki są równe, suma ich kątów wynosi 2 R, widzę, że gdy poprowadzę od wierzchołka linię prostopadłą do podstawy trójkąta, otrzymam dwa trójkąty prostokątne i t. p.: widzę, że boki są złożone z delikatnych cząsteczek atramentu, ołówka lub kredy; gdzież się w tem wszystkiem ukrywa żółtko, owo tajemnicze »Ding an sich«? Pojmuję, co to jest trójkąt, co kwadrat, co koło, co liczba, co długość lub wysokość, wiem, co to jest byt, więc nieprawdą jest, jakobyśmy żadnej rzeczy w sobie nie poznawali; poznajemy ich wiele, a nauki rozmaite starają się o to, abyśmy tych rzeczy w sobie poznali coraz więcej. Wszak nie wszystkie nauki są tylko statystyką i fotografią, iżby się ograniczać miały na proste rejestrowanie i wierne opisywanie tego, co pod zmysły podpadło, ale wiele z nich posuwa się dalej, chce zbadać objawiającą się w zmysłowej szacie zjawiska istotę rzeczy. Zjawiska rzeczy, jej przypadłości, nie są tylko jakąś łupiną, pod którą się kryje niedostępny dla nas owoc, ale są wyrazem istoty rzeczy, i podczas gdy zmysły chwytają zjawiskową stronę rzeczy, przedziera się umysł poprzez przypadłości do odkrycia właściwej istoty rzeczy. Trafnie powiada Dr. Gutberlet: »Chociażby nasze poznanie rzeczy w sobie było nie wiedzieć jak niedoskonałe, coś przecież o niej wypowiedzieć będziemy mogli, przynajmniej jej definicyę. Bynajmniej zaś nie przyjmujemy samowolnie owych transcendentnych przedmiotów, lecz odpowiednio do zjawisk, których one są podstawą. Stosownie do różnicy w zjawiskach musimy także przyjmować różne właściwości ich przyczyn, ich substancjalnych podścielisk itd. A tak są nam transcendentne przedmioty dostatecznie znane, iżbyśmy je nie tylko jako możliwe, ale także jako rzeczywiste pojmowali, i abyśmy im nie tylko zupełnie nieokreślone, ale także więcej szczegółowe własności w sądzie przyznawali«¹⁾. Wspomnieć zresztą nie zawadzi mi-

¹⁾ Por. Dr. Const. [Gutberlet: *Logik und Erkenntnisstheorie*. Münster 1898 str. 225.

Por. także: Ks. Dr. Gabryl: *Noetyka*. Kraków 1900 str. 114.

Kappes dz. w. prz. str. 37. — oraz dosadną krytykę systemu Kanta przez Jana Śniadeckiego. *Pisma*. Kraków 1821. str. 66 nast. Nazywa on całą krytykę czystego rozumu metafizycznym romansem, której to nazwie tylko przyklasnąć można.

mochodem, iż Kant rzeczy w sobie tylko przez dziwną jakąś niekonsekwencyę przyznaje przedmiotowe, transcendentne istnienie. W myśl bowiem Kanta o istnieniu rzeczy w sobie dowiadujemy się jedynie zapomocą wnioskowania na prawie przyczynowości oparci; lecz samo prawo przyczynowości ma jedynie wartość czysto subiektywnego prawa myślenia, nie posiada przedmiotowej wartości; że zaś w gruncie rzeczy podług Kanta poznajemy nie rzeczy, lecz nasze wyobrażenia (Vorstellungen), zatem i wywnioskowana na mocy prawa przyczynowości z wyobrażeń rzecz w sobie może istnieć o tyle, o ile jest postulatem mojego myślenia, ale nigdy jako byt transcendentny. Ale też to właśnie, że poznajemy nie rzeczy przedmiotowo istniejące, tylko nasze wyobrażenia, stanowi *πρωτων φεσδος* systemu Kanta, jego Achillesową piętę. Kant wnioskuje: ponieważ do poznania rzeczy potrzebne jest wyobrażenie rzeczy, więc nie rzecz poznajemy, tylko nasze o niej wyobrażenie. Ależ na zasadzie takiego wnioskowania możnaby śmiało twierdzić, iż ponieważ do grania na organach potrzebne są miechy, to miechy grają. Aby poznać własne wyobrażenie, należy je namysłowo uczynić przedmiotem poznania; zaś w zwykłym rzeczy porządku, gdy spoglądam na jakiś przedmiot, o wyobrażeniu zgoła nic nie wiem, tylko widzę sam przedmiot taki lub owaki.

Pokazuje się z tego wszystkiego, że Kant i jego zwolennicy tylko przez popełnienie całego szeregu, jeżeli już nie sofistematów, to przynajmniej paralogizmów mogli zawyrokować, że metafizyka jest niemożliwą, bo nigdy nie dojdzie do poznania swego przedmiotu. Jakto, możemy się ich zapytać, więc każdy z popędów wcześniej lub później może być urzeczywistniony, może osiągnąć swój przedmiot i być przez to zaspokojonym, a tylko najszlachetniejszy z nich popęd do wiedzy, popęd do poznania prawdy, będącej pokarmem umysłu, nigdy nie miałyby być zaspokojony? Więc umysł ludzki wciąż ugańiać ma tylko za błędnymi ognikami, które go wabią i nęca ku sobie na to tylko, aby go w końcu wciągnąć w bagno zwątpienia? Natenczas miałyby słusność Pliniusz, pisząc te słowa: »Człowiek jest istotą pełną sprzeczności, najnieszczęśliwszem ze wszystkich stworzeń, bo żadne inne stworzenie nie posiada potrzeb i pragnień, któreby nie mogły być zaspokojone. Jego

natura jest samem kłamstwem, największą nędzą w parze z największą pychą¹⁾.

Ale na szczęście tak źle nigdy nie było i nie jest. Ów rzekomy tragizm ludzkiej natury istnieje chyba w wyobraźni Kantystów; w rzeczywistości zaś, gdy bierzemy człowieka takim, jakim jest, rzecz się ma nieco inaczej. Człowiek nie tylko może znaleźć, ale faktycznie znalazł odpowiedź na wiele zagadnień metafizycznych. Wszak przekonanie o istnieniu Bóstwa, jako istoty najwyższej, o nieśmiertelności duszy ludzkiej, o jej wolnej woli, o konieczności kultu najwyższej Istoty, potrzebie doskonalenia się w cnocie, o potrzebie rozróżniania między tem, co dobre, a co złe i t. p. nie od dziś dopiero stało się własnością rodzaju ludzkiego, ani też nikt nie oczekuje, aby dopiero filozofia przyszłości miała dać odpowiedź na powyższe pytania. Jeżeli zaś ten i ów myśliciel gardzi dorobkiem swych poprzedników i rozpoczyna ab ovo szukać tego, co dawno przed nim inni wynaleźli, i sądzi w swej pysze, że byt i szczęście ludzkości zawisły od rezultatów jego dociekań, to pychy jednostek nie można kłaść na karb natury ludzkiej jako takiej i narzekać, jak to czyni Kant, że natura ludzka jest skazana na pracę Syzyfową, bo jej głód wiedzy nie może być nigdy zaspokojony. Od takich dyagnostów natury ludzkiej i takich lekarzy, jak Kant, uchowaj ją Panie, bo w fałszywym świetle ją przedstawiają, nie według symptomów, jakie w niej są, ale według tych, jakieby radzi w niej widzieć.

W rzeczywistości bowiem człowiek bez metafizyki jakiegś obejść się nie może, powiemy więcej, bez metafizyki człowiek nie jest całym człowiekiem. Może ktoś nie znać nawet jej nazwy, nie wiedzieć co to za nauka, ale zdrowy jego rozum szukać będzie rozwiązania przynajmniej tych pytań: skąd się wziąłem na tej ziemi? po co istnieję? dokąd dążę? I póki człowiek nie znajdzie odpowiedzi na te pytania, póty jego życia nie można nazwać uporządkowanym, gdyż dopiero znajomość ostatecznego celu rzuci należyte światło na wszystkie sprawy, będzie mu kompasem w pielgrzymce życia. Rozumiemy teraz, dlaczego Stagiryta zaliczył metafizykę między umiejętności stworzone do rozkazywania, a nie do słuchania (Met. A. p. 982, a. 16), lub dla-

¹⁾ Plinius: *Histor. Natur.* II. 7.

czego mógł o niej powiedzieć: »Dla bezpośrednich praktycznych potrzeb życia mogą wszelkie inne umiejętności być potrzebniejsze, żadna jednak nie jest od metafizyki lepszą (Metaph. A. 2 p. 983 a. 10).

Stąd pokazuje się także, jak ścisły istnieje związek między metafizyką a etyką. Bez metafizyki jest poprostu niemożliwą moralność. Napróżno usiłują francuscy Nowokantysty (Renouvier, Pillon, Lecquier, Secrétan i inni) wysunąć etykę na pierwszy plan i uczynić ją niezależną od metafizyki, napróżno wynoszą rozum praktyczny z jego wymogami ponad rozum spekulatywny. bo czynić dobrze można tylko wtenczas. jeżeli się już z góry wie, które to czyny są dobre, a które złe, czyli jeżeli się posiada normę moralności. Lecz prócz normy potrzebna i sankcyja, bo tak zwana »niezależna moralność« Stuarda Milla, Benthama, Herberta Spencera, a w wielkiej mierze i Kanta, jest dobra dla tych, co mają zdrowie, stół obficie zastawiony i kieszenie wypchane złotem, ale nie dla tych, co głód cierpią lub chorobę, albo też są wystawieni na pokusy silne a mają przyświecającą im nadzieję bezkarności. A jeżeli do moralności potrzebna sankcyja, to musi być znany i ten, co sankcyi udziela, prawodawca. Człowiek nim być nie może sam dla siebie, bo wówczas zamiast etyki, mielibyśmy religię egoizmu; nie mogą nim być ludzie, bo pomijając inne niedostatki, prócz działania zewnętrznego, posiadamy myśli, pragnienia i żądze, de quibus non iudicat praetor. Może więc owym prawodawcą być tylko Ten, od którego cały nasz byt pochodzi, najsprawiedliwszy sędzia, Ten, który w nas samych pozostawia jakby Swego zastępcę, sumienie, które nasze czyny pochwała lub gani. pociesza lub jak robak najjadowitszy gryzie. A właśnie dowód istnienia Boga i określenie naszego stosunku do Niego należy do najszczytniejszych zajęć metafizyki. To też na zarzut, że metafizyka jest nieużyteczną nauką, filozoficznem marzeniem, bezpłodnem zajęciem, odpowiedzieć można, że jej wielkości nie w tem szukać należy, iżby robiła wynalazki, bo od tego są inne nauki, ale w tem, że nadaje właściwy cel życiu ludzkiemu, że uszlachetnia człowieka, podnosi ponad ziemię, zbliża do jego Stwórcy, udoskonala ową przednią część ludzkiej natury: nieśmiertelnego ducha. Gdzie więc brak jasnego i stanowczego poglądu na cel ostateczny, gdzie niemasz metafizyki lub jest zła metafizyka,

tam ludzie mogą się kierować chyba radą pogańskiego wieszca: *carpe diem*, tam braknie charakterów z jednego ulanych kruszcu, charakterów, posiadających jednostajne a wybitne rysy. Ta zaś zawisłość etyki od metafizyki najlepiej pokazuje, jak niezbędną umiejętnością jest metafizyka.

Gdy zaś zwrócimy naszą uwagę w stronę tych, co to rzekomo w imię nauki, w imię doświadczenia powstają przeciwko metafizyce, to przedewszystkiem zauważyć musimy w takim postępowaniu nauk grubą niewdzięczność względem swej dobrodziejki, filozofii, której metafizyka jest koroną. Wszystkie one tuliły się niegdyś jak dziatki pod jej płaszczem, ogrzewały się jej ciepłem, rosły pod bacznem jej i troskliwem okiem. I dopiero gdy pod jej dobroczynnem tchnieniem się rozrosły, iż zaczęły być samodzielne naukami, zaczęły zapominać o swej wspólnej kolebce i macierzy, a nawet przeciw tej ostatniej się buntować. A więc też za karę dzieje się z nimi to, co często zauważyć się daje u małych dzieci, które zaufane w swe siły, gwałtem się wyrrywają z rąk matki, aby biedz bez jej pomocy: raz po raz krnąbrny malec upada i płaczem przyzywa matki, aby się podnieść z upadku. To też śmiało powiedzieć możemy, że każda gałąź wiedzy ludzkiej o tyle na miano wiedzy zasługuje, ile w niej elementu filozoficznego. Którąkolwiek z nich weźmiemy na uwagę, przekonać się będziemy mogli, że żadna z nich nie zadowoli się prostem nagromadzeniem faktów, ale każdą usiłować będzie fakta zebrane wyjaśnić, odkryć prawa danej grupy zjawisk, zbadać ich przyczynę, czyli raz poraz wychodzić będzie poza obręb tego, co zmysłom dostępne, przyzywać będzie pomocy swej macierzy: filozofii. Któraż nauka nie posiada swych hipotez, teorii, swych dedukcyj z uzyskanego doświadczeniem materiału? A czemuż takie postępowanie, jeżeli nie ustawicznem wychodzeniem po za granice tego, co zmysłom dostępne? »Możnaby aż do oczywistości wykazać, powiada Volkelt ¹⁾, że empiryczne umiejętności

¹⁾ Volkelt: *Möglichkeit der Metaphysik*. str. 21 nast. Por. także: Herbart: *Allgemeine Metaphysik*. Hamburg und Leipzig 1884. II. Th. str. 14: »Jede Spekulation, sie hiesse nun Theorie, System oder wie man will, sucht eine Konstruktion von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre, das Reale darstellen würde so, wie es dem, was geschieht und erscheint, zum Grunde liegt«.

nawet co do swych najściślejszych i najbardziej uznanych twierdzeń krok w krok przekraczają doświadczenie i dodają do doświadczenia mnóstwo absolutnie niedoświadczalnych czynników; co więcej, możnaby wykazać, że ściśle rzecz biorąc, każdy akt myślny, każdy sąd rzeczywisty zawiera w sobie daleko więcej, aniżeli proste fakta doświadczenia, owszem w każdym choćby najprostszym akcie myślenia lub sądzie obok tego, co doświadczeniem dane, i to bywa pomyślane lub utrzymywane, czego byśmy napróżno szukali we wrażeniu, spostrzeżeniu albo we wewnętrznym doświadczeniu. Niemasz aktu myślnego czyto w umiejętnościach empirycznych, czy też w życiu codziennym, któryby nie służył na to, aby za jego pomocą przez porównanie i analogię pomyśleć to, co absolutnie nie może być z doświadczenia wzięte«. Słuszne bardzo są te uwagi Volkelta. Nauka bowiem każda o tyle posiada wartość wiedzy, o ile dochodzi do ogólnych prawd, do ogólnych wyników, ogólnych praw, będących wyrazem sposobu objawiania swej natury u badanych przedmiotów. Psycholog np. nie będzie rozprawiał o tej lub owej tylko duszy, lecz o duszy ludzkiej wogólności; ekonomista zastanawia się nad najrozmaitszymi objawami społecznymi, ale znów nie tego lub owego tylko człowieka, tej lub owej garstki ludzi, ale starał się będzie objąć ile możliwości jak najdalsze horyzonty. Nawet umiejętności tak szczegółowe, jak chemia np. lub mineralogia albo botanika nie badają tego lub owego tylko szczegółu, ale zajmują się swym przedmiotem z jakiegoś ogólniejszego punktu widzenia. Każda więc nauka, chociaż w początkowym stadyum badania swego przedmiotu opierać się może, a niekiedy musi na szczegółach, to jednakże na nich nie poprzestaje, ale posuwa się dalej, wzywa na pomoc abstrakcyę, dąży do ogólnych pojęć. Chociaż nikt nie widział atomu, już nie eteru, ale jakiegokolwiek innego ciała, a jednak fizyk i chemik raz poraz o nim rozprawiają. Tak samo nikt nie widział kryształu w ogólności, ani rośliny ogólnej, ani ciała ogólnego. Pokazuje to z jednej strony, jak niedorzeczne jest żądanie pozytywistów, iżby się ślepo trzymać deski doświadczenia i ani na włos się nie wychylać poza jej szerokość, z drugiej zaś jak głęboko jest uzasadnioną nauką metafizyka. Ona bowiem nie postępuje inaczej, aniżeli którakolwiek inna umiejętność; jak one dążą zapo-

mocą abstrakcyi z przystępnych doświadczeniu szczegółów do ogólnych rezultatów, tak dąży i metafizyka przez stosowanie do najdalszych granic posuniętej abstrakcyi w celu uzyskania ogólnych, owszem najogólniejszych i nieodmiennych praw wszelkiego stawania się. Każda przytem nauka posiada swój przedmiot właściwy i swe zasady, których się trzymać ma przy badaniu tegoż przedmiotu. Lecz na dnie tych szczegółowych zasad i pewników spoczywają pewne najogólniejsze zasady, że wspomnimy tylko prawo przyczynowości, dostatecznego powodu, prawo tożsamości i niesprzeczności, do których nie tylko ta lub owa umiejętność, ale każda bezwzględnie stosować się musi. Czyż więc nie potrzebną jest nauka, któraby zdała sprawę z owych zasad, będących drogowskazami zarówno w życiu codziennem jak i w umiejętności?

Każda przytem nauka bada, jak to dobrze zauważył Arystoteles, cząstkę tylko jakąś bytu. Fizyka np. trudni się ciałami, bada naturę, przymioty, siłę itd., ale nie zadaje sobie wcale pytania, co to jest ciało, skąd materya, co to siła, ruch? Matematyk tworzy sobie wielkości, stosunki liczbowe, raz poraz używa wyrazów: przestrzeń, czas, liczba itp., a czyż dał odpowiedź na to, co to jest ilość, jakie jej rodzaje, co to czas, co przestrzeń? Podobnież fizyolog bada wszelkie, choćby najdrobniejsze szczegóły życiowe, zna funkcyę każdego nerwu, gruczołu lub tkanki, ale pytanie: skąd się wzięło życie, co to jest życie, zostaje przez niego pominięte. Człowiekiem tyle się zajmuje umiejętności, że wymieniwszy antropologię, fizyologię, psychofizykę, anatomię i t. d. — a czyż nie będzie żadnej, któraby się pokusiła o odpowiedź, najbardziej człowieka obchodzącą: skąd wyszedł? dokąd ma dążyć? To też metafizyka, która zajmuje się nie tym lub owym szczegółowym bytem, ale bytem najogólniej pojętym i to nie pod tym lub owym szczegółowym względem, ale znów pod względem najogólniejszym tak, że przez nią wskazane najogólniejsze prawa bytu wskutek ich ogólności o każdej rzeczy wypowiedziane być mogą i wszelkie stawanie do nich stosować się musi, w całej pełni zastrzyżona na nazwę królowej nauk.

Jeżeli zaś kiedy, to w naszych czasach, w czasach posuniętej do nieznanych przedtem rozmiarów specjalizacji w dziedzinie umiejętności ludzkich, tem lepiej objawia się konieczność

umiejętności, któraby w swym ręku umiała skupić nici przewodnie tych umiejętności, a przynajmniej nie pozwoliła zagubić się człowiekowi w drobiazgach ze stratą ogólniejszego na świat poglądu. Nie myślimy przecież, że rozdrabnianie wiedzy ludzkiej na coraz mniejsze ułamki ma swą dobrą i korzystną stronę, bo pozwala podpatrywać przyrodę w najdrobniejszych jej szczegółach: ale też z drugiej strony ma tę niedogodność, że nauki tracą coraz więcej z oka całość i stają się sobie obce. Cóż za korzyść wyniknęłaby stąd, gdyby każde kółko i kółeczko maszyny zegarowej zostało wykonane przez osobnego pracownika, a nie było nikogo, ktoby je umiał dostroić i zrobić z nich pożyteczną całość? Niech więc specjalizują się nauki, niech wydzierają przyrodzie tajemnicę za tajemnicą, dokładają swe cegiełki do uszczęśliwienia ludzkości, ale też tem więcej objawiać się będzie potrzeba nauki, unoszącej się orlim lotem ponad ciżbą drobiazgowych badań i wskazującej człowiekowi godne jego nieśmiertelnego ducha zadania i cele. A nie trzeba sądzić, że wystarczy zestawieć tylko wyniki rozmaitych odłamów i ułamków wiedzy ludzkiej, aby tem samem uzyskać właściwy pogląd na wszechświat i stanowisko człowieka w nim; kto tak mniema, ten zapomina, że rezultaty nauk pozostają z sobą nieraz w dość rażącej sprzeczności. Gdy matematyka przypuszcza infinitezymalne cząsteczki i podzielność w nieskończoność, to chemia każe się zatrzymać przy atomie, fizyka nawet przy drobinie; nauki zajmujące się materią nieorganiczną. znają tylko martwą materię i ruch, nauki zaś badające istoty żywe najmocniej są przekonane, że wiele objawów życiowych nie da się sprowadzić do prostego ruchu mechanicznego atomów¹⁾. Jeżeliby więc takie dodanie rezultatów miało dać pogląd na całość stosunków świata i człowieka, to wprzód musiałby się znaleźć ktoś, ktoby owe rezultaty umiał zestawić, harmonijnie połączyć; taka zaś praca nie jest pracą ornitologa i botanika, albo choćby fizyka i chemika, tylko metafizyka.

§. 4. *O metodzie badań metafizycznych.*

Zjawienie się materjalizmu i pozytywizmu przyniosło obok wielu szkód moralnych przynajmniej tę jedną, niewątpliwą korzyść,

¹⁾ Por. Alf. Fouillée dz. w. prz. str. 21.

że jeżeli już nie na zawsze, to przynajmniej na długo zostały uniemożliwione spekulacje metalizyczne w rodzaju tych, jakie w pierwszych dziesiątkach ubiegłego wieku uprawiali w Niemczech Fichte, Hegel i Schelling. Konieczną była reakcja przeciwko wybujałemu apryoryzmowi, przeciwko identyfikowaniu logiki z metafizyką, formy myślenia z jej treścią, poznania z przedmiotem poznawanym, myśli z bytem. Nie człowiek swem myśleniem stwarza prawdę, ale przeciwnie sam do niej stosować powinien swe myślenie. Nie sztuka to wzbić się na skrzydłach myśli ponad nędzną rzeczywistość, bujać po przestworzach wymarzonego świata, śledzić i podpatrywać dyalektyczne ewolucje urojonego absolutu i stwarzać rzeczywistość, w której niebyt jest bytem a byt niebytem, ale sztuka jest i rzecz trudna umieć wyjaśnić właśnie tę nędzną rzeczywistość, wśród której żyć nam dano, z jej najwyższych i ostatecznych przyczyn. Próżne to marzenie, aby absolutna metafizyka stać się miała kiedykolwiek własnością ograniczonego, bo stworzonego ducha; jest ona i pozostanie na zawsze wyłącznym przywilejem Tego, który nie potrzebuje dopiero zbliżać się do prawdy, do niej niejako przystępować, ale który sam jest prawdą i życiem. Każdy duch skończony posiada miarę swego poznania, oraz drogę do niego wiodącą, wskazaną przez typ swej organizacyi umysłowej. Jeżeli więc istnieją czyste duchy stworzone — Objawienie potwierdza ich istnienie — to poznanie ich będzie odmienne od sposobu poznawania u człowieka jako istoty duchowo-zmysłowej, lecz i one absolutnej metafizyki posiadać nie mogą, gdyż formy i rozwój myślenia nie są identyczne z rodzajami i procesami bytu. To właśnie identyfikowanie jednego z drugim, myśli z bytem, było głównym błędem przesadnego realizmu zarówno w wiekach starożytnych, jak nowszych i najnowszych, a Hegel i Schelling niczem innem nie są w gruncie rzeczy, tylko przesadnymi realistami¹⁾. Cała metafizyka Hegla opiera się z jednej strony na bezdennej pysze człowieka, który sobie uroił, że w jego dopiero rozumie absolut dochodzi do pełnej siebie świadomości, a z drugiej na niemniej bezpodstawnem uroszczeniu tegoż rozumu, iżby wszelki byt i jego

¹⁾ Por. Alb. Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie* III. Aufl. Mainz 1872 str. 36 I. tom.

stawanie się stosowało się do praw jego podmiotowego myślenia¹⁾. Nie człowiek miarą rzeczywistości, ale przeciwnie sam do rzeczywistości stosować się musi, jeżeli jego poznanie tejże rzeczywistości ma być z nią zgodne, prawdziwe.

Z metafizyką zatem ma się sprawa tak samo, jak z każdą inną umiejętnością. Żadna z nich nie stwarza sobie dopiero bytu, któremu by dowolnie dyktowała prawa, ale bierze za przedmiot dary odłam rzeczywistego bytu, aby go w świetle właściwych mu przyczyn lepiej, wszechstronniej wyjaśnić. Powinna tedy metafizyka rozpoczynać od doświadczenia, na niem się opierać, inaczej stworzyć może piękne wprawdzie pałace, pełne symetrii architektonicznej, ale które runąć muszą za ładą wichru powiewem jako nieoparte na silnej skale rzeczywistości.

Lecz gdy się domagamy, aby metafizyka od doświadczenia rozpoczynała, od bytów rzeczywiście istniejących, a nie od wymarzonego bytu, nie znaczy to jeszcze, iżby granice doświadczeniu zakresłone były zarazem granicami dociekań metafizycznych. Tem mniej jeszcze można identyfikować metodę metafizyce właściwą z metodą opisywania dostrzeżonych faktów, którą to metodę polecają pozytywiści²⁾. Wszak nagromadzenie choćby największej liczby jednorodnych faktów jeszcze mi może nic zgoła nie powiedzieć o przyczynie tychże faktów, tylko co najwyżej pobudzić moją uwagę i popchnąć umysł do śledzenia za przyczyną jednorodności tychże faktów. Metafizyka, która sobie wzięła za zadanie wyjaśnienie bytów szczegółowych z najogólniejszych, a więc tem samem i najwyższych praw oraz przyczyn wszelkiego bytu, może na proste gromadzenie faktów spoglądać tylko jako na przygotowanie jej materiału do dalszej, jej właściwej pracy, ale nigdy jako na metę, ku której dążyć powinna. Jak więc konstruowanie apryoryczne jakiegoś systemu bez poprzedniego uwzględnienia doświadczenia, jest godne odrzucenia jako nienaukowe, tak samo i pozytywistyczna metoda, która chce poprzestać na wiernem opisanu danego zjawiska bez jakiegos głębszego jego uzasadnienia, nie może sobie rościć pretensyi do nazwy metody naukowej. Człowiek nie jest ani absolutem,

¹⁾ Por. Ad. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. 2. Aufl. Leipzig 1862 Bd. I, str. 36 nast.

²⁾ Por. Dr W. Heinrich: *Zur Prinzipienfrage der Psychologie*. Zürich 1899, str. 67—74.

izby jakimś twórczem: świat mógł wywoływać z nicości nowe światy, ale też nie jest i zwierzęciem, izby granica jego poznawania mieścić się miała wyłącznie w granicach zmysłowego poznania. Przy rozwiązywaniu tedy problemów metalizycznych zarówno zmysły jak i rozum brać powinny udział.

O cóż to bowiem chodzi metalizyce? Powiedzieliśmy już poprzednio, że o zbadanie ostatecznych przyczyn wszelkiego bytu. Taka już bowiem natura człowieka, że nie zadawała się przy badaniu pierwszą lepszą przyczyną, ale szuka odpowiedzi na ostateczne *δύτι* badanego zjawiska. Ale badać przyczynę nie jest rzeczą zmysłów, tylko rozumu, gdyż zmysły widzą tylko następstwo zjawisk, ale nie ich rzeczą widzieć związek przyczynowy między jednym a drugim zjawiskiem istniejący. Rozum zaś odbywa swe czynności zapomocą pojęć. Tych wszakże nie przynosi on z sobą gotowych na świat, musi je zatem urabiać z materiału, jakiego mu zmysły dostarczają. Człowiek doznaje wrażenia, a gdy ono odpowiednie posiada natężenie, izby zwróciło na siebie uwagę, zostaje odczute, człowiek je uświadamia w sobie. Posiadamy zaś możność zatrzymania w sobie treści wrażenia, mimo że ustała działać podnieta; co więcej, możemy przed forum naszej świadomości przywołać treść odebranego wrażenia, możemy ją sobie przedstawić, wyobrazić. Wyobrażenie, to owoc wrażenia. Tysiące wrażeń płynie pięciu kanałami zmysłów bez przestanku do naszej duszy; jedno z nich spokrewnione co do treści, tem lepiej utrwalają się w naszej świadomości dając wyobrażenia typiczne, inne są różnorodne i pobywwszy dłuższą lub krótszą chwilę na powierzchni świadomości, ustępują miejsca nowym przybyszom. Nadchodzi pora, w której rozpoczyna się praca właściwa umysłowi; umysł przypatrzuje się treści wyobrażeń, zbiera co w nich wspólnego, a odziera co różne (*genus proximum, differentia specifica*), słowem: tworzy pojęcie. Gdyśmy zaś uzyskali pojęcie, możemy je analizować dalej, a im częściej łączyć i rozróżniać będziemy, dochodzić będziemy do coraz wyższych pojęć, póki nie otrzymamy pojęć tak ogólnych, że i we wszystkim, co jest, są, i ponad wszystkim. To kategorie. Gdyśmy je uzyskali, choćbyśmy nie wiedzieć jak natężali dalej zdolność naszą abstrahowania i analizowania, nie wyda już dalszych prostszych, a zatem i ogólniejszych pojęć, doszliśmy poprostu do najwyż-

szych granic ludzkiego poznawania, tak jak przy spostrzeżeniu byliśmy przy najniższych. Proces więc nasz myślny rozpoczyna się i kończy niejako na oglądaniu swego przedmiotu z tą wszakże różnicą, że ten przedmiot jest innym w jednym i drugim wypadku, gdyż pojęcie opiera się wprawdzie na spostrzeżeniu i wyobrażeniu, lecz się z niemi nie zlewa, tylko ponad niemi unosi. Tamte są zmysłowym, pojęcie duchowym produktem; tamte powstają spontanicznie, pojęcie jest owocem celowej pracy naszego myślenia ¹⁾. Pojęcie i wyobrażenie są więc różnymi etapami naszego poznawania, ale od siebie nieoddzielne, οὐδὲν γὰρ νοεῖ ἢ ψυχῇ ἔνευ φαντάσματος.

Jeżeli tedy metafizyka zamierza zbadać ostateczne przyczyny i zasady wszelkiego bytu, a uczynić się to nie da zapomocą samych spostrzeżeń i wyobrażeń, tylko zapomocą pojęć, to tem samem wskazaną mamy drogę, jakiej przy dociekaniach metafizycznych trzymać się należy, mianowicie, że drogą analizy dochodzić mamy z treści naszych spostrzeżeń do coraz ogólniejszych pojęć, póki nie otrzymamy tak ogólnych, iż zdołają pomieścić w sobie wszelki byt. Ponieważ zaś takie pojęcia nie były dowolnie tworzone, lecz opierały się na gruncie doświadczenia, przeto stosunki tychże pojęć, ujęte w formę najogólniejszych zasad, będą wyrazem stosunków jakiegokolwiek rzeczywistości. To też rezultat analizy winien być skontrolowany na wstecznej drodze, na drodze syntezy. Dwa te kierunki pochodzenia myślnego powinny być harmonicznie zespalane, bo zbytne wynoszenie jednego nad drugi rzadko obejść się może bez narażenia na szwank prawdy samej. Taka metoda uniknie fikcyjnych absolutów Hegla i Schellinga, ani też nie pójdzie na lep pozytywistycznej zachęty, iżby niczego nie uznawała krom doświadczenia. Wzorem, jak na drodze analizy i syntezy postępować należy, łączyć indukcyę z dedukcyą, jest Arystoteles, który nim przystąpił do badań metafizycznych, wprzód zlustrował szerokie obszary bytów konkretnych. Ani Arystoteles, ani Kopernik, Galileusz, Newton i Kepler, ani ktokolwiek z tych, co pochodniami byli ludzkości nowe wskazując jej drogi, nie przyznaliby się do pozytywistycznej metody opisywania tylko faktów jako do metody, któraby mogła pchnąć

¹⁾ Por. Dr Mathias Hamma: *Geschichte und Grundfragen der Metaphysik*. Freiburg in Br. 1876, str. 57 nast.

ludzką myśl na nowe tory, wskazać jej nieznanie przedtem horyzonty. Z tego względu podzielamy w zupełności trzeźwy sąd Wundta o metodologicznym zadaniu metafizyki. »Metafizyki, powiada on, nie uważam ani za kombinację urojonych pojęć (Begriffsdichtung), ani też za system rozumowy, skonstruowany zapomocą szczegółowych pojęć z apryorycznych przypuszczeń, lecz za podstawę tejże uważam doświadczenie, a jako jedynie dopuszczalną metodę powszechnie już stosowane wiązanie faktów podług zasady powodu i skutku. Jej zaś właściwe zadanie upatruję w tem, iż rezultatów owego wiązania nie ogranicza na jakąś ściślejszą dziedzinę doświadczenia, ale usiłuje je rozszerzyć na wszystkie dane doświadczenia. Że zadanie nauk może być spełnione tylko przez wezwanie na pomoc pewnych założeń (Voraussetzungen), które nie pochodzą z doświadczenia, jest w obrębie umiejętności powszechnie przyjętą myślą. Dlatego też, jak mniemam, filozoficzna metafizyka nie potrzebuje z gruntu na nowo stawiać swej budowy, lecz ma wychodzić z hypotetycznych czynników, jakie do jej użytku przez poszczególne umiejętności bywają jej dostarczane. Te więc czynniki powinna ona zbadać, zgodnie zestawzić i połączyć w całość, wolną od sprzeczności«¹⁾.

Te ostatnie słowa Wundta są wskazówką, iż metafizyka w swem wznoszeniu się od bytów konkretnych do bytu najogólniej pojmowanego, trzymać się musi jakichś prawideł, drogowskazów, aby nie opuścić właściwej ścieżki, a zejść na manowce dowolnej spekulacji. Ma ona, jak to powiedzieliśmy, rozpoczynać od doświadczenia, od rzeczywistości; musi tedy wiedzieć, po czem odróżnić można rzeczywistość od urojenia, byt dany od wymyślonego. Potrzebne jej tedy kryterium nie do treści się odnoszące, lecz do faktu istnienia, kryterium formalne prawdy. Jeżeli byt jakiś narzuca mi się z taką jasnością i wyrazistością, iż nie mógłbym go nie uznać jako istniejącego, mam dostateczny powód do przyznania mu rzeczywistego istnienia. Jest to kryterium oczywistości²⁾.

¹⁾ Por. W. Wundt: *System der Philosophie*. Vorrede zur I. Ausg. V. str. Leipzig 1897. Por. także G. Lewes dz. w. prz. str. 33 nast.

²⁾ Por. ks. dr Gabryl: *Noetyka*. Kraków 1900, str. 277 nast. Por. nadto: dr Franz Grung: *Das Problem der Gewissheit*. Heidelberg 1886, str. 198 nast.; Dr Mathias Hamma dz. w. prz. str. 56.

Nie dość wszakże wiedzieć, iż byt dany istnieje; trzeba nadto znać sposób, w jaki byt ten ma być zbadany. Jak ma postępować umysł, jeżeli chce, to co uznał za istniejące, należyce wyświecić, jeżeli chce nie tylko tę lub ową pokazać stronę bytu, ale przedstawić go takim, jakim on jest w sobie, jeżeli nie chce w miejsce prawdziwego, podsunąć bytu likeyjnego lub fałszywego? To pytanie daleko ważniejsze od prostego skonstatowania, że byt jakiś istnieje. Tu nie chodzi o zwykłą analityczną lub syntetyczną drogę, ale o to, jak na analitycznej lub syntetycznej drodze postępować należy, iżby uzyskany rezultat zgodny był z prawdą. A zatem oprócz kryterium formalnego, potrzebne i materialne, do treści się odnoszące; gdyby metafizyka tylko pierwsze posiadała, to mogłaby co najwyżej wyliczać poszczególne byty jako istniejące lub odrzucać jako nieistniejące, ale nie byłaby umiejętnością, która umie harmonijnie zestrajać całość swych orzeczeń o badanym przez nią przedmiocie. Każdy byt jest sobą, i metafizyka musi go też jako taki badać; nie może mu więc przypisywać określeń, którychby nie posiadał, któreby były z nim sprzeczne. Owem zatem najwyższem, regulującym metafizyczne dociekania kryterium będzie zasada tożsamości i niesprzeczności, które to rzekomo różne zasady są w gruncie rzeczy jedną i tą samą zasadą z dwojakiego tylko punktu widzenia wyrażoną¹⁾.

Ponieważ o tych zasadach wypadnie nam w ciągu niniejszej pracy pomówić obszerniej, nie widzimy na tem miejscu potrzeby głębszego uzasadnienia, iż rozum w swych spekulacjach metalizycznych bezwzględnie do tychże zasad stosować się musi.

Lecz przypuściwszy nawet, że metafizyka ad amussim odpowiada co dopiero postawionym warunkom badania, czyż to samo ma już być gwarancją, że metafizyka da na każde zagadnienie odpowiedź całkiem jasną, stanowczą, nacechowaną pewnością matematyczną? Życzyłoby sobie należało, aby tak było, bo metafizyka byłaby wtedy naprawdę boską nauką; ale niestety, daleko jej do takiego ideału. Niedobrą usługę oddają

¹⁾ Por. ks. Jan Nuckowski T. J.: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficzmem*. Kraków 1899, str. 67 nast.

metafizyce ci, co w jej imieniu przyrzekają dać więcej, aniżeli ona sama posiada, ci, co to w oratorskim, ale nie filozoficznym zapędzie myśli posuwają się do twierdzeń, że dla metafizyki niemasz tajemnic, że na wszelkie zagadnienia bytu posiada gotową i pewną odpowiedź. Tymczasem w rzeczywistości oprócz twierdzeń bądź bezpośrednio, bądź pośrednio oczywistych, posiada metafizyka wiele innych, które nie przekraczają granic naukowej hipotezy. Dziwić się temu faktowi nie może ten, kto sobie jasno zdaje sprawę z ograniczonej siły rozumowania ludzkiego. Żaden duch stworzony, a tem mniej jeszcze ludzki, z materyą związany, nie może być wszechwiedzącym, bo wszechwiedza jest i musi być niepodzielnym przymiotem bytu najdoskonalszego; zresztą wobec tych strasznych aberracji myśli ludzkiej, jakie wykazują dzieje filozofii, zbyteczną byłoby rzeczą dowodzić per longum et latum, jak ułomnym jest duch ludzki w śledzeniu prawdy.

Ale jest jeszcze inna przyczyna, dla której przechwałki niektórych wszystko wiedzających metafizyków muszą być wprowadzone do daleko ciaśniejszych granic. Wszak metafizyka ma wyjaśniać istniejącą, a nie jakąś urojoną rzeczywistość z jej najwyższych przyczyn; musi ona więc baczyć na rezultaty innych nauk, które śledzą części owej rzeczywistości. Otóż każda umiejętność, jakto zauważa trafnie wspomniany już prof. Kappes (str. 56 nast.), ma do czynienia z pewnego rodzaju nieskończonością, z nieskończonością zawartą w tem, co skończone, co stworzone. Jak żaden matematyk nie jest w możności wyciągnąć kwadratu z 2 lub w dokładnych cyfrach oznaczyć liczby π , a tylko coraz dalsze podawać może cyfry i w ten sposób zbliżać się do wiernego ich wyrażenia, tak samo i umiejętności ludzkie zbliżać się będą raz szybszym, raz powolniejszym krokiem do ogarnięcia pełnego swych przedmiotów, do posiadania całej prawdy, ale zupełnie nie posiadają jej nigdy. Jeżeli więc poszczególne umiejętności, na których przecież ma się opierać metafizyka, zbliżają się tylko do swego ideału, do pełnej i dokładnej wiedzy rzeczy stworzonych, to i metafizyka nie może sobie rościć pretensyi, aby była wszechwiedzą, ale śladem innych nauk zbliżać się ma do coraz lepszego zgłębienia zagadek bytu.

Nie chcielibyśmy jednak przez to obniżać wartości metafizycznych zagadnień; tem mniej jeszcze moglibyśmy podzielić za skromny, jeżeli nie wprost pesymistyczny sąd Liebmann¹⁾, Wundta²⁾ i Volkelta³⁾ o wartości odpowiedzi, jakie na liczne zagadnienia daje metafizyka. Nie dochodzi ona podług wspomnianych myślicieli nigdy do jakichś bezwzględnie pewnych wyników w swych dociekaniach, lecz wypełnia znakomicie swe zadanie, gdy się zadowoli ugruntowaną hipotezą. Najlepiej to zapatrywanie odzwierciedla się w tych słowach Volkelta: »Tak więc porzucając metafizykę jako umiejętność wyczerpującą z bezwzględną jasnością, udowadniającą z bezwzględną pewnością, naiwnie w sobie zaufaną, dochodzimy równocześnie do pozytywnych danych co do jej charakteru. Jest ona umiejętnością, obracającą się w sferze rozważania powodów za i przeciw, przyczem tylko do względnych i przybliżonych dochodzi wyników, w których nadto niejedna sprzeczność i niejedno niepojęte tkwi«.

Bezwątpienia, nie można tym słowom Volkelta odmówić pewnej słuszności, zwłaszcza, jeżeli się je uważa za rodzaj zimnej wody, wylanej na głowy metafizyków z obozu materialistycznego lub ewolucjonistów, którzy na najtrudniejsze nawet zagadnienia, bytu się tyżące, mają odpowiedź gotową. Ale z drugiej strony chcieć metafizykę obrócić w sumę mniej lub więcej uzasadnionych hipotez, jestto odebrać jej charakter rzeczywistej umiejętności. Metafizyka nie jest wprawdzie wszechwiedzą, ale też i nieprawdą jest, jakoby nie posiadała nic pewnego w sobie. Ma ona swe twierdzenia bezwzględnie pewne, ma ich nawet znaczną liczbę; inaczej nawet być nie może, bo hipoteza nie wystarczy tam, gdzie człowiek koniecznie potrzebuje pewności. Cóżto byłby za Bóg, któryby posiadał tylko hypotetyczne istnienie? Jakiż byłby nasz stosunek do takiego Bóstwa? Jaki cel naszego życia? Tak źle więc, jak przypuszcza Volkelt, nie jest z metafizyką, a w ciągu dalszych wykładów zdarzy się nam sposobność napotkania obok hipotez także niejednego pewnika metafizycznego.

¹⁾ Otto Liebmann: *Die Klimax der Theorien* 1884, str. 112.

²⁾ Wundt: *System der Philosophie* 1889 str. 439, 200, 431.

³⁾ Volkelt: dz. w. prz. str. 15, 16, 17.

§. 5. *Krótki rys dziejów metafizyki. A. Dzieje metafizyki w starożytności.*

Metafizyka jako odrębna umiejętność nie była znana filozofom Wschodu. ani też przez nich uprawiana. Niebrak wprawdzie metafizycznych dociekań w pismach Laotse'go (około 640 przed Chr.) lub Kapili, który przyjmował 25 pierwiastków wszechrzeczy a na ich spodzie naturę wieczną, nie zróżniczkowaną, z której bezpośrednio wyłania się rozum, z niego dusza, z tej zaś reszta niższych i najniższych bytów; niemniej hymny święte Hindusów zawierają niektóre zagadnienia metafizyczne; lecz brak tym dociekaniom naukowej ściśłości i należytego odróżnienia od zagadnień religijnych. Nie wchodząc zatem w szczególności filozofii chińskiej, indyjskiej, perskiej, egipskiej, tem mniej żydowskiej, przechodzimy wprost do kolebki filozofii zachodniej, do Grecji, gdzie pierwsi przedstawiciele filozofii¹⁾ od razu rozpoczynają filozofię od metafizycznego pytania o stosunku wielości do jedności, wielości rzeczy widzialnych, do jednego pierwiastku, z którego powstać miały. Co jest owym pierwiastkiem, z którego wytworzyły się tak mnogie i różnorodne rzeczy? Jedność, powiadają filozofowie jońscy, była przed wielością, i z niej dopiero rozwinęła się wielość; tą zaś jednością jest podług Talesa (640--562 przed Chr.) woda, bo w każdej rzeczy się znajduje, do każdego wzrostu jest niezbędną, a nawet cała ziemia jest oblana wodą. Anaksymenes (około 350 przed Chr.) przez zbyt prymitywne obserwacje powietrznych zjawisk dochodzi do przekonania, że tylko powietrze jest źródłem wszechbytu; Anaksymander natomiast nie tylko ten lub ów element, ale ich związek nieokreślony, jedno wspólne *ἀπειρον* poczytał za prasuubstancję wszelkich innych bytów.

Wszelako ani Tales, ani Anaksymenes lub Anaksymander nie zadali sobie tego pytania: w jaki sposób owa przez nich wymarzona jedność mogła się stać wielością? Podjął to py-

¹⁾ Por. Überweg: *Geschichte der Philosophie*. Berlin 1886 Bd I passim; Vallet: *Histoire de la Philosophie*, Paris 1891 passim; Dr. Mathias Hamma: *Geschichte und Grundfragen der Metaphysik*. Freiburg in Br. 1876, str. 1—52; Dr. Georg Hagemann: *Metaphysik*. Freiburg in Br. 1884 str. 7—11; Eduard von Hartmann: *Geschichte der Metaphysik*. 2 Bde Leipzig 1899—1900 passim.

tanie Heraklit (około 500 przed Chr.) i rozwiązał w ten sposób, że za substancję rzeczy poczytał pierwiastek nader ruchliwy a wszystko rozprzegający: ogień, a w miejsce bytu stałego wprowadził wieczyste fieri, bezustanne stawanie się rzeczy (παύτως εἶναι).

Takie połowiczne zatarcie różnicy między jednością a wielością nie podobało się Parmenidesowi. Wielość, tak rozumował twórca systemu Eleatów, zawiera w sobie prócz pojęć stawania się i ruchu, nadto i pojęcie bytowania na inny sposób, niebycia jednym tylko bytem, a więc przeczenie. Lecz byt jest, εἶπεν γὰρ εἶναι; skoro tedy wielość zawiera w sobie przeczenie bytu, więc jest niemożliwą, bo to rzecz jasna, że niebyt istnieć nie może. Istnieje tedy jeden tylko byt, wieczny, niezłożony i niezmienny, wielość zaś istnieje jedynie dla nas, czyli raczej nie bez nas, jest naszym złudzeniem. To też Eleata Zenon (ur. około 485 przed Chr.) całą siłą swej bystrej dyalektyki zwraca się przeciw przekonaniu, jakoby istniała rzeczywiście wielość: mnogość przez nas widywanych rzeczy jest tylko złudzeniem zmysłów, a takim poznaniem mogą tylko prości ludzie się zadowolić, zaś filozof przedziera się myślą poprzez szeregi ułud do prawdziwej rzeczywistości, do bytu jednego w sobie, w jego też myśli myśl i byt są jednym: τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Następcy Eleatów w różny sposób godzą jedność z wielością. Empedokles (ur. 490 przed Chr.) umieszcza byt w obejmującym wszystko sfairosie (σφαῖρος),¹⁾ gdzie jedynie miłość (φιλότης) panuje. Niedługo wszakże i zazdrość albo niezgoda (νεῖκος) wkradła się w ową dziedzinę miłości, rozbija jedność na niezliczone byty jednostkowe tak dalece, że w końcu byty jednostkowe nie mogłyby istnieć, gdyby napowrót nie zjawiała się wszystko jednocząca miłość. W ten sposób niezgoda (νεῖκος) jest przedstawicielką przeczenia jedności bytu, rodzicielką wielości.

Dalej jeszcze posunęli się atomiści (Leucypp i Demokryt † około 360 lub 370 przed Chr.); bo przyjęli jeden byt: materię, ale byt ten da się dzielić w nieskończoność. Wbrew Zenonowi twierdzili oni, że ruch jest możliwy, bo istnieje próż-

¹⁾ Arystoteles wręcz nazywa ów σφαῖρος: εὐδαιμονίασφαῖρος θεός (Met. III. 4 p. 1000. 63).

nia. Gdy bowiem do naczynia, napełnionego popiołem, wlejemy wody, nie zniknie popiół a mimo to woda znajduje umieszczenie w naczyniu, co byłoby niemożliwą rzeczą, gdyby między cząstkami popiołu nie było próżni.¹⁾ Próżnia więc również istnieje jak i byt: gdy więc próżnię nazwiemy niebytem, powiemy, że niebyt istnieje tak samo jak byt (*μη̄ ὑλλοῦν τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*).

Natomiast Pytagoryjczycy sądzili, że w liczbie znaleźli sposób pogodzenia jedności z wielością: świat jest liczbą, jednością, a rzeczy w świecie istniejące są tylko odmianami liczby.

Bliżej prawdy był Anaksagoras, któremu słusznie wyrzuca Arystoteles, że nie umiał skorzystać należycie ze zrobionego przez się odkrycia. I on umieszcza śladem Empedoklesa byt w niedostępnym sfairisie, ale zamiast mitycznych postaci miłości i niezgody, przeciwstawia mu rozum (*νοῦς*) jako czynnik i łączący i rozdzielający, odgraniczający i zarazem ograniczający. Przez odgraniczenie z równoczesnem ograniczeniem powstaje jedność obok wielości.

Sofiści nie tylko nie posunęli metafizycznych badań naprzód, ale nawet wstecz cofnęli nie przyznając ludzkiemu poznawaniu żadnej wartości pewnej, a ich fenomenalizm uniemożliwiał wprost badania metafizyczne, bo odejnował rozumowi możliwość badania istoty rzeczy.

Znaleźli oni przeciwnika i pogromcę w osobie Sokratesa, o którym świadczy Platon, że pilnie się rozczytywał w pismach Anaksagorasa. Sokrates rozumiał to dobrze, że tylko w myśli może być wielość doprowadzona do jedności, i dlatego kładł taki nacisk na tworzenie pojęć ogólnych, które będąc jednością, zawierają w sobie wielość dostrzeżonych zmysłami przedmiotów. Odtąd też metafizyka wkracza na nowe tory, a dialogi Platona, zwłaszcza: Teetet, Sofista, Parmenides, Filebus, Timeus przepełnione są refleksjami metafizycznymi. Według Platona istnieje obok jedności i wielość, ale przez to tylko, że bierze udział w bycie jedności tak, iż świat widzialny jest cieniem, niedokładnem odbiciem niewidzialnego świata, świata idei. Czy zaś owe idee posiadają byt samodzielny, czy tylko w umyśle Bożym, rzecz dotąd nie jest definitywnie rozstrzygnięta. Platon

¹⁾ Ks. Dr. St. Pawlicki. *Historia filozofii greckiej*. t. I. str. 323. Kraków 1890.

umie pięknie mówić o Bogu, lecz obok szczytnych myśli niebrak także fałszywych pojęć o Najwyższej Istocie.

Wszelako dopiero u Arystotelesa znajdujemy pierwszy systematyczny wykład metafizyki jako osobnej umiejętności i to pod nazwą: »pierwszej filozofii«, gdyż uważa ją jako naukę o najwyższych zasadach i przyczynach bytu za podwalinę wszelkiej nauki. Podczas gdy Płaton pogardzał doświadczeniem zmysłowym a oddawał się więcej czystej spekulacji, to przeciwnie Arystoteles oparł swą metafizykę na silnym gruncie doświadczenia. Przez analizę rzeczywistości wykrywa on swe znane cztery przyczyny rzeczy, przez co problemowi przez dawnych jońskich filozofów poruszonemu, nadaje zupełnie inną formę. Odmienne też od Platona nie w idei upatruje prawdziwy byt, lecz w bycie jednostkowym, powstającym ze substancyjalnego połączenia materii pierwszej z formą odpowiednią. Jak długo byt jakiś jest tylko pojęciem, posiada tylko możliwość istnienia (*δύναμις*), przez rzeczywiste istnienie (*ἐνέργεια*) staje się dopiero prawdziwym bytem (*τὸ σύνολον*); stąd też nie pojęcie ogólne, lecz *τὴ σύνολα* zwać należy pierwszemi substancjami, a z nich urobione pojęcie ogólne substancjami drugimi. Przez dalszą analizę tego, co o substancji może być orzekane, doszedł wreszcie Arystoteles do wynalezienia reszty (9) najwyższych pojęć ogólnych czyli kategorii. Możnaaby Arystotelesowi zarzucać, że przyjął wieczystą i niestworzoną materię, że jego *πρῶτον κινῶν ζώνητον* nie dorównuje pojęciu Boga, jakie obecnie posiadamy, ale zawsze to lepsze, niż zupełne chodzenie w ciemnościach, w jakich obracali się jego poprzednicy.

Po Arystotelesie metafizyka jako osobna nauka dosyć była zaniedbywana nawet w jego własnej szkole, a jeszcze bardziej u Stoików i Epikurejczyków. Neoplatonicy oddawali się wprawdzie dociekaniom metalizycznym, lecz przez to, że je pomieszali z niezdrowym mistycyzmem, pozbawili je naukowej podstawy. Płotyn († 269 po Chr.) w swych Enneadach bada wprawdzie stosunek absolutnej jedności do wielości widzialnych bytów, ale te badania żadnej naukowej wartości nie posiadają wskutek mistycyzmu, jakim są przesiąknięte. Jego uczeń Porfiryzus († 304 po Chr.) nie tylko uporządkował i wydał pisma swego mistrza, lecz nadto komentowaniem pism Platona

i Arystotelesa niemało się zastrzyżył około rozwoju badań metafizycznych a jak mało kto z pisarzy starożytnych wpłynął na studia filozoficzne średnich wieków przez swoją *Ειςζυγογή* do kategorii Arystotelesa, która była wykładana i wyjaśniana przez wszystkich filozofów scholastycznych.

Z późniejszych ateńskich Neoplatonczyków zasługuje na uwagę Proclus († 485), który w komentarzu do Platona i w pismach samodzielnych uprawiał metafizykę mniej więcej podług metody mistycznej Plotyna. Wśród wygnanych przez Justyniana (529 r.) Neoplatonczyków ma Simplicyusz i dla metafizyki wielkie znaczenie przez swój komentarz do Arystotelesa.

Obok filozofii pogańskiej rozwija się także zwolna i chrześcijańska, zwłaszcza na Wschodzie. W Aleksandryi Klemens około r. 200 po Chr. poruszał w dziełach swoich mnóstwo spraw filozoficznych, a w wyższym jeszcze stopniu czynił to Orygenes (195—250) w dziele: *περί ζήτων*. Św. Grzegorz z Nissy (391—394) dodał zwłaszcza do metafizyki duszy wiele cennych poglądów, a prócz tego i w jego teologicznych pismach niebrak wywodów filozoficznych. To samo powiedzieć trzeba o pismach św. Augustyna, zwłaszcza jego: *Soliloquia*, *Confessiones*, nie mniej traktaty o Trójcy św. zawierają w sobie wiele wycieczek na pole filozofii.

Z późniejszych autorów kościelnych mają dla historii metafizyki wielkie znaczenie Jan Filoponus (500—570), który napisał komentarz do pism Arystotelesa; Pseudo-Dyonizy Areopagita, prawdopodobnie w VI w. żyjący, ułożył system mistyczny, który wywarł wpływ ogromny na średniowiecznych myślicieli Zachodu. Ostatnim znakomitym teologiem greckim był św. Jan z Damaszku (w. VII), który wyłożył prawdy wiary chrześcijańskiej zapomocą argumentów branych z logiki i metafizyki Arystotelesa. Dzieło jego: *πληγή γνώσεως* było dla średnich wieków wzorem dla układania sum teologicznych. Zresztą na Wschodzie uprawiano logikę i metafizykę według Arystotelesa aż do upadku Konstantynopola.

Ostatnim zaś filozofem starożytnym a zarazem »ostatnim Rzymianinem«, jak go nazywają pospolicie, był patrycyusz Boëcyusz († 525), który w swem dziele: *De consolatione philosophiae* jakoteż w komentarzach do pism logicznych Arysto-

telesa i Isagoge Porfirjusza rzucił nie jedną myśl filozoficzną, zużytkowaną przez pierwszych filozofów średniowiecznych.

§. 6. B. *Dzieje metafizyki w wiekach średnich.*

W wieku IX napotykamy dwie, niemało zasług względem filozofii posiadające osobistości, a to Alkuina (735—804) i Rabana Maura (776—856), ale żaden z nich nie pozostawił prac, mających wyłącznie metafizykę na celu. Pod tym względem głośniejszym od nich jest Jan Scot Erygena (około 850 r.), którego Karol Łysy powołał na swój dwór. Scot znał dobrze język grecki i przełożył pisma Dyonizego Areopagity na język łaciński; na jego też mistycznej teorii oparł w dziele: *De divisione naturae* swój własny system panteistyczno-mistyczny. Rozróżnia on czworaką naturę: *creans et increata, creata et creans, creata non creans, non creans et non creata*; pierwszy rodzaj natury, to Bóg, który stwarza byty ze swej własnej substancji w ten sposób, że najprzód stwarza naturę stworzoną ale i stwarzającą, czyli ogólne idee, po nich następuje natura stworzona lecz nie stwarzająca: to wszechświat widzialny; a w końcu natura nie stworzona i nie stwarzająca, która nie jest niczem innym, jak powrotem wszystkich bytów do jedności natury Bożej, ich pograżeniem się całkowitem w pełni Bożego bytu.

Następuje wiek, o którym Baroniusz napisał w swych *Annales ecclesiastici* (ad an. 900) »*saeculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exudantis difformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum*« (Vallet op. c. 173). Te ostatnie słowa tyczą się w całej pełni i dziejów metafizyki; wiek ten nie wykazuje, prócz Gerberta, późniejszego papieża Sylwestra II, żadnego wybitniejszego myśliciela, a daje natomiast początek sporowi, który się ciągnie przez wiek XI, XII, a nawet w późniejszych wiekach raz poraz bywa wszczynany. Mamy tu na myśli spór szkoły nominalistów z realistami; skrajne te kierunki uosobiły się z jednej strony w Roscelinie, z drugiej w Wilhelmie z Champeaux. Roscelin, kanonik z Compiègne (około 1090), przyznawał tylko jednostkom całą rzeczywistość, zaś pojęcia ogólne są tylko nomina, *flatus vocis*, pozbawione wszelkiej treści czyli wspólnej wielu

jednostkom natury. Przez zastosowanie takiej nauki do tajemnicy Trójcy św. doszedł do przekonania, że istnieją trzy jestestwa Boże, a nazwa: Bóg, mająca wyrażać jedność ich natury, jest tylko przez nas wymyśloną nazwą.

Przeciwnie Wilhelm z Champeaux (1070—1121) przyznaje rzeczywiste istnienie tylko treści pojęć ogólnych, przez co w gruncie rzeczy przechyla się na stronę panteizmu. Twierdził on, że wszystkie indywidua, posiadające ludzką naturę, są identyczne, różnią się tylko czysto przypadkowymi cechami.

Ponad sporami tych szkół stoi św. Anzelm (1034—1109), twórca teologii scholastycznej, który w dyalogach: *De grammatico*, *i: de veritate*, a zwłaszcza w *Proslogium* i *Monologium* poruszył najgłębsze zagadnienia metafizyczne.

Piotr Abelard (1079—1142) wznowił kierunek nominalistyczny swego nauczyciela Roscelina i nadał mu postać umiarkowanego konceptualizmu. W tymże czasie Amaury z Chartres i Dawid z Dinan, profesorowie Sorbony, wprost panteizm szerzyli, wskutek czego synod paryski (1209) musiał przeciwko nim wystąpić i naukę ich potępić.

Za to uczeń Abelarda, słynny Piotr Lombardczyk (1100-1164) niemałe położył zasługi swem dziełem: *Quatuor libri sententiarum*, w którym zebrane są argumenta filozoficzne i teologiczne dla wszystkich prawd objawionych. Na tem to dziele opiera się dalszy rozwój filozofii i teologii scholastycznej.

Obok powyższych szkół zjawiała się szkoła mistyczna pod przewodnictwem św. Bernarda z Clairvaux (†1153), Hugona a St. Victore († 1141), Ryszarda a St. Victore († 1173); szkoła ta nie pozostała bez wpływu na rozwój metafizyki chrześcijańskiej.

Pod koniec XII w. Jan z Salisbury († 1180) w dziełach: »*Policraticus*« i »*Metalogicus*«, niemniej Alanus ab insulis († 1203) w książce: »*De arte seu de articulis fidei catholicae* l. 5.« starali się liczne problemata logiczne i metafizyczne rozwiązać sposobem eklektycznym.

Złoty okres filozofii scholastycznej został poprzedzony wielkim rozkwitem filozofii u Arabów i Żydów. Wielce zasłużył się około komentowania pism Arystotelesa Al-Kindi z Basra (786—889); więcej jeszcze chwalił Albert W. innego uczonego Araba: Alfarabbi za jego teorię poznania, gdyż bardzo dobrze oddzielić umiał stronę zmysłową od umysłowej w poznawaniu.

Najstynniejszym zaś perypatetykiem arabskim był Avicenna (Ibn Sina 980—1037), który nauczał w Ispahanie; jego logiczne i metafizyczne badania wykazują wielką jasność w wyłożeniu rzeczy, zwłaszcza stosunku pojęć ogólnych do wyobrażeń i podmiotowych form myślenia do przedmiotowej istoty rzeczy; niemniej cenne są jego komentarze do pism Arystotelesa. Przeciwno temu perypatetyzmowi na Wschodzie wystąpił mistyk i sceptyk arabski Algazel (Abu Hamed Ben Achmed al Ghazali † 1111).

Za to w Hiszpanii z tem większą świetnością zakwitnęła literatura filozoficzna. Tu spotykamy słynnego lekarza, filozofa i poetę: Avempace (Abu Bekr Muhamed Ibn Badscheh † 1138), który nauczał w Sewilli, Granadzie, nareszcie w Afryce; z nim w ścisłym związku pozostaje Abubacer (Ibn Tophail † 1185) zmarły w Marokko, autor filozoficznego romansu: Hai Ibn Jakdhan (Żyjący, syn czuwającego), w którym przedstawia rozwój psychologiczny człowieka, odłączonego od społeczności ludzkiej.

Ostatnim, a zarazem najwięcej około literatury filozoficznej zasłużonym Arabem, był Averroës (Ibn Roschd † 1198), który przez swe tłumaczenie pism Arystotelesa na język łaciński umożliwił chrześcijańskim uczonym dokładniejsze poznanie nauk Stagiryty. Zwany też bywa *zxr' êξοχῆν*: komentatorem.

Do nich dodać należy Avicebrona (Ibn Gebirol 1020—1070), i Majmonidesa Mojżesza (1135—1204), dwóch żydów hiszpańskich, z którymi często rozprawiali się chrześcijańscy myśliciele XII i XIII w.

Pierwszym z chrześcijańskich myślicieli, który korzystał z całego Arystotelesa i Komentarzy arabskich w swoich pracach teologicznych, był Aleksander z Hales († 1245), autor pomnikowego dzieła: *Summa universae theologiae*. Wilhelm z Auvergne († 1249) polemizował z Arystotelesem i Arabami, a przechylał się więcej na stronę Platona. Robert z Greathead, biskup w Lincoln († 1253), zajął stanowisko pośrednie między Arystotelesem a Platonem, i kazał sporządzić nowe, dokładniejsze tłumaczenie pism Arystotelesa wprost z greckiego języka.

Przychodzą potem wielcy przedstawiciele złotego wieku scholastyki, którzy pozostaną na zawsze żywym dowodem, że wiedza nie pozostaje w sprzeczności z religią. Uprawiając jedną i drugą z równym zapałem, pozostawili w swych Sum-

mach teologicznych godne średniowiecznych tumów gotyckich pomniki wiedzy teologicznej, a w licznych komentarzach pism Arystotelesa jako też w oryginalnych rozprawach rozwinęli badania metafizyczne jak nigdy potem. Albert W. (1193—1280 doctor universalis) może być słusznie nazwany wiernym wyrazem wiedzy, jaką posiadał wiek XIII; dla naszej umiejętności mają największe znaczenie: *Metaphysicorum libri XIII*, oraz: *Summa theologica*.

Pod względem zasług około metafizyki prześcignął go uczeń jego, św. Tomasz z Akwinu (1227—1274 doctor angelicus). Ponieważ będziemy mieli sposobność w dalszym ciągu niniejszych wykładów zapoznać się z zapatrywaniami metafizycznymi św. Tomasza, wystarczy na tem miejscu wspomnieć tylko o jego pismach, do metafizyki się odnoszących. Są one: *Komentarz in IV libros sententiarum*, *Summa contra Gentiles* i *Theologica summa*; *Komentarze do pism Arystotelesa* a zwłaszcza do jego metafizyki; *Quaestiones disputatae: opuscula*, a z nich: *de ente et essentia*, *de principio individuationis*, *de natura materiae* itd. Z pism św. Bonawentury (Jan Fidanza 1221—1274 doctor seraphicus) zasługują dla naszego przedmiotu na wzmiankę: *Itinerarium mentis ad Deum*, i *Quaestiones in libros sententiarum*.

Bezporównania więcej od św. Bonawentury zasłużył się dla metafizyki Jan Duns Skot (1274—1308); celniejsze jego prace w tym kierunku są: *Tractatus de rerum principio*; *Expositio in metaphysicam*; *Conclusiones metaphysicae*; *Quaestiones supra libros metaphysicorum*; *Distinctiones in IV libros sententiarum* i t. d.

Później nastąpił upadek filozofii scholastycznej, gdyż myśliciele marnowali swe siły na drobiazgowę subtelność i na spór na nowo rozgorzały realistów z nominalistami; ci ostatni, niepomni dorobku umiarkowanych realistów wieku XIII, dzierżyli wprawdzie prym we filozofii, ale też tem samem pozbawili ją dawnej świetności i powoli do ruiny doprowadzali. Z tej epoki ma znaczenie pewne, chociaż raczej ujemne, niż dodatnie:

Wilhelm Occam († 1347). odnowiciel nominalistów i protoplasta późniejszych racjonalistów, zrywających związek filozofii z wiarą. Uwagi godne są jego: *Quaestiones quodlibetales* lib. 7.; *Summa totius logices*, *Centiloquium theologicum* i t. d.

Wspomnieć też wypada: Franciszka de Mayronnis (*De unitate entis, de primo principio*); Aragończyka Antoniego Andrea (pisał komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa w duchu Dunska Skota); Jana Burydana († 1350: komentarz do *metafizyki* Arystotelesa; dobry logik, determinista w kwestyi wolnej woli); Piotra d' Ailly † 1425 (stawiał sobór nad papieża, we filozofii nominalista nie tak przesadny, jak Okkam, fideista gdyż utrzymywał, że istnienie Boga udowodnić się nie da, tylko wierzyć w nie należy); jego uczeń i przyjaciel Jan Gerson († 1429) chciał pogodzić nominalizm z mistyką. W końcu z książek ostatniego scholastyka Gabriela Biela († 1495), pisanych zupełnie w duchu nauk Okkama, uczyli się Luter i Melancton.

Nie można pomijać i mistyków niemieckich z tejże epoki, a którzy podobnie jak Neoplatończycy uprawiali kwestye metafizyczne sposobem nie naukowym, lecz zapomocą intuicji, zwróconej do Prawdy najwyższej. Są to: Mistrz Eckhart († 1328), Jan Tauler († 1361), Henryk Suzo († 1365), Jan Rusbrok († 1381), wreszcie mąż nie posledniej wiedzy, mistyk, przyrodnik nowoplatoński, kardynał Mikołaj z Cusa († 1464), którego metafizyczne spekulacje, zawarte w dziełkach: »*De docta ignorantia*« i »*dialogus de posse*« pozostawiają nie jedno do życzenia pod względem jasności w wykładach o istocie Boga i Jego stosunku do świata.

Czasy odrodzenia mało wydały trwałych owoców dla metafizyki: wskrzeszono wszystkie systemy starożytne; Platonizm kwitnął na dworze Medyceuszów pod przewodem Plethona (Georgius Gemistius † 1452) i Marsyliusza Ficina (1433—1489), którego zwano szumnie: duszą Platona (*Theologia platonica sive de immortalitate animarum lib. XVIII*); równocześnie prawie kwitnął perypatetyzm Arystotelesa w szacie Averroistycznej w szkole Padewskiej; założycielem tej szkoły był Piotr z Albano († 1303: *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*); daleko od niego głośniejszym był Piotr Pomponatius z Mantui rodem (1462—1524), który postawił zasadę, że może być coś we filozofii prawdą (np. że dusza ludzka jest śmiertelną), co nią nie będzie w teologii. Sceptycyzm znalazł wyznawców we Franciszku Sanchezie (1562—1632), autorze dzieła: *De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*; dalej w Michale Montaigne (1533—1592) i Piotrze

Charron (*Les trois verités, Les discours chrétiens, La sagesse*) Nawet o stoicyzmie i epikureizmie nie zapomniano, gdyż pierwszy został wskrzeszony przez Józefa Lipsiusa († 1606), a drugi przez Piotra Gassendiego († 1655).

§. 7. C. *Dzieje metafizyki w czasach nowszych i najnowszych.*

Racyonalizm protestantów na polu religii, zrywający z pierwiastkiem powagi nauczycielskiej Kościoła, oraz nieuznający tradycji jako źródła Objawienia, nie pozostał bez wpływu na dalszy rozwój metafizycznych badań. Wobec tego wypadnie nam śledzić dalszy rozwój metafizyki osobno u katolików a osobno u protestantów. W obozie katolików nie zanedbywano metafizyki mimo nie bardzo sprzyjających warunków. Uprawiano ją zaś w dwojakim kierunku: a) scholastycznym, i b) chrześcijańskim, nie zrywającym z powagą Kościoła, ale zrywającym z powagą tradycji scholastycznej.

a) Pierwszy kierunek kwitnął w szkołach teologicznych Jezuitów i Dominikanów. Zwłaszcza zakon Jezuitów oddał немало usług uprawie metafizyki; na chlubną wzmiankę zasługuje w tym względzie collegium z Coimbrzy, które od 1542 do 1726 t. j. aż do czasu wypędzenia zakonu wydało 22 dzieł, między którymi prace nad metafizyką niepoślednie zajmują miejsce. Wymienić zaś z pośród nich musimy wyborne komentarze Fonseca do metafizyki Arystotelesa, jako też Emanuela Goësa: *Cursus philosophiae generalis*, obejmujący: fizykę, moralną filozofię, i komentarze do: *Parva naturalia, de generatione et corruptione, de anima*. W tymże samym czasie kilku członków wspomnianego zakonu uprawia z wielkiem pożytkiem umiarkowany tomizm, a to Toletus (1532 — 1596), Vasquez (1551 — 1604), oraz najwięcej z nich zasłużony Suarez (1548 do 1617), który systematycznie wyłożył w swych 54 *Disputationes metaphysicae* wszystkie kwestye, do nauki o bycie najogólniej pojmnowanym się odnoszące.

Z zakonu Dominikanów możnaby niejedną wyliczyć osobistość zasłużoną około metafizyki, jak np. Aleksandra z Sewilli (1612 — 1657), Arnu z Mirancourt (1629 — 1692), jako też profesorów z Kollegium w Salamance i Komplucie, wytrwale brojących tez głównych szkoły tomistycznej przeciwko najroz-

maitszym zaczepkom; z nich najwięcej się wślawił Goudin z Limoges (1639—1695), którego: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque d. Thomae dogmata* — doczekała się jeszcze za życia autora 10 wydań. Obok niego Jan od św. Tomasza (1589 do 1644) nie małą cieszył się sławą uczonego, a dla metafizyki cenne są jego prace: *de ente mobili, corruptibili, de materia in communi et eius affectionibus: i: de anima*.

Wiernym scholastycznemu kierunkowi pozostał także Jezuita Sylwester Maurus (*Institutiones philosophicae*), niemniej Rudolf Goclenius profesor z Marburga (*Isagoge in metaphysicam*), Klemens Templer (*Metaphysicae systema*) i t. d.

b) Twórcą drugiego kierunku był Kartezjusz († 1650), który przez wątplenie metodyczne o wszystkich, kiedykolwiek nabytych i w jakikolwiek sposób posiadanych prawdach, dochodzi do zasady: *cogito ergo sum*, z której wyprowadza i kryterium najwyższe prawdy, oraz wysnuwa cały szereg prawd o naturze naszej duszy, nie zawsze atoli i nie we wszystkim zgodnych z prawdą (wrodzone pojęcia, myślenie substancją duszy i t. p.) Do metafizyki odnoszą się głównie dwie jego prace: *Discours de la méthode*, i: *Meditationes de prima philosophia*.

Rozdział natury ludzkiej na ducha myślącego i ciało rozciągnięte spowodował z jednej strony niezdrowy okazyjonalizm Malebranche'a (1688—1715) i Geulinx'a (1625—1669), z drugiej fałszywa definicja substancji, przez Kartezjusza dana, doprowadziła żyda Barucha Spinozę († 1677) wprost do panteizmu. Jeden ze zwolenników Kartezjusza, Jan Klauberg († 1665) pierwszy użył dla nauki o bycie wyrazu *Ontologia* w swem dziele (*Metaphysica de ente*), któremu to wyrazowi Chrystyan Wolff zapewnił prawo obywatelstwa wśród umiejętności filozoficznych. Pod wpływem szkoły Kartezjusza pozostawał także Błażej Pascal († 1662, *Pensées*), Fénelon (1651—1715: *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion, Traité sur l'existence de Dieu*), Bossuet (1627—1704 *Connaissance de Dieu et de soi-même*), Jezuita Buffier (*Traité des premières vérités*), w czasach zaś późniejszych Gerdil kardynał, który nieco zmodyfikował naukę Malebranche'a, i Antonio Genovesi (około 1754: *Antonii Genuensis disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata* tom 5).

Zbyt znane są zapatrywania Lutra na wartość filozofii, aby się niemi dłużej zajmować; jego niechęć przeciw filozofii, a zwłaszcza przeciw Arystotelesowi, uśmierzał, jak mógł, Melanchton, który widząc, że bez filozofii niepodobna wyłożyć systematycznie prawd religijnych a nadto bronić ich skutecznie bądź przed zaczepkami niedowiarków bądź też katolików, polecał studyować Arystotelesa a nawet iść za nim we wszystkich kwestyach z wyjątkiem tych, w których Stagiryta pozostaje w sprzeczności z Objawieniem.

Wprowadzony na pole religijne racjonalizm zjawić się musiał siłą rzeczy tem więcej jeszcze we filozofii. Ujawnia się on głównie u filozofów angielskich: Bakona z Verulamu (1561—1626: *de dignitate et augmentis scientiarum*), sensualisty i materyalisty Hobbesa († 1679: *Elementorum philosophiae sectio I. de corpore, sectio II de homine*), Locke'a († 1704 sensualista), sceptyka Dawida Hume'a († 1776). Osobną drogę, bo idealistyczną, obrał biskup anglikański z Cloyn: Berkeley († 1753).

W Niemczech spotykamy około tego czasu system monadologiczny Leibniza († 1716), rozwijany i porządkowany przez jego zwolenników, wśród których bezpośredni uczeń Chrystyan Wolff († 1754) zasługuje dla swych prac: *Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele* 1719, *Philosophia prima seu Ontologia, Cosmologia generalis, Psychologia rationalis i Theologia naturalis* — na szczególniejszą wzmiankę, gdyż wprowadzony przez niego podział metafizyki na: ogólną i szczegółową, obejmującą filozofię przyrody czyli kosmologię, psychologię racjonalną oraz teologię przyrodzoną, do dziś dnia się w szkołach utrzymuje. Z innych zwolenników Leibniza a uczniów Wolffa należy wymienić Bilfingerera (*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*), i Aleks. Baumgartena (*Metaphisica*).

Że materyalizm francuski XVIII w. nie przyniósł żadnych korzyści dla badań metafizycznych, nie potrzeba nawet dodawać.

Dotychczasowa metafizyka znalazła groźnego przeciwnika w osobie Kanta († 1804) i jego szkoły. Kant doszedł do przekonania, że dotychczasowa metafizyka, zajmująca się badaniami istoty rzeczy, jest niemożliwą, gdyż istota rzeczy jest dla nas zupełnie niedostępna. Metafizyka mogła istnieć jedynie jako pozorna umiejętność i to wskutek tego, że rozum subje-

ktywne formy myślenia mylnie poczytywał nie tylko za regulujące zasady, lecz i za konstytutywne. Odtąd możebna jest metafizyka, ale tylko jako umiejętność transcendentalna t. j. umiejętność, badająca niezależne od doświadczenia czyli apryoryczne formy ludzkiego poznawania. Odtąd nieprzeliczony szereg zwolenników kantyzmu (Snell, Bouterwek, Krug, Apelt, L. H. Jacob i t. d.) uprawiał metafizykę w duchu mistrza z Królewca. Fichte († 1814) doszedł przez wysnucie konsekwencji ze systemu Kanta do tego mniemania, że metafizyka jest umiejętnością wiedzy o jaźni i jej wsobnych działaniach.

Schelling (1775—1854) zlewa ducha i materię, przedmiot i podmiot w jeden Absolut, i przeciwstawia transcendentalnej filozofii Fichtego swoją Filozofię przyrody.

Hegel (1770—1831) poczytuje myśl za jedno z bytem, wskutek czego subiektywne, dyalektyczne ewolucje myśli (pojęcia) są zarazem przedmiotowym rozwojem rzeczy, logika staje się metafizyką. Takie utożsamienie ducha z materią musiało pociągnąć za sobą fatalne skutki dla metafizyki; nie gdzieindziej bowiem, tylko pomiędzy zwolennikami Hegla znajdujemy (Br. Bauer, Ruge, Feuerbach) najsilniejszych popleczników materializmu, który na długie lata sprowadził zastój w rozwoju metafizyki, a samą tę naukę bardzo osławił. Odcienie sceptycyzmu: agnostycyzm (Dubois Reymond, Naegeli i t. d.) i pozytywizm (Comte † 1856, Littré † 1881, Stuart Mill † 1873) mają dla metafizyki podobne znaczenie jak krytyka Kanta, gdyż negują możliwość wszelkiej metafizyki zarówno nowej (w duchu Kanta) jak i starej.

Przeciwko panteistycznej metafizyce Hegla i Schellinga trzymającej się wyłącznie syntetycznej drogi, powstaje reakcja bardzo silna w szkole Herbarta († 1841), który za podstawę filozofowania każe nie apryoryczne jakieś idee obierać, lecz doświadczenie. Metafizyka, podzielona na Metodologię, Ontologię, Synechologię i Eidologię, ma podług Herbarta zająć się wykazywaniem sprzeczności, zawartych w pojęciach, urabianych na podstawie doświadczenia, a które to sprzeczności przez odpowiednie opracowanie pojęć mogą i muszą być usunięte. W tymże duchu uprawiali metafizykę Hartenstein (*Die Grundprobleme und Grundlehren der allgem. Metaphysik* 1836), Strümpell, R. Zimmermann, Drobisch, Kern i inni.

W ścisłym związku ze systemem Herbarta pozostają poglądy Beneke'go (1798—1854), który opiera metafizykę na doświadczeniu, lecz tylko wewnętrznem, gdyż Beneke uważa psychologię za podstawę wszelkiej umiejętności. Metafizyka uznaje pojęcia, jakie psychologia wykazuje, a tylko ma je odpowiednio grupować i uwalniać od wewnętrznych sprzeczności. Überweg, Fortlage, J. Gottlieb Dressler, Otto Börner, G. Raue i inni rozwijali dalej myśli główne Beneke'go silnie je nieraz modyfikując.

Lotze (1817—1881) pozostawił kilka prac do metafizyki się odnoszących, jak: *Metaphysik* 1841, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie* 1878, *Mikrokosmos* 3. Aufl. 1878. Uznaje on mechanizm w przyrodzie za udowodniony, nawet życie jako takie powstaje jedynie wskutek odpowiedniego układu cząstek; uznaje wszakże różnicę między duchem a materią, ale to różnica tylko pozorna, gdyż i cząstki materii są dynamicznymi atomami, co w dalszym ciągu doprowadziło Lotzega do zniesienia różnicy między materią żywą a nieżywą i do hylozoizmu. Hylozoizm znalazł silnego obrońcę we Fehuerze, który zresztą w bardzo wielu punktach zgadza się z metafizycznymi poglądami Lotzega.

Nad pogodzeniem filozofii z umiejętnościami przyrodniczymi pracują Wundt (dla metafizyki ważny jego: *System der Philosophie* II. Aufl. 1897), Perty, dawniej Helmholtz i wielu innych.

W polskiej literaturze filozoficznej przebija brak zamiłowania do dociekań metafizycznych, a te, które są, prace metafizyczne, wykazują zupełną zależność od prądów myśli za granicą. Pomijając czasy i wieki dawniejsze, nie bardzo bogate w płody filozoficzne, a uwzględniając w tym krótkim szkicu jedynie wiek ubiegły, znajdujemy Kantystów, Heglistów, zwolenników Schellinga, pozytywizmu. Po stronie Kanta stoją Jędrzej Śniadecki (*O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych* — Wilno 1800); ks. Feliks Jaroński, profesor w Akademii Krakowskiej (*O Filozofii*, Kraków 1815), Józef Bychowiec (*Słótko o filozofii, z powodu mającej się zaprowadzić szkoły głównej w Warszawie* 1816); Józef Kalasanty Szaniawski, † 1843, ogłosił kilka prac: »Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii« 1805; »Co jest filozofia« 1802;

»O znamienitych systemach moralnych starożytności« 1803 i t. d.¹⁾ W duchu Schellinga napisał Józef Gołuchowski swe 2 tomowe dzieło: *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka* 1861. Wiele zdrowych myśli o wartości systemu Kanta znaleźć można w Jana Śniadeckiego rozprawie: *O filozofii Kanta* 1821; jest on stanowczym przeciwnikiem apryorycznych form w poznawaniu, a natomiast przebija u niego dość silny zwrot w stronę sensualizmu Locka.

Hegelianizm przeszczepili na grunt polski Józef Kremer, Bronisław Trentowski, Karol Libelt, August Cieszkowski. Z pism Kremera do metafizyki się odnoszących wymienić należy: *Fenomenologię ducha* 1837, i: *Filozofię natury i ducha* 1852. Trychotomiczny system Trentowskiego jest wiernem odbiciem poglądów, zawartych w Hegla: *Encyklopaedie der phil. Wissenschaften*; na tem miejscu pominąć możemy jego: *Chowanę*, jako zajmującą się kwestyami pedagogicznymi, ale nie można pominąć jego 3 tomowego dzieła: *Panteon wiedzy ludzkiej* (1873, 1874 i 1881), podzielonego na trzy główne działy: teologię jako naukę o tamtym świecie, kosmopeję czyli naukę o świecie widzialnym, i filozofię jako naukę o tym i tamtym świecie. Żałować wypada, że szlachetna chęć Trentowskiego odnowienia filozofii polskiej właśnie heglowsko-panteistyczną przybrała szatę oraz terminologię niesłychanie dziwaczną.

Pogląd Libelta tak streszcza zacytowany poprzednio ks. Franciszek Krupiński (str. 445): »Jak Trentowski wyszedł ze wstępunia »jestem«, i z niego wyprowadził trzy oczywiste prawdy czyli prawdoświeci: stnienie (Bóg), istnienie (świat), i istnio-stnienie (człowiek), tak Libelt wziął za pierwiastek słowo: »wyobrażam«, mieszczące się w »jestem«, i powiedział sobie, iż ono winno nas doprowadzić do tych samych rzeczywistości ukształtowanych (co u Trentowskiego) i odkryć trzy prawdy umnicze, jako kształtoświeci, odpowiednie trzem prawdoświeciom loicznym. Któreż są te kształtoświeci czyli potęgi albo prawdy umnicze? Oto podmiot wyobrażający, bezwzględny, czyli bezwzględna potęga umna — nieskończone źródło stwarza-

¹⁾ Por. Henryk Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*. Warszawa 1896 str. 20 nast.; oraz dodatek do tłumaczonej przez ks. Franciszka Krupińskiego *Historii filozofii Schweglera* Warszawa 1863 str. 381 nastp.

nia, Bóg; przedmiotowość wyobrażona i wciąż wyobrażana czyli kształtowana... zgoła świat pojawiać. Nareszcie przedmiotowość wyobrażona i wyobrażająca razem czyli człowiek. Jak u Trentowskiego były trzy siostrzany czyli źródłowe pryncypia: względna różnia, bezwzględna jednia i filozoficzna różnojednia, tak i u Libelta trzy są potęgi umnicze, czyli um w trzech różnych działaniach swoich: 1) Obrażnia, potęga umu bezwzględna (w Bogu), 2) Wyobrażnia, potęga umu względna (w człowieku), i 3) Przeobrażnia, potęga umu przedmiotowa (metamorfaza form we wszechistnieniu). Ważniejsze pisma Libelta są: Filozofia i krytyka 5 tomów (1845—1850, Myśl, słowo i czyn, czyli Rzecz filozoficzna o urzeczywistnieniu się ducha, O filozofii przedmiotowej, i wiele innych jeszcze rozpraw pomniejszych, umieszczanych bądź w Tygodniku literackim rok 1838, i 1839, bądź zbiorowo jako: Pisma pomniejsze 1850 wydanych.

Cieszkowski († 1894) kilka pozostawił prac: Gott und Palingenesie 1842, Prolegomena zur Historiographie 1838; wszelako najwięcej znanym jest z pracy, na wielkie rozmiary zakrojonej p. t. Ojciec nasz (Paryż 1848. T. I); dzieło to na tle modlitwy Pańskiej osnute ma rozwijać pogląd Cieszkowskiego w dziedzinie filozofii praktycznej. Niestety, najniepotrzebniej a przytem w niedorzeczny sposób połączył Cieszkowski teologię z filozofią, na czem ani jedna, ani druga dobrze nie wyszła.

Natomiast Floryan Bochwic stanął po stronie filozofii Jacobi'ego w swych pracach: »Obraz myśli mojej« cz. I. 1838, cz. II. 1839. »O celach istnienia człowieka« 1842, i »Zasady myśli i uczuć moich« 1842. Hegelianizm popierał Juliusz Niemirycz w dziele: Badania filozoficzne tajemnicy życia Cz. I. Historia ducha 1869. Cz. II. Filozofia ducha 1870. Cz. III. Credo rozumu 1870.

Pozytywizm znalazł u nas wielu popleczników; na wzmiankę zasłużył Julian Ochorowicz dla swych prac: Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną 1872, oraz: O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie 1874, która to praca w niejednym punkcie przypomina pogląd Herberta Spencera.

Dynamizm Lotzego znalazł gorącego zwolennika w Wincentym Lutosławskim (Z dziedziny myśli. Kraków 1900. Metafizyka współczesna w Bibl. Warsz. 1889 T. I. 353—372. T. II.

218—240, Seelenmacht Lipsk 1899, Eleuteryzm i jego krytycy w »Kraju« Nr. 33. 1899. Por. także artykuł ks. Kobyłeckiego S. T. J. p. t: Filozofia wolnych dusz — w Przeglądzie powszechnym 1900 za styczeń 1—20, luty 184—207, marzec 410—438, maj 215—237).

Jeden z bardzo ważnych problemów metafizycznych poruszają prace zgasłego przedwcześnie dla nauki ks. M. Morawskiego: Celowość w naturze. Kraków 1887, II. wyd. 1891 (pro) i A. Mahrburga: Teorya celowości ze stanowiska naukowego Kraków 1888 (contra).

Na pochlebną wzmiankę zasługują pisma Dra Mściśława, Wartenberga: Kants Theorie der Kausalität. Leipzig 1899; Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. Leipzig 1900; Obrona Metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki. Kraków 1902.

W duchu sprzyjającym kierunkowi scholastycznemu napisał ks. M. Morawski poważne dzieło: Filozofia i jej zadanie Kraków 1877.

Umiarkowany tomizm szerzy Ks. Dr. St. Pawlicki. Nadmienić wypada, że do poszczególnych kwestyj metafizycznych możnaby wyszukać w naszej literaturze filozoficznej niejedną pracę, nie posiadamy natomiast prac, obejmujących całość przedmiotu.

Wracając do filozofii niemieckiej wspomnieć musimy o dwóch kierunkach: o pesymizmie, szerzonym przez Schopenhauera Artura (1788—1860. Welt als Wille und Vorstellung) i E. Hartmanna (Philosophie des Unbewussten), jakoteż o ożywieniu perypatetyzmu arystotelesowego, głównie dzięki pracom Adolfa Trendelenburga (1802—1870) (Logische Untersuchungen 2 Bde. 1870 III. Aufl.).

W obozie katolickim ruch naukowy nie ustawał i w wieku ubiegłym, chociaż niekoniecznie korzystne miał po temu warunki. Zaznaczyć należy dwa kierunki: ontologizm i tradycjonalizm. Pierwszy znalazł obrońców w Gioberti'm (1801—1852) i Antonim Rosminim (1797—1855. Nuovo saggio), jakoteż. Ubąghsię, prof. w Lowanium (Essai d' idéologie ontologique) i Gratry'm (Connaisance de Dieu); drugi zaś kierunek szerzyli Bautain, Ventura, Bonnetty, Lammenais i t. d. Nie pozostawały z nauką kościoła katolickiego w zgodzie poglądy Ant. Gün-

thera (1785—1861) (Vorschule zur spekulativen Theologie; Thomas a scrupulis: Eurystheus und Herakles i t. d.) i J. Frohschammera (dla naszego przedmiotu ważne: Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik. München 1858).

Na wznowienie tomizmu we Francyi niemało wpłynęły gruntowne prace historyczne Hauréau'a, Rémusat'a i Barthélémy St. Hilaire'a; owocem tej pobudki był zwrot stanowczy ku filozofii św. Tomasza z Akwinu, jak się to pokazuje z książki M. Rosseta: *Prima principia scientiarum seu philosophia catholica iuxta D. Thomam*, Parisiis 1866: tu należą: *Breviarium philosophiae scholasticae Parisiis* 1858 przez Grandclaude'a, Valleta: *Praelectiones philosophiae ad mentem S. Thomae*. Parisiis 1879, tegoż: *Le Kantisme et positivisme, L' idée du beau dans la phil. de St. Thomas* i t. d; niemało zasług około metafizyki w co dopiero wspomnianym duchu uprawianej zyskał Sulpicyanin Albert Farges (*Theorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile; Matière et forme en présence de sciences modernes; L' idée du continu dans l' espace et le temps; Idée de Dieu d' après la raison et la science*).

Lepszy i zdrowszy prąd myśli nastąpił w Lowańskim Uniwersytecie od wystąpienia prof. Duponta (*Essai d' idéologie* 1872, *Ontologie, Theodicée*), Dominikanina Lepidi (*Elementa philosophiae christianae*), głównie wszakże założenie wyższego Instytutu naukowego dzięki inicjatywie Leona XIII i powierzenie go wytrawnemu znawcy tomizmu, prałatowi Mercier'owi, podniosło znaczenie tomizmu. Mgr. Mercier napisał podręcznik: *Ontologie*. Louvain 1894, a pod jego okiem wyszedł cały szereg prac, wśród których do dziedziny metafizycznych badań odnoszą się monografie D. Nysa: *Le problème cosmologique* 1888, *La notion de temps* 1898, *La notion d' espace* 1901.

Za odnowiciela filozofii chrześcijańskiej słusznie uchodzi Hiszpan Jezuita Jakób Balmes (1810 -1846) przez swe dzieło: *Filosofia fundamental*. Barcelona 1846, przetłumaczone na kilka innych języków. Z innych myślicieli w kierunku tomistycznym pracowali: Orte y Lara, Jezuita Cuevas (*Filosofia elemental*) Dominikanin Zefiryn Gonzales (*Estudios sobre la filosofia de santo Tomás, Filosofia elementaria*)¹⁾ i J. J. Urraburu T. J. (*Ontologia. Val-*

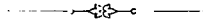
¹⁾ Por. Albert Stöckl: *Geschichte der neueren Philosophie*. Mainz 1883 str. 595 et passim.

lisoleti 1891). Wśród Włochów energicznie popierał rozwój tomistycznej filozofii Jezuita M. Liberatore, którego: *Institutiones philosophiae* doczekały się przeszło 25 wydań. Gorącego poplecznika znalazł tomizm w osobie kanonika neapolitańskiego oraz profesora założonej przez Piusa IX akademii filozoficzno-teologicznej Kajetana Sanseverino (*Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* vol. 6—1862—1866), oraz: *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae* 1864). Jego uczniami byli R. Signorello, Prisco, i głośne imię między scholastykami posiadający Salvat. Talamo (*L' Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia* ed. 3. 1881, *Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna*. 2. ed. 1878) Nieco od tomizmu odstępuje: Tongiorgi (*Institutiones philosophicae* Pad. 1863), Palmieri (*Institutiones philosophicae* 1874—1876; tomistą *αατ' ἐξολήν* jest Zigliara (*Summa philosophica in usum Scholarum* 1876. 3 vol.), tożsamo powiedzieć trzeba o di Giorgim (*Institutiones philosophiae ad mentem d. Thomae* 1861 i 1869).

Wspomnieć jeszcze należy Jezuitów: Cornoldiego (*Institutiones philosophiae*) i Schifffiniego, Dmowskiego i t. d. Zaznaczyć musimy, że tomistyczny kierunek znalazł bardzo silne poparcie ze strony Stolicy św. a to przez wydaną w roku 1879 4-go sierpnia encyklikę Ojca św. Leona XIII: »Aeterni Patris«.

Czem dla Hiszpanii był w swoim czasie Jezuita Balmes, tem dla katolików Niemieckich również Jezuita, Kleutgen; jego dzieło: *Die Philosophie der Vorzeit* 2 tomy, dziś jeszcze nie straciło na wartości i znaczeniu. Tuż po nim wymienić musimy bardzo zasłużonego Tillmanna Pescha T. J. (*Die grossen Welträthsel*, 2 Bde; *Institutiones logicales. pars II. vol. II; Institutiones philosophiae naturalis* 1880); dalej: Limbourg T. J. (*Ontologia*), Frick T. J. (*Ontologia*). Gruntownie przedstawił poglądy metafizyczne św. Tomasza Plassmann (*Schule des hl. Thomas V. Bd. Metaphysik*), Stöckl Albert: *Lehrbuch der Philosophie V. Aufl.* 1882), Ernest Commer (*System der Philosophie. Münster* 1883); bardzo ceniony bywa Gutberleta podręcznik: *Lehrbuch der Philosophie II. Bd: Allgemeine Metaphysik. I. wyd. 1880, II. 1899, i Dra Hagemanna: Metaphysik 1884 IV.*

Aufl; prócz tego w ostatnich latach ukazało się kilka podręczników do metafizyki, jak »Vom Sein« Karola Braiga w 1896 we Fryburgu Bryzg.; Alfonsa Lehmen'a T. J.: Lehrbuch der Philosophie. Ontologie 265—444. Freiburg in Br. 1896; Mikołaja Kaufmanna z Luzerny: Elemente der Aristotelischen Ontologie. Luzern 1897.



C Z Ę Ś Ć I.

O bycie wogólności i jego podziale.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie bytu i jego znaczenia.

§. 8. *Konieczność bliższego wyjaśnienia pojęcia bytu.* (ens, τὸ ὄν).

Na pozór nic łatwiejszego, jak powiedzieć, co to byt. Wszak czy zobaczą kamień, czy drzewo, człowieka czy zwierzę, o wszystkich tych przedmiotach wypowiedzieć mogą, że są. że istnieją. że są jestestwami, że bytują, że są bytami. Co więcej, nawet wtenczas, gdy tylko w myśli rozważam jakąś rzecz, muszę ją sobie przedstawić jako coś, co jest, jako byt pewien, bo tego, co nie jest, co na żaden sposób nie istnieje, z pewnością i poznawać nie można. Tem też właśnie, że pojęcie bytu każdemu jest dostępne, zrozumiałe, tłumaczyć należy fakt, że bardzo wielu filozofów nie zadaje sobie najmniejszego trudu, aby wyjaśnić to pojęcie. Ale takie zaniedbanie już niejednokrotnie do smutnych doprowadzało rezultatów, gdyż ten i ów filozof nie określiwszy na wstępie dokładnie, co przez wyraz: byt — rozumie, lub o jakim to bycie mówić zamierza, posługuje się następnie tem pojęciem w najrozmaitszych jego znaczeniach i schodzi pomału na manowce błędu. Bynajmniej nie chcemy podzielać zdania, jakoby pojęcie bytu w zwykłej świadomości posiadane, miało wystarczyć także dla celów filozoficznego dociekania. Owszem, gdy tylko uważniej zechcemy się przypatrzeć temu pojęciu, spostrzeżemy, że rzecz znów nie jest tak prostą i z siebie zrozumiałą, jakby na pierwszy rzut oka się wydawało. Jest ono pod tym względem podobne do

wielu innych pojęć, które wystarczy przywołać do pamięci, lub nazwać, aby wiedzieć, o co chodzi, ale które niemałą trudność w sobie zawierają, gdy się je głębiej zechce analizować. Gdy powiadam zdanie: nie trać czasu, bo czas to pieniądz — lub: pociąg kolejowy przebiegł taką a taką przestrzeń — jestem najpewniejszy, że ten, co owe zdania słyszy, rozumie także, o co rzecz idzie; a jednak czy dużo możnaby znaleźć takich, coby mogli powiedzieć, że wiedzą, co to czas, co przestrzeń?

Podobnie ma się rzecz z pojęciem bytu. O każdej rzeczy przez nas spostrzeżonej lub tylko pomyślanej wypowiadamy byt, bo mówimy, że jest, i tylko jako bytującą spostrzegać ją, lub o niej myśleć możemy. Na jakiejże to czynimy zasadzie? Nic łatwiejszego jak powiedzieć, że na tej samej zasadzie, na jakiej Piotra, Pawła, Ignacego, wogóle każdą jednostkę, która ludzką posiada naturę, nazywamy człowiekiem, lub dla której sosnę, jodłę, dąb, wierzbę i t. d. oznaczamy tym samym wyrazem: drzewo. Któż jednak nie widzi, że sposób bytowania kamienia a rośliny, zwierzęcia a człowieka, Boga a jakiegokolwiek stworzenia jest najzupełniej odmienny? Gdy więc o Bogu zarówno jak o najlichszym jakimś robaczku wypowiadamy to samo określenie: że jest, podciągamy dwie tak odmiennie istoty pod jeden wspólny mianownik bytu, mimo że sposób bytowania Boga a stworzenia nie zdaje się nas do tego uprawniać. A jeżeli mimo tak radykalnej różnicy w sposobie istnienia, jaka zachodzi między Bogiem a stworzeniem, śmiało używamy tego samego określenia: jest, czyż nie mógłby nas kto posądzić, iż w takim razie pojmujemy byt jako coś wspólnego wszystkim rzeczom bytującym, tak iżby wszystkie szczegółowe byty, nie wyjmując Boga, były tylko odłamami jednego i tego samego bytu, jak tę rzecz pojmują panteiści? Wynikałoby stąd, że dla uniknięcia panteizmu powinniśmy albo zupełnie wykreślić ze słownika wyraz: byt, albo też używać go wyłącznie o Bogu, albo wyłącznie o stworzeniach.

Pokazuje się z tych trudności, że to, co zrazu najzupełniej jasnym się nam wydawało, przedstawia się po bliższem przyjrzeniu się jako sprawa bardzo zawikłana. Jeżeli więc które, to przedewszystkiem pojęcie bytu powinna wyjaśnić metafizyka, raz dlatego, że każda inna umiejętność z góry przyjmuje swój

przedmiot jako istniejący, a nie zadaje sobie trudu. aby odpowiedzieć na pytanie, co rozumie przez wyraz: byt, istnienie i t. p.; a powtóre dlatego, że czas, przestrzeń. ilość, jakość i t. d., któremi się zajmuje metafizyka, są już tylko szczegółowymi bytami, a stąd źle zrozumiane pojęcie bytu łatwo dać może początek błędom, zwłaszcza panteistycznym. Dość w tym celu rzucić okiem na dzieje filozofii i przytoczyć dla przykładu bodaj kilka głośniejszych nazwisk. Jońscy filozofowie albo raczej fizycy nie zapuszczali się wcale w subtelniejsze dociekania nad naturą bytu; to też ich systemy monistyczne poczytują za jedyny byt nieokreśloną mieszaninę najróżnorodniejszych pierwiastków ($\xi\pi\alpha\rho\sigma\nu$) lub ogień, powietrze i wodę stosownie do rodzaju robionych spostrzeżeń. Pierwszym, który z pośród greckich myślicieli rozprawił o bycie jako takim, był twórca szkoły Eleatów, Ksenofanes. Nie można atoli powiedzieć o nim, jakoby dobrze rozumiał, co to jest pojęcie bytu. Widział on, że byt wyraża coś jednego, stałego i niezmiennego, gdy tymczasem podpadające pod zmysły przedmioty są i mnogie i bardzo zmienne; rozwiązuje więc tę trudność w ten sposób, że rzeczom widzialnym odmawia zupełnie nazwy bytu, a zachowuje ją wyłącznie dla jednego, niezmiennego, wieczystego bytu, co w dalszym ciągu musiało doprowadzić do zanegowania rzeczywistego istnienia wielości, której co najwyżej pozór tylko istnienia przyznawano. Lecz nie potrzeba długo dowodzić, że to rozwiązanie zagadki bytu, a które na nieszczęście niejedyn późniejszy myśliciel sobie przyswoił, jest niedostateczne, bo nim orzekniemy, czy coś ma być nazwane bytem lub nie, wprzód już wiedzieć musimy, co to jest byt, czego wszakże żaden z Eleatów nie wyjaśnił, a do tego i owe rzekome byty także niewątpliwie są bytami i to na tej samej zasadzie, co i ów wymarzony przez Eleatów jedyny byt prawdziwy. Platon spostrzegł, że nie tylko to, co stałe i wieczyste, a co jako idea się przedstawia, na nazwę bytu zasługuje, lecz że także i rzeczy widzialne są bytami, ale tylko pozornymi ($\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha\zeta$). Wogóle powiedzieć trzeba, że Platon w kwestyi pojęcia bytu nie daleko odbiegł od Eleatów. Z greckich filozofów dopiero Arystoteles dokładniej zastanawia się nad pojęciem bytu i przez wskazanie rozmaitych znaczeń, w jakich wyraz: byt stosowany bywa, dochodzi do właściwego zrozumienia bytu. Lecz to, co za chlubę powinno mu być po-

czytane, mianowicie że nie dowolne jakieś znaczenie podsuwał wyrazowi: byt, tylko w mowie potocznej je wyszukiwał, uchodzi w oczach G. Teichmüllera za gruby błąd ¹⁾, który Arystotelesa doprowadził w końcu do przekonania, że Bóg jest bytem jednostkowym. Nie musiała jednak być zła owa leksyko-graficzna droga, skoro doprowadziła Stagirytę do odkrycia powyższej prawdy, do której niestety niejednen z poprzedników jego i następców wznieść się nie mógł. Teichmüller zapomina, że wyraz jest zewnętrzną szatą myśli, i że, chociaż nie zawsze się schodzą formy gramatyczne z logicznymi, mowa jest składem głębokich myśli filozoficznych.

W dalszym przeglądzie spotykamy Kartezjusza, który tok filozofowania rozpoczyna od wątpienia we wszystkie prawdy jakakolwiek drogą nabyte, a z tego wątpienia ratuje się zasadą, że ten co wątpi, istnieć musi. To zaś wskazuje, że Kartezjusz poprzestał jedynie na tem pojęciu bytu, jakie w zwykłej świadomości posiadamy, a nie pogłębił go filozoficznie, co w dalszym ciągu doprowadziło go do fałszywej definicyi substancyi i błędnego zapatrywania na sposób bytowania przypadłości.

Nie można też o Spinozie powiedzieć, iżby daleko odbiegł od Eleatów, gdyż zna on jeden jedyny tylko byt prawdziwy, jedną substancję i rozciągłą i myślącą, która więc i materyą jest i duchem, a wszystkie inne rzeczy mają być tylko trybami bytowania tejże praszubstancyi.

Podobnież u Leibniza nie znajdujemy wzmianki co do sposobu, według którego do pojęcia bytu dochodzimy.

Filozof królewiecki, Kant, zmuszony jest siłą swego systemu uznać pojęcie bytu tylko za apyryoryczną formę naszego myślenia. Dla Fichtego, Schellinga i Hegla jest bądź czysta jaźń, bądź absolut albo bezwzględna idea jedynym bytem: w każdym zaś z tych wypadków mamy do czynienia z oderwaną ideą bytu, którą traktowano jako byt konkretny i w apyryoryczny sposób wyszukiwano fazy jego przemian. Zwłaszcza Hegel, jak to później obszerniej się wyłuszczy, miał tak bałamutne pojęcie o tem, co to jest byt, że tylko dlatego mógł

¹⁾ Por. G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau 1882 str. 5—9.

nie dojrzeć różnicy między bytem a niebytem i złąć te sprzeczne pojęcia w trzecim pojęciu: stawania się.

Herbart w niejednym punkcie swej metafizyki nie zdołał się uwolnić z pod wpływu Hegla. Byt podług niego jest czemś bezwzględnie danem, a więc wykluczającym wszelkie ograniczenie i przeczenie, któreby znosiło bezwzględność bytu. Stąd pojęcie bytu powstaje w nas przez to, że każdy przedmiot w myśli jako rzecz daną uznawać musimy. Wreszcie u Wundta naprózno byśmy szukali jakiegoś czy rozdziału, czy paragrafu o bycie. To też na pochwałę scholastyków powiedzieć trzeba, że oni jedni nie zaniedbywali zdawać sprawy z pojęcia bytu, i prawie w każdym z ich podręczników do nauki o bycie znajduje się mniej lub więcej obszernie wyłuszczenie pojęcia, o które nam chodzi. Wszakże i w tym obozie filozoficznym prowadzono gorące spory o pojęcie bytu, nie tylko przeciw nominalistom, dla których nie istnieją pojęcia ogólne, ale często we własnym obozie. Dość wspomnieć spór o to, czy pojęcie bytu jest rodzajowe, w którym to razie mogłoby być orzekane w jednoznaczny sposób o wszystkich rzeczach, którym nazwa bytu przysługuje, czy też tylko wyrazem wieloznacznym, albo, co jedynie prawdzie odpowiada, pojęciem analogicznym¹⁾.

Z tego przeglądu dziejów pojęcia bytu pokazuje się, że przy analizie dokładniejszej tegoż pojęcia natrafić można na niejednen szkopuł, i że dlatego wcale nie jest zbytęcną rzeczą szczegółowsze wyjaśnienie tegoż pojęcia.

§. 9. *Geneza pojęcia bytu i jego znaczenia leksykograficzne.*

Za daleko odejść musielibyśmy od toku rzeczy, gdybyśmy się chcieli zapuszczać w szczegółowy wykład sposobu, w jaki powstają w nas pojęcia. Pominąć zaś tej sprawy nie możemy ze względu na pojęcie bytu, bo samo wyświetlenie powstania

¹⁾ Por. Suarez: *Disputationes Metaphysicae*, Disp. II, sect. I, II, III, IV et V; Kleutgen: *Die Philosophie der Vorzeit*, II Bd. n. 542—612; Alf. Lehmen S. J.: *Lehrbuch der Philosophie*, I. Bd. str. 297—323, Freiburg in Br. 1889; Mgr. D. Mercier: *Notions d' Ontologie* str. 6—14, Louvain 1894; A. Dupont: *Ontologie*, Louvain 1875 str. 12—40 i t. d. Dr. Adolf Dyroff: *Über den Existenzialbegriff*, Freiburg in Br. 1902, str. 25 nastp.

tego pojęcia jest już znacznym jego wyjaśnieniem; więc pozostawiając szczegóły psychologii ⁴⁾, wystarczy nam na tem miejscu zaznaczyć ważniejsze teorie o źródle naszych pojęć.

I tak na hipotezę ontologistów, jakoby oglądanie czy to idei samodzielnie bytujących w myśl Platona, czy też oglądanie choćby pośrednie Bożej istoty, jak nauczali Malebranche, Gioberti i inni, miało być źródłem naszych pojęć, zgodzić się nie można, bo pomijając racje teologiczne, takiemu oglądaniu Bożej istoty lub pojęć sprzeciwia się fakt, iż świadomość nam zgoła o czemś podobnem nie donosi, a nadto i ta okoliczność, że ludzie od urodzenia jakiegoś zmysłu pozbawieni, nie posiadają pojęć, do których utworzenia potrzebne są wrażenia, przez ten właśnie zmysł odbierane.

Niemniej odrzucić należy hipotezę tradycjonalistów, podług których rozum ludzki sam z siebie jest nieudolnym do wytwarzania w sobie pojęć ogólnych porządku moralnego i metafizycznego, lecz je odbiera gotowe z objawienia pierwotnego, przekazywane zapomocą nauki. Wystarczy dla odparcia tej hipotezy zwrócić uwagę na to, iż wyraz jest znakiem dowolnym pojęcia, zatem przed mową myśl już być musi czyli pojęcie, które znów różne języki różnymi oznaczają wyrazami.

Idealistom w rodzaju Hegla, Schellinga, Fichtego odpowiedzieć można, że zapoznają całkowicie naturę człowieka, przypisując jego duchowi możliwość urabiania pojęć bez uwzględnienia roli, jaką przy tej czynności spełniają zmysły.

Zwolennikom hipotezy, jakobyśmy przynajmniej niektóre pojęcia posiadali wrodzone, przeciwstawić można świadectwo naszej świadomości, oraz i tę okoliczność, że wrodzone pojęcia stają się zbyt cenne wobec posiadanej przez człowieka władzy abstrahowania. Do tego obozu należy Kant, a przede wszystkim włoski filozof, Rosmini († 1855). Kant mniemał, że ze spostrzeżeń zmysłowych nie można uzyskać pojęć, mających cechę ogólności i konieczności, i dlatego wymyślił swe kategorie jako apryoryczne formy myślenia. Ta jednak racja ustaje, jeżeli zgodnie z rzeczywistością przyznamy rozumowi ludzkiemu zdolność docierania poprzez cechy konkretne do

⁴⁾ Por. Dr. Constat. Gutberlet: *Die Psychologie*. Münster 1890. str. 132. nast. II wyd.

istoty rzeczy; w takim bowiem razie pojęcie, wyrażające istotę danej rzeczy, będzie i ogólne i konieczne ¹⁾).

Dla podobnego powodu, co i Kant, przyszedł Rosmini do przekonania, że przynajmniej pojęcie bytu musi być poczytane za wrodzone. Na dnie bowiem każdego innego pojęcia znajduje się pojęcie bytu, które tylko przez dodanie dalszych cech bywa dokładniej oznaczane i zamieniane bądź na pojęcie rzeczy jakiejś konkretnej, bądź też na pojęcie oderwane. Pojęcie więc bytu może wyrażać ze swej istoty tylko byt możebny, a nie rzeczywisty jakiś, konkretny byt, wskutek czego takie pojęcie jest w całym tego słowa znaczeniu ogólne, konieczne, gdyż w każdym innym pojęciu się zawiera, jest nieskończone, bo nigdy wyczerpać się nie da, a wreszcie wieczne, bo niezależne od czasu.

Ponieważ zaś nasze doświadczenie zmysłowe dostarcza nam widoku przedmiotów tylko znikomych i jednostkowych, zatem z nich niepodobna urobić pojęcia bytu, jako posiadającego cechy wręcz przeciwne. Co więcej, w każdym sądzie zawiera się pojęcie ogólne, bo orzeczenie samo dla siebie rozważane jest pojęciem ogólnem. Lecz, aby można było utworzyć pojęcie ogólne, na to już potrzeba sądu; jeżeli więc nie mamy się obracać w błędnem kółku, musimy przyjąć ideę bytu jako wrodzoną, jako z góry daną podstawę dalszych czynności umysłowych ²⁾).

Wszelako i racye, dla których Rosmini pojęcie bytu uważa za wrodzone, utrzymać się nie dadzą. Powiada on, że nieokreślona idea bytu przez połączenie się ze spostrzeżeniem zmysłowem daje początek pojęciom szczegółowym. Możliwoby to w dwojaki sposób rozumieć: albo, że do wrodzonego pojęcia bytu dołącza się spostrzeżenie zmysłowe; albo też: że treść spostrzeżenia, zamieniona czynnością umysłu w pojęcie, dołącza się do pojęcia bytu i tak powstaje dopiero pojęcie np. drzewa lub człowieka. Otóż pierwsze przypuszczenie jest wręcz niemożliwe, bo spostrzeżenie jest aktem zupełnie innego rodzaju, aniżeli pojęcie bytu, więc też o jakimś zlaniu się tych dwóch

¹⁾ Por. Ks. Dr. Gabryl: *Noetyka*. Kraków 1900 str. 169 nast.

²⁾ P. Rosmini: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Ser. 2. cap. Por. także: Stöckl: *Geschichte der neueren Philosophie* II. Bd. 613 nast.

aktów w celu utworzenia jednego pojęcia mowy być nie może zarówno czy władze, z których obydwie te akty pochodzą, mamy na myśli, czy też cechy, zawarte w jednym i drugim akcie. Jeżeli zaś przyjmujemy drugą możliwość, to tem samem ustaje potrzeba przyjmowania pojęcia bytu jako wrodzonego, bo jeżeli zapomocą abstrahowania z treści spostrzeżenia umysł potrafi utworzyć jedno pojęcie rzeczy szczegółowej, to nie wiadać racyi, dlaczegoby zapomocą takiego samego abstrahowania nie mógł utworzyć pojęcia bytu.

Co się zaś tyczy argumentacyi Rosminiego, że idea bytu musi być z góry przyjęta jako wrodzona, bo inaczej żaden sąd nie przyszedłby do skutku, zauważyć należy, że wiele pojęć ogólnych jest bezsprzecznie dopiero wynikiem sądu lub nawet całego ich szeregu, ale tyczy się to pojęć złożonych, powiedzmy: naukowych, ale nie pojęć prostych. Aby mieć pojęcie kamienia, jako rzeczy ciężkiej, wcale nie potrzebują uciekać się dopiero do argumentacyi jakiejś, tylko wystarczy mi kamień podnieść z ziemi i położyć go na dłoni lub wadze.

Jest też nieprawdą, jakoby umysł przy formowaniu w sobie pierwszych pojęć musiał rzecz rozpoczynać od sądu. Sąd bowiem jest dokonaniem poznania, a więc aktem w sobie doskonalszym od spostrzeżenia i urobionego z niego pojęcia. Ponieważ zaś umysł nasz nie posiada wlanego czy wrodzonego poznania tych rzeczy, które w ciągu swego istnienia poznaje, ale tylko posiada możność ich poznawania, więc przy przechodzeniu z możebnego poznania do rzeczywistego poznania nie będzie rozpoczynał od aktu doskonalszego, tj. od sądu, bo do niego dopiero przez poznanie rzeczy zmierza, tylko od aktu mniej doskonałego tj. od pojęcia. Zresztą sąd każdy jest stwierdzeniem lub zaprzeczeniem przedmiotowej przynależności lub nieprzynależności dwóch pojęć; sąd więc tak długo nie może być dokonany, jak długo umysł nie posiada jeszcze pojęć i nie widzi ich przynależności lub braku tejże. Zatem umysł przed sądem musi już posiadać pojęcia. Racye tedy Rosminiego zupełnie nie wystarczają do przekonania nas, jakoby zachodziła potrzeba przyjmowania pojęcia bytu jako wrodzonego.

Wobec tego pozostaje jeszcze jedna teoria, perypatetyczno-scholastyczna, trzymająca się zasady: nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. Góruje ona ponad wyżej wspo-

mnianemi tem, że za punkt wyjścia bierze naturę człowieka taką, jaką ona jest w rzeczywistości. Człowiek nie jest ani zwierzęciem, iżby jego poznanie miało być wyłącznie zmysłowe; ale też i nie jest szczerym duchem, iżby bez pomocy zmysłów miał z siebie wysnuwać wszelkie pojęcia.

Gdyby nawet nie było innych argumentów, to jeszcze fakt, że ludzie od urodzenia jakiegoś zmysłu pozbawieni, nie posiadają tych pojęć, do których utworzenia potrzebne są wrażenia przez ten właśnie zmysł odbierane, będzie zabójczym dla teorii idealistycznych lub przyjmujących idee wrodzone. Niemniej fakt, że wyrazy, którymi się posługujemy dla oznaczenia pojęć nawet najbardziej oderwanych, pierwotnie oznaczały coś konkretnego, jest wskazówką, że w spostrzeżeniu zmysłowym trzeba szukać źródła naszych pojęć nawet oderwanych. Zatem i pojęcie bytu nie w inny sposób w nas się rodzi. Zmysł dostrzega jakiś przedmiot konkretny; ponieważ zaś ze zmysłami odbierającymi wrażenie, w najściślejszym, bo substancjalnym związku jest dusza, przeto działanie zmysłów, pobudzonych przez dostrzeżony przedmiot, musi się udzielić duszy, która zwracając się do dostarczonego przez zmysły obrazu rzeczy, czyli wyobrażenia, wydobywa z niego przez oderwanie cech istotnych a pominięcie czysto indywidualnych i konkretnych ¹⁾, właściwe pojęcie czyli wspólną temuż przedmiotowi z innymi tego samego rodzaju przedmiotami istotę. Że umysł nasz posiada zdolność rozważania jakiejś cechy przedmiotu osobno, czyli z pominięciem innych cech, na czem właśnie istota abstrakcyi polega, na to nie potrzeba dowodu, albo raczej każdy sam sobie może go dostarczyć. Mogę np., mając przed sobą różę, nie myśleć wcale o jej zapachu, ale tylko o pięknej jej barwie lub układzie liści. Oczywiście takiej abstrakcyi nie można pojmovać w ten sposób, jakoby była dzieleniem całego przedmiotu na jego fizyczne części składowe, ale rzecz ma się tak, że umysł rozważa osobno jedną cechę a pomija inne ²⁾.

¹⁾ P. S. Thom. De verit 10. 5: Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis.

²⁾ Por. S. Thom. *Comment.* de anima lect. XII in 3. libr.: Ea vero, quae in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens etc.

Podczas więc gdy zmysł spostrzega dany przedmiot jako posiadający taki a taki kształt, takie a takie barwy, słowem: widzi przedmiot z cechami konkretnymi, przeciwnie umysł dąży do otrzymania swego przedmiotu formalnego czyli istoty dostrzeżonego przedmiotu. Zaś z pośród cech, które się składają na pojęcie danej rzeczy, tę najpierw umysł dostrzega, zapomocą której dana rzecz najmniej się od innych przedmiotów poznawanych wyróżnia, czyli którą posiada wspólnie z innymi poznawanymi przedmiotami¹⁾, a następnie spostrzega umysł dalsze, już więcej szczegółowe cechy np., że dostrzeżony przedmiot posiada cechy takie, jakie mają rośliny, dalej cechy wspólne kwiatom, różom, i wyrokuje, że rzecz dostrzeżona przez zmysły jest różą. Tą zaś najmniej wyróżniającą cechą jest istnienie rzeczy, czyli to, że rzecz dostrzeżona: jest, że istnieje, że bytuje, wskutek czego pojęcie bytu, o ile przez niego wyrażona bywa tylko cecha istnienia jakiejś rzeczy, jest w porządku chronologicznym, czyli następstwa pojęć, najpierwszem. Tak więc pojęcie bytu »ma początek w zmysłach w tem znaczeniu, że jest dostrzeżone w przedmiocie zmysłowym, przez zmysły przedłożonym. Spróbujcie usunąć rzecz daną przez zmysły, a umysł działać przestanie i pojęcie istnienia się nie wytworzy. Ilekroć zaś ono powstaje, to nie tworzy się jako pojęcie w powietrzu, lecz jako dostrzeżone w przedmiocie materialnym, i jako zawarte w tem, o czem zmysły odnośnie do tegoż przedmiotu donoszą. Ta dana o przedmiocie jest faktycznie czemś aktualnem i rzeczywistem, ona istnieje, i przedmiot istnieje, z którym zapomocą owej danej wchodzimy w stosunek. Zmysł wprawdzie nie spostrzega owej okoliczności danej cechy, lecz bezwątpienia umysł ją dostrzega. Ostatecznie tedy zmysł uwiadamia nasz umysł o rzeczach, których sam przeniknąć nie może, podobny w tem do posłańca, niosącego list, którego atoli treści nie zna«²⁾.

Że zaś faktycznie umysł nasz przy poznawaniu jakiegoś

¹⁾ S. Thom. S. Theol. I. qu. 79. ad 7: Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis. (Por. także I. qu. 55. ad 2: Primo in conceptione intellectus cadit ens).

²⁾ Patrz: M. Domet de Vorges: *La perception et la psychologie thomiste*. Paris 1892 str. 134.

przedmiotu rozpoczyna od poznawania go jako rzeczy, która jest, pochodzi to stąd, że umysł nasz nie przynosi z sobą na świat gotowych pojęć, tylko możliwość ich urabiania ze spostrzeżonych przedmiotów, wskutek czego od początkowo niedoskonałego poznania wznosić się musi do coraz doskonalszego, czyli takiego, któreby ile możliwości obejmowało wszystkie cechy, poznawanemu przedmiotowi przysługujące. Ponieważ zaś, im cecha jakaś mniej zawiera w sobie treści, tem jest ogólniejsza, większej liczbie przedmiotów przysługująca, a więc i tem mniej za jej pomocą odróżnić można dany przedmiot od innych, zatem umysł wznoszący się od niedoskonałego poznania do coraz doskonalszego, rozpoczynać musi od poznawania przedmiotu jako tego, który jest, od jego cechy istnienia, bytowania, bo ona jest najogólniejsza jako najmniej treści posiadająca. Słusznie tedy powiada św. Tomasz: *Primum enim, quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu* (In lib. I. Senten. dist. VIII. qu. 1 a. 3. c).

Atoli powyższe racje wskazują równocześnie, iż owo pierwsze pojęcie bytu nie oznacza rzeczy samej, która bytuje, lecz tylko jej istnienie (*existentia*), a dopiero w drugim rzędzie od aktu bytowania, istnienia, i rzecz istniejącą nazywamy bytem (*jestestwem*). Rzecz bowiem jakąś wtenczas dopiero znamy dobrze, kiedy wiemy, czem oną jest, czyli kiedy znamy jej istotę (*essentia*); więc pojęcie, wyrażające istotę rzeczy, jest dokonaniem poznania, a nie jego początkiem. Skoro więc poznanie nasze wznosić się musi od stanu niedoskonałego do doskonalszego, przeto rozpoczynać się ono musi od cechy najmniej rzecz rozróżniającej, to jest od istnienia, a nie od ich syntezy czyli istoty rzeczy.

Doszliliśmy w ten sposób do dwojakiego znaczenia wyrazu: byt, gdyż raz oznacza on istnienie (*existentiam*, τὸ εἶναι, *Sein*) rzeczy, drugi raz rzecz samą jako istniejącą (τὸ ὄν, *ens* jako rzeczownik, *das Seiende*). W tem to drugim znaczeniu powiadamy, że n. p. byt rośliny jest doskonalszym od bytu kamienia. Otóż metafizyka nie zajmuje się bytem w pierwszym znaczeniu, ale *jestestwem*, bytem jako rzeczownik rozważanym, gdyż metafizyka, jak każda inna nauka, chce być nauką o rzeczach, a to, co ją od innych umiejętności wyróżnia, to tylko właściwy jej sposób pojmowania tych rzeczy. Właśnie wsku-

tek podstawienia bytu w pierwszym znaczeniu w miejsce bytu rzeczownikowo pojmowanego zrodził się u tylu filozofów panteizm. Skoro bowiem istnienie (existentia) nie może być inaczej pojmowane, tylko jako cecha rzeczy istniejącej, więc na odwrót, gdy się spekulacye filozoficzne chce rozpoczynać od najogólniej wziętego istnienia, to przy takim istnieniu mimowoli domyślać się musimy najogólniejszej podstawy, podmiotu jakiegoś najogólniejszego tejże cechy, i już mamy gotowy panteizm, przyczem zupełnie jest obojętną rzeczą, czy ten przedmiot ktoś nazwie absolutem, czy duchem świata, prasubstancją, czy narreszcie Bogiem na sposób panteistyczny pojętym. Niemasz istnienia, pojmowanego przez panteistów na kształt oceanu, w którym pojedyncze krople przedstawiałyby rzeczy jednostkowe, a jeżeli jest jakieś istnienie, to tylko przez to, że istnieją rzeczy jednostkowe; metafizyka niemi się zajmuje choć z pod najogólniejszego kąta widzenia, mianowicie o ile są, i klasyfikuje je według mniej lub więcej doskonałego ich sposobu bytowania.

To pojęcie bytu jako rzeczy, czyli byt jako jestestwo pewne, jest pojęciem przedmiotowym, bo oznacza jakąkolwiek rzecz istniejącą, zarówno taką, która przedmiotowo (in rerum natura), jak i taką, która tylko w myśli naszej istnieje. Jest ono zarazem i podmiotowym, jeżeli się ma na uwadze sposób, w jaki ten byt istnieje idealnie w naszym umyśle, gdyż istnieje w nim bez swych cech konkretnych i osobniczych, które posiada w swem istnieniu przedmiotowym ¹⁾.

Spirali się niegdyś starsi Tomiści, jak Caietanus ²⁾, Fonseca ³⁾, Ferrariensis ⁴⁾ ze Skotystami o to, czy powyżej wyłuszczone pojęcie bytu jest przedmiotowo jedno, czy też wielorakie ⁵⁾. Su-

¹⁾ Por. Dupont: *Ontologie*. Louvain 1875, str. 22.

²⁾ Opusc. de analog. nomin. c. 4 et. 6.

³⁾ 4 lib. *Metaph.* c. 2. qu. 2. sect. 3.

⁴⁾ Lib. con. gentil. cap. 34.

⁵⁾ Por. Saurez: *Disp. metaph. disp. II. sect. I. n. 2—9.*

Alfons Lehmen S. J.: *Lehrbuch der Philosophie*. Freiburg in Br. 1899. str. 299.

Pesch Tilmann S. J.: *Institutiones logicales*. Pars II. vol. 2. str. 10 nast. Freiburg; *Zeitschrift für kathol. Theologie*. IV. Heft 1893. Innsbruck. Abhandlung von Max Limbourg S. J.: *Die Analogie des Seinsbegriffes* str. 681 nast.

arez¹⁾, opierając się na św. Tomaszu, stanął po stronie Skotystów, uznających numeryczną jedność przedmiotowego pojęcia bytu, i słusznie. Formalne bowiem, czyli podmiotowe pojęcie bytu, to jest to, co umysł sobie przedstawia na wzmiankę o bycie, jest bezwątpienia jedno, i temu podmiotowemu pojęciu odpowiada jakiś przedmiot. Otóż rzeczy, o ile istnieją poza naszym umysłem, posiadają najrozmaitsze cechy osobnicze, przez które się wzajemnie odróżniają, wskutek czego przedmiotowo istniejące byty nie mogą być jednością, jednym bytem. Wszelako rozum nasz przez pominięcie cech osobniczych, a względnie tylko tej cechy, którą we wszystkich dostrzeganych lub pomyślanych przedmiotach napotyka, może owe różnorodne rzeczy sprowadzić do jedności, która chociaż nie będzie doskonałą jednością, jaką napotykamy np. w pojęciu: człowiek odnośnie do każdej jednostki ludzką naturę posiadającej, niemniej przecież będzie prawdziwą jednością. Tą zaś cechą, wszystkim rzeczom wspólną, jest to, że: są, że są bytami, a nie niczem. O ile więc pojęciu podmiotowemu bytu odpowiada rzecz jakaś, pojmowana wyłącznie jako coś, co nie jest niczem, czyli jako coś, co jest, będzie to przedmiotowo rozważane pojęcie bytu faktycznie czemś jednym. Nie mogłoby ono wtedy być jednym, gdyby umysł musiał każdą rzecz pojmować tylko według cech osobniczych, np. człowieka tylko jako człowieka, kamień tylko jako kamień, a nie mógł tych różnorodnych przedmiotów podciągać pod jeden wspólny mianownik bytu.

Stąd pokazuje się, że przedmiotowe pojęcie bytu posiada wprawdzie numeryczną jedność, ale tylko wtenczas, jeżeli jest brane według tego, co bezpośrednio oznacza, a nie pośrednio. Pojęcie np. człowieka oznacza bezpośrednio ogólnego człowieka, tj. wszystkim ludziom wspólną naturę, a pośrednio dopiero służy na oznaczenie jednostek: Piotra, Pawła i t. d. Otóż byt pośrednio pojmowany obejmuje wszystkie jednostki, bo o każdej z nich powiadamy, że jest, a więc tem samym zamyka w sobie jak największą różnorodność; gdy przeciwnie bierzemy pojęcie bytu w jego bezpośrednim znaczeniu, zawiera ono w sobie to tylko, co wszystkim rzeczom jest wspólne, to, że są.

¹⁾ De pot. qu. 7 ar. 5 et 6.

Od powyższych dwóch znaczeń bytu odróżnić należy byt, o ile jest wyrazem prawdy lub fałszu w zdaniu, to jest byt, który wyrażamy zapomocą łącznika: jest. Gdy np. wypowiadam zdanie: nicość jest niebytem, każdy pojmuję, że ani nicość, ani niebyt nie mogą istnieć przedmiotowo, że więc istnienie, wyrażone łącznikiem: jest, zupełnie innego rodzaju musi być istnieniem, aniżeli to, które przypisujemy np. słońcu, powiadając: jest słońce. W tym ostatnim razie chcemy wyrazić, że słońce rzeczywiście istnieje bez względu, czy o niem myślimy, czy nie; przeciwnie w zdaniu: nicość jest niebytem, mamy do czynienia z bytem, który tylko w myśli czyjejs posiada istnienie. Takie byty, które tylko przez to posiadać mogą istnienie, że zostały pomyślane, noszą nazwę bytu myślnego (*ens ratio-nis*, *Gedankending* ¹⁾).

Arystoteles rozróżnił czworakie znaczenie bytu, a mianowicie: 1^o byt myślny, obejmujący pojęcia brak czegoś wyrażające (*σπηρώσεις*), jakoteż byt wyrażony łącznikiem: jest (*ἀποφάσεις*); 2^o byt, o ile jest drogą do otrzymania substancji, czyli stawanie

¹⁾ Dobrze wyjaśnił to potrójne znaczenie bytu św. Tomasz, powiadając: *Esse dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enunciationis, quam anima facit; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividētis, et sic esse attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis, dicimus enim coecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est, quo denominatur aliquid ens in rerum natura: et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis, quae in decem generibus continentur, unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo, ut sicut ei, quod proprie et vere habet esse vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti, unde quod vere est, dicitur substantia. Omnia vero, quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia, sive formae substantiales, aut quaelibet partes, non habent esse, ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, id est, ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his, ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea, quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale, ut esse album attribuitur Socrati. Quaest. Quodlib. qu. 9. ar. 3.*

się i ginienie ($\delta\delta\acute{o}\varsigma$ εις οὐσίαν, φθορά); 3^o byt jako przypadłość substancyi ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ οὐσίης); 4^o byt substancyi (οὐσίη) ¹⁾.

Gdzieindziej znów ²⁾ daje podział znaczeń bytu na 4 człony: byt jako przypadłość ($\delta\upsilon$ κατὰ συμπερὴχός), byt jako prawda lub fałsz w sądzie ($\delta\upsilon$ ὡς ἀληθείς, μὴ δὲ ὡς ψεῦδος); prócz tego jest byt jako podstawa kategorii, a w końcu byt jako możność lub jako rzeczywistość ($\delta\upsilon$ δυνάμει. δὲ ἐνεργείᾳ) ³⁾.

Podział to, jak widzimy, niedosć konsekwentny, i dlatego perypatetycy późniejsi rozróżniają byt dichotomicznie t. j. byt, o ile jest wyrazem prawdy lub fałszu w zdaniu, i byt jako przedmiot sądu. Ten znów może być albo rzeczywistym bytem, albo czysto myślnym. Byt rzeczywisty można rozróżnić na byt zupełny ($\tau\acute{o}\delta\epsilon$ τι, οὐσίη) i na byt niezupełny, niejako bytu byt ($\delta\upsilon$ τος δὲ, przypadłość, accidens). W bycie substancyalnym i przypadłościowym można odróżnić rzecz istniejącą (jestestwo), od aktu istnienia (existentia). W końcu byt zupełny, czyli substancyalny, może być bezwzględny (ens absolutum, ens necessarium, a se), albo względny, zależny, przypadkowy (ens relativum, dependens, contingens ⁴⁾). Nad niejednym z powyżej przytoczonych znaczeń bytu zastanowić się będziemy musieli obszerniej, dlatego dłużej nie zatrzymujemy się tutaj nad dokładniejszym wyjaśnieniem tych znaczeń, a tylko uważamy za pożądaną rzecz zebrać w krótkości, co się dotąd o pojęciu bytu powiedziało.

1^o Pojęcie bytu nie jest nam wrodzone, lecz dochodzimy do niego drogą abstrakcyi, która w rzeczy istniejącej rozróżnia akt istnienia od samej rzeczy istniejącej.

2^o Byt w pierwszym rzędzie odnosi się do aktu istnienia, a od aktu istnienia i rzecz istniejąca, bytująca, nosi nazwę bytu, jestestwa.

3^o Pojęcie bytu jest pierwszym pojęciem w porządku chronologicznym, gdyż umysł pojmuje swój przedmiot formalny najpierw jako coś istniejącego.

¹⁾ Aristot. Met. Γ 2 p. 1003 b. 6.

²⁾ W ks. E. 2 p. 1026. a. 33.

³⁾ Por. Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg in Br. 1862 str. 6—8.

⁴⁾ Por. C. Delmas: *Ontologia*. Parisiis 1896 str. 37 nast.

4^o Pojęcie bytu jest najprostsze, bo z jednej tylko powstaje cechy.

5^o Jest też to pojęcie zarazem i w porządku logicznym pierwsze, bo analizując jakiegokolwiek pojęcie, dojdziemy zawsze do pojęcia bytu, które już na prostsze pojęcia rozłożone być nie może.

6^o Ponieważ to pojęcie ma najmniejszą treść, więc zakres jego jest największy, jest więc najogólniejszym pojęciem, bo niemasz rzeczy w jakikolwiek sposób istniejącej, o którejby nie można dlatego powiedzieć, iż jest bytem.

7^o Przy wznoszeniu się pojęć od szczegółowych do coraz ogólniejszych, dojdziemy do pojęcia bytu jako najwyższego pojęcia ogólnego, a stąd, jakto ze znanego z logiki drzewa Porfirysza graficznie przekonać się można, jest pojęcie bytu najwyższe.

8^o Powyższa okoliczność jest równocześnie powodem, iż pojęcia bytu nie można ściśle zdefiniować. Definicja bowiem każda składa się z rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej; tymczasem dla pojęcia bytu, jako najogólniejszego pojęcia, nie można wyszukać jeszcze ogólniejszego, jako pojęcia rodzajowego, pod które dałoby się podciągnąć byt; z drugiej zaś strony, jakąkolwiek wyszukalibyśmy różnicę gatunkową, zawsze ona zawierać się będzie w zakresie pojęcia bytu, a więc nie będzie odróżniać bytu w dostateczny sposób od innych pojęć.

§. 10. Pojęcia bytu nie orzeka się w różnym znaczeniu (aequivoce) o podrzędnych mu pojęciach.

Po wyjaśnieniu genezy i znaczeń pojęcia bytu zastanówić się obecnie wypada nad stosunkiem bytu do podporządkowanych mu pojęć bytów szczegółowych. Używamy bowiem pojęcia bytu jako najogólniejszego orzeczenia o wszystkich innych pojęciach; jakąkolwiek bowiem pomyślimy rzecz, zawsze bytem nazwać ją będziemy mogli. Chodzi więc obecnie o to, na jakiej zasadzie posługiwać się możemy tem samem orzeczeniem o najróżnorodniejszych jednostkach. Wszak zarówno o Bogu jak i stworzeniach, o człowieku jak i o kamieniu, roślinie lub zwierzęciu powiadamy że są, czyli orzekamy byt.

Trzy istnieją w tej mierze opinie. Pierwsza utrzymuje, że rzeczy, różnorodny sposób bytowania i różnorodną istotę posiadające, nazywamy bytami w znaczeniu różnym (aequivoce), jak np. konstelację pewnych gwiazd nazywamy tym samym wyrazem, co i zwierzę jakieś. Skoro bowiem sposób bytowania Bożego a jakiegokolwiek stworzenia są z gruntu różne, przeto nie można ich podciągać pod jedno wspólne, wyższe pojęcie bytu, a jeżeli mimo to obejmujemy wspólną nazwą bytu Boga i stworzenie, substancję a jej przypadłość, to czynimy to w sposób zupełnie dowolny, nie ugruntowany na ontologicznej podstawie. Podług św. Tomasza (De pot. qu. 7. ar. 7.) obrońcą tej opinii był Rabbi Mojżesz Majmonides † 1204. Natomiast przeczy Suarez, jakoby i Piotr Aureolus († 1321) podzielać miał zapatrywania Majmonidesa ¹⁾.

Zwolennikami drugiej opinii byli Skotyści, którzy śladem mistrza Dunsza Szkota ²⁾ pojmowali byt na wzór najwyższego pojęcia rodzajowego, aczkolwiek niedoskonałego, a ztąd mniemali, że pojęcie bytu orzekane bywa jednoznacznie (univoce) o podrzędnych pojęciach bytów szczegółowych.

Wreszcie szkoła Tomistów stale broniła zdania, że pojęcie bytu nie jest pojęciem rodzajowem, a stąd tylko analogicznie orzekane być może o Bogu i stworzeniach, o substancyi a jej przypadłościach.

Przypatrzmy się bliżej tym opiniom.

Zdanie Majmonidesa żadną miarą utrzymać się nie da. Przy wyrazach bowiem wieloznacznych mamy wprawdzie tożsamość wyrazu, ale rzeczy tym samym wyrazem oznaczone, są zupełnie różne. Wobec tego nawet najdokładniejsze poznanie jednej z dwóch lub więcej rzeczy, wieloznacznym jakimś wyrazem oznaczonych, nie przyczyni mi się w niczem do poznawania innych rzeczy, tąż samą objętych nazwą. Stąd n. p. że wiem, co to jest Jowisz jako ciało niebieskie, jeszcze zgoła niczego się nie dowiem o wybrykach Jowisza, bożka pogańskiego. Tymczasem zarówno rozum, jak i Objawienie przekonują nas, że do pojęcia istnienia Boga jako też i poznania bodaj częściowego Jego istoty, dojść możemy przez rozważanie

¹⁾ Patrz Zeitschrift für katholische Theologie: IV. Quartalheft 1893. Innsbruck. Art. M. Limbourga: Die Analogie des Seinsbegriffs str. 678 nast.

²⁾ In. I. dist. 3 qu. 7. i qu. 3; in 3 dist 8 qu. 2.

istniejących stworzeń. Rozumie się zaś samo przez się, że nie czerpiemy poznania jakichś rzeczy jedynie z wyrazów. bo te są tylko znakiem dowolnym pojęcia, lecz z treści pojęć. Konsekwentnie między Bogiem a stworzeniami istnieć musi jakiś związek przyczynowy, który sprawia, że poznanie natury skutku prowadzi do poznania natury przyczyny sprawczej tegoż skutku. Kiedy zaś nazywamy pewną konstelację gwiazd niedźwiedziem, wiemy, że czynimy to całkiem dowolnie, bo niema związku przyczynowego między nią a zwierzęciem, tak samo się nazywajacem.

Nadto wykazaliśmy w poprzednim paragrafie, że pojęcie bytu jest i formalnie i przedmiotowo jednym. Tymczasem przy wyrazach wieloznacznych odpowiadające im pojęcia są i podmiotowo i przedmiotowo różnorakie. Przedmiotowem bowiem pojęciem nazywamy to, co umysł, myśląc o jakiejś rzeczy, sobie przedstawia, czyli treść jakiegoś pojęcia. Skoro więc wieloznacznem jest to, co mimo tożsamości nazwy obejmuje rzeczy różnorodne, przeto pojęcie przedmiotowe przy wieloznacznych wyrazach musi być różnorakie, gdyż to, co przez to samo pojęcie przedmiotowe bywa pojmowane, już nie jest czemś pojęciowo różnorakiem, tylko czemś jednym i tem samem. Pojęcie bowiem jest właśnie tem, co nam wyrażać ma istota danej rzeczy, gdzie więc istota rzeczy ta sama, tam nie może być mowy o różnorodności. Lecz istota Jowisza jako planety, a Jowisza jako bożka nie jest ta sama, zatem pod jedną i tą samą nazwą: Jowisz kryją się dwie zupełnie różne rzeczy, czyli dwa przedmiotowo różne pojęcia.

Lecz i podmiotowo wyraz wieloznaczny zawiera różnorakie pojęcia, gdyż podmiotowe pojęcie jest niczem innym, tylko podmiotowym obrazem rzeczy, o ile są przez akt poznania obecne w umyśle. Ponieważ zaś, jak co dopiero wykazaliśmy, owe objęte jedną nazwą wieloznaczną rzeczy są różnorodne, zatem i odpowiadający im obraz podmiotowy nie może być jeden i ten sam, tylko zmieniać się musi odpowiednio do pojęcia przedmiotowego, czyli do różnorodności i liczby objętych tą samą nazwą przedmiotów ¹⁾.

¹⁾ Por. Lehmen: *Lehrbuch der Philosophie*. II. Bd. str. 310. Freiburg in Br. 1899.

§. 11. *Pojęcia bytu nie można orzekać jednoznacznie (univoce) o podrzędnych mu pojęciach.*

Pokusa do wysnucia z numerycznej jedności pojęcia bytu jedności rodzajowej bytu zbyt musiała silnie działać na Skotyistów, skoro nie ze wszystkim oprzeć się jej zdołali. Z drugiej wszakże strony może za daleko posuwają się niektórzy autorowie ¹⁾, posądzając Dunsza Szkota, jakoby pojęcie bytu brał za najwyższe pojęcie rodzajowe w zwykłym tego słowa znaczeniu. Gdyby Duns Szkot faktycznie tak rzecz pojmował, musiałby być i Boga na równi ze stworzeniami pomieścić w tymże rodzaju bytu, gdyż pojęcie rodzajowe orzekane bywa o podrzędnych mu gatunkach jednoznaczno. Tak np. pojęcie rodzajowe: animal na tej samej zasadzie orzekane bywa o człowieku, co i o zwierzęciu. Zaś niepodobna przypuścić, iżby Duns Szkot nie zdawał sobie jasno sprawy z tego, że sposób Bożego bytowania jest z gruntu różny od sposobu bytowania jakiegokolwiek stworzenia. To też Doctor subtilis ²⁾ wyraźnie się zastrzega przeciw takiemu pojmowaniu rzeczy.

Rozróżnia on mianowicie podwójny rodzaj: realny czyli fizyczny, i metafizyczny, który niekiedy zwie analogicznym. Rodzaj rzeczywisty zawiera w swej treści to, co w podrzędnych mu gatunkach faktycznie jako coś im wszystkim wspólnego się zawiera, a co przez dodanie różnic gatunkowych (differentia specifica) zamieniane bywa na pojęcia szczegółowych gatunków. Np. pojęcie rodzajowe: zwierzę zamieniamy na pojęcie gatunkowe człowieka przez dodanie do pojęcia rodzajowego różnicy gatunkowej: rozumne.

Natomiast rodzaj metafizyczny ma podług Dunsza Szkota oznaczać to, co kilku gatunkom tylko w pewien analogiczny sposób przysługuje ³⁾.

¹⁾ Por. Mich. de Maria S. J: *Philosophia peripatetico-scholastica*. Romae 1892 vol. I. p. 357.

²⁾ In lib. sentent. 1. dist. 8 q. 3. 17. p. 729. wyd. ługduńskie 1639.

³⁾ Por. De rerum principio qu. 19. 4 p. 1716: Genus, quod est analogum et metaphysicum... non dicit rem aliquam communem rebus, de quibus praedicatur, nec aequivocam, nec univocam, sed analogam, cuius

Otóż na pytanie, czy byt Boży jest zawarty w pojęciu ogólnem bytu jako najwyższym rzeczywistym rodzaju, daje Duns Szkot odpowiedź przeczącą, i podaje w tym celu trzy racje. Po pierwsze: Bóg i rzeczy stworzone nie posiadają czegoś realnego, coby im wspólne było, gdyż w przeciwnym razie Bóg różniłby się od stworzeń jedynie przez różnicę gatunkową, a tą byłoby, iż Bóg jest bytem nieskończonym, a stworzenie bytem skończonym. Tymczasem pojęcia: być nieskończonym, i: być skończonym nie mogą występować w roli różnic gatunkowych, gdyż pomiędzy nimi istnieje tylko różnica stopnia. Ma się tu rzecz podobnie, jak z pojęciami: być bielszym, być mniej białym w odniesieniu do pojęcia białości jako rzekomego rodzajowego pojęcia. Nikt nie powie, że: być bielszym, i być: mniej białym, to różnice gatunkowe pojęcia rodzajowego: białość. Tak samo też ma się rzecz z pojęciami: być nieskończonym, i: być skończonym.

Powtóre pojęcie rodzajowe bytu nie może się zachować obojętnie wobec bytu nieskończonego a skończonego, gdyż pojęcie rodzajowe oznacza rzeczywistość pewną, która z siebie jest w stosunku potencjalnym względem różnicy gatunkowej. Tymczasem w bycie nieskończonym nie może się znajdować nic takiego, coby mogło stać się czemś innym, gdyż w takim razie byt nieskończony musiałby zawierać w sobie części, co jednakże byłoby sprzeczne z pojęciem bytu nieskończonego.

Do podobnego dojdziemy wyniku, jeżeli za punkt wyjścia oberzemy pojęcie bytu koniecznego i przypadkowego. Jeżeli mianowicie byt konieczny jednakowo jest objęty z bytem przypadkowym pojęciem rodzajowym: bytu, to wtedy obydwie te byty będą gatunkami względem bytu, jako rodzaju pojętego. Zachodzi wobec tego pytanie, czy rzekomo gatunkowe pojęcie bytu koniecznego jest takim samo przez się, czy też przez coś innego. Jeżeli byt konieczny jest nim sam z siebie, to w takim razie i pojęcie gatunkowe i różnica specyficzna musiałby być identyczne, gdy tymczasem obydwie te pojęcia są istotnie różne.

natura est, quod natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis. Et ideo tale genus in primo membro suae divisionis stat pro mensura, in secundo pro mensurato.

Jeżeli zaś byt konieczny nie jest sam z siebie konieczny, to musiałby być koniecznym przez coś innego, co z siebie nie byłoby koniecznym, a to znów zawierałoby oczywistą sprzeczność. Bóg więc jako byt konieczny nie może podpadać pod jeden wspólny rodzaj z bytem przypadkowym.¹⁾

Powyższe racje Dunsza Szkota można z całym pożytkiem zastosować przeciwko panteistycznemu pogładowi na istotę bytu u niektórych filozofów niemieckich, jak Hegla, Schellinga, Fichtego i t. d.

Ale daleko jaśniej i zwięźlej wyraził św. Tomasz powód, dlaczego pojęcie bytu nie może być pojęciem rodzajowem. Powiada on: »Byt nie może być rodzajem czegoś innego. Wszelki bowiem rodzaj posiada różnice, które są po za istotą rodzaju. Nie można zaś wyszukać różnicy, któraby była po za bytem, gdyż niebyt nie może być różnicą«²⁾.

Nadto i drugi warunek potrzebny do tego, aby jakieś pojęcie mogło być pojęciem rodzajowem, mianowicie, iżby owa rzeczywistość (np. animalitas), wyrażona przez pojęcie rodzajowe (animal), w niezmieniony sposób stosowana była do podrzędnych gatunków (homo, brutum), nie zachodzi przy pojęciu bytu, bo zupełnie innym bytem jest Bóg, aniżeli stworzenie³⁾.

Obecnie chodzić może o to tylko, czy możnaby się zgodzić na ów metafizyczny albo raczej logiczny rodzaj Dunsza Szkota, bo tu właściwie pobłądzili Skotyści. Skoro bowiem pojęcie bytu jest przedmiotowo jednym, więc zdawałoby się, że dla tej samej racji Boga nazywamy bytem, co i stworzenie jakiegokolwiek, albo substancję a jej przypadłość, gdyż Bóg

¹⁾ Por. Dr. Alb. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. II. Bd. II. Abth. 823 nast. Mainz. 1864.

²⁾ Por. S. Thom. S. Theol. I. p. qu. 3. ar. 5.: *Ens non potest esse genus alicuius. Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia.*

³⁾ Dobrze to wyraził św. Tomasz, powiadając: *Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita quod et divisim et multipliciter est in effectibus... eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praecoxistunt unitae* (S. Theol. I. p. qu. 13. ar. V. corp.).

i stworzenie, a tak samo substancja i przypadłość w tem się schodzą, że nie są niczem, że wyrażają sobą przeczenie nicości.

Nie trudno wykazać, że i taki rodzaj żadną miarą utrzymać się nie da. Przedewszystkiem nie należy spuszczać z pamięci tej okoliczności, że żadne pojęcie ogólne nie wskazuje samo z siebie, w jaki sposób ma być orzekane o podrzędnych mu pojęciach. Gdy znam pojęcie np. człowieka, nie mogę powiedzieć z góry, czy ma ono być orzekane o jednostkach jednoznaczno, czy też wieloznacznie lub analogicznie. Aby to rozpoznać, trzeba wprzód wysledzić, czy treść danego pojęcia rodzajowego w jednakowy sposób się zawiera w podporządkowanych rzeczach, czy też w niejednakowy. Jeżeli ta treść w jednakowy sposób przebywa w kilku czy to gatunkach, jeżeli mamy na myśli treść jakiegoś pojęcia rodzajowego, czy też w jednostkach, jeżeli chodzi o jakieś pojęcie gatunkowe, w takim razie owa treść orzekana będzie jednoznacznie. Jeżeli zaś owa rzeczywistość, owa forma, którą wyraża pojęcie rodzajowe lub gatunkowe, znajduje się w gatunkach lub jednostkach, z których za pomocą abstrakcyi została otrzymana, nie w jednakowy sposób, ale przynajmniej podobny, tak że właśnie dla owego podobieństwa kilka rzeczy ujęto w jedno pojęcie, to w tym wypadku orzekanie będzie analogiczne.

Otóż i pojęcie bytu nie wskazuje samo przez się ani czy jest jednoznaczne, ani też czy jest analogiczne, gdyż te nazwy już wyrażają wzgląd na sposób, w jaki byt znajduje się w rzeczach. Byt sam przez się jako forma abstrakcyjna, nie powiada wcale, jakiego rodzaju jest bytem, czy nieskończonym, czy skończonym, substancjalnym czy też przypadłościowym. Jeżeli tedy pojęcie bytu dopiero przez odniesienie do rzeczy bytujących ma wskazać, w jaki sposób o nich ma być orzekane, to powiedzieć trzeba, że nie można go orzekać jednoznacznie, bo nikt nie powie, że w jednakowy sposób bytuje Bóg a jakieś stworzenie, substancja a przypadłość, kamień a człowiek. Tem samem atoli pojęcie bytu nie może być rodzajem nawet logicznym. W prawdzie przy logicznym rodzaju nie zachodzi konieczność, iżby treść, pojęciem rodzajowym oznaczona, w ściśle jednakowy sposób znajdowała się w podrzędnych pojęciach, jak to ma miejsce przy rodzaju rzeczywistym; owszem może ona w niejednakowej doskonałości zawierać się w różnych rze-

czach. Wszelako ta nierówność, ten niejednakowy sposób przebywania treści pojęcia rodzajowego logicznego w rzeczach, pochodzi z cech, nie zawartych w rodzajowym pojęciu, czyli z różnic specyficznych. Tak np. możemy i człowieka i zwierzę podciągnąć pod jeden rodzaj logiczny: istota zmysłowa, mimo że w niejednakowo doskonały sposób posiadają zmysłowość obydwa gatunki. Tymczasem byt znajduje się wprawdzie w Bogu i stworzeniach, w substancji i jej przypadłościach w sposób nie jednakowo doskonały, ale nie możemy przy bycie pomyśleć sobie tej nierówności jako pochodzącej od różnic specyficznych, gdyż różnice specyficzne nie zawierają się w zakresie pojęcia rodzajowego; z zakresu pojęcia bytu tylko nicość jest wykluczona, a ta przecież nie może być różnicą specyficzną.

Skotystom się zdawało, iż skoro można wszystkie rzeczy ująć w jeden najogólniejszy kąć widzenia, mianowicie jako coś, co jest, jako przeczenie nicości, to tem samem już może być pojęcie bytu pojęciem rodzajowym. Tymczasem powyższa okoliczność w sam raz wystarcza, aby otrzymać pojęcie bytu przedmiotowo jedno, ale nie wystarcza do utworzenia z pojęcia bytu pojęcia rodzajowego. Sposób bowiem utworzenia pojęcia ściśle rodzajowego, a pojęcia bytu jest zupełnie odmienny. Przy pojęciach rodzajowych pomijamy zapomocą abstrakcji zupełnie różnice gatunkowe, uwalniamy niejako rodzaj z cech, przez których dodanie otrzymujemy różne gatunki. wskutek czego różnice gatunkowe nie tylko się nie zawierają w rodzajowym pojęciu, ale nawet zawierać się nie mogą.

Tymczasem pojęcie bytu ujmuje wszelkie momenty, wszelkie dalsze określenia bytu, jakie się znajdują w rzeczach podpadających pod zakres pojęcia bytu, w pewną jedność; tę jedność uwalnia wprawdzie abstrakcja od wszelkich dalszych określeń, przysługujących bytom szczegółowym, atoli nie przez wykluczenie tychże określeń, tylko przez sprowadzenie ich pod najogólniejszy punkt widzenia, mianowicie jako czegoś, co jest. Wobec tego wszystkie szczegółowe momenty bytu, wszystkie określenia, które powodują różnorodność w bytach szczegółowych, są zawarte w tem ogólnem pojęciu tego, co jest, czyli bytu, a stąd byt nie może być logicznym rodzajem

i nie może być jednoznaczaco orzekanym o rzeczach pod jego zakres podpadających¹⁾).

Lecz jeżeli nie można wyszukać różnic gatunkowych, któreby nie podpadały pod zakres pojęcia bytu, to z siłą konieczności nasuwa się wniosek, że przy ścieśnianiu ogólnego pojęcia bytu na pojęcia bytów szczegółowych nie może zachodzić metafizyczne złożenie pojęć, tylko logiczne. Znaczy to innymi słowy, iż jeżeli z pojęcia bytu ogólnego chcę dojść do pojęcia bytu szczegółowego, np. jakiegokolwiek substancji lub przypadłości, to stosunek między ogólnem pojęciem bytu a szczegółowemi cechami do niego dodanemi, np. że to jest byt sam przez się istniejący, lub byt w innym bycie i t. p., nie będzie taki, jaki istnieje między rodzajem: zwierzę a jego różnicą specyficzną: rozumne. Rozumowość bowiem jako taka nie zawiera się w pojęciu: zwierzę, więc w tym wypadku może być mowa o metafizycznym dodaniu pojęcia gatunkowego do rodzaju. Tymczasem jakąkolwiek obierzemy różnicę gatunkową, aby przez nią ścieśnić byt i uczynić go bytem szczegółowym, zawsze ta różnica będzie wyrażała byt jakiś, a więc tem samem nie będzie prawdziwą różnicą specyficzną. Z drugiej jednakże strony zaprzeczyć się nie da, że gdy wypowiadam: być przez się, być nieskończonym, być skończonym, być człowiekiem, być kamieniem i t. d. to zapomocą tych określeń wypowiadam więcej, aniżeli się zawiera w samem słowie: być, a chociaż te określenia nie mogą nie być objęte zakresem bytu, to jednak wyraźniej mi powiadają, z jakiego to rodzaju bytem mam do czynienia. Pojęcie więc bytu szczegółowego nie powstaje przez dodanie różnic specyficznych do ogólnego pojęcia bytu, jak to ma miejsce przy prawdziwych pojęciach rodzajowych, tylko przez to, że dana rzecz, którą początkowo pojmuję najogólniej jako byt, pojmuję wyraźniej np. jako byt sam w sobie, jako byt przypadłościowy, jako różę, jako barwę i t. d. W tym więc wypadku do pojęcia bytu dodają cechy logiczne, a nie metafizyczne, a tylko wtedy mogłaby być mowa o metafizycznym złożeniu pojęcia bytu z cechami jego szczegółowemi, gdyby byt był pojęciem rodzajowem, a jego bliższe

¹⁾ Por. Limbourg S. J: Die Analogie des Seinsbegriffes w czasop. przyt. str. 684 i 685.

określenia rzeczywistości różnicami gatunkowymi, co jednak jest niemożliwe. To też Skotyści, raz stanąwszy przy zdaniu, że byt jest pojęciem rodzajowym chociaż nie dokładnym, konsekwentnie dalej nauczali, że między bytem a jego określeniami szczegółowymi istnieje metafizyczne złożenie. Że to zapatrywanie utrzymać się nie da, wykazują dostatecznie powyższe uwagi¹⁾.

§. 12. *Pojęcie bytu orzekać należy analogicznie.*

W dwóch poprzednich paragrafach wykazaliśmy, że pojęcia bytu nie można poczytywać za wieloznaczne ani za jednoznaczne. Z jednej bowiem strony racya, dla której substancję a przypadłość jej nazywamy bytami, nie jest tylko czysto dowolną lub przypadkową, iżby stąd pojęcie bytu miało uchodzić za wieloznaczne; z drugiej zaś ów wzgląd, iż rzeczy tak różnorodne, jak Bóg a stworzenie jakiegokolwiek, lub substancya a jej przypadłości, schodzą się najzupełniej w tem, iż nie są niczem, lecz owszem przeczą nicości, jeszcze nie wystarcza, aby byt poczytać za najwyższe pojęcie rodzajowe. Natomiast wzgląd powyższy w sam raz nadaje się do tego, aby pojęcie bytu uznać za analogiczne, bo faktycznie w niem spotykamy wszystkie warunki, jakie są potrzebne do tworzenia pojęć analogicznych. Przy każdej bowiem analogii zachodzić musi obok różnoro-

¹⁾ Por. Suarez: *Disp. Metaph. disp. II. sect. VI.* Dobrze tę trudność rozwiązuje św. Tomasz powiadając: «Oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest aliquid addi quasi extranea natura, per modum, quo differentia additur generi, vel accidens subiecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus (3 Metaph. com. I). quod ens non potest esse genus: sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi» (*Quaest. disput. De verit. qu. I. ar. I*).

dności cech u porównywanych ze sobą przedmiotów także i podobieństwo co do jednej lub niektórych cech, które to podobieństwo umożliwia oznaczenie porównywanych ze sobą przedmiotów mimo ich różnorodności wspólną nazwą.

Ponieważ różne są rodzaje analogii, a nie wszystkie można zastosować do pojęcia bytu, przeto wypadnie nam zastanowić się nieco bliżej nad analogią i jej rodzajami ¹⁾.

Etymologicznie znaczy analogia (*ἀνά λόγον*) tyle co porównanie, stosunek, podobieństwo; zaś pod względem rzeczowym analogicznem nazywamy to pojęcie, którego treść, jedną oznaczona nazwą, nie w jednakowy, tylko podobny sposób w porównywanych ze sobą przedmiotach się znajduje. Stosownie zaś do tego, czy owa treść pojęcia ma na względzie podobieństwo samychże porównywanych przedmiotów, czy też tylko ich stosunków, otrzymujemy dwojaką analogię: albo analogię stosunków (analogia proportionis), albo analogię atrybucyj (analogia attributionis).

Przy analogii stosunków rzeczy ze sobą porównywane otrzymują wprawdzie tę samą nazwę, lecz treść nazwą oznaczona, znajduje się w rzeczywistości w jednej tylko z porównywanych rzeczy we właściwy sposób, innym zaś tylko w przenośnem znaczeniu się ją przypisuje. Na tej to analogii stosunków opierają się wszystkie metafory. Mówimy np. zarówno o człowieku jak i o łące, że się śmieje, bo jak u człowieka śmiech jest wyrazem radości, tak znów dla łąki jest zieleń, przeplatana licznem i różnorakiem kwieciami, znakiem jej najodpowiedniejszego stanu.

Gdy się tylko ma na oku znaczenie analogii stosunków, nie potrzeba już dowodzić, że nie w tem znaczeniu jest pojęcie bytu analogiczne, bo jakkolwiek stworzenia są zależne od Stwórcy, to jednak nie metaforycznie tylko o nich powiadamy, że są, bo rzeczywiste posiadają istnienie. Tak samo substancja jest bytem, jak i jej przypadłości. Wobec tego więc że »każda natura jest z istoty swej bytem«, jak trafnie się wyraził św. Tomasz z Akwinu (De verit. qu. I. art. I.), nie może być pojęcie bytu analogicznem według analogii stosunków.

¹⁾ Por. Limbourg. j. w. str. 691 nast.

Lehmen j. w. str. 313 nast.

Inaczej ma się rzecz z analogią odnoszenia do wspólnego wyrazu, czyli z analogią attributionis. Istnieje ona, ilekroć dwie lub więcej rzeczy podciągnąć można pod jedną wspólną nazwę z powodu istniejącego między nimi związku bądź zewnętrznego bądź wewnętrznego, przyczem sposób odnoszenia się objętych wspólną nazwą rzeczy do treści wyrazu nie jest jednakowy. Użyjmy przykładu, którym się już Stagiryta ¹⁾ posługiwał, mianowicie powiadamy zarówno o organizmie jakimś, że jest zdrowy, jak i o powietrzu, pokarmie, cerze lub lekarstwie, że są zdrowe. Każdy widzi, że w tym przykładzie zdrowie tylko o organizmie we właściwy sposób orzekamy, w innych zaś wymienionych rzeczach zachodzi pewien stosunek do zdrowego organizmu, mianowicie cera wskazuje, czy organizm jest zdrowy lub nie, powietrze i pokarmy podtrzymują zdrowie w organizmie, a przeciwnie lekarstwo może w danym razie przywracać zdrowie organizmowi. Z powodu tego związku między rzeczami objętymi wspólną nazwą, nie można utożsamiać analogii attributionis z analogią stosunków, przy której brak takiego związku. Jeżeli związek między porównywanymi rzeczami jest, jak w co dopiero przytoczonym przykładzie, zewnętrzny, zwiemy taką analogię analogią odnoszenia zewnętrzną (analogia attributionis externa).

Ponieważ przy tego rodzaju analogii dopiero przez odniesienie kilku zestawionych ze sobą rzeczy do wspólnej nazwy otrzymuje się związek potrzebny do powstania analogii, a byt nieskończony i skończony, substancja a jej przypadłość nie potrzebują dopiero takiego odnoszenia, aby bytami mogły być nazwane, gdyż z siebie są czemś, są bytami, przeto pojęcie bytu nie może być zaliczone między pojęcia analogiczne secundum analogiam externae attributionis.

Pozostaje jeszcze analogia wewnętrzna attributionis, przy której zachodzi rzeczywisty wewnętrzny związek przyczynowy między porównywanymi rzeczami tak, iż treść, wspólną nazwą oznaczona, przebywa w każdej ze zestawionych z sobą rzeczy w sposób rzeczywisty i właściwy, ale w jednej z nich pierwszorzędnie, a w innych od tamtej zależnie.

¹⁾ Met. Γ c. 1 p. 1003 a 33.

Ten to właśnie rodzaj analogii zastosować można przy pojęciu bytu. Gdy bowiem weźmiemy na uwagę Stwórcę i stworzenia lub substancję a jej przypadłości, to w jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z rzeczywistym, a nie metaforycznym lub tylko dowolnie tak nazwanym bytem; jednakże byt ten innym jest u Boga a innym w stworzeniach. gdyż w Bogu jest on niezależnym od jakiegokolwiek innego bytu, w stworzeniach zaś zależnym od bytu Bożego. Tak samo przypadłość posiada wprawdzie rzeczywisty byt, ale jest on zależny od bytu substancji, gdyż przypadłość w zwykłym rzeczy porządku przez to tylko istnieje, że istnieje jako przypadłość substancji. To schodzenie się bytu Bożego i bytów stworzonych lub substancji a jej przypadłości w tem, że nie są niczem, lecz czemś, co jest, umożliwia ujęcie tak różnorodnych czynników w jedno wspólne pojęcie czegoś, co jest, czyli bytu. Nie należy przytem zapominać, że owo jedno wspólne pojęcie wobec różnorodności niem objętych przedmiotów jest póty możliwe, póki tylko cechę wspólną, mianowicie, że Bóg i stworzenie, substancja i przypadłość są czemś, co jest, bierzemy w rachubę, czyli póki owych przedmiotów nie pojmujemy wyraźnie jako takich. W tym bowiem ostatnim wypadku nie mogłoby już powstać jedno pojęcie, gdyż Boga musielibyśmy pomyśleć jako taki byt, który sam z siebie ma istnienie, a stworzenie jako byt, zależny od Stwórcy, a tak samo substancję musielibyśmy pomyśleć jako byt przez się istniejący a przypadłość jako byt tkwiący w substancji. Obok zatem pewnej równości na tem polegającej, że zarówno byt nieskończony jak i skończony, lub substancja a jej przypadłości, są bytami, zachodzi i nierówność, gdyż Bóg jako byt przez się i od siebie istnienie mający, nie jest bytem takim samym jak stworzenia, które mają istnienie zależne od istnienia Stwórcy. Podobnie substancja i przypadłość są rzeczywistymi bytami, lecz substancja posiada byt swój niezależnie od przypadłości, podczas gdy przypadłość jest w swem istnieniu zależna od bytu substancjalnego. Owa tedy równość albo raczej podobieństwo przy zachowaniu odpowiedniej zestawionym ze sobą bytom różnicy w istnieniu, zupełnie wystarcza do utworzenia pojęcia analogicznego. Ponieważ zaś byty skończone zależne są w bytowaniu od bytu Nieskończonego, a tak samo byt przypadłości

zależny jest od bytu substancyjalnego, zatem pojęcie bytu jest analogiczne według analogii internae attributionis. Na pytanie zaś, o czym wpieryw i głównie byt ma być orzekany, czy o Bogu lub stworzeniach, o substancji czy przypadłościach, odpowiedzieć należy, że w porządku poznawania wprzód mamy do czynienia z bytami stworzonymi, a tak samo substancję poznajemy z jej przypadłości, gdy tymczasem w porządku ontologicznym czyli bytowania, Bóg jest i substancja analogum princeps orzekania bytu.

§. 13. O jestestwach czysto myślonych (ens rationis) oraz o nicości (nihil).

Pojęcie bytu jest, jak poprzednio wykazaliśmy, i oderwanem i podmiotowem pojęciem, ma jednak podstawę w rzeczach istniejących. Niemasz wprawdzie w świecie zewnętrznym żadnego bytu ogólnego, tak samo jak nie istnieje koń ogólny lub drzewo, a natomiast istnieją rzeczy obdarzone bytem pełnym, jasno określonym. Rozum może rozważać osobno wspólną wszystkim istniejącym rzeczom cechę bytowania i w ten sposób dochodzi do ogólnego pojęcia bytu. Jeżeli zaś byt najogólniej pojęty nie istnieje poza umysłem, to tem więcej jeszcze przeczenie bytu musi być pojęciem czysto podmiotowem, i to tak dalece, że podczas gdy pojęcie bytu ma swój ekwiwalent w rzeczach, przeciwnie niebytowi nie odpowiada i nie może odpowiadać żadna rzeczywistość.

Zauważyć przytem należy, że przeczenie bytu odnosi się może albo do całego zakresu bytu, albo też tylko do jakiegoś bytu szczegółowego. W pierwszym razie mamy właściwą nicość (nihilum negativum); w drugim zaś razie owo przeczenie bytu zwie się brakiem szczegółowego bytu (nihilum privativum).

Nie potrzeba długo dowodzić, że nicości nie można ściśle zdefiniować, gdyż tak samo, jak byt, nie posiada ona swego rodzaju najbliższego. Św. Augustyn powiada: »Nihil nec corpus est ullum, nec spiritus, nec substantiis his aliquid accidens, nec informis ulla materia, nec inanis locus, nec ipsae tenebrae,

sed prorsus nihil¹⁾, lecz każdy widzi, że nie mamy tu do czynienia z jakąś definicyą. Stąd też rozum, aby mózdz myśleć o nicości, musi ją sobie wprzódy niejako przyoblec w szatę bytu i jako byt jakiś pojmować, podobnie, jak czyni z wielu innymi pojęciami, które są wytworem czysto umysłowym. Scholastycy często odróżniają trojakiemu rodzaju byty myślne (ens rationis):

a) podmiotowy byt myślny (ens rat. subiectivum), jeżeli przez ten byt rozumieć należy jakąś przypadłość rozumu np. akt sądenia, pojęcie i t. p.;

b) byt myślny wytworzony (ens rat. effectivum) np. idea obrazu lub plan przyszłego domu;

c) wreszcie bytem myślnym przedmiotowym (ens rat. obiectivum) nazywają treść jakiegokolwiek pojęcia. Że zaś pojęcia mogą być albo takie, którym poza umysłem odpowiada jakiś przedmiot rzeczywisty, albo takie, które takiego przedmiotu nie posiadają, więc myśliciele scholastyczni, mówiąc o bycie przedmiotowym myślnym, rozumieją zawsze tylko ten drugi rodzaj bytów myślnych, i przeciwstawiają go bytom rzeczywistym (entia realia) tj. takim, które posiadają konkretne istnienie poza umysłem, bądź też są produktem myśli, który może być w danym razie urzeczywistnionym.

Że posiadamy w myśli byty, którym nie odpowiada lub odpowiadać nie może na zewnątrz żaden przedmiot, wystarczy powołać się na naszą świadomość. Wszak raz poraz tworzymy w myśli fantastyczne jestestwa albo używamy wielu pojęć, wyrażających brak, przeczenie lub stosunek czysto myślny w sądach, w miejsce bytów substancyalnych, i postępujemy z nimi jako z rzeczywistymi bytami, gdy tymczasem nimi nie są²⁾.

Trojakiemu rodzaju wyróżnić można byty myślne przedmiotowe: a) jedne z nich wyrażają proste przeczenie czegoś, np. niebytu; b) inne służą na wyrażenie braku jakiejś doskonałości w bycie, który jest uzdolniony do posiadania tejże doskonałości, lub którą z natury swej posiadać powinien (ens ra-

¹⁾ Opus impfect. lib. V. n. 44.

²⁾ Por. Suarez dz. w. prz. disp. 54. sect. I. n. 8.

Nader obszernie o bytach czysto myślnych rozprawia Urraburu S. J. *Ontologia*. Valladolid 1891 str. 77—114.

tionis privativum) np. głuchota lub ślepotą u człowieka; c) inne wreszcie oznaczają stosunek (ens rationis relativum) np. stosunek pojęcia rodzajowego do podrzędnych mu pojęć gatunkowych.

Otóż nicość bezwzględna jest bytem tylko myślnym, i to wyrażającym przeczenie wszelkiego bytu. Tem samym wskazany sposób, w jaki umysł dochodzi do pojęcia nicości. Wprawdzie niektórzy myśliciele wręcz przeczą, jakoby nicość można było pojmować, ale czynią to jedynie idealisci, dla których myśl i byt jest jednym i tem samym. Oczywiście, kto utożsamia byt z myślą, ten nie może nicości pojmować, bo jeżeli: być poznany oznacza tyle co istnieć, więc gdyby nicość mogła być poznana, musiałaby tem samym istnieć, być bytem, co jednak jest sprzecznością. Stąd też Wiktor Cousin wyprowadził dalszy wniosek, że o jakimś wyłonieniu się świata z nicości, czyli o możliwości aktu stwórczego ani mowy być nie może¹⁾.

Lecz pomijając niedorzeczną zasadę idealistów, iż myśl i byt są jednym i tem samym, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, iż coś może być poznane bezpośrednio, wprost przez się, albo też pośrednio, przez coś innego. Otóż byty myślnie, do których także i pojęcie nicości należy, nie posiadają w prawdzie przedmiotowej rzeczywistości, jeżeli przez przedmiot rozumieć mamy pozamyślny ekwiwalent jakiegoś pojęcia; ale zgoła nie można im odmówić przedmiotowej rzeczywistości, jeżeli przez przedmiot rozumieć będziemy to, co informuje umysł, to, o czem umysł myśli. Nicość, jako nie posiadająca poza umysłem przedmiotowego ekwiwalentu, nie może też być bezpośrednio poznawana; zato nic nie stoi na przeszkodzie, aby mogła być pojmowana pośrednio. Gdy np. pomyślimy o roślinie jako jestestwie pozbawionem czucia zmysłowego, to najbliższym, bezpośrednim przedmiotem myśli nie będzie przeczące pojęcie nieczułości, tylko dodatne pojęcie zdolności

¹⁾ Por. Victor Cousin: *Introduit. à l'histoire de la philos. leq.* 5: «Penser c'est être, et savoir qu'on est, c'est affirmer son existence; or faire l'hypothèse du néant, c'est penser, c'est donc être et savoir qu'on est; donc c'est faire l'hypothèse du néant à la condition de la supposition contraire, savoir celle de l'existence de la pensée et de l'existence de celui qui pense... Il faut donc abandonner la définition que créer, c'est tirer de néant, car le néant est une chimère et une contradiction».

czucia, tak, że dopiero przez zaprzeczenie w myśli owego dodatniego pojęcia dojdziemy do pojęcia nieczułości. Podobnie ma się rzecz z nicością: wystarczy nam zaprzeczyć byt w całej jego rozciągłości, aby otrzymać tą pośrednią drogą pojęcie nicości.

Co zaś do zarzutu, że z nicości nie mógł się wyłonić świat konkretny, odpowiedzieć należy, że zarzut byłby słuszny, gdybyśmy nicość pojmowali jako przyczynę sprawczą świata. Świat miał przyczynę sprawczą, Stwórcę, lecz nie miał przyczyny materialnej, i dlatego powiadamy, że z nicości został wyprowadzony.

Z innego powodu zmierza Herbert Spencer do tego samego wniosku, co i Cousin, do wykazania mianowicie, że akt stwórczy jest niemożliwy. Powiada on: »Jeżeli przestrzeń została stworzona, to nie istniała przed tem; otóż żaden wysiłek ducha nie dokaże tego, by można sobie było wyobrazić (imaginer) nieistnienie przestrzeni... Idea przestrzeni zewsząd nas otaczającej nie może ani na chwilę być wyrzucona z naszej myśli. Nie tylko zmuszeni jesteśmy pojmować przestrzeń jako wszędzie obecną, ale nadto wprost nie możemy pojąć jej nieobecności czy to odnośnie do przeszłości, czy też odnośnie do przyszłości. Lecz jeżeli absolutnie nie można pojąć nieistnienia przestrzeni, wynika stąd, że i stworzenia przestrzeni pojąć nie można«¹⁾.

W powyższych słowach zdradził się Spencer, że przestrzeń pojmuje jedynie jako receptaculum magnum, jakby wielkie jakieś naczynie, w którym w najrozmaitszych kierunkach poustawiane zostały różne przedmioty. Takie pojęcie przestrzeni można było darować starożytnym myślicielom, a dziś ludziom niewykształconym, ale od filozofa mamy prawo żądać trzeźwiejszego na naturę przestrzeni poglądu. Przestrzeń pojmowana w taki sposób, jak to czyni Spencer, nie istnieje przedmiotowo, lecz jest tylko wytworem wyobraźni (spatium imaginarium), a w rzeczywistości są tylko rzeczy rozciągłe, których suma relacyj co do odległości stanowi właściwe pojęcie przestrzeni²⁾. Tak samo czas rzeczywisty jest według de-

¹⁾ Les Principes. chap. II. n. 11.

²⁾ Por. Désire Nys: La notion d'espace. Louvain 1901. str. 95.

finicyi Stagiryty liczbą ruchu rzeczywistego. Gdy więc pomyślimy, że rzeczy kiedyś nie było, to tem samem pomyśleć musimy, że kiedyś mogło nie być przestrzeni ani czasu.

Na wzmiankę zaś Spencera, że żaden wysiłek ducha tego nie dokaże, aby sobie można było wyobrazić nieistnienie przestrzeni, odpowiedzieć należy, że co innego jest wyobrażenie, a co innego pojęcie. Nie możemy sobie, jak gdzieś zauważył Hip. Taine, wyobrazić tysiącoboka (myriagona), ale doskonale pojąć go możemy; nie możemy sobie wyobrazić rzeczy bez istnienia przestrzeni, bo to wprost niemożliwe, skoro każda rzecz materialna posiada pewną rozciągłość, ale doskonale pojmujemy, że z usunięciem zupełnem rzeczy zniknąć musi suma relacyj ich odległości czyli przestrzeń. Tak samo z usunięciem wszelkiego ruchu rzeczywistego zniknąłby musiał i czas rzeczywisty.

W końcu odnośnie do pojęcia nicości zwrócić musimy uwagę na błąd, w jaki popadł Hegel, dla którego nicość a byt najogólniej pojmowany jest jednym i tem samem. Jako racyę podał Hegel to, że zarówno byt najogólniej pojmowany, jako i nicość wykluczają ze swego pojęcia wszelki byt szczegółowy. Ta właśnie racya skłoniła niegdyś Parmenidesa do postawienia dogmatu, że istnieje jeden tylko byt bezwzględny, wskutek czego bezwzględnemu bytowi zmuszony był przeciwstawić bezwzględną nicość. Gdyby Hegel był sobie powiedział jak Eleaci: to, co jest, jest, a co nie jest, nie jest, nie byłby utworzył systemu, tak jak go nie mieli Eleaci; ale Hegel zaczyna od tego, że utożsamia byt i nicość, a to nowy zupełnie dogmat, sprzeczny z dogmatem Eleatów. Jego byt czysty (das reine Sein), zwany także ideą bezwzględną, zrazu rozwija się w sobie (logika, die Wissenschaft der reinen Idee), przeciwstawia się sobie i staje się przyrodą (filozofia natury — Wissenschaft von der Idee in ihrem Anderssein), nareszcie wraca do siebie stając się zrazu subiektywną, potem przedmiotową, a w końcu absolutnym duchem (filozofia ducha als Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt). Ponieważ jednak utożsamienie bezwzględnej nicości z bezwzględną ideą czyli czystym bytem zbyt obrażało zdrowy rozum, przeto Hegel ratuje się ucieczką do trzeciego pojęcia, do pojęcia stawania się (des Werdens), i tak powiada: »Jedermann hat eine Vorstel-

lung vom Werden und wird ebenso zugeben, dass es eine Vorstellung ist; ferner, dass, wenn man sie analysiert, die Bestimmung vom Sein, aber auch von dem schlechthin anderen desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner, dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser einer Vorstellung sind, dass Werden somit Einheit des Seins und des Nichts ist. Ein gleichfalls naheliegendes Beispiel ist der Anfang: die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber es ist nicht bloss Nichts, sondern es ist auch schon ihr Anfang darin¹⁾.

Warto także dla lepszego zrozumienia rzeczy, o którą chodzi, przytoczyć słowa polskiego Heglisty, Józefa Kremera, który tak powiada²⁾: »Początkiem logiki będzie tedy istnienie, istnienie wspólne wszystkiemu co jest; a zatem nie już istnienie tej lub owej myśli pewnej, różniącej się od innych myśli, ani istnienie tego lub owego pewnego przedmiotu, różniącego się od innych przedmiotów. Lecz istnienie takowe ogólne dlatego, że jest wspólne wszystkiemu, co jest, bez względu na oznaczenie i cechy, różniące myśli i bytności między sobą, dlatego, iż jest samo bez cechy i oznaczenia, że jest bez określenia żadnego, dlatego, że nie jest żadną pewną myślą, żadną pewną bytnością lub przedmiotem, właśnie dlatego nie jest czemś pewnem, jest nie-czem, jest niczem, jest nic. Istnienie to ogólne właśnie z powodu, iż jest wszystkim, co jest, jest tem samem niczem, co jest. Istnienie to, mające wzgląd na wszystko, co jest, tem samem nie ma wzglądu na nic w szczególności, a tem samem jest bezwzględne. Stąd też to istnienie bezwzględne, będące to samo, co nic, jest zarazem myślą, jest w myśli naszej, a zarazem bytnością, bo jest wspólne wszystkim bytności: to istnienie nie mające żadnej cechy, żadnej treści, nie różniące się więc od niczego, nie różni się także od myśli, będącej również bez cech, bez odróżnienia żadnego a tem samem nie różniącej się od takowego istnienia; myśl więc ta i to myślenie są jedno i to samo. Jakoż gdyby takowa myśl i takowe myślenie różniły się od siebie, jużby się różniły mając różne ce-

¹⁾ Encyklopaedie der Wissenschaft §. 88.

²⁾ Wykład systematyczny filozofii. Tom I. Fenomenologia: Logika. Warszawa 1877 str. 72 nastp: Por. także tegoż: Rys fenomenologii ducha Kraków 1837 str. 11 nastp.

chy, coby było znów przeciw założeniu; lecz one nie mając żadnych cech, w niczem się też różnić nie mogą, są w jedności ze sobą».

Dowiódłszy rzekomo, że istnienie ogólne a ogólne nicestwo są dwiema sprzecznościami z siebie wynikającymi, czyli w gruncie rzeczy tem samem, tak ciągnie dalej Kremer: »Przejsście z nicestwa w istnienie, jak nie jest jeszcze istnieniem, tak również nie jest już niczem, jest więc stawaniem się czegoś, początkiem czegoś. Odwrotnie przejsście istnienia w nicestwo, jak nie jest jeszcze nicestwem, tak również nie jest już istnieniem, jest przeto znikaniem, kończeniem się czegoś. Lecz gdy istnienie ogólne odnosi się do wszystkiego, co jest, więc już samo nie przestaje istnieć, więc samo ani się stawa, ani niknie; stawać się i niknąć może tylko istnienie, nie będące ogólne lecz będące szczególne, będące bytnością osobną, jednostką. Jak istnienie ogólne a nicestwo ogólne wypływają ze siebie i mają się do siebie odwrotnie, bo jak twierdzenie i przeczenie, tak znowu jednostka ma jednostkę sobie odwrotną, bo przeczącą; będą to zatem 2 jednostki, z których pierwsza jest dodatna a druga ujemna. Tak na tle ogólnego istnienia i ogólnego nicestwa wyosobniła się pojedyncza jednostka, okazała się, że jest, choć nie okazała się, jaką jest; wiemy przeto, że ona jest czemś, nie wiemy jednak jeszcze, czem ona jest; jest więc jeszcze bez treści, bez cechy właściwej, wyłącznej, jest więc w sobie pusta, głucha; jest zatem tylko jedyneką; tak powstaje dwie trzy... wielość, i tak następuje szereg ich nieskończony. Nieskończoność takowa jest dopiero zewnętrzna, nieprawdziwa, wrzekoma, bo się rodzi z przybywania bez końca jednostek; nieskończoność takowa nie rodzi się sama z siebie, ale powstaje z przybywania jej skądinąd jednostek nieskończonym szeregiem. Szereg zaś takowy podlega dwom odwrotnym względom: bo raz jest szeregiem jedynek rozosobnionych, rozróżnionych od siebie, powtarzających się po sobie wielokrotnie; drugi raz gdy te jedyneki wszystkie są bez treści wyłącznej, gdy są w sobie głuche i puste, gdy tedy żadna z nich nie ma w sobie cechy odróżniającej ją od innych, więc też wszystkie spływają z sobą w wspólny a jednostajny ciąg, w którym żadnego nie ma rozróżnienia, w którym rozosobnienie wszelkie znikło. Dwa te względem odwrotne stano-

wią ilość. Pierwszy wzgląd czyni ilość krotną, drugi czyni ją ciągłą, a oba te względy wypłynęły z istnienia i nicości.

Cały ten proces dyalektyczno-genetyczny zarówno u Hegla jak i Kremera da się ująć w następujące twierdzenia: 1) Na początku jest czysty byt i czysta nicość. 2) Czysty byt i czysta nicość są w gruncie rzeczy tą samą rzeczą. 3) Gdy nicość przechodzi w byt, mamy powstanie; gdy byt w nicość, mamy ginienie, jedno zaś i drugie jest stawaniem się. 4) Wynikiem stawania się jest według Hegla jestestwo (*das Dasein*), określone przez jakość (*Qualität*), do której później przyłącza się ilość (*Quantität*); u Kremera zaś wynikiem stawania się jest jednostka, która jest naprzód krotną i ciągłą tj. ma ilość, a potem dopiero ma jakość.

Chcąc ocenić sprawiedliwie ten proces dyalektyczny, należy go rozłożyć na dwa prądy, sztucznie ze sobą u Hegla i Kremera pomieszane, które jednak w gruncie rzeczy niekoniecznie muszą sobie odpowiadać, mianowicie prąd logiczny i realny.

Byt nagi czyli istnienie zupełnie nieokreślone jest bezsprzecznie niczem innym, tylko podmiotowym pojęciem, z którego nie można wyprowadzać bytów realnych, inaczej popełnia się sofizmat *μετὰ βέβαιον εἰς ἄλλο γένος*. Jeżeli myślenie nasze wtenczas tylko jest prawdziwe, gdy jest zgodne z przedmiotowym stanem rzeczy, a na tę definicyę prawdy niepodobna się nie zgodzić, to o sposobie powstania świata nie a priori sądzić możemy, tylko drogą indukcyjną postępować musimy, jak to czynią różne hipotezy. Tymczasem metoda Hegla nie jest indukcyją, bo nie rozpoczyna od jakichś danych rzeczywistości, lecz od nieokreślonego pojęcia istnienia.

Co gorsza, nie jest ta metoda nawet dedukcyją, gdyż nie rozpoczyna od prawd ogólnych, tylko od jednego pojęcia, z którego chce wyprowadzić mnóstwo innych pojęć. Mógłby jednak ktoś zarzucić, że np. matematyka lub geometrya wydobywa dedukcyjnym sposobem z garstki pojęć lub nawet jednego pojęcia np. trójkąta cały szereg prawd nowych, wobec czego tylko podziwiałoby należało bystrość umysłu Hegla, który z jednego pojęcia bytu wyprowadzić zdołał nieprzebrane mnóstwo nowych zupełnie jestestw a tem samem i nowych pojęć.

Na to trzeba odpowiedzieć, że matematyka zaczyna swą rzecz od definicyj, dających się każdej chwili sprawdzić; ale pojęcie

nagiego bytu nie posiada ani definicyi, ani nie postawił Hegel obok niego drugiego pojęcia, aby bodaj przez porównanie tych pojęć można było wysnuć jakieś nowe prawdy. Zresztą gruba zachodzi różnica między pojęciami matematycznymi, a pojęciami ogólnymi (np. zwierzęcia), uzyskanymi przez obserwację jednostek. Gdy mam pojęcie trójkąta, mogę z niego wyprowadzić wszystkie możebne gatunki trójkątów, ale z pojęcia: zwierzę nie mogę wyprowadzić wszystkich rodzajów zwierząt, bo pierwsze powstaje przez dodawanie cech, to zaś przez ich odrzucanie. Aby otrzymać pojęcie: zwierzę ssące, odrzucam wszystkie cechy wyłącznie właściwe małpom, jednokopytnym, wielokopytnym itd., a zostawiam tylko cechy: zwierzę kręgowie, z ciepłą krwią, mlekiem karmiące swe młode. Mając zaś takie pojęcie ogólne oderwane, nie potrafię z niego samego wydobyć żadnego rodzaju szczegółowego, pod niem się mieszczącego, chyba iż pocznę znów dodawać rozmaite cechy, więcej szczegółowe.

Przeciwnie ma się rzecz z pojęciem trójkąta; ono nie powstaje przez odrzucanie cech właściwych trójkątom prostokątnym, ostrokątnym i rozwartokątnym, lecz jakkolwiek biorę trójkąt płaski, znajduję, że ma 3 boki i sumę kątów = 2 R, a to pojęcie zamyka w sobie wszystkie możebne trójkąty.

Jeżeli więc zaczynam od nagiego pojęcia bytu lub istnienia, a prócz niego nic więcej nie biorę na pomoc, to z niego nie wydobędę żadnego pojęcia konkretnego, a to wystarcza, aby wykazać fałszywość dyalektycznej metody Hegla i Kremiera.

Niewiele sobie też pomogli wspomniani myśliciele utożsamieniem pojęcia bytu z pojęciem nicości w tej nadziei, jakoby 2 te pojęcia mogły się ułożyć na trzecie, a to znów łącznie z nicością na czwarte i t. d. Bo nawet przypuściwszy, że byt nagi = nicości, to jeżeli z gołego pojęcia bytu nie mogę wyprowadzić nowych bytów szczegółowych, chociaż byt wszystkie je ma ogarniać, tem mniej jeszcze wiedzieć mogę, co się mieści pod nicością, która nic nie ogarnia a wszystko neguje. Takie więc dwa nagie pojęcia absolutnie nie dadzą się złożyć na trzecie konkretne pojęcie.

Jest też niesłychaną aberracją umysłu twierdzenie, że byt i nicość są jednym i tem samem. Gdyby nicość była tem samem, co byt najogólniej pojęty, to nicość i byt musiałyby mieć

te same przeciwieństwa, czyli byt musiałby wykluczać z siebie to wszystko, co wyklucza nicość. Tymczasem przeciwieństwem nicości jest wszelki byt, a przeciwieństwem bytu nieokreślonego byt określony, wskutek czego bezwzględna nicość wyklucza każdy byt, a byt nieokreślony wyklucza tylko byt szczegółowo określony. Do tego umysł, jeżeli chce mieć pojęcie nicości, musi pojmować byt nie jako zawarty w nicości, lecz jako z niej według całego swego zakresu wykluczony; chcieć wobec tego utrzymywać, że byt i nicość są jednym i tem samym, lub że niebyt zawiera się w bycie a byt w nicości, znaczy naigrawać się z praw zdrowego myślenia. Racja, dla której Hegel i Kremer identyfikują byt i nicość, mianowicie, że tak jedno jak i drugie jest nieokreślone i wyklucza byt szczegółowy, jest tak nedorzeczna, że naprawdę dziwić się należy, jak takim myślicielom mogła wystarczyć do postawienia twierdzenia, które tak dalece obraża zdrowy rozum. Na podstawie takiego wniosku należałoby zawyrokować, że ponieważ koń i pies nie mają rogów, to pies i koń są jednym i tem samym. Któż kiedy zgodzi się na to, aby zgodność dwóch różnych rzeczy w jednym znamieniu wystarczać miała do utożsamienia tychże rzeczy, do zupełnej ich równości! Zresztą już wspomnieliśmy, że byt nieokreślony wyklucza tylko byt szczegółowy, tymczasem nicość wyklucza ze swego pojęcia zarówno jakikolwiek byt szczegółowy, jak i byt ogólnie pojęty. Zatem brak tu nawet wspólności cechy w bycie i nicości, którą w dodatku Kremer najnieszczęśliwiej zdefiniował: »że jest niczem, lecz zawsze czemś istniejącem«.

Jest także fałszem, jakoby powstawanie rzeczy było przejściem od nicości do bytu; jest ono tylko przejściem od możności bytowania do rzeczywistego istnienia.

Co znów Kremer powiada, że z fluktuacji między bytem a nicością powstają jednostki głuche i puste a jednak ciągle i krotne, jest frazesem poetyckim, którego we filozofii nie można brać na seryo. Jednostka nie da się pomyśleć bez jakości i ilości, a wtedy jest realnością, która bynajmniej nie jest głucha i pusta.

W końcu tak Kremer jak i Hegel zapomnieli, że wyraz »nieokreślony« może mieć dwojakie, całkiem odmienne znaczenie.

Prawda, że nagie pojęcie jestestwa (*purum ens*) jest nieokreślone, nieoznaczone, ale takie nieokreślenie może być brakiem (*indeterminatio privativa*), albo niemożliwością jakiegokolwiek określenia (*indeterminatio negativa*). W pierwszym razie mamy jestestwo, które powinno być określone, żeby nabrało pewnej doskonałości lub rzeczywistości. Póki byt jest nieokreślony, może być wszystkim, i to właśnie jest jego niedostatkiem, który ustępuje, skoro przez odpowiednie określenie stanie się rośliną, zwierzęciem, człowiekiem i t. d.

Ale też może być byt nieokreślony dlatego, że do niego nic przydać nie można. coby go określało, że po za nim niema niczego. coby go ścieśniało. Takim bytem jest Bóg, który ma wszystko w Sobie, a zewnątrz siebie nic, coby Go określać mogło.

Jeżeli tedy bierzemy byt nieokreślony, w pierwszym znaczeniu, tj. *modo privativo*, bynajmniej taki byt nie jest równy nicości, bo stać się może jakimkolwiek bytem; gdy tymczasem z nicości nic wydobyć nie można.

Jeżeli zaś byt nieokreślony bierzemy w drugim znaczeniu tj. *modo negativo*, jak zdaje się uczynił Hegel, a wyraźniej jeszcze Kremer, to chcieć nazwać taki najdoskonalszy i pełen rzeczywistości byt nicością, jest szczytem nielogiczności. Wprawdzie wielu mistyków, zwłaszcza niemieckich (*Angelus Silesius*) zwało Boga nicością (*reines Nichts*); co więcej nawet u Dyonizego Areopagity, którego pisma były i będą prawdziwą kopalnią dla mistyków, niebrak podobnych wyrażen (np. *affirmatio omnium et negatio omnium i. e. quod est supra omnem affirmationem et omnem negationem*); ale te wyrażenia brać należy *cum grano salis*, mianowicie, że byt Boży jest tak dalece bytem *suis generis*, iż go ogarnąć, pojąć, wyrozumieć a tem mniej wypowiedzieć. określić nie można. Nikomu zaś z mistyków chrześcijańskich nie przyszło na myśl, aby wraz z Heglem poczytywać Boga za byt tak czczy i próżny, iżby się równał nicości.

§. 14. *O najwyższych zasadach bytu.*

Zastanawiając się nad najogólniejszem pojęciem bytu, przestrzega umysł bez żadnych dalszych zachodów, bez przywo-

ływania na pomoc jakichkolwiek innych pojęć, że skoro w pojęciu bytu zawiera się akt bytowania, to to, co jest, jest. Gdy ujmemy tę intuicyjnie spostrzeganą własność bytu w formę ogólnego sądu, otrzymamy zasadę: każdy byt jest sobą, lub każdy byt jest tem, czem jest.

Jestto zasada tożsamości (principium identitatis), którą od czasów Leibniza zwykło się oznaczać zapomocą formułki $A = A$ ¹⁾.

Lecz obok pojęcia bytu ma też umysł i pojęcie przeczenia bytu, czyli niebytu, a przez porównanie tych pojęć widzi bezpośrednio, że te pojęcia całkowicie się wykluczają jako sprzeczne ze sobą i tworzy sąd: byt nie jest niebytem, lub: niebyt nie jest bytem.

Jestto słynna zasada sprzeczności (principium contradictionis), która w najnowszych dopiero czasach nosić zwykła nazwę zasady niesprzeczności z uwagi na to, że żaden byt nie jest z sobą sprzeczny. Przez to atoli zasada sprzeczności i tożsamości byłyby właściwie jedną tylko zasadą w dwóch odmiennych formach, twierdzącej i przeczącej, wygłoszoną. Formuła zasady sprzeczności jest: A nie jest nie A .

W końcu z bezpośredniego przeciwstawienia pojęć bytu i niebytu wyłania się trzecia zasada, stwierdzająca, że między bytem a niebytem niemasz nic pośredniego, wskutek czego ta zasada nosi nazwę zasady wykluczonego środka (principium exclusi medii). Ujęta we formę sądu brzmi ona: Każda rzecz albo jest, albo nie jest, co znów sposobem Leibniza można i tak wyrazić: A jest albo B albo nie B .

Ponieważ pojęcie bytu jest najwyższe w hierarchii pojęć, więc też i owe trzy zasady jako bezpośrednio z pojęcia bytu wysnute, noszą nazwę najwyższych zasad bytu. Znaczenie ich

¹⁾ Por. Pesch Tilm. Logica. pars. II. not. 1228 nast.

Ks. J. Nuckowski T. J.: Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym. Kraków 1899, str. 56 nast.

Annales de philosophie chrétienne rocznik z 1896 str. 373 nast.

Wundt: Logik I. str. 80 nast. System der Phil. 2 Aufl. I Absch. III.

Sigwart: Logik I. str. 144, 148.

Dupont dz. w. prz. str. 44 nast.

przebijają się w pierwszym rzędzie w porządku ontologicznym czyli bytowania, ale niemniej są one najwyższymi zasadami w porządku logicznym czyli poznawania, gdyż poznawanie, jeżeli ma być prawdziwe, stosować się musi do porządku ontologicznego. Słusznie też powiedział św. Tomasz z Akwinu o powyższych zasadach, »quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera«¹⁾. To też rozum, aby zaznaczyć, iż w ocenie stosunku pojęć bytu i niebytu się nie myli, ujmuje powyższe zasady w formę sądów apodyktycznych i twierdzi: każdy byt jest koniecznie sobą lub każdy byt jest bytem (zasada tożsamości), nie może być byt niebytem lub niebyt bytem (zasada sprzeczności), żadna rzecz nie może równocześnie być i nie być (zasada wykluczonego środka). Przyjrzyjmy się tym zasadom nieco bliżej.

Zasada tożsamości. Co do rzeczy samej, wyrażonej przez zasadę tożsamości, była ona znana już Parmenidowski, który na przeciwko zasadzie Heraklita: *πάντα ῥεῖ*, mającej wyrazić niestałość bytu, postawił swoją *ἔστι γὰρ εἶναι* lub krótko: *ἔστι*, jako symbol wieczystego, niezmiennego bytu.

Wszelako jako zasada logiczna wyraźnie występuje ona dopiero u Leibniza²⁾, gdyż u scholastyków z wyjątkiem niektórych tylko³⁾, nie cieszyła się ona zbyt wielkim rozgłosem i ustępować musiała pierwszeństwa zasadzie sprzeczności.

Platon częściowo tylko uznawał wartość zasady tożsamości, mianowicie o ile się odnosi do idei (*ἔστι κτή τὴν τὴν ὄν*), ale nie do bytów konkretnych, zmysłom dostępnych. Niemniej Stagiryta nie zajmuje się nigdzie obszerniej zasadą tożsamości; ale że zrozumiał doskonale jej znaczenie, świadczą między innymi i te słowa, w których się domaga, aby o tem twierdzono że jest, co jest, a co nie jest, nie jest⁴⁾.

Wogóle gdy się przegląda dzieje tej zasady, zauważyć można u myślicieli jej zaniedbanie, nawet pewne lekceważenie, gdyż posądzają ją o prostą tautologię. Zapewne, kto powyższą zasadę bierze według tej ciasnej formułki: A jest A,

¹⁾ In l. 1 analyt. post. lec. 19.

²⁾ W. Wundt: Logik. I.² 1893 str. 562 nastp.

³⁾ Suarez. disp. III. sect. III. n. 4.

⁴⁾ Met. I. 3. (4) c. 7. 1011 b. 26.

kamień jest kamieniem, tego nie nauczy ona nic nowego, ten nie dojrzy wielkiej jej wartości. Ale gdy tylko zechcemy ją brać według znaczenia jej rzeczowego, mianowicie, że rzecz każda ma być poczytana za to, czem jest i jak długo tem jest, już się objawi wielkie znaczenie zasady tożsamości zarówno w porządku ontologicznym, jak i myślnym. Nie tylko bowiem stwierdza ona tę niewątpliwą prawdę, że każdy byt jest i musi być sobą, ale nadto nakłada pęta na myśl naszą, nie pozwalając jej zmieniać dowolnie treści pojęć; przeciwnie domaga się ona od myślenia, aby było zgodne z poznawanymi bytami przedmiotowymi. Tem się tłumaczy, że właśnie na zasadzie tożsamości opiera się jakby na fundamencie każdy sąd twierdzący, bo w każdym takim sądzie mamy zatwierdzenie przynależności orzeczenia do podmiotu czyli jego zgodność z sobą samym, bo cecha, przymiot, właściwość, stan i t. d., wyrażone pojęciem orzeczenia, muszą przez nas być dostrzeżone jako będące w podmiocie, jako w nim zawarte, jeżeli przez nas mają mu być przyznane. Nie trudno też z tego, co się powiedziało, ocenić, jak dalece obniżył Kant wartość tej zasady, ograniczając ją jedynie do czysto podmiotowej zasady myślenia, przez co znów i prawdę zmuszony był określić jako zgodność myśli z sobą samą wbrew powszechnie przyjętemu określeniu, że prawda w poznaniu polega na jego zgodności z rzeczą poznawaną.

W najnowszych zaś czasach znalazło się dwóch myślicieli, Weber i Segond¹⁾, którzy gruntownie podkopali znaczenie zasady tożsamości, bo dopatrzyli się w niej ni mniej ni więcej, tylko sprzeczności. Każde mianowicie zestawienie dwóch pojęć w celu ocenienia ich stosunku, jest zarazem rozróżnieniem tychże pojęć. Otóż w sądzie A jest A, mamy A jako podmiot wyróżnione od A jako orzeczenia, a tem samym pewną dwoistość bytu, gdy tymczasem powyższa formuła właśnie miała stwierdzać jego jedność. Segondowi wydaje się ta trudność tak dalece do-

¹⁾ Por. Nuckowski j. w. st. 70 nastp. *Annales de phil. chrét.* 1897 zeszyt z kwietnia, artykuł docenta Segonda p. t. *Essai sur l'Identité: le principe, son origine, son application.*

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

niosłą, że z niemożliwości jej rozwiązania wyprowadza daleko idący wniosek, jakoby żaden sąd analityczny (bo takim jest sąd: A jest A) nie był możliwy, i jakoby między poznaniem a rzeczywistością zachodzić musiała konieczna sprzeczność, bo poznanie opiera się na podstawowej iluzji tożsamości, a jedynie Bóg jako miłość wszystko jednocząca może stworzyć prawdziwą tożsamość.

Tymczasem trudność powyższa polega jedynie na niezrozumieniu, co wypowiada łącznik: jest w sądach twierdzących. Nie wypowiada on przecież formalnej tożsamości pojęć podmiotu i orzeczenia, gdyż to niemożliwe, skoro jedno pojęcie nie może być formalnie drugim, tylko jest oznaką przedmiotowej tożsamości rzeczy, oznaczonych pojęciami podmiotu i orzeczenia, czyli że cecha, podmiot, właściwość, stan, stosunek i t. d. wyrażone pojęciem orzeczenia, zawierają się w rzeczy, oznaczonej pojęciem podmiotu.

Zapewne, A brane formalnie jako A podmiot nie będzie tem samem A formalnie rozważanem jako orzeczenie, ale rzeczowo niem jest, i ten, co owe A rozważa, stwierdza słówkiem: jest ich całkowitą, zupełną przynależność.

Zasada sprzeczności lub niesprzeczności. Historycznie rzecz biorąc już Parmenides w swem twierdzeniu, że byt jest, a niebyt nie jest, wygłosił czynniki, wchodzące do zasady sprzeczności. Jeżeli zaś prawdziwym jest tekst, przypisywany przez Mullacha¹⁾ Parmenidesowi, mianowicie: οὐ γὰρ μῆποτε τοῦτό γ' ἔη εἶναι μὴ εἶόντα, lub οὐ γὰρ φαρτὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστιν, należałoby powiedzieć, że Parmenidesowi przypada sława sformułowania poraz pierwszy zasady sprzeczności.

Niektórzy znów chcieliby tę zasługę pozostawić Platonowi, który we Fedonie (p. 103) wygłosił zdanie: μεδέηποτε ἐνυπτίων ἐκτιθεῖ τὸ ἐνυπτίων ἔσσεσθαι, lecz to twierdzenie nie jest dość ścisłe, bo przecież rzeczy zmysłowe są razem i wielkie i małe, piękne i brzydkie, czyli w myśl Platona, są i nie są (ἔμυζ ὄν τε κζι μὴ ὄν).

Jeżeli nadto zważymy, że Platon nie zawsze odróżnia przeciwieństwo od sprzeczności, zaprzeczyć się nie da, że za-

¹⁾ Parmenid. fragm. edid. Mullach versus 52, 64—65.

Por. Pesch dz. w. prz. n. 1231 nastp.

sada sprzeczności nie jest u niego dość jasno sformułowana, ani też konsekwentnie przeprowadzona, skoro ją przyjmuje tylko dla świata idei, a nie uznaje jej wartości w świecie bytów konkretnych.

Pozostanie też bądź co bądź niezaprzeczoną zasługą Arystotelesa, iż z właściwą sobie zwięzłością i przezornością ujął zasadę sprzeczności w formułę, do której nic już dodać nie można, ale z której także i niczego ująć nie można. Wygłosił ją mianowicie w tej formie klasycznej: τὸ αὐτὸ ἕνα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (Met. I. 3 (4) cap. 3.1005 b 20), którą na innych miejscach jeszcze zwięźlej, choć mniej doskonale wyraża: τὸ αὐτὸ ἕνα εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι ἀδύνατον (anal. prior. p. 53. 1. 15.). Kanta oraz Überwega¹⁾ gniewa to, że w powyższem sformułowaniu zasady sprzeczności znajduje się dodatek: ἕνα, a Kantowi nie podoba się jeszcze i zastrzeżenie: κατὰ τὸ αὐτό; tymczasem Stagiryta uniknął przez tę precyzyę w sformułowaniu zarzutu, jaki podnieść można przeciw platonowej formule zasady sprzeczności, a nad to, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jeden i ten sam podmiot może posiadać wręcz sprzeczne określenia, byle nie w tym samym czasie i nie pod tym samym względem. Po istnieniu jakiejś rzeczy może nastąpić jej nieistnienie, ten sam przedmiot może być w porównaniu z wysoką wieżą kościoła nazwany niskim, a wysokim w porównaniu z karłem.

Powyższą zasadę stosował Arystoteles przedewszystkiem ontologicznie, jako prawo bytu; ale tem samem, że obejmować ona ma wszelki byt, więc i byt myślny do jej wymogów stosować się musi. Zastosowana do myślenia zasada ta orzeka, że dwa sprzeczne ze sobą sądy nie mogą równocześnie być prawdziwe, co Arystoteles tak wyraził: ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἕνα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ (Met. IV. c. 6. p. 1011 b. 19). Poczytywał on też tę zasadę za tak jasną, tak z siebie oczywistą, że nie tylko nie starał się jej poprzeć jakimkolwiek dowodem, ale słusznie podniósł, że taki dowód nawet niemożliwy, i uważa za nierozsądek, chcieć dowodzić rzeczy tak jasnej. Oddała mu też ta zasada niepospolite usługi w walce ze scepty-

¹⁾ Por. Überweg: *System der Logik*. V. Aufl. 1882 str. 235.

kami, i stąd zwie ją »najsilniejszą, najpotężniejszą ze wszystkich zasad«.

Scholastycy wszystkich czasów nie mniej od Arystotelesa wysoko cenili zasadę sprzeczności, utrzymując, że ona jest najpierwszą zasadą tak w porządku logicznym, gdyż do niej dają się sprowadzić wszystkie inne i na niej, jakby na opoce opierają swą siłę, a zarazem za pierwszą w porządku ontologicznym, oczywiście nie w tem znaczeniu, jakoby ta dignitas dignitatum zawierać miała w sobie wszelką prawdę, tak, iż wystarczy analizować pojęcie bytu i niebytu, aby wyprowadzić cały szereg prawd, do których przez indukcję i dedukcję z bytów szczegółowych dochodzić trzeba, lecz w tem znaczeniu, że jest fundamentem wszelkiej prawdy. Rozciągłość bowiem sądu sprzecznego we formule zasady sprzeczności jest tak wielka, jak wielkim jest zakres jej podmiotu, czyli zakres bytu; a że w zakresie bytu mieści się każdy szczegółowy byt, zatem każdy byt szczegółowy stosować się musi do tej ogólnej zasady, a tem samem zasada ta służy za probierz prawdziwości danego sądu.

Co do innych obozów filozoficznych przechodziła zasada powyższa różne koleje. W średnich wiekach Skotyści nie zaczęli wprawdzie samej zasady, ale jak ze Suareza się okazuje (disp. III, sect. III) twierdzili niektórzy z nich, że nie zasada sprzeczności, lecz zasada tożsamości jest najpierwszą zasadą bytowania i myślenia. Co do tego punktu, jest naprawdę trudno orzec, której z dwóch powyższych zasad palmę pierwszeństwa przyznać należy. Z jednej bowiem strony zasada tożsamości, jako wyrażona sądem twierdzącym, bezwątpienia wyprzedza zasadę sprzeczności, w której formule zawiera się sąd przeczący; z drugiej jednakże strony w zasadzie tożsamości brak dodatniego wyrażenia konieczności i ogólności, które to cechy są charakterystycznymi przy zasadach ogólnych; z tego więc względu zasada sprzeczności jako całkowicie odpowiadająca dwom tym warunkom, miałaby bezsprzecznie wyższość nad zasadą tożsamości. Najlepiej jednak postępują ci, co obydwie zasady łączą razem, zwiąc je zasadą tożsamości i niesprzeczności, bo wtenczas znika potrzeba zastanawiania się, która z nich ma uchodzić za najpierwszą, gdyż obydwie z jednego pnia wychodzić będą, obydwie same z siebie jasne

i oczywiście, obydwie nie wymagają dowodu, gdyż są sądami analitycznymi.

Zaś w rzeczy samej przeciwko takiej zamianie zasady sprzeczności w brzmieniu przez Arystotelesa podanem na zasadę tożsamości i niesprzeczności, o ile tylko nie chodzi o same wyrażenia, nie można podnieść żadnego rzeczowego zarzutu. bo faktycznie kto twierdzi, że co jest, koniecznie jest, tem samem stwierdza niemożliwość sprzeczności, iżby nie miało być, co jest ¹⁾).

Z pośród empiryków odrzucał Locke zasadę sprzeczności jako polegającą na abstrakcyi nieużytecznej, a stąd poczytywał ją za nieużyteczną przy operacyach naszych myślnych. Należyta jednakże odprawę dał mu Leibniz, który zasadę naszą miał za wrodzoną umysłowi, za niepochodzącą z doświadczenia i za niezbędną dla wiedzy. On też pierwszy zmodyfikował brzmienie zasady sprzeczności arystotelesowej, bo jego formuła: A nie jest nie A, jest właściwie zasadą tożsamości tylko w formie przeczącej wyrażoną, a stąd silniejszą. Sigwart ²⁾ mniema, że formuły zasady sprzeczności lub raczej niesprzeczności u Leibniza a Arystotelesa nie posiadają nic wspólnego, czyli są zupełnie odmiennymi zasadami. Jestto wszelako nie bardzo uzasadnione mniemanie, bo ostatecznie w jednym i drugim wypadku chodzi o uchylenie sprzeczności, a ta tylko zachodzi różnica w sposobie jej uchylenia, że Arystoteles chce z podmiotu usunąć sprzeczne orzeczenia, a Leibniz w samym podmiocie nie chce dopuścić sprzeczności. Że jednak Arystotelesowi o to samo szło, co i Leibnizowi, pokazuje skrócona formuła zasady sprzeczności: *ἀδύνατον εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (Met. III. 2 n. 12), a nawzajem i Leibnizowi nie było tajne, że sprzeczność pojęć jest ściśle związana ze sprzecznością sądów ³⁾.

Radykalnie za to zmienił znaczenie zasady sprzeczności Kant, bo podczas gdy zarówno Arystoteles jak Leibniz poczytywali ją za odnoszącą się w pierwszym rzędzie do praw bytu, a w drugim dopiero uważali ją za zasadę myślenia, przeciwnie Kant stosuje tę zasadę wyłącznie w dziedzinie podmiotowego myślenia, czyli nadaje jej wartość subjek-

¹⁾ Por. Nuckowski j. w. str. 68.

²⁾ Sigwart. Logik 1.² str. 186. nastp.

³⁾ Nuckowski j. w. str. 64.

tywnej zasady i panowanie jej ogranicza do sądów analitycznych, zaś przy sądach syntetycznych ma ona znaczenie ujemnego kryterium, to znaczy, że żaden sąd syntetyczny sprzeciwiać się tej zasadzie nie powinien, ale jako drogowskaz prawdziwości sądu ma być ta zasada: *keinem Dinge kommt ein Praedicat zu, das ihm widerspricht*.

Hegel uważał¹⁾ to prawo za formę ujemną zasady tożsamości i wygłaszał je we formie: *A nie może być równocześnie A i nie — A*, że zatem prawdziwą zasadą myślenia jest tylko zasada tożsamości, gdy tymczasem zasada sprzeczności jest zasadą reflektującego umysłu, a więc nieprzydatną dla spekulacji wyższej od umysłu władzy, rozumu (*Vernunft*), który umie sprowadzać do tożsamości nie tylko rzeczy sprzeczne z sobą, ale i przeciwne.

Przeciwnie Herbart pragnął nadać zasadzie sprzeczności jak najszersze i jak najbezwzględniejsze znaczenie, rozciągające się nawet do przeciwieństw i dlatego zasadę sprzeczności wygłosił w tej formie: *Entgegengesetztes ist nicht einerlei*²⁾. *Zasada wyłączonego środka oraz Hegla zasada: tertii intervenientis*.

Niektórzy myśliciele³⁾ wyprowadzać zwykli zasadę wyłączonego środka z zasady sprzeczności. Nie ta jednak była myśl Stagiryty, który swą zasadę wyłączonego środka uważa za samodzielną zasadę. Doszedł on do niej przez polemikę z poglądem Platona na rzeczy stworzone, a które Platon mieścił w środku między bytem a nicością (*μεταξὺ οὐσίης τε καὶ μὴ εἶναι*). Wówczas to Arystoteles postawił zasadę, że między dwoma sprzecznie przeciwstawionymi sędami nie może być nic pośredniego »*ἄλλα μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδὲν ἄλλ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀπορᾶναι ἐν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν*« (*Met. IV. 7, 1011 b. 23*). Niekiedy znów używa krótszej formuły: »wszystko musi albo być, albo nie być« (*l. c. 1012 a 12, c. 8. 1012 b 13*), bo jeżeli przyjmowałoby się coś pośredniego, wynikałoby, że rzecz jakaś istniejąca mogłaby zawierać w sobie półtora bytu, lub że między owem pośredniem a bytem z jednej strony i nicością z drugiej strony należałoby znów wtrącić coś pośredniego, a tak

¹⁾ Hegel: *Logik* I. 2. str. 36 nast.

²⁾ Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* § 39.

Por. także: *Pešch* dz. w. prz. n. 1232.

³⁾ Wundt: *Logik*. str. 565.

moglibyśmy się posuwać w nieskończoność, otrzymując nie tylko półtorowe byty, ale daleko jeszcze większą ich liczbę (*ὅ μόνον ἤμείλα τὰ ὄντα ἔσται ἀλλὰ πλείω*. Tamże cap. 7).

Jak z tych słów Stagiryty wynika, pojmował on znów zasadę powyższą szeroko, jako zasadę bytu, a dopiero w dalszym ciągu jako zasadę logiczną, którą wygłosił w tych słowach: *ἀνάγκη τῆς ἀντιφάσεως θάτερον εἶναι μόνον ἀληθές... ἀδύνατον ἁμρότερον ψεῦδη εἶναι*. (Tamże) »z dwóch sądów sprzecznych jeden tylko może być prawdziwy... niemożliwą jest rzeczą, aby oby dwa były fałszywe«.

Ta zasada, jak słusznie zauważa Wundt (str. 566), poczytana być musi za zasadnicze prawo przy wszelkich sądach rozłącznych. Powiada on: »We formule »A jest albo B, albo nie B« mamy ideał logicznego rozłączenia, o ile pojęcia B i nie B z jednej strony całkowicie między sobą się różnią, z drugiej zaś strony nie istnieje między nimi trzecie pojęcie. Jak zaś zasady tożsamości i sprzeczności bynajmniej nie to wyrażają, iżby wszystkie twierdzące i przeczące sądy miały przybierać tautologiczne formy: »A jest A« i »A nie jest nie A«, lecz formy owe mają uwidocznienie funkcyjne ustalenia równości i rozróżnienia rzeczy różnorodnych, tak i zasada wykluczonego środka służy za zasadę podziału wogóle, gdyż żąda od niego, aby 1^o człony z podziału wynikające nie zachodziły poza siebie, i aby 2^o pojęcie, które ma być podzielone, całkowicie wyczerpywał«.

Że zaś zasada powyższa jest pierwotną i z siebie oczywistą, także długo dowodzić nie potrzeba. Z bezpośredniego bowiem zestawienia bytu z jego zaprzeczeniem umysł wprost widzi, że rzecz dana może albo tylko być, albo tylko nie być, a więc tem samem widzi, że o jakimś pośrednim stanie między bytem a jego negacją ani mowy być nie może.

To też zasady naszej dla jej oczywistości nikt zaprzeczać nie śmiał, bo o sceptykach i epikurejczykach, którzy na przykładzie nietoperza i trzciny chcieli dowodzić, że w środku między bytem a niebytem istnieją rzeczy nieokreślone, nie dające się podciągnąć pod jakąś oznaczoną kategorię, ani wspominać nie warto dla błahości jej racyj.

Jeszcze w XVIII wieku Wolff w swej Logice (§ 532) nie inaczej od Arystotelesa pojmował zasadę wyłączonego środka; co więcej w tych samych nawet wyrazach ją wygłaszał: inter

contradictoria non dari medium« lub: propositionum contradictoriarum alteram necessario veram esse«.

Lecz już po Wolffie niemieccy myśliciele poczęli nadać powyższej zasadzie brzmienie coraz mniej ściśle, a nawet wręcz nieprawdziwe. Baumgarten n. p. w swej *Metafizyce* (§ 10) sformułował zasadę wyłączonego środka w taki sposób: »Omne possibile aut est aut non est, seu omni subiecto ex omnibus praedicatis contradictoriis alterutrum convenit«, a to twierdzenie jest niemałym wykoszlawieniem zasady wyłączonego środka, która wcale nie ma na myśli twierdzenia, że ze wszystkich możebnych przymiotów zawsze jeden rzeczywiście danemu podmiotowi przypadać musi, lecz mówi tylko tyle, że rzecz jakaś nie może posiadać pewnego przymiotu, a zarazem nie mieć go czyli posiadać jego negację.

Następcy Baumgartena jeszcze więcej pogorszyli formę zasady wykluczonego środka; między innymi Krug (*Denklehre* § 19) nazwał tę zasadę: »Das Princip der allseitigen Bestimmbarkeit«; to samo powiedzieć trzeba o Fries'ie, który zasadę naszą tak sformułował: »jedem Gegenstande kommt ein Begriff entweder bejahend oder verneinend zu«, nazwał zaś tę zasadę: »Satz der Bestimmbarkeit jedes Gegenstandes durch jedes Praedicat«.

W ten sposób miał już Hegel utoronaną drogę do swych zaczepek przeciwko powyższej zasadzie. Twierdzi on, że ta zasada jest fałszywą, bo przeciwieństwa domagają się czegoś pośredniego, któreby je porównywało, a nadto najczęściej tak się zdarza, że żadne z przeciwieństw nie może być stosowane jako orzeczenie pewnego podmiotu, a natomiast przysługiwac mu może właśnie owo *exclusum medium* albo *tertium* (stąd jego zasada: *tertii intervenientis*). Hegel¹⁾, chociaż nie był matematykiem, przywołuje dla poparcia swej tezy o zachodzeniu czegoś pośredniego między dwoma sprzecznymi pojęciami przykłady matematyczne na pomoc, rozróżniając między A i — A bezwzględne A, między dodatnią a ujemną ilością: 0, nie będące ani jednym ani drugim. Powołuje się następnie na przykłady z życia; np. między całkowicie winnym a zupełnie niewinnym może się znajdować ktoś, co ponosi połowę tylko, lub

¹⁾ Hegel: *Encyklopaedie* § 119.

pewną część winy jakiegoś zająścia; między człowiekiem dobrym a złym może istnieć w pośrodku ani całkiem zły ani też zupełnie dobry i t. d.

Hegelowi takie powolne przesuwanie się jednej ostateczności w drugą poprzez coś pośredniego bardzo było potrzebne; wszak tylko w taki sposób można pomalenku być przemienić zapomocą stawania się w nicość a tę znów w coś bytującego. Nie też dziwnego, że jeden z jego zwolenników, Benno Erdmann, mógł być napisać te słowa: »Ist die Erkenntniss der Wahrheit nicht in einer Entwicklung begriffen, so ist alles entweder ganze Wahrheit, oder ganze Unwahrheit; die werdende, sich entwickelnde Wahrheit ist beides oder keins von beiden« ¹⁾.

Ten sam Erdmann utrzymuje ²⁾, że twarde obstawanie przy zasadach tożsamości i sprzeczności jest wprowadzić po myśli »arcypoganina« Arystotelesa, ale za to nie jest zgodne z duchem chrystyanizmu, którego myślą przewodnią jest jednoczyć to, co jest rozłączone.

Tymczasem łatwo dostrzedz, jak krucha jest podstawa, na której Hegel ugruntować chciał swe zarzuty przeciw zasadzie wyłączonego środka. Jeżeli twierdzi, że między stanem winy a niewiny może być jakiś stan połowiczny, między odpowiedzialnością a nieodpowiedzialnością jakaś odpowiedzialność częściowa. i że sędzia postępowałby niesprawiedliwie, gdyby nie uwzględniał tych pośrednich stanów, to powyższe rozróżnianie dowodzi tego tylko, że jego autor miesza dwa różne pojęcia: przeciwieństwa i sprzeczności. Jeżeli nierozmyslny zabójca lekko zostanie ukarany, to nie dla stanu pośredniego między winą a jej zupełnym brakiem, lecz dla innej winy, współtowarzyszącej głównej winie. Może ktoś być niewinnym rozmyslnego zabójstwa, a jednak być winnym zabójstwa przez opieśzałość lub lekkomyślność. To zaś nie jest czemś pośredniem między winą a niewiną, lecz osobnym faktem dla siebie. Tak samo szary kolor nie jest pośrednim między białym a niebiałym, lecz między białym a czarnym; niemniej charakter wąt-

¹⁾ Por. B. Erdmann: *Geschichte der neuen Philosophie* I. 2. str. 171.

²⁾ Tenze: *Zeitschrift für Philos.* herausg. von Fichte Bd. 28, str. 9.

pliwę nie jest pośrednim między dobrym a niedobrym, tylko między dobrym a złym. Zapomniał także Hegel, że dodatnia a ujemna ilość nie są sobie sprzeczne, tylko przeciwnie przeciwstawione. Właśnie dlatego, że między dwa pojęcia przeciwne można wsuwać coś pośredniego, np. ta ściana jest biała, ta ściana jest czarna jak węgiel, zdarzyć się może, że obydwa twierdzenia okażą się fałszywymi (ta ściana właśnie jest czerwona), gdy tymczasem z dwóch tych twierdzeń: Leibniz był filozofem, i: Leibniz nie był filozofem, jedno tylko może być prawdziwe. Zasada tedy Hegla: tertii intervenientis jest możliwą inter duo contraria (między dwoma pojęciami przeciwnymi), ale nigdy między duo contradictoria (pojęciami sprzecznymi).

O Leibniza zasadzie wystarczającego powodu (principium rationis sufficientis) dogodniej pomówić będzie przy prawie przyczynowości.

ROZDZIAŁ II.

Istota rzeczy a jej istnienie (essentia rei et existentia).

§. 15. *Pojęcie istoty rzeczy, podział, oraz jej własności.*

Zastanawialiśmy się dotychczas nad bytem jako czemś, co jest, bez względu na to, czym jest to, co jest, lub czy wogóle jest. Nie potrzebujemy chyba dodawać, że taki byt jest jedynie naszą abstrakcją, bo rzeczy, z których pojęcie bytu zostało utworzone, nie są żadnym nagim bytem, lecz pełnym, bo obdarzonym większą lub mniejszą liczbą znamion.

Możemy jednak abstrakcję posunąć dalej i odróżnić w danej rzeczy lub danym bycie to, że jest, i że jest tym lub owym szczegółowym bytem, czyli możemy odróżnić pytania: czy jest dany byt, i: czym jest ten byt. Odpowiadając na to drugie pytanie, będziemy musieli wyrazić istotę danego bytu. Wskazać zaś istotę rzeczy, znaczy podać rodzaj, do którego dana rzecz należy, gdyż dopóki nie wiem, do jakiego rodzaju rzecz jakaś należy, póty nie wiem, czym ona jest. Wiedzieć np. że

Piotr jest człowiekiem, znaczy wiedzieć, że należy do rodzaju ludzi. Stąd to pochodzi określenie istoty rzeczy jako czegoś, co sprawia, że dana rzecz należy do oznaczonego rodzaju (*essentia est id, per quod aliquid in certo genere collocatur*). Że zaś należeć do pewnego rodzaju znaczy być czemś, a zarazem czemś różnym od innych jestestw, nie należących do tego samego rodzaju, więc istota rzeczy bywa także określana jako to, przez co rzecz dana jest tem, czem jest i przez co od innych rzeczy się wyróżnia (*essentia est id, per quod res est id, quod est, ac a caeteris rebus discriminatur*). Nie potrzeba chyba zwracać uwagi, że powyższe dwa określenia istoty rzeczy nie są ściśle jej definicjami, bo tych ona nie wymaga, ale tylko objaśnieniami wyrazu: istota rzeczy.

Możnaby także powiedzieć, że istota rzeczy jest tem, co najpierw w rzeczy spostrzeżonej lub pomyślanej pojmujemy, i co jest podstawą wszelkich dalszych rzeczy określeń. lub że jest tem, bez czego rzecz ani istnieć, ani pojęta być nie może, i co jest podścieliskiem wszystkich przymiotów rzeczy.

Że zaś substancja w odniesieniu do swych przypadłości jest ich podścieliskiem, stąd bardzo często podstawiamy substancję w miejsce istoty rzeczy.

To samo da się powiedzieć o naturze rzeczy, gdyż natura rzeczy nie jest niczem innym, tylko istotą rzeczy w odniesieniu jej do działania, czyli pojmowana jako źródło, z którego wypływa działanie danej rzeczy.

W końcu i wyraz: forma podstawiany bywa w miejsce istoty rzeczy, gdyż w rzeczach, złożonych z materji i formy, nadaje forma specyficzny sposób bytowania całości¹⁾.

Scholastycy mają jeszcze jeden wyraz: *quidditas*, którym się posługują w miejsce wyrazu: istota rzeczy (*essentia*), gdyż o istotę rzeczy pytamy się: czem rzecz jest (*quid sit*, Arystotelesa: τὸ τί ἦν εἶναι), skąd utworzono barbarzyński wyraz: *quidditas* (u Trentowskiego: czczewo, coś-owość u Dygalskiego w tłumaczeniu książki Lewesa: »Zagadnienia ducha i życia«). W polskim języku wyraz: istota oznacza zarówno rzecz konkretnie istniejącą czyli jestestwo, jak i to, co zwykliśmy na-

¹⁾ Św. Tomasz de ente et essentia cap. I.

zywać: sednem, jądrem rzeczy, jej treścią. Być może, że przez dopowiedzenie: rzeczy — dodane do wyrazu: istota, będzie można uniknąć co dopiero wskazanej dwuznaczności. Rozróżnić można istotę rzeczy jednostkową (*essentia individualis*), i ogólną (*ess. universalis*), nadto istotę rzeczy fizyczną (*ess. physica*) i metafizyczną (*ess. metaphysica*); wreszcie istotę rzeczy możliwą (*ess. mere possibilis*) lub rzeczywistą (*ess. actualis*).

Istota rzeczy jednostkowa (*essentia individualis*) jest sumą cech jakiejś rzeczy przysługujących.

Istota rzeczy ogólna (*ess. universalis*) jest sumą cech, przysługujących wszystkim jednostkom pewnego gatunku lub rodzaju, np. istota ludziom wspólna.

Istota rzeczy fizyczna (*ess. physica*) jest sumą cech, bez których rzecz dana nie mogłaby istnieć, np. dusza i ciało w człowieku.

Istota rzeczy metafizyczna (*ess. metaphysica*) jest syntezą cech, bez których danej rzeczy nie możnaby pomyśleć.

Wyrażamy ją zapomocą definicji, na którą składa się pojęcie rodzaju najbliższego oraz różnicy gatunkowej. Przeciwnie, fizyczną istotę rzeczy wyrażamy zapomocą definicji, która przedstawia czynniki rzecz składające tak, jak one rzeczywiście istnieją; zatem przy istotach złożonych definicja podać musi rzeczowo odróżnione części składowe jestestwa. Stąd definicja metafizyczna człowieka brzmi: człowiek jest istotą duchowo-zmysłową lub: *est animal rationale*; zaś definicja, wskazująca fizyczną istotę człowieka, powiada, że człowiek jest istotą złożoną z ciała i ducha.

Wreszcie stosownie do tego, czy dana istota rzeczy rzeczywiście istnieje w jakiejś jednostce lub jednostkach, czy też przeciwnie mogłaby tylko istnieć, ale faktycznie nie istnieje, rozróżnić można istotę rzeczy możliwą tylko (*pure possibilis*), albo rzeczywistą (*realis*).

Rozróżnienie między fizyczną rzeczy istotą a metafizyczną jest niesłychanie ważne. Istota bowiem rzeczy rozważana fizycznie, posiada pewne cechy, których nie można stosować do metafizycznej istoty rzeczy. Każde bowiem jestestwo stworzone posiada wielorakie złożenie. Niemasz bowiem jestestwa prócz Boga, któreby nie należało do jakiegoś rodzaju. Atoli być w ro-

dzaju jakimś, znaczy mieć pewne cechy wspólne z jestestwami, należąciami do tego samego rodzaju, a z drugiej strony i pewne różnice, przez które wyodrębniamy jedną rzecz od drugiej. Innemi słowy: każda rzecz stworzona jest złożona z rodzaju i różnicy.

Co więcej, jednostki do tego samego gatunku przynależące, różnią się między sobą zapomocą cech osobniczych, a stąd odróżniają filozofowie w każdej jednostce to, co stanowi jej istotę, od tego, co sprawia, że istnieje sposobem indywidualnym.

Nadto w każdej rzeczy materialnej odróżnić możemy formę od materii, przyczem forma jest czynnikiem determinującym materię do jakiegoś specyficznego sposobu bytowania. Nawet rzeczy niezłożone z części materialnych, jak np. ludzki duch, jeszcze mogą być złożone z możliwości i rzeczywiścieści (ex potentia et actu); w końcu w każdej rzeczy stworzonej odróżnić można jej istotę od istnienia, tak, że każda rzecz stworzona jest złożona z istoty swej i odpowiedniego sobie istnienia. Dodać do tego należy, że żadna stworzona rzecz nie istnieje koniecznie, lecz że jej istnienie jest przypadkowe, ograniczone czasem, a więc nie wieczyste, podległe nad to licznym zmianom.

Zupełnie atoli inne własności posiada metafizyczna istota rzeczy. Jest ona bowiem niezmienna, niepodzielna, konieczna i wieczna. Istoty rzeczy są niezmienne. Pewnik ten jasno wynika z pojęcia metafizycznej istoty rzeczy. Skoro bowiem na pojęcie metafizycznej istoty rzeczy składają się tylko te cechy, bez których rzeczy nie możnaby zgoła pojąć, czyli bez których dana rzecz nie byłaby już tą rzeczą, więc gdybyśmy z tej sumy cech cokolwiek ujęli, tracimy pojęcie metafizycznej istoty danego jestestwa. Czy tedy ujmujemy z definicyi jakiejś rzeczy jej istotne cechy, czy je też dodajemy, zawsze otrzymamy ten sam rezultat: inne jakieś jestestwo, a nie to, o które nam chodziło.

Istoty rzeczy są niepodzielne. Prawda ta wynika bezpośrednio z tego, cośmy powiedzieli o pierwszej własności metafizycznej istoty rzeczy. Skoro na taką istotę składają się tylko te cechy, bez których rzecz jakaś nie byłaby tem, czem jest, więc żadna z nich nie może być odjęta bez zniszczenia pojęcia rzeczy. Odejmiemy np. od cech wchodzących do pojęcia: »zwierzę« *crucie*, a natychmiast tracimy pojęcie zwierzęcia.

Stąd też św. Tomasz za Arystotelesem porównywa istotę rzeczy z liczbami, do których nic dodać ani ująć nie można bez zmiany wartości (In Met. I. 8. lect. 3.).

Istoty rzeczy są konieczne. Tego twierdzenia nie należy rozumieć w tem znaczeniu, jakoby każda istota rzeczy koniecznie urzeczywistniona być musiała, żadna bowiem rzecz prócz Boga nie istnieje koniecznie; ale w tem znaczeniu, że ktokolwiek chce pojmować jakąś istotę rzeczy, musi ją pojmować według cech, które się na jej pojęcie składają. Od tej zaś konieczności nawet Bóg nie jest wolnym. Może On nie stworzyć człowieka, ale jeżeli Mu się podoba stworzyć go, musi go stworzyć jako istotę duchowo-zmysłową.

W końcu istoty rzeczy są wieczne. Odróżnić należy dwojaką wieczność: dodatnią i ujemną (aeternitas positiva et negativa); pierwsza przysługuje Bogu, jako istocie trwającej od wieków do wieków, czyli zawsze; druga zaś polega jedynie na niezawisłości od momentów czasu i przestrzeni. Rozumie się samo przez się, że istotom rzeczy nie przysługuje wieczność w pierwszym znaczeniu, chyba tylko o tyle, o ile Bóg od wieków znać musiał istoty wszechrzeczy zarówno tych, które kiedyś w czasie miały być powołane do bytu, jak i tych, które poza stan możliwości nigdy wyjść nie miały.

Natomiast przysługuje im wieczność ujemna, gdyż prawda którą wyrażają, jest niezależna od czasu i przestrzeni. Ktokolwiek bowiem kiedykolwiek lub gdziekolwiek zechce zrobić trójkąt, musi do tego użyć trzech boków przecinających się a tak samo jeżeli Stwórca po wiekach zechce stwarzać ludzi, musi ich stwarzać jako istoty duchowo-zmysłowe.

§. 16. Pojęcie istnienia (*existentia*).

Wyrazy same z siebie jasne to mają do siebie, że gdy się je chce wyjaśniać, to najczęściej się je zaciemni. Podobnie ma się rzecz z wyrazem: istnienie. Dość jest wymienić ten wyraz, a każdy doskonale będzie rozumiał, co przez niego chcemy oznaczyć. Stąd też jak istota rzeczy (*essentia*) nie wymaga ściślej definicyi, tak i istnienie.

Dla precyzji tylko wyjaśniają scholastycy, że istnienie jest aktem sprawiającym. iż dana istota rzeczy nie jest ani nicością, ani nie tkwi tylko wyłącznie w myśli, jako pojęcie, ale jest jakąś rzeczą konkretną. Stąd możnaby także powiedzieć, że istnienie jest rzeczywistą obecnością jestestwa w porządku fizycznym; albo, że jest aktem, przez który dana istota poczyną bytować poza swą przyczyną; albo wreszcie, że jest aktem, który wskazujemy, gdy się pytamy, czy rzecz dana jest lub nie.

Mogłoby się atoli zdawać, że skoro przez istnienie dopiero staje się jakaś istota pełnym bytem, to istnienie pojmować należy jako przypadłość, jako akcydens, który się dołącza do istoty rzeczy tak, że między istotą rzeczy a jej istnieniem byłby taki sam stosunek, jaki zachodzi między jabłkiem a jego barwą. Ale takie zapatrywanie odpiera św. Tomasz, powiadając: »Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non est tamen intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae« (Com. in 4 lib. Met. lec. 2).

§. 17. O rozróżnieniu między konkretną istotą rzeczy a jej istnieniem.

Rozróżnianie wtedy jest możebne, gdy porównywane przedmioty nie są identyczne. Może zaś brak tożsamości istnieć niezależnie od czynności naszego umysłu, czyli jest przedmiotowo dany (ciało a dusza), i wtenczas mamy rozróżnienie rzeczowe (*distinctio realis*); albo też rozróżnienie jest wyłącznie dziełem umysłu; tu znów zachodzą dwa wypadki: albo rozróżnienie ma podstawę w rzeczach rozróżnianych, i wtedy zwiemy je umysłowem rozróżnieniem wirtualnem (np. między myśleniem a wolą w tej samej duszy); albo jeżeli brak jest dostatecznej podstawy w rzeczy samej dla jej rozróżnienia, a umysł mimo to takie rozróżnienie czyni, jak np. między pojęciem: człowiek a pojęciem: zwierzę rozumne, takie rozróżnienie zwiemy czysto umysłowem, czyli bez podstawy w rzeczy samej (*distinctio rationis ratiocinantis seu sine fundamento in re*).

W sprawie rozróżnienia między konkretną istotą rzeczy

a jej istnieniem wszystkie trzy powyższe gatunki rozróżnienia znalazły swych popleczników.

Dodaliśmy: między konkretną istotą rzeczy a jej istnieniem, gdyż na to powszechna panuje zgoda, iż między abstrakcyjnie pojętą istotą rzeczy a istnieniem tejże istoty rzeczywiście zachodzić musi rozróżnienie rzeczowe.

Nie chodzi tu również o rozróżnienie między pojęciem istoty jako takiej, a pojęciem istnienia, bo i w tym wypadku rozróżnienie rzeczowe istnieje.

W końcu i na to panuje całkowita zgoda, że w Bogu, jako jestestwie najdoskonalszem i najprostszem, nie może być mowy o rozróżnieniu rzeczowem między Jego istotą a istnieniem, lecz co najwyżej istnieje rozróżnienie wirtualne.

Cała tedy trudność odnosi się wyłącznie do rzeczy stworzonych. Chodzi więc o to, czy między istotą tego oto człowieka, lub kamienia, drzewa itp. a jego istnieniem można rozróżniać i jakie to w szczególności będzie rozróżnienie. Św. Tomasz, jak to zgodnie przyznają nawet przeciwnicy rzeczowego rozróżnienia w powyżej wyłuszczonej sprawie¹⁾, na kilku miejscach swoich pism silnie akcentuje to, że byt Boży tem się głównie różni od bytów stworzonych, iż w Bogu, którego istota jest Jego istnieniem, wykluczone jest jakiegokolwiek złożenie, czy to fizyczne, czy też metafizyczne nawet; przeciwnie w żadnym bycie stworzonym nie zachodzi konieczność istnienia jego istoty, czyli każdy byt stworzony ma niejako podarowane od Stwórcy istnienie tak, że jego istota jest tem, co przyjmuje w siebie akt istnienia, wskutek czego między jednym a drugim zachodzić musi rozróżnienie rzeczowe. Poplecznikami tego mniemania byli z dawniejszych Albert Wielki, Aegidius Romanus, Capreolus, Cajetanus, kardyn. Pallavicini, w czasach najnowszych prawie wszyscy pisarze ze zakonu dominikańskiego, prócz tego z Towarzystwa Jezusowego De San, de Maria, Liberatore, Schiffini, Cornoldi; bardzo gorąco broni tego zapatrywania prof. Commer i Mgr. Mercier.

¹⁾ Por. Suarez disp. XXXI. sect. I. n. III.; Urraburu dz. w. prz. str. 709. Dotyczące ustępy z św. Tomasza są: I p. qu. 3. ar. 4; I p. qu. 7^a ar. 5 ad 4; Con. Gentil. cap. 52 i 53; De ente et essentia cap. 5; Quodlib. 2. ar. 3; cap. 9 art. 6; De potentia qu. 7. ar. 2. itd.

Przeciwnie zwolennicy rozróżnienia umysłowego wychodzą z tego założenia, że bez odpowiedniego sobie istnienia nie byłaby dana istota rzeczy aktualną, konkretną, a wobec tego między istotą rzeczy istniejącej a jej aktem istnienia może być mowa co najwyżej o wirtualnem rozróżnieniu, a nigdy o rzeczowym. Powiedzieliśmy: co najwięcej, bo niebrak i takich. co tylko czysto umysłowe rozróżnienie przyjmują między istotą konkretnie wziętą a jej istnieniem.

Wirtualnego rozróżnienia bronił przedewszystkiem Suarez, który w dysp. XXXI bardzo obszernie się zajmuje całą tą kwestyą. Prócz niego na wzmiankę zasługują jego bracia zakonni: Toletus, Vasquez, Valentia, Benedictus Pereira, z innych Aleksander z Hales, Durandus, Gabriel Biel, w czasach najnowszych zwrócił Limbourg T. J. uwagę na siebie swą broszurą: *De distinctione essentiae ab existentia*. Ratisbonae 1883; obszernie rozbiera tę kwestyę i Urraburu w dz. prz. str. 704 do 740; do zdecydowanych zwolenników wirtualnego rozróżnienia należą Gutberlet ¹⁾, Braig ²⁾ i Bonifacy Felchlin T, J. ³⁾.

Kwestya to nader zawiła, a dodać trzeba lojalnie, że sam św. Tomasz z Akwinu nie dość konsekwentnie trzymał się rzeczowego rozróżnienia między istotą rzeczy konkretną a jej istnieniem, bo na kilku miejscach, zwłaszcza gdzie mówi o formach samoistnych (*formae subsistentes*, jak aniołowie i dusza ludzka z ciałem rozłączona) przyjmuje tylko wirtualne rozróżnienie. Jeżeli wobec tego przychylam się na stronę zwolenników rzeczowego rozróżnienia, czynię to przez wzgląd na tajemnicę Wcielenia, której bez przyjęcia rzeczowego rozróżnienia niepodobna jako tako wyjaśnić.

Prócz tego racye, jakie podaje w obronie powyższego rozróżnienia Mgr. Mercier ⁴⁾, wydają się mi jeżeli nie ponad wszelką wątpliwość wyższe, to przynajmniej więcej do przekonania przemawiające, aniżeli te, które stereotypowo podają zwolennicy wirtualnego rozróżnienia. Przypatrzmy się tym dwom racjom.

¹⁾ Gutberlet. *Allgemeine Metaphysik*. Münster 1890 str. 18 nastp.

²⁾ Carol Braig: *Vom Sein*. Freiburg in Br. 1896 str. 50.

³⁾ Patrz: *Zeitschrift für katholische Theologie*. I. Quartalheft 1892 str. 82--96; III. Heft: str. 428--445.

⁴⁾ Mgr. D. Mercier: *Notions d'Ontologie*. 1894 str. 32--44.

I. Przeciwnicy rozróżnienia rzeczowego między konkretnie wziętą istotą rzeczy a jej istnieniem zarzucają niejednokrotnie zwolennikom powyższego rozróżnienia, że jeżeli między istotą rzeczy a jej istnieniem zachodzić ma rzeczowe rozróżnienie, to nic nie stoi na przeszkodzie rozdzieleniu tych dwóch rzeczy, jeżeli już nie siłą jakąś stworzoną, to przynajmniej mocą Bożą. Że słaby to i nieuzasadniony zarzut, nie potrzeba długo dowodzić. Wszak w duszy ludzkiej różne są władze, między którymi a substancją samą duszy z pewnością zachodzi rozróżnienie rzeczowe. a jednak nikt rozsądny stąd nie wysnuje wniosku, że akt np. chcenia lub pojęcie jakies w myśli tkwiące, można odciąć od substancji duszy tak, jak można odciąć gałązkę od drzewa.

Atoli tajemnica Wcielenia czyni nawet temu żądaniu przeciwników zadość. Zdajmy sobie z niej sprawę tak, jak nam ją Wiara św. przedstawia. Mamy w Chrystusie Panu dwie natury konkretne, całkowite, niepomieszane ze sobą, niezamienione jedna w drugą: naturę boską i ludzką. Natura, konkretnym sposobem istniejąca, staje się osobnikiem (suppositum), a jeżeli posiada rozum, staje się osobą (persona). Natura tedy ludzka Chrystusa powinnaby w zwykłym rzeczy porządku być osobą; tak jednak nie jest, bo Wiara nas uczy, że w Chrystusie jest jedna tylko osoba, i to boska. Czegóż więc brak naturze ludzkiej Chr. Pana? Aktu, mocą którego mogłaby być istotą samoistną, brak jej przynależnego sobie aktu samoistności (actus subsistendi).

Otóż tego aktu istnienia, któryby, w zwykłym rzeczy porządku. udzielony naturze ludzkiej Chrystusa Pana, był spowodował, iż ta natura stałaby się osobą ludzką, brakło ludzkiej naturze Chrystusa Pana; jeżeli zaś mimo tego braku natura ludzka może w Nim istnieć, pochodzi to stąd, że ów przyrodzony ludzkiej naturze akt istnienia został zastąpiony aktem istnienia nieskończenie szlachetniejszym. bo istnieniem, właściwym naturze Boskiej w Chrystusie Panu. Stąd zaś nieunikniony nasuwa się wniosek, że między konkretną naturą ludzką Chrystusa Pana a przyrodzonym jej aktem istnienia należy rozróżnić rzeczowo, skąd znów wskazówka co do rodzaju rozróżnienia między istotą a istnieniem w innych rzeczach, konkretnie bytujących.

2. Mercier znów takie podaje racje. W każdym mianowicie ciele odróżnić można dwie części składowe: materię i formę. Prócz tego każde ciało posiada większą lub mniejszą liczbę przypadłości. Pomimo to każdy taki byt jest bytem jednym w sobie. Otóż, jeżeli się przyjmie, że między istotą ciała jakiegoś np. jabłoni, a jej istnieniem nie zachodzi rozróżnienie rzeczowe, lecz że istota rzeczy schodzi się zupełnie z istnieniem, to owej jedności bytowania w tymże przedmiocie zrozumieć nie można, gdyż każda część składowa, jako odrębna rzeczywistość, powinna mieć w myśl zwolenników wirtualnego rozróżnienia także odpowiednie sobie istnienie, a wobec tego przepaść musi substancyalna jedność bytu.

Również o tem zapominać nie należy, że w danym bycie substancyalnym można odróżnić substancję od jej przypadłości. Tych przypadłości może niejednokrotnie znaczna być liczba. Jeżeli tedy tylko wirtualne zachodzi rozróżnienie między istotą rzeczy konkretną a jej istnieniem, wypadałoby, że substancja jakaś, np. dąb, posiada swoje własne, odpowiednie swej konkretnej istocie istnienie (przyczem znów materia pierwsza i forma substancyalna, przez którą dąb jest dębem, także musiałyby posiadać swe istnienia), a przypadłości dębu także posiadałyby każda odpowiednie swej istocie istnienie. Cóż wtenczas stanie się z jednością substancji dębu?

Jeszcze dosadniej wykazać można w człowieku konieczność niemal rzeczowego rozróżnienia między istotą a istnieniem. Człowiek złożony jest z ciała i duszy, a mimo rzeczowego rozróżnienia tych części składowych, każdy z nas czuje się być jednym. Jeżeli przyjmiemy rzeczową tożsamość natury konkretnie bytującej z jej aktem istnienia, musiałaby dusza mieć własne istnienie, a tak samo i ciało. Mielibyśmy w takim razie nie tylko dwoistość składników człowieka, ale i dwoistą naturę, albo takie tylko połączenie duszy z ciałem, jakie zachodzi między jeźdźcem a koniem, między rzeczą poruszaną a jej motorem, połączenie zatem luźne, akcydentalne, wobec którego jedność natury ludzkiej żadną miarą ostaćby się nie mogła. Gdy przeciwnie przyjmiemy rzeczowe rozróżnienie, łatwiej wytłumaczyć jedność natury ludzkiej mimo różnorodności jej składników, gdyż żaden z tych składników nie będzie istniał

własnym swoim aktem bytowania, lecz złączone w jedną naturę fizyczną istnieć będą wspólnem istnieniem.

Nie mniej w duszy ludzkiej istnieją rzeczowo rozróżnić się dające władze i akty, bo nikt nie powie, że myślenie jest tem samem, co zdolność czucia, a wniosek logiczny tem samem, co proste spostrzeżenie lub wyobrażenie. Mimo to dusza jest jednym w sobie bytem, co znów pojąć można tylko w przypuszczeniu, że żaden z tych aktów duszy lub jej władz nie posiada sobie właściwego istnienia, ale wszystkie istnieją przez to, że istnieje dusza, wobec czego najzupełniej usprawiedliwione jest rozróżnienie rzeczowe między konkretną istotą każdego z tych aktów a jej istnieniem.

W końcu przeciwnicy rzeczowego rozróżnienia między istotą rzeczy konkretną a jej istnieniem zgodzić się muszą na to, że ich najsiłniejszy argument, mianowicie, że dana istota rzeczy konkretna nie mogłaby nią być, gdyby już nie posiadała istnienia, jest najzwyczajszym błędem *petitionis principii*; wszak o to chodzi, czy ta konkretna istota rzeczy ma mocą swej istoty odpowiednie sobie istnienie, czy też tego istnienia jako aktu ją urzeczywistniającego wymaga, w którym to razie nie da się wykluczyć rozróżnienie rzeczowe między jednym a drugim.

ROZDZIAŁ III.

Byt w możności (*potentia*, δύναμις) i byt w rzeczywistości czyli aktualny (*actus*, ἐνέργεια, ἐντελέχεια).

§. 18. Pojęcie możności (*potentia*) oraz jej podział.

Gdy była mowa o stosunku istoty rzeczy do jej istnienia, wspomnieliśmy, że zwolennicy rzeczowego rozróżnienia między istnieniem a istotą rzeczy konkretną pojmują tę ostatnią jako możność fizyczną, którą urzeczywistnia istnienie, jako akt ją uzupełniający. Ponieważ dwa te pojęcia: możności i rzeczywistości grają niezmiernie ważną rolę w systemie filozofii perypatetyczno-scholastycznej, musimy je należycie wyjaśnić.

Na wstępie atoli spotyka nas niemała trudność i to językowa, gdyż, o ile mi wiadomo, nie posiadamy w naszym języku wyrazu, któryby dokładnie oddawał to, co starzy nazywali wyrazem: *actus*. Wyraz: akt w polskim języku ma to do siebie, że mimowoli przywodzi na myśl to, co w prozaicznym języku sądowym zwie się: kawałkiem.

Wyraz zaś: rzeczywistość, chociaż może nie źle oddawałby znaczenie łacińskiego: *actus*, jest wyrazem wieloznacznym, przez co znów ucierpiałoby przedstawienie nauki de *potentia et actu*. Wydaje się nam jednak mniej niedogodną rzeczą użycie wyrazu akt, aniżeli rzeczywistość, i dlatego tym wyrazem posługiwać się będziemy.

Nauka ta o możliwości i akcie zawdzięcza swe powstanie Arystotelesowi, który ją wymyślił pod wpływem polemiki ze szkołą Megarejską i ze szkołą Eleatów. Z jednej bowiem strony Megarejczycy utrzymywali, że niemasz różnicy między aktem a możliwością, bo dopiero wtenczas można mówić o możliwości istnienia jakiejś rzeczy, gdy ona faktycznie istnieje, a tak samo o możliwości działania, gdy ktoś działa; z drugiej zaś strony Eleaci twardo przeciwstawiali byt niebytowi i przeczyli możliwości powstania nowych bytów na tej zasadzie, że co jest, jest, a co nie jest, nie jest, czyli że z niczego nic powstać nie może. Wobec tego Arystoteles postawił maksymę, że nim rzecz jakaś istnieć poczęła, wprzód była w możliwości istnienia, a jakkolwiek z niczego nic powstać nie może, to jednak powstawanie nowych bytów nie jest niemożliwe, bo z jednej strony mogą być zdziałane przez rozmaite przyczyny sprawcze, z drugiej zaś materya pierwsza przyjmuje pod wpływem działania przyczyn sprawczych najrozmaitsze formy. Wyłożył on swą teorię o możliwości i akcie głównie w *Metafizyce* swej ks. 5-ta i 9-ta, i prócz tego we *Fizyce* ks. II-a¹⁾.

¹⁾ Por. nadto: Suarez, disp. XLIII; Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit* n. 564 nastp; Albert Farges: *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*. Paris 1890 passim; Rheinisches Museum für Philologie. 39 Bd. Heft 2. 1884: Über Entelechie und Endelechie str. 169—208; Dr. M. Glossner: *Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit* — artykuł w *Jahresbericht der Görresgesellschaft*. 1883 str. 2—37; Pesch dz. w. prz. n. 1250—1261.

Możność w myśl Arystotelesa jest, najogólniej rzecz biorąc, zdolnością zdziałania czegoś lub też, w biernym znaczeniu, przyjęcia w siebie czegoś, jakiejś nowej formy. W wosku np. jest możność przyjęcia tej lub owej formy pieczęci, przeciwnie w piorunie możność zdruzgotania drzewa.

Jak się z tego przykładu pokazuje, odróżnić należy dwojaką możność: czynną (*activa potentia*) i bierną (*passiva*)

O możności biernej mówi się w tem znaczeniu, że przedmiot jakiś ulega przemianie pod wpływem pewnych czynników, np. wosk pod działaniem ciśnienia lub gorąca; możność zaś czynna oznacza zdolność wywołania przemian w sobie samym lub innych przedmiotach, względnie tworzenie nowych rzeczy.

Prócz powyższych dwóch rodzajów możności wspomina jeszcze Arystoteles o możności łatwego działania, jak np. możność szybkiego chodzenia u człowieka zdrowego; niemniej o możności łatwego odbierania nowej formy lub utracania posiadanej, jak np. drzewo zeschłe, które pod wpływem ognia szybko zamienia się w popiół; wreszcie wymienia także możność opierania się, przez którą dany podmiot nie może uleść zmianie na gorsze np. dyament. Lecz każdy widzi, że możność działania i odbierania nowych form schodzi się całkowicie z czynną i bierną możnością, zaś możność opierania się czemuś jest raczej niemożnością przyjmowania w siebie jakiejś formy, a stąd nie powinna tworzyć nowego rodzaju możności. Zazwyczaj zaś tylko owe dwie możności: czynną i bierną przyjmują scholastycy.

Obydwa zaś te rodzaje noszą także nazwę możności podmiotowej dlatego, że tylko w podmiocie jakimś znajdować się mogą. A że tego rodzaju podmiot musi być czemś istniejącem, czemś fizycznie bytującym, więc niejednokrotnie owe możności zwane także bywają *fizycznymi*.

Od możności fizycznej, lub podmiotowej, odróżnić należy możność metafizyczną czyli możliwość (*possibilitas*), zwaną także przedmiotową możnością (*potentia objectiva*), która na tem polega, iż istota, nie posiadająca w swem pojęciu cech ze sobą sprzecznych, może, jeżeli jeszcze nie istnieje, być urzeczywistniona bądź przez przyczyny stworzone, bądź przez przyczynę najpierwszą, czyli Boga.

Logiczna możliwość jakiejś rzeczy zwie się możliwością przedmiotową dlatego, że może być przedmiotem dla mocy stwórczej. Pomówimy o niej obszerniej w jednym z następnych paragrafów.

Możemy pominąć rzadziej wspominane rodzaje możliwości, ale słów kilka dodać musimy o tak zwanej *potentia oboedientialis*, na którą nieraz powołują się teologowie. Jest ona możliwością przyjęcia w siebie lub wykonania przez stworzenie aktu jakiegoś nadprzyrodzonego. Ponieważ każde stworzenie Bogu musi być posłuszne, więc też i owa możność wykonania przez stworzenie aktu, do którego sama z siebie nie posiada dostatecznej mocy, nazwana została poraz pierwszy przez św. Augustyna: możliwością z posłuszeństwa, a nazwa ta ustaliła się w teologii i filozofii chrześcijańskiej. Niektórzy filozofowie scholastyczni zwykli nazywać możliwością z posłuszeństwa zdolność jakiejś materii do przyjęcia formy dzieła artystycznego, gdyż i w tym wypadku pod wpływem woli artysty materia przyjmuje formę, którejby sama z siebie nie była przybrała. Jestto wszelako mniej właściwe znaczenie możliwości »z posłuszeństwa«, o której zresztą filozofia nie potrzebuje się rozwodzić obszerniej.

§. 19. *Pojęcie aktu (actus) oraz jego gatunki.*

Wyraz: »akt« od łacińskiego: *actus*, *agere*, oznacza swą formą bierną coś spełnionego, dokonanego. Stąd też, chociaż nie można odpowiadającego mu pojęcia zdefiniować, można jednak powiedzieć dla wyjaśnienia tego wyrazu, iż oznacza on doskonałość w pewnym rodzaju, dokonanie, spełnienie, urzeczywistnienie czegoś. Półki materiał potrzebny do budowy domu leży w nieładzie tu i ówdzie porozrzucany, nikt nie powie, że ma przed sobą dom; stać się to może wtedy dopiero, gdy cegły ułożone zostały we formę domom właściwą.

Nadanie zaś tej formy materiałowi jest dokonaniem budowy domu, której wynikiem rzeczywisty, aktualnie istniejący dom. Powiedzmy więc krótko: że akt: to dokonanie jakiejś możliwości, jej urzeczywistnienie. Są to pojęcia

względne, bo każdej możliwości odpowiadać musi właściwy jej akt, i na odwrót.

Ponieważ istnienie rzeczy jest najpierwszym warunkiem jej działania, więc też istnienie, przez które dana istota rzeczy z możliwej staje się rzeczywistą, aktualną, nosi nazwę aktu bytności (*actus existendi, entitativus*). Nie potrzeba dodawać, że ten akt nie ulega dalszym podziałom a przypuszcza tylko możliwość przedmiotową, czyli możliwość istnienia jako coś-uprzedniego.

Ponieważ dalej rzecz istniejąca podpada przez swą formę pod jakiś szczegółowy rodzaj bytu, czyli ponieważ przez formę przybywa rzeczy dalsze określenie, nowa jakaś rzeczywistość, przeto i ta rzeczywistość będzie aktem i *to formalnym* (*actus formalis*).

Ten akt ostatni może dotyczyć albo rzeczy samej i wtenczas zwie się aktem *formalnym substancyjalnym* (*actus formalis substantialis*), ponieważ sprawia, że dana istota występuje na widownię jako ta, oznaczona substancją (np. dusza ludzka); albo też może wyrażać jakąkolwiek przypadłość dołączoną do substancji (*actus accidentalis*).

Akt substancyjalny znów może być albo samoistnym (*actus subsistens* np. dusza ludzka rozłączona od ciała), albo też informującym (*actus informans, inhaerens*) materię, iżby istniała jako substancja kompletna.

Akt przypadłościowy (*actus accidentalis*) może być pierwszym (*actus primus*), albo drugim (*actus secundus*) stosownie do tego, czy wyraża samą możliwość działania, czy też działa nie jakież.

W akcie pierwszym można prócz tego odróżnić akt dalszy (*actus remotus*), i akt najbliższy (*actus proximus*). Aktem dalszym nazywają scholastycy samą zdolność działania; zaś sama zdolność lub możliwość, wyposażona we wszystkie warunki, potrzebne do spełnienia jakiegoś czynu, nosi nazwę aktu najbliższego¹⁾.

W końcu akt wykluczający z siebie wszelką przymieszkę potencjalności nie tylko fizycznej ale i metafizycznej, nosi na-

¹⁾ Lehmen dz. w. prz. str. 331.

zwę aktu najczystszej (actus purissimus). Takim aktem może być tylko istota nieskończenie doskonała, Bóg.

Wreszcie odróżnić należy akt fizyczny (actus physicus) od metafizycznego (actus metaphysicus). Fizycznym jest dany akt wtenczas, gdy jest rzeczowo odróżniony od odpowiedniej sobie możliwości, np. akt chęcenia w stosunku do woli; metafizycznym zaś, gdy go sam tylko rozum rozróżnia od możliwości (np. różnica gatunkowa w stosunku do swego rodzaju najbliższego).

§. 20. Zasady, z porównania aktu i możliwości wynikające.

Z porównania pojęć: aktu i możliwości wyprowadzić można kilka zasad, które już to wzajemny stosunek tych pojęć lepiej wyjaśniają, już też mają na celu wykazać wyższość aktu nad odpowiednią mu możliwością i zawisłość tej ostatniej od niego, już też wreszcie wskazują porządek logiczny, któremu podpadają. Wyliczmy przynajmniej ważniejsze ¹⁾.

1. Możliwość i akt wzajemnie sobie odpowiadają, są pojęciami przeciwnie i względnie przeciwstawionymi, rzeczowo odróżnionymi.

Co do pierwszej części twierdzenia wystarczy powołać się na to, co dotychczas o tych dwóch pojęciach było powiedziane.

Z jednej bowiem strony możliwości czynnej odpowiada działanie, możliwości przedmiotowej czyli możliwości akt istnienia, możliwości podmiotowej akt ją informujący; z drugiej zaś strony możliwość czynna jest przeciwstawiona działaniu, możliwość przedmiotowa aktowi istnienia, który wyklucza, a możliwość podmiotowa przeciwstawiona jest aktowi formalnemu. Mamy więc i wzajemne odpowiadanie sobie tych pojęć i przeciwstawienie przeciwne (contraria oppositio).

Że zaś i względnie te dwa pojęcia są przeciwstawione, jasno wynika z tego, że w pojęciu każdej możliwości tkwi równocześnie pojęcie stosunku do odpowiedniego sobie aktu, z tą

¹⁾ Patrz: Suarez. disp. 43. sect. II.: Urraburu dz. w. prz. str. 616—642.

jednak różnicą, że biernej możności odpowiada zawsze jakiś akt formalny, który ją ma udoskonalić, czynnej zaś nie odpowiada inny akt, mający ją urzeczywistnić, tylko akt z niej wypływający, czyli działanie odpowiednie tej możności. Stąd też między możnością a aktem nie istnieje stosunek rzeczywistej względności wzajemnej, ilekroć możność nie zmierza sama przez się do działania. W Bogu np. moc stwórcza nie wyraża konieczności stwarzania innych bytów. i dlatego między Bogiem a stworzeniem nie może istnieć stosunek rzeczywistej względności wzajemnej (*realis mutua relatio*).

Jeżeli zaś możność i akt rzeczowo są sobie przeciwstawione, to i rzeczowe rozróżnienie między nimi istnieć musi, rozumie się samo przez się, że to możebne tylko wtenczas, gdy jest mowa o akcie i możności fizycznej.

2. Możliwość jest rozdzielna od aktu. Aksjomat ten powstał w czasie polemiki ze szkołą megarejską. Słuszności tego aksjomatu Stagiryty nie potrzeba długo dowodzić. Gdyby bowiem prawdziwe było twierdzenie szkoły megarejskiej, że wtenczas można mówić o możliwości, gdy ktoś działa faktycznie, wypadłoby, że budowniczy, który po wybudowaniu jednego domu nie ma sposobności budowania innego, jużby nie powinien być nazwany budowniczym, tem mniej jeszcze zasługiwałby na tę nazwę człowiek, który się nauczył budownictwa, a nie miał sposobności zastosowania w praktyce swej nauki.

3. O tyle coś jest doskonałym, o ile jest aktem. Akt bowiem oznacza dokonanie, zupełność, a więc doskonałość w pewnym kierunku, gdy tymczasem możność bierna wyraża swem pojęciem brak należnej sobie formy, a więc brak odpowiedniej sobie doskonałości.

4. Nic nie może przejść z możliwości w akt inaczej, jak tylko przez byt rzeczywisty (*in actu*). Sprowadzenie bowiem czegoś z możliwości do aktu wymaga koniecznie spełnienia jakiejś czynności, nie może zaś być mowy o działaniu przy rzeczy nieistniejącej, czyli aby rzecz mogła działać, wprzódby istnieć musi, czyli być *actu*.

5. Jakkolwiek w tym samym podmiocie, przechodzącym z możliwości do aktu, możność wyprzedza akt co do czasu i pochodzenia, bezwzględnie jednak rzecz biorąc, powiedzieć należy, że akt wyprzedza koniecznie możność.

I ta zasada nie wymaga dowodu, ale raczej objaśnienia. Gdyby marmur nie nadawał się do tego, aby w nim można wyrzeźbić jakąś statwę, to o aktualnem wyrzeźbieniu statuy nie mogłoby absolutnie być mowy; wprzód więc w marmurze musi być możność bierna przyjęcia takiej lub takiej formy, a dopiero potem faktycznie te formy nadane mu być mogą. Nim człowiek stanie się człowiekiem, jest wprzód zarodkiem i pomału chłopiec wyrasta w dojrzałego męża.

Bezwzględnie zaś akt wyprzedzać musi możność, gdyż jak wiemy, możność tylko przez byt actu może być sprawdzona do odpowiedniego sobie aktu; gdyby więc nie było żadnego bytu aktualnego, nie mogłaby żadna możność przejść do aktu, nie mogłaby być urzeczywistniona. To też na odwrót z istnienia bytów przypadkowych, które mogą być lub nie być, z logiczną koniecznością wywnioskować można istnienie najpierwszej Przyczyny, czyli istnienie absolutnego aktu, Boga.

6. Wszelki byt, zmianie podległy, jest złożony z możności i aktu, natomiast akt najczystszy żadnym nie może ulegać zmianom. Wtenczas bowiem mówimy, że zaszła zmiana w jakimś bycie, gdy ten byt zyskał jakąś nową doskonałość albo też utracił tę, którą posiadał; w jednym zaś i drugim wypadku zaszło przejście z możności do jej urzeczywistnienia. Przeciwnie przy bycie, który jest aktem najczystszym, nie może być mowy o domieszce możności, a więc też takiemu bytowi nie ubywać, nie przybywać nie może, czyli jest bytem niezmiennym.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić często przez scholastyków przytaczany aksjomat, że »możność i akt w zupełności dzielą byt i jakkolwiek rodzaj bytu»¹⁾. Byt bowiem najogólniej pojęty podzielić można na dwa człony: na byt od siebie samego mający istnienie, i byt zależny; pierwszy rodzaj jest z istoty swej aktem, drugi zaś z istoty swej wyraża możność, która bywa urzeczywistniana czyli byt, który musi z możności przechodzić do aktualnego istnienia. W tem więc znaczeniu byt najogólniej pojęty rzeczywiście albo jest aktem, albo możnością.

Gdy jednak przeciwstawimy byty zależne bytowi istniejącemu mocą swej istoty (czyli Bogu), w takim razie i o bytach zależnych mówić można, że są złożone z możności i aktu,

¹⁾ Św. Tomasz, Sum. theol. I. p. qu. 77. ar. I.

każdy bowiem z nich posiada możność objawiania odpowiedniego swej naturze działania, jako też możność przyjmowania rozmaitych aktów, gdy tymczasem w Bogu nie może być żadnego złożenia z możności i aktu.

Można nareszcie i tak rzecz rozumieć, że przez akt oznaczamy to wszystko, co rzeczywiście jest (actu), a przez możność to, co mogłoby być, ale jeszcze nie jest, a w tem znaczeniu trudno zaprzeczyć, iżby akt i możność nie dzieliły wyczerpująco bytu.

§. 21. *Pojęcie możliwości (possibilitas) i niemożliwości (impossibilitas) oraz ich rodzaje.*

Wiemy już, co znaczy pojęcie przedmiotowej możności czyli możliwości. Ze względu atoli na ważność tego pojęcia, musimy mu poświęcić nieco więcej uwagi.

Aby rzecz jakaś faktycznie stać się mogła z nieistniejącej istniejącą, inuszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze w rzeczy samej nie może być nic takiego, coby nie pozwalało na jej urzeczywistnienie. Ten wypadek zdarzyłby się, gdyby na pojęcie rzeczy składały się cechy wzajemnie się wykluczające (np. koło kwadratowe, góra bez doliny). Ta zgodność cech, składających się na pojęcie rzeczy, zwie się wewnętrzną możliwością rzeczy. Góra np. dyamentowa nie zawiera w swem pojęciu najmniejszej sprzeczności nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby mogła istnieć.

Sama atoli wewnętrzna możliwość rzeczy czyli niesprzeczność jej cech nie wystarcza jeszcze, aby rzecz już mogła fizycznie istnieć. Potrzebne jeszcze spełnienie drugiego warunku, konieczna mianowicie jest przyczyna, któraby rzecz możliwą w sobie obdarzyła rzeczywistym istnieniem. Aby więc można było zawyrokować, że jakaś istota rzeczy faktycznie może być obdarzona istnieniem, nie dość jest wiedzieć, że na jej pojęcie składają się cechy ze sobą zgodne, ale nadto potrzeba wiedzieć, jaka jest moc przyczyny sprawczej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że człowiek nie wszystko może zrobić, co w sobie jest możliwe, a to samo powiedzieć należy o jakiegokolwiek sile stworzonej. Natomiast przyczyna nieskończona, czyli Bóg po-

siadać musi moc obdarzenia rzeczywistem istnieniem wszystkiego, co w sobie jest możliwe tak, że granice wszechmocy Bożej są zarazem granicą wewnętrznej możliwości rzeczy.

Brak mocy odpowiedniej w przyczynie sprawczej do obdarzenia bytem rzeczywistym rzeczy w sobie możliwej sprawia, że rzecz ta zewnętrznie jest niemożliwa. Możliwość więc, zwana zewnętrzną, wymaga istnienia dostatecznej mocy w przyczynie sprawczej. Konsekwentnie rzecz jakaś wtenczas jest w całym słowa tego znaczeniu możliwą, gdy nie posiada w swem pojęciu cech wzajemnie się wykluczających, i gdy jej przyczyna sprawcza posiada moc dostateczną do powołania tejże rzeczy do aktualnego istnienia.

To też ze względu na przyczyny sprawcze można odróżnić możliwość rzeczy metafizyczną, fizyczną i moralną, a tem samem wyróżnić niemożliwość metafizyczną, fizyczną i moralną.

Możliwość metafizyczna schodzi się najzupełniej z tem, cośmy nazwali wewnętrzną możliwością rzeczy tak, że metafizycznie to wszystko jest możliwe, co w swem pojęciu nie zawiera cech się wykluczających.

Metafizycznie niemożliwem jest to, co w swej istocie zawiera cechy się wykluczające np. żelazne drzewo. Co zatem jest metafizycznie niemożliwe, jest w gruncie rzeczy niczem, żadna zaś przyczyna, tem mniej jeszcze przyczyna nieskończona, nie może mieć nicości jako celu swego działania. Powiemy więc, że metafizycznie niemożliwa rzecz jest zarazem zewnętrznie niemożliwą nie tylko dla przyczyn stworzonych, ale i dla Boga.

Fizycznie możliwem nazywamy to, co przez siły natury mogłoby być urzeczywistnione, a przeciwnie fizycznie niemożliwem to, do czego brak sił dostatecznych w przyrodzie: jeżeli zatem coś mimo to się dzieje, to może być dziełem tylko najwyższej przyczyny, Boga, czyli dzieć się sposobem cudownym. Co więc jest fizycznie możliwe, to musi i metafizycznie być możliwem, przeciwnie co jest fizycznie niemożliwe, to może być metafizycznie możliwe i przez siły Boże może być urzeczywistnione.

W końcu moralnie możliwem nazywamy to, co może być wykonane przez istotę zdolną do moralności, a w szczególności przez człowieka, n. p. brzydzenie się kłamstwem, lub

miłość rodziców ku dzieciom. Moralnie zaś niemożliwym jest to, co bezwzględnie rzecz biorąc, może być wykonane, lecz tylko z największym wysiłkiem i trudnością np. dopuszczenie się kradzieży przez uczciwego człowieka.

§. 22. *Co jest ostateczną podstawą wewnętrzną możliwości jakiegokolwiek rzeczy?*

Różne odpowiedzi dawali w ciągu wieków różni myśliciele na powyższe pytanie.

A) Jedni mniemali, że skoro wewnętrzna rzecz możliwość polega na niesprzeczności jej cech, zatem sama ta niesprzeczność cech jest dostateczną i ostateczną podstawą możliwości wewnętrznej tych rzeczy. Obrońcą tego mniemania był Chr. Wolff¹⁾, a jeden z jego zwolenników wprost oświadczył²⁾: *Etiam in hypotesi (Dei non existentis) manerent verae eiusmodi enuntiationes: notae essentiales huius vel illius rei non involvunt contradictionem ac proinde posset res ratione suae essentiae existere, gauderetque possibilitate interna*«. Ta zatem opinia przyjmuje zupełną niezależność rzeczy wewnętrznie możliwych od istoty Bożej, co więcej, Bóg, zastając niejako gotową istotę rzeczy, musi się do jej natury koniecznie stosować.

B) Inni znów, jak Wilhelm Occam³⁾, Antoni Perez, Kasper de Ribadeneyra, Sylwester Maurus itd.⁴⁾ czynią wszechmoc Bożą ostateczną podstawą wewnętrzną możliwości rzeczy. Occam doszedł do tego mniemania zupełnie konsekwentnie z założenia, że niemasz pojęć ogólnych, a są tylko idee rzeczy jednostkowych⁵⁾. Ponieważ więc Bóg nie stwarza gatunków ani rodzajów, tylko jednostki, mniej lub więcej do siebie pod

¹⁾ Chr. Wolff: *Ontologia*. Francofurti 1730 c. III. str. 113 nast.

²⁾ Storchenau: *Ontologia*. Sect. 2. c. I. in respon. ad I. argumentum.

³⁾ Occam. Comment. In lib. sent. lib. I. dist. 43. qu. 2.

⁴⁾ Urraburu dz. w. prz. str. 664.

⁵⁾ Por. dr. Al. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. II. Bd. 2. Abtheil. str. 1006 nast.

względem cech zbliżone, zatem racją jedyną możliwości jakiegoś jestestwa jest miara wszechmocy Bożej. To wszystko zatem, czego Bóg zdziałać nie potrafi, musi być w sobie niemożliwe, a nawzajem, co Bóg zdoła stworzyć, to musi być i rzeczą w sobie możliwą.

C) Kartezyusz natomiast uczynił możliwość rzeczy do tego stopnia zależną od woli Bożej, iż nie widział najmniejszej niedorzeczności w przypuszczeniu, jakoby Bóg mógł sprawić, że 2×4 nie byłoby równe 8, lecz jakiejś innej liczbie.

D) Lecz nawet między tymi, którzy za ostateczną podstawę możliwości rzeczy uważają istotę Bożą, brak zgody. Jedni bowiem jak Liberatore¹⁾, Gustaw Lahouse²⁾, Pesch Tilmann³⁾, Gutberlet⁴⁾ utrzymują, że możliwość rzeczy zawisła jest w pierwszym rzędzie od umysłu Bożego, jako od formalnej swej przyczyny wzorowej, a dopiero w drugim rzędzie od Bożej istoty, z którą umysł Boży jest identyczny. Natomiast Urraburu⁵⁾, Schiffini⁶⁾, Lehmen⁷⁾ przeczą, jakoby możliwość wewnętrzna rzeczy zawisła była od Bożego umysłu, a czynią ją zawisłą tylko od Bożej istoty.

Wobec takiej różnorodności zdań, trzeba będzie przede wszystkim stwierdzić, że możliwość wewnętrzna rzeczy nie jest zależną od naszego umysłu. Prawdy tej nie potrzeba długo dowodzić, boć przecież nasz umysł nie stwarza dopiero niesprzeczności cech, wchodzących w pojęcie rzeczy w sobie możliwej, ale ją niejako gotową zastaje. Przytem poszczególne ludzkie umysły nie zawsze istnieją, lecz przed swem aktualnem istnieniem znajdowały się same w stanie wewnętrznej możliwości, nie mogąc więc być racją wystarczającą możliwości tych rzeczy, które przed urzeczywistnieniem danego umysłu już dawno istniały.

¹⁾ M. Liberatore: *Metaphysica generalis seu Ontologia*. Neapoli 1875, str. 336 nast.

²⁾ G. Lahouse: *Metaphysica generalis*. Lovanii 1889, str. 428 nast.

³⁾ Til. Pesch dz. w. prz. n. 1314.

⁴⁾ Gutberlet dz. w. prz. str. 23 nast.

⁵⁾ Urraburu dz. w. prz. str. 667 nast.

⁶⁾ Sanctius Schiffini: *Principia Philosophiae* n. 605.

⁷⁾ Lehmen dz. w. prz. str. 350 nast.

Ale tak samo nie można się zgodzić na opinię pod *A*) wymienioną. Wobec tego, że rzeczy możliwe w stanie swej możliwości nie posiadają własnego istnienia, więc gdybyśmy nawet przypuścili, że Bóg nie istnieje, usunęlibyśmy tem samym wszelką możliwość, bo jeżeli Bóg nie istnieje, nie mógłby także istnieć żaden inny umysł, a tem samym znieśliśmy i to istnienie, jakie jedynie rzeczy możliwe posiadać mogą w stanie swej możliwości, tj. istnienie w umyśle, na tem polegające, że umysł widzi niesprzeczność cech, składających się na pojęcie danej rzeczy możliwej. Zresztą w tej hipotezie Bóg nie byłby niezależny w poznawaniu i tworzeniu jestestw.

B) Lecz i wszechmoc Boża nie może wyłącznie sama rozstrzygać o tem, czy dana rzecz jest możliwa lub nie.

Hipoteza Occama i tych, co za nim w tym względzie poszli, wydaje się pozornie zupełnie uzasadniona. W rzeczywistości bowiem Bóg, jeżeli ma być wszechmocnym, musi posiadać moc urzeczywistnienia każdej rzeczy w sobie możliwej, skąd znów niedaleko do wniosku, że w takim razie jedynie wszechmoc Boża jest ostateczną podstawą możliwości rzeczy. Atoli, kto na ten wniosek się pisze, zapomina o tem, że nawet wszechmoc Boża nie może zdziałać rzeczy niemożliwej w sobie, że zatem, aby rzecz jakaś mogła być przez Boga stworzona, wprzódry rzecz ta musi być w sobie możliwą. Gdybyśmy się bowiem zapytali, dlaczego nie może być stworzone koło trójkątne, musiałby Occam odpowiedzieć, że dla tego, bo Bogu brak na to potrzebnej mocy. Któż jednakże nie widzi, że w ten sposób zniweczone zostaje pojęcie Boskiej wszechmocy? Jeżeli bowiem Bóg to tylko może uczynić, co może, a nie może tego, czego nie może, to Bóg posiadałby taką samą moc, jak każde stworzenie, bo żadne z nich nie potrafi uczynić więcej nadto, co może. Chociaż więc ten, co by znał dokładnie granice wszechmocy Bożej, wiedziałby na pewno, co jest w sobie możliwe, bo Bóg tylko w sobie możliwe rzeczy może obdarczyć istnieniem, to jednak właśnie dlatego, że rzecz, aby mogła być stworzona, wprzódry musi być w sobie możliwa, fałszywieby przypuszczał, że ostateczną podstawą możliwości jakiejś istoty rzeczy jest jedynie wszechmoc Boża ¹⁾.

¹⁾ Por. Lehmen dz. w. prz. 347 nast.

C) Nikt nie myśli się spierać z Kartezjuszem o to, że możliwość zewnętrzna czyli faktyczne istnienie jakiejś rzeczy stworzonej jest jedynie wynikiem Bożej woli; mógł bowiem Bóg nie stworzyć mnie i nie stwarzać świata; co więcej, mógł był stworzyć ten świat innym, lepszym, doskonalszym, inne mu nadać prawa. Ale nigdy zgodzić się na to nie można, jakoby miarą możliwości wewnętrznej jakiejś rzeczy to jedynie było, że ją Bóg taką chce mieć. Gdyby bowiem Kartezjusz miał słuszność, wypadłoby rozumowi Bożemu być zależnym w poznawaniu rzeczy od woli Bożej, gdy tymczasem i co do woli Bożej stosuje się maksyma: nihil volitum, nisi praecognitum. Rozum bowiem może poznawać to tylko, co w jakikolwiek sposób jest, czyli co nie jest niczem. Gdyby tedy wewnętrzna możliwość rzeczy jedynie od Bożej woli była zawisłą, musiałaby ta wola być czynną, nimby umysł Boży posiadał swój przedmiot poznania, czyli Bóg musiałby w takim razie czegoś chcieć, czego wcale jeszcze nie poznał.

Zresztą wynikałyby najniedorzeczniejsze konsekwencje z nauki, której bronił Kartezjusz. Kto śmie twierdzić, jak to uczynił Kartezjusz, że tylko dla tego suma kątów w trójkącie $= 2R$, bo Bóg tak chciał, a gdyby Bóg chciał, mogłaby ta suma być równa 4 lub 5 R , ten nie widzi, że naruszył zasadę sprzeczności, bo w takim razie trójkąt byłby trójkątem i nie byłby nim, Bóg istniałby i nie istniałby itd., a nadto w takim razie wszelka pewność wiedzy musiałaby zniknąć i chcąc ocenić, czy rzecz jakaś możliwa w sobie, czy nie, trzebaby się o to pytać woli Bożej.

D) Skoro tedy możliwość wewnętrzna rzeczy nie może nie być zawisła od Boga, jak to wynika z krytyki opinii pod A), a z drugiej strony nie może też być zależną wyłącznie ani od wszechmocy, ani od woli Bożej, pozostaje jedno jeszcze przypuszczenie, że jest zawisłą od Bożej istoty.

Bóg jest pełnią bytu i jedynym bytem, który od siebie posiada swe istnienie. Tem samym atoli wszelki inny byt, jakiegokolwiek inne jestestwo, musi być zależne od Boga i o tyle będzie bytem, o ile w owej pełni bytu będzie uczestniczyć w sposób mniej lub więcej doskonały. Ponieważ zaś istota Boża jest niewyczerpana, nieskończona, więc też na najrozmaitszy sposób jej bytowanie może być naśladowane. Któż jednak

może poznać ową nieskończoną ilość sposobów, w których istota Boża może być odzwierciedlana w stworzeniach? Nikt inny, tylko ta sama istota Boża, którą, o ile jest poznającą, nazywamy umysłem Bożym. A więc w istocie Bożej zawarta jest możliwość rzeczy jako w ostatecznym ich źródle, ale że umysł Boży jest tym, który widzi, na jakie to w szczególności sposoby ta istota Boża może być naśladowana, przeto rzeczy możliwe od umysłu Bożego odbierają swą formę właściwą, czyli on będzie ich przyczyną wzorową (*causa exemplaris*). Zapewne, umysł Boży nie stwarza dopiero owych czynników czy cech, które mają wejść w skład pojęcia jakiejś rzeczy możliwej; nie przeczymy też i tego, na co Lehmen ¹⁾ tak wielką kładzie wagę, że umysł Boży nie nadaje cechy poznawalności owym składnikom, lecz ją już zastaje gotową; ale też z drugiej strony zaprzeczyć się nie da, że istota Boża, rozważana jako nie poznawana przez Boży umysł, nie będzie wyraźnie przedstawiać wszystkich rzeczy możliwych, lecz tylko jakby w możności, a dopiero umysł Boży, ogarniający całkowicie Bożą istotę, wydobywa niejako z niej w sposób wyraźny te wszystkie sposoby, na jakie przez byty stworzone jest lub może być Boża istota naśladowana ²⁾.

¹⁾ Por. Lehmen dz. w. prz. str. 351.

²⁾ Por. Św. Tomasz S. Theol. I. p. qu. XX. ar. 2: qu. XIV. ar. 6; S. c. G. I. I c. 54.



C Z Ę Ś Ć II.

Ogólne własności bytu.

Między określeniami, jakie o bycie wypowiadamy, znajdujemy takie, które tylko szczegółowym bytom lub grupom bytów przysługiwać mogą, np. ciężkość, rozciągłość, ruchliwość itp.; lecz są i takie, które o jakimkolwiek bycie słusznie wypowiadane być mogą, czyli, które przysługują bytowi, o ile jest bytem. Stąd pochodzi rozróżnienie orzeczeń na k a t e g o r y a l n e tj. takie, które podpadać muszą pod jakiś najogólniejszy rodzaj bytu czyli kategorię, i na t r a n s c e n d e n t a l n e od transcendere: »wznosić się«, t. zn. po nad najogólniejsze rodzaje bytu. Wyraz zatem: »transcendentalny« ma na tem miejscu zupełnie inne znaczenie, aniżeli w systemie Kanta.

Transcendentalne określenia, orzeczenia bytu noszą także nazwę: najogólniejszych własności bytu. W zwykłym i ścisłym znaczeniu tego wyrazu oznacza: »własność« to wszystko, co rzeczy jakiejś przysługuje jako z jej istoty koniecznie wynikające, wskutek czego własność różni się, jeżeli nie rzeczowo, to przynajmniej formalnie od samejże istoty rzeczy. Nie potrzeba dodawać, że jakiegokolwiek użylibyśmy orzeczenia o bycie, zawsze w tem orzeczeniu byt formalnie zawierać się musi, wskutek czego byt nie posiada własności w co dopiero wyłożonym znaczeniu tego wyrazu, tylko w znaczeniu ogólniejszem, o ile przez własność oznaczamy wszelkie określenie do istoty rzeczy dodane. Lecz chociaż nie można wyszukać takiego określenia, któreby nie wyrażało jakiegoś bytu, to jednak określenia te wyrażają w swem pojęciu coś więcej, aniżeli nagie pojęcie bytu w sobie mieści. Stąd też te określenia, czyli wła-

sności bytu nie co innego mają na oku, jak tylko pełniejsze wyjaśnienie natury bytu. Gdy bowiem powiadam o jakimś bycie, że jest prawdziwy lub dobry, przez te określenia powiedziałem więcej, aniżeli przez sam tylko wyraz: »byt«, wypowiedziałem bowiem zgodność bytu z umysłem, który mu dał początek, lub z wolą, która go pożąda. Stąd pokazuje się atoli, że tego rodzaju określenia bytu nie są czczą tylko fikcją umysłu, ani pustą tautologią, ale wyrażają pewną rzeczywistość, właściwą bytowi, i to niezależnie nawet od umysłu naszego, bo n. p. Bóg jest sam w sobie jeden, prawdziwy i dobry bez względu na to, czy Go jakiś umysł stworzony zechce za takiego poczytać, czy też nie. Metafizyka więc ma nie tylko prawo, ale i obowiązek ścisły zbadać i wyświecić owe najogólniejsze własności bytu.

Powszechnie wyliczane bywają jako transcendentalne określenia bytu: rzecz (res), coś (aliquid), jedność (unum), prawda (verum) i dobroć (bonum), dla których spamiętania łącznie z transcendentalnem pojęciem bytu (ens) ułożono wyraz: *reivbau*. Do powyższej liczby chcieli niektórzy Scholastycy średniowieczni dodać inne jeszcze określenia, n. p., że każdy byt jest czemś trwającym, że jest gdzieś. Skotycy zaś¹⁾ zaliczają do tychże określeń: skończoność i nieskończoność, konieczność i przypadkowość, tożsamość i różność, oraz możność i akt. Wszelako nie można się zgodzić na powyższe dodatki, gdyż trwanie, o ile miałyby wyrażać coś innego, aniżeli samo istnienie rzeczy, jest już bytem *sui generis*, podpada pod szczegółową kategorię, a to samo trzeba powiedzieć o określeniu: być gdzieś. Co do określeń przez Skotystów dodanych, każdy widzi, że mamy tu pomieszany podział bytu na szczegółowe rodzaje z najwyższymi określeniami czyli własnościami bytu. te bowiem określenia już nie przysługiwałyby bytowi, o ile jest bytem, ale tylko szczegółowym jego rodzajom. Cechy właściwe bytowi skończonemu, nie są mu wspólne z bytem nieskończonym. Określenia zaś: »tożsamość« i »różność« mogą być nadane bytowi dopiero przez pracę naszego umysłu, a więc z zewnątrz niejako, jak to słusznie zauważył Suarez²⁾.

¹⁾ Por. Mastrius: *Metaph. disp.* 4. qu. 2. n. 20. i 21.

²⁾ Suarez: *disp.* III. sect. 2. 14.

Lecz i z owych 5-ciu transcendentálnych okreŝleń dwa pierwsze słusznie wykluczyć można jako wyrażające to samo, co i byt, tak, że właściwie trzy tylko są najogólniejsze własności bytu: jedność, prawda i dobroć. Św. Tomasz z Akwinu wylicza wprawdzie 6 pojęć transcendentálnych, ale ilekroć mówi o własnościach najogólniejszych bytu, zawsze tylko trzy powyżej wymienione wspomina¹⁾. Z powyższych trzech własności jedność nosi nazwę bezwzględnej własności, bo przysługuje każdemu bytowi w sobie rozważanemu, dwie zaś inne są własnościami względnymi, bo je nadajemy bytowi przez rozważenie jego stosunku do umysłu jakiegoś lub woli. Stąd też naprzód mówić będziemy o jedności, a następnie dopiero o dwóch pozostałych najogólniejszych własnościach bytu.

Dodać w końcu nie zawadzi, że rzeczone własności nie różnią się rzeczowo od bytu, gdyż jak, wspomnieliśmy, jakiegokolwiek wyszukalibyśmy orzeczenie bytu, zawsze musi ono w sobie zawierać formalnie byt, którego jedynym przeciwieństwem jest nicość; ze względu jednak na to, że przez powyższe określenia wyrażamy więcej, aniżeli wyrazem »bytu«, powiedzieć należy, że między bytem a jego najogólniejszemi własnościami zachodzi rozróżnienie umysłowe.

ROZDZIAŁ IV.

O jedności i wielości (unitas, multitudo).

§. 23. *Pojęcie jedności i jej podział.*

Już Arystoteles²⁾ nie mało się trudził nad zdefiniowaniem jedności, a w końcu po wielu zachodach zgodził się na

¹⁾ S. Thomas: De verit. qu. I. art. 1; De potentia: qu. 9. art. 7 ad 6.

²⁾ Por. Georg de Hertling: *De Aristotelis notione unius*. Friburgi Br. 1864 passim.

Urraburu. dz. w. prz. str. 2:9 nastp.

Pesch dz. w. prz. str. 135 n. 1331 nastp.

Suares dis. IV. tota; L'unité et le nombre d'après Saint Thomas d' Aquin. art. D. Mercier'a w Revue néoscolastique. août 1901 str. 258—275.

to, iż jedność upatrywać należy w tem, że rzecz jakaś jest nierozdzielona. Powiada bowiem: *Διὸ καὶ τὸ ἐν εἶναι ἀδιαιρέτω ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τῶδε ὄντι καὶ ἀχωρίστῳ ἢ τόπῳ ἢ εἶδει ἢ δίκνοισι, ἢ τῷ ὄλω καὶ ἀδιαιρέτῳ* (Met. I. c. 1 p. 1052 b. 15.) lub krótko: *διόπερ ἀδιαιρέτων τὸ ἐν ἢ ἀπλῶς ἢ ἢ ἐν* (Ibid. 1053 b. 7.). Nie inaczej też określają jedność scholastycy: jednym jest to, co nie jest rozdzielone. Dość przytoczyć na poparcie powyższych słów św. Tomasza z Akwinu, który powiada: *Haec est vera definitio unius: unum est, quod non dividitur* (Lib. I. dist. 24. qu. 1. ar. 3. ad III-um), albo: *»Nihil est aliud unum, quam ens indivisum«* (De verit. qu. 1, art. I.). Że zaś każde jestestwo jest czemś nierozdzielnym, nie potrzeba długo dowodzić, bo, jak się wyżej rzekło, każde jestestwo musi mieć swoją istotę, a istota jest nierozdzielna, czyli nie można niczego do niej dodać ani też odjąć bez jej nadwerżenia. Jeżeli więc istota jest czemś nie dającym się rozdzielić, a każde jestestwo jest przez swoją istotę tem, czem jest, jasno stąd wynika, że słusznie w nierozdzielności jestestwa szukamy racji dla jego jedności.

Lecz jeżeli jedność wyrażać ma niepodzielność bytu, czyli jeżeli jest przeczeniem podzielności, to łatwo mógłby stąd ktoś wnosić, że w takim razie jedność jest pojęciem ujemnym. Rzeczywiście Fonseca (Metaph. cap. 2. qu. 5. sect. 5) i Soares (Met. tract. I. disp. 1. sect. 3. §. 3.) nauczali, że jedność nie zawiera w swem pojęciu bytu, ale go tylko współoznacza, że więc formalnie, w sobie rozważana, jest pojęciem ujemnym. Jestto wszakże błędne zapatrywanie, bo na dnie pojęcia jedności zawiera się konieczne uwzględnienie bytu z tą jego doskonałością w różnym stopniu przysługującą bytom szczegółowym, iż nie jest rozdzielonym.

Faktycznie bowiem byt o tyle jest prostszy, im mniej złożony, a tem mniej złożony, im bardziej jest jednym, im mniej posiada części: tem mniej zaś posiada części, im mniej rausi niebytu (możności) uzupełniać przez byt (akt), a tem mniej posiada niebytu, im bardziej jest niezależnym jestestwem i sobie wystarczającym.

Z tego względu Bóg jest nieskończenie jednym i prostym, a wszystkie stworzenia posiadają jedność i niezłożoność odpowiednią stopniowi przyrodzonej doskonałości. Chociaż więc jedność wyraża przeczenie podziału w bycie, to jednak ze względu,

że ta cecha wyraża coś dodatniego dla bytu, nie jest pojęcie jedności pojęciem ujemnem, tylko dodatniem.

Wielu myślicielom wydaje się powyższe ujemne określenie jedności jako niewystarczające; mniemają oni, że nie dość dla pojęcia jedności. aby jakieś jestestwo było niepodzielone, ale potrzebna jeszcze i dodatnia cecha. Każde bowiem jestestwo jest czemś, a przez to słówko: coś, którem jakieś jestestwo oznaczamy, chcemy zaznaczyć, że to jestestwo jest wyróżnione, wyodrębnione od wszelkich innych jestestw. Żądają więc ci myśliciele, aby do ujemnej cechy, iż byt jest jakiś niepodzielony, dodawano i tę dodatnią cechę, iż jest oddzielony od każdego innego bytu, od niego odróżniony, tak iż określenie jedności brzmiałoby: jedność polega na niepodzielności jestestwa i jego wyróżnieniu od wszystkich innych jestestw, lub w formie konkretnej: jednym jest to, co jest w sobie niepodzielone a odróżnione od wszystkiego innego ¹⁾.

Lecz ten dodatek, który się Peschowi wydaje zupełnie uzasadniony, jest faktycznie zbyteczny, bo gdyby owa dodatnia cecha koniecznie wchodzić musiała do pojęcia jedności, to w takim razie pojęcie jedności byłoby zawiste od pojęcia wielości, gdy tymczasem rzecz ma się wręcz przeciwnie. Prócz tego taka definicya jedności nie stosowałaby się do Boga przed dokonaniem stworzenia, bo nie było wtedy jestestw, od których Bóg byłby odróżniony. Jeżeli zaś o to chodzi zwolennikom owej dodatniej cechy, że rzeczywiście każdy byt, będący czemś jednym, jest wyróżniony od wszystkich innych jestestw, to znów odpowiedzieć należy, że ta cecha jest właśnie wynikiem jedności jestestwa, ale zgoła nie tem, co tę jedność jestestwa sprawia.

Z powyższego określenia jedności wynika ^{1°}, że pojęcie jedności nie dodaje do pojęcia rzeczy lub jestestwa nic realnego, jak w swoim czasie mniemał Avicenna ¹⁾ a poniekąd i Skotyści, którzy przez przyjęcie słynnej swej dystynkcyi, zwanej formalną lub *ex natura rei*, muszą ją konsekwentnie i co do własności bytu zastosować; natomiast pojęcie jedności wyraża coś ujemnego, tj. że rzecz nie jest podzieloną.

¹⁾ Por. Pesch. dz. w. prz. n. 1331.

²⁾ Metaph. lib. 3. cap. 2. lib. 7. cap. I.

2°. Pojęcia jedności a jestestwa nie różnią się między sobą rzeczowo, tylko pojęciowo, są więc rzeczowo równoznaczne, tak, iż jedno może być użyte za drugie, są, jak się wyrażają Scholastycy, zamiennymi pojęciami, (*unum convertitur cum ente*)¹⁾.

3°. Z pojęciem tego, co jest jedno, nie należy mieszać pojęcia tego, co jest jedyne (*unicum*); nie wszystko bowiem, co jest jednym, jest zarazem jedynem. Owszem, jedynem nazywamy to, co w pewnym rodzaju bytowania nie posiada równego sobie jestestwa lub co od uczestniczenia w posiadanej przez nie doskonałości wyklucza wszystko inne. Jak się więc stąd pokazuje, jedyność (*unicitas*) nie jest pojęciem transcendentalem.

4°. Od pojęcia jedności transcendentalnej odróżnić należy jedność numeryczną czyli jedność jako liczbę. Z pomieszania bowiem tych dwóch rodzajów jedności doszedł Avicenna, jak o tem świadczy św. Tomasz²⁾, do wniosku, że jedność numeryczna zlewa się najzupełniej z jednością transcendentalną i że jedność transcendentalna dodaje do pojęcia rzeczy coś dodatniego, jakąś przypadłość realną, mianowicie, że może być miarą wielości, lub jakby powiedział Kremer, liku. Ten sam błąd wyrzuca św. Tomasz Pytagorasowi i Platonowi. Że powyższe zlanie obydwóch jedności jest niedopuszczalne, pokazuje się stąd, że jedność transcendentalna może być orzekana o każdym bycie, jedność zaś numeryczna, jako podpadająca pod kategorię ilości, tylko o rzeczach, w których ilość się znajduje. O Bogu słusznie powiadamy, że jest jednym w sobie, ale nie może być początkiem liczby, bo nie istnieje więcej Bogów.

P o d z i a ł j e d n o ś c i. Ponieważ jedność transcendentalna jest zaprzeczeniem podziału bytu, zatem tem będzie doskonalsza jedność, im bardziej wykluczać będzie podział. Może zaś

¹⁾ Por. św. Tomasza I^o. *Dist.* 24. *qu.* I art. 3: *Unum, quod cum ente convertitur, ipsum ens designat superaddens indivisionis rationem, quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Por. także: Quaest. disp. De potentia qu. 9. ar. I. corp.*

²⁾ Por. św. Tomasza: *De potentia qu. 9 art. 7; Metaph. lib. 3 lect. 12, lib. 4 lect 2; Summa theol. I. p. qu. 30. ar. 3.*

coś być tylko niepodzielone ale mimo to podzielne, a może też być i niepodzielone i niepodzielne.

W ten sposób dwojaką odróżnić można jedność: jedność prostą czyli niezłożoną (*unitas simpliciteris*), i jedność ze złożenia wynikającą (*unitas compositionis*).

a) Pierwsza wyklucza z jestestwa części składowe, druga je przypuszcza. Stosownie zaś do tego, czy z pojęcia danego jestestwa wykluczone być muszą składowe części fizyczne, czy też metafizyczne, otrzymujemy jedność niezłożoną fizycznie lub też metafizycznie.

Nie potrzeba dodawać, że jednością, w najściślejszym tego słowa znaczeniu niezłożoną, jest jedynie Bóg, gdy przeciwnie w stworzeniach wielorakie złożenie odróżnić można, tak, że stworzeniom tylko względna jedność niezłożenia przysługiwać może.

b) To znów, co ze złożenia powstaje, może posiadać części albo fizycznie, albo metafizycznie albo tylko logicznie odróżnione, wskutek czego otrzymujemy trzy gatunki jedności, ze złożenia powstającej: jedność fizyczną, metafizyczną, i logiczną. Ilekroć jakieś jestestwo powstało z części materialnych lub rzeczowo odróżnionych, jest fizycznie jednym bytem (np. człowiek, substancja złożona z materii i formy). Tu wypada nadmienić, że słusznie narzeka Mgr. Mercier¹⁾ na to, iż różni autorowie różne nadają znaczenia wyrazom: fizyczny i metafizyczny, wskutek czego to, co jedni poczytują za fizyczną jedność, inni uważają za metafizyczną. Ci np. którzy przez fizyczne części składowe jakiejś całości rozumieją części materialne, powiedzieliby, że między konkretną istotą rzeczy a jej istnieniem zachodzi złożenie metafizyczne; przeciwnie kto poczyta za fizycznie złożone to wszystko, co posiada składniki rzeczowo odróżnione, powie, że złożenie z istoty rzeczy konkretnej a jej odpowiedniego istnienia będzie fizycznym złożeniem a nie metafizycznym. Co do nas, wolimy pójść za zdaniem Merciera, a to z tego powodu, że gdyby się za rzeczowo odróżnione chciało poczytywać te tylko składniki, które można ująć w rękę, wtedy między materią pierwszą a formą jej substancjalną nie mogłoby istnieć rozróżnienie rzeczowe, tylko metafizyczne, bo

¹⁾ Por. Mercier: *Notions d'Ontologie* str. 53. nastp.

forma nie jest czemś namacalnym, a tymczasem nikt nie zaprzeczy, że między jednym a drugim jest różnica rzeczowa.

Stosownie też do tego podwójnego zapatrywania na znaczenie wyrazów: fizyczny i metafizyczny, za metafizycznie złożone poczytują jedni to, co się składa z części nieuchwytnych zmysłami, chociażby nawet i rzeczowa różnica między częściami składowymi istnieć miała, a przeciwnie Mercier poczytuje metafizyczne złożenie za poddział logicznego złożenia i upatruje je między logicznym rodzajem a jego różnicą gatunkową w jakimś jestestwie.

Natomiast jedność logiczną mamy wtenczas, gdy na poznanie całkowite jakiejś rzeczy składają się różne pojęcia, z których żadne nie wyczerpuje rzeczy całkowicie. Na nasze pojęcie np. Boga składają się różne pojęcia doskonałości, zauważanych przez nas w stworzeniach.

c) Powyższe gatunki jedności mają na oku jedność substancjalną. Prócz nich może atoli być inna jedność, przez to powstająca, że kilka rzeczy, nie tracąc swej jedności, złączonych zostaje w pewną całość. Taką jedność zwiemy przypadkową (per accidens), albo względną (unitas secundum quid, relativa). Różne są jej rodzaje.

Najmniej doskonała jedność istnieje między rzeczami luźnie obok siebie się znajdującymi np. między kamieniami na jednym miejscu leżącymi.

Zwie się ta jedność: unitas aggregationis: jedność nagromadzenia.

Już wyżej stoi jedność siły, dynamiczna, gdy kilka lub kilkanaście substancyj łączy się dla wywołania tego samego skutku, np. konie, wóz ciągnące.

Jeżeli przeciwnie wspólny cel połączy większą lub mniejszą liczbę jednostek rozumnych, to powstaje stąd jedność moralna np. familia, wojsko, państwo.

Jedność przypadkowa staje się silniejszą, gdy kilka lub wiele jestestw zostanie złączonych sztucznym sposobem w jeden układ. Jestto jedność sztuczna (unitas artificialis).

Najsilniejsza atoli jedność przypadkowa znajduje się między substancją a posiadaniem przez nią przypadłościami.

Prócz powyższych gatunków jedności można d) odróżnić jedność rodzajową, gatunkową, i liczbową (unitas ge-

nerica, specifica, numerica), rzeczywistą i logiczną (realis, logica), ogólną i jednostkową (universalis, singularis seu individualis).

Rzeczywista jedność znajduje się w jestestwie fizycznie bytującym a niepodzielnem, czyli niezależnie od naszego umysłu. Każdy zatem byt jednostkowy, indywidualny, posiada jedność rzeczywistą, gdyż bytem indywidualnym nazywamy ten byt, który nie może być podzielony na więcej takich, jak on, jestestw.

Przeciwnie jedność ogólna nie istnieje niezależnie od naszego umysłu, jest więc jednością logiczną. Jedność ogólna nie jest niczem innym, jak aktualnem niepodzieleniem jakiejś natury z możliwością jej rozdzielenia między więcej jestestw tego samego rodzaju.

Stosownie zaś do tego, czy tę jedność ogólną pojmujemy bez jej różnic gatunkowych lub tylko bez różnic indywidualnych będziemy mieli albo jedność rodzajową, wspólną kilku gatunkom (człowiek, lew), albo gatunkową, wspólną wielu jednostkom; wreszcie w obrębie tego samego gatunku różnią się jednostki liczebnie np. Piotr, Paweł.

W końcu jedność formalna (unitas formalis), jest *e*) niepodzielnością natury i przysługuje zarówno naturze, w jednostce istniejącej, jakoteż ogólnej.

Gdy już wiemy, co to jest jedność indywidualna, zadać sobie musimy pytanie, co sprawia to, że byt, tą jednością się cieszący, jest nie tylko sam w sobie jednością, ale także czemś od wszystkich innych jestestw tego samego rodzaju lub gatunku odróżnionem? Skąd to pochodzi, że tyle odmiennych istnieć może jednostek w obrębie tego samego gatunku? Co jest przyczyną ujednostkowania jestestw? Oto pytanie, które nie tylko między filozofami, lecz i między chrześcijańskimi teologami stało się zarzewiem długich, bo do dziś jeszcze nie zażegnanych całkowicie sporów.

§. 24. *Co jest ontologicznym pierwiastkiem ujednostkowania bytów?*

Pojęcia metafizycznej jedności nie można identyfikować z pojęciem bytu jednostkowego. W pojęciu bowiem jedności

mieści się tylko tyle, że byt jakiś jest niepodzielony, a dalszą dopiero konsekwencją tego, iż byt jakiś jest niepodzielny, jest ta cecha, że tworzy sam dla siebie całość, że jest wyodrębniony od każdego innego bytu, że istnieje jako jednostka *sui generis*. W pojęciu zatem jednostki albo indywiduum¹⁾ zawiera się coś więcej, aniżeli w pojęciu jedności transcendentalnej, bo i cecha niepodzielności w sobie, i cecha odrębności od wszystkiego innego. Stąd też św. Tomasz definiuje byt jednostkowy: »*individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*«²⁾. Dokładniej jeszcze podaje Capreolus³⁾ cechy bytu jednostkowego, bo wylicza ich aż cztery: 1. byt jednostkowy ma być rzeczą w sobie niepodzielną; 2. wyodrębnioną od wszystkich innych jestestw nawet w obrębie tego samego gatunku; 3. byt jednostkowy nie może być przyjętym w coś innego ani udzielonym, jak np. wspólna ludzka natura udziela się Piotrowi, Pawłowi i t. d.; 4. ma być czemś dokładnie określonym w czasie i przestrzeni, co by można ukazać, albo zmysłom dostępnem, czyli tem, co Stagiryta krótko scharakteryzował przez τὸδε τι. Bez zastrzeżeń możnaby się zgodzić tylko na trzy pierwsze cechy, bo one rzeczywiście wspólne są każdemu bytowi jednostkowemu; ale czwarta cecha nie nadaje się ani do Boga, który, mimo iż nie jest ograniczony czasem i przestrzenią, ani też nie jest widzialny, przecież jest eminenter bytem jednostkowym, ani do przypadłości, które nie są τὸδε τι.

Gdy się zaś pytamy, skąd to pochodzi, że każdy byt, rzeczywiste, aktualne istnienie posiadający, istnieć musi jako byt jednostkowy, indywidualny, wskazać można tę rację⁴⁾, że każdy byt jest przez swoją istotę tem, czem jest, czyli każdy byt posiada swoją własną istotę, która jako taka nie może być od siebie oddzielona, a więc nie może też być podzielona na

¹⁾ Wprawdzie wyrażenia te nie powinnyby być mieszane ze sobą, bo indywiduum używamy o substancyi, a bytem jednostkowym jest także każda przypadłość (*accidens*) substancyi, jednakże dziś obydwie te wyrażenia uważane są za jednoznaczne.

²⁾ I. p. qu. 29. ar. 4.

³⁾ Por. Capreolus. In 2. Sentent: dist. 3. qu. I. ar. 3.

⁴⁾ Suarez. Met. disp. 5. sect. I. n. 4 i 5.

kilka innych jestestw, z których każde byłoby tem samym jestestwem, co i ona; w przeciwnym bowiem razie cała owa istota znajdowałaby się w jestestwach, na które została podzielona, i co za tem idzie, o ile byłaby zawarta w jednym z tych jestestw, byłaby różną od siebie samej jako zawartej w innych jestestwach, co oczywistą jest sprzecznością.

To też Arystoteles przez rozważanie konieczności istnienia każdej rzeczy jako jednostki uzyskał silną podstawę do krytyki nauki Platona o ideach, samodzielnie bytujących.

Gdy już wiemy, że każdy byt fizycznie istniejący musi jako jednostka bytować, dalsze nasuwa się pytanie, co jest przyczyną, iż może istnieć wiele jednostek do siebie podobnych w obrębie tego samego gatunku?

Należy jednak dla dokładnego sformułowania rzeczy, o którą nam chodzi, zaznaczyć, że jest logiczne i ontologiczne principium individuationis. Gdy się pytamy, przez co możemy odróżnić jedną jednostkę od drugiej w obrębie tego samego gatunku, to pytamy się o logiczną rację ujednostkowania bytów, a wiadomo z logiki, że są nią cechy osobnicze (*notae individuanes*); gdy przeciwnie szukamy źródła, z którego pochodzi wielokrotność jednostek w obrębie tego samego gatunku, wtedy pytamy się o pierwiastek ontologiczny ujednostkowania bytów.

Lecz i ontologiczny pierwiastek może być dwojaki: zewnętrzny i wewnętrzny. Nie chodzi nam o zewnętrzny, bo nim jest przyczyna sprawcza danego bytu jednostkowego, lecz o wewnętrzny, w samymże bycie jednostkowym dany.

Atoli i wewnętrzne principium ontologiczne może być dwojako rozpatrywane: bezwzględnie i względnie. Bezwzględnie jest każde jestestwo przez swą istotę odróżnione od wszystkich innych, gdyż każda istota rzeczy jest niepodzielna, a gdy istnieje aktualnie, musi istnieć jako jednostka.

Otóż nam idzie o względne źródło ujednostkowania bytów tak, że pytanie ograniczamy nie do jakichbądź jestestw, ale do jednostek, posiadających gatunkowo tę samą naturę. Cóż więc sprawia, że w obrębie tego samego gatunku istnieć może wiele jednostek?

Na to pytanie różni różnie odpowiadają.

A) Najbardziej rozpowszechnione jest zdanie, że każda

rzecz sama przez się, przez swą własną istotę jest bytem jednostkowym. Popierają to zdanie myśliciele, niejednokrotnie do bardzo sobie przeciwnych obozów filozoficznych należący.

Z dawniejszych filozofów wymienić należy Duranda, Gabriela Biela, Occama i wszystkich bez wyjątku nominalistów, którzy wychodząc ze założenia, że istnieją tylko jednostki, a pojęciom ogólnym nie odpowiada żadna rzeczywistość, zmuszeni są twierdzić, że każda rzecz przez to samo, że istnieje, istnieć musi jako indywidualna. Z innych zaś obozów wspomnieć należy Leibniza, który w dziełku: »Disputatio metaphysica de principio individui«¹⁾ broni tezy: »Pono igitur, omne individuum sua tota entitate individuatur«, dalej: Fenelona²⁾, Rosminiego³⁾, Gioberti'ego⁴⁾, podług którego ostatecznej racji ujednostkowania bytów należy szukać w stwórczym akcie Boga; z najnowszych zaś Kleutgena⁵⁾, Gutberleta⁶⁾, Urraburu⁷⁾, Delmasa⁸⁾, Lehmena⁹⁾, którzy woleli pójść w tym względzie za Suarezem¹⁰⁾ aniżeli za św. Tomaszem. To samo tyczy się też Til. Pescha¹¹⁾.

Atoli to rozwiązanie pytania nie zdaje się nam zbyt szczęśliwe, bo poprostu omija ono tylko trudność, ale jej nie rozwiązuje. Wszak tu nie chodzi o bezwzględne principium ujednostkowania, bo zaraz na wstępie tego paragrafu wyka-

¹⁾ Leibnitz's Dissertation: *De principio individui*. Herausg. von Dr. G. E. Guhrauer. Berlin 1837 str. 72 nast.

²⁾ Fénelon: *Traité de l'existence de Dieu* part. 2. chap. 4. §. 6. Oeuvres philos. Paris 1843. Podług Kajetana Sanseverino: *Institutiones seu elementa phil. christianae* vol II. Neapoli 1885 str. 105 nastp.

³⁾ Rosmini: *Antropologia*. lib. IV. c. I. part. 5. Opera vol. X. p. 289 nastp.

⁴⁾ Gioberti: *Introd.* c. IV. II. str. 78 oper. Bruxelles 1840.

⁵⁾ Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit*. not. 178 nastp.

⁶⁾ Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik*. Münster 1890 str. 33 nastp.

⁷⁾ Urraburu: *dz. w. prz.* str. 260 nastp.

⁸⁾ Delmas Carolus S. J.: *Ontologia*. Parisiis 1896 str. 277 nastp.

⁹⁾ Lehmen S. J.: *dz. w. prz.* str. 362 nast.

¹⁰⁾ Suarez: *Met. disp.* V. sect. 8. n. 23. nast. Por. także: sect. 6. n. I.

¹¹⁾ Por. nadto: Dr. M. Glossner: *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*. Paderborn 1887 str. 73 nastp.

zaliśmy, że każde jestestwo przez swą istotę, która jest niepodzielna, jest tem. czem jest, a więc tem samem i bytem jednostkowym. Nam wszakże nie o to chodzi, co sprawia, że każdy byt istnieć musi jako jednostka, lecz o to, skąd pochodzi wielość jednostek w obrębie tego samego gatunku. Otóż zwolennicy opinii, o której mowa, dają odpowiedź na tamto pytanie, ale nie na drugie. Gdyby jednak chcieli ową odpowiedź uważać za odnoszącą się i do względnego principium ujednostkowania bytów, w takim razie nominalizm byłby najzupełniej uzasadniony, gdyż nie możnaby zrozumieć, na czym się opiera nasz umysł przy tworzeniu pojęć ogólnych, wyrażających wspólną wielu jednostkom naturę, skoro ta natura tylko jako indywidualna istnieje; a powtóre należałoby zawyrokować, że między naturą ogólną a naturą, znajdującą się w jednostkach, zachodzi tożsamość najzupełniejsza, a tylko co najwyżej pojęciowo te natury różniłyby się między sobą. To też nominalistom nie można przynajmniej konsekwencyi odmówić, bo skoro raz przyjęli dogmat, że pojęciom ogólnym nie odpowiada żadna rzeczywistość, ogólna jakaś natura, to siłą rzeczy musieli dalej twierdzić, że każda jednostka jest jednostką przez to samo, że istnieje. Ale tej konsekwencyi nie możemy przyznać tym co, jak Lehmen (dz. w. prz. str. 358), uznają wartość przedmiotową pojęć ogólnych gatunkowych, a mimo to między naturą ogólną a ujednostkowaną nie mogą dojrzeć rzeczowego rozróżnienia. Lecz gdyby natura ogólna nie różniła się rzeczowo od natury w jednostce istniejącej, to ponieważ jednostka nie może istnieć inaczej tylko jako jednostka, zatem i jej natura byłaby nie tylko transcendentalnie jedną, lecz i numerycznie, a tem samem nie mogłaby się stawać gatunkowo lub rodzajowo wspólną wielu jednostkom. Tak jednak nie jest: natura wspólna (ludzka, zwierzęcość) nie wyraża sama przez się, że jest jedną, ani że jest wielokrotną; gdyby bowiem była numerycznie jedną, nie mogłaby żadną miarą istnieć w wielu jednostkach jako im wspólna; gdyby zaś była z siebie wielokrotną, nie mogłaby cała być urzeczywistniona w jednej jakiejś jednostce np. w Pawle. Natura zatem, zawarta w jednostce, musi się różnić rzeczowo od tejże natury, o ile jako ogólna rozważana bywa. Stąd też trafnie powiada św. Tomasz: »Illud, unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed id, unde

est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines» (I. p. qu. 11. ar. 3.). A jeżeli natura jednostkowa różni się rzeczowo od ogólnej, to pytanie, czem się dzieje, że ta natura ogólna może istnieć wielokrotnie czyli w wielu jednostkach, pozostaje bez odpowiedzi. Nie można bowiem tak sprawy pojmować, że ponieważ do ogólnej natury dodawane być mogą najrozmaitsze cechy osobnicze (notae individuantes), więc z odmianą cech mamy też i odmienne jednostki. Jakkolwiek bowiem żadna jednostka nie istnieje bez cech osobniczych, to jednakże te cechy, jako dodane do natury, są czemś późniejszym od tejże natury; trzeba wprzód, przynajmniej co do pierwszeństwa natury, być, aby mózdz mieć cechy jakieś. Zatem cechy osobnicze nie mogą być pierwiastkiem ujednostkowania bytów. Z tego względu uważać należy za chybione próby rozwiązania problemu, o który nam chodzi, przez Hegla, Schopenhauera i Hartmanna, którzy (pomijając już ich panteizm) całą racyę ujednostkowania bytów upatrują w tem jedynie, że każdy byt zajmuje pewne określone położenie w przestrzeni i podlega dokładnie dającym się oznaczyć momentom czasu ¹⁾.

B) Duns Szkot ²⁾ na omawiany przez nas problem odpowiedział w ten sposób, że natura, mająca być ujednostkowioną, staje się jednostkową przez własność pewną, która jest ostatecznem udoskonaleniem jej, aktem nie dopuszczającym do tego, aby ta natura mogła się udzielać czemuś innemu, aktem, który tę naturę robi tą, haec, skąd też i ową właściwość ujednostkowiającą przewali jego uczniowie: haecceitas. Między naturą ujednostkowioną a specyficzną istnieje podług niego różnica, lecz nie rzeczowa, tylko formalna, z natury rzeczy wynikająca.

Stosunek owej różnicy indywidualnej do natury specyficznej należy w myśl Szkota pojmować tak, jak stosunek formy substancyjalnej do materji pierwszej, lub też stosunek gatun-

¹⁾ Por. Glossner dz. w. prz. str. 115 nastp.

²⁾ Scotus: In libro II. Sentent. dist. III. qu. VI; Quodlib. qu. II. ar. 3. Metaph. qu. 16.

kowej różnicy do odpowiedniego rodzaju. Jak przez połączenie się formy substancyjalnej z materią powstaje jakaś substancja oznaczona, a przez dołączenie różnicy gatunkowej (rozum) do rodzaju (zwierzę) powstaje pojęcie człowieka, czyli jak różnica gatunkowa ścieśnia pojęcie rodzajowe na gatunkowe, tak znów owa różnica indywidualna, zwana haecceitas, ścieśnia naturę gatunku, aby istniała jako indywidualna, jako ta określona jednostka. Indywidualna różnica: Pawłowości sprawiać ma, że natura ludzka istnieje konkretnie jako Paweł¹⁾.

Lecz i to rozwiązanie pytania nie jest zadowalniające. Nikt bowiem nie przeczy, że przez różnicę indywidualną otrzymuje natura specyficzna swą jedność numeryczną czyli staje się jednostką; powiedzieć więc, że przez haecceitas dana natura staje się: haec, jest popełnić tautologię i petitionem principii, bo właśnie o to chodzi, co sprawia ową różnicę indywidualną.

C) Pominąć możemy opinię tych, co jak Zabarella²⁾ utrzymywali, iż przez formę substancyjalną rzecz staje się jednostkową, bo przez formę substancyjalną rzecz poczyna należeć do jakiegoś gatunku, a tymczasem jedność indywidualna a specyficzna to zupełnie różne rzeczy, a przypatrzmy się opinii św. Tomasza, pod

D) którą fundamenta rzucił już był Arystoteles (Met. lib. XI. cap. 8, De coelo lib. I. c. 9) i Albert Wielki (Lib. de praedicabil. tract. IV. c. 7.). Św. Tomasz stosownie do odmienności bytów duchowych od materyalnych dwa przyjął pierwiastki ujednostkowania: dla bytów pierwszego rodzaju formę substancyjalną, skąd znów wypłynęła dalsza nauka, że nie istnieje więcej szczyrych duchów w obrębie jakiegoś gatunku, lecz że każdy duch jest dla siebie gatunkiem; dla bytów zaś cielesnych, złożonych z materii pierwszej i formy substancyjalnej, owym pierwiastkiem ujednostkowującym jest materia oznaczona co do swej ilości: materia signata quantitate.

Niektórzy myśliciele, żeby wspomnieć tylko Suareza, Leib-

¹⁾ Por. Dr. Albert Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. II. Bd. II. Abth. str. 805 nastp.

²⁾ Zabarella: *De rebus naturalibus libri triginta*. lib. IX. c. 6 Coloniae 1590.

niza, Palmieri'ego, robią św. Tomaszowi zarzut z tego, że przyjmuje dwa rodzaje pierwiastków ujednostkowania, gdy tymczasem dla wszystkich bytów powinien był wyszukać jedną wspólną rację, dlaczego istnieją jednostkowym sposobem. Może to jednak zarzut niekoniecznie uzasadniony, bo skoro zupełnie inny jest rodzaj bytowania szczerých duchów a inny ciał, to konieczną było rzeczą odmienných pierwiastków poszukać dla odmiennego rodzaju bytów. Zresztą ten punkt możemy zostawić na uboczu jako bardziej do teologii, aniżeli do metafizyki należący, a tylko nadmienimy, że św. Tomasz bardzo roztropnie przeprowadził rozdział pierwiastków ujednostkowania, i że ten rozdział z koniecznością niemal wynika z całej jego teorii poznania, która pośrednie zajmuje miejsce między nominalizmem, odrzucającym pojęcia ogólne, a między przesadnym realizmem i formalizmem.

Wszak racją, sprawiającą, że pojęcia gatunkowe posiadają wartość przedmiotową, jest nie co innego, tylko różnica między naturą jednostki a tą naturą, o ile w wielu jednostkach jako wspólna im istota rzeczy istnieje. Ponieważ materia pod wpływem substancjalnych przyczyn sprawczych przybierać może rozmaite wymiary ilościowe, a jest podścieliskiem, przyjmującym w siebie formę substancjalną, więc w niej podług św. Tomasza szukać należy pierwiastka sprawiającego, że specyficznie ta sama natura (np. ludzka) istnieć może wielokrotnie, czyli w wielu jednostkach może być urzeczywistnioną. Tam przeciwnie, gdzie brak materii, mogącej przybierać oznaczone wymiary ilościowe, mianowicie u szczerých duchów, znika racja rzeczowego rozróżniania między naturą specyficzną a indywidualną, tam sama forma substancjalna będzie sobie pierwiastkiem ujednostkowania, tam gatunek jest zarazem jednostką.

Nie trzeba jednak myśli św. Tomasza rozumieć w ten sposób, jakoby sama tylko ilość materii sprawiała, że byt istnieje jako jednostka; byłoby to grubem wypaczeniem myśli Anielskiego Doktora, który czegoś podobnego uczyć nie mógł, bo sam zastrzega się kilkakrotnie¹⁾, że przypadłości nie mogą być

— ... —

¹⁾ Np. In lib. V. Met. lec. XV; Super Boët. de Trinit. I. lect. qu. II. ar. 2. corp.

uważane za pierwiastki ujednostkowania bytów, a tymczasem ilość jest tylko przypadłością materji i sama wymaga ujednostkowania. Zatem tylko materya, jako już oznaczona pewną ilością, może być uważana za pierwiastek ujednostkowania. W rzeczywistości bowiem nie spotykamy materji pierwszej (πρώτη ὕλη), ale tylko materję drugą, czyli posiadającą jakąś oznaczoną dyspozycję, jako to drzewo, ten spiż, tę glinę. Wystarczy nam przeciąć kawał spiżu, aby otrzymać dwie różne jednostki.

Lecz najlepiej ponoś zrobimy, przytaczając in extenso słowa samego św. Tomasza, który tak wyjaśnia rację, dla której właśnie materya, ilościowo oznaczona, uchodzić ma za pierwiastek ujednostkowania: »De ratione individui est, quod non possit in pluribus esse, quod contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo. Et hoc modo formae imateriales, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuales. Alio modo ex eo, quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum dicendum est, quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid natum est (z natury) esse in uno solo, quod illud est indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in huiusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae: unde et ipsa quantitas dimensiva ex se habet quandam individuationem ita, quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione huius quantitatis« (S. Theolog. 3. p. qu. 77 ar. 2).

§. 25. *Pojęcie tożsamości (identitas), podobieństwa (similitudo), równości (aequalitas), i różności (distinctio).*

1. Z pojęciem jedności w najściślejszym związku pozostaje pojęcie tożsamości. Ta jednak między obydwoma pojęciami zachodzi różnica, że tożsamość dodaje do pojęcia jedności, przynajmniej według naszego sposobu pojmowania, względ do czegoś, wyraża stosunek, bądź rzeczy samej z sobą, bądź też z innymi rzeczami. Pochodzi to stąd, że umysł nasz często różróżniać potrafi tam, gdzie rzecz sama nie nastęcza ku temu powodu, a nawzajem ujmuje rzeczy różnorodne pod jeden kąt widzenia, łączy je w mniej lub więcej sztuczną jedność. Jak więc wieloraka jest jedność stosownie do tego, czy rzecz zwana jedną, jest mniej lub więcej niepodzielną, tak i tożsamość może być różnoraka stosownie do tego, czy bardziej lub mniej jest zbliżona do jedności. Z tego względu tożsamość może być albo w ścisłym tego słowa znaczeniu brana i jest zgodnością rzeczy samej z sobą; albo też w znaczeniu obszerniejszem, a wtedy jest zgodnością wielu rzeczy w jednym pojęciu. Chociaż więc tożsamość nie wymaga ścisłej definicyi, to jednak możemy ją objaśnić jako *zgodność rzeczy samej z sobą, albo zgodność wielu rzeczy w jedności pojęcia* (convenientia rei secum ipsa, vel plurium secundum unum conceptum). W pierwszym razie mamy bezwzględną tożsamość, w drugim względną.

Mogę porównywać Piotra z nim samym, a mogę też upatrywać pewną wspólność między nim a Pawłem. Piotr niezależnie od czynności mego umysłu jest i pozostanie sobą, i stąd zgodność rzeczy samej z sobą czyli bezwzględna tożsamość nosi także nazwę rzeczowej tożsamości (identitas realis). Lecz aby między Piotrem a Pawłem dopatrzeć się jakiejś tożsamości, potrzeba już umysłu, który z jednej strony umie uwzględnić różnicę w cechach osobniczych, a z drugiej dopatrzeć się wspólnego łącznika między różnymi osobami. To też tożsamość względna czyli zgodność rzeczy różnorodnych w jednym wspólnym pojęciu zwie się *logiczną tożsamością* (identitas logica).

Stosownie zaś do tego, czy rzeczy różnorodne schodzą się

w jedności rodzajowej lub gatunkowej, odróżnić można tożsamość rodzajową (*identitas generis*: człowiek, zwierzę), albo gatunkową (*iden. specifica*, Piotr, Ignacy). Tożsamość zaś numeryczna (*ident. numerica*) jest niczem innym, tylko zgodnością rzeczy samej ze sobą.

Prócz powyższych gatunków rozróżniają niektórzy autorowie w obrębie rzeczowej tożsamości tożsamość fizyczną (*identitas physica*) i moralną (*moralis identitas*); pierwsza ma miejsce wtedy, gdy byt rzeczywisty pozostaje niezmiennym fizycznie w różnych czasach, np. substancja duchowa; druga, gdy tylko według ogólnego mniemania rzecz nie uległa zmianie wewnętrznej, ale faktycznie pomалу stała się inną; taki wypadek zachodzi co do ciała naszego, w którym bezustanku odbywa się niedostrzegana przez nas wymiana materii.

Porównanie i zgodność rzeczy samej z sobą daje początek zasadzie tożsamości (*principium identitatis*), której formuła: $A = A$, zaś porównanie dwóch rzeczy równych trzeciej, daje zasadę tożsamości, zwaną z porównania (*principium identitatis comparatae*); między temi zasadami ta istnieje różnica, że pierwsza jest bezwzględnie prawdziwa, druga względnie, mianowicie tylko co do samej podstawy porównania, czyli owej wspólnej porównywanym rzeczom cechy.

W życiu codziennem rzadko robimy różnicę między wyrazami: ten sam a podobny lub równy. W gruncie jednak rzeczy jest różnica między pojęciami, jakie w pierwotnem swem znaczeniu wyrazy wyżej wymienione oznaczają. Równemi są mianowicie te rzeczy, które posiadają tę samą ilość; gdy zaś rzeczy schodzą się co do swej formy substancyalnej, zwiemy je temi samemi np. Piotr i Paweł mają tę samą (rozumie się: specyficznie) naturę ludzką. Gdy w końcu rzeczy schodzą się co do jakości, zwiemy je podobnemi. Podobieństwo może być dwojakie: jednoznaczne, gdy forma porównywanych rzeczy jest ta sama specyficznie, np. barwa biała na dwóch jabłkach; albo też podobieństwo analogiczne, gdy z porównywanych rzeczy jedna zależnie od drugiej posiada z nią podobieństwo; takie podobieństwo istnieje między stworzeniami a Bogiem ¹⁾. Co do słynnego sporu między Leibnizem a Clarkem, czy mogą

¹⁾ Por. Pesch. dz. w. prz. n. 1339.

istnieć dwa jestestwa najzupełniej do siebie pod każdym względem podobne a tylko liczebnie rozróżnione, stanąć musimy po stronie Clarke'go, który nie widział najmniejszej sprzeczności w tem, aby takie dwa jestestwa mogły istnieć.

2. Przeciwieństwem tożsamości jest różność (*distinctio*), a stąd różność można określić jako przeczenie, jako brak tożsamości (*caementia identitatis*). Stosownie zaś do tego, czy ów brak tożsamości jest niezależnie od umysłu w rzeczach samych, czy też zależy od sposobu naszego zapatrywania się na rzecz, będziemy mieli różność rzeczową lub logiczną.

Rzeczowe rozróżnienie (*realis distinctio*) napotykamy przede wszystkim między rzeczami, z których każda posiada swój odrębny akt bytowania np. Piotr, Paweł itd. Tak samo rzeczowe rozróżnienie mamy, ilekroć nawet w jednym i tem samym indywiduum można rozłączać dwie rzeczy, czy to co do czasu, czy też co do przestrzeni, gdyż żaden byt sam od siebie odłączony być nie może.

Pewnym zupełnie znakiem rzeczowego rozróżnienia jest ta okoliczność, że między rozróżnianymi rzeczami zachodzi stosunek rzeczowej względności, gdzie bowiem względność rzeczowa istnieje, tam człony względnie sobie przeciwstawione muszą być czemś realnem. Wogóle powiedzieć trzeba, że ilekroć możemy rozróżniać *inter rem et rem*, między jedną a drugą rzeczywistością niezależnie od umysłu, mamy rozróżnienie rzeczowe, a stąd zdarzać się ono może tam nawet, gdzie nie dałoby się oddzielić fizycznie jednej rzeczywistości od drugiej, jak np. między różnymi aktami duszy a odpowiedniami im władzami.

Rzeczowe rozróżnienie dzielą scholastycy na większe i mniejsze (*distinctio realis maior et minor*) czyli modalne. Pierwsze istnieje między rzeczami, które przynajmniej bezwzględnie, t. j. bez wewnętrznej sprzeczności mogłyby być co do istnienia rozdzielone, a stąd rzeczowe rozróżnienie większe zwane bywa także bezwzględnem rozróżnieniem (*dist. absoluta*) a niekiedy i substancyjalnem rozróżnieniem (*substantialis distinctio*). Rozróżnienie zaś mniejsze czyli modalne, zwane także: pośrednie między rzeczowem a logicznem rozróżnieniem, istnieje między rzeczą a jej sposobem bytowa-

nia (modus essendi) n. p. między rzeczą samą a jej rozciągłością, kształtem itp. Ten sam rzeczowo metr inną będzie miał rozciągłość przy temperaturze 0°, a inną przy wyższej lub niższej od 0° stopni ¹⁾.

Logiczne rozróżnienie zachodzi, jak już wspomnieliśmy, między rozmaitemi pojęciami, jakie o jednej i tej samej rzeczy posiadamy.

Jeżeli owo rozróżnianie między pojęciami o rzeczy ma swą podstawę wyłącznie w umyśle, czyli gdzie treść pojęć przedmiotowo jest ta sama, a tylko sposób pojmowania odmienny, zwie się rozróżnieniem czysto myślnem, albo także: rozróżnieniem bez podstawy w rzeczy (*distinctio pure mentalis, seu rationis ratiocinantis, seu rationis sine fundamento in re*). Spotykamy je między określeniem pojęcia, a rzeczą samą zdefiniowaną n. p. między pojęciem: człowiek, a: rozumne zwierzę.

Jeżeli natomiast rozróżnienie posiada swą podstawę nie tylko w umyśle, ale i w rzeczy samej, mianowicie, gdy o rzeczy mamy różne pojęcia, z których każde do tej samej rzeczy się odnosi, ale poszczególne pojęcia nie wyczerpują całej rzeczy, a tylko przedstawiają umysłowi tę lub ową stronę poznawanego przedmiotu, to rozróżnienie zachodzące między takimi pojęciami, zwane bywa wirtualnem, albo także metafizycznym rozróżnieniem umysłowem z podstawą w rzeczy (*distinctio virtualis, metaphysica, rationis cum fundamento in re lub rationis ratiocinatae*). Może ono znów być dwojakie: zupełne lub niezupełne (*virtualis completa et incompleta distinctio*).

Zupełne rozróżnienie wirtualne istnieje wtenczas, kiedy przedmiot formalny każdego pojęcia, jakie o rzeczy danej posiadamy, może być oddzielnie urzeczywistniony. Zatem między pojęciami: zmysłowy i rozumny o człowieku wypowiedzianymi, istnieje rozróżnienie wirtualne zupełne, gdyż jakkolwiek w samym człowieku nie można oddzielić zmysłowości od rozumu, to jednak może być zmysłowość bez rozumu jak u zwie-

¹⁾ Obszernie o modalnem rozróżnieniu rozprawiają: Pesch dz. w. prz. n. 1290 nast. i Urraburu dz. prz. str. 376—391.

rząt, a nawzajem w szczerych duchach istnieje rozum bez zmysłowej natury.

Niezupełne zaś rozróżnienie wirtualne zachodzi tam, gdzie rozmaite pojęcia o jakimś przedmiocie nie wykluczają się wzajemnie pod względem swej treści, czyli gdy przedmiot formalny każdego pojęcia wyraźnie się odróżnia od innych, ale mimo to w najściślejszym pozostaje związku z przedmiotami formalnymi reszty pojęć o tym samym przedmiocie, i wskutek tego nie może oddzielnie od innych istnieć. Tego rodzaju rozróżnienie istnieje między pojęciami, jakie o Bogu posiadamy.

Prócz powyżej omówionych dwóch rodzajów rozróżnienia, mianowicie rzeczowego i logicznego, wynaleźli Skotyści trzeci pośredni rodzaj, tak zwane rozróżnienie formalne, czyli z natury rzeczy wynikające (*formalis seu ex natura rei*¹⁾). Istnieć ono ma między rozmaitemi formami, jakie w danej rzeczy odróżnić można. Między zmysłowością a rozumowością byłaby różnica formalna z natury rzeczy, gdyż tak zmysłowość jak i rozumowość są pewnymi rzeczywistościami (*realitates, formalitates*), które są jedna od drugiej niezależne, a stąd rozróżnienie między jedną a drugą zastaje rozum jako wynikające z natury tych rzeczywistości. Tak samo między pojęciami Boskiego miłosierdzia a sprawiedliwości zachodziłoby nie wirtualne, lecz formalne rozróżnienie z natury rzeczy.

Na ten jednak rodzaj rozróżnienia zgodzić się nie można, bo jest i zbyt techniczny i niebezpieczny. Jest zbyt techniczny, bo rozróżnienie może być albo rzeczowe, albo umysłowe, a dla trzeciego, pośredniego, już niema miejsca.

Jest zaś niebezpieczne, bo zastosowane do pojęć, jakie o Bogu mamy, znosiłoby bezwzględną jedność natury Bożej.

§. 26. *Pojęcie wielości (multitudo) i liczby (numerus).*

Każda umiejętność ma obowiązek zająć się nie tylko swoim przedmiotem formalnym, ale i tem zarazem, co stanowi

¹⁾ Por. Suarez disp. 7 sect. I. n. 16. Por. także naszą Noetykę, Kraków 1900, str. 179 nast.

przeciwieństwo tegoż przedmiotu. Nie wystarczy zatem wiedzieć, co to jest jedność i jakie jej rodzaje; metafizyka musi poznać także, co to jest wielość. Ponieważ metafizyka zastanawia się tylko nad transcendentálną jednością, podczas gdy liczebna jedność należy do matematyki, więc metafizyka i wielość ze swego punktu widzenia rozpatruje, a co do liczby dodamy dla całości poglądu kilka uwag o jej naturze.

Wielość jest przeciwieństwem jedności. Jedność zaś posiada każde jestestwo, jak wiemy, przez to samo, że jest, że aktualnie bytuje. Lecz co jest jednym w sobie, nie jest czemś drugim; każde więc jestestwo jest wyosobnione od drugich. Trzeba tylko, żeby ten sam typ był kilkakrotnie urzeczywistniony, a natychmiast otrzymujemy wielość jednostek.

Wielość zatem jest, podług definicyi św. Tomasza ¹⁾, tem, co powstaje z jednostek, z których żadna nie jest drugą. W pojęciu zatem wielości, liku, zawiera się podział jakiejś mniej lub więcej ściśle oznaczonej całości na części wyodrębnione czyli wyróżnione jedna od drugiej. Z chwilą, gdy widzę jakąś całość podzieloną na części, z których jedna nie jest drugą, widzę znikającą jedność rzeczy, a natomiast mam pojęcie kilku wyróżnionych od siebie jestestw, skąd znów pokazuje się, że do pojęcia wielości potrzebnym jest wprawdzie podział na części, ale nie jest niezbędny ich aktualny rozdział, gdyż wystarcza rozróżnienie części. Wszak i w człowieku są dwie części odrębne, choć nie odrębnie, bo z ich połączenia powstaje jedno jestestwo, jeden człowiek.

Lecz jeżeli wielość powstaje z podziału jakiejś jedności, to wynika stąd, że przed wielością musi być już jedność. Trzeba wszelako w tym względzie odróżnić porządek logiczny, czyli poznawania, od porządku ontologicznego. W porządku ontologicznym jedność jest przed wielością, Bóg przed stworzeniami, jedność duszy przed różnorodnością jej aktów; lecz w naszym sposobie poznawania nie rozpoczynamy od abstrakcyjnej jedności, tylko od podziału; wprzód widzę wiele drzew, a potem mam pojęcie lasu, wprzód spostrzegam rozmaite akty duszy, a potem dochodzę do pojęcia jej jedności; w porządku

¹⁾ In I. dist. 24. qu. I ar. 3 ad 3.; In lib. V. Metaph. lect. 15, S. theol. I. qu. 11. ar. 2.

zatem poznawania podział wyprzedza jedność, a dopiero po niej zjawia się pojęcie wielości¹⁾.

Mówiąc o jedności, wykazaliśmy, że jedność nie dodaje do bytu nic realnego, lecz tylko przeczenie rozdziału danego bytu. Otóż i wielość nie dodaje nic dodatniego do tych rzeczy, które obejmujemy nazwą wielu, a wyraża tylko podwójne przeczenie, bo raz, że poszczególne jednostki, tworzące wielość, nie są w sobie podzielone, a powtóre, że żadna z nich nie jest drugą. Św. Tomasz tak to uzasadnia: »Wielość, odpowiadająca jedności, nie dodaje do rzeczy wielu nic, prócz rozróżnienia w tem się mieszczącego, że jedna z nich nie jest drugą, co znów nie pochodzi od czegoś dodanego, lecz z własnych form jestestw. Wynika stąd, że jedność, która jest zamienną z bytem (convertitur cum ente), przypuszcza wprawdzie byt, lecz nic nie dodaje do niego prócz przeczenia podziału. Wielość zaś, jej odpowiadająca, dodaje do rzeczy, które nazywamy wielu rzeczami, to, że każda z nich jest jedną i że jedna nie jest drugą, a na tem polega istota rozróżnienia. A tak podczas gdy jedność dodaje do bytu jedno przeczenie, o ile mianowicie jest coś w sobie nierozdzielone, wielość dodaje dwa przeczenia, o ile mianowicie coś jest w sobie nierozdzielone a wyodrębnione od innego« (De potent. qu. 9. ar. 7).

Powiedzieliśmy, że wielość jest przeciwstawieniem jedności. Zdanie to jest prawdziwe, o ile tak wielość jak i jedność brane są w swem znaczeniu formalnem, czyli o ile jedno jest jednym, nie może pod tym samym względem być wielością i na odwrót. Wskutek tego zdarzyć się może, że coś pod jednym względem będzie jednym, a pod innym względem wielością, coś aktualnie będzie jednością, a w możności wielością. Człowiek n. p. jest jednym, mimo, że może być podzielony na dwie części składowe, a prócz tego ciało znów może być, jak każda materya, dzielone na dowolną ilość części.

Ponieważ dalej wszystko, co istnieje aktualnie, istnieć musi jako jednostka, więc wielość jako znosząca jedność, nie zawierałaby się w obrębie bytu, gdyby w jakiś sposób nie podpadała pod jedność. Wszak pojęcie wielości powstaje z pojęcia podziału, pojęcie zaś podziału wyłania się z pojęcia jedności

¹⁾ S. theol. I. qu. XI art. 2 ad 4.

jako czegoś, co nie jest podzielone. Każda zatem wielość wypuszcza jednostkę i na niej się opiera. Stąd też możemy wielość podzielić odpowiednio do gatunków jednostki, np. na wielość aktualnie istniejącą lub tylko w możliwości, na wielość w obrębie gatunku jakiegoś, rodzaju lub liczebną.

Liczba (numerus) pozostaje w najściślejszym związku z wielością, gdyż każda liczba jest wielością. chociaż z drugiej strony w myśl Stagiryty i św. Tomasza nie każda wielość da się wyrazić liczebnie. Pojęcie liczby dodaje do pojęcia wielości możliwość wymierzenia tejże wielości, tak, że liczba jest zbiorem jednostek, albo wielością zmierzoną, zliczoną przez jednostkę (*multitudo mensurata per unum*)¹⁾. W pojęciu zatem liczby zawierają się 1^o jednostki, 2^o rozróżnienie tych jednostek, gdyż jeżeliby jedna jednostka była drugą, nie byłoby wielości, a bez tej znów liczby; 3^o wreszcie konieczne jest sprowadzenie jednostek częstokroć różnorodnych do jakiegoś wspólnego mianownika, czyli logicznej jednostki. Całkowite liczby proste otrzymujemy przez to, że tylko ilościowe stosunki uwzględniamy w tem, co jest różnorodne. Jednostka, czyli jednostka jako pierwiastek tego, co jest różnorodne, pomyślana, staje się jednostką liczebną, a inne liczby powstają z połączenia takich jednostek we wielość.

Jednostka (1) w połączeniu z wielościową jednostką ($2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1$ i t. d.) przedstawia szereg liczb całkowitych; przeciwnie z rozdziału całej jakiejś jednostki na cząstkowe albo pierwiastkowe jednostki, powstają ułamki, przy których mianownik oznacza całkowitą jakąś jednostkę a licznik ilość cząstkowych jednostek, jakie w tamtej są zawarte. Ponieważ całość, czyli ową wyższą jednostkę, pomyśleć możemy jako powstającą przez odjęcie jednej jednostki od najbliższej jej liczby wyższej, więc tem samem dla niej nie można oznaczyć stałej jakiejś granicy, a tak samo dla powstałej z podziału całości niższej jednostki przyjąć należy, że znów przez dzielenie da się rozłożyć. Innemi słowy: liczby całe zatrzymują pojęcie jednostki jako

¹⁾ Por. Pesch dz. w. prz. n. 1346. Por. dr Karl Goebel: *Die Zahl und das Unendlichekleine*. Leipzig 1896 str. 1. i passim.; Ebrh. Illigens: *Die unendliche Anzahl und die Mathematik*. Münster 1893, str. 25 passim.

ostatniego elementu, gdy tymczasem przy ułamkach nie może być pojęcie jedności dla powyżej przytoczonego powodu poczytane za identyczne z elementem, a tylko podział w nieskończoność jest wykluczony. Jeżeli przeciwnie w pojęcie liczby ujmijemy podzielność w nieskończoność, czyli zaznaczymy, że ostatnim składnikiem liczby jest jedność idealna, to powstanie nowy gatunek liczby: liczba nieracjonalna. Zarówno liczby całkowite jak i ułamki zawierają w sobie pojęcie rozdzielnej różnorodności, przeciwnie zaś liczby nieracjonalne różnorodności ciągłej (stetige Mannigfaltigkeit); w jednym jednakże i drugim razie tj. zarówno przy liczbach całkowitych jak: nieracjonalnych różnorodność pojmowana bywa według cech ilościowych, jakościowe natomiast cechy zjawiają się przez oznaczenie, czy liczba jest dodatnia, czy ujemna, lub też złożona.

Ilekróć liczba, będąca w pewnym stosunku do drugiej, zmienia się ze zmianą tamtej, powiadamy, że jest funkcją tamtej, przyczem liczba służąca za podstawę stosunku, zwie się: niezależnie zmienną, druga zaś zależnie zmienną. Pojęcie więc funkcji stosujemy zawsze, ilekróć dwa szeregi liczb, z których jedna liczba jednego szeregu odpowiada drugiej liczbie drugiego szeregu, tak są ze sobą złączone, iż jeden szereg liczb powstaje przez jedno lub więcej działań z liczb drugiego szeregu. Stosownie zaś do natury działania arytmetycznego między zależnie a niezależnie zmienną liczbą, powstają różne formy funkcji.

Jak z dotychczasowych uwag o liczbie wynika, rozróżnić należy w liczbie czynnik materialny i formalny; z jednej bowiem strony rzeczy mnogie istnieją niezależnie od umysłu, ale tem, co potrafi owe mnogie rzeczy rozróżnić i sprowadzać do przeliczalnej jedności logicznej, jest umysł. Liczba zatem jest wprawdzie bytem myślnym, lecz z podstawą w rzeczach samych.

ROZDZIAŁ V.

O prawdzie bytu.

§. 27. *Pojęcie prawdy ontologicznej.*

W Noetyce naszej¹⁾ zastanawialiśmy się tylko nad prawdą formalną, nad prawdą w poznawaniu naszym, i powiedzieliśmy, że wtenczas nasze poznanie jest prawdziwe, jeżeli jest zgodne z rzeczą poznawaną. Lecz każdy widzi, że zupełnie co innego znaczy rzecz poznawać prawdziwie, a co innego jest pytanie, czy rzecz jakaś poznawalna jest w sobie prawdziwą. Gdy mam przed sobą drzewo obdarte z liści, a mimo to powiadam, że to drzewo jest bujnie liśćmi pokryte, to rozmiyam się z przedmiotowym stanem rzeczy, nie powiadam prawdy. Lecz gdy mam kawałek metalu żółtego i po jego połysku, ciągłości, sposobie załamania światła, topliwości i gatunkowym ciężarze poznaję, że ten metal posiada takie same cechy, jak złoto, i wyrokuję: ten metal jest prawdziwym złotem, to wyrażam przez to odmienny stosunek rzeczy do umysłu, aniżeli w pierwszym przykładzie. Tam bowiem mój umysł był zależny od przedmiotowego stanu rzeczy, w drugim zaś wypadku stosuję do kawałka spostrzeżonego metalu pewną sumę cech i odpowiednio do istnienia lub braku tychże cech stwierdzam, że metal jest prawdziwym lub fałszywym złotem. Chociaż więc w jednym i drugim przypadku, zarówno przy prawdziwości poznania, jak i przy prawdziwości rzeczy poznawanej, czyli przy prawdzie logicznej i ontologicznej, istnieć musi stosunek rzeczy do umysłu²⁾, to jednak ten stosunek przy prawdzie ontologicznej jest inny, aniżeli przy prawdzie logicznej, a stąd, jeżeli ta ostatnia jest zgodnością umysłu z rzeczą poznawaną (*conformitas intellectus et rei cognitae*), przeciwnie przy ontologicznej³⁾ istnieć musi z g o d n o ść r z e c z y z u m y

¹⁾ Por. Noetyka. Kraków 1900 str. 9 nast.

²⁾ Por. św. Tomasz Quaest. disp. De Veritate. qu. I ar. I: «*Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum*».

³⁾ Por. Philosophisches Jahrbuch. VI Bd. 2 Heft. 1893 str. 142 nast.

Dr En. Lorenz Fischer: *Theorie der Gesichtswahrnehmung*. Mainz 1891 str. 33 nast.;

słem (adaequatio rei ad intellectum). To też, gdy przy prawdzie logicznej wtenczas tylko może być mowa o prawdziwym poznaniu, gdy umysł rzeczywiście potrafił wiernie odbić w sobie i wyrazić faktyczny stan rzeczy poznawanej, to przeciwnie pod względem ontologicznym każdy byt jest prawdziwym (Verum est id, quod est. Św. August.), gdyż rzecz każda jest prawdziwie tem, czem jest. Osoba jakaś jest prawdziwym człowiekiem, o ile posiada to wszystko, co do istoty człowieka koniecznie przynależy. W tym więc razie prawda metafizyczna schodzi się z istotą rzeczy.

Tak pojęta prawda nie dodaje do rzeczy, którą nazywamy prawdziwą, żadnego nowego jestestwa, ale tylko wyraża poznawalność rzeczy: Veritas rerum, powiada trafnie św. Tomasz, existentiam includentium, includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum divinum vel humanum«. (De verit. qu. I. art. 8 corp).

Ten stosunek rzeczy do umysłu nie jest rzeczywistą jakąś przypadłością nakształt barwy, posiadanej przez jakiś przedmiot, lecz jest cechą każdemu jestestwu właściwą, że może być poznane przez jakiś umysł, wobec czego i prawda jest transcendentalną właściwością bytu, gdyż tylko nicosić nie może być poznawana. Ponieważ zaś stosunek, wyrażony słowem: »prawda«, domaga się koniecznie rzeczywistego istnienia jakiegoś umysłu, więc gdyby zabrakło umysłów stworzonych, to jeszcze dla Boga rzeczy byłyby prawdziwemi, ale gdyby i Bożego nie było umysłu, nie mogłoby wogóle być mowy o prawdzie. Stąd słusznie św. Anselm określa prawdę tak: »Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis«¹⁾.

Tem samem atoli pokazuje się, że pierwszorzędnym czynnikiem w owej zgodności rzeczy z umysłem będzie sam umysł tak, iż prawda nie tylko logiczna, lecz i metafizyczna w pierw-

Dr Ernst Commer: *System der Philosophie*. I Abth. Münster 1883. str. 73 nast;

Friedrich Harms: *Über den Begriff der Wahrheit*. Berlin 1876. Odbitka z rozpraw Akademii Umiejętności w Berlinie. Passim;

Kazimierz Twardowski: *O tak zwanych prawdach względnych*. Lwów 1900. Passim.

¹⁾ Por. Commer dz. w. prz. str. 75. S. Anselmus: Lib. verit. cap. 12.

szym rządzie przez wzgląd na umysł orzekana bywa o jakiejś rzeczy, a dopiero ubocznie dotyczy rzeczy samej.

Lecz jeżeli do pojęcia prawdy nawet metafizycznej jest niezbędna zgodność tych dwóch czynników, rzeczy i umysłu, to w takim razie definicja prawdy transcendentalnej, podana przez Chr. Wolfa ¹⁾, mianowicie, że prawda transcendentalna jest uporządkowaniem tego wszystkiego, co rzeczy jakiejś przysługuje, jest niedostateczna, bo stąd, że między tem wszystkim, co rzeczy przysługuje, panuje porządek, zgola jeszcze nie wiemy, jaki stosunek tego porządku do danego umysłu.

Powiedzieliśmy, że do pojęcia prawdy metafizycznej konieczną jest zgodność rzeczy z umysłem. Chodzi obecnie o bliższe oznaczenie tego umysłu, z którym dopiero zgodność rzeczy stanowić ma prawdę metafizyczną. Wielu bowiem autorów scholastycznych nieogłędnie definiuje prawdę w ten sposób, jakoby rzeczy tylko z umysłem Bożym zgodne, stanowić miały o prawdzie metafizycznej. Tymczasem w gruncie rzeczy do pojęcia prawdy metafizycznej wcale nie jest niezbędnym warunkiem, aby rzecz z Bożym tylko umysłem pozostawała w zgodności; z jakimkolwiek ona umysłem, czy nie stworzonym, czy też stworzonym pozostawać będzie w zgodności, stanie się zażość warunkom, od których zawisła prawda metafizyczna. Z jednej bowiem strony i umysł stworzony ma za przedmiot poznawania byt w całej jego rozciągłości, bo chociaż umysł skończony nie może objąć jednym aktem poznania nieskończonej liczby jestestw, to jednak nic nie stoi na przeszkodzie, aby kolejno poznawał jedną rzecz po drugiej, czyli umysł skończony jest w możności poznawania wszystkiego, co jest; z drugiej zaś strony orzekamy prawdę o rzeczach najczęściej przez wzgląd na ich zgodność lub niezgodność z naszymi o nich pojęciami. Gdy np. mamy zawyrokować, czy ten kawałek metalu jest złotem lub nie, z pewnością nie będziemy się pytali, czy on zgodny z Bożym umysłem, ale czy jest zgodny z naszym pojęciem o złocie, i metal ów nazwiemy złotem, jeżeli odkry-

¹⁾ Por. Chr. Wolfius: *Philosophia prima*. Francofurti 1730, pag. 383 § 495: Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt.

jemy w nim te cechy, które według naszego pojmowania złoto posiada. Wiadomo zaś, że nasze pojęcia, podług których oceniamy prawdziwość rzeczy, urabiane bywają z rzeczy, a stąd o tyle są logicznie prawdziwe, o ile są wiernem odbiciem rzeczy i z niemi jako ze swoją normą przedmiotową pozostają w zgodności

Rozumie się samo przez się, że nasze pojęcia mogą być tylko warunkową normą prawdziwości rzeczy, ani też nie potrzeba długo wyłuszczać, że ostateczną i bezwzględną normą metafizycznej prawdy jest tylko Bóg. Zresztą nie o to chodzi, tylko zaznaczyć chcieliśmy, że nie jest konieczną rzeczą, aby w definicyi metafizycznej prawdy wyrażony był wzgląd na jakiś umysł oznaczony, tak samo, jak nie jest konieczną rzeczą przy definicyi prawdy logicznej oznaczać dokładnie, z jakim to przedmiotem poznania musi pozostawać umysł poznający w stosunku zgodności.

Podobnie nie jest warunkiem koniecznym, aby w definicyi metafizycznej prawdy było zastrzeżone, że tylko aktualna zgodność rzeczy z umysłem stanowi prawdę metafizyczną. Oczywiście, co do Bożego umysłu, rzecz nie może mieć się inaczej, gdyż skoro Bóg jest wszytkowiedzącym, nie może być w możności dopiero poznawania jakiejś rzeczy, ale musi ją poznawać aktualnie. Lecz co do umysłu stworzonego, zwłaszcza u ludzi, nie widzimy racyi, dla którejby nie miała wystarczyć sama możliwość zgodności rzeczy z umysłem na to, abyśmy mieli pojęcie prawdy metafizycznej.

Wszak nie tylko te rzeczy są prawdziwe, które jako takie poznajemy, ale i te także, które mogą w nas zrodzić zgodne z niemi poznanie. Definicja więc prawdy metafizycznej nie powinna z jednej strony uwzględniać rodzaju umysłu, z którym rzecz ma pozostawać w zgodności, z drugiej zaś i tego, czy aktualnie, czy też tylko w możności owa zgodność z umysłem istnieje. W tym względzie w zgodzie pozostajemy ze św. Tomaszem, który zadawał się już tem, aby rzecz mogła się zrównać z umysłem: »Veritas invenitur in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui (l. p. qu. 16. art. 5; De verit. qu. I. ar. 3); gdzieindziej zaś, mianowicie przy objaśnieniu definicyi prawdy podanej przez Avicennę: veritas est proprietas uniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei — dodaje: »in quantum talis res nata est facere de se veram aestimatio-

nem, et in quantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur« (C. G. l. I. c. 60 ad fin.)¹⁾. ·

Na jedną jeszcze okoliczność zwrócić musimy uwagę. Umysł jest dwojaki: spekulatywny lub praktyczny. Spekulatywnym zwiemy umysł, jeżeli się ogranicza do samego poznania rzeczy; jeżeli przeciwnie tworzy w sobie wzór, aby podług niego rzecz przez siebie pomysłaną wykonać, nazywa się umysłem praktycznym. Stosunek jednego i tego samego umysłu do danej rzeczy jest odmienny w pierwszym i drugim wypadku; umysł bowiem jako spekulatywny dąży do poznania rzeczy, a więc przez rzecz daną bywa determinowany, i dopiero wtenczas ma prawdziwe poznanie rzeczy, gdy jego akt myślny jest zgodny z rzeczą poznaną; przeciwnie umysł jako praktyczny nie zachowuje się biernie względem rzeczy, lecz obmyśla jej plan i dąży do jego urzeczywistnienia. Gdy więc umysł spekulatywny, jako zależny w swem poznawaniu od rzeczy, przez nią bywa niejako mierzony, to przeciwnie umysł praktyczny sam się staje miarą rzeczy. Wszelako rzeczy widzialne, które umysł nasz pobudzają do działania, znów są zależne od umysłu Bożego, jako swej miary; Bóg bowiem nie działa na oślep, lecz według planu czyli idei rzeczy i nim rzecz stworzy, wprzódy musi znać rzecz samą, mieć jej ideę wzorową, tak jak malarz, nim obraz namaluje, wprzódy musi mieć w myśli plan tegoż obrazu. Bóg więc jako istota ze wszech miar niezależna, nie może być przez rzeczy niejako mierzonym na kształt umysłu człowieka, lecz może być tylko ich miarą, o ile mianowicie każdej z nich wyznacza odpowiednią jej istotę i istnieniem darzy. Natomiast rzeczy stworzone i same są miarą odnośnie do naszego umysłu, i mierzone bywają przez Boży umysł; przez umysł zaś człowieka te tylko z pośród nich bywają mierzone, które człowiekowi zawdzięczają jako swej przyczynie sprawczej swe istnienie. Rzeczy więc w świecie istniejące stoją w pośrodku między najpierwszym czyli boskim umysłem a umysłem człowieka i bywają nazywane prawdziwymi odpowiednio do tego, czy istnieje zgodność ich z rzeczonymi umysłami, czy też nie. W stosunku do Bożego umy-

¹⁾ Por. Philos. Jahrbuch. j. w. str. 145. Por. nadto: Suarez disp. 8. sect. 7. n. 26—27.

słu nazywane bywają prawdziwemi, gdyż urzeczywistniają ideę Bożą o nich; zaś w stosunku do umysłu człowieka są prawdziwe, o ile z natury swej mogą w umyśle wywołać zgodność z niemi, a fałszywe, jeżeli taka ich dyspozycya, że się mogą wydawać tem, czem nie są, albo przedstawiać inaczej niżeli w rzeczywistości¹⁾. Pierwsze pojęcie prawdy tj. ich zgodność z Bożą ideą, jest bardziej w Bożym umyśle, aniżeli druga prawda w umyśle człowieka, gdyż rzeczy stworzone muszą być zgodne z Bożym umysłem i ich zgodność z tymże umysłem wyprzedza zgodność z umysłem człowieka, a nadto prawda logiczna jest dla rzeczy czemś przypadkowem, gdy tymczasem prawda metafizyczna czemś istotnem.

Gdyśmy tedy poznali odmiennosć stosunków rzeczy do umysłu zarówno co do umysłu spekulatywnego i praktycznego w Bogu jak i w człowieku, nasuwa się pytanie, z jakim to umysłem zgodność rzeczy sprawia, że rzecz może być nazwana prawdziwą?

Gdyby prawda metafizyczna polegała na zgodności rzeczy tylko z umysłem praktycznym, nie byłby w tym wypadku Bóg prawdą metafizyczną, skoro jako byt w całym tego słowa znaczeniu niezależny nie może posiadać innej istoty, któraby Go urzeczywistnić mogła, wprzód w swym umyśle począwszy Jego ideę. Jeżeli więc prawda metafizyczna ma być tem, czem jest, transcendentálną własnością każdego jestestwa, to do pojęcia prawdy metafizycznej nie jest niezbędnym warunkiem, aby rzecz, która ma być nazwana prawdziwą, była zgodną z jakimś umysłem praktycznym, ale wystarczy jej zgodność z umysłem spekulatywnym i to tem więcej, że rzeczy w sobie możliwe nie mniej posiadają prawdę metafizyczną, a jednakże jako tylko możliwe nie zależą od praktycznego umysłu Boga, lecz tylko od spekulatywnego. Rzeczy jedynie o tyle, o ile mają być stworzone, są zależne od praktycznego Bożego umysłu, a tak samo i rzeczy przez człowieka zdziałane o tyle są prawdziwe, o ile są zgodne z ideą swoją w umyśle człowieka. Prawda więc metafizyczna w pierwszym rzędzie wyraża zgodność rzeczy z umysłem spekulatywnym i nie jest niczem innem, jak pozna-

¹⁾ Por. św. Tomasz: De verit. qu. I. ar. 1. 2.

walnością rzeczy; w drugim dopiero. dalszym rzędzie, mamy prawdę metafizyczną i wtenczas, gdy rzecz dana zgodna jest ze swą ideą wzorową lub ze swem pojęciem.

Na zarzut zaś, że gdyby prawda metafizyczna polegać miała przedewszystkiem na poznawalności rzeczy, na ich, że tak powiemy, zdolności upodobniania do siebie jakiegoś umysłu, to i względem Bożego umysłu spekulatywnego rzeczy miałyby się na kształt miary a nie rzeczy Bożym umysłem mierzonych, odpowiadamy, że tylko w niewłaściwym tego słowa znaczeniu rzeczy byłyby miarą Bożego umysłu, mianowicie o ile umysł Boży rzeczy poznający nie naznacza im ich doskonałości, ich istoty, lecz tylko je przedstawia, gdyż jeżeli mowa o Bożym umyśle spekulatywnym, to i w tym razie rzeczy nie dlatego będą takie, jakie są, że Bóg tak właśnie o nich myśli, lecz przeciwnie, tak je Bóg pojmuje, jakimi są.

§. 28. *Czy jedna tylko jest prawda i czy prawda jest niezmienną?*

Powodu do zastanawiania się nad niedorzecznem pozornie pytaniem, czy jedna tylko jest prawda, czy też większa liczba prawd, dostarczyli ontolodzyści, zwłaszcza Malebranche¹⁾, którzy źle zrozumieli słowa św. Augustyna: »Te invoco Deus Veritas, in quo, a quo, et per quem vera sunt omnia« (Solil. lib. I c. I. n. 3. Por. vera relig. c. 36 n. 66.). Wyprowadzili oni z nich wniosek, że jedna jedyna tylko istnieje prawda, a jest nią Bóg.

Jak bowiem wszystko, co istnieje, istnieje zależnie od Boga, tak i wszystkie z istnieniem rzeczy od Boga zależnych związane prawdy muszą być od Boga zależne, który jako jeden w sobie, jedną też tylko może być prawdą; człowiek, jeżeli chce mieć prawdę jakąś, musi się zwrócić do Boga i w Nim jakby w zwierciadle oglądać tę prawdę, o którą mu chodzi.

Tymczasem o ile niewątpliwie są prawdziwe słowa św. Augustyna, o tyle znów ontolodzyści najniesłuszniej i niedorze-

¹⁾ Por. Malebranche: *Entretiens sur la métaph.* Paris 1712. Entr. VIII t. I. p. 524.

cznie z nich wyprowadzili powyżej określoną naukę. Nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że gdy odniesiemy wszystkie rzeczy stworzone, a więc i nasz umysł, do Boga, jako do pierwszej i najwyższej ich przyczyny, to wszystkie rzeczy stworzone, a także i nasze o nich pojęcia, są prawdziwe przez prawdę Bożą. Skoro bowiem wszystko, cokolwiek istnieje poza Bogiem, nie posiada z siebie istnienia, lecz to istnienie otrzymuje wraz ze swą istotą od Boga, więc istnienie rzeczy stworzonych jest zależne od istnienia Boga, jest niejako uczestnictwem w istnieniu Jego (oczywiście nie w znaczeniu panteistycznym); więc światło naszego umysłu jest uczestnictwem w niestworzonym świetle Boga, jest jego niedoskonałym odbiciem. Wiemy zaś z poprzednich uwag o prawdzie, że rzeczy, o ile są, są prawdziwie tem, czem są, i umysł nasz przez swą zdolność stosowania się w poznawaniu do rzeczy powyższą ich prawdę spostrzega. A więc jeżeli rzeczy stworzone i zależnie od nich urabiane nasze pojęcia odniesiemy do Boga, to słusznie zupełnie mógł twierdzić św. Augustyn, że są prawdziwe przez prawdę Boga, i że konsekwentnie jedna jest tylko Prawda, przez którą wszystko, co jest, jest prawdziwe.

Wszelako z istnienia tej jednej odwiecznej Prawdy nie wynika jeszcze, żeby i rzeczy stworzone i nasze o nich pojęcia nie posiadały własnej swej prawdy. Jakkolwiek bowiem rzeczy stworzone istnieją zależnie od Boga, niemniej przeto nie są częstkami Bóstwa, jak chcą panteiści, lecz posiadają swe od Bożego istnienia odrębne, oddzielne istnienie; a tak samo i światło naszego umysłu, jakkolwiek jest uczestnictwem w niestworzonym świetle Bożem, istnieje dla siebie, oddzielnie od Bożego światła. Rzeczy zaś stworzone, o ile są, są prawdziwe, gdyż byt i prawda nie różnią się rzeczowo, a tak samo i nasz umysł jest prawdziwym, gdyż przez swe światło osiągnąć może prawdę jakiejś rzeczy. Skoro więc istnieje każda rzecz chociaż zależnie, jednakże oddzielnie od Boga, i światło naszego umysłu jest odrębnem od Bożego światła czyli umysłu jestestwem, zatem każda rzecz, a także i nasze o niej pojęcia, posiadać będą swą własną prawdę, od Bożej prawdy odrębną, oddzielną.

Tyle więc istnieć będzie prawd, ile jest rzeczy stworzo-

nych, a w naszym umyśle znów tyle, ile posiadać będziemy aktów poznawania¹⁾, zgodnych z przedmiotowym stanem rzeczy.

Na pytanie w końcu, czy prawda jest zmienną czy też niezmienną, odpowiedzieć trzeba rozróżnieniem między prawdami metafizycznymi a naszym poznawaniem czyli prawdą logiczną. Że prawdy metafizyczne są bezwzględnie niezienne, nie potrzeba długo dowodzić, wystarczy wspomnieć, że opierają się one na istocie rzeczy, która znów jest i niezmienną i wieczną. Ktokolwiek zechce dodawać 2 do 2, będzie dla niego, jeżeli tylko rozumie znaczenie wyrazu: »dwójka«, prawdą, że dwa razy dwa jest cztery, nie tylko dziś lub wczoraj, ale po wszystkie czasy.

Inaczej atoli ma się sprawa przy prawdzie logicznej. Przy prawdzie logicznej konieczna jest zgodność umysłu z przedmiotowym stanem rzeczy. Otóż umysł nasz nie zawsze czyni powyższemu warunkowi zadość i stąd nieraz nam się zdaje, że coś jest prawdą, co nią faktycznie nie jest, i mniemamy po lepszym rozpatrzeniu się w rzeczy, że prawda się zmieniła, gdy tymczasem tylko nasz stosunek do rzeczy poznawanej się zmienił, gdyż przedtem albo niedokładnie albo nawet fałszywie rzecz poznawaliśmy. Ilekroć zaś zajdzie rzeczywista zgodność umysłu z przedmiotem poznawanym, tam i prawda logiczna jest nie względną tylko, ale bezwzględną i po wsze czasy niezmienną. Na zarzut, że przecież tyle istnieje prawd wyrażonych w hipotezach i teoriach naukowych, które później uznano za nieprawdy, odpowiedzieć należy, że nie może być prawdą, co później mogło się stać nieprawdą, inaczej trzeba by usunąć zasadę sprzeczności; a powtórne hipotezy i teorie mogą zawierać w sobie tylko większe lub mniejsze prawdopodobieństwo, ale nie zawierają w sobie pewności. Niemasz też prawd tylko względnych, ale każda prawda, jeżeli tylko nią jest, jest bezwzględnie prawdziwą. Przykłady, najczęściej przytaczane dla wykazania istnienia prawd względnych, jak np. dziś nie świeci słońce, dlatego tylko zdają się dowodzić tezy relatywistów, że w sądzie nie bywają wyrażane dokładnie wszystkie warunki, wśród których zdanie jest prawdziwe. Gdy powiadam: dziś nie świeci słońce, nie podałem dokładnego określe-

¹⁾ Por. św. Tomasz S. theol. I. qu. 16. art.

nia czasu. tem mniej miejsca, i dlatego tylko mógłby ktoś z uwagi, że gdzieindziej poza Krakowem i jego okolicami wspaniała istnieje pogoda, wywnioskować, że przytoczone zdanie jest tylko względnie prawdziwe a tem samem co w Krakowie byłoby prawdą, byłoby gdzieindziej fałszem. Gdy się jednak powyższe zdanie wyrazi w ten sposób, że »w Krakowie dnia 9. października 1901 roku po narodzeniu Chrystusa przez cały dzień z powodu chmur nie było widać słońca«, to prawda tem zdaniem wyrażona na zawsze już nią pozostanie ¹⁾).

Wszelka więc prawda, o ile nią jest, pozostaje nią na zawsze, a tylko nasz stosunek do niej ulegać może zmianom. Pięknie to wyraził św. Augustyn: »Mentes enim nostrae aliquando eam (veritatem) plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus, sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine et adversos puniat caecitate« (De lib. arbirt. lib. II. c. 11. n. 34.). Nie przeczymy, że rzecz może się zmieniać co do swych cech nieistotnych a wskutek tego posiadać rozmaite prawdy, ale to nie prawda jako taka się zmieniła, tylko warunki, wśród których coś było prawdziwem.

§. 29. *O fałszu.*

Prawda metafizyczna polega, jak powiedzieliśmy, we właściwem swem znaczeniu na poznawalności rzeczy tak, jak jest. W dalszem znaczeniu mamy prawdę metafizyczną i wtedy, gdy rzecz jakaś wiernie odpowiada swej idei wzorowej lub specyficznej. Gdy tedy prawdę metafizyczną bierzemy w jej pierwszym znaczeniu, nie będzie fałsz jej przeciwieństwem, tylko chyba nicość.

Jakikolwiek bowiem weźmiemy byt, choćby nawet taki, który nazywamy fałszywym np. fałszywy dyament, zawsze będzie on w sobie na prawdę tem, czem jest, i będzie mógł być poznawany jako to, czem rzeczywiście jest. Konse-

¹⁾ Por. Dr. Kazimierz Twardowski: *O tak zwanych prawdach względnych.* Lwów 1900 str. 24.

kwentnie trzeba powiedzieć, że nie może istnieć rzecz bezwzględnie fałszywa i to zarówno co do Bożego jak i stworzonego umysłu, bo o ile jest bytem, będzie posiadała swą prawdę metafizyczną.

Gdy natomiast prawdę metafizyczną bierzemy w dwóch powyżej zaznaczonych odcieniach, już jest możliwa niezgodność między rzeczą a umysłem, a tem samym i prawda metafizyczna, tak jak i logiczna, będzie miała swe przeciwieństwo we fałszu. Jeżeli zaś fałsz jest przeciwieństwem prawdy, a ta znów jest zgodnością rzeczy i umysłu, to fałsz będzie niezgodnością rzeczy i umysłu, lub dokładniej mówiąc: niezgodnością rzeczy z ideą swą wzorową albo naszym o niej pojęciem.

Trzeba wszelako zwrócić na to uwagę, o jakim umyśle jest mowa; jeżeli bowiem mamy na myśli umysł Boży, wówczas ani dla spekulatywnego ani praktycznego umysłu Bożego żadna rzecz nie może być fałszywą. Z jednej bowiem strony Bóg nie może nie poznawać rzeczy tak, jak ona jest w sobie, gdyż inaczej Jego poznanie nie byłoby najdoskonalsze; z drugiej zaś strony nie brak Mu wszechmocy, aby jakieś jestestwo urzeczywistnić tak, aby całkowicie wiernie odpowiadało swej idei wzorowej w Bożym umyśle¹⁾.

Inaczej atoli ma się sprawa z umysłem człowieka. Tu zarówno przy spekulatywnym, jak praktycznym jego umyśle może być mowa o fałszu. Rzeczy poznajemy po ich przypadłościach; otóż nieraz zdarza się, że nie badając wszystkich przypadłości jakiejś rzeczy dokładnie, ale zadawalając się spostrzeżeniem tej i owej, wydajemy sąd o rzeczy, że jest tem, czem faktycznie nie jest, lub że jest taką, jaką nie jest. Przypatrując się perle z czeskiego szkła zrobionej, łatwo możemy być w błąd wprowadzeni i poczytać owo szkło za rzeczywistą perlę, i dopiero gdyśmy dokładnie ową rzekomą perlę zbadali, powiadamy z rozczarowaniem, że to fałszywa perła, bo nie posiada tych wszystkich przypadłości, jakie prawdziwej perle przysługują. W tem to znaczeniu powiada gdzieś św. Augustyn, że: *verus tragoedus est falsus Hector*, gdy mianowicie przedstawia osobę Hektora. Lecz gdybyśmy ową rzeko-

¹⁾ Por. Suarez. disp. 9. sect. I. n. 7.

mą perłę brali za to czem jest, za kawałek czeskiego szkła, imitujący perłę, aktora zaś za aktora, odgrywającego rolę Hektora, nie moglibyśmy tych przedmiotów nazwać fałszywymi, bo każdy z nich jest prawdziwie tem, czem jest; fałsz więc nie jest dla tych przedmiotów czemś istotnem, ale przypadkowym, spowodowanem przez niezrównanie się naszego umysłu z ich rzeczywistością.

Podobnie ma się sprawa i co do praktycznego umysłu. Fałsz jest tu możebny raz dlatego, że artysta jest nieudolny, albo też dlatego, że mu brak środków odpowiednich do urzeczywistnienia należytego swego planu. Niejeden malarz wie doskonale, jak powinien wypaść obraz portretowanej przez niego osoby, ale że jest nieudolnym malarzem, zrobił portret fałszywy.

Niekiedy znów, choćby jakiemuś artyście nie brakło sił i zdolności do wykończenia swego dzieła tak, jakby pragnął, znów materiał nie nadaje się ku temu celowi. W zwykłym piaskowym kamieniu i najlepszy rzeźbiarz nie potrafi wykuć tego, co wykuć można z marmuru pentelijskiego lub kararyjskiego. Lecz i w tym wypadku rzecz przez artystę zrobiona posiadać będzie swą prawdę metafizyczną, będzie tem, czem jest, a fałsz będzie dla niej czemś przypadkowym, o ile mianowicie nie dość wiernie wyraża myśl swego mistrza.

ROZDZIAŁ VI.

D o b r o i z ł o .

§. 30. *Pojęcie metafizycznego dobra i jego podział.*

Wyrazami: dobroć, dobro, dobry: posługujemy się niemal codziennie; powinniśmy zatem wiedzieć, co one oznaczają, gdyż inaczej nie używalibyśmy ich tak często. A jednak rzecz dziwna, natrafiamy na niemałe przeszkody, gdy chodzi o zdanie sprawy z tego, co to jest dobro, jaka jego racja formalna. Już dawno zdawał sobie przenikliwy umysł Stagiryty sprawę z trudności, jakie nasuwa definicya: »dobra«, i dlatego porzu-

cając drogę apryoryczną, wyszukał określenie dobra na empirycznej, przez rozważanie powodów, dla których pewne rzeczy nazywamy dla nas dobrami. Powiada on: »Każda sztuka i wszelaka umiejętność, jak niemniej każda czynność i poruszenie woli jest najwidoczniej zwrócone ku jakiemuś dobru, i dlatego słusznie dobrem nazwano to, czego wszystko pragnie«¹⁾.

W myśl więc Arystotelesa dobrem jest to, co jest pożądania godne. Gdy się zważy, że cały szereg filozofów²⁾ a nawet Ojców Kościoła³⁾ arystotelesowe określenie dobra przyjął za swoje, nabiera się mimowoli otuchy, że Stagiryta wskazał właściwą drogę, po której dojść można do właściwego pojęcia dobra metafizycznego.

Arystoteles zawdzięcza swe określenie dobra rozważaniu skutku, jaki w danym jestestwie wywołuje rzecz dobra. Oczywiście wyraz: pożądanie brać musimy nie w ciasnym znaczeniu pożądania przez naszą tylko wolę, ale w najobszerniejszem, jako dążenie ku czemuś, co za dobro uchodzi. Dla człowieka głodnego będzie kawałek chleba dobrem, dla świętego doskonalenie się w cnocie, dla zwierzęcia drapieżnego zdobycz jakakolwiek, dla ziemi spiekłej żarem słońca ożywcze krople deszczu, dla ognia palenie, dla kamienia ciężenie ku środkowi ziemi, dla roślinki wilgoć i promyk słoneczny. Jakkolwiek bowiem rzeczy, nieposiadające rozumu, nie mogą poznawać dobra jako dobra, dążyć jednak mogą do niego bądź na mocy instynktu, bądź też ulegając prawom, którym poddane zostały.

¹⁾ Por. Ehtic. Nic. I. 1. p. 1094 a: πᾶσα τέχνη καὶ πάσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ. διὸ καλῶς ἀπεφράκοντο τὸ ἀγαθόν, ὃ πάντ' ἐφίεται.

²⁾ Cynceron np. świadczy: Omnes philosophi in hoc consenserunt, illud esse bonum, quod ab omnibus expetitur (De finib. I. 1.). Scholastycy w czambuł powtarzają definicyę Arystotelesa. Wystarczy zresztą wskazać na św. Tomasza: I. p. qu. 5. ar. 1. ad I.; Quaest. disp. qu. 16 ar. 3. et 4.; qu. 19 ar. 9; qu. 48 ar. 1.; C. Gent. c. 37. Por. Urraburu dz. w. prz. str. 420; A. H. Tombach; *Untersuchungen über das Wesen des Guten*, Bonn 1899 str. 2 nast: książka to jednakże bałamutnie napisana.

³⁾ Por. S. Dionys. De divin. Nominib. cap. 4. S. Basil. In psalm. 44; S. Greg. Nyss. De beatitudine; S. Anselm. In epist. s. Pauli ad Philem.

Nie pożądalibyśmy wszakże żadnej rzeczy, gdybyśmy z góry nie byli przekonani, że jej posiadanie przyniesie nam pewną korzyść, dogodzi w czemś naszemu pragnieniu. Aby atoli rzecz dana mogła zaspokoić nasze pragnienie, musi posiadać w sobie coś, co ją czyni pożądaną godną, musi w tym lub owym kierunku posiadać jakąś doskonałość, przez której posiadanie spodziewamy się osiągnąć zadowolenie. Jeżeli więc chcemy dojść do pojęcia dobra, musimy przypatrzeć się, w jakim ono stosunku pozostaje do pojęcia doskonałości. Nie byłaby bowiem szklanka zimnej wody dobrem dla trapionego pragnieniem, gdyby rzeczywiście nie posiadała w sobie tej doskonałości, iż gasić może pragnienie.

W oczach darwinistów i ewolucjonistów doskonałem jest to jestestwo, które do walki życiowej najlepiej jest wyposażone, czyli ogólnie rzecz biorąc, doskonałem jest to, co się nadaje do osiągnięcia jakiegoś celu¹⁾. Doskonałym np. jest nóż, strzelba lub dom, gdy osiągają cel, któremu służą. Musimy wszelako odmówić autorstwa powyższego określenia doskonałości Spencerowi, gdyż dawno już przed nim Chr. Wolf w swej Ontologii²⁾ określił doskonałość jako zgodność części jakiejś całości ku osiągnięciu wspólnego celu. Powiada on: »perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensus vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum«. Doskonałość więc zegaru polega na zgodnem połączeniu i działaniu wszystkich jego części w celu wskazywania godzin. Jest bezwątpienia w powyższem określeniu doskonałości słuszność; skoro bowiem każda rzecz dla jakiegoś celu istnieje, więc gdy tylko odpowiedni sobie cel osiąga, może być z tego względu nazwana doskonałą. Gdyby nóż źle krajał, nie nazwiemy go doskonałym. Atoli aby rzecz cel jakiś osiągać mogła, wprzód musi istnieć i być w sobie taką, iżby się do osiągnięcia odpowiedniego celu nadawała. Przed doskonałością zatem, z osiągnięcia celu wyini-

¹⁾ Por. Herb. Spencer: *Thatsachen der Ethik*. Stuttgart 1879, str. 22. Por. także: Victor Cathrein S. J.: *Moralphilosophie*. I. Bd. str. 118 Freiburg in Br. 1890.

²⁾ Chr. Wolfius: *Philosophia prima*. Francofurti 1730. st. 391 §. 503.

kającą, już mamy doskonałość samejże istoty rzeczy, a w takim razie powyższe określenia doskonałości nie są wystarczające. Głębiej bezsprzecznie wniknął w istotę doskonałości św. Tomasz, który w swej Sumie teologicznej (kwestya 73) tak powiada: »Dwojaka jest doskonałość rzeczy: pierwsza i druga. Pierwsza mianowicie doskonałość jest, według której rzecz w swej istocie jest doskonałą. Ta zaś doskonałość jest formą całości, wynikającą z zupełności części. Drugą natomiast doskonałością jest cel, a tym jest albo działanie, celem np. grającego na cytrze jest granie na cytrze, albo też coś, do czego zapomocą działania dochodzimy, jak np. celem budowniczego jest dom, który stawia. Pierwsza doskonałość jest przyczyną drugiej, gdyż forma jest pierwiastkiem działania«.

Powiemy więc, że jedna jest doskonałość istoty samej, gdy mianowicie posiada wszystkie swe części składowe, czy to istotne np. dusza i ciało, czy też ilościowe i przestrzenne, jak np. różne części ciała. Stąd też Scholastycy powiadają, że substancyalnie doskonałym jest to, czemu nic niebrak do zupełności bytu (*perfectum est, cui nihil deest ad complementum sui esse*). Natomiast druga doskonałość istnieje wtenczas, gdy jestestwo posiada wszystkie władze i siły potrzebne do osiągnięcia celu, który mu przeznaczono. Ta doskonałość celowa może objawiać się albo tylko w samym działaniu, np. w graniu na jakimś instrumencie, albo w utworze dokonanym np. w jakiejś kompozycji muzycznej, w wybudowanym domu. Im doskonalsza istota rzeczy, tem lepiej odpowiadać może swemu celowi, tem też i cel jej doskonalszy; o całe niebo szlachetniejszy jest cel istnienia człowieka, aniżeli zwierzęcia, zwierzę znów ma pełniejszy, że tak powiemy, cel, aniżeli roślina lub kamień. Stądto związek przyczynowy istnieje między doskonałością substancyi a jej celem. Sanseverino¹⁾ przyjmował jeszcze trzecią doskonałość, mianowicie doskonałość władz i działania (*perfectio virtutis seu operationis*), lecz niepotrzebnie, gdyż ta doskonałość zlewa się najzupełniej z doskonałością celową, która, jak wiemy, polega również na działaniu, jakie w utworze zdziałanym znajdować się może.

¹⁾ Por. *Elementa phil. christ. vol. II. Ontologia p. 78.*

Nasuwa się teraz pytanie, w jakim stosunku pozostaje doskonałość do dobroci, czy mianowicie doskonałość rzeczy jest zarazem jej dobrocią, jak utrzymywał Wolf, który po daniu powyżej przytoczonej definicyi doskonałości, dodaje te słowa: »dicitur perfectio a scholasticis bonitas transcendentalis«; czy też przeciwnie dobroć rzeczy różni się od jej doskonałości i jest relacją rzeczy doskonałej do tych, którzy jej pragną? Zacięte o to toczyły się spory już za dni św. Tomasza, jak o tem przekonać się można z relacyi kardynała Toletusa, († 1596), którego: *Enarratio in Summam theologicam S. Thomae* długi czas była w zapomnieniu, i dopiero w 1869 w Rzymie wydana została. W tomie I. str. 994 nastp. wymienia Toletus następujące opinie:

I^o. Durandusa: *bonum formaliter dicit relationem ad aliud; bonitas est pura relatio, haec autem relatio est convenientiae ad aliud; Deus etiam bonus est, quia creaturis conveniens est;*

II^o. Egidiusza: *Bonum superaddit enti rationem appetibilis, ut id sit bonum, quod est appetibile. Bonum dicit ordinem ad appetitum.*

III. Kajetana: *Bonum est fundamentum, unde fluit appetibilitas.*

IV. Św. Tomasza: *Bonum super ens et perfectum non addit nisi solam rationem perficientis alterum, bonum est perfectum perficiens alterum.*

Suarez w swej *Metafizyce. disp. X. sect. I.* przytacza także cztery opinie, a to Capreolusa, podług którego dobroć jest wyrazem stosunku dogodności jednej rzeczy dla drugiej; drugą opinię przypisuje Durandowi, podług którego dobroć wyrażałaby rzeczywisty realny wzgląd dodany do istoty rzeczy; sam jednakże Suarez wątpi, czy na prawdę taką opinię posiadał Durandus. Trzecia opinia Dunsza Szkota uważa dobroć za bezwzględną a rzeczywistą własność, dodaną do bytu rzeczy, i od tegoż bytu formalnie z natury rzeczy się różniącą.

Czwarta wreszcie opinia, przypisana Herveuszowi, najzupełniej się zgadza ze zdaniem Wolfa i jego szkoły, że doskonałość rzeczy jest zarazem jej dobrocią.

Sam Toletus, jakkolwiek nie chciał być sędzią zdań przez siebie przytoczonych autorów, stawia jednak opinię swoją,

utrzymując, że dobroć nie polega na samej tylko relacji do innej rzeczy, która tamtej pożąda (*bonum universaliter loquendo non dicit relationem tantum ad aliud*); za powód, dla którego odstępuje od zdania św. Tomasza, podaje: *hoc unum mihi durum visum est, quod unumquodque bonum sit per ordinem ad aliud tantum*, a w końcu tak swą myśl określił: »*ratio boni relativa quidem est, sed transcendens et abstrahens a relatione ad se vel aliud*«. Nie potrzeba dodawać, że ostatnie zdanie zawiera sprzeczność, bo jakże coś może być względne a jednakże nie dopuszczać względu czy to do siebie samego, czy też do czegoś innego?

Zdawałoby się, że stoimy wobec trudności, nie dającej się rozwiązać. Zobaczmy wszakże, czy powyższe opinie nie dadzą się sprowadzić do mniejszej liczby. Przedewszystkiem opinię Szkota odrzucić musimy a limine. Dwojaką bowiem odróżnić możemy dobroć: bezwzględną i względną, czyli dobroć rzeczy w sobie rozważanej, i dobroć stąd wynikającą, że jedna rzecz jest dobrem dla drugiej. Otóż ani w jednym ani w drugim razie nie może być mowy o tem, aby dobroć miała być jakąś formą, dołączającą się do rzeczy, dobrą nazwanej. Gdy bowiem względną dobroć mamy na myśli, to nie przez coś różnego od swej istoty rzecz jedna jest dobrą dla drugiej, ale przez swą własną istotę, zdrowie np. samo przez się, a nie przez nową formę, do niego się dołączającą, jest dobrem dla człowieka. Jeżeli zaś mamy dobroć bezwzględną na uwadze, to i w tym razie nie może być mowy o tem, aby rzecz jakaś była dobrą przez specjalną formę dobroci, ale jest nią przez swą formę substancyjalną, przez którą jest tem, czem jest, jestestwem podpadającym pod pewien gatunek lub rodzaj.

Los opinii Dunsza Szkota podzielić musi, chociaż dla innych powodów, opinia Wolfa. Gdyby bowiem doskonałość rzeczy była zarazem jej dobrocią, nie byłaby dobroć własnością bytu, tylko raczej jego istotą, a byt i dobroć byłyby synonimami, gdyż nic nie jest bardziej istotnem dla jakiegoś bytu rzeczywistego jak to, iż posiada jakąś doskonałość, i nie można pojąć bytu rzeczywistego inaczej, jak tylko we formie jakiejś doskonałości, odpowiedniej jego istocie. Różnica cała między bytem a jego dobrocią na tem tylko polegałaby, że ta sama rzecz byłaby nazwana bytem od aktu bytowania, a dobrą dla-

tego, że posiadałaby odpowiednią swej naturze zupełność bytu czyli doskonałość; różnica więc tyczyłaby się jedynie słów, a nie rzeczy samej. Zresztą niepodobna w tej opinii zrozumieć, dlaczego jedna i ta sama rzecz przy niezmienionej swej doskonałości, jest dla jednego dobrą a dla drugiego złą.

Co do pozostałych opinii sam Toletus przyznaje, że Durandus i św. Tomasz mówią w gruncie rzeczy to samo (*quorum opinio videtur eadem, solum differre verbis*), możemy więc pominąć Duranda.

Egidiusz Rzymianin, jak zauważa Toletus, może to samo utrzymuje, co Kajetan kardynał (*forsan voluit Aegidius dicere idem atque Cajetanus*), a w każdym razie jego zdanie nie różni się od mniemania św. Tomasza.

Jeżeli zaś kard. Kajetan nie zgadza się z tem, aby dobro brano za jedno z rzeczą pożądania godną, lecz dobro uważa za fundament, dla którego rzecz jest pożądania godną, to nie różni się faktycznie od św. Tomasza, który w *S. c. G. c. 37.* powiada: »*Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est; et inde est, quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum*«. Gdy te słowa porównamy z tem, co św. Tomasz powiada w *Quaest. disp. de verit. qu. 21 art. I.*: *Bonum non solum significat relationem, sed absolutum cum relatione scilicet perfectum perficiens alterum*«, przekonamy się, że tak słowa Kajetana, jak i św. Tomasza posiadają jeden i ten sam sens, mianowicie, że aby rzecz jakaś mogła doskonalic drugą, a tem samem nazywać się dobrą, musi być w sobie doskonałą. Na to samo wychodzi ciemny frazes Toleta, że coś jest dobre nie tylko w stosunku do innych jestestw, lecz także bez tego stosunku rozważane, czyli w sobie.

Spór więc głównie o to powstał, że jedni zwracali większą uwagę na rzecz samą, jako podstawę jej pożądania, drudzy zaś na jej stosunek do podmiotu pożądającego.

Pierwszym zdawało się, że jeżeli dobroć ma być tylko stosunkiem do pożądającego podmiotu, to w braku takiego podmiotu dobroć nie byłaby czemś rzeczywistem, i dlatego kładli nacisk na rzecz samą, która, aby mogła być pożądana, musi być w sobie dobrą; zaś drudzy więcej zwracali uwagę na stosunek pożądania jednych rzeczy przez drugie, ale i oni

nie przeocza faktu, że w rzeczy pożądanej musi być podstawa, dla której jest przedmiotem pożądania. Powiemy więc ze św. Tomaszem, że nie zachodzi żadna sprzeczność, gdy raz nazywamy dobrem to, co pożądania jest godne, a drugi raz powiemy, że rację dobroci upatrywać należy w doskonałości rzeczy.

Do istoty zatem dobra potrzeba dwóch warunków: 1^o aby rzecz w sobie była doskonałą. Jest zaś rzecz doskonała, jeżeli zawiera w sobie wszystkie składniki, potrzebne do swej istoty, czyli jeżeli jest zupełną. 2^o. Rzecz musi odpowiadać swemu celowi, a odpowiada wtedy, jeżeli taką jest i to ma, co mieć musi i jaką być musi, aby celowi odpowiadać. Dochodzimy w ten sposób do definicyi, że dobrem jest to, co w sobie będąc doskonałem, jest pożądania godnem dla czegoś drugiego; dobro zaś lub dobroć jest doskonałością rzeczy w odniesieniu do jakiegoś pożądania¹⁾.

Nie trudno wobec powyższych roztrząsań określić stosunek dobra do bytu jako takiego. Wszelki mianowicie byt, o ile jest, jest czemś w swoim rodzaju doskonałem, gdyż każdy byt posiadać musi odpowiednią sobie istotę i cel właściwy, i to jest jego doskonałością. Ponieważ zaś byt, o ile jest czemś doskonałem, jest pożądania godnym, a o ile pożądania godnym, o tyle jest jakimś dobrem, więc wszelki byt jest dobrem.

Św. Tomasz tak udowadnia powyższe twierdzenia: »Odpowiadam (na pytanie, czy wszelkie jestestwo jest dobrem), że odpowiedzieć należy, iż wszelkie jestestwo, o ile jest jestestwem, jest dobrem. Wszelkie bowiem jestestwo, o ile niem jest, jest niem aktualnie, i w pewien sposób doskonałem, gdyż wszelki akt jest pewną doskonałością. To zaś, co jest doskonałe, posiada w sobie rację, dlaczego posiadane bywa, a tem samem dobre. Stąd wynika, że wszelkie jestestwo, o ile niem jest, jest dobrem«. (S. Theol. I. qu. 5. art. 3.).

¹⁾ Na to schodzą różne orzeczenia św. Tomasza; np. unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum (S. Theol. I. qu. 5. art. 5. cor.) lub: Bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile. (S. Theol. I. qu. 5. art. I. ad. I.) i wiele innych.

Jednak powyższe rozumowanie nie zdaje się być przekonywującym; wszak nie każdego człowieka nazywamy dobrym, niejedno jestestwo odrzucamy jako złe. Nieporozumienie atoli stąd powstaje, że mieszamy dwojakiego rodzaju dobroć: istotną z przypadłościową. Gdy powiadam o kimś: to dobry człowiek, to dobry muzyk, matematyk i t. d. wyrażam coś przypadłościowego dla człowieka; a że nie wszyscy ludzie posiadać muszą jednakowe przymioty przypadłościowe, więc też i nie wszystkich zwać można dobrymi, bo nie u wszystkich napotykamy zgodność ich czynów z prawidłami moralności czyli dobroć moralną. Natomiast to, że ktoś jest człowiekiem, jest dobrem dla niego, boć lepiej być człowiekiem, aniżeli zwierzęciem, zwierzęciem aniżeli rośliną, rośliną aniżeli kamieniem, bytem aniżeli nicością, a stąd istotna dobroć musi być orzekana o każdym jestestwie. To też gdy przy istotnej dobroci nie może być mowy o stopniowaniu w doskonałości w obrębie pewnego gatunku, to przeciwnie przy przypadłościowej dobroci możemy powiedzieć, że jeden człowiek jest lepszy od drugiego, tak jak Bethoven jest lepszym muzykiem od wiejskiego grajka. Stopniowanie doskonałości a tem samem dobroci istotnej może istnieć tylko między różnymi gatunkami lub rodzajami np. między szczerym duchem a człowiekiem, lub między człowiekiem a zwierzęciem. Żaden człowiek z racji tylko swego człowieczeństwa nie jest lepszym bytem od drugiego człowieka.

Lecz jeżeli wszelkie jestestwo, o ile niem jest, jest dobrem, wynika stąd, że dobroć a byt nie różnią się rzeczowo, tylko pojęciowo. Byt bowiem jest dobrym, o ile jest pożądaną godną rzeczą; jest zaś pożądaną godnym, o ile jest czemś doskonałym, a jest doskonałym o ile jest bytem, gdyż stąd, że jest bytem, posiadać musi odpowiednią sobie istotę i cel właściwy. Tak więc dobroć transcendentalna nie jest żadnym rzeczywistym dodatkiem do jestestwa dołączonym, lecz w rzeczy samej jest jestestwem, o ile ono jest doskonałym a stąd pożądaną godnym. Różnią się natomiast byt a dobroć pojęciowo, gdyż ta sama rzecz nazywana bywa bytem od jej aktu istnienia, a dobrą od jej stosunku do jakiegoś pożądanego. Możemy teraz zrozumieć słowa Stagiryty: τ' ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι

(Eth. Nic. I. 4. p. 1996 a 23), gdyż dobroć jako transcendentna własność bytu sięga tak daleko, jak sam byt, a stąd w niejednej tylko znajduje się kategorii, ale idzie jak nieodstępny cień za wszystkimi działaniami bytu, we wszystkich znajduje się kategoriach.

Podział dobra. 1) Na czele wymienić należy podział, o którym już wspomnieliśmy, mianowicie podział dobra na istotne czyli essentialne i przypadłościowe (*bonum essentialne, accidentalne*). Rozumowość np. jest dobrem istotnym człowieka, to zaś, że zdrowy, że ma pieniądze, umie malować itp., to są dobra przypadłościowe.

2) Ważny jest podział dobra na metafizyczne, fizyczne i moralne. Dobro metafizyczne jest podług znanej już definicji samą rzeczą w odniesieniu jej do jakiegoś pożądanego. Dobro więc metafizyczne identyfikuje się z istotą rzeczy, jest transcendentną własnością każdego jestestwa. Natomiast dobrem fizycznym jest wszelka rzecz konkretnie rozważana, o ile jest przedmiotem pożądanego dla jakiegokolwiek jestestwa. To ostatnie dobro można znów podzielić na dobra duchowe i cielesne; nauka np. i cnota należą do dóbr duchowych, pieniądze, zdrowie itp. do dóbr cielesnych. Dobro wreszcie moralne jest to, którego pożądamy jako zgodnego z zasadami moralności, np. wstrzeźliwość.

3) Bardzo rozpowszechnionym jest podział dobra na: użyteczne (*utile*), rozkoszne (*delectabile*) i zacne (*honestum*). Dobrem użytecznym zwiemy to wszystko, co nam posłużyć może do osiągnięcia innego, przez nas upragnionego dobra np. nóż, lekarstwo, drabina itp.

Dobrem rozkosznym jest to wszystko, co nam przynosi jakąś radość, zadowolenie wewnętrzne, przyjemność np. odpoczynek po ciężkiej pracy, miły podarunek itd. Dobro wreszcie zacne, które dla niego samego pożądamy, jest to wszystko, co udoskonala naszą rozumną naturę np. cnota jakakolwiek, wiedza i t. p. Św. Tomasz zastrzega się, że ten podział dobra ma na względzie dobro ludzkie w pierwszym rzędzie, nie powinien więc być pomieszany z dobrem metafizycznym, jako takim, gdyż dobro, zwłaszcza zacne, może być tylko u istot rozumem obdarzonych, a w dalszym dopiero rzędzie ze względu na to, że racje trzech wspomnianych dóbr nie w każdym je-

stestwie, ale w obrębie jestestw się znajdują, może uchodzić podział rzeczony za podział dobra w ogólności wziętego. Niemniej przestrzega św. Tomasz, że podział ten nie jest jednoznaczny (*univoca divisio*), lecz tylko analogiczny, gdyż tylko dobro znaczne dla niego samego pożądanego jest godne, dobro zaś rozkoszne, a głównie użyteczne zawierają w sobie pojęcie środka do różnych celów¹⁾.

4) Wspomnieć należy o podziale dobra na pozorne (*bonum apparens*) i rzeczywiste (*verum bonum*). Pozorne dobro jest to, które uchodzi za prawdziwe dobro, a niem nie jest; rzeczywiste natomiast jest tem, za co uchodzi.

5) Prócz powyższych gatunków dobra wyliczają jeszcze autorowie dobro bezwzględne (*bonum absolutum*), i dobro względne (*bonum relativum, secundum quid*). Pierwszy człon tego podziału ma niejednakowe znaczenie. Niekiedy bowiem bezwzględne dobro albo także dobrem wprost (*bonum simpliciter*) nazywane bywa dobro znaczne jako samo dla siebie godne pożądanego, gdy tymczasem dobro rozkoszne i użyteczne tylko przez wzgląd na coś innego za dobro uchodzą. Niekiedy znów bezwzględne dobrem zwiemy to, które posiada wszelką doskonałość bez domieszki jakiegokolwiek niedoskonałości; dobrem zaś względnym jest wszelkie jestestwo, które prócz doskonałości zawiera w sobie wielorakie niedoskonałości.

Może wreszcie podział dobra na bezwzględne i względne nie odnosić się do całego obszaru bytu, tylko do poszczególnych jego rodzajów, i w tym razie bezwzględnie dobrem nazwiemy to jestestwo, które posiada całą, przynależną swej naturze doskonałość, a względnie doskonałym będzie jestestwo, posiadające pewne doskonałości a nie mające ich wszystkich. W tem to znaczeniu rozumieć należy aksyomat: *bonum est ex integra causa, malum autem ex quocunq; defectu*.

§. 31. Zło (*malum, xxxv*) i jego podział.

Wśród zagadnień metafizycznych posiada pytanie, co to jest zło, skąd się ono wzięło, niepoślednie znaczenie. Wszak

¹⁾ Por. S. theol. I. p. qu. 4 art. 6.

dzieje nas uczą, do jakich to niedorzeczności dochodził umysł ludzki, gdy na te pytania chciał odpowiedzieć. Z jednej strony zło w tak rozlicznych przejawia się formach, iż niepodobieństwem byłoby nazwać je wszystkie po imieniu; z drugiej zaś strony niemniej jest pewną rzeczą, że najpierwsza Przyczyna istnienia wszechrzeczy, najdoskonalsze Dobro, Bóg, zła stworzyć nie mógł i nie stworzył. Skądżeż w takim razie wzięło się zło? »Szedłem po ścieżce, biegnącej na około góry — tak powiada Couturier¹⁾ — a prześliczna pogoda spływała z niebios i obejmowała wszystkie rzeczy. We mnie, poza mną, wszystko pełne było słodyczy i uroku, i moje serce, do głębi wzruszone, podniosło się ku Bogu, Ojcu i Opatrzności stworzeń — ugiąłem kolana, adorując Go.

W tem coś obok moich stóp zwróciło na siebie moją uwagę. Piękny motyl, należący do jednego z większych gatunków, wykłuł się pod wpływem ciepła dziennego na kwiecie; począł trzepotać jeszcze nieudolnemi do lotu skrzydełkami, aby je rozwinąć, chciał wziąć w posiadanie przestrzeń i światło, wieść niewinny żywot. Lecz oto spotkały go mrówki, przecięły mu skrzydełka, pokłuły nóżki, żywcem go pożarły. Wpakowały się w jego ciało, okrywając dotkliwemi ukłuciami to ciało drżące, wijące się na ziemi, pozbawione siły, w strasznej agonii. Podniosłem się przerażony. Niewymowny ból ścisnął mi serce, poczułem nagle niesmak, przerażającą próżnię, głębokie przygniecenie ducha. Dusza napełniła się ciemnością, i straszne słowo z łkaniem wyrwało mi się z ust: Moloch!... I toż to ma być prawo! prawo Boże! to ma być Opatrznością? życie rzucone na pastwę życia! stworzenie żywym grobem dla stworzenia! rzeź dopuszczona, prawnie zaprowadzona, brutalny apetyt, dany na przykład człowiekowi!«

Ustęp przytoczony daje małą próbkę, jak to dusze przeczulone na widok zła posuwać się mogą aż do otwartego bluźnierstwa, oraz jakie w niektórych kołach istnieje pojęcie o sto-

¹⁾ Por. Couturier: *Le manuscrit de l'abbé N.* str. 72; I. de Bonriot: *Le problème du mal.* 2. éd. Paris 1895 str. 10 nast.; Al. Kym: *Das Problem des Bösen.* München. 1878 passim; u nas pisał o złem ks. dr I. Rychłak: *De Malo.* Cracoviae 1893; *Złe moralne a natura ludzka.* Kraków 1889.

sunku zła do Bóstwa. To też umysł nawet tak genialny, jak św. Augustyna, dlatego właśnie tak długo pozwolił się trzymać w szponach Manicheizmowi, że ten jasno na pozór tłómaczył źródło zła wszelakiego.

Pozostanie na zawsze wielką zasługą św. Tomasza z Akwinu, iż jak nikt inny wyłożył dokładnie naukę o złem ¹⁾. Dla św. Tomasza zło jest przede wszystkim brakiem jakiejś doskonałości. Lecz nie każdej doskonałości brak stanowi zło; dla kamienia nie jest to żadnem nieszczęściem, iż nie posiada wzroku; lecz gdy u człowieka lub zwierzęcia napotkamy ślepotę, uważamy wtedy brak wzroku za nieszczęście, za zło. Gdy człowiek niewykształcony nie umie uzasadnić jakiegoś twierdzenia geometrycznego, nie bierzemy mu tego za zło, ale gdyby tego nie umiał uczynić matematyk, zaraz go uznamy za złego matematyka, bo nie umie tego, co umieć powinien.

Wobec tego powiemy, że zło jest brakiem doskonałości którą jakieś jestestwo powinno z natury rzeczy posiadać.

Z tej definicyi zła można wysnuć kilka wniosków, których rozbiór może się przyczynić do lepszego zrozumienia natury zła.

Przedewszystkiem zaznaczyć należy, że pojęcie zła nie jest ani dodatnie, ani ujemne, tylko pojęciem, wyrażającym brak czegoś (notio privativa), mianowicie doskonałości, którą jakieś jestestwo powinno posiadać. Zdaje się to jednak być nieprawdą, bo gdy powiadam, że Piotr jest dotknięty ślepotą, to wyrażam przez: ślepotę jakiś rzeczywisty byt, jakieś jestestwo. Lecz to tylko pozór, który stąd pochodzi, że ów brak wzroku wyraziłem rzeczownikowo, substancyjalnie; pozór jednak zniknie, gdy ten sam brak wzroku wyrażę inaczej, np. Piotr nic nie widzi. Mimo to mniemał Kajetan ²⁾, że przynajmniej zło moralne, n. p. nieczystość, pijaństwo itp. jest czemś substancyjalnie złem, a nie samym tylko brakiem. Wszelako nie trzeba zapominać o tem, że w czynie złem trzeba odróżnić jego stronę materyalną od formalnej. Sam akt materyalny, n. p. akt fizyologiczny przy

¹⁾ Por. S. Thom. opusc. de malo; tegoż: Summa c. Gentiles. lib. III. c. IV--XVI; Summa theol. I. p. qu. XLIX art. I. corp. itd.

²⁾ Por. jego komentarz do Summy teol. św. Tomasza: In Iam, Ilae qu. 18 art. 5; qu. 7 art. 6; qu. 72 art. 1.

grzechu nieczystości, nie jest przecie sam z siebie złym, podobnie jak i picie wysokowego napoju; złymi stają się te akty wówczas, gdy się nie odbywają zgodnie z normą moralności. A więc przy złem moralnem mamy do czynienia tylko z brakiem, z brakiem zgodności woli, która owe akty wywołała, z prawidłami moralności. Zło zatem nie jest substancją, czyli nie może istnieć substancya, któraby była uosobionem złem, jak to nauczał Zarathustra, a później Manichejczycy i Gnostycy. Zło bowiem jest tylko brakiem dobra, jego przeciwieństwem, a stąd najwyższe zło, jako źródło wszelkiego zła, znosiłoby wszelkie dobro; ponieważ zaś dobro nie różni się rzeczowo od bytu, zatem zło najwyższe znosiłoby wszelki byt, byłoby bezwzględnym niebytem, nicością bezwzględną, a więc konkretnego istnienia posiadać nie może. Stąd też w systemie »Filozofii Nieświadomości« Hartmanna mamy jeszcze większą niedorzeczność, aniżeli w dualizmie perskiej religii, bo jeden i ten sam pierwiastek, jedna i ta sama prawiola, wspólne wszech rzeczy źródło, jest zarazem dobrem i złem; jest dobrem substancjalnem o ile wydaje z siebie jestestwa; jest złem, bo samo istnienie wszechrzeczy jest dla nich samych złem. Prawiola, którą w dodatku Hartmann pojmuje jako bezwzględną możliwość, jako nicość bezwzględną¹⁾, czuje w sobie próżnię bezdenną i postanawia wyrzucić z siebie wszechrzeczy, aby usunąć z siebie powód swego bólu, owo uczucie próżni. Lecz naraz, gdy prawiola wyrzuciła z siebie swą treść, wyobrażenia swoje, które na zewnątrz ukazały się jako konkretne jestestwa, pokazuje się, że to dzieło wszechmocnej i wszechwiedzącej bezwzględnej nicości jest bezdennie złe, suma zła, we wszechświecie rozlanego, przewyższa w zastraszający sposób sumę dobra tu i ówdzie się okazującego; potrzebny nowy proces, proces zniszczenia wszechświata, konieczność jego powrotu do bezwzględnej nicości i konieczność uleczenia prawioli ze złudzenia, jakoby tworzenie wszechrzeczy miało jej przynieść szczęście.

Zaprawdę, ile myśli, tyle niedorzeczności w całym poglą-

¹⁾ Hartmann: *Philosophie des Unbewussten* str. 724: »Vor der Entstehung der Welt war gar nichts Actuelles, d. i. Wirkliches, nichts als das ruhende, unthätige, in sich beschlossene Wesen ohne Dasein — das Nichts.«

dzie Hartmanna. Na początku wszechrzeczy istnieje tylko nicłość, i z tej nicości wyłania się wszechświat! Nicość istnieje! Czyż nie mamy tu do czynienia z taką samą igraszką słów, jaką już u Hegla zauważyliśmy, dla którego byt a nicość są jedną i tą samą rzeczą? Jeżeli nicość jest nicością, to nie może czuć swej próżni i to tem więcej, że w myśl Hartmanna owa prawola jest pozbawiona samowiedzy, konsekwentnie i pragnienie pozbycia się próżni nie może się w niej zjawiać. Ciekawa to zresztą nicość, która wcale nie będąc czemś rzeczywistem, może jednak uczuwać w sobie nieskończony ból na widok swej próżni!

Lecz jeżeli nie istnieje zło jako substancja, i jeżeli ani mowy być nie może o istnieniu jakiegos pierwiastka zła, o jakimś uosobieniu zła, z któregooby jako ze źródła wspólnego pochodziło zło czy to przez emanację, czy jakimś innym sposobem, to skądżeż bierze się zło? Bo, że ono istnieje, zaprzeczyć nikt nie potrafi. Daje na to pytanie odpowiedź św. Tomasz twierząc, że przyczyną zła może być tylko dobro, czyli rzecz dobra, i że wskutek tego zło jako takie, jest niejako pasorzytem dobra, w niem przebywa. Wydaje się ta odpowiedź co najmniej paradoksem; a jednak św. Tomasz ma słuszość. Weźmy na uwagę, dajmy na to, zegarek. Zegarek jako zegarek jest czemś dobrem, jego wadą, dla której złym bywa nazwany, jest jego chód nieregularny. Co zaś jest tego przyczyną? Czy ów nieregularny chód pochodzi od jakiegos Ahrymana lub zła jakiegos uosobionego? Bynajmniej, lecz przyczyną złego, nieregularnego chodu zegarka może być albo nieumiejętność jego przyczyny sprawczej, czyli zegarmistrza, albo też materya, której użył zegarmistrz, nie została należycie przygotowana do celu właściwego zegarkowi.

Otóż zrobić zegarek, jest czemś dobrem; złe zaś wyniknęło tylko wskutek niedostatecznej biegłości w sztuce robienia zegarków, lub wskutek tego, że materya zegarka jest nieodpowiednia, bo może przez tarcie kótek o siebie zbyt prędko się zużywa. Tak więc przyczyną zła jest dobro, i zło w rzeczy dobrej przebywa, ale dobro jest przyczyną zła, nie o ile jest dobrem, tylko o ile mu brak pewnej doskonałości niezbędnej do osiągnięcia jakiegos celu.

Może atoli ktoś zarzucić, że przecież Bogu niebrak wsze-

laskich doskonałości, skądżeż więc tyle zła, tyle nieporządków we wszechświecie? Pytanie to należy właściwie do Teodycei¹⁾, i tam też roztrząsnięte będzie obszerniej. Na tem miejscu na kilku tylko uwagach poprzestać muszę. Ci, co Boga winują o nieporządek we wszechświecie, powinnyby wykazać, że Bóg tylko najlepsze rzeczy stworzyć może. Lecz taka konieczność zaprzeczałaby wolnej woli Boga, stąd też filozofia dawno już odrzuciła optymizm Malebranche'a i Leibniza.

Jeżeli zaś przyjmujemy pod rozwagę świat takim, jakim jest, trzeba powiedzieć z jednej strony, że narzekania niektórych pisarzy (Schopenhauera, Hartmanna, A. Milla w jego *Essai de Religion*, i H. Spencera) są przesadne, i że to zło, które oni nieraz tak drastycznie przedstawić umieją, istnieje w ich wyobraźni; z drugiej strony porządek wszechświata wymagał, aby nie tylko dobro tej lub owej jednostki, tego lub owego rodzaju Stwórcy miał na oku, lecz dobro całości. Mógł był Stwórca nie dopuścić pokrzyżowania się dróg jednych jestestw z drugimi, ale nie chciał, a stąd zdarza się, że co dla jednego jestestwa dobrem, jest dla drugiego złem, i ci, co najczęściej narzekają na zło we wszechświecie i bluźnią Bogu, najspokojniej i bez jakichkolwiek zgryzot sumienia spożywają mięso zwierząt, choć wiedzą, że przez to wyrządzają zwierzętom największe zło, bo odbierają im życie. Cóż potrzebniejszego dla nas nad powietrze, wodę lub ogień? A przecież powietrze jest siedzibą zarazków chorobliwych, woda zabiera nieraz całe mienie i życie ludziom odebrać może, ogień w popiół obraca nasze mieszkania; czyż więc Opatrzność miała ich nie stworzyć z powodu, że przewidywała nieszczęścia, których te żywioły miały stać się przyczyną? W takim razie należałoby zniszczyć koleje, bo i one nieraz przyprowadzają ludzi i zwierzęta

¹⁾ Por. Albert Farges: *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*. Paris 1894 str. 510 nast.

P. A. Villard: *Dieu devant la science et la raison*. Paris 1894 str. 249 nast.

Hontheim I. J. *Theodicaea* p. 154 squ.

J. B. Jaughey: *Dictionnaire apologetique*. Paris 1891, str. 1926, artykuł: Le mal.

P. Vallet. S. Sulp: *L'idée du beau dans la philosophie de St. Thomas d' Aquin*. Paris 1887. str. 230 nast.

o utratę życia, zniszczyć telegrafy, bo często służą złym celem, znieść trybunały sędziowskie, bo nieraz niewinnego zasądają.

Co do chorób, wyznajmy, że często my sami ich jesteśmy przyczyną przez niemierność w jedzeniu i picciu, przez nieszanowanie zdrowia. O ile zaś zupełnie bez naszej winy nas spotykają, to służą za środek ekspiacyi za winy nasze wobec Boga lub są nam cenną okazją do uzbierania zasług dla lepszego żywota. Z tego powodu zło fizyczne odnośnie do człowieka, jedynie w świetle wiary objawionej należyćie może być zrozumiane.

Zła moralnego z pewnością nie Bóg jest przyczyną sprawczą, tylko człowiek sam lub szatan, który chce człowieka odwieść od służby Bożej. Dopuszcza zaś Bóg, iżby człowiek przekraczał Jego prawa, bo stworzył człowieka istotą wolną, i dlatego zostawia mu swobodę wyboru, czy przez zachowanie woli Bożej chce zasłużyć na nagrodę, czy też przez jej przekraczanie na karę.

W końcu, jeżeli dobro jest tem, co jest pożądaną godne, a zło jest przeciwieństwem dobra, w takim razie zło nie może być dla nikogo celem działania, ani rzeczą pożądaną godną. Człowiek, który pod osłoną nocy szuka grzesznej rozrywki, podpalacz, który puszcza z dymem chatę i mienie swego nieprzyjaciela, rabuś, odbierający życie swej ofierze, wszyscy oni działają źle, ale nie działają dla zła jako takiego, ale dla dobra, które przez popełnienie zła osiągnąć zamierzają.

Podział zła. Rozróżniamy dwojakiego rodzaju zło: *fizyczne* i *moralne*. Zło fizyczne jest brakiem dobra, które należy samo w sobie do natury pewnego jestestwa; natomiast moralne zło jest brakiem zgodności czynu z prawem moralnym. Samo przekroczenie prawa moralnego, bądź to uczynkiem, bądź też przez zaniechanie uczynku, który według prawa moralnego powinien być spełniony, zwie się winą (malum culpae); konieczność zaś utraty jakiegoś dobra z powodu przekroczenia prawa moralnego, zwie się złem kary (malum poenae).

Natomiast odrzucić trzeba trzeci rodzaj zła, mianowicie zło metafizyczne, które podług Leibniza ¹⁾ i Wolfa ²⁾ polega na

¹⁾ Leibniz: Theod. part. II. § 209.

²⁾ Wolfius Chr. Theol. naturalis pars I. § 372.

tem, że każde stworzenie jest w swych doskonałościach ograniczone, czyli, że nie może posiadać swych doskonałości w stopniu najwyższym. Podobne zapatrywanie nietrudno odszukać w systemie filozofii Hegla ¹⁾. Tak samo bowiem, jak zło moralne jest u niego wyniesieniem się szczegółu ponad ogół, tak i istnienie szczegółu jest złem, niedoskonałością, bo prawdziwe istnienie posiadać może tylko ogół, lub raczej absolutna Idea. Z uwag zaś poprzednich nad poglądem Hartmanna wynika, że i w jego systemie zło metafizyczne, jeżeli nie co do nazwy, przynajmniej pod względem rzeczowym niewątpliwie się znajduje. Wszak rzeczy przez prawolę wyrzucone, czyli jestestwa, pełne są zła. Podobnie i Schopenhauer przyjmuje zło metafizyczne, gdyż podług niego tylko gatunek jako taki jest prawdziwym i rzeczywistym uzewnętrznieniem się prawoli, jej objawem, byt zaś jednostkowy istnieje tylko dla dobra gatunku i jak z nicości się wyłonił, tak do nicości powrócić jest jego obowiązkiem ²⁾, przyczem całe jego istnienie jest pełne nędzy niewymownej.

Atoli co się tyczy Leibniza, nie spostrzegł się, że jego zło metafizyczne stoi w sprzeczności ze znaną jego tezą, jakoby Bóg tylko świat najlepszy mógł stworzyć. Jeżeli bowiem świat ma być najlepszy, to i poszczególne jestestwa muszą być doskonałe.

Co do Hegla, uhypostazował on własne swe pojęcie absolutu, i dlatego mogło mu się zdawać, że istnienie jednostkowym sposobem jest niedoskonałością wobec istnienia absolutu. Absolut, jeżeli istnieje, nie może istnieć jako ogół, tylko także jako jednostka, a więc co dla absolutu jest doskonałością, nie powinno być dla bytów od niego zależnych niedoskonałością.

Nie można się też i na to zgodzić, co powiada Schopenhauer, jakoby jedynie gatunek był czemś rzeczywistym, a jednostka tylko dla gatunku istniała, bo gdyby nie było jednostek, mających własności wspólne, nie byłoby gatunku. Scho-

¹⁾ Hegel: *Encyklop. der Wissensch.* III Bd. § 512 str. 390: »Das Böse ist die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine«.

²⁾ Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellung* str. 324.

penhauer pomieszał porządek ontologiczny z logicznym; w porządku bytowania wprzód musi istnieć jednostka i dopiero, gdy jednakowych jednostek mamy większą lub mniejszą ilość, możemy utworzyć pojęcie gatunkowe przez porównanie tychże jednostek z innymi, należącymi do tego samego rodzaju; w porządku zaś poznawania pojęcie gatunku wyprzedza pojęcie jednostki.

W końcu zasadniczo odrzucić należy zapatrywanie myślicieli wymienionych na zło metafizyczne, gdyż z jednej strony zło metafizyczne byłoby złem substancyjalnem, a to, jak wykazaliśmy poprzednio, mówiąc o błędzie Manichejczyków, jest w sobie niemożliwe; z drugiej strony stworzenia właśnie z tej racji, że są stworzeniami, nie mogą posiadać nieograniczonych doskonałości, bo te przysługiwać mogą tylko Istocie bezwzględnie doskonałej, mającej byt od siebie samej. To, co skończone, nie może zamknąć w sobie nieskończoności, mogą więc stworzenia tylko w sposób niedoskonały odzwierciedlać przymioty Boże.

ROZDZIAŁ VII.

O pięknie.

Zazwyczaj autorowie podręczników do nauki o bycie mówią o pięknie dopiero po wyłożeniu nauki o przyczynach, których wynikiem jest porządek (ordo), a jego znów objawem piękno (pulchrum). Zasadniczo nie można takiemu przesunięciu tematu o pięknie nic zarzucić. Wydaje się nam jednak odpowiedniejszą rzeczą pomówić o pięknie zaraz po wyłożeniu własności transcendentálnych bytu. Nie podzielimy wprawdzie zdania tych, którzy i piękno uważają za taką samą transcendentálną własność bytu, jaką jest jedność, prawda i dobro; ale z drugiej strony zaprzeczyć się nie da, że piękno w najściślejszym związku pozostaje z powyższymi własnościami transcendentálnymi bytu, i na nich się opiera; zatem bezpośrednio po nich powinno się o niem mówić. Nie uważamy zaś piękna za własność transcendentálną bytu dlatego, iż faktycznie nie w każdym jestestwie spotykamy te przedmiotowe warunki, dla któ-

rych rzecz nazywamy piękną. W tym względzie w przeciwieństwie do Jungmanna ¹⁾ i Stöckla ²⁾ oraz wielu scholastyków starszych i nowszych, podzielamy zupełnie zdanie Gutberleta ³⁾, który tak powiada: »Niektórzy chcieliby zaliczyć piękność do pojęć transcendentalnych, gdyż jak dobroć i prawda wszystkim rzeczom przysługuje. O tyle to jednak jest niezgodne z prawdą, że piękność w każdym razie nie przysługuje rzeczom z tą samą koniecznością metafizyczną, jaka jest właściwa pojęciom transcendentalnym. Byłoby to samo w sobie sprzecznem, gdyby rzecz jakaś nie miała być jedną, lub dobrą; ale niekoniecznie musi być każda rzecz piękną, bo wyposażenie jakiegoś jestestwa pięknnością większą lub mniejszą, jako wyższym stopniem ładu i celowości, zależy od wolnej woli Boga. Zapewne, jakąś jedność w różnaitości, jakiś wyraz idei napotkać można w każdym jestestwie, z czego mogłoby się radować oko ducha dość bystre; atoli wątpić należy, czy znalazłby się ktoś, ktoby owym tworom nadał odszczególniającą nazwę: pięknych«. Nowopłatończycy identyfikowali pod każdym względem piękno z dobrem, to też konsekwentnie każde jestestwo podług nich jest zarazem pięknem ⁴⁾. Co się tyczy św. Tomasza z Akwinu, powiada on tylko tyle, że piękno nie różni się rzeczowo od samego jestestwa, zwanego pięknem, ani też od rzeczy, zwanej dobrą, ale różni się pojęciowo, gdyż rzecz zwiemy dobrą, o ile jest pożądania godną, a piękną, o ile się podoba wskutek swej dobroci wewnętrznej: »Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita, quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum dicatur id, cuius apprehensio placet«. (S. theol. Ia 2ae qu. 27 ar. I ad 3um). Te ostatnie słowa wskazują, że nie każda rzecz w sobie metafizycznie dobra podobać się musi, czyli że nie każde jestestwo musi być piękne, a więc i piękno nie jest pojęciem transcendentalnem.

¹⁾ J. Jungmann: *Aesthetik*. Freiburg in Br. 1888 str. 164.

²⁾ Dr Albert Stöckl: *Grundriss der Aesthetik*. Mainz 1871 str. 5.

³⁾ Dr Const. Gutberlet: *Naturphilosophie*. 2 Aufl. str. 103.

⁴⁾ Por. Maurice de Wulf: *Études historiques sur l' Esthétique de St. Thomas d' Aquin*. Louvain 1896 str. 41 nast.

§. 32. *Pojęcie piękna.*

Gdy spojrzymy, czy to na obraz piękny, czy cudną jakąś słyszymy muzykę, czy wreszcie twarz jakąś nadobną ujrzymy, we wszystkich tych razach czujemy jakiś pociąg mimowolny do osoby lub rzeczy pięknej, staliibyśmy i patrzyli lub słuchali całe godziny, nie mogąc się oderwać od niej. Przez rozważanie tego tajemniczego uroku, jaki rzecz piękna na nas sprawia, doszedł św. Tomasz z Akwinu do najogólniejszego określenia piękna jako tego, co widokiem swoim wywołuje upodobanie. »Pulchra sunt, quae visa placent (S. theol. I qu. 5 art. 4 ad I.).

Wszelako tyle innych rzeczy nas pociąga, których nigdy nie nazwalibyśmy pięknymi; przechadzka po zmęczeniu pracą umysłową, rozmowa z dobrym przyjacielem, chwile marzenia o zmroku wieczornym, poobiedna drzemka, smaczna potrawa itp., wszystko to może mieć dla nas większy lub mniejszy urok, a jednak ani poobiednej drzemki, ani smacznego obiadu nie nazwiemy pięknymi. Widocznie zatem samo nasze upodobanie nie stanowi jedynej racyi piękna; owszem, nie jest ono czemś innem, tylko właściwością pewną rzeczy pięknej. Powyższa tedy definicya piękna nie może być zupełnie wystarczająca, skoro jedynie uwzględnia nasz stosunek do rzeczy pięknej, a nie powiada zgoła, czem jest piękno w sobie rozważane. Bezwątpienia zaś w pięknie oprócz strony podmiotowej, psychologicznej, znajduje się i przedmiotowa, metafizyczna. W systemie Kanta rozpatrywanie piękna jedynie z jego strony podmiotowej¹⁾, hedonistycznej, jest zupełnie zrozumiałe, bo nadaje

¹⁾ Por. Kant: *Kritik der Urtheilskraft* I. Th. 1 Absch. I B: *Analytik des Schönen*. Słusznie pisze W. Wundt: »Das Wohlgefallen kann als Mass dieses Werthes angesehen, nimmermehr darf es mit dem Werthe selbst verwechselt werden. Eben hierin liegt aber darum das bedenkliche einer bloss subjectiven Bestimmung des Wesens der aesthetischen Anschauung, dass sie, darin verwandt der analogen eudämonistischen Beurtheilung der sittlichen Erscheinungen, jenes Mass für die Sache selbst nimmt. Dies geschieht in der That auch bei Kant, wenn er den eigentlichen Grund, jenes rein betrachtenden Verhaltens nicht in den Gegenstand, sondern erst in die Übereinstimmung desselben mit unserem Auffassungsvermögen verlegt«. (System der Philosophie. II Aufl. Leipzig 1897 str. 676).

się do całości jego systemu filozoficznego, który zna tylko podmiot poznający, a przedmiot umieszcza, jak Epikur swoich bogów, w niedostępnych poznaniu regionach. Ale byłoby rzeczą dziwną, gdyby św. Tomasz, który w swej teorii poznania tak rozsądnie umie przyznać podmiotowi, co do podmiotu należy, a przedmiotowi to, co faktycznie w nim się znajduje, poprzestał był na rozważaniu piękna jedynie ze strony jego podmiotowej, a przeoczył zupełnie przedmiotowe warunki piękna. Prawda, że św. Tomasz nie stworzył nauki Estetyki, bo uczynił to dopiero Gotlieb Baumgarten (1714—1762); owszem św. Tomasz w porównaniu z pojęciami dobra, prawdy, a nawet jedności po macoszemu obszedł się z pojęciem piękna, gdyż nigdzie w swych pismach nie wykłada w obszerniejszy sposób teorii piękna ¹⁾, ale raczej pośrednio tylko o niem wspomina, czy to komentując pisma Stragiryty, czy też dziełko, przypisywane Dyonizemu Areopagicie, pod tytułem: *De divinis nominibus*. Także Arystoteles nie podaje ścisłego określenia piękna, a tylko w XIII księdze metafizyki luźną spotykamy uwagę, że piękno polega na układzie i ograniczeniu (τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον) (XIII. Met. c. 3. p. 1078 a 36); prócz tego w retoryce określa Arystoteles piękno w ten sposób: pięknem jest, co w sobie pożądanie godne, zasługuje na pochwałę, albo co dobrem będąc, jest przyjemne jako dobre («καλὸν μὲν οὖν ἐστίν, ὃ ἂν δι' αὐτὸ κρείττον ὢν ἐπαινετὸν ᾗ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὢν ἡδὺ ᾗ, ὅτι ἀγαθὸν Rhet. I. 9. 1366 a. 3). Z luźnych tych uwag Stagiryty, Dyonizego Areopagity (*De divin. nom. c. IV. p. 1 lect. 5 et 6a*) oraz św. Augustyna (*De vera relig. c. IV n. 77, de civit. Dei lib. 11 c. 22, ep. 3 (inni 151 ad Nebrid.) n. 4 itd.*), który znał poglądy Nowoplatonczyków na piękno, doszedł przenikliwy umysł św. Tomasza z Akwinu do oznaczenia tych przedmiotowych warunków piękna, na które prawie wszyscy estetycy zgadzają się, chociaż w różnych formach je wyrażają. Zwracamy zaś uwagę na wywody św. Tomasza, ponieważ z rzadką przenikliwością pogodził on w wyższej syntezie spór estetyków formalistów, tj. całą piękność upatrujących w zewnętrznej symetrii, z tymi,

¹⁾ Dziełko p. t. «De pulchro et bono», wydane poraz pierwszy w Neapolu 1869 przez Piotra Ant. Uccelli, jest zdaniem krytyków napisane przez któregoś z uczniów św. Tomasza, a nie przez niego samego.

co jak Hegel, estetykę całą radziby uważać za odnogę logiki, albo raczej dyalektyki takiej, jaka jest charakterystyczną cechą ich systemów.

Przypatrzmy się tedy (A) warunkom przedmiotowym piękna, a następnie pomówimy o jego stronie podmiotowej (B).

A) Powiedzieliśmy, że piękno pozostaje w najściślejszym związku z pojęciami transcendentálnemi. Przedewszystkiem musi ono być a) w zgodzie z prawdą ¹⁾ i to również w znaczeniu ujemnem jak i dodatniem. Ujemna zgodność piękna z prawdą na tem się zasadza, iż w rzeczy pięknej nie ma być nic, coby zawierało sprzeczność wewnętrzną; każde bowiem przekroczenie zasad myślenia jest nam wstrętne, a więc tem samem i rzecz prawa te obrażająca, podobać się nam nie może. Rzecz więc piękna ma być przynajmniej wewnątrznie możliwa, gdyż to, co nie jest wewnątrznie prawdziwe, jest w gruncie rzeczy niczem, czemś, co się samo znosi.

Ale i dodatnio ma być rzecz piękna zgodna z prawdą w tem znaczeniu, iżby się przedstawiała, jeżeli już nie jako konieczna, to w każdym razie jako prawdopodobna. Poszczególne zatem składniki całości nie powinny robić na nas wrażenia, jak gdyby sztucznie, niejako przemocą zostały zespolone. Rzecz więc piękna musi odzwierciedlać w możliwie najdoskonalszy sposób swą ideę metafizyczną. Prawdą, że artysta nie jest ślepym tylko naśladowcą rzeczywistości, nie jest fotografem tylko, ma wolność idealizowania, może jakąś ideę przedstawić z taką siłą, taki nadać jej wyraz, jakiego napróżno szukalibyśmy w rzeczywistości, ale wystrzegać się powinien fałszu, bo ten z natury rzeczy wstręt w nas wywoła, wystrzegać się musi przedstawienia czegoś, coby w istocie urzeczywistnionej przez niego idei nie posiadało uzasadnienia. Wolno pocie idealizować swoich bohaterów, ale, jak słusznie zauważył już Arystoteles, bohaterzy ci nie powinni być pod każdym względem skończoną doskonałością, gdyż człowiek, któryby nigdy nie zbłądził i żadnych nie posiadał braków, jest, z wyjątkiem nadprzyrodzonego działania łaski, człowiekiem nie z kości i krwi,

¹⁾ Por. Alb. Stöckl. dz. w. przyt. str. 35; Dr Anton Kirstein: *Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst*. Paderborn 1896 str. 25 nast.; P. L. L.: *Kleine Aesthetik*. II. Aull. Luzern 1900 str. 14 nast. Ch. Lacouture T. J. *Esthétique fondamentale*. Paris 1900 str. 3—26.

jest próżnym wytworem wyobraźni. Idealizowanie więc nie powinno przekraczać granic prawdy psychologicznej tak w ogólności, jak i w szczególności co do samejże osobistości idealizowanej, której charakter konsekwentnie do założenia utworu powinien być przeprowadzony. A jak piękno z prawdami psychologicznymi w zgodzie powinno zostawać, tak samo nie może ono naruszać praw zewnętrznej przyrody.

Jeżeli tedy artysta bierze składniki całości, którą pędzlem, dłutem lub słowem chce jako piękną przedstawić, z porządku fizycznego, to musi je tak przedstawić, jak je rzeczywiście w przyrodzie napotykamy lub napotkać możemy; wszelka bowiem nienaturalność razi nas niemile, bo obraża poczucie prawdy. Stąd też, chociaż artysta w daleko korzystniejszym znajduje się położeniu od historyka, którego obowiązkiem wiernie i dokładnie przedstawić prawdę dziejową, nie mniej wszakże i on stosować się musi do pewnej bodaj granicy przy przedstawianiu czy to osobistości historycznej, czy też jakiegoś faktu, do prawdy historycznej. Byłoby to sprzeczne z wszelkiemi zasadami myślenia, gdyby ktoś chciał nadać głównemu bohaterowi jakiegoś faktu historycznego zupełnie inny charakter, aniżeli go historia poświadcza, lub też przeinaczał dany fakt z gruntu. Wolno natomiast obok głównej osobistości historycznej lub zasadniczego momentu w fakcie historycznym grupować uboczne okoliczności, zmieniać dowolnie akcesorya, aby zasadnicza idea rzeczy pięknej była przedstawiona w jak najlepszym oświetleniu, lepiej się uwydatniała na tle owych akcesoryów, a tylko zbyt wpadające w oko anachronizmy mogłyby przynieść szkodę całości kompozycji.

B) Nadmieniliśmy już, że piękno i dobro przez wielu filozofów bywa identyfikowane. Gdy sięgniemy do kolebki naszej filozofii, do starożytnej Grecji, przekonamy się, iż upatrywano tam tak ścisły związek między pięknem a dobrem, że obydwa te wyrazy stale ze sobą łączono (*καλός* *καγαθός*), a Sokrates utworzył nawet osobny wyraz: *καλοκαγαθία*.

Grek nie umiał sobie inaczej przedstawić zła, jak tylko personifikując je w brzydkim Tersytesie, ani piękna, jak tylko w formie młodzieńczej Appollina. Zrazu identyfikowano tylko moralne dobro z pięknem, lecz później nawet metafizyczne dobro brano za jedno z pięknnością. W gronie idei platon-

wych naczelnie miejsce zajmuje idea dobra, która nie tylko nie jest zależna od jestestw konkretnie bytujących, lecz nawet w stosunku do reszty idei jest ich przyczyną formalną i celową, i dlatego, jak powiada Platon we *Filebusie*¹⁾, ponieważ nie możemy objąć całej rzeczywistości, jaka się mieści w idei dobra, pojmujemy ją przez trzy idee: piękna, proporcji i prawdy. Piękno więc dla Platona jest dobrem, gdyż w dobrem spotykamy jedność, powstającą z zachowania proporcji i harmonii w wielości.

Także u Nowoplatonczyków uchodziły piękno i dobro za synonimy; podobny pogląd napotykaemy u Klemensa Aleks., św. Augustyna, św. Jana Damasceńskiego²⁾, nadto u Stoików, Dionizego Areopagity, i dopiero św. Tomasz, jak już wspomnieliśmy, zwrócił na to uwagę, że piękno i dobro nie różnią się rzeczowo, czyli, że ta sama rzecz może być piękną i dobrą, ale różnią się pojęciowo, gdyż rzecz o ile jest doskonałą i pożądaną godną, zwie się dobrą, a piękną, jeżeli zdolna jest obudzić w patrzącym na nią upodobanie³⁾.

Lecz skoro piękno nie może się rzeczowo różnić od dobra i pod tym względem jest z niem identyczne, wypadaloby, że zła, kłamstwa, wogóle rzeczy brzydkiej nie powinno się brać absolutnie za temat do kompozycji artystycznej.

Taki jednak wniosek za dalekoby się posuwał; i złe, występki, może wejść do kompozycji artystycznej, lecz na to, aby przez przeciwstawienie ich prawdzie i dobru lepiej uwydatnić te ostatnie, tak jak potrzebny jest cień, aby światło wyraziściej odbijało się od niego. Prawda i dobro, jak zauważył w swej *Estetyce* Stöckl (str. 33), powinny tworzyć punkt środkowy, jądro artystycznej kompozycji, a jeżeli ich przeciwieństwo ma być wciągnięte do całości tworu artystycznego, to powinno ono w nim takie otrzymać miejsce, iżby ów zasadniczy ideał dobra i prawdy w tem jaśniejszej piękności przed nami się

1) Por. Wulf brosz. prz. w. str. 53 nast.

2) Creuzer w przedmowie do dziełka Plotyna: *De Pulchro*. 1814 wydane, str. 9 i 10 przytacza mnóstwo tekstów z przytoczonych myślicieli i Ojców Kościoła, potwierdzających identyfikowanie dobra z pięknem.

3) Św. Tomasz S. theol. I. qu. 5 art. 4 ad 2.

ukazał. W przeciwnym razie sztuka schodzi z wyżyn idealnych.

C) Piękno opiera się jako na fundamencie na wewnętrznej dobroci rzeczy przedstawianej; dobroć znów istnieje wtedy, gdy rzecz posiada całą pełnię przysługującego swej idei bytu. Dobroć więc wymaga zupełności (*integritas*) swych części składowych, oraz harmonijnego ich zestrojenia, ich jedności. Konsekwentnie nie może brakować i jedności w rzeczy pięknej ¹⁾. Lecz nie sama jedność jest niezbędna, ale jedność w wielości, jedność, powstająca z ujęcia części różnorodnych w pewną całość. To zaś ugrupowanie części nie powinno być za daleko posunięte, gdyż inaczej zniknęłaby nam z oczu lub ucha całość, a stąd części poszczególne nie powinny wysuwać się na pierwszy plan, ale zgrabnie usuwane być muszą w głąb dalszy, iżby obok ich różnorodności ukazała się nam w całej pełni jedność kompozycji ²⁾. Z tego powodu nie jest dobrą rzeczą, gdy artysta za wiele szczegółów chce ująć w ramy jednego tworu, bo naraża się na niebezpieczeństwo, iż nie potrafi ich należycie opanować, a przez to i jedność kompozycji może ponieść szkodę.

W ugrupowaniu części objawiać się powinien porządek, ład, wynikający już to ze symetrycznego układu, już też z zachowania pewnej proporcji w rozmieszczeniu części. Symetria, jak wskazuje nazwa (*συμμετρικον*), oznacza układ, powstający ze złożenia części równomiernych. Części zatem posiadać muszą i jednakową wielkość i jednakową formę zewnętrzną. Nie trzeba dodawać, że nie we wszystkich dziełach pięknych symetryczność stanowi o ich piękności; owszem za wiele symetrii wywołać może zamiast uczucia piękna, uczucie martwoty. Im bardziej poszarpane skały, mniej symetrycznie ułożone szczyty gór, tem piękniejsze się wydają, a natomiast brak symetrii np. w ciele ludzkim natychmiast nas uderzy i nie robi na nas pociągającego wrażenia. Ważnym wszakże jest warunkiem, aby części składowe całości bez względu na to, czy są symetrycznie,

¹⁾ Por. P. Vallet: *L'idée du beau dans la philosophie de S. Thomas d' Aquin*. Paris. 1887 str. 57 nast.

²⁾ Por. K. Köstlin: *Prolegomena zur Aesthetik*. Tübingen 1889, str. 94.

czy też tylko proporcjonalnie ułożone, były w sobie doskonałe. Jeżeli rzecz ma być piękną, absolutnie nie może posiadać żadnych braków w swych istotnych częściach. Najpiękniejsza twarz przestaje być jako całość piękną, gdy jej brak uszu, nosa lub oka. Przy zwiedzaniu pinakotek w Rzymie, Wiedniu, Paryżu, Londynie, Monachium lub Neapolu doznaje się pewnego uczucia. jeżeli nie komizmu, to przynajmniej żalu na widok greckich i rzymskich posągów. posiadających zresztą wszystkie warunki piękna, ale oszpeconych brakiem nosa, oczu lub rąk. Może się nie omylimy, utrzymując, że najlepiej zachowane posągi można jedynie w zbiorach watykańskich zobaczyć. Wszystkie zatem części składowe całości powinny być w swym rodzaju doskonałe i to zarówno istotne, jak i przypadłościowe, z jakości i ilości wynikające.

Lecz chociaż asymetryczny układ może się nam przynajmniej niekieky podobać w sztucznych dziełach ludzkich a w twórcach przyrody, będących wynikiem nieujarzmionych ludzką ręką sił, prawie z reguły przenosimy układ asymetryczny nad martwą regularność, to za to brak proporcjonalności w dziele artystycznym z pewnością podobał się nam nie będzie. To też niemasz estetyka, któryby na ten warunek piękna nie kładł jak największej wagi. Niech rosły i pięknie zbudowany mężczyzna włoży na głowę jakiś małeńki kapełusik, a wywoła z pewnością uśmiech na naszych ustach. Smukła wieża w sam raz się nadaje do kościoła budowanego w stylu gotyckim, ale przystawiona do masywnego kościoła stylu romańskiego, zrobi wrażenie patyczka obok dębu, którego dwóch dorosłych ludzi objąć nie może. I ciało ludzkie jest piękne, gdy należyta w niem zachowana proporcya między częściami je go składowymi.

Już w starożytności uchodził Polyklet za twórcę sztuki, gdyż postawił kanon wymiarów poszczególnych części składowych ciała ludzkiego. Od tego kanonu odstępowali wszakże mistrzowie tej miary, co Michał Anioł, Albrecht Dürer i inni¹⁾.

Prof. dr Zeising wykazał na licznych przykładach w swej

¹⁾ Por. dr Adalbert Goeringer: *Der goldene Schnitt*. München 1893, przedmowa.

książce ¹⁾, że we wszystkich ciałach pięknych zachowana być musi proporcya, tak zwanego złotego cięcia, albo jak ją przeważał Pacioli (w XV w.) boska proporcya (aurea sectio, divina proportio), znana już Euklidesowi (III w. przed Chr.), a na tem się zasadzająca, iż całość jakąś dzieli się na nierówne części, w taki sposób, aby całość tak się miała do większej części, jak ta do mniejszej.

Proporcję tę wyrazić można w ten sposób: $(a + b) : a = a : b$. Arytmetycznie nie da się ten stosunek dokładnie oznaczyć, tylko w przybliżeniu można go wyrazić przez proporcję: $3:5 = 5:8$, a więc przez liczby 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 90, 145, 336, 381, 618, 1000. Zeising podaje, że u dorosłego mężczyzny owa proporcya wynosi ²⁾:

Zeising:	Greccy rzeźbiarze:	
Całkowita wysokość:	1000 części	1000
dolna część ciała od pępka		
w dół	618	607
górną część od pępka w górę	391	303
kadłub	236	—
głowa	145	130

Jeżeli nie wielkie jest zboczenie od powyższej proporcji, może ono nie wpaść w oko, ale gdzie różnica między częściami całości dość znaczna, np. za duża głowa, jak się to nieraz zdarzało w obrazach mistrzów średniowiecznych malarstwa. tam zaraz brak proporcjonalności niemile nas uderzy.

H. Riegel ³⁾ powiada, że różnica jakich $\frac{1}{1000}$ całkowitej wysokości od 5 do 6 zaledwo jest dostrzegalna w dziełach sztuki przy 20 stopach wysokości, a Violet le Duc wykazał, że

¹⁾ Dr Zeising: *Neue Lehre von der Proportion des menschlichen Körpers aus einem bisher unbekannt gebliebenen die ganze Natur und Kunst durchdringenden morphologischen Grundsatz entwickelt.* Leipzig 1854.

²⁾ Por. Kirstein dz. w. prz. str. 22 nast.; J. Ranke: *Der Mensch.* Leipzig 1886. I Bd. str. 1 nast. Commer: *System der Philosophie.* Münster 1883 I Abtheil. str. 95; Goeringer dz. w. prz. str. 14 nast.

³⁾ H. Riegel: *Grundriss der bildenden Kunst.* Hannover 1870, str. 81.

takie lekkie zboczenia od powyższej reguły są nawet potrzebne w architekturze ze względu na działanie profilu na horyzoncie. Riegel przytacza jako przykłady zachowanej proporcji złotej obrazy: Madonnę Piotra Perugino w Wiedniu, Tizianna Wniebowzięcie N. M. Panny w akademii weneckiej, Galateę w willi »Farnesina« w Rzymie, Wieczerzę Leonarda da Vinci, Dürera Trójkę św. i Madonnę Sykstyńską Rafaëla. A jak w malarstwie i rzeźbie, tak samo w muzyce, poezji, architekturze, harmonijny układ części, ich proporcjonalność, będzie duszą piękną.

Wobec konieczności harmonii wewnętrznej w rzeczy pięknej ostać się nie mogą żądania naszych modernistów w sztukach pięknych, którzy żądają bezwzględnej swobody w tworzeniu, swobody niekrępowanej żadnymi apriorycznymi ani aposteryorystycznymi formułkami. Na to poradzić nie można; kto chce dobrze i prawidłowo myśleć, musi ulegać prawdom logiki; kto chce namalować konia, musi go malować podług tej formy zewnętrznej, jaką faktycznie koń posiada. Każda rzecz ma swe prawa z jej istotą związane lub z niej wynikające, więc też i pięknu takich zasad brakować nie może. Dość zaś jest miejsca obok tych zasad dla indywidualności twórczej, tak samo jak w obrębie niezmiennych praw logiki dość miejsca dla indywidualności myślących jednostek. Zachowanie prawideł nie powinno być tamą twórczości, ale zaporą przeciwko jej zmanierowaniu, jej wykoszlawieniu. Słusznie powiedział Michał Anioł, że nim ktoś spuści się na kompas swego oka, powinien kompas długo przedtem nosić w rękach.

D) Lecz czyż już wystarcza jedność, dobroć, prawda i harmonia, aby rzecz musiała się nam wydać piękną? Mogą nawet wszystkie te warunki się zejść, a jednak rzecz nie zrobi na nas wrażenia, nie wywoła w nas zajęcia, nie będzie się nam podobała. Czegóż jeszcze potrzeba? Pewnej żywości w przedstawieniu rzeczy, światła, krasy, czaru, blasku, potrzeba

¹⁾ Por. Vallet: dz. w. prz. str. 55: »On accorde au génie des irrégularités, mais non pas des désordres; des écarts, et non pas des égarements; des hardiesses, et non pas des insolences; des obscurcissements, et non pas des obscurités; des fautes contre l'art, et non pas contre la nature... comme les taches du soleil qui ne se decouvrent point à la simple vue, mais seulement au télescope, et qui alors même nous paraissent comme absorbées par la lumière qui les environne«.

tęgo, co Rzymianin zwał: candor, nitor. Ciemność odstrasza nas, przygnębia, uciekamy od niej, światło przeciwnie ożywia, pobudza tętna życia, rozwesela, pociąga. Światło, pieszcząc się z kruszcami i głazami, wywołuje w nich życie barw, łamie się i drga we fali, odbija się w chmurach kolorami tęczy, wszystko czego dotknie, przepromienia w jakąś wyższą formę. A najpiękniejsze rzeczy w świecie nieorganicznym są właśnie te, które najwięcej ze światłem się kojarzą, jak kryształ, lub kropla rosy, promienna słońcem. Jeżeli zaś prócz światła jakieś inne ruchy materii nieżywej przedstawiają nam coś pięknego, to właśnie takie, które antycypują poniekąd cechę żywotności, jak falowanie morza lub kapryśne podrygi strumyka ¹⁾.

To też Grecy, ci mistrze prawie niedoścignieni w sztuce rzeźbiarskiej, niejednokrotnie malowali swe posągi dla nadania im tem większej ułudy rzeczywistości, wyrazu życia, a Praksyteles miał powtarzać, że mu się te najlepiej z jego posągów podobają, których dotknęła ręka Nikiasa, malarza ²⁾. I słusznie, bo jak uspakaja się umysł i cieszy, gdy w szukaniu prawdy doszedł do tego punktu, iż może sobie powiedzieć, że rzecz przez niego badana, tylko tak, a nie inaczej mieć się może i musi, tak podbija nasze uczucia estetyczne widok rzeczy, której wewnętrzna harmonia części przedstawia się nam z pewną siłą, w żywych barwach. Czem oczywistość dla prawdy, tem światło i żywość dla piękna. Nad dziełem pięknem unosić się musi czar życia, bo jego brak, nawet przy najstaranniejszej symetryczności w układzie całości, wywołuje w nas wrażenie martwoty. Jakich zaś używać technicznych środków, aby wywołać w rzeczy pięknej wrażenie życia, otoczyć ją urokiem świetlanym, jak rozdzielać światło i cienie, jak rymować, aby słowo nas porywało, jak łączyć tony w miłą całość, takie reguły dyktować jest rzeczą techniki danej sztuki. Tyle tylko nadmienić możemy, że i cień, w należytej użyty mierze, jak najlepszy wywołać może efekt. Wszak bardziej poetycznym

¹⁾ Por. Przegląd powszechny. Kwiecień 1892. art. ks. M. Morawskiego: Piękno w sztuce str. 28.

²⁾ Por. Stanisław Witkiewicz: *Sztuka i krytyka u nas*. Lwów 1899 str. 158—154.

jest wschód słońca, gdy pierwsze brzaski słońca łamią się z cieniami nocy, aniżeli widok słońca w jego zenicie, migocące światółko gwiazd na tle nocnych ciemności więcej znów ma uroku, aniżeli blask słoneczny, bardziej też pociąga nas swą tajemniczością przyszłość, aniżeli szara terażniejszość.

Gdy teraz porównamy z powyższym rozbiorem to, czego św. Tomasz żąda od rzeczy, która ma być piękną, to przyznać mu trzeba, że albo dobrze przypatrywał się dziełom pięknym, jeżeli do wyszukania przedmiotowych warunków piękna doszedł drogą aposterorystyczną, albo też wielką przenikliwość w zrozumieniu istoty piękna, jeżeli w apryoryczny sposób doszedł do tego twierdzenia: »Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio. Quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas. Unde, quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur«. (S. th. I. qu. 39. ar. 8. corp.) Tekst wskazuje, że do powyższych warunków doszedł św. Tomasz drogą obserwacji rzeczy pięknych, tem większa więc gwarancya, że nie chciał narzucac pięknu swoich subiektywnych prawideł.

§. 33. B) *Ō podmiotowej stronie piękna.*

Niemasz wprawdzie, z wyjątkiem Kanta i jego zwolenników, estetyków, którzyby nie byli przekonani, że samo podmiotowe czyjeś upodobanie nie może być rozstrzygającym momentem, czy rzecz jakaś jest piękna, lub nie; owszem, uznają oni niemal jednogłośnie wszystkie w poprzednim paragrafie wyliczone przedmiotowe warunki piękna. A jednak gdy się zetknie teoria z praktyką, gdy idzie o zastosowanie wymienionych warunków piękna do konkretnego jakiegoś przypadku, taka panuje rozmaitość sądów, że naprawdę nieraz quot capita, tot sensus. Wszak nawet w przysłowie poszło, że z gustem i guścikami nie można toczyć wojny »de gustibus non est disputandum«. Jeden i ten sam obraz, rzeźba, muzyka, lub poezya ileż nie wywołują często gęsto wręcz sprzecznych sądów! Cóż dopiero w obrębie mody! Mają inne nauki, ma też piękno swoje dzieje, swoje typy, swą historję. »Barok albo

rococo wyżerało jak robactwo wnętrza gotyckich katedr, zasklepiało ostrołuki gotyckie swymi płaskimi obłąkami, zalewało tynkiem żebrowania sklepień i laskowania filarów i rozpościerało gipsaturę swoich płaskich ornamentów i bogactwo swojej malowniczości po strzelistym i wzniosłym gotyku. Kto miał rację? Czy zjadany gotyk, czy żrący Zopf? My mówimy, że gotyk, my oddajemy lub zwracamy cześć każdemu pięknu i wracamy gotyk do jego pierwotnego stanu, do jego praw wydartych i sponiewieranych przez piękno innego typu¹⁾.

Dziwić się tej odmienności sądów ludzkich co do piękna tak bardzo nie można. Niech kilkoro ludzi zobaczy jakiś fakt, jakąż różnaitość spostrzegamy w sprawozdaniu o fakcie! A przecież prawda tylko jedna być może. Jeżeli więc nawet w dziedzinie prawdy obejść się nie można bez tego, żeby człowiek nie wniósł w nią swego: ja, jakżeż dziwić się można, że czyni to przy pięknie, które ocenia stopniem swego upodobania?

Wszak nikt nie dał bezwzględnej miary piękna, którą można na wzór innych narzędzi wagi i miary przykładać do rzeczy pięknej, aby podług tej miary oceniać stopień jej piękności rzeczywiście. Smak estetyczny może trudniej nawet podciągnąć pod jakąś ogólną normę, aniżeli zwykły organ smaku. Zmienia się on z wiekami, zmienia u jednostek, u narodów, jest zależny od płci i wieku sądzącej o pięknie osoby, od jej wykształcenia estetycznego, kierunku wychowania, temperamentu, porywów chwili, panującej mody.

Lecz czyż stąd koniecznie wypływa, że żadna teoria piękna nie jest możliwą, jak Kant utrzymywał? Bynajmniej; trzeba odróżnić stosowanie zasady od zasady samej. Wiadomo, że niektóre plemiona w Afryce w szczególniejszy sposób oddają cześć swym rodzicom, bo gdy się ci zestarzeją, zjadają ich własne dzieci, aby im oszczędzić przykrych dni starości. Mają więc te plemiona zasadę ogólną, że rodzicom należy się cześć, ale jakżeż odmienne od naszego stosowanie tejże zasady! I przysłowie: »de gustibus non est disputandum« nie jest zasadą piękna, tylko wyrazem faktu, faktu rozbieżności sądów ludzkich na widok rzeczy pięknej, który to fakt nie usuwa konieczności istnienia pewnych przedmiotowo danych warunków w rzeczy pięknej. Mimo całej różnaitości sądów estetycznych,

istnieją przecież dzieła sztuki i przyrody, które powszechnie za piękne uchodzą. Choćby więc nawet zabrakło ścisłej zgodności w sądach ludzkich o jakiejś rzeczy pięknej, to moralna większość już jest wystarczającym dowodem, że w samej rzeczy pięknej zejść się musiały jakieś warunki piękna, dla których rzecz ową większość sądzących za piękną uznaje.

Nie każdy zresztą smak estetyczny jednakowo jest uprawniony do wyrokowania o pięknie. Smak estetyczny nie tylko może, ale i powinien być kształcony. Przeciętny widz nie będzie umiał ocenić całej sumy piękna, jaką włożył Tycyan w swój obrazek, przedstawiający adorację dzieciątka Jezus przez aniołów; kopia Rafałowska Madonny Sykstyńskiej lub choćby sam jej oryginał nie zrobią na nim wrażenia, ale za to podobać się mu będą obrazy o mocno krzyczących barwach, lub potężnie działające na zmysły.

Kształcenie zaś zmysłu estetycznego jest możliwe, bo jest nim nasz rozum, wydający sąd o tem, co mu zmysły, zwłaszcza wzrok i ucho donoszą. Gdyby w pięknie albo raczej jego uczuciu nie było nic więcej prócz samego zmysłowego upodobania, to wobec tego, że taki czynnik nie tak łatwo ujarzmić się daje, i wyrobienie estetycznego smaku byłoby bardzo utrudnione. Że atoli prócz zmysłowej podniety rozum także wchodzi w grę, więc, jak co do innych umiejętności, tak i co do swego sądu o pięknie rozum ze stanu niedoskonałości pod wpływem kształcenia posuwać się może do coraz wyższego udoskonalenia. Minęły już bowiem czasy Töpfferów i jemu podobnych estetyków, którzy utrzymywali, że piękno posiada swój własny zmysł, i na serwo wierzyli, że ten szósty zmysł musi posiadać swój narząd, a tylko wskazać go nie umieli. Władzą, wyrokującą o tem, czy rzecz jakaś jest piękna lub nie, jest rozum wsparty na doniesieniach zmysłów wzroku i słuchu, a tylko ze względu na to, że na widok rzeczy pięknej powstaje w nas upodobanie tak, jak mile łąchce narząd smaku smaczna potrawa, został rozum metaforycznie nazwany smakiem estetycznym. Że zaś jesteśmy istotami zmysłowo-duchowymi, więc piękno nie byłoby dla nas dostępne, gdyby nam się nie objawiało w szacie zmysłowej. Dla oddania najwznioślejszych idei nie posiada malarz innych środków, prócz odpowiedniego rysunku, należytego rozmieszczenia światła i cie-

nia i stosownego doboru barw. Piękno nie jest rzeczą ani samych zmysłów, bo człowiek nie jest zwierzęciem, o czym niestety zapominają niektórzy estetycy ewolucyoniści jak Guyau i Th. Ziegler, ani też rzeczą samego rozumu, bo człowiek nie jest szczerym duchem, aby się miał obchodzić bez pomocy zmysłów, lecz rozumu łącznie ze zmysłami słuchu i wzroku. W tym względzie miał zupełną słuszność Schiller, utrzymując: »Jest rzeczą dowiedzioną zarówno to, że piękno podoba się rozumowi, jak niemniej i to, że nie polega ono na takiej tylko własności, któraby wyłącznie przez sam rozum mogła być odkryta«¹⁾. Gdy więc słuch lub rozum (o wrażeniach, przez inne zmysły odbieranych, nie powiadamy, że są piękne, chyba niewłaściwie) same będąc harmonijnie zestrojonemi całościami, odbierają miarowe drgania: słuch fal powietrznych, wzrok poprzecznych drgań fal eterycznych, przez co powstają przyjemne dla nich wrażenia, równocześnie umysł chwytą wyrażone w tonach uczucie lub w tonach barw przeświecającą ideę i cieszy się nią, a widząc doskonały sposób jej wyrażenia wyrokuje, że muzyka lub poezya, obraz lub rzeźba jest piękna. Dobrze wyraził tę myśl Wulf²⁾ »Dla zmysłów, powiada on, muzyka nie jest sztuką, lecz przyjemnym bodźcem. Jest ona upojeniem zmysłów i tego szuka w operze wielka liczba światowców. Wygodnie rozsiadają się oni w krzesłach, a wykonanie sztuki orkiestralnej morlinizuje ich, napawa jak bukiet z kwiatów heliotropu. Umieszczona wśród dekoracyi teatralnej muzyka olśniewa ich ucho, jak blask toalet olśniewa ich oczy. Tem się tłómaczy, że spotkać można osoby, które czują potrzebę usłyszenia na deser muzyki, aby sobie ułatwić trawienie.

U tego, który zdolny jest do odbierania prawdziwie estetycznego wrażenia, napróżno szukałoby się czegoś podobnego. Nie odkryłoby się w jego jestestwie żadnej bierności, lecz owszem żywą reakcją wobec tego wszystkiego, co o jego ucho uderza. Dla niego jest forma artystyczna wszystkim; zgłębia

¹⁾ Por. Über das Erhabene. Schiller's s. Werke. 1874 str. 1123. »Über Anmut und Würde« str. 1010.

²⁾ De Wulf: La valeur esthétique de la moralité dans l' art. 28, Mercier dz. w. prz. str. 299 nastp.

ją, zdaje sobie z niej sprawę, bada ją w jej szczegółach, pochwytuje delikatność rytmu, symetryczny postęp głośów, znaczenie i wagę poszczególnych wyrazów melodyi, rolę rozmaitych dźwięków, jednym słowem: odkrywa w całej zupełności ideę kompozytora.

Skądżeż pochodzi różnica w obydwóch tych stanach słyszenia? W jednym i drugim razie wrażenie, otrzymane przez narząd słuchu, jest to samo; fale powietrzne uderzają w ten sam sposób o błonkę bębenka, a drgania, tamże przez nie wywołane, w ten sam sposób przesyłane bywają do narządu nerwu akustycznego i do odpowiedniej części kory mózgowej. Otóż, jeżeli wśród tych samych warunków wrażeniu tonów muzycznych towarzyszyć może już to przyjemne wrażenie, już też estetyczne upodobanie, to czyż nie należy z tego wnosić, że zmysłowe wrażenie samo nie wystarcza do wywołania uczucia piękna? To ostatnie wymaga wmieszania się nowego czynnika, którego obecność wystarcza, aby zamienić stan fizyologiczny na estetyczny. Tym czynnikiem jest rozum.

Kształcenie zatem smaku estetycznego na tem ma polegać, aby przy spostrzeżeniu rzeczy pięknej nie dał się rozum porwać i pozbawić swoich praw, ale aby ze spokojem, wolny od uprzedzeń wszelakiego rodzaju, sądził podług znanych mu prawideł piękna, czy rzecz, na którą patrzy, zasługuje rzeczywiście na tę nazwę. Wtenczas też tylko można będzie mówić o bezinteresownej kontemplacji piękna, która jest cechą charakterystyczną upodobania w rzeczy pięknej.

§. 34. Podział piękna, jego odcienie i ich przeciwieństwa.

Nie możemy się zbyt rozwódzić nad pięknem z uszczerbkiem innych kwestyi metafizycznych; dlatego odsyłając po obszerniejszy wykład do estetyki, dotkniemy dla całości rozdziału pobieżnie tylko niektórych punktów do piękna się odnoszących.

Można dzielić piękno w dwojaki sposób: albo przez wzgląd na jego przyczynę sprawczą, albo przez wzgląd na rodzajowe różnice w przedmiotach pięknych. Ten ostatni sposób

dzielenia jest uzasadniony w samej naturze piękna, gdyż każda rzecz piękna jest w jakimś stosunku do naszych władz poznawczych. A że sposób naszego poznawania jest zależny od rodzaju przedmiotów poznanych, więc też i piękno w pierwszym rzędzie według tego względu dzielić należy. Przedmioty zaś naszego poznawania są dwojakiego rodzaju: albo materialne (cielesne), albo niematerialne (duchowe); ten ostatni rodzaj jestestw można podzielić na logiczne i etyczne. W ten sposób otrzymujemy trojakiego rodzaju piękno: cielesne czyli zmysłowe, umysłowe, i etyczne czyli moralne piękno.

Zmysłowe piękno, które, ze względu na nasz sposób poznawania od zmysłów zawisły, na pierwszym kładziemy miejscu, polega na ładzie części składowych w rzeczy pod zmysły podpadającej w połączeniu z jasnością potrzebnych barw lub harmonijnie zestrojonych tonów.

Piękno duchowe jest łatwo poznawalnym ładem w jedności wirtualnych części w rzeczy niezmysłowej. Ów zaś ład pochodzi może albo od naszego umysłu i jego poznanie ujawnia nam piękność umysłową, jaką n. p. w konsekwentnie przeprowadzonej umiejętności podziwiamy; albo ład pochodzi od naszej woli, a wtedy poznanie owego porządku ujawnia nam ład czynności moralnych tak w życiu jednego człowieka, jak i całych społeczeństw. Każdy czyn moralnie dobry zwykliśmy nazywać pięknym.

Do powyższych rodzajów piękna dodają niektórzy estetycy jeszcze jedną kategorię piękna, mianowicie piękno ludzkie, gdyż piękno odpowiednio do natury człowieka z ducha, i ciała złożonej, jest jakąś ideą w szacie zmysłowej. Piękno czyste zmysłowe nie może być jako piękno przez zmysły poznawane, może ono co najwyżej sprawiać przyjemną podnieć w zmysłach wzroku i słuchu; z drugiej zaś strony piękno duchowe nie może się nam inaczej objawić jak tylko zapomocą działania na nasze zmysły, czyli musi być w zmysłowej formie wyrażone.

Jeżeli natomiast piękno dzielić będziemy ze względu na jego przyczynę sprawczą, uzyskamy dwa rodzaje, względnie trzy, piękna: *piękno przyrodzone*, które może być stworzone lub nie stworzone (Bóg), i *piękno sztuczne*. Że Bóg jest piękny, a nawet pięknnością samą, dowodzić długo nie potrzeba. Wszak

piękność jest przymiotem dodatnim rzeczy, pewnym odbłaskiem doskonałości jej istoty; a że cokolwiek jest doskonałości w stworzeniach, to dlatego, że są one odbłaskiem, niedoskonałem odbiciem Bożych doskonałości, więc nawzajem, jeżeli są niektóre rzeczy stworzone piękne, nieuchronny nasuwa się wniosek, że i Bóg nie może nie być pięknym. A ponieważ przymioty Boże nie różnią się rzeczowo od natury Bożej, zatem Bóg jest samą pięknością. Oczywiście umysł ludzki w pewnej tylko, dość szczupłej mierze, może mieć pojęcie o piękności Boga.

Piękno przyrodzone stworzone objawia się bądź w poszczególnych jestestwach natury, bądź w ich sumie czyli wszechświecie. Natura każdego jestestwa składa się z większej lub mniejszej liczby pierwiastków, stanowiących jego istotę, a poznanie harmonijności w układzie tych pierwiastków u poszczególnych jestestw, oraz ładu z nich się składającego wszechświata, przedstawia nam piękno przyrodzone. Dawno już wszechświat otrzymał od Pytagorasa piękną nazwę: *Κοσμός*: ozdobnej całości.

Piękno sztuczne znajdujemy w dziełach rąk ludzkich. Sztuka jest wyrażeniem piękna zapomocą środków pod zmysły podpadających. Nie może ona poprzestawać na samem tylko kopiowaniu piękna przyrodzonego, bo w takim razie schodziłaby do roli fotografii; nie może go też przeinaczać, fałszować, bo prawda jest jednym z kardynalnych warunków piękna, fałsz wywołałby wstręt zamiast upodobania pięknu towarzyszącego. Bardzo dobrze cel sztuki przedstawił Mgr. Mercier¹⁾: »Wszelki przedmiot pojęć, wszelki ideał artystycznego geniuszu pochodzi początkowo od zmysłów, konsekwentnie nie zawiera w sobie żadnego składnika dodatniego, któryby nie został wzięty z rzeczy w przyrodzie pod zmysły podpadających. Wszelako umysł inaczej pojmuje ten przedmiot, aniżeli zmysły mogłyby to uczynić. Rzeczy pod zmysły podpadające nie urzeczywistniają nigdy w zupełności doskonałości natury, jaką za-

¹⁾ Por. Mgr. Mercier: *Notions d' Ontologie* str. 315. Por. także: Stöckl *Aesthetik* str. 28 nastp.; Przegląd powszechny r. 1892. zeszyt z marca, artykuł śp. ks. M. Morawskiego T. J. p. t.: *Twórczość w sztuce* str. 364 nastp.

wierają w konkretnym typie. Jest więc rzeczą umysłu odrywać, abstrahować typ z konkretnych rzeczywistości przez obserwację dostarczonych, wśród których on jest zawarty; w ten sposób typ abstrakcyjny może być pojmowany z rozmaitych punktów widzenia, urzeczywistniany w nieskończoność w typach konkretnych, które go będą reprodukowały za każdym razem według jego rysów zasadniczych, a nigdy go nie wyczerpią. Pojmować w ten sposób naturę abstrakcyjną, która może być naśladowana przez reprodukcje konkretne, odmieňniające się w nieskończoność, i zbliżające się do doskonałości typicznej bez dorównania jej kiedykolwiek, to znaczy pojmować ideał. Dążenie do wyrażenia tego ideału w sposób możliwie najenergiczniejszy, najżywszy, zapomocą form materialnych, oto zadanie sztuki. Ideał zatem, którego istnienia przeczą materialści, a który znów idealści ponad miarę wynoszą, jest tylko naturą samą, oczywiście nie taką, jaką zmysły spostrzegają zamkniętą w jakiejś szczegółowej jednostce, lecz taką, jak ją umysł pojmuje, rozpatrywaną pod szczegółowym kątem widzenia, objawiającym z pewną siłą jej doskonałość, tak, że owa natura, wyrażona za pomocą odpowiednich form zmysłowych, wywoła w innych wraz z dostrzeżeniem porządku albo doskonałości i uczucie piękna. Każdy rodzaj jestestw ma na ziemi do spełnienia jakąś rolę, i odpowiednio do tego ma stworzoną naturę: ich części są stosownie ułożone, iżby mogły spełnić rolę, która jest ich przeznaczeniem. Pojąć tedy naturę jestestw i zgodność z niej wynikającą w obrębie ich części składowych, czyli krótko się wyrażając, pojąć harmonijny porządek natury, aby go następnie innym przedstawić do podziwiania, oto szlachetne zadanie sztuk pięknych. Lecz bogactwa doskonałości natury przechodzą przez nas niespostrzeżone; jest więc rzeczą umysłu artysty nauczyć nas, jak ją oglądać mamy, i jak podziwiać te cuda, które ona roztacza przed naszymi oczyma roztargnionymi lub źle wyćwiczonymi. Ostatecznie tedy, pojęcie natury i jej wyjaśnienie przed nami, abyśmy ją mogli lepiej podziwiać, oto podwójna misja artystycznego geniuszu«.

Przy tworzeniu zatem piękna sztuki zarówno umysł, jak i wyobraźnia są czynne. Rozum dostarcza ideału bez względu na to, czy owym ideałem ma być substancyalny byt, czy też czynność jakaś lub przedmiot; wyobraźnia natomiast stwarza

ramy ideału zapomocą środków pod zmysły podpadających; krótko, od umysłu treść dzieła pięknego pochodzi, wyobraźnia stwarza jego formę z zachowaniem znanych nam już przedmiotowych warunków piękna. Jak zaś w szczególności owe warunki mają być uwzględnione, zewnętrznie wyrażone, iżby całość mogła wywołać zajęcie w nas, estetyczne upodobanie — takie reguły przepisywać jest rzeczą dzieł, traktujących o poszczególnych sztukach pięknych.

Co do odcieni piękna, na ich czele stawiają estetycy wzniosłość, która przedstawia nam piękno w rzeczy posiadającej rozmiary tak potężne i imponujące, że w porównaniu z nimi i widz sam, i to, co mu zresztą jest znane, wydaje się czemś nieskończenie małym. Gdy rzucimy okiem na niebieski firmament, milionami potężnych ciał niebieskich zasiany, gdy widzimy, jak piętrzą się rozhukane bałwany morskie, jak rozszalały żywioł ognia, utworzywszy ogniste morze, obraca najpotężniejsze dzieła rąk ludzkich w perzynę, gdy straszny orkan rozpocznie dziki swój taniec i świetlana błyskawicy wstęga raz poraz przeszywa powietrze, zdając się łączyć niebo z ziemią, staje się człowiek oniemiały, widzi, jakim jest pyłkiem w przestworzu, a choć ten widok go przeraża, to jednak i porywa go, imponuje mu swą wielkością. To też najczęściej na widok takich zjawisk wzniosłych, zwłaszcza gdy się w jasną noc jest na morzu i nie widzi nic przed sobą, tylko bezbrzeżne rozmiary wód, a nad sobą nieruchomą oponę niebios, rodzi się uczucie nieskończoności, które niepoślednią rolę gra w owym porywie, jaki uczuwamy na widok rzeczy wzniosłych. Wzniosłym jest ów ojciec bogów i ludzi, Zeus Fidyusza, gdyż w jego rysach potężnie się przebija majestat władcy światów, pana życia i śmierci wszech stworzeń. I karty Pisma św. zawierają wiele wzniosłych ustępów. Przytoczmy dla przykładu roz. 28 księgi Joba ¹⁾, gdy Bóg z obłoków przemawiać poczyna: »Przepasz jako mąż biodra twoje, będę cię pytał, a odpowiadaj mi. Gdzieś był, gdym zakładał fundamenty ziemi? powiedz mi, jeżeli masz rozum. Kto założył miary jej, jeśli wiesz? albo kto nad nią sznur rozciągał? Na czym podstawki jej są ugruntowane? albo kto założył kamień jej narożny? Gdy mię chwa-

¹⁾ Por. także: Psalm 138 w. 7—12, Habak. v. 3, w. 3—10.

liły wespół gwiazdy zaranne i śpiewali wszyscy synowie Boży? Kto zamknął drzwiami morze, gdy się wyrывało jakoby z żywota wychodząc. Gdym kładł obłok szatę jego i mrokiem jako pieluchami dziecinnymi obwijał? Obtoczyłem je granicami memi, i przypawiłem zaworę i drzwi, i rzekłem: Aż póty przyjdiesz, a dalej nie postąpisz, i tu rozbijesz nadęte wały twoje«.

Odcieniami znów wzniosłości są *wspaniałość*, *majestatyczność* i wrażenie pochodów uroczystych ¹⁾. W pierwszym razie przedstawia się nam rzecz wzniosła w olśniewającej szacie zewnętrznej; wspaniałym jest n. p. widok z wyżyn Wezuwiusza na neapolitańską zatokę, ozłoconą promieniami zachodzącego słońca; częstokroć także postać jakąś nazywamy wspaniałą.

Uroczystem zwiemy zjawisko, które się składa z pełnych blasku szczegółów, np. widok procesyi, odświętnie ubranych tłumów, które jak kłosa nachylają się na znak dzwonka, lub poważnie się posuwają przy odgłosie dzwonów, w dymie kadzideł, z szumem chorągwi i sztandarów ²⁾. Gdy zaś wzniosłość przedstawia się nam w połączeniu z wielką powagą i godnością, powiadamy, że wygląda majestatycznie, jak n. p. monarcha pełen powagi i godności w ruchach i spojrzeniu, otoczony wielką świtą.

Ze wzniosłością w najściślejszym związku pozostaje *tragiczność*, gdyż w tym wypadku mamy do czynienia z faktem, niepospolite posiadającym rozmiary. Gdy mianowicie bohater podejmuje walkę dla jakiejś szlachetnej, wzniosłej idei, i w walce tej ginie od potęgi, która jest od niego silniejszą, zwiemy jego upadek tragicznym, ale nie możemy tego przenieść, iżby zło miało ostatecznie wziąć górę nad dobrem. Stąd bohater tragedyi powinien podejmować walkę w imię porządku moralnego, prowadzić bój za ideał jakiś wzniosły, bo jeżeli w imię zła walczy i pokonany ginie, nikt nie powie, że ginie tragicznie, lecz owszem każdy uzna, że tylko słuszną poniósł karę za swe występki. Bohater tedy nie powinien ginąć z małodusznem przeświadczeniem, że nie warto walczyć w obronie

¹⁾ Por. Anton Kirstein: *Aesthetik* str. 40.

²⁾ Por. Mickiewicza: *Pan Tadeusz* ks. X, przybycie kapłana z wiatykiem św. lub ks. XI. opis rozmodlonego tłumy w czasie Mszy św.

ideału z tyłu przeciwnościami; powinien on być opromieniony aureolą męczennika, co czuje, że choć pozornie przegrywa, sprawa jednak, której bronił, wcześniej lub później wygrać musi, iż jego śmierć jest czemś daleko szczytniejszem od zwycięstwa jego nieprzyjaciół. W tragedyi więc przebijać się powinien nienaruszony porządek moralny, wobec którego poświęcenie nie może pozostać bez nagrody, a występki bez przykładnej kary. Gdy przeciwnie w tragedyi nie czuje się odwiecznego Prawodawcy, ale na Jego miejsce stawia się ślepe jakieś fatum, które jednakowym końcem darzy i człowieka, który życie swe kładzie w obronie szlachetnej idei, i tego, który ustawicznie gwałci porządek moralny, tragedia taka robi na nas wrażenie przykre, rozstrajające, przygnębiające, bo czujemy, że tak być nie powinno.

Podczas gdy piękno wzniosłe ma w sobie pewną moc i imponującą potęgę, to przeciwnie we *wdzięku* mamy piękno połączone z pewną delikatnością i miękkością formy. Rzecz piękna, wdziękiem obdarzona, nie narzuca się, jest to, rzecz można, piękno bez pretensyi, i może dlatego właśnie taką dla siebie obudza w nas sympatyę. Wdzięczny jest skromny fiołek, uśmiech niewinny dziecięcia itp. Niektórzy estetycy jeszcze kilka innych odcieni przyjmują, jak n. p. piękno nadobne, rozkoszne, miłe itp., lecz te rozróżnienia możemy pominąć.

Przeciwiństwem piękna jest *brzydota*, tragiczności *komiczność*, wdzięku rzecz *wstrętna*.

Aby rzecz była piękną, musi posiadać części harmonijnie zestrojone i w należytą ujętą formę zewnętrzną; otóż brak doskonałości, jakiejś rzeczy przystługujących, w związku z nieodpowiednią formą, która te części ujmuje w całość, sprawia, że rzecz wydaje się nam brzydką. Często jednak piękna forma zewnętrzna nie zjedna naszego upodobania dla rzeczy, jeżeli z tą formą nie pozostają w zgodzie inne przymioty rzeczy. Człowiek o twarzy pięknej, ale sercu twardem, nieczułem na łzy nędzy, brutal lub oddany brzydkim namiętnościom, tem wstrętniejszy dla nas.

Komicznem nazywamy to, co staje w rażącej a niespodziewanej sprzeczności z ideał, z tem, co być powinno. »Kiedy w tragedyi wywiązuje się doniosła i wstrząsająca walka między złem a dobrem, okazuje się w komedyi to wszystko, co

staje w sprzeczności z ideą, przeciwnikiem jej wcale nie groźnym, lecz godnym lekceważenia i śmiechu. Kiedy w zjawiskach wzniosłych występuje idea jako potęga twórcza i jako niewzruszone, odwieczne prawo, wysuwa przeciwnie komiczność na jej miejsce coś niekształtnego i chybionego (np. Tersites, jedyna postać śmieszna u Homera), ślepy przypadek, kapryśną igraszkę przyrody, płody jej poronione, powszednią rzeczywistość, zdarzenia i twory całkiem pospolite, które właśnie pod tym jedynie warunkiem uzyskać mogą prawo obywatelstwa w państwie sztuki, że okazują się bezsilnymi wobec potęgi piękna, a nawet same sobie szkodliwe: bez tego znamienia istotnego komiczności będzie wszelka powszedniość nudną, nie zajmującą, a więc nie estetyczną¹⁾. Dowcip zestawia umyślnie rzeczy bardzo odmienne i sprzeczne, żeby wywołać wrażenie czegoś komicznego.

Wdzięk, jak wiemy, przedstawia się nam zapomocą pewnej delikatności i miękkości we formie pięknej; jeżeli przeciwnie w rzeczy jakiejś napotykamy rysy ostre, surowe, rzecz taka odpycha nas, jest nam wstrętna.

ROZDZIAŁ VIII.

Stopnie w doskonałości bytowania.

Po wyjaśnieniu transcendentalnych określeń bytu najlepsza nadarza się nam sposobność do pomówienia o tych określeniach bytu, które pośrednie zajmują miejsce pomiędzy ściśle transcendentalnymi określeniami, a doskonałościami bytowania, wyrażonemi przez najwyższe kategorie bytu. Z jednej bowiem strony określenia, o których mówić zamierzamy, są rozłączne, a więc nie wszystkim jestestwom przysługujące, z drugiej zaś nie podpadają pod kategorie, ale stoją ponad niemi. Nazwaliśmy te określenia doskonałościami w bytowaniu, bo jakkolwiek do bytu niczego dodać nie można, coby nie było bytem,

¹⁾ Por. ks. dr Aleksander Pechnik: *Zarys psychologii*. Lwów 1895, str. 109.

to wszelako jeden byt może być doskonalszy od drugiego, dla tego, że obdarzona nim istota posiada go w pełniejszej mierze. Owe zaś doskonałości mogą tkwić albo w istocie samej jakiegoś jestestwa, albo też w jej akcji istnienia; w pierwszym razie otrzymujemy *jestestwa niezłożone* (ens simplex) albo *złożone* (ens compositum), *jestestwo nieskończone* (ens infinitum) albo *skończone* (ens finitum); gdy zaś akt istnienia uwzględnimy, będziemy mieli albo *byt z siebie istniejący* (ens a se), albo *zawisty* (ens ab alio), byt *bezwzględny* (ens absolutum) albo *względny* (ens relativum), *konieczny* (ens necessarium) lub byt *przygodny* (ens contingens); wreszcie *niezmienny i zmienny*. Rozpocznijmy rozbiór tych doskonałości bytu od tych, które są związane z aktem istnienia.

§. 35. *Byt z siebie (ens a se) i byt zawisty (ens ab alio).*

Jeżeli zapytamy samych siebie, czy przyczyniliśmy się czemkolwiek lub wpłynęli w jakiś sposób na nasze istnienie, musimy zgodnie z rzeczywistością odpowiedzieć przecząco. Wiemy tylko tyle, że był czas, kiedy nas nie było, więc też i nikt pytać się nas nie mógł, czy chcemy lub nie chcemy istnieć; po naszym nieistnieniu nastąpiło istnienie nasze, wobec czego musimy wyznać, że nie myśmy sobie dali istnienie, nie posiadamy go sami z siebie samych. Tak samo, gdyby otaczające nas rzeczy nierozumne posiadały zdolność samodzielnej myśli i możliwość mówienia, musiałyby przyznać, że podobnie jak my, nie posiadają one swego istnienia od siebie, lecz że zostały uczynione. I gdybyśmy sobie zadali dość trudu, aby przejść cały niekończący się łańcuch jestestw widzialnych, moglibyśmy dla każdego z nich wskazać przyczynę, której jestestwo zawdzięcza swe istnienie. Cóż stąd wynika? To, że ostatecznej racy istnienia wszechrzeczy szukać należy w jestestwie, któreby swego istnienia nie zawdzięczało zewnątrz niego znajdującej się przyczynie, tylko własnej swej istocie. Choćby ktoś zechciał wezwać na pomoc nieskończony szereg aktualny jestestw, tak ze sobą powiązanych, że jedno zawdzięczałoby swe powstanie drugiemu, niewieleby sobie takim wybiegiem dopomógł, bo i w tym razie nie zniknęłaby konieczność przyjęcia jestestwa,

któreby nie zawdzięczało swego istnienia innemu jestestwu, tylko sobie samemu. Jeżeli bowiem żaden z poszczególnych członów nieskończonego szeregu nie posiada istnienia od siebie, toć i ich suma, czyli cały szereg nieskończony nie może istnieć z siebie.

Co więcej, powyższa hipoteza wykraczałaby przeciwko jednemu z najkardynalniejszych praw nie tylko myślenia, ale i stawania się, przeciw zasadzie sprzeczności; każdy bowiem z tych członów szeregu musiałby istnieć, aby dać początek następnemu, a równocześnie nie istnieć, aby istnienie otrzymywać od swego poprzednika. Gdyby zaś ktoś zarzucił, że przecież rozum nasz nie może się dopatrzeć sprzeczności w szeregu tak rozwijających się jestestw, iżby kolejno każde następne zawdzięczało swe powstanie poprzedniemu, musielibyśmy odpowiedzieć, że nie mielibyśmy w tym wypadku właściwie nieskończonego szeregu aktualnie bytujących jestestw, tylko nieskończoność potencjalną, t. j. taką, gdzie po każdej dowolnie wielkiej ilości jestestw wciąż nowe człony moglibyśmy pojmować jako przybywające do tamtej ilości. Taka atoli nieskończoność może mieć jedynie w naszym umyśle istnienie, a w rzeczywistości, jak o tem w jednym z następnych paragrafów się przekonamy, potencjalna nieskończoność jest ilością skończoną, której tylko my nie umiemy naznaczyć granic. Choćby zresztą nie było sprzeczności w szeregu potencjalnie nieskończonym, na co się zupełnie zgadzamy, i tak jeszcze rozum zmuszałby nas do szukania racyi istnienia owego szeregu w jakimś jestestwie, już nie zawarowanem przez coś innego, lecz które z siebie posiadając istnienie, byłoby przyczyną sprawczą szeregu jestestw, rozwijającego się w nieokreśloność. Natomiast co do szeregu jestestw, mających aktualnie bytować w nieskończonej liczbie, podtrzymujemy z całą stanowczością powyżej podniesiony zarzut, że ta hipoteza sprzeciwia się zasadzie sprzeczności.

Możemy zresztą, rozmyślnie przeocząc niezgodność z rzeczywistością w systemie ewolucjonistów, liczne nieprawdopodobieństwa w ich przypuszczeniach niczem nieugruntowanych, mnogie wreszcie przestępstwa wobec praw myślenia i stawania się, posuwać się z nimi w rozważaniu łańcucha jestestw, zjawiających się drogą ewolucyi do członów najpierwszych, do

chwili, gdy miliardy dziś istniejących tworów znajdowały się w stanie inwolucyi w niezmierzonej jakiejś nebulozie, i zapytać się tylko, czy owa pierwotna nebuloza z siebie posiadała swe istnienie? Twierdzimy śmiało, że i w tym razie tylko przecząca odpowiedź uzasadniona mimo, że nie tylko zwolennikom materialistycznego monizmu, ale nawet Platonowi i Arystotelesowi istnienie niestworzonej materyi wydawało się czemś przez się zrozumiałem. Tymczasem już to samo, że twierdzenie: materya nie posiada z siebie samej istnienia, nie zawiera w sobie sprzeczności, powinno być ostrzeżeniem, że sprzeczne z naszym twierdzeniem nie może być z siebie oczywiste. Można wszakże, a nawet należy wprost wykazać, że istnienie pramateryi tylko od jakiegoś bytu pochodzić mogło, który ma tylko od siebie istnienie.

Jeżeli bowiem owa nebuloza była jednorodnym pierwiastkiem, np. wodorodem, jak przypuszczali w swoim czasie Dumas i Proust, to w takim razie i jedno tylko byłoby jej istnienie, bo tam, gdzie istota rzeczy jest racją swego istnienia, musi zniknąć wszelka różnica pomiędzy istotą a jej istnieniem; tymczasem można z tego jednego istnienia uzyskać tyle odrębnych istnień, ile odrębnych: z całej owej nebulozy dałoby się wydzielić cząstek materyi. Że to nie jest niemożliwe, pokazuje doświadczenie oraz własność materyi z istoty jej wynikająca, że może być dzielona na coraz mniejsze cząstki. Niemniej i to nie ulega wątpliwości, że owa istota materyi mogłaby być albo czemś jednym tylko, niepodzielnem jestestwem, albo przeciwnie zawierać aktualnie nieskończoną liczbę cząstek, a żadną miarą nie mogłaby się domagać ograniczonej jakiejś liczby, gdyż istota rzeczy nieskończenie wiele razy może być powtórzona, ujednostkowiona; przyjęcie zatem ograniczonej tylko liczby (a) cząstek, jaka jest możebna między 1 a ∞ , byłoby dowolnością, urzeczywistnienie tej liczby mogłoby być dziełem przypadku, skoro prawdopodobieństwo jej urzeczywistnienia $= \frac{a}{\infty} = 0$. Tymczasem materya nie jest jednostką, skoro można było w niej wyróżnić siedmdziesiąt kilka specyficznie różnych pierwiastków, a wybór i urzeczywistnienie tychże pierwiastków z pośród możliwej nieskończonej ich liczby jest wskazówką, że wybór ten nie może być dziełem istoty materyi.

Gdy zaś weźmiemy na uwagę bezwładność materyi, to ta

jej własność każdej cząstce materji w jednakowy sposób przysługiwać musi. W przypuszczeniu zatem, że materya na mocy swej istoty posiada istnienie, wymagałaby materya dla wszystkich swych cząstek istnienia albo jako spoczynek, albo jako ruch się objawiającego, a te cząstki musiałyby albo spoczywać, albo się poruszać.

Jeżeli przyjmiemy pierwszą możliwość, musiałyby była cała materya pozostać w stanie absolutnego spoczynku i nie mogłaby była dać początku szeregowi jestestw, rozwijającemu się w nieskończoność; w drugiej zaś możliwości mielibyśmy sprzeczności w łonie samej istoty materji, bo z jednej strony cząstki jej byłyby na mocy wspólnej im istoty w ruchu, a z drugiej strony do istoty materji należy bezwładność, i dlatego ona sama do ruchu determinować się nie może. Zresztą gdyby nawet materya mogła się sama wprawiać w ruch, musiałyby w takim razie wszystkie jej cząstki posiadać tę samą formę ruchu, a więc albo ruch elektryczności właściwy, albo mechaniczny, albo chemiczny, a to znaczy, że materya byłaby musiała pozostać w bezwzględnym spoczynku, bo ruch jej i z niego mający się wyłaniać rozwój jestestw jest możliwy tylko przy różnorodności ruchów i możliwości przemiany jednej formy energii na inną. Dodajmy do tego, że materya z natury swej jest obojętną na stan skupienia swych cząstek, a jednakże pomimo to występuje w ściśle określonych stanach; że nadto każda jej cząstka musi zajmować ściśle oznaczone miejsce w przestrzeni, a nabierzemy wobec tego przekonania, że materya nie może istnieć mocą swej istoty, lecz że tylko jakaś poza nią będąca przyczyna mogła jej nadać istnienie, bo tylko wtenczas można wyrozumieć, że wraz z istnieniem otrzymuje materya od swej przyczyny sprawczej ściśle określone miejsce, rozmiary, stan skupienia cząstek, rodzaj, ruch itd. Taka więc nebuloza pierwotna nie mogła z siebie samej istnieć; ale też istnienia swego nie mogła ona otrzymać od innej nebulozy, ta znów od innej itd. w nieskończoność, bo jeżeli jedna nebuloza nie posiada w sobie racji swego istnienia, to taka sama racya zachodzić będzie i przy nieskończonym szeregu nebuloz; materya może wprawiać w ruch materję, ale tworzyć nowej materji nie zdoła. Pozostaje zatem to tylko przypuszczenie, że jakieś jestestwo niematerjalne, z siebie posiadające istnienie

i będące źródłem wszelkiego istnienia, mogło dać istnienie materji, wyprowadzając ją nie z innej materji, ani z siebie, ale z nicości, czyli przez akt stwórczy¹⁾.

Na to jednak mają Kant i inni subiektywiści gotową odpowiedź. Wszak stąd, powiada Kant w krytyce dowodów Bożego istnienia²⁾, że nasz rozum zmusza nas do szukania dla jestestw, nie posiadających z siebie istnienia, jakiejś racyi ich istnienia w bycie już od siebie mającym istnienie, zgoła jeszcze nie wpływa, że taki byt przedmiotowo, fizycznie istnieć musi; taki byt może być co najwyżej postulatem naszego spekulatywnego rozumu.

Na to musimy odpowiedzieć, że gdyby podstawa, na której opieraliśmy nasze rozumowanie, czyli jestestwa z siebie nie posiadające istnienia, były wyłącznie naszym wytworem myślnym, a nie posiadały i poza umysłem rzeczywistego istnienia, wtenczas byłyby i ów byt od siebie tylko postulatem naszego umysłu. Ponieważ atoli za podstawę pochodzenia myślnego obraliśmy nie dowolne wytwory myślnie, ale konkretnie bytujące jestestwa, więc te konkretnie bytujące jestestwa, a z siebie nie posiadające istnienia, domagają się konkretnego bytu, od siebie mającego istnienie. Prawo przyczynowości ważne jest przecież nie tylko w dziedzinie myślenia, ale i w dziedzinie ontologicznej; ta więc okoliczność, że umysł nasz zastanawia się nad stosunkiem jestestw konkretnych, z siebie nie posiadających istnienia, do bytu z siebie istniejącego jako ich przyczyny sprawczej, jest dla przedmiotowego owego stosunku czemś zupełnie ubocznem, co na sam ten stosunek wpływu mieć nie może. Owszem, myślenie o owym stosunku wtedy będzie prawdziwe, gdy go będzie w sobie wyrażało tak, jak on przedmiotowo istnieje.

Zwrócić wszelako musimy uwagę i na to, że gdy powiadamy, jako bytem od siebie nazywamy jestestwo, które swego istnienia nie zawdzięcza innemu jestestwu, tylko sobie, to przez

¹⁾ Por. dr Gutberlet: *Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet*. Mainz 1878, str. 133—137.

²⁾ Por. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*: Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft, wydanie Kirchmanna str. 503 nast. r. 1872.

to wcale nie chcemy wyrazić, jakoby takie jestestwo miało samemu sobie dawać istnienie. Takie pojmowanie rzeczy byłoby z gruntu fałszywe, gdyż albo to jestestwo istnieje już w chwili dawania sobie istnienia, a w takim razie nie potrzebuje sobie dawać dopiero tego, co już posiada; albo też z nieistniejącego ma się stawać istniejącem jestestwem, a wtenczas jako nieistniejące nie może też działać i dawać sobie istnienia. A więc »byt od siebie« należy raczej negatywnie rozumieć, to jest jako jestestwo, nie mające swego istnienia od czegoś poza niem będącego¹⁾. Rzecz poprostu schodzi na to, co mówiąc o materji, podnieśliśmy, mianowicie, że w jestestwie, od siebie mającem istnienie, nie może być różnicy między istotą a jej istnieniem, gdyż istnienie będzie istotą takiego jestestwa.

Stąd atoli wypływają te dalsze konsekwencye, że jedno tylko takie jestestwo jest możebne i że musi ono być bytem *αὐτὸ ἐξοχόν*, bytem samym, całą jego pełnią, oraz źródłem wszelkiego innego bytu. Pięknie dowodzi tej myśli św. Tomasz²⁾. Ponieważ każde jestestwo istnieć może tylko jako jednostka, a jednostka musi być w sobie niepodzielona a odróżniona od wszystkiego innego, co nią nie jest, zatem każda jednostka posiadać musi na własność wyłączną coś, co ją wyróżniać będzie od wszystkiego innego, coś zatem, co nie może się znajdować w innych jednostkach.

To np., co czyni Sokratesa Sokratesem, może tylko Sokratesowi przysługiwać. Tem samym wszakże wszelkie określenie, które o wielu jednostkach może być orzekane, nie może sprawiać, żeby jednostki były tem w sobie, czem są, czyli przez co od innych wyróżniane bywają. Co najwyżej w jednej z nich może takie określenie być zarazem jej cechą istotną osobniczą, czyli tem, przez co owa jednostka będzie sobą i od wszystkich innych wyróżnioną. Tak n. p. przymiot »mądrości« orzekany o ludziach, aniołach i Bogu, nie może być cechą osobniczą dla jednostek, o których orzekany bywa, czyli nie jest tem, co Piotra Piotrem, anioła aniołem, a nawet o ile jest wspólnym przymiotem, Boga Bogiem czyni. Nie zachodzi zaś najmniejsza sprzeczność w tem, iżby pomiędzy jednostkami, o których mą-

¹⁾ Por. Chr. Pesch S. J. *Praelectiones dogmaticae* t. II. p. 63.

²⁾ Por. S. e. Gent. I. 2. cap. 15.

drość orzekamy, nie mogło być takiej, dla której mądrość byłaby cechą osobniczą. Natomiast dowodzić nie potrzeba, że w jednostkach, dla których wspólne jakieś określenie nie jest tem, co je między sobą wyróżnia, wspólne owo określenie skądinąd w nich pochodzi, a nie z ich istoty. W takim razie z wielu jednostek, którym mądrość przysługiwać może, ta tylko z siebie posiadać może mądrość, dla której mądrość będzie równocześnie istotą, a we wszystkich innych będzie mądrość czemś po za istotą ich osobniczą, czemś, co się do ich istoty dołącza.

Otóż tak jak mądrość, możemy też i istnienie orzekać o wielu jednostkach, z tą tylko różnicą, że mądrość posiada w porównaniu z istnieniem daleko ciaśniejszy zakres. Jak mądrość, tak też istnienie orzekać będziemy o jednym tylko jestestwie istotnie, o tem, dla którego istnienie będzie jego cechą osobniczą, stanowić będzie jego istotą indywidualną; we wszystkich zaś innych jestestwach będzie istnienie czemś dołączającym się do istoty, czemś, co zewnątrz danego jestestwa ma swe źródło i przyczynę. Jeżeli zaś też jestestwa rzeczywiście mają istnieć, to istnieć zarazem musi i to jestestwo, dla którego być jest jego istotą, gdyż inaczej i tamte jestestwa nie mogłyby posiadać rzeczywistego istnienia. Lecz jestestwo, dla którego istnienie jest jego istotą, musi posiadać toż istnienie w całej jego pełni, wszystko, co na prawdę jest istnieniem, musi się w niem znajdować. Można zaś to w dwojaki sposób rozumieć: albo że owo jestestwo zamyka w sobie wszystkie jednostki istniejące; albo też, że jestestwo w sobie całą pełnię istnienia zawiera. Pierwsze przypuszczenie, panteistyczne, zawiera w sobie sprzeczność, bo byt ednostkowy nie może być sumą wszystkich jestestw; w drugim razie mamy jestestwo, posiadające najdoskonalsze istnienie, z którego nie drogą emanacji lub ewolucji, lecz drogą sprawiania stwórczego pochodziłoby wszelkie istnienie w jestestwach, które nie mogą z siebie posiadać istnienia. Nie potrzebujemy zaś dodawać, że takie najdoskonalsze istnienie Bogiem nazywamy.

Mógłby atoli ktoś zarzucić, że jota w jotę tak samo rozumował Platon, jak powyżej św. Tomasz, a jednak zamiast dojść

dó jednego tylko bytu od siebie, uzyskał ich tyle, ile jest specyficznie różnych bytów jednostkowych ¹⁾).

Na to odpowiadamy naprzód, że i Platon na czele idei, samodzielnie mających bytować, postawił ideę najwyższego Dobra, i umiejętność odnoszenia wszelkiego bytu do tego najwyższego Dobra przezwiał szczytnie *θεῖα σοφία*; a powtóre, iż nadmiar idei, z siebie bytujących, stąd u niego wyniknął, że pomieszał działanie przyczyny, tworzącej rzecz jakąś podług idei wzorowej, z przyczyną, aktem rodzenia dającą istnienie jakiemś jestestwu. Aby zrodzić człowieka, musi ten, co go chce zrodzić, sam być człowiekiem; ale gdy stolarz robi stół lub Bóg stwarza człowieka, to ani stolarz nie potrzebuje być stołem, ani Bóg człowiekiem, wystarcza im idea wzorowa i odpowiednia moc zdziałania rzeczy według tej idei. Tem mniej jeszcze zgodzić się można na pogląd Platona, że rzeczy konkretne istnieją przez uczestnictwo w bycie odpowiedniej idei, bo to, co w sobie jest jednością, nie może równocześnie i pod tym samym względem być wielością. Wprawdzie i scholastycy niejednokrotnie mówią o uczestnictwie stworzeń w bycie Stwórcy, ale nie można tego ich wyrażenia: »participatio in esse Dei« brać w znaczeniu panteistycznym, tylko, że Bóg, jako byt od siebie, a więc pełnia bytu, jest przyczyną sprawczą wszelkiego bytu, tak, że gdyby Bóg nie istniał, nie mogłaby też istnieć żadna rzecz stworzona.

§. 36. *Absolut a byt względny.*

Panteizm, w jakiegokolwiek on się formie objawia, jest bezsprzecznie wielkim błędem, bo chce stopić w wymarzonej przez siebie jedności rzeczy, które całą siłą swej istoty takiemu stopieniu się opierają. Mimo to z tem smutnem zboczeniem myśli ludzkiej co krok prawie spotykamy się w dziejach filozofii; co gorsza, błąd ten tak niekiedy się rozwieliżnia, tak przy tem umie przybrać pozory oczywistej prawdy, iż nieraz bardzo dzielne umysły pozyskać umie dla swej sprawy, i staje się przez nie dominującym zapatrywaniem metalizycznym.

¹⁾ Por. Kléutgen: *Philosophie der Vorzeit*, n. 985.

Czemże wytlómaczyć to zjawisko? Skoro fakt ten zjawia się bardzo często, skoro niemal w każdym wieku dochodzi do większego lub mniejszego rozgłosu, skoro radykalnie nie dał się dotąd usunąć z dziedziny metafizycznych badań, skoro przytem fakt ten napotykamy u najrozmaitszych ludów i wyznań religijnych, na łonie najodmienniejszych cywilizacyi, to nad faktem takim nie można przechodzić do porządku, musi się poznać jego przyczynę. Czy może śladem Kanta mamy w tym względzie obwinać ludzki rozum, posądzić o antynomię? Bynajmniej; to możliwe byłoby wtenczas tylko, gdyby można było wykazać, że rozum z równą skwapliwością rzuca się w objęcia panteizmu, jak i potępia go, z równą siłą udowadnia konieczność jego, jak i jego wewnętrzną sprzeczność. Tak jednak nie jest, bo lepsze rozważenie rzeczy zaraz rozumowi uwidoczni, że tylko antyteza w tym przypadku prawdziwa, a nie teza.

Wobec tego należy poszukać źródła poglądów panteistycznych w innym rysie znamienym ludzkiej myśli: w jej popędzie do jednoczenia wielości. Duch ludzki mimo różności swych władz, i z nich wypływających działań, mimo zmian wszelakich, którym podlega, nie przestaje czuć, że jest czemś jednym w wielorakich swoich przejawach. Tem to właśnie dążeniem do jedności tłómaczyć należy owo ujmowanie wielu jednostek w jedną grupę, grup zaś w wyższą jedność gatunku, rodzaju, klasy, królestwa. Lecz konkretna jednostka jest nieokreślonym jakimś ułamkiem całości, mianowicie jedności gatunkowej lub rodzajowej; jest przytem czemś zmiennem, bo jednostek jakiegoś gatunku może być raz więcej, raz mniej; zaś wobec tej zmienności jednostek konkretnych, sama tylko jedność gatunku lub rodzaju przedstawia się jako coś stałego, bezwzględne. Otóż tak samo postępuje myśl wobec wielości bytów we wszechświecie: naprzeciwko wielości rzeczy zmiennych, zależnych, stawia jedność ich źródła, względem której zmienne byty zajmować będą to samo stanowisko, co wobec jedności gatunku poszczególne jednostki — i panteizm gotowy. W takim bowiem razie owa wymarzona jedność, ów byt najpierwszy, bezwzględny, będzie na prawdę bytem, a wszystko inne o tyle tylko bytem, o ile jest objęte bytem owej bezwzględnej jedności, jej cząstką. Każdy też panteizm

dochodzi wcześniej czy później do odmówienia światu prawdziwego istnienia, zachowując je dla wymarzonego Absolutu.

Już w najdawniejszych dociekaniach myśli ludzkiej nad całością świata, o jakich dzieje zachowały nam świadectwa, w starożytnej religii Hindusów, napotykamy panteizm ze wszystkimi mu właściwymi zapatrywaniami. Wszak święte księgi Hindusów, Vedy, jeden tylko byt Bramy przyjmują jako rzeczywisty, a cały świat widzialny ogłaszają za: Maję, za złudzenie ¹⁾. Gdyby umysł ludzki, tak uczą Upaniszady czyli komentarze do Jadżur Vedy, nie był zaciemniony grubą niewiedzą, widziałby wszędzie Bramę, ale że jęczymy w pętach niewiedomości, przeto dokoła siebie widzimy jednostki bez końca, widzimy ojca, matkę, żonę, dzieci, rośliny, zwierzęta; wszystko to jednak złudzeniem, bo właściwie tylko Brama istnieje, zakryty dla naszego wzroku duchowego zasłoną różnorodnych stworzeń jednostkowych. Ale są to zjawiska zwodnicze, po za którymi istnieje rzecz, która jedna jest prawdziwie, odwieczny Brama, życie bez zmian, substancja bez przymiotów.

Gdy zaś z nad brzegów powolnego Gangesu przeniesiemy się nad rączy Skamander, do kolebki filozofii greckiej, znów spostrzeżemy, że pierwsze próby wyjaśnienia całości zjawisk widzialnych rozpoczynają się od poglądu panteistycznego. Możemy pominąć Orlików, którzy wszystko wydobywają z Nocy, Chaosu lub Oceanu, rodzica bogów i ludzi, a przejść do filozofów Talesa, Anaksymenesa, Heraklita, Anaksymandra (ἄπειρον), gdyż ich monizm, który raz powietrze, to znów wodę, to nieokreśloną substancję poczytuje za praźródło bytów, jest w gruncie rzeczy panteizmem. Przedewszystkiem atoli u ciemnego filozofa z Efezu, Heraklita, panteizm dochodzi do zupełnego rozkwitu. Tożsamość bytu we wszystkich jestestwach, brak rzeczywistości w jednostkach, złudzenie w poznawaniu, tak zostały ściśle sformułowane, że Hegel w 20 przeszło wieków później gotów był podpisać każde zdanie mędrca z Efezu.

Świat jest rzeką, do której dwa razy wniknąć nie można; jest ogniem, pożerającym siebie i wszystko inne; jest stawa-

¹⁾ Por. Alb. Farges: *L'idée de Dieu*. Paris 1894, str. 412 nast. Encyklopedia kościelna X. M. Nowodworskiego, t. XVIII, r. 1892, str. 120 nast.

niem się, jest wszystkim i niczem. Wszystko płynie, a nic nie trwa. Hegel za wielką poczytał zasługę Heraklitowi, że pierwszy miał odwagę wypowiedzieć, jako byt jest niebytem, a niebyt bytem.

Wręcz odmiennie od Heraklita postąpił Parmenides; Heraklit bowiem przez rozważanie zmienności widzialnych bytów doszedł do przekonania, że wszechświat jest jednym wielkiem fieri; przeciwnie Parmenides przez posuniętą za daleko abstrakcję nauczał, że istnieje jeden tylko byt prawdziwie, byt niezmienny, bezwzględny, wielość natomiast bytów przez nas spostrzeganych jest złudzeniem.

Wprawdzie Sokrates, Platon i Arystoteles nie rozwinęli dość konsekwentnie teistycznych pojęć, lecz nie można ich też zaliczać między panteistów. Ich wszelako dorobek dla teizmu całkowicie przepadł w systemie stoików; dla Zenona, Seneki ¹⁾, Katona, Marka Aureliusza, Bóg jest duszą świata, ogniem sztucznym (πῦρ τεχνητόν), tchnieniem (πνεῦμα), przenikającym całą naturę i ją ożywiającem.

Szkoła nowoplatońska, której założycielem był Plotyn, usiłowała pogodzić dorobek szkół poprzednich, i dlatego ze stoikami przyjmowała duszę świata, od Arystotelesa i Anaksagorasa najwyższy rozum (νοῦς), zaś od Platona najpierwszą jedność (ἕν). Jestto więc rodzaj Trójcy, w której wszakże jeden Bóg staje się potrójnym i to przez emanację, dającą początek coraz mniej doskonałej jednostce. Z Jedności bowiem najwyższej wyłania się Rozum, z tego znów Dusza świata, zapłodniona ideami przez Rozum, i sama zapładniająca materię, będącą prawie niebytem. Te właśnie trzy rodzaje panteizmu, mianowicie pantologiczny, którego głównym przedstawicielem był u Greków Parmenides, powtóre naturalistyczny, nauczany przez Stoików, w końcu emanacyjny, jak w systemie nowoplatońskim, pozostały aż do naszych czasów ulubionymi wzorami, i znajdowały bądź na Wschodzie, bądź na Zachodzie swoich zwolenników.

Nowoplatońską emanację znajdujemy u Szkota Erygeny (IX w. po Chr.), który jako początek wspólny wszystkiego

¹⁾ Por. Seneca: *De benefic.* IV. 7: «Quid aliud est natura, quam Deus?»

przyjmował naturę twórczą i niestworzoną (*creans et increata*), z której wypływa natura stworzona twórcza (*creata creans*); ta znów daje początek naturze stworzonej nie twórczej (*creata non creans*), wreszcie czwarta, która nie jest ani twórczą, ani stworzoną (*non creata nec creans*). Pierwszą formą natury jest Bóg, wydobywający jestestwa ze swej substancji, i to naprzód we formie stworzonej ale twórczej, czyli we formie pojęć ogólnych (*universalia*); następnie we formie natury stworzonej a nie twórczej, czyli jako wszechświat widzialny; w końcu zadanie natury ani nie stworzonej, ani też nie tworzącej, polega na powrocie wszystkiego, co jest, w łono natury pierwszej, czyli Boga, do bezwzględnej jedności (*De divisione naturae* l. I. cap. 12) ¹⁾.

Za przykładem Szkota Erygeny, a tylko w sposób więcej zmysłowy, nauczali Almaryk z Beny i Dawid z Dinantu (XII w.) tożsamości świata i Bóstwa. Z pośród arabskich filozofów przeszedł za nowoplatońskim panteizmem Alfarabbi (X w.), przeciwnie zaś Averroës (Ibn-Roschd 1126 — 1198) chciał uzupełnić system Stagiryty przez przyjęcie ogólnego ducha (*intellectus agens*) w myśl poglądów stoickich; dusza ludzka miała się zlewać po rozłączeniu od ciała z owym ogólnym duchem. Podobnie mistyka niemiecka w osobach mistrza Eckharta i Taulera († 1361) w niejednym punkcie podzielała zapatrywania nowoplatońskie.

Z chwilą odrodzenia nauk za czasów humanizmu, napotykamy ślady panteizmu, przybranego w formę mistycyzmu, w dziełach Mikołaja z Cues (1401 — 1464); z nich czerpał w znacznej mierze swój monizm naturalistyczny Giordano Bruno (1548—1600).

W wieku XVI i XVII spotykamy dość często panteizm, czasem na tle kabbalistycznym, to znów jako teozofię przyrodniczą w pismach Paracelsusa († 1541), Telesiusa, Piotra Vanini'ego, Cardanusa, zaś spekulacje mistyczne szewca Jakóba Boehme († 1624) stały się później źródłem panteizmu Schellinga. Kartezjusz, sam gorąco wierzący katolik, nie przypuszczał zapewne, że jego definicya substancji stanie się w re-

¹⁾ Por. Vallet: *Histoire de la philosophie*. Paris r. 1891, str. 171 i passim.

kach innego myśliciela, który z niej należyte będzie umiał wysnuć konsekwencye, podwaliną systemu panteistycznego. Uczynił to rzeczywiście żyd Baruch Spinoza (1632 — 1677), który łatwo wykazał, że definicya substancyi: »res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum«¹⁾ odnosić się może do jednego tylko jestestwa, do Boga, i dlatego wszystkie inne jestestwa mogą być jedynie tem, czem fale są na powierzchni oceanu, pewnemi modyfikacyami sposobami objawiania się jedynej substancyi, posiadającej dwa przymioty: rozciągłości i myślenia. Wpływ Spinozy na późniejszą filozofię, zwłaszcza niemiecką, był ogromny. To też Schelling, Hegel, Schopenhauer, a nawet Hartmann, choć się tego wypiera, dużo z niego korzystali.

Kant († 1804) zamienił Boga w nasze pojęcie, w postulat praktycznego naszego rozumu, który to postulat na to potrzebny, aby można wyrozumieć życie nasze moralne. Jego śladem idą nowokantyści, zwłaszcza francuscy jak Renouvier, Pilon, i podobnie jak o wszystkich noumenach, tak i o Bogu wypowiadają zdanie: ignoramus et ignorabimus. Jeżeli żaden byt z tych nawet, na które patrzymy, nie może być co do swej istoty przez nas poznany, tem więcej tyczyć się to musi Absolutu, jestto coś, co bezwzględnie jest niepoznawalne (inconnaissable).

Za pośrednictwem Hamiltona przejął H. Spencer niejedną myśl z teoryi poznania Kanta; wszelako odmiennie od niego przyjmuje istnienie jakiegoś Absolutu, który sobie wyobraża na wzór nieograniczonej siły, a której świat jest zewnętrznym objawem²⁾.

Podczas kiedy Kant pozostawił w swej teoryi poznania dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, usunął Fichte († 1814)

¹⁾ Descartes: *Princ. phil.* p. I. n. 51.

²⁾ Dobrą odpawę daje mu Al. Fouillée w książce: *Le mouvement idéaliste*. Paris 1896 str. 40, powiadając: En dernier lieu il représente le monde comme la manifestation de l'absolu, ce qui établit une relation déterminée et connaissable entre l'absolu inconnaissable et le monde. Voilà donc, en somme, l'inconnaissable connu et dans son existence et dans sa nature et dans son rapport à nous. Cette théologie adultérine, tissu d'incohérences, n'atteint pas même le but que son auteur se proposait: réconcilier la religion et la science. A la religion Spencer emprunte

z poznania przedmiot, a pozostawił tylko podmiot: jaźń. Jest ona zrazu nieokreślona, bezwzględna, jest niczem, a oraz wszystkim, i dopiero przechodząc przez słynne trzy etapy: tezy, antytezy i syntezy rozwija się całkowicie. Mianowicie świadomość jakiegoś przedmiotu w poznaniu jest tylko świadomością jego postawienia przez podmiot, przez jaźń; poza jaźnią więc nie istnieje niejaźń, a to, co niejaźnią nazywamy, jest tylko czemś przez jaźń postawionem. Ponieważ zaś niejaźń nie istnieje przedmiotowo poza jaźnią, więc jaźń jest czemś bezwzględnem, nieskończonem, co przez to, że jest, siebie stawia (setzt sich), a stawianiem siebie istnieje; mogłaby się tedy jaźń jako absolutna stawiać w nieskończoność, gdyby jaźń bezwzględna nie napotykała w sobie niejaźni. Przez napotkanie zaś w sobie niejaźni musi jaźń, jak kula odbita od ciała twardego, zwracać się w stronę, z której wyszła, do siebie, a poznając się jako ograniczoną, staje się rzeczywistością, świadomą siebie jaźnią. Ale tem samem niejaźń staje się ograniczoną, gdyż istnieje tylko w jaźni, która jednak nie wypełnia sobą absolutnej, nieskończonej jaźni, skoro ma swe uzupełnienie w niejaźni. System Fichtego jest więc panteizmem idealistycznym.

Twórcą panteizmu idealno-przedmiotowego jest Fr. Wil. Schelling (1775—1854). Schelling zdawał sobie sprawę z tego, że zniesienie przedmiotowego istnienia przyrody, dokonane przez Fichtego, a uważanie jej za wyłączny produkt jaźni, było niemałą obrazą zdrowego myślenia; z drugiej strony pisma Fichtego taki wpływ na niego wywierały, iż trudno mu było uwolnić się z pęt idei w nich zawartych. Stawia więc i on jako niezbędny warunek wyjaśnienia wszechświata konieczność wyprowadzenia z tego samego źródła i podmiotu poznającego, i przedmiotu poznania. Lecz kiedy Fichte każe powstawać jaźni i niejaźni w jaźni podmiotowej, to dla Schellinga nie podmiotowa czynność myślenia jaźni, tylko jej bezwzględne działanie i chcenie jest wspólną podstawą podmiotu i przedmiotu,

sans doute une idée théologique, celle de la cause absolue et tout-puissante, mais il laisse de côté la bonté et l'intelligence, si bien qu'on a simplement la religion de la Force. Quant à la science, elle n'aboutit nullement à l'idée d'un absolu dont le monde serait la manifestation.

a te są tylko w bezwzględnym rozumie czemś jednym. Przedmiot i podmiot, to co realne i idealne, przyroda i duch, są identyczne w Absolucie. Nie omylimy się, utrzymując, że Schelling wskrzesił panteizm Stoików, bo jego Absolut jest w gruncie rzeczy duszą świata.

Podług Hegla († 1831) rzeczy jednostkowe są tylko złudzeniem, a rzeczywistością prawdziwą jest tylko to, co jest ogólne, i to nie o ile przez nas bywa pomyślane, ale jako byt przedmiotowy, który myśleniem sobie tylko uświadamiamy. Ów zaś byt bezwzględny, bezwzględna idea ¹⁾, nie przestając być sobą, stawia w sobie różnice, a ich stawianiem sama się urzeczywistnia. Należy więc bezwzględnej idei przyznać wsołbne działanie, mające charakter dyalektycznego rozwoju, gdyż owo stawianie różnic bez utraty swej ogólności, jest myśleniem. Ów zatem byt ogólny, przedstawiający się jako ogólna przedmiotowa idea, urzeczywistnia się jako myślenie i przez myślenie. Wszelako to, co jest ogólne, może być pomyślane tylko w pojęciu, gdyż pojęcie jest istotną formą, przez którą myślenie się urzeczywistnia, a wskutek tego jedność myśli i bytu także tylko w pojęciu się znajduje i sama jako pojęcie istnieje. Logiczne zatem pojęcie tego, co w całym słowa znaczeniu jest ogólne, jest ową ogólną substancją, spoczywającą na dnie wszelkich zjawisk, stanowi właściwą istotę wszechrzeczy: »die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit (ibid. str. 328).

W jaki atoli sposób z tego bezwzględnego pojęcia, obdarzonego myśleniem, może powstać ta mnogość i różnaitość zjawisk, na jakie patrzymy? Znów tylko w dyalektyczny sposób, przez stawianie w sobie (tj. w owej idei bezwzględnej) szczegółowych określeń i co za tem idzie, przez przeczenie swej ogólności. Wszelako mimo przeczenia swej ogólności nie przestaje owa idea bezwzględna być ogólną, zawsze sobą, bo przecząc siebie przez szczególowne określenia, równocześnie przeczy tamtemu przeczeniu, czyli że nie jest tamtem przeczeniem, tylko sobą, a tak przeczenie przeczenia (die Negation der Negation)

¹⁾ Por. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. II Th. I. Abth. herausg. von dr Leopold v. Henning, str. 327—354.

staje się życiem swego pojęcia¹⁾, jego niespokojnością, procesem ustawicznego stawania się, źródłem rozwoju w niezliczone szczegóły bez utraty wszelako swej jedności i ogólności.

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

Podług Schopenhauera († 1860) źródłem wszelkiego istnienia jest pra-wola, której uzewnętrznieniem się jest świat ze wszystkimi jestestwami. Jak własne nasze ciało istnieje dla nas podwójnie, raz jako wyobrażenie, jako przedmiot istniejący obok innych przedmiotów, powtóre jako uzewnętrznienie naszej woli, to jest jako akt woli, mogący się stać przedmiotem intuicji, tak i przedmioty świata są z jednej strony naszym wyobrażeniem, z drugiej objawem uzewnętrzniającej się woli ogólnej²⁾. Bezpośrednim przejawem ogólnej woli są idee, pośrednim rzeczy jednostkowe, wskutek czego idee, odzwierciedlone w niezliczonym szeregu jednostek, są stopniami uzewnętrzniania się prawoli. Że jednak z pra-woli wyłaniające się jednostki pełne są wszelakiej nędzy, a przedewszystkiem tyczą się to życia ludzkiego, przeto celem człowieka być powinno przytłumianie w sobie chęci do życia, środkiem zaś ku temu wiodącym jest asceza wzorem buddystów praktykowana.

Bez jakiegos Absolutu nie mógł się też obejść filozof, aprobujący ucisk mocniejszego nad słabszymi, Hartmann. Niestety, Hartmann zmarł³⁾ z Absolutu wszelką doskonałość, uczynił go nawet czemś sobie nieświadomem (das Unbewusste), nawet nicością, z której wszelako wyłaniają się pełne nieszczęść jestestwa, a ich przeznaczeniem jest, aby przez dążenie do zniknięcia dopomagały Absolutowi powrócić do swego stanu pierwotnego, do bezwzględnej próżni, nicości. Hartmann przezwiał swój system monizmem, bo jak się wyraża, »panteizm oznacza-

¹⁾ Por. Gołuchowski J. dz. w. prz. str. 457.

²⁾ Por. Harms: *Philosophie seit Kant*. Berlin 1876, str. 564 nast.

³⁾ Por. dr Arthur Drews: *Die deutsche Spekulation seit Kant*. Leipzig 1895, II tom str. 557 nast.

jący to samo, łatwo może być źle zrozumianym¹⁾. Nie potrzeba dodawać, że jego monizm nie różni się w niczem od poprzednio wyłożonych systemów panteistycznych, skoro i on także za jedno uważa ducha i przyrodę, Boga w sobie i Boga w świecie, byt i myślenie.

Lipski profesor W. Wundt nie pozostaje z samym sobą w zgodzie odnośnie do kwestyi, którą się zajmujemy. Z jednej bowiem strony, polemizując z Heglem i Schopenhauerem, dochodzi do wniosku, że absolut nie może być nieskończonym rozumem ani wolą; z drugiej zaś opierając się na zasadzie: że skutek musi dorównywać przyczynie, powiada: Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden; er kann diesem als das Princip aller Entwicklung gegenübergestellt, aber er kann niemals alsein dieser Entwicklung selbst Äusserliches angenommen werden²⁾. W dalszym zaś pochodzie myślnym oświadcza, że Absolut jest: »ein absolut imaginäres Sein«³⁾, a stąd ani wiedza, ani religia nawet nie może mieć z niego pożytku. Spostrzegłszy się jednak, że za daleko się posunął ze swem twierdzeniem, powiada dalej Wundt, że jak wszędzie przyczyna jest przez to czynna w skutku, że w skutek wkracza działaniem swoim, tak też i ideę Boga da się przeprowadzić we wszechświecie w ten tylko sposób, iż Boga pojmować będziemy jako wolę świata, tak, że rozwój świata będzie tylko rozwojem woli Boga i Jego działania (System der Philosophie wyd. I. str. 519). Mimo tedy polemiki z Schopenhauerem staje wreszcie Wundt najzupełniej na stanowisku poglądu Schopenhauera na naturę Absolutu. Ze szkoły Hegla wyszła cała plejada panteistów, jak Strauss, Br. Bauer, A. Ruge, Karol Rosenkranz, Marheineke, W. Vatke. Głośniejszym jednak od nich był Michelet († 1893), który w odczytach swych, wydrukowanych 1844—1852 p. t.: »Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes« wyszedłszy ze założenia, iż tylko to, co jest ogólne, rzeczywiste istnienie posiada, gdyż pomimo zanikania jednostek wciąż trwa niezmienione w sobie,

¹⁾ Por. Hartman: *Philosophie des Unbewussten* str. 529, 4-te wyd.

²⁾ W. Wundt: *System der Philosophie*. I Ausg. Leipzig 1889 str. 442. Przytaczam według tego wydania, bo w wydaniu II z 1897 niejedno drastyczne zdanie zostało opuszczone.

³⁾ Tamże: str. 410.

dochodzi do konkluzji, że to, co jest źródłem najpierwszem wszechświata, musi być czemś ogólnem, wsobną istotą świata, jego substancją rozumną, osobą, duchem, lecz pozbawionym świadomości («Denn das Bewusstsein setzt die Trennung von Subjekt und Objekt voraus, die im göttlichen Wesen gar nicht vorhanden ist» str. 147); za to wszakże ów nieświadomy siebie Rozum w nieskończoność urzeczywistniać się może w szczegółowych osobach ¹⁾.

We Francji chciał idee Hegla zaszczerpić Victor Cousin, lecz z niewielkim skutkiem, bo jasny sposób myślenia, właściwy Francuzowi, nie może się rozkoszować w mglistych marzeniach niemieckich panteistów. Zwolennik Kanta Vacherot (1809—1897) oświadcza w dziele: *La métaphysique et la science*. Paris 1858, że Absolut jest tylko ideałem ludzkiego umysłu, który to ideał bywa urzeczywistniany przez wzrastający w nieskończoność rozwój świata. Renan († 1894) nie tyle panteistą, ile raczej był ateistą; Bóg dla niego podpada pod kategorię ideałów, jest wyrazem naszych potrzeb ponadzmysłowych ²⁾.

Hegel wywarł wpływ ogromny a zgubny na kilku wybitnych myślicieli polskich.

I tak Józef Kremer nieraz się wprawdzie zastrzegął, że nie jest panteistą w rodzaju Hegla; mieliśmy jednak, mówiąc o nicości, sposobność poznać jego zapatrywanie na ogólną ideę bytu, z której zapomocą dyalektycznego przedmiotowego procesu wyłania się zwolna wszechświat. Co do Trentowskiego, pominąć możemy niesmaczne jego wycieczki przeciwko religii

¹⁾ Por. *Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes* str. 160. »Gott ist die ewige Persönlichkeit des Menschen, aller Menschen, der wahrhafte Begriff der Persönlichkeit, der in allen mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, und der, in welchen Individuen er sich auch realisiere, stets die mit sich selbst gleiche, allgemeine, ewige Idee bleibt. So ist Gott die absolute Persönlichkeit, die sich stets in den Einzelnen personifiziert und darum in keiner einzelnen Person erschöpft sein, noch insofern sie eine sinnliche Diese ist, darin auf adäquate Weise erscheinen kann«.

²⁾ Por. jego: *Études d'hist. relig.* str. 419: Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal... Devant les choses belles, bonnes ou vraies, l'homme sort de lui même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer?«

wszelakiej, nawet katolickiej ¹⁾), a próbę jego poglądów niech nam dadzą te jego słowa: »Wiedza jest trzeci i ostatni fenomenologii ducha powiat, a piąty wielki jej szczebel. Tu także umysł ma przed sobą umysłowość, ale już najwyższą. Kmiot (podmiot) robi tu ducha bezwzględnego przedmiotem swoim, a zjednawszy się z nim, który w sobie jest również kmiotem, myśli i działa z nim pospołu, tworzy z nim świat, sadzi się jako istota rzeczy i pozyskuje rzetelny, sobie samemu równy przedmiot. A pomiędzy nim a przedmiotem tym wszczyna się bezwzględna jednia, lub jednia ostatecznego szczytu, prawdziwa... Jam tedy, jako duch bezwzględny mojego gruntu kmiot, a przedmiotem moim przedmiot bezwzględny, świat. I myślę ninie myślami ducha bezwzględnego, a myśli moje sadzą się jako tajemnicze wnętrze i jądro, lub istota rzeczy. Ja myśląc, tworzę. On stworzył świat; ja zaś stwarzam świadomość świata dla siebie i dla ludzi, lub umiejętność, to słowo, które stało się ciałem. Myślenie moje i stwarzanie świata jego to jedno, bo rzeczy są w istocie swej myślami jego i mojemu. Ja wiem, co on wie, jam jego myślą i językiem. I mam prawo wyrzec o sobie, jako ten, któremu wszyscy oddajemy cześć tak wysoką, i zawołać: »Jam światłość, jam prawda!« Jeżeli ten, co zjednoczywszy się z duchem narodu i ludzkości, stał się ich wyrazem, jest wielkim, nieśmiertelnym mężem, to ten, przez którego wypowiada się duch bezwzględny sam, jest półbogiem, światłością i prawdą wcieloną«. Jak widać, miał niedoszły filozof narodowy wcale niezgorsze mniemanie o sobie i swej wielkości.

Pewnem przypomnieniem wykładów Schellinga, słuchanych przez J. Gołuchowskiego, są słowa jego: »W rzeczy samej głębsze zastanowienie się nad przyrodą naucza, że przez wszystkie sfery istnienia ciągnie się nieprzerwanie łańcuch, którego wszystkie ogniwa chwytają się jedno drugiego. W całej naturze pomimo największej różnorodności indywidualnego bytu, widoczny jest związek oparty na stopniowaniu, na szczeblowaniu. Wszelkie tworzenie się jest oderwanie się od ogólnego bytu i zawiązanie indywidualnego bytu. Pomimo to ten oderwany byt indywidualny nie jest absolutnem urwaniem się od

¹⁾ Por. *Panteon wiedzy ludzkiej* tom I. Poznań 1873, str. 128—194.

ogólnego bytu, tylko jego specyfikacją, to jest jego rozwinięciem, dlatego od niego jest zawisłym¹⁾. Wszelako w dalszym pochodzie myślnym wyznaje Gołuchowski, że jedynie idea Boga osobowego (str. 63 nast.) może wytłumaczyć różnorodność zjawisk świata. Wobec tego nie można posądzać Gołuchowskiego o panteizm, a powyższy ustęp zrozumieć chyba należy o bycie nieokreślonym, najogólniej pojmowanym.

W końcu na jeden jeszcze błąd zwrócić musimy uwagę: na błąd ontologistów co do poznania Absolutu. Włoski filozof z ubiegłego stulecia, Vincenzo Gioberti († 1852), wyszedłszy z założenia, że prawdziwe poznawanie wtenczas mamy, gdy ono odzwierciedla dokładnie przedmiotowe stosunki rzeczy poznawanych, czyli kiedy porządek logiczny zgodny będzie z ontologicznym, doszedł do przekonania, że poznanie nasze musi się rozpoczynać od poznania Absolutu. Takim Absolutem nie może być nieokreślona idea bytu, jak to nauczał Rosmini, gdyż idea bytu jest tylko bytem możliwym, a możliwość oceniamy z rzeczywistości; nie może też być ów byt, od którego rozpoczynać się ma nasze poznawanie, bytem względnym, tylko musi być czemś bezwzględnem, bo skoro istnieją byty względne, musi przed nimi istnieć byt bezwzględny, Absolut, Bóg. Ponieważ tedy w porządku ontologicznym Bóg jest najpierwszym bytem i od Niego zawisłe są wszystkie inne byty, zatem poznanie, które chce być zgodne z rzeczywistością, musi rozpoczynać od poznania Boga.

Takie zaś poznanie musi być intuicyjnym, gdyż w razie poznawania Boga zapomocą jakiegokolwiek innego środka, jużby Bóg nie był czemś najpierw poznawanem. Od pierwszej więc chwili umysłowego życia człowiek posiada intuicyjne poznanie Absolutu. Atoli takie wprost intuicyjne poznanie nie jest jeszcze samo z siebie dość jasne, musi mu tedy przyjść z pomocą poznawanie refleksyjne, które spostrzeżenia umysłowe odnosi do ich najpierwszego źródła, do Absolutu, i w ten sposób niewyraźne z siebie intuicyjne poznawanie rzeczy w Bogu, zamienia na jasne pojęcia rzeczy. Ponieważ Absolut narzuca się umysłowi ludzkiemu z taką siłą, że umysł intuicyjnie ku

¹⁾ Por. J. Gołuchowski: *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*. Wilno 1861, str. 3.

Absolutowi zwracać się musi, przeto umysł spostrzega też z całą oczywistością, iż Absolut koniecznie istnieć musi, i to stwierdza sądem: Absolut koniecznie istnieje; wskutek czego powyższy sąd jest najpierwszym sądem analitycznym oraz probie-rzem oczywistości wszystkich innych sądów ¹⁾.

Gioberti nie stoi odosobniony we filozofii, ani nie był pierwszym, który nauczał, jakobyśmy mieli, intuicyjnie oglądając Boga, poznawać rzeczy; dawno bowiem przed nim do tego samego błędnego wyniku doszedł Oratoryanin Mikołaj Malebranche (1638—1715) ²⁾, i gorliwy obrońca tegoż, kardynał Gerdil (1718—1802) w dziele: »Défense du sentiment de P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke 1787. Podobnie nauczał w ubiegłym stuleciu teolog Rothenflue, powiadając: »Deus sub idea τὸ εἶναι esse simpliciter immediate a ratione noscitur, caetera autem non nisi per ipsum cognoscuntur«. (Institut. philos. t. 2. ed. 4. p. 213, 190, 196).

Mamy tedy, jak z dotychczasowego przedstawienia rzeczy wynika, z trojakim błędem w nauce o Absolucie do czynienia. Z jednej bowiem strony Kant i jego zwolennicy poczytują Absolut za ideę pomocniczą do wyjaśnienia innych pojęć porządku moralnego i wraz z Agnostykami wypowiadają o Absolucie swe: ignoramus et ignorabimus; z drugiej strony ontolgiści do wręcz przeciwnej doszli przesady, przyznając człowiekowi intuicyjne poznanie Absolutu; w końcu panteiści uczynili z Absolutu podściółkę wszech rzeczy.

Rozprawmy się najpierw z Kantystami. Kilka dróg mo-

¹⁾ Por. Vinc. Gioberti: Introduzione allo studio della filosofia. Capolago 1845, tom. II, str. 173: »Il giudizio: L'Ente è necessariamente, contenuto nell'intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimoniaio e uditore di una sentenza, che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subbietivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso, il quale ponendo se medesimo al cospetto della mente nostra dice: io sono necessariamente.

²⁾ Malebranche: De la recherche de la vérité 1675. Paris. t. III. 2, 6.

głoby nas zaprowadzić do tego samego celu. Można by np. poddać analizie zasadniczy punkt wyjścia transcendentalnego idealizmu i wykazać, że dylemat Kanta: pojęcia albo w nas są a priori, albo z doświadczenia pochodzą; nie mogą zaś pochodzić z doświadczenia, bo to jest jednostkowe, szczegółowe, a pojęcia wyrażają coś ogólnego i koniecznego; a więc tylko a priori mamy pojęcia ogólne — jest niezupełny, gdyż między obydwoma członami dylematu można bez trudu wsunąć trzecią możliwość: zgodność praw myślenia z prawami przedmiotowego stawiania się, w którym to razie upada konieczność przyjmowania apriorycznych form myślenia. Można by też iść krok w krok za rozumowaniem Kanta i wykazywać, że i na nim spełniło się słowo Pyrrhona: niepodobna jest wyzucić się z natury, gdyż Kant nieraz zapomina zupełnie o swym subiektywizmie, np. mówiąc o celowości w naturze rozprawia jak najzagorzalszy realista transcendentalny. Podobnie dałoby się wykazać sprzeczności w tem, że Kant wpuszcza do ludzkiej duszy Boga furtką rozumu praktycznego, zamknąwszy ją przedtem przy analizie rozumu teoretycznego.

Atoli wszystkie te drogi, choć wiodące do ostatecznego celu, mianowicie do obalenia rozumowania Kanta, nie wydają się dość krótkimi. Poszukajmy innej. Kant nigdzie nie powiada, jakoby Bóg nie istniał przedmiotowo; on tylko przeczy, aby można było zapomocą rozumu teoretycznego wykazać Jego istnienie, bo chociaż rozumowanie zmusza nas do przyjęcia jakiegoś Absolutu, to ta podmiotowa konieczność nie musi być koniecznie wyrazem przedmiotowej konieczności. Co więcej, Kant z całą otwartością wyznaje, iż jest Deistą, bo ma przekonanie, że Bóg jest przyczyną świata; on tylko nie chce być teistą, bo nie wierzy, aby można było udowodnić istnienie żywego Boga, sprawcy świata, chociaż nie przeczy, że gdyby się udało udowodnić istnienie żywego Absolutu, to Absolut ten musi być obdarzony rozumem i wolą, oraz być osobą¹⁾. Musimy wobec tego przyjrzeć się Kantowskiej krytyce dowodów istnienia Bożego²⁾.

¹⁾ Por. *Streit der Facultäten*. V. 131. Drews. *Die Deutsche Spekulation seit Kant*. Leipzig 1895, I Bd. str. 107.

²⁾ Por. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Wyd. Kirchmanna 1872 Berlin. III Hauptstücks IV Abschnitt str. 476—502.

Zgadza się najzupełniej z Kantem, iż krytykowany przez niego dowód ontologiczny istnienia Bożego nie ma żadnej siły przekonywującej o rzeczywistym istnieniu Boga, bo stąd, że ktoś ma pojęcie istoty doskonałej, jeszcze nie wynika, że taka istota istnieje i poza umysłem, który o niej myśli. Niesłusznie tylko Kant sobie przypisuje zasługę zwrócenia uwagi na ową *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, którego to sofizmu dopuszcza się dowód ontologiczny, gdyż dawno przed Kantem uczynił to hr. Montigny, który pod nazwą mnicha Gaunilo w XI w. wystąpił z krytyką ontologicznego dowodu, podanego przez św. Anzelma, a to samo uczynił także św. Tomasz z Akwinu.

Dalsze dwa dowody istnienia Bożego, kosmologiczny i fizyko-teologiczny opierają się na prawie przyczynowości. Kant zarzuca, że dowód kosmologiczny jest w gruncie rzeczy zakapturzonym dowodem ontologicznym, bo jakkolwiek pozornie rozpoczyna się od konkretnego porządku istnienia, to jednak rezultat, do którego się dochodzi, czyli wykazanie istnienia bytu koniecznego, Boga, znów będzie dziełem czysto myślnem, podmiotową koniecznością, a nie przedmiotową, gdyż prawo przyczynowości jest tylko sądem syntetycznym a priori.

Otóż Kant grubo się myli, utrzymując, że prawo przyczynowości, jako zasada syntetyczna a priori, ma tylko w obrębie myślenia swą wartość. Gdyby bowiem naprawdę tak było, to jakże Kant wyjaśni ową dziwną zgodność między podmiotowymi formami myślenia, a przedmiotowymi zasadami stawania się, iż można czy to zapomocą indukcji, czy rachunku, przepowiedzieć z całą dokładnością zdarzenie się w przyszłości jakiegoś zjawiska? Astronom na wiele lat naprzód przepowiedzieć może chwile zaćmień słońca i księżyca, a można też, jak się wyraził w swoim czasie Dubois Reymond, z całą dokładnością obliczyć, kiedy Anglia spali ostatni kawałek węgla. Prawo zatem przyczynowości jest nie tylko w dziedzinie myślenia zasadą, ale i w dziedzinie stawania się; nie jest zasadą syntetyczną a priori, ale analityczną, i jeżeli istnieje w niem konieczność, to nie tylko podmiotowa, ale i przedmiotowa. Tak samo, jak po przekrój jabłka na dwie części widzę, że całe jabłko jest większe od którejkolwiek swej części, podobnie widzę, że tam, gdzie byt jakiś jest zależny i nie ma w sobie racyi swego istnienia, tam musi być byt inny, który tamtemu dał istnienie.

Na niewiele przydałoby się w tym razie wzywać na pomoc szereg nieskończony bytów zależnych, bo jak to już raz zauważyliśmy, przez to bynajmniej nie znika konieczność przyjęcia bytu od innych niezależnego, czyli prawdziwego Absolutu. A tak dowód kosmologiczny rzeczywiście dowodzi tego, czego miał dowieść: istnienia bytu bezwzględnego nie tylko w myśli, ale i przedmiotowo.

Dla dowodu fizyko-teologicznego, dowodzącego z celowości świata istnienia najmędrszej Istoty, ma nawet Kant dużo szacunku i oddaje mu też w gorących słowach pochwały. Wszelako i ten dowód, powiada Kant, nie prowadzi do udowodnienia istnienia Boga, tylko co najwyżej, że istnieje jakiś bardzo mądry sprawca porządku we wszechświecie, bo skoro ten porządek jest skończony, to nie musimy koniecznie przyjąć nieskończenie mądrej Istoty jako jego przyczyny sprawczej. Wystarczy tedy, że się przyjmie istnienie jakiegoś budowniczego świata, jakiegoś demiurga, nie Absolut, gdyż aby dojść do Absolutu, trzeba by wzywać na pomoc argument kosmologiczny, a tem samem znów wrócić do dowodu ontologicznego.

Lecz dziwić się trzeba, że filozof Królewiecki nie dostrzegł niedorzeczności swego zarzutu przeciwko powyższemu dowodowi. Kant tylko dalej nieco posunął trudność, lecz jej nie rozwiązał. Czyimże dziełem jest ów demiurg? Jeżeli nie jest sam z siebie, to znów istnienie takiego mądrego, dobrego a przytem potężnego jestestwa, domaga się istnienia nieskończenie mądrego Jestestwa, Boga. Na zarzut zaś Kanta, że dowód z celowości we wszechświecie istniejącej, nie przekonywa o istnieniu Boga jako nieskończenie mądrej przyczyny sprawczej ładu i celowości we wszechświecie, tylko o istnieniu istoty bardzo mądrej choć skończonej, odpowiadamy, że i dowód fizyko-teologiczny, jak go zwie Kant, lub teleologiczny, jak inni powszechnie go nazywają, gruntuwnie rozważony w zupełności czyni zadość celowi swemu, tj. wykazuje istnienie przyczyny ostatecznej, bezwzględnej ładu i porządku celowego we wszechświecie, nie jest zaś jego zadaniem pouczenie o wszystkich własnościach owej przyczyny. Każdy dowód istnienia Bożego odsłania tylko jedną jakąś stronę Bóstwa; jeden wykazuje, że musi być

τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον, inny znów, że istnieje byt z siebie, inny, że Bóg jest prawdą istotną, inny, że jest najwyższym Prawodawcą. Te, że tak powiemy, częściowe pojęcia całości łączyć musimy w jedność i w ten sposób dopiero urabiać sobie pojęcie o naturze Absolutu. Jest bowiem nieprawdą, co twierdzą agnostycy, jakobyśmy Absolutu nie poznawali. Można w dwójkiem znaczeniu mówić o niepoznawalności Absolutu: albo co do istnienia jego, albo co do jego istoty czyli natury.

Otóż co do pierwszego znaczenia wykazaliśmy, że rozum nieuchronnie prowadzi do wykazania, że Absolut istnieć musi przedmiotowo, i że wykręty filozofa Królewieckiego, przemawiającego imieniem »czystego« rozumy, przeciwko swemu autorowi się zwracają. To też nawet wódz dzisiejszych agnostyków, Herbert Spencer, wykazuje w swej polemice z Hamiltonem ¹⁾, że poznawalność Absolutu pod względem Jego istnienia nie ulega dyskusji. Powiada on: »Zaznaczmy na wstępie, że wszystkie rozumowania, zapomocą których wykazuje się względność naszego poznawania, przypuszczają wyraźnie istnienie czegoś poza tem, co jest względne. Powiedzieć, że nie możemy poznać Absolutu, znaczy przyznać pośrednio, że istnieje Absolut. Przeczając możliwości poznania istoty Absolutu, przypuszczamy cichaczem jego istnienie, a sam ten fakt stwierdza, że Absolut jest obecny w naszej myśli, i to nie jako nicosć, lecz jako coś dodatniego... Nasze pojęcie bytu względnego znika z chwilą, gdy nasza wiedza o Absolucie polegać będzie jedynie na przeczeniu... Pojęcie stosunku wymaga pojęcia dwóch terminów... Jeżeli tedy niewzględny, czyli absolutny byt jest obecnym w naszej myśli tylko jako przeczenie (względności), to stosunek między nim, a bytem względnym, jest niezrozumiały, bo jeden z terminów stosunku jest nieobecny w naszej świadomości... Pęd myśli nieuchronnie nas wiedzie przez istnienie zależne do istnienia niezależnego, i ten byt zawsze w nas pozostaje jako przedmiot myśli (corps d'une pensée), któremu wszakże nie umiemy nadać właściwej formy«.

¹⁾ Por. Herb. Spencer: *Les premiers principes*. trad. par M. Cazelles, chap. 4, 3, 24.

Por. także: Paul Janet: *Principes de métaphysique et de psychologie*. Paris 1897, str. 95 nast. tom II.

Z tem większą zato siłą zwraca się Herb. Spencer wraz z Renouvierem, Alfredem Fouillée ¹⁾ i innymi agnostykami przeciwko twierdzeniu, jakoby można było poznać, czym jest Absolut, gdyż takiej możliwości ma stać na przeszkodzie względność naszego poznawania. Między tem, co nieskończone, a tem, co skończone, jest przepaść nie do przebycia, i dwa te człony nie dadzą się połączyć; Absolut kryje się poza zjawiskami, jest, jak się wyraził Littré ²⁾, oceanem, którego fale uderzają o nasze brzegi, ale my nie posiadamy ani barki, ani odpowiednich żagli, aby się dostać do niego. Nie trzeba zresztą zapominać o tem, że nasze pojęcie o Absolucie jest w sobie skończone i do tego tylko modyfikacją naszej świadomości, nie może więc być odbiciem przedmiotowej natury Absolutu.

Jest w tych wywodach agnostyków i fenomenalistów spora doza prawdy, której zaprzeczyć nie można. Tak jest, Absolutu nikt nie ogarnie, nie wyczerpnie poznaniem, nawet wtenczas, gdyby miał i żagle i barkę, któremi mógłby się dostać do Niego. Ale czyż stąd wynika, że wcale poznać Go nie możemy, lub żeby nasze o Nim poznanie, choć niezupełne, miało być koniecznie fałszywe? Bynajmniej. Wszak już to samo, iż wiemy, że jest Absolut, jest pewną znajomością Absolutu, gdyż nie można twierdzić o rzeczy, że jest, jeżeli się bodaj niedokładnego jakiegoś nie ma pojęcia, czym ona jest. Każdy nowy dowód istnienia Absolutu jest równocześnie krokiem naprzód w poznaniu natury Absolutu. Nie możemy widzieć Absolutu, gdyż nie jest materyalnym, jak to w poprzednim paragrafie udowodniliśmy, a tymczasem poznanie nasze bierze materyał ze świata materyalnego, gdyż jest skazane na posługę zmysłów według aksjomatu: nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus. Ale też z drugiej strony, jak przy poznawaniu przed-

¹⁾ Por. jego: *Critique des systemes de morale contemporaine*. Str. 59 nast. »Puisque l'Absolu est si bien caché, laissons-le dans ses voiles; nous ne saurions rien connaître de ce qu'il est, ni de ce qu'il veut«.

Por. także jego: *Le mouvement idéaliste*. Paris 1896 str. 40: »Quant à la science, elle n'aboutit nullement à l'idée d'un Absolu dont le monde serait la manifestation«.

²⁾ Émile Littré: *Paroles de philosophie positive*. Str. 52: L'infini divin est un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile«.

miotów materialnych nie potrzeba, aby przedmiot konkretnie wchodził do naszej duszy, iżbyśmy poznali, czem on jest, ani też dusza nasza nie potrzebuje wychodzić z ciała, aby dojść do przedmiotu i oglądnąć go, lecz wystarczy, gdy pod wpływem działania przedmiotu poznawanego na nasze zmysły powstanie w nas jego obraz, tak i łącznikiem między Absolutem a naszym umysłem będzie pojęcie, jakie o Absolutie utworzyć sobie zdołamy.

I fizyk nie posiada skrzydeł, aby wzbiwszy się na nich w górę, polecieć do gwiazd i tam podpatrzeć skład materii, z której są zbudowane; wystarczy, aby gwiazda przesłała swe promienie do przyzmatu, przy którym siedzi badacz w swej pracowni, a już z całą dokładnością oznaczyć on potrafi, z jakich pierwiastków chemicznych złożona materya gwiazdy. Takim przyzmatem dla nas, to widzialne dzieła Absolutu. Na nich wsparty nasz rozum wznosić się może do utworzenia coraz lepszego pojęcia o naturze Boga, a choć nie będzie miał zupełnie wyczerpującego pojęcia Boga (*scientiam comprehensivam*), tylko analogiczne, niemniej przecież i takie poznanie będzie prawdziwe.

Bezwątpienia należałoby się cieszyć, gdyby nasze poznanie Absolutu było na prawdę takim, o jakim nam prawią ontologięści, poznaniem intuicyjnym. Niestety, miłość prawdy każe nam wyznać, że takiego poznania Absolutu nie posiadamy. Świadomość bowiem nasza, tak dobrze poinformowana o wszystkim, co się w nas dzieje, nic nam o tem nie mówi. Na zarzut ontologistów, że widzenie rzeczy w Bogu może się odbywać nieświadomie, bo z przyzwyczajenia, podobnie jak zwykliśmy spełniać wiele rzeczy nieświadomie w życiu codziennem, odpowiadamy, że nieświadomie spełnianą przez nas czynność możemy każdej chwili uczynić nam świadomą aktem refleksyi; ale wszelkie próby uświadomienia sobie aktem refleksyjnym, że Boga oglądamy a w Nim rzeczy przez nas poznawane, na niczem spełznąć muszą. Ontologięści pomieszali pojęcie bytu najogólniej pojętego, które się zawiera w pojęciu każdej rzeczy przez nas poznawanej, z pojęciem bytu bezwzględnego, który jest pełnią rzeczywistości i w niczem nie może się zamykać. Słuszne jest żądanie Gioberti'ego, aby prawda logiczna polegała na zgodności z prawdą ontologiczną, ale stąd wcale jeszcze nie wy-

nika, aby to, co jest pierwsze w porządku ontologicznym, miało być pierwszym w obrębie nam właściwego poznawania; a stąd chociaż Bóg, ontologicznie rzecz biorąc, jest najpierwszą prawdą, to w porządku logicznym, w poznawaniu naszym, tylko a posteriori, ze skutków, ze stworzeń do poznania Stwórcy wznosić się możemy ¹⁾.

Co się wreszcie tyczy panteizmu, porzestaniemy na ogólnych tylko uwagach, bo już w Noetyce naszej ²⁾ ocenione zostały poglądy panteistów, odnoszące się do teorii poznania. Jakkolwiek nazwie się wymarzoną przez panteistę jedność, czy Bogiem, czy Absolutem, czy duszą świata, czy Rozumem, czy Wolą, zawsze będziemy mieli w takim przypadku do czynienia z pojęciem, które panteista hypostazuje, przyobleka w kształty rzeczywistości. Ale to właśnie jest *πρωτον ψευδος*; wszystkich systemów panteistycznych, bo pojęcie ogólne nie jest uchwytną, zmysłom dostępną rzeczywistością, tylko produktem myślenia abstrakcyjnego, a więc też z takiego pojęcia nic konkretnego wyłonić się nie może. Każdy też panteizm pozostawać musi w niezgodzie ze zasadą sprzeczności. Wszechświat bowiem ma być jednością w sobie, jakies Platońskie *ζῆλον ἐμφυλον*; atoli ten byt dzieli się następnie na gatunki i rodzaje, a gatunki i rodzaje nie są tylko czemś odmiennem, ale się wzajemnie wykluczają; zwierzę np. i roślina nie tylko różnią się między sobą, ale też i wykluczają się wzajemnie, gdyż żadne z nich nie może być drugim. Wobec tego powiedziećby trzeba, że jeden i ten sam byt posiada przymioty, które się wzajemnie znoszą, czyli sam ów byt będzie ze sobą w sprzeczności. Podobnież wspólna treść wszechświata albo jest rozumną, albo nierozumną; jeżeli jest rozumną, powinno by także jako jeden rozumny byt rozwijać się w organizm świata, czyli we wszechświecie musiałoby każde jestestwo, jako odłam wspólnej treści, być rozumne, gdyż nie widać żadnej racji, dlaczego jeden i ten sam byt miałby występować jako rozumny, to znów jako pozbawiony rozumu, zwłaszcza, że rozumowość byłaby istotą takiej wspólnej wszechświata treści. Jeżeli zaś

¹⁾ Por. S. Thom. S. theol. p. I qu. II art. I corp.; lub *Comment. super Boëth. de Trinit.* I c. — Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit.* I. n. 406 nastp.

²⁾ Por. *Noetyka.* Kraków 1900, str. 87 nast.

treść wszechświata jest, jak u Hartmanna, z istoty swej nierozumną, znów niepojętą jest rzeczą, skąd się wziął rozum w niektórych jej objawach, chyba, że zniesiemy zasadę racji.

Te same uwagi stosują się do prawioli, jako treści wszechświata.

Nie omylimy się może, utrzymując, że niemałą rolę w powstawaniu panteizmu grał brak dokładnego pojęcia stwarzania, którego napróżno szukamy u filozofów pogańskich lub tych, co wzgardzili Objawieniem; ale też patrząc na smutne aberracje umysłu ludzkiego, jakie się przebijają w dziejach panteizmu, tem większą i żywszą się czuje wdzięczność dla Boga, który Objawieniem przyjsć raczył z pomocą nieudolności rozumu ludzkiego.

§. 37. *Byt konieczny (ens necessarium) i byt przygodny (contingens).*

Otoczające nas przedmioty są pod wielorakim względem ograniczone. Ponieważ żaden z nich nie istnieje mocą swej własnej istoty, czyli ponieważ w każdym z nich istnienie jest czemś przyjętem w istocie rzeczy, więc też żaden taki przedmiot nie posiada całej pełni bytu, tylko jakąś jego, że tak powiemy, częśćkę. Tem samem atoli żaden z tych przedmiotów, nie posiadając pełni bytu, nie może też trwać na zawsze, ale tylko dłuższy lub krótszy czas, a tak samo musi być ograniczony przestrzenią. Niemniej nie ulega wątpliwości, że takie przedmioty mogą się ulepszać lub pogarszać, przyjmując nowe dodatnie przypadłości lub tracąc te, które przedtem posiadały. To też doświadczenie poucza nas codziennie, że przedmioty, któreśmy znali i widywali, znikają; a chociaż zawarta w nich materya nie może się unicestwić, ale tylko wciąż inne przybierać formy istnienia, to jednak i materya nie posiada w sobie, jak to poprzednio wykazaliśmy, racji swego istnienia, a więc i ona domaga się swej przyczyny sprawczej. *Takie jestestwa, które mogą istnieć, lub nie istnieć, tak istnieć, lub inaczej, zowiemy jestestwami przygodnymi* (entia contingentia, ὄντα κατὰ συμβεβηκός).

Nie należy jednakowoż przygodności jestestw posuwać zbyt daleko, bo wówczas łatwo rozminąć się z prawdą i dojść do przekonania, że w nich nic niemasz stałego. Uwaga ta

tyczy się nietylko starożytnych ῥεοντες, tj. zwolenników zasady Heraklita: πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει, ale również dobrze nowszych fenomenalistów, zwłaszcza z obozu neo-krytycyistów francuskich (Renouvier i inni).

Tu zaliczyć wypada także p. Boutroux, którego system nazywają P. Janet¹⁾ i Al. Fouillée²⁾: filozofią przygodności (la philosophie de contingence). Boutroux podjął walkę z determinizmem przyrodniczym, wykluczającym działanie z wolnej woli pochodzące. W tym celu przechodzi kolejno różnego rodzaju jestestwa, wykazując krok za krokiem, że żadna nie zachodzi konieczność, aby takie raczej, aniżeli inne miały istnieć jestestwa, lub takimi właśnie rządzić się prawami; stąd znów wysnuwa wniosek, że dość jest miejsca w prawach wszechświata dla wolnej woli i jej działania.

Wszelako o ile celowi, który sobie obrał p. Boutroux, tylko przyklasnąć możemy, o tyle znów niepodobna nam się zgodzić na środek, jakiego użył do tegoż celu.

Bezwątpienia, żadna nie istniała konieczność apryoryczna, aby świat tak właśnie został urządzony, jak go widzimy urządzonym; nie przeczymy też wcale, że byt jednostek we wszechświecie jest w całym słowa tego znaczeniu przygodny. Atoli nie powinno się zapominać, że w jestestwach istniejących jest coś, co nie może ulegać zmianom, co nawet konieczne jest i wieczne: ich wewnętrzna istota. Kto więc zbytni kładzie nacisk na przygodność jestestw, ten łatwo przesadzić może, i jak powiadają Niemcy: mit dem Bade auch das Kind ausschütten, obalić wszelką pewność w poznawaniu, obalić znaczenie praw, które właśnie z poznawania wewnętrznej istoty jestestw czerpią swą moc i stałość. Swoją drogą Boutroux, podkopując wartość praw przyrody, postępował daleko konsekwentniej, aniżeli Renouvier i jego zwolennicy, którzy przy swoim fenomenalizmie mogą chyba paradoksalnie mówić o jakichś prawach, według których odbywać się mają zjawiska. Nadmienić tylko możemy, że zarówno Renouvier jak

¹⁾ Por. Paul Janet: *Principes de métaphysique et de psychologie*. Paris 1897. t. II. str. 451 nast.

²⁾ Por. Alfred Fouillée: *Le mouvement idéaliste*. Paris 1896, str. 181 nastp.

i Boutroux opierają się w swoich wywodach na prawie przyczynowości, pojętem w myśl Hume'a i Stuarta Milla, a to właśnie pojmowanie prawa przyczynowości jest z gruntu fałszywe, jak to obszerniej wykażemy, gdy będzie mowa o przyczynach bytu.

Przeciwieństwem przygodności jest konieczność (necessitas). Ponieważ przygodnem nazywamy to, co może być lub nie być, tak być lub inaczej, powiemy, że *koniecznem* jest to, *co nie może nie być, lub co nie może się mieć inaczej, aniżeli się ma lub jest* ¹⁾. Może zaś coś być koniecznem albo z istoty danej rzeczy, albo dlatego, że prawa przyrody lub moralne tego się domagają lub nie pozwalają, aby się coś inaczej stało lub wogóle nie było. Innemi słowy: odróżnić można *konieczność metafizyczną* (necessitas metaphysica), *fizyczną* (necess. physica) i *moralną* (moralis).

Ktokolwiek zechce nakreślić koło, musi linię krzywą prowadzić tak, aby każdy jej punkt był równo odległy od środka, około którego krzywizna była prowadzona. Zauważyć należy, że konieczność metafizyczna nie dopuszcza wyjątków, które natomiast zdarzać się mogą przy konieczności przyrodzonej i moralnej, gdyż prawa przyrody mogą być zawieszane w swem działaniu przez Stwórcę, a również wola ludzka wyłączać się może z pod praw moralnych, którym ulegać powinna.

Prócz powyższych gatunków konieczności, wymienić należy jeszcze *konieczność bezwzględną* i *względną* czyli *warunkową* stosownie do tego, czy jakieś jestestwo musi istnieć w pewnym tylko przypuszczeniu, czy też niezależnie od jakiegokolwiek warunku. Kto np. chce osiągnąć cel jakiś, musi dobierać odpowiednich środków; bezwzględnie koniecznem jestestwem może być tylko Bóg.

W końcu inna jest *konieczność istnienia*, a inna *konieczność działania*. Co do tej ostatniej, nie potrzeba dowodzić, że przyczyny pozbawione woli muszą wydawać pewne ściśle określone skutki, natomiast przyczyny wolne z natury rzeczy mogą powodować jakiegokolwiek skutki.

¹⁾ Por. Aristoteles Metaph. V. 5. p. 1015 a 33: ἐτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι ἀναγκαῖόν φασιν οὕτως εἶναι, καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τ' ἄλλα λέγεται πως ἅπαντα ἀναγκαῖα.

Co się zaś tyczy konieczności istnienia, rozum poucza nas, że żadna rzecz nie mająca w sobie racji swego istnienia, nie może istnieć koniecznie. Tem samem atoli, że istnieją rzeczy przygodnie, zjawia się konieczność, aby istniał byt konieczny, byt z siebie, Bóg. Ponieważ zaś przygodność jestestw nie tylko stąd pochodzi, że mogą one istnieć lub nie istnieć, ale i stąd, że mogą ulegać i ulegają zmianom, przeto tem samem Byt konieczny, Bóg, musi być jestestwem niezmiennem. Lecz aby zmiana w jestestwie mogła nastąpić, musi ono być w możności przyjęcia nowej jakiejś formy przypadłościowej lub utraty już posiadanej, czyli musi być złożone z aktu i możności. Jestestwo zatem niezienne musi być najczystszym aktem bez domieszki jakiegokolwiek potencjonalności, z czego jasno się pokazuje, ile nedorzecznosci się zawiera w elukubracyach panteistów, którzy na początku wszechrzeczy zamiast najczystszego Aktu (*actus purissimus*), najpełniejszej rzeczywistości, stawiają jedność w stanie możności będącą i dopiero doskonalącą się powoli.

Zwrócić w końcu należy uwagę na to, że wielu myślicieli z obozu Des Cartesa mniemało, i mniema, iż pojęcie bytu koniecznego wyprzedza w nas pojęcie bytu przygodnego, bo to ostatnie ma w nas powstawać przez dodanie przeczenia do bytu koniecznego. Rzecz tymczasem ma się wręcz odmiennie, gdyż o tem, że są rzeczy przygodnie istniejące, przekonywa każdego codzienne doświadczenie, a idea bytu koniecznego zjawia się w nas z chwilą, gdy szukamy racji wyjaśniającej, dla czego jestestwa, które tak samo mogły nie istnieć, jak istnieć, faktycznie istnieją.

§. 38. *Byt nieskończony (ens infinitum) i skończony (finitum).*

Dobrze powiedział ktoś, co się zastanawiał nad nieskończonością, że: *l' infini c'est le gouffre, où se perdent nos pensées.* Rzeczywiście, nieskończoność jest otchłanią, której ludzki umysł nie zgłębi; im więcej zatapia się w niej, im bardziej się pragnie ją ogarnąć, tem więcej czuje się swą niemoc, swą maleńkość wobec tego, co ograniczone i ogarnione być nie może. Jakikolwiek obierzemy rodzaj nieskończoności, czy nieskończoność ilości, czy metaforyczną doskonałości, czy nie-

skończoność trwania, napróżno szukać będziemy granicy, o którąby się można oprzeć, posuwamy się w dal bezbrzeżną, gromadzimy liczby za liczbami, dodajemy wieki do wieków, ale wszelki wysiłek myśli nie przyda się na nic, nie dojrzy umysł znudzony końca tam, gdzie końca być nie może. Za to pojęcie nieskończoności jako czegoś bezbrzeżnego, bezgranicznego, w sam raz nadało się wielu myślicielom do snucia panteistycznej przędzy myśli. Jeżeli to, co jest nieskończone, nie może być ogarnięte, nie może być zmierzone, to nieskończoność jest tem, ponad co niemasz nic większego; a jeżeli nieskończoność jest tem, ponad co niemasz nic większego, to ona jest wszystkim co jest, i poza nią nic innego być nie może. To też *ἄπειρον* Anaksymandra, *Ὄξεινος* orfików, *Νοῦς* Anaksagorasa, "Ev Plotyna, Bóg-substancya Spinozy, Wola Schopenhauera i Hartmanna, Absolut Schellinga i Idea bezwzględna Hegla są jako nieskończoność treścią wszechrzeczy, jednością rozwijającą się w nieskończone mnóstwo mniej lub więcej złudnych bytów jednostkowych.

Już Arystoteles skarżył się na swych poprzedników, że wskutek fałszywej definicyi nieskończoności jako tego, poza czem nic innego być nie może, nie byli zdolni uznać dualizmu w tworach; o ileż więcej skarżyłby się musiał, gdyby mu było danem choć raz słyszeć filozofa z nad Sprewy, rozprawiającego na temat nieskończoności! ¹⁾

¹⁾ Aby dać chociaż maleńką próbkę, jak to panteista potrafi z pojęcia nieskończoności wywieść wszystko i napowrót skończoność zlewać z nieskończonością, pozwolimy sobie przytoczyć wywody Hegla: »Das Unendliche ist die Negation der Negation, das Affirmative, das Sein, das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat. Das Unendliche ist, und im intensiveren Sinn als das erste unmittelbare, Sein; es ist das wahrhafte Sein, die Erhebung aus der Schranke. Bei dem Namen des Unendlichen geht dem Gemüth und dem Geiste sein Licht auf, denn er ist darin nicht nur abstrakt bei sich, sondern erhebt sich zu sich selbst zum Lichte seines Denkens, seiner Allgemeinheit, seiner Freiheit. Zuerst hat sich für den Begriff des Unendlichen ergeben, dass das Dasein in seinem Ansichsein sich als Endliches bestimmt, und über die Schranke hinausgeht. Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negiren und unendlich zu werden. Das Unendliche steht somit nicht als ein für sich Fertiges über dem Endlichen, so dass das Endliche ausser oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte. Noch gehen wir nur als eine subiektive Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus. Wie wenn man sagt, dass

Tem większa okazuje się potrzeba wyjaśnienia pojęcia nieskończoności, a że połowę pracy dokonywa, kto dobrze rzecz, którą ma wyłożyć, podzieli, więc też i my zastanowimy się na-przód nad znaczeniem wyrazu: nieskończoność *A*); następnie nad źródłem pojęcia nieskończoności *B*); po trzecie pomówimy o rodzajach nieskończoności *C*); w końcu zajmimy się pytaniem, czy możliwa jest ilość aktualnie nieskończona *D*).

A) Nie trudno wykazać, że definicya nieskończoności, jaką się posługują panteiści, mianowicie, że nieskończoność jest tem, poza czem nic innego nie masz, jest z gruntu fałszywa. Panteiści mieszają dwa różne pojęcia: całości (totum) i nieskończoności. Całem rzeczywiście nazywamy to, czemu niczego nie-brak do jego całości. Całym np. jest człowiek, jeżeli posiada wszystkie przynależne sobie części. Stąd, jeżeli pojęcie całości zastosujemy do bytu, słusznie powiemy, że poza całością bytu nic innego nie istnieje. Kto więc chce określenie właściwe całości, przenieść na pojęcie nieskończoności — albo mówmy wyraźniej ze względu na panteistów — na Boga, ten musiałby wprzód dowieść, że Bóg nie tylko może, ale musi być złożony z części. Panteiści co prawda nie cofają się przed tą koniecznością, ale też ich Bóg jest straszną parodią Boga prawdziwego.

Musimy wobec tego poszukać innego określenia nieskończoności. Nieskończoność jest tylko abstrakcją naszego umysłu,

das Unendliche der Vernunftbegriff sei, und wir uns durch die Vernunft über das Zeitliche erheben, so lässt man dies ganz unbeschadet des Endlichen geschehen, welches jene ihm äusserlich bleibende Erhebung nichts angeht. Insofern aber das Endliche selbst in die Unendlichkeit erhoben wird, ist es ebenso wenig eine fremde Gewalt, welche ihm dies anthut, sondern es ist dies seine Natur, sich auf sich als Schranke, sowohl als Schranke als solche, wie als Sollen, zu beziehen, und über dieselbe hinauszugehen, oder vielmehr als Beziehung auf sich sie negirt zu haben und über sie hinaus zu sein. Nicht im Aufheben der Endlichkeit überhaupt, sondern das Endliche ist nur dies, selbst durch seine Natur dazu zu werden. Die Unendlichkeit ist seine affirmative Bestimmung, das was es wahrhaft an sich ist. So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was ist, ist nur das Unendliche« Wissenschaft der Logik. I. Theil. III. Bd. str. 148, wyd. dra Leop. von Henning, Berlin 1833. Mimowoli zawołać przychodzi z Juvenalisem sat. 15: »O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis numinae.

a stąd, ponieważ wyraz: nieskończony jest tylko współznaczącym wyrazem, będziemy mieli myśl zupełną dopiero po dodaniu do wyrazu: nieskończony, rzeczownika: byt. Cóż tedy nazywany bytem nieskończonym? Nazwa sama wskazuje to najlepiej, mianowicie, że taki byt zwiemy nieskończonym, który nie ma końca, nie ma granic, kresów. Przeciwnie bytem skończonym zwiemy taki byt, który w jakikolwiek sposób jest ograniczony, posiada granice, poza którymi go niema. Czy zaś ową granicą ma być wyłącznie byt nieskończony, jak dowodzi Hegel, czy też inny byt skończony, nie powinno się a priori przesądzać dyalektycznie, bo na drodze aposteriorystycznej widzimy skończone byty, ograniczane innymi bytami skończonymi. Posiadanie więc granic jest niedoskonałością bytu, a stąd usuwanie granic, kresów z jakiegoś bytu, jest usuwaniem zawartej w nim niedoskonałości, a zatwierdzeniem tego, co w bycie danym jest doskonałego. Stąd też pojęcie bytu nieskończonego jest wprawdzie wyrazem ujemnym wypowiedziane, ale w sobie oznacza coś najzupełniej dodatniego.

Bytem nieskończonym nazwaliśmy byt, nie mający granic. Ten zaś brak granic można orzekać w trojakiem znaczeniu: po pierwsze można nieograniczoność rozumieć pozbawnie (privative), to znaczy, że byt mógłby z natury rzeczy posiadać granice, ale w rzeczywistości ich nie ma. Arystoteles określa taką nieskończoność pozbawną w ten sposób, że jest czemś, z czego można pewną część ująć, a jednak poza częścią odjętą jeszcze coś zostanie, jak np. przy materii pierwszej, ilości jako takiej itp. Powtórnie może coś ujemnie być nazwane nieskończonym, jeżeli sama natura rzeczy wyklucza ograniczoność. Może to się stać dla dwóch powodów: albo jestestwo (byt) jest rzeczywistością tak ograniczoną, iż już dalej ograniczona być nie może; albo byt jest tak dalece doskonałym, iż najmniejsze jego ograniczenie zawierałoby sprzeczność z jego istotą.

W pierwszym znaczeniu jest nieskończonym punkt matematyczny, bo jego cała istota na tem polega, że jest granicą jakiegoś bytu; jest więc takim maleństwem pod względem swej rzeczywistości, że już więcej ograniczonym być nie może. Natomiast drugiego rodzaju nieskończonym bytem może być tylko to jestestwo, w którym niemasz różnicy między istotą

a jej istnieniem, czyli która jest bytem najrzeczywistszym, t. j. Bóg.

B) Gdy się teraz pytamy, w jaki sposób dochodzimy do utworzenia sobie idei bytu nieskończonego lub nieskończoności, otrzymujemy odpowiedź od Jonasza Cohna, że zawdzięczamy ją wierze w życie pozagrobowe ¹⁾. Wychodzi on wraz z Bastianem ²⁾ z tego pewnika, że człowiek w stanie natury żyjący, nie wychodzi w swych myślach poza granice wrażeń zmysłowych. Nie brak wszakże powodów, które człowieka dzikiego zmuszają do przekroczenia tych granic. Jednym z takich powodów jest śmierć towarzysza broni, rybołostwa lub polowania, owych jedynych zajęć ludzi dzikich. Dzikie nie może wyrozumieć, co się stało z jego towarzyszem, dlaczego więcej do niego nie przemawia, czemu się nie porusza. Lecz oto we śnie wyjaśnia się mu zagadka: towarzysz zjawia się przed nim, rozmawia z nim, wespół walczy, ryby łowi, i człowiek dziki po przebudzeniu się, jest najmocniej przekonany, że jego towarzysz żyje w nieznannej krainie, bo dla dzikiego człowieka wszystko jest istniejącem, co tylko w jego myśli przedstawia się jako istniejące. Istnienie pozagrobowe niekoniecznie zaraz pojmować on musi jako ściśle nieskończone, tylko jako nie dające się oznaczyć trwanie poza grobem, i dlatego wiara w wieczne istnienie poza grobem jest już oznaką wyższej refleksyi myślanej, jak n. p. u Polinezyjczyków. U innych natomiast ludów, posiadających dość wysoki stopień kultury, zjawia się pojęcie nieskończoności jako upersonifikowane, jako bóstwo, już to jako ranna jutrzeńka, z której wszystko się wyłania, już też jako chaos, wreszcie, jak u żydów, jako Bóg osobisty, wszechmocny Stwórca wszystkiego.

P. Janet, mówiąc o Bogu jako Istocie nieskończonej, zadał sobie to pytanie, skąd się w nas bierze pojęcie nieskończoności, i taką daje odpowiedź: »Idea nieskończoności rodzi się w nas historycznie (historiquement). Gdy spoglądamy na niebo, gdy na niem widzimy niezliczoną ilość gwiazd, i gdy się pytamy, co też tam jest poza ostatnimi gwiazdami, poza osta-

¹⁾ Por. Jonas Cohn: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Leipzig 1896, str. 8 nast.

²⁾ Por. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*. Leipzig 1860, Bd. II., str. 35 nast.

tnimi światami, nie możemy uwierzyć, aby tam była nicłość, i nasza wyobraźnia posuwa się od świata do świata, od przestrzeni do przestrzeni, nie mogąc się nigdzie zatrzymać. Lecz przede wszystkim od chwili wynalezienia teleskopów, gdy możemy przenikać coraz lepiej niebo, odkrywać bez ustanku nowe światy i nowe gwiazdy, doszliśmy do tej myśli, że niemasz końca, i że choćbyśmy nie wiedzieć jak daleko posunęli nasze środki badania, zawsze przecież znajdziemy się wobec tego samego zjawiska. Urabiamy sobie też jeszcze ideę powyższą, posuwając się wstecz w szeregu czasów, wciąż się pytając: »co było przed tą epoką? a przed tą co było? nie napotykając nigdy bezwzględego początku«¹⁾.

Kartezyusz wypowiedział swój pogląd na powstawanie w nas idei nieskończoności w swych Medytacjach²⁾. Powiada on tam, że znajduje w sobie ideę Boga jako nieskończonej substancji. Taka idea nie może być wytworem moim, bo jestem substancją ograniczoną, i podobnie nie mogłem zaczerpnąć tej idei z rzeczy mnie otaczających, bo każda z nich jest skończona. Pozostaje ta tylko możliwość, że idea nieskończoności została mi wlana przez substancję na prawdę nieskończoną czyli przez Boga, gdyż nieskończoności nie poznają w sposób ujemny, jako przeczenia ograniczoności, tak jak ciemność poznają jako przeczenie światła, tylko poznają nieskończoność jako, najpełniejszą rzeczywistość.

W sposób podobny, jak Kartezyusz, zapatrywali się na powstawanie w nas idei nieskończoności autorowie bardzo rozpowszechnionej w swym czasie we Francji książki Antoniego Arnaulda i Piotra Nicola p. t.: »Logique ou art de penser«³⁾. Za Kartezyuszem poszli Spinoza⁴⁾ i Malebranche⁵⁾ wraz ze swymi zwolennikami (Gerdil itd.).

¹⁾ Por. P. Janet: *Principes de métaphysique*. t. II. str. 88.

²⁾ *Meditatio III*. Wyd. Elzevira 1670, str. 21.

³⁾ Por. Ant. Arnaulde Pierre Nicole: *Logique ou art de penser*. éd 1675. Amsterdam str. 451—452 c. I. p. IV.

⁴⁾ Por. Benedikt de Spinozas kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, in's Deutsche über. von Chr. Sigwart. II. Aufl. Freiburg str. 25 nast. Por. także jego list do Ludwika Meyera z 20 kwietnia 1663 (list XXIX wyd. Bruder'a).

⁵⁾ Malebranche: *Recherche de la vérité*. 1674, livre III., p. I. chap. 2.

Dla Kanta idea nieskończoności jest ideą apryoryczną. Co więcej, Kant w ten sam mniej więcej sposób dowodzi apryoryczności idei nieskończoności, jak Kartezjusz. Podług Kanta żadne pojęcie ogólne nie może mieć za podstawę doświadczenia, bo doświadczenie jest ograniczone, konkretne, a tymczasem pojęcie ogólne zawiera w sobie cechy ogólności i konieczności, których niepodobna wysnuć z doświadczenia, bo to jest czemś przypadkowym i jednostkowym. Z tego powodu pojęcie przestrzeni i czasu uważa za formy apryoryczne, t. j. przed wszelkiem doświadczeniem w nas istniejące. Ta sama konieczność apryoryzmu istnieje i co do idei nieskończoności.

Hobbes dowodził w swem dziele: *De corpore* I. 1. 2. (Opp. t. I. pag. 2), że filozofia nie powinna zajmować się pojęciem nieskończoności, gdyż to, co człowiek wie, pochodzi jedynie od naszych wyobrażeń, a niemasz wyobrażenia, któreby czy to co do czasu, czy też co do wielkości swej było nieskończone. Z tego względu wykluczał Hobbes z obrębu badań filozoficznych wszelkie dociekania nad naturą nieskończoności, każąc zajmować się niemi teologom.

Przeciwnie Locke nie widział żadnej tajemnicy w pojęciu nieskończoności. Wystarczy podług niego posuwać się w mnożeniu lub dodawaniu pewnej części czasu lub przestrzeni albo jakiegokolwiek bądź liczby coraz dalej, aby nabyć dokładnego wyobrażenia, co to jest nieskończona przestrzeń, czas lub liczba ¹⁾. Kto np. ma wyobrażenie długości stopy, może sobie owo wyobrażenie dowolnie powtarzać, a gdy już aż do utrudzenia napowtarzał wyobrażenie stopy, widzi, że nie zachodzi żadna konieczność zaprzestania, równie jak za drugim lub trzecim powtórzeniem wyobrażenia stopy nie zachodziła, i w ten sposób dochodzi do wyobrażenia przestrzeni nieskończonej.

Taki sam sposób stosujemy, ilekroć chcemy mieć wyobrażenie nieskończonych doskonałości Boga: mnożymy znane nam bądź z wewnętrznego, bądź z zewnętrznego doświadczenia wyobrażenia siły, trwania, wiedzy itd., i te następnie wyobrażamy sobie jako złączone w jedność.

Pomijamy zapatrywania innych myślicieli na powstawanie

¹⁾ Por. *Essais concernant l'entendement humain*. I. II. chap. 15.

w nas idei nieskończoności, bo nie zawierają w sobie zupełnie nowych poglądów i łatwo podciągnąć je pod jedną z wymienionych.

Na żadne jednak z powyżej przytoczonych wyjaśnień, zkąd się w nas bierze pojęcie nieskończoności, zgodzić się nie możemy. To, co Cohn powiada o powstaniu w ludzkiej myśli pojęcia nieskończoności, opiera się na tak dowolnych przypuszczeniach, a przytem zdradza tak bujną, iście wschodnią wyobraźnię, że szkoda byłoby czasu na szczegółowe zbijanie jego nie bardzo pomysłowych zapatrywań.

Janet zaś dobrzeby się wprzód namyslił, gdybyśmy się go zapytali, czy na seryo utrzymuje, że idea nieskończoności powstaje w nas »historycznie«, i czy ludzkość potrzebowała czekać aż na wynalezienie teleskopów, aby dojść do tej idei? Wszak spotykamy ideę nieskończoności w najdawniejszych zabytkach i dokumentach myśli ludzkiej, jakimi np. są księgi święte ludów starożytnych. Nie przeczymy, że gdy patrzymy przez teleskop, może się pod wpływem widoku niezmiernych przestrzeni obudzić w nas idea nieskończoności, ale to samo zdarzyć się może przy wielu innych sposobnościach, których Janet nie wyliczył. Najwidoczniej autor ten, zresztą z wielu względów godzien wielkich pochwał, pomieszał przez nieuwagę pojęcie nieskończoności z wyobrażeniem rzeczy niezmiernie wielkiej i niespostrzeżenie stanął obok Locka.

Co do argumentacyi Kartezjusza, Spinozy, Malebranche'a, Kanta i wogóle tych myślicieli, co przyjmują ideę nieskończoności jako wrodzoną, lub przed wszelkiem doświadczeniem w nas będącą, zauważyć należy, że jeżeli się przyjmie jedną ideę wrodzoną, łatwo bardzo dojść do konieczności przyjęcia wszystkich innych pojęć jako wrodzonych. Wszak ta sama trudność, jaką sprawia utworzenie pojęcia nieskończoności z rzeczy skończonych, istnieje co do każdego innego pojęcia ogólnego. Każde bowiem pojęcie ogólne zawiera w sobie pewnego rodzaju nieskończoność, skoro nieskończenie wiele razy może być w jednostkach urzeczywistnione. Konsekwentnie więc rzecz biorąc, trzeba by powiedzieć, że ponieważ w rzeczywistości istnieją tylko jednostki ludzkie, zwierzęce, roślinne itd., to pojęcie człowieka, konia, dębu itd. nie mogło powstać a poste-

riori, tylko jest nam wrodzone¹⁾, czego jednak nikt rozsądny twierdzić nie zechce. Na to zaś, aby mieć pojęcie rzeczy skończonej, ograniczonej czy to pod względem jakości czy ilości, czy czasu, czy przestrzeni, nie potrzebuję z góry już mieć pojęcia nieskończoności, gdyż wystarcza najzwyczajniejsze doświadczenie; wystarczy spojrzeć na otaczające mnie przedmioty, aby widzieć, że mają granice, że są skończone. Widzę z jednej strony, że pojmuję wiele rzeczy, ale zarazem spostrzegam, że jest lub może być wiele innych rzeczy, których pojęcia nie posiadam; widzę tedy w sobie rozum, ale rozum ograniczony. Śmieszną byłoby rzeczą, gdyby ktoś dłuższą drogę obierał i kołował, gdy tymczasem daleko krótsza droga stoi przed nim otworem. Nie potrzebuję uciekać się do określenia bytu skończonego przez byt nieskończony, twierząc mianowicie, że jestestwo skończone jest to, które nie posiada pełni bytu, gdy do tego samego celu wiedzie mnie droga daleko krótsza: spostrzeżenie danego jestestwa w jego ograniczeniu.

Co do Locka, dziwić się należy, że nie dostrzegł niedorzeczności swojego rozumowania. Chcieć z dodawania czy mnożenia skończonych ilości otrzymać rzeczywiście nieskończoność, znaczy żądać, aby z dodawania samych zer powstała suma = 1, lub z dodawania liczb ujemnych suma dodatnia. Jedno i drugie jest w sobie sprzeczne. Z dodawania bezustannego tej samej ilości otrzymać możemy co najwyżej ilość nieokreślenie wielką, ale nigdy ilości faktycznie nieskończonej, do której już nic dodać nie można. A już wprost nonsensem jest, pojmować Boga jako zlepek doskonałości na ziemi spostrzeganych i w nieskończoność pomnożonych. Jeżeli Bóg naprawdę ma być bytem z siebie, to nie tylko między Jego istnieniem a istotą, ale i między istotą a jej przymiotami nie może być mowy o różnicy rzeczowej, lecz każdy przymiot Boży jest rzeczowo tem samem, co i Boża istota.

Odrzuciwszy więc hipotezy powyższe o powstaniu w nas pojęcia nieskończoności, musimy oglądnąć się za inną drogą,

¹⁾ Co do ontologów wystarczy powołać się na to, co powiedziane przy Absolucie. Zresztą obszernie tę kwestyę wyjaśnia i rozbiiera Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit*. II. Aufl. Innsbruck 1878, I. Bd. Von der Methode. VII. n. 412 nast.

któraby nas do tego celu zawiodła. Wskazuje nam ją już sama mowa. Wprawdzie mowa nie zawsze dość wiernie odzwierciedla logiczne pojęcie, ale w tym wypadku dwie te rzeczy: myśl i wyraz najzupełniej się schodzą. Cóż wyrażamy, powiadając: byt nieskończony? Wyrażamy, że byt nie ma końca, kresów, granic. Nie przez posuwanie w coraz większą dal granic bytu otrzymujemy pojęcie nieskończoności, ale przez ich zupełne zniesienie, przez zaprzeczenie ograniczeń, jakie w bytach skończonych spostrzegamy. Bardzo dobrze wypowiedział tę myśl Balmes: »Pojmujemy, co to jest byt, oraz jego przeciwieństwo, niebyt. Rozważane w sobie są te pojęcia ogólnemi, w najwyższym stopniu nieokreślonemi, dającemi się stosować do wszystkiego, co z doświadczenia pochodzi. Możemy twierdzić coś oraz przeczyć o każdym jestestwie ograniczonym; twierdzić to, czem ono jest, a przeczyć, czem nie jest. Przeczyć zaś coś o czemś, to ograniczać.

Człowiek wchodząc w siebie samego, znajduje się wobec ustawicznego działania, lecz ograniczonego oporem przedmiotów lub ich niższością; świat zewnętrzny jest zbiorem jestestw, których ograniczenia zmieniają się w nieskończoność.

Obydwa więc te doświadczenia, wewnętrzne i zewnętrzne, dają nam pojęcie skończoności, to znaczy bytu, który równocześnie zawiera w sobie pewien niebyt. Zwierzę czuje, lecz nie pojmuje; posiada czucie: oto byt. Nie posiada rozumu: oto ograniczenie. Człowiek myśli i czuje; ograniczenie zwierzęcia nie jest granicą człowiekowi właściwą.

Między jestestwami myślącemi, stopień umysłowości lub jej obszar są zmienne; pod tym względem granice stopnia nie są granicami obszaru. Ponieważ tedy znajdujemy granice we faktach doświadczenia tak wewnętrznego jak i zewnętrznego, jasną jest rzeczą, że możemy utworzyć sobie ogólne pojęcie granicy, to znaczy przeczenia, zastosowanego do jakiegoś przedmiotu.

Wiemy także z doświadczenia, że każda rzecz ma swą granicę szczegółową, że taka granica, dająca się zastosować do takiego przedmiotu, powinna być zaprzeczona co do innego przedmiotu. Porównywanie wiedzy nas często do zaprzeczania pewnych tylko granic; otóż na mocy zdolności uogólniania, jaką posiada nasz umysł, tworzymy ogólnie w jednym nieokre-

ślonem pojęciu, zawierającym w sobie dwa pojęcia: przeczenia i granicy, owo przeczenie pewnych tylko granic często stosowane.

Możliwość jakoteż istnienie tego pojęcia wydają się mi wyższe ponad wszelkie zarzuty... Mamy więc pewne pojęcie przeczenia w ogólności; jestto fakt pierwotny naszego umysłu; niemożliwą byłoby inaczej rzeczą utworzenie sądu przeczącego; zasada sprzeczności musiałaby nam być nieznaną. Powiadamy przecież, że jest rzeczą niemożliwą, aby jakiś przedmiot był i nie był równocześnie — nie był: oto przeczenie; a więc mamy pojęcie przeczenia. To pojęcie jest ogólne i nieokreślone, bo chodzi tu o niebyt niezależnie od wszelkiego przedmiotu, niezależnie od gatunku lub oznaczonego rodzaju. A więc pojęcie przeczenia jest nieokreślone i ogólne.

Mamy też pojęcie granicy; to pojęcie jest przeczeniem, zastosowaniem do jakiegoś jestestwa. Mamy pojęcie przeczenia granicy, gdyż przez to samo, iż pojmujemy granicę jako zastosowaną lub dającą się zastosować, możemy ją pojmować i w rzeczywistości pojmujemy jako zastosowaną (do jestestwa) lub nie zastosowaną. W każdej chwili przeczmy takiej lub owakiej granicy. To więc pojęcie, uogólnione, daje przeczenie ogólne granicy w ogólności.

Wydaje mi się obecnie, że wsparci na poprzednich uwagach, możemy zbadać, co się zawiera w pojęciu nieskończoności. Jestto pojęcie ogólne, które zawiera w sobie dwa następujące pojęcia: 1^o byt w ogólności; 2^o przeczenie granicy również w ogólności. Połączenie tych dwóch pojęć stanowi oderwane pojęcie nieskończoności¹⁾.

To wyjaśnienie powstania w nas idei nieskończoności unika niekonsekwencji tych, co przyjmują w nas pewne idee wrodzone, a inne nam każą tworzyć; a nadewszystko jest zgodne z całą naturą poznawania ludzkiego. Poznanie zaś ludzkie skazane jest na posługę zmysłów, rozpoczynać musi od spostrzeżeń, których przedmiotem są rzeczy skończone, konkretne, ograniczone w czasie, przestrzeni lub działaniu. Umysł widzi, że w każdym takim przedmiocie spostrzeżeń dwa znajdują się

¹⁾ Por. Jacques Balmes: *Philosophie fondamentale*, t. III. livre VIII chap. VII, str. 73. Liège 1853.

składniki: byt, i granica tegoż bytu, że więc tem samem pojęcie bytu skończonego jest dodatnio-ujemne. Potrzebuje tedy myśl nasza oczyścić, że tak powiemy, ów dodatni składnik w bycie skończonym zawarty, z jego niedostatków, z jego ograniczeń, a tego dokonywa myśl przez proste przeczenie ograniczenia bytu jako takiego, i otrzymuje byt nieograniczony, nieskończony.

C) Odróżnić należy nieskończoność bezwzględną od względnej czyli odnoszącej się do pewnego rodzaju.

a) Bezwzględnie nieskończonem jest to Jestestwo, które posiada z siebie całą pełnię bytu bez ograniczeń, Bóg. Dość często określa się Boga jako byt bezwzględnie nieskończony, tj. taki, który wyklucza z siebie wszelki niebyt i wszelkie przeczenie¹⁾. Bezwątpienia, określenie to w gruncie rzeczy prawdziwe, ale z niego krok tylko do panteizmu. Jeżeli bowiem byt bezwzględnie nieskończony nie dopuszcza jakiegokolwiek przeczenia bytu w sobie, to o Bogu niczego przeczyć nie można, czyli co na jedno wychodzi, wszystko o Nim twierdzić można, Bóg będzie wszystkim — i oto już płyniemy pełnymi żaglami na morzu panteistycznym. Jeżeli przeciwnie uda się w stosunku do bytu nieskończonego wyszukać prawdziwe zdanie przeczące, trzeba będzie znów powiedzieć, że w Bogu można znaleźć przeczenie bytu. Choćby się nawet chciało uważać takie zdania przeczące za przeczenie przeczenia, czyli za tem silniejszą afirmację w przeciwieństwie do tego, co zdanie przeczące wypowiada, zaprzeczyć się jednak nie da, że czasem nawet coś dodatniego, mówiąc o Bogu, przeczymy. Kiedy powiadamy: Bóg nie jest rozciągly, Bóg nie jest wszechświatem i t. p., odmawiamy Bogu pewnej rzeczywistości, bo i rozciąglność, a tem więcej wszechświat jest rzeczywistością, bytem.

Te uwagi nie tyle mają na celu stwierdzić nieściłość powyższego określenia bytu bezwzględnie nieskończonego, ile raczej chcą pokazać, jakiej trudności doznaje umysł ludzki, gdy sobie chce urobić pojęcie dokładniejsze o bycie nieskończonym, gdy chce analizować Absolut, Boga.

Gdybyśmy się jeszcze krok dalej posunęli w powyższej

¹⁾ Por. Dupont: *Ontologie*. Louvain 1875, str. 408.

analizie, łatwo byłoby przyjść do przekonania, do którego za Herderem wielu innych doszło myślicieli, że o Bogu nie można wypowiadać żadnych przymiotów, że Bóg jest esse indeterminatum i indeterminabile. Faktycznie przymioty, wyrażające nawet rzeczywistość, często się wykluczają; rozciągłość np. i myślenie, konieczność i wolność i t. d. Nie tak to więc łatwo urobić sobie pojęcie o Jestestwie bezwzględnie nieskończonym¹⁾.

Atoli chociaż tego rodzaju dociekania są niezmiernie pociągające, musimy je pozostawić Teodycei. Na tem miejscu poprzestajemy na zaznaczeniu, że są dwojakiego rodzaju przymioty: jedne, w których pojęciu nie zawiera się żadna niedoskonałość (perfectiones simpliciter simplices), inne, które prócz doskonałości, zawierają także cechę niedoskonałości, np. rozciągłość (perfectiones mixtae). Wykazaliśmy zaś poprzednio, że Boga nie poznajemy intuicyjnie, i że jedna tylko droga nam zostaje do Jego poznania, droga a posteriori, wznoszenia się ze skutków do poznania natury ich przyczyny. Otóż przymioty w otaczających nas rzeczach napotykanne, a zawierające w swem pojęciu niedoskonałość, wykluczamy z pojęcia Boga; mówimy np. Bóg jest nierozciągły, nieśmiertelny, niematerialny; inne natomiast, wyrażające tylko doskonałość, przypisujemy Mu formalnie w stopniu najwyższym, np. Bóg jest wszechwiedzący, wszechmocny itd. Zauważyć przytem należy, że te przymioty wypowiadamy bądź konkretnie, n. p. Bóg jest święty, wolny itd., aby zaznaczyć, że prócz świętości i wolności są w Bogu inne jeszcze przymioty, bądź też abstrakcyjnie na znak, że między istotą Boga a Jego przymiotami nie może być mowy o rozróżnieniu rzeczowem według zasady: Quidquid Deus habet, hoc et est.

b) Względną nieskończoność (infinitum in genere aliquo) można podzielić na aktualną czyli kategorematiczną, i

c) na potencjonalną, synkategorematiczną. Pierwsza oznacza jakiś byt, w pewnym tylko względzie pozbawiony granicy, bez względu na to, czy taka nieskończoność rzeczywiście istnieje przedmiotowo, czy też w naszym tylko umyśle jako możliwa

¹⁾ Por. Balmes dz. w. przyt. str. 98—110; Gutberlet: *Das Unendliche*. Mainz 1878, str. 163 nast; Farges: *Idée de Dieu*. str. 280 nast.

pojęta. W tem znaczeniu możemy mówić o nieskończoności linii, trwania, ilości itd.

Natomiast c) synkategorematyczna, potencjalna nieskończoność wyraża byt jakiś w sobie czyli przedmiotowo skończony, który wszakże możemy pomyśleć jako wzrastający w nieskończoność lub raczej nieokreślenie. Stąd też dla odróżnienia tej nieskończoności od tamtej, nazywa się ją po łacinie: indefinitum, tamtą: infinitum. Różnica między jedną a drugą nieskończonością sama się narzuca. Podczas gdy do tamtej nieskończoności nie można już nic dodać w tym względzie, w którym jest nazwana nieskończonością, to przeciwnie przy potencjonalnej wciąż jeszcze dodawać można nowe ilości do otrzymanej największej ilości. Stąd też potencjonalna nieskończoność określana bywa przez wyrażenie: non tot, quin plura, nie tyle, iżby się więcej nie dało. Jakąkolwiek niezmierną wyobrażę sobie przestrzeń, wciąż będę mógł do niej nowe dodawać płaty przestrzeni przez usuwanie granic danej przestrzeni w coraz większą dal. Przy nieskończoności, pomyślanej jako aktualna, nieskończoność nie będzie miała granic, przeciwnie przy potencjalnej skończoność nie będzie ich posiadała, a przynajmniej nie umielibyśmy oznaczyć, gdzie one się znajdują. W rzeczywistości bowiem to, co jest potencjalnie nieskończone, czyli dla nas nieskończone, musi w sobie być skończoną wielkością, gdyż między twierdzenie a przeczenie nie można wsunąć nic pośredniego, zaś przy skończoności zatwierdzamy istnienie granic, przy nieskończoności przeczymy ich istnieniu. Potencjalna więc nieskończoność istnieje jedynie dla naszego poznawania, które jako ograniczone, nie może objąć wyraźnie wszystkich członów jakiegoś szeregu, czy to co do wielości, czy wielkości, trwania itd. i dlatego po naznaczeniu sobie możliwie największej liczby, widzi możliwość dorzucania nowych liczb, ilości, momentów, siły itd.

Gdy teraz porównamy pojęcie nieskończoności z pojęciem skończoności, uzyskać możemy kilka pewników, które lepiej wyjaśniają naturę jednego i drugiego.

I tak:

1. Nieskończoność nie może powstawać ze skończonego dodawania jedności pewnego rodzaju, ani też nie może się stać skończoną przez skończone w sobie odejmowanie, czyli nie-

skończoność nie może powstawać z dodawania skończonych wielkości.

2. Z powyższego pewnika wynika inny, mianowicie, że niemożliwa jest liczba, ponad którą nie byłoby większej. W przeciwnym bowiem razie należałoby przypuścić, że możliwa jest liczba, do której nie można dodać nowej jednostki, albo, że liczba przez dodanie jednostki jużby się nie zwiększyła, albo wreszcie, że przez dodanie ostatniej jednostki do jakiejś niezmiernie wielkiej liczby liczba ta stała się ze skończonej nieskończoną.

3. Nieskończoność nie może być ani zliczona, ani zmierzona.

4. To, co skończone, nie może się stać nieskończonym. Stąd znów wypływa, że żadna rzecz stworzona nie może być nieskończona ani co do swej istoty, ani co do swej mocy. Tem samym bowiem, że rzecz jakaś jest stworzona, już wyklucza możliwość istnienia z siebie samej i z niej płynącej konieczności istnienia, czyli jest jestestwem przygodnie istniejącem. Byłoby zaś sprzecznością twierdzić, że jestestwo, z istoty swej pozbawione pewnych doskonałości, jest co do swej istoty nieskończone.

5. Nie może być nieskończoności większej ponad nieskończoność już istniejącą w pewnym rodzaju, gdyż w takim razie jedna z nich musiałaby mieć granice, które prześcignęła druga nieskończoność tego samego rodzaju, czyli pierwsza z nich nie mogłaby być kategoriałmatyczną nieskończonością.

6. Nieskończoność nie może być ograniczoną z żadnej strony, gdyż w tym razie miałaby początek i koniec, czyli byłaby skończoną. Przypuśćmy bowiem, że jakaś linia nieskończona ma z jednej strony ograniczenie, np. początek. W takim razie punkta najbliższe początku będą od tego początku posiadały skończoną odległość, a inne nieskończoną. Tem samym trzeba by uznać fałszywość pewnika, że ze skończonych jednostek może powstać coś nieskończonego.

7. To co jest potencjonalnie nieskończone, nie może się stać aktualnie nieskończonym.

§. 39. D) *Czy możliwą jest ilość aktualnie nieskończona?*

Przedewszystkiem musimy dokładniej oznaczyć, o co chodzi w tym paragrafie. Powiedzieliśmy poprzednio, że jestestwo skończone nie może się stać nieskończonym. Można to twierdzenie rozumieć jakościowo albo ilościowo. Jakościowo, czyli czy pod względem swej istoty rzeczywiście zachodziłaby sprzeczność, gdyby jakieś jestestwo z siebie skończone, miało stać się nieskończonym. Co bowiem jest skończone, nie istnieje z siebie, a więc brak mu tej doskonałości, która jest źródłem wszystkich innych; takie bowiem jestestwo nie jest już bytem samym, jego pełnią, czyli musi mieć granice. Konsekwentnie nie może także istnieć jestestwo skończone, a posiadające nieskończoną potęgę, bo skoro podmiotem działania jest natura rzeczy czyli istota rzeczy, więc działanie nie może się dalej rozciągać, aniżeli na to pozwala istota rzeczy; a że ta jest skończona, zatem działanie, z niej wypływające, nie może być nieskończone.

Inna jednak rzecz, gdy byt skończony zechcemy rozważać ilościowo. Nie widać bowiem racyi, przynajmniej na pierwszy rzut oka, dlaczego byt skończony specyficznie nie miał być powtórzony nieskończoną ilość razy.

Chodzi więc o to, czy może być jakiś byt w obrębie danego rodzaju lub gatunku powtórzony nieskończoną ilość razy. Dajmy na to, przestrzeń składa się z części, które mogą w myśli dowolnie zmniejszać lub zwiększać; lecz obrawszy jakąś część przestrzeni, jako jednostkę mierniczą, mogę się zapytać, czy taka część może być nieskończenie razy powtórzona, tak, iżby mi stąd powstała całość aktualnie nieskończona, czyli przestrzeń nieskończona? Podobnie czas składa się z chwilek, z ustawicznie powtarzających się τζ ν̄ν; można więc znów się zapytać, czy te ν̄ν mogą naraz w nieskończonej ilości istnieć, czyli czy czas może być nieskończony?

Ponieważ tedy jestestwo skończone pod względem swej natury nie może się stać w sobie nieskończonym, więc pytanie, czy możliwa jest ilość aktualnie nieskończona, można stosować jedynie do ilości, zarówno rozdzielonej (np. ziarnka piasku jedno obok drugiego), jak i do ciągłej (momenty czasu). Pytanie takie nasuwa się czy to przy rozważaniu samego pojęcia nie-

skończoności, czy też przy dzieleniu materji na coraz drobniejsze cząsteczki, czy wreszcie przy rozważaniu nieskończonych doskonałości Boga. Wiadomo, że ilość rzeczy możliwych jest nieskończenie wielka i nasz umysł nie jest w możności ogarnąć jednym aktem poznania naraz tego wszystkiego, co jest w sobie możliwe. Wszelako nieograniczony umysł Boży musi obejmować jednym w sobie aktem poznania wszystkie możliwości, co zresztą nie tak trudno wyrozumieć, jeżeli się zważy, że ostateczną podstawą możliwości rzeczy jest istota Boża, dająca się naśladować w Swem istnieniu. Bóg więc, poznając Swą istotę nieskończoną, którą nie częściami, ale całą obejmować musi naraz, poznaje zarazem owe sposoby, w jakie Jego istota przez stworzenia naśladowana być może; a że tych sposobów jest ilość nieskończona, więc wszystkie naraz umysł Jego musi obejmować. Jeżeli więc dla umysłu Bożego ilość nieskończona jestestw możliwych jest aktualna, to łatwo nasunąć się może wniosek, że wobec nieskończonej potęgi Boga nicby nie stało na przeszkodzie możliwości urzeczywistnienia takiej ilości nieskończonej. Uzasadnione więc pytanie, czy nieskończona ilość aktualna jakichś bytów zawiera lub nie zawiera w swem pojęciu sprzeczności.

Nadmienić tutaj musimy, że nie dość poprawnie wyrażają się ci, co, jak Baur¹⁾, powyższe pytanie zadają we formie: czy możliwa jest nieskończona aktualnie liczba? Liczba z natury swej wyraża coś skończonego, bo zliczonego, i wskutek tego nie można wyszukać liczby tak wielkiej, do którejby w myśli nie można było dodać nowych jednostek lub jednostki, czyli któraby nie mogła jeszcze rósć. Liczba jako liczba może być tylko potencjalnie, a nie aktualnie nieskończona.

W końcu i to dodać należy, że pytania naszego nie odnosimy do już istniejącego wszechświata; choćby gwiazdy miały być jeszcze x razy tak daleko od nas położone, iżby światło z nich potrzebowało na dojsćcie do nas nie 30000 lat, ale x razy tyle, jeszcze argumenta empiryczno-spekulatywne zmuszać nas będą do poczytania wszechświata za ograniczony, skończony²⁾.

¹⁾ Por. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. 1900. 13 Bd. 3 Heft, str. 277 następ.

²⁾ Por. *Natur und Offenbarung*. 43 Bd., str. 129 następ. Artykuł Gutberleta: *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt?*

Gdy więc pytamy się, czy możliwa jest aktualnie nieskończona ilość ciągła lub rozdzielona, chodzi nam o samą jej możliwość, a nie o to, czy taka ilość istnieje w rzeczywistości lub nie.

Otóż tem pytaniem zajmowali się od dawien dawna myśliciele¹⁾. Dość wspomnieć, że filozofowie starożytni uważali po największej części świat za istniejący od wieków, a przynajmniej materję poczytywali za odwieczną, a tylko później w czasie przez Demiurga świat widzialny został ukształtowany. Wiadomo także z dziejów filozofii, że atomiści starożytni przyjmowali nieskończoną ilość atomów, wirujących w nieskończonej przestrzeni. Sam Arystoteles nie dość konsekwentnie postąpił, przyjmując z jednej strony odwieczną materję, a z drugiej przecząc, jeżeli mamy wierzyć Zellerowi²⁾, jakoby możliwa była nieskończona aktualnie ilość. Natomiast perypatetycy arabscy, jak Avicenna i Algazel, silnie afirmowali możliwość aktualnie nieskończonej ilości. Na dobre zaś rozgorzał spór o to, odkąd św. Tomasz z Akwinu wystąpił z twierdzeniem³⁾, że jedynie wiara objawiona, a nie rozum sam, może nas przywieść do przekonania, iż świat powstał w czasie, gdyż rozum nieoświecony światłem Objawienia, nie widzi żadnej sprzeczności w twierdzeniu, iż świat zawsze istniał. Musiały przeciw temu twierdzeniu św. Tomasza posypać się liczne zarzuty, skoro on widział się zniewolonym odpowiedzieć na nie w osobnej broszurze: »De aeternitate mundi contra murmurantes«. Charakterystycznym jest dla naszego pytania fakt, iż Duns Szkot, nie bez przyczyny zwany: doctor subtilis, nie tylko nie wystąpił w tej kwestyi przeciw »bratu Tomaszowi«, ale lojalnie stanął obok niego. Za to św. Bonawentura oświadczył kategorycznie⁴⁾, że zdanie powyższe zawiera widoczną sprzeczność (implicat manifestissimam contradictionem), a podobnie utrzymywał bł. Albert W., Henryk z Gandawy, Toletus, Petavius, Gerdil, a w czasach naszych: Tongiorgi, Liberatore, Pesch Tilmann, Commer,

¹⁾ Por. Dr. Kurt Geissler: *Die Grundsätze und Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie*. Leipzig 1902 str. 297 następ.

²⁾ Por. Dr. Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. II Theil II Abtheil., str. 210, wyd. z 1862. Tübingen.

³⁾ Por. S. theol. I p. qu. XLVI art. II. corp.; I qu. 32, art. I.

⁴⁾ S. Bonaventura: In II. Sent. dist. I art. I. qu. 2 corp.

Balmes, z innych zaś obozów Kartezjusz, Pascal, Humboldt, Böhner¹⁾, Flammarion²⁾, Wil. Meyer³⁾, Illigens⁴⁾. Dla Kanta stanowi nasze pytanie antynomię rozumu, bo ludzki rozum z równą siłą dowodzi skończoności świata, jak i jego nieskończoności.

Ale i obóz przeciwny silnych ma obrońców; sam św. Tomasz starczy za wielu innych; przed nim już tego zdania był Boëcyusz. Tu należy także Leibniz⁵⁾, z najnowszych: Gutberlet⁶⁾, Nys prof. z Lowanium⁷⁾, Esser⁸⁾, matematycy Couturat⁹⁾, Cantor¹⁰⁾ i Goebel¹¹⁾. Dotychczas jednak żaden z tych dwóch obozów nie zdołał wyszukać jakiegoś *experimentum crucis*, czyli dowodu wprost na poparcie swej tezy; jedni i drudzy posługują się dowodami pośrednimi, polegającymi na obalaniu twierdzeń przeciwników. Przypatrzmy się tej zajmującej polemice.

Najwięcej rozpowszechnionym zarzutem przeciwko możliwości nieskończonej aktualnie ilości jest ten, który już św. Bonawentura podniósł przeciwko tezie św. Tomasza. Powiada on tak: »Podczas gdy słońce wykonywa jednorazowy obrót po swej orbicie, wykonywa księżyc dwanaście obrotów około swej osi. W przypuszczeniu, że świat od wieków został stworzony, tworzyłyby obroty słońca podobnie jak obroty księżyca nieskoń-

¹⁾ Böhner: *Kosmos, Bibel der Natur*. Hannover 1864, I. 167.

²⁾ Flammarion: *Uranie*. 20 éd. Paris 1893 str. 43.

³⁾ Wil. Meyer: *Das Weltgebäude*. Leipzig 1898 str. 642.

⁴⁾ Eberh. Illigens: *Die unendliche Anzahl und die Mathematik*. Münster 1893.

⁵⁾ Por. A. Penjon: *De infinito apud Leibnitzium*. Parisiis 1878, str. 9 nastp.

⁶⁾ Gutberlet: *Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet*. Mainz 1878, II wyd. 1882; tegoż: artykuł: *Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt? w Natur und Offenbarung* 43 Bd. str. 131 nastp.

⁷⁾ Désiré Nys: *La notion de temps*. Louvain 1898 str. 121 nastp.

⁸⁾ Fr. Thomas Esser Or. Praed.: *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*. Münster 1895, str. 99 nastp.

⁹⁾ Louis Couturat, agrégé de philos.: *De l'Infini mathématique* Paris. (Alcan) 1896.

¹⁰⁾ G. Cantor: *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*. Halle (podług Illigensa).

¹¹⁾ Dr. Karl Goebel: *Die Zahl und das Unendlichkleine*. Leipzig, 1896 (w subiektywizmie poznania prześciga nawet Kanta).

czoną ilość. Jeżeli zestawimy obie nieskończoności, jedna z nich przewyższać będzie drugą nawet pod względem nieskończoności; jedna więc z nich musi być skończona, albo lepiej mówiąc, obie będą skończone (In II. Sent. dist. 1 p. I art. 1)«. Ten zarzut powtarzają inni w formie odmiennej. Mogę np. pomyśleć sobie nieskończony szereg trójek, a obok niego również aktualnie nieskończony szereg czwórek; jeżeli drugi szereg będziemy uważali za większy, otrzymamy dwie nierównie wielkie nieskończoności. Jeżeli zaś obie nieskończoności mają być równe, uzyskamy zrównanie: $\infty 3 = \infty 4$, skąd $3 = 4$. Podobna sprzeczność istniałaby w konkretnym jakimś przypadku, np. co do nieskończonej ilości momentów czasu. Ponieważ godzina ma 60 minut, a minuta 60 sekund, więc gdybym chciał nieskończoną aktualnie ilość godzin wyrazić zapomocą minut, musiałbym tamtą nieskończoność 60 razy pomnożyć lub przy sekundach 60^2 .

Łatwo wszakże wskazać piętą Achillesową całego zarzutu. Wszak tylko przy skończonych liczbach może gatunek cyfry odgrywać rolę, ale nigdy przy aktualnie nieskończonej ilości. Czy bowiem nieskończoną jakąś ilość wyrażę zapomocą trójek czyli też czwórek, piątek itd., zawsze otrzymam jeden i ten sam rezultat: nieskończoną ilość jednostek, bo cyfra $5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$, $4 = 1 + 1 + 1 + 1$ itd. co do każdej cyfry. Tak samo gdy wyrażam momenty czasu czy to w godzinach, czy też w minutach lub sekundach, wyrażać będą cyfry jedno i to samo: nieprzeliczalny szereg momentów.

Z powyższym zarzutem spokrewniony jest i ten, że każdą ilość wyrazić można liczebnie; ponieważ atoli gatunki liczb są w sobie skończone, zatem i ilość przez nie oznaczona nie może być nieskończona.

Można na to odpowiedzieć, że ten zarzut dopuszcza się błędu *petitionis principii*, bo właśnie o to chodzi, czy owe skończone gatunki mogą, z osobna rozważane, być mnożone w nieskończoność.

Przypuśćmy atoli, tak powiadają zwolennicy zapatrywania, że niemożliwą jest aktualnie nieskończona ilość, iż mamy przed sobą jakiś szereg nieskończony. Nie widać racyi, dla której nie mógłbym dodać do tego szeregu jednego jeszcze członu, lub ująć z niego jednostki. Atoli w razie takiego przypuszczenia w jednym i drugim wypadku napotkam na sprzeczność,

uniemożliwiająca szeregi aktualnie nieskończone, gdyż albo będziemy musieli przyjąć, że szereg nieskończony przez dodanie jednostki zwiększył się, w którym to razie szereg rzekomo nieskończony nie będzie nieskończonym, skoro można jeszcze coś do niego dodawać; jeżeli zaś przyjmujemy, że przez dodanie jednostki nie zwiększy się szereg, staniemy wobec innej niedorzeczności, że liczba jakaś nie zmienia się mimo dodania do niej lub odjęcia od niej innej liczby.

Na pozór jest to dylemat niepokonany, a jednak i on opiera się na fałszywym pojęciu nieskończoności. Odejmovanie bowiem lub dodawanie możliwe jest tylko przy skończonych ilościach, ale nie przy prawdziwie nieskończonych.

Nie wiele lepszy od poprzednich inny zarzut, na tem się opierający, że można sobie przedstawić dwie nieskończoności, z których jedna z obydwóch stron (t. j. od prawej ku lewej i od lewej ku prawej) będzie nieskończona (np. linia), a inna tylko z jednej strony (np. linię od danego punktu przedłużoną w nieskończoność). Można się wtedy zapytać, czy obie nieskończoności są sobie równe lub nierówne? Jeżeli nierówne, to jedna z nich, jako mniejsza, będzie skończoną; jeżeli zaś równe, nową mamy niedorzeczność, że coś w jednym tylko kierunku nieskończone staje się równe temu, co w dwóch kierunkach nieskończone. Podobna niedorzeczność nasuwa się i wtedy, gdy w danym aktualnie nieskończonym szeregu pomyśleć punkt środkowy, w którym to wypadku możnaby otrzymać trzy możliwości: albo obie połowy będą nieskończone, albo obie skończone, albo wreszcie jedna skończona, a druga nieskończona. Jeżeli się uzna obie połowy za skończone, powstanie nam nieskończoność z dodania dwóch skończonych połówek; jeżeli obie połowy będą nieskończone, znów nowa niedorzeczność, bo nieskończoność powstałaby z dwóch nieskończoności; jeżeli wreszcie jedna połowa skończona, a druga nieskończona, to nie widać racji, dlaczego jedna miała być inną aniżeli druga.

Zarzut powyższy można odeprzeć uwagą, że w szeregu nieskończonym nie można wyszukać żadnego środka, bo to możliwe tylko przy szeregu skończonym. Tem samem atoli odpadają wspomniane trzy możliwości i dowód, na nich oparty, przeciw możliwości nieskończonej aktualnie ilości. Co się zaś tyczy przypuszczenia, że można pomyśleć szereg aktualnie nieskoń-

czony w jednym tylko kierunku, nie potrzeba długo wykazywać, że takie przypuszczenie da się zrobić tylko przy potencjalnie nieskończonym szeregu, ale niemożliwy jest szereg aktualnie nieskończony a jednak z jednej strony mający granicę¹⁾.

Wszelako obrońcy możliwości nieskończonej aktualnie ilości lub wielkości nie poprzestają tylko na zbijaniu zarzutów swych przeciwników, ale nadto i pozytywnie popierają swoją tezę. Jednym z bardzo silnych dowodów rzeczowej możliwości ma być podług Gutberleta ta okoliczność, iż ilość potencjalnie nieskończona domaga się koniecznie aktualnie nieskończonej ilości lub wielkości. »Dlaczegoż bowiem, pyta on, możemy po każdej granicy, jaką się w nieskończonej rozciągłości postawiło, wciąż dalej się posuwać? Bo po za każdą naznaczalną granicą jeszcze znajduje się rozciągłość... Tylko wtedy może być jakaś wielkość nazwana potencjalnie nieskończoną, jeżeli ma podstawę w odpowiedniej sobie (gatunkowo) aktualnej nieskończoności» (str. 11).

Nam jednak zdaje się, że Gutberlet uległ w tym wypadku sugestyi tej argumentacji, jaką się Kant posłużył w celu udowodnienia, że mamy a priori pojęcie przestrzeni. Kant rozumował: nie moglibyśmy umieszczać rzeczy w przestrzeni, gdybyśmy z góry nie mieli danego pojęcia przestrzeni; podobnie Gutberlet dowodzi, że nie mielibyśmy pojęcia czegoś nieokreślenie wielkiego, gdybyśmy nie posiadali już gotowego pojęcia czegoś nieskończonego. To przynajmniej zaprzeczyć się nie da, że Gutberlet tym razem pojął przestrzeń jako nieograniczone znikąd, wspólne receptaculum wszechrzeczy, gdy tymczasem rzecz ma się nieco inaczej. Ciało każde posiada 3 wymiary; a że widzimy jedno ciała mniejsze, inne większe czyli takie, w których w porównaniu z pierwszemi granice są przedłużone, więc bez uciekania się do gotowej nieskończonej przestrzeni, mogą pomyśleć dane ciało jako wciąż rosnące, czyli którego granice mogą coraz dalej odsuwać. Ponieważ zaś nie przynosimy na świat gotowego pojęcia aktualnej nieskończoności, jak to poprzednio wykazaliśmy, tylko musimy je na wzór innych pojęć ogólnych urabiać ze spostrzeżeń skończonych przedmio-

¹⁾ Wiele innych zarzutów przytoczonych i odpartych znaleźć można u Gutberleta i J. Baura na przytoczonych wyżej miejscach.

tów przez usuwanie granic danego bytu, zatem odpowiednio do natury naszego poznawania racjonalniejsze jest twierdzenie, że pojęcie aktualnej nieskończoności powstaje z potencjalnej, aniżeli odwrotnie, jak utrzymuje Gutberlet. Pozostawiamy zresztą innym do ocenienia, czy w rozumowaniu powyższem Gutberleta nie zawiera się sofizmat *petitionis principii*.

W dalszym ciągu powołuje się Gutberlet na matematykę, która rzekomo ma stanowczo domagać się aktualnej nieskończoności, chociaż może powinien był zadać sobie to pytanie, czy przypadkiem matematycy nie naginają w tym wypadku matematyki do celów filozoficznych. Aby udowodnić, że matematyka rzeczywiście domaga się aktualnej nieskończoności, rozbiera Gutberlet znaczenie znaków matematycznych: 0 (zera) i ∞ (nieskończoności) zarówno w rachunku różniczkowym jak i w geometrii, a wreszcie powołuje się na znaczenie ułamków peryodycznych (*Kettenbrüche*).

Znak: 0 jest w pierwotnem swem znaczeniu wyrazem zupełnego braku, nieistnienia żadnej ilości lub wielkości. Nie potrzeba dodawać, że matematyka nie może się posługiwać 0 (zerem) w tem znaczeniu w swych działaniach. To też obok powyższego znaczenia, dla matematyki nieprzydatnego, podsuwa Gutberlet za kilku matematykami zera znaczenie jakiejś nieskończenie małej wielkości. Ma być zero wyrazem czegoś tak małego, że jakkolwiek pomyślelibyśmy granicę dla danej wielkości, wciąż jeszcze możnaby wskazywać mniejszą. Takie znaczenie zera, jako nieskończenie małej wielkości jest dla obrońców możliwości aktualnej nieskończoności dla tego potrzebne, bo gdy się raz przyjmie możliwość nieskończenie małej wielkości, to tem samem przyjąć się musi wielkość aktualnie nieskończoną, zwłaszcza, że przy dzieleniu skończonej liczby przez nieskończenie małą otrzymujemy liczbę nieskończenie wielką ($\frac{1}{0} = \infty$, a $\frac{1}{\frac{1}{\infty}} = 0$).

Że jednak wzór $a^0 = 1$, nie znaczy bynajmniej, iż jakaś ilość podniesiona do nieskończenie małej potęgi = 1, pokazuje się z dowodu, czyli z rozwinięcia tegoż wzoru; formuła $a^0 = 1$ powstała z $a^n = a^n$, skąd $a = a^{n-n} = \frac{a^n}{a^n} = 1$. Otóż we formule a^{n-n} znika całkowicie różnica, czyli po odjęciu n od n nie pozostanie żadna wielkość, a tem samem różnica $n-n$ nie może dać

jakiejs nieskończenie małej wielkości. Jeżelibyśmy zaś dla uniknięcia zarzutu, że tylko wtedy jest dopuszczalne potęgowanie jakiejs liczby przez różnicę, jeżeli taka różnica między wykładnikami jest rzeczywistą, użyli właściwego wzoru $a^{m-n} = \frac{a^m}{a^n}$ to

i wtenczas $a^0=1$ nie będzie znaczyło, że zero jest nieskończenie małą wielkością, tylko, że im mniejszy przyjmiemy wykładnik dla dowolnej podstawy, tem bardziej wartość potęgi zbliżać się będzie do 1, czyli że 1 stanowi granicę wartości dla potęgi, której wykładnik zbliża się do zera¹⁾. Wogóle powiedzieć trzeba, że niemożliwe są wielkości nieskończenie małe, w przeciwnym bowiem razie trzebaby przyjąć, że są możliwe liczby, mogące być mniejszemi, aniżeli jakakolwiek liczba skończona; ale wówczas musiałaby istnieć dla liczb granica, do której można je zmniejszać, co jednak niezgodne jest z prawdą. Ślusnie dodaje Illigens: »Ferner müsste auch das Gebiet der unendlich kleinen Grössen entweder eine endliche Grösse haben, oder unendlich klein sein; ist das Gebiet von endlicher Grösse, so würde die Zahl, welche die Grösse des Gebietes bezeichnet, endlich gross sein, ebenso ihre Hälfte, was gegen die Voraussetzung; ist aber das Gebiet unendlich klein, so müsste auch das Doppelte der Zahl, welche die Grösse des Gebietes angibt, eine unendlich kleine Grösse sein, wogegen sie andererseits nicht mehr zum Gebiete der unendlich kleinen Grössen gehört, also endlich sein muss» (str. 54).

Co się zaś tyczy ilości ciągłej, to bezwątpienia można ją pojmować jako w nieskończoność podzielną, lecz to tylko znaczy, że nigdy nie natrafimy na ostateczną granicę podzielności, na ostatecznie z dzielenia wynikające części.

Przyjmować więc dla ilości ciągłej w nieskończoność podzielnej jakąs nieskończenie małą częśćkę, jest widoczną sprzecznością, bo znaczyłoby to, że podzielność natrafiła na ostateczną granicę swej podzielności, czyli że w nieskończoność podzielna ilość nie jest nieskończenie podzielną. Uwaga ta tyczy się J. Baura, który wsparty na takich przykładach, jak ten fakt, że jeden centymeter sześć. krwi u dorosłego człowieka zawiera 5,000.000 czerwonych, a 14000 bezbarwnych ciałek, dochodzi do

¹⁾ Por. Illigens: *Die unendliche Anzahl* str. 19.

wniosku, że nie można wykazać, iż materya nie da się dzielić aktualnie w nieskończoność¹⁾). Rzeczony autor nie spostrzegł contradictionem in adiecto między nieskończoną podzielnością a przyjęciem nieskończenie małej cząstki przy dzieleniu, i dla tego tryumfalnie, ale zawczasie woła: »Die Gegner pflegen sich für's erste auf die metaphysische Unmöglichkeit einer Reihe von actuell unendlich kleinen Theilchen zu berufen. Allein diese Berufung ist hinfällig, da sich jene Unmöglichkeit nicht darthun lässt».

Jak »0« nie może oznaczać nieskończenie małej wielkości, tak samo i znak ∞ nie może być wyrazem aktualnie nieskończonej wielkości. Działanie, przeprowadzone z całą ścisłością matematyczną, od razu pokazuje, że powyższe znaczenie ∞ jest niedopuszczalne. Jakakolwiek liczbę podzielimy przez ∞ , otrzymujemy w rezultacie: 0, np. $\frac{1}{\infty} = 0$, $2 = 0$; stąd znów $\frac{1}{\infty} = 2$; pomnożmy obie dane przez ∞ , a będziemy mieli tę niedorzeczność, że $1 = 2$. Gdyby zresztą znak ∞ miał być wyrazem aktualnie nieskończonej wielkości, to musiałyby być albo znakiem dla jednej i tej samej wielkości i tę samą wielkość zawsze we wszystkich wypadkach reprezentować, albo mógłby oznaczać rozmaite wielkości. W pierwszym wypadku niepodobna byłoby zrozumieć, dlaczego przez użycie tej samej wielkości do dzielenia lub mnożenia otrzymywać mamy rezultaty fałszywe jak, że $1 = 2$. Jeżeli zaś znak ∞ nie we wszystkich wypadkach przedstawia tę samą wielkość, ale, stosownie do działań, najrozmaitsze wartości, czyli w przypuszczeniu, żebyśmy mieli cały szereg najrozmaitszych liczb nieskończonych, a tym samym znakiem wyrażonych, znów i w tym razie znak ∞ musiałyby w każdym poszczególnym wypadku przedstawiać tę samą wartość, a przez to powracają te trudności, na jakie natrafiliśmy przy nadaniu znakowi ∞ właściwości oznaczania jednej jakiejś aktualnie nieskończonej wielkości. Po prostu nie można zgoła zrozumieć, dlaczego po nadaniu znakowi ∞ znaczenia aktualnie nieskończonej wielkości nie da się przeprowadzić z tym znakiem żadnego działania. Znak więc ∞ posiadać musi znaczenie rosnącej w nieokreśloność wielkości, czyli jest znakiem potencjalnej, a nie aktualnej nieskończoności²⁾).

1) Por. *Philosophisches Jahrbuch*. 1900. 13 Bd. 4 Heft, str. 401.

2) Illigens: *Die unendliche Anzahl* str. 23.

Co do ułamków peryodycznych zauważyć należy w ogólności, że takich szeregów nie można poczytywać za jakąś zamkniętą całość. Gdy się już wyszukało prawo ogólne, według którego jakiś szereg ma się rozwijać, można każdy człon dalszy takiego szeregu o tyle uważać za istniejący, o ile z prawa ogólnego dla rozwoju danego szeregu wywnioskować można wartość każdego poszczególnego członu. Byłoby jednak fałszem twierdzenie, że przez wyszukanie prawa rozwijania się szeregu danego już tem samem każdy człon istnieje aktualnie; przez wyszukanie prawa osiąga się co najwyżej możność dodawania coraz dalszych członów.

Konsekwentnie tego rodzaju peryodyczne szeregi (jak np. π : 1) wskazują na potencjonalną, a nie aktualną nieskończoność, to znaczy, że choćbyśmy nie wiedzieć jak długo próbowali wymierzyć ilości niewspółmierne, nigdy tego nie dokážemy.

Co się w końcu tyczy dowodu ¹⁾ możliwości aktualnie nieskończonej ilości, stąd przez Gutberleta zaczerpniętego, że dla Bożego umysłu ilość możliwych rzeczy musi być aktualnie a nie potencjalnie nieskończoną, a co przez się jest możliwe, to może być przez Boga urzeczywistnione, nie możemy dać lepszej odpowiedzi, aniżeli to uczynił Liberatore ²⁾, i dlatego pozwolimy sobie przytoczyć ją dosłownie: »Deus cognoscit infinitam multitudinem, sed eam cognoscit non posse existere totam simul in actu extra intellectum. Nam extra intellectum multitudo nequit consurgere nisi ex coniunctione individuorum, quae creantur, et sic semper constituit numerum, seu multitudinem determinatam unitatum. At prout existit in mente divina consurgit ex comprehensione divinae naturae, quae nunquam exhauritur participatione vel imitatione, ac proinde ad infinita respectum habet. Deus tamen videt illam infinitam multitudinem non posse existere nisi successive, quatenus nova individua aut etiam novae rerum species iugiter addantur, quin unquam ultimus terminus attingatur. Atque hoc modo illam condere potest, si velit. Nec quidquam officit, quod Deus eam

¹⁾ Por. Gutberlet: *Das Unendliche*. str. 25 nast.

²⁾ Math. Liberatore S. J.: *Institutiones philosophicae*. Vol. I, str. 357. Neapoli 1875 ed. sexta.

videat unico mentis intuitu. Id enim se tenet ex parte videntis, non ex parte rei visae; optime autem potest aliquid a Deo simul videri et videri etiam, quod nequeat simul existere, sed tantum successive. Sic egr. Deus videt uno intuitu omnes dies, qui mensem vel annum constituunt; at simul videt repugnare, ut omnes simul extent, sed omnino exigi, ut alius veniat post alium«.

Jak długo więc zwolennicy możliwości aktualnie nieskończonej ilości nie wystąpią z lepszymi dowodami dla obrony swej tezy, mamy dość powodów do trzymania się tego zdania, że aktualnie nieskończona ilość lub wielkość jest niemożliwą.

§. 40. *Byt niezłożony (ens simplex) i byt złożony (ens compositum).*

Mieliśmy już sposobność, gdy była mowa o jedności, poznać, co to jest byt prosty (ὁν ἀπλοῦν), a co byt złożony, jakoteż gatunki jednego i drugiego. Jeżeli pomimo to powracamy raz jeszcze do tych samych pojęć, czynimy to ze względu na różnicę w doskonałości bytowania, jaka między sposobem bytowania dwóch tych rodzajów istnieje.

Z góry trzeba zauważyć, że byt złożony, jako powstający z części, wyraża w swem pojęciu pewną niedoskonałość, gdyż doskonałość całości jest zawisłą od doskonałości lub niedoskonałości jej części składowych. Przeciwnie pojęcie bytu prostego przez to samo, że wyklucza z danego jestestwa złożenie z części, wyraża doskonałość bytowania. Jest więc to pojęcie z siebie dodatniem, chociaż powstaje ujemnym sposobem, bo przez przeczenie złożoności. Zwrócić jednak należy uwagę na to, że aby dojść do pojęcia bytu prostego czyli nie złożonego z części, nie potrzeba, ani nie powinno się posuwać przeczenia tak daleko, iżby przez to zniesiona być miała wszelka rzeczywistość w danem jestestwie i toż jestestwo zamienione na jakiś punkt matematyczny; w pojęciu bytu prostego zaprzeczać należy tego tylko, coby wyrażało jakąś niedoskonałość w jestestwie, to jest złożenia z części, a natomiast zatwierdzić to, co w jestestwie niezłożonem jest dodatniego, jego rzeczywistość, jego treść. W dwojaki bowiem sposób może być nazwane jestestwo prostem co do swego bytowania: ujemnie lub dodatnio. Ujemna

niezłożoność bytowania polega na większem lub mniejszem przeczeniu rzeczywistości jakiegoś bytu; z tego względu może być nazwana i nicosć bytem prostym. Natomiast dodatnia niezłożoność bytowania zatwierdza sposób, w jaki dane jestestwo posiada swe doskonałości, mianowicie, że te doskonałości nie są dodawane na wzór części fizycznych w jestestwie złożonym. Jeżeli tedy powiadamy, że niezłożoność w bytowaniu wyraża doskonałość, a złożenie pociąga za sobą niedoskonałość, rozumieć to należy o niezłożoności dodatniej.

Ta doskonałość bytowania odnosić się może albo do substancji, albo do ilości, albo wreszcie do jakości; przy niezłożoności bytów substancjalnych odróżnić możemy albo *względna*, albo *bezwzględna* niezłożoność. W bezwzględnie prostem jestestwie nie może się znajdować żaden gatunek złożoności, a więc ani z istoty i istnienia, ze substancji i przypadłości, z natury i osobowości, ani z różnicy gatunkowej i rodzaju, ani z aktu i możliwości. Takie zatem jestestwo musi być swem istnieniem, czyli z siebie koniecznie istnieć, co, jak już wiemy, pociąga za sobą nieskończoność w doskonałościach. Takie jestestwo Bogiem nazywamy. Jeżeli w ogólności akt wyprzedzać musi możliwość, to tem więcej Akt najczystszy a więc i najprostszy Byt, Bóg, wyprzedzać musi ontologicznie nie tylko byty złożone ale i proste, musi być ich źródłem.

Natomiast z natury bytu złożonego wynika, że on zawdzięcza swe istnienie jakiejś zewnętrznej przyczynie sprawczej, gdyż przez to samo, iż posiada części obok części, jest podległy rozkładowi, czyli zawiera w sobie możliwość niebytowania; a skoro nie ma w sobie wystarczającej racyi bytowania, musi ją mieć w jakiejś przyczynie zewnętrznej. Każdy byt złożony jest eo ipso bytem przygodnym. Niemniejsza okazuje się różnica między jednym a drugim rodzajem bytowania, gdy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki jeden i drugi byt znajduje się w miejscu, trwa lub działa. Mianowicie byt prosty nie może być tak, jak byt złożony, opisowo (circumscriptive) w miejscu, bo skoro nie ma części, nie mogą też części miejsca odpowiadać jego częściom, lecz musi być cały w całym danym miejscu i całym w każdej jego części, czyli określnie (definitive) jak duch, lub »redunderanter« jak Bóg (wszechobecność). Podobnież co do

trwania byt prosty jest albo odwiecznym (aeternus, sempiternus), jeżeli nie jest stworzony (Bóg), albo trwanie jego od chwili stworzenia musi być wieczne (aeviternitas). Lecz chociaż jestestwo proste a stworzone, nie może przestać istnieć ze swej natury, gdyż nie posiada części, któreby się dały oddzielić, to przecież bezwzględnie rzecz biorąc, nic nie stoi na przeszkodzie temu, iżby taki byt mógł być przez Boga unicestwiony.

Tak się tłumaczy sposób mówienia niektórych Ojców Kościoła, którzy nauczali, że nieśmiertelność duszy ludzkiej jest jedynie dziełem łaski Boga, a nie skutkiem natury duszy ludzkiej.

W końcu i co do działania nie mniej zasadnicza istnieje różnica między jednym a drugim bytem: byt prosty może działać wsobnie, czego byt z materialnych części złożony nie może uczynić. Tu musimy nadmienić, że nie trzeba mieszać dwóch całkiem różnych pojęć: bytu prostego z bytem nierozciąglym, gdyż byt nierozciąglony wyklucza tylko części ilościowe ze swego pojęcia, a nie wyklucza innych, gdy tymczasem byt prosty wyklucza wszelkie części. Gdy np. duszę ludzką nazywamy prostą, nie tylko to chcemy wyrazić, że z istoty swej wyklucza rozciągłość, lecz i to również, że nie jest złożona z jakichkolwiek części substancyalnych. Nie jest ona wszakże bytem bezwzględnie prostym, gdyż posiada obok prostoty w bytowaniu i złożenie już to z istoty i istnienia, już to ze substancyi i przypadłości lub aktu i możliwości.

W końcu dodać należy, że obydwaj pojęcia czerpiemy z doświadczenia. Przykładów bytu złożonego dość mamy około siebie. Co się zaś tyczy pojęcia bytu prostego, świadomość nasza dostarcza nam poddostatkami materiału dla urobienia sobie tegoż pojęcia. Jakikolwiek bowiem weźmiemy akt, czy pojęcie, czy wniosek, czy chcenie, widzimy, że wszelki wysiłek podzielenia któregośkolwiek z tych aktów na niczem spełznąć musi. Równocześnie atoli poręcza nam świadomość, że owe akty, z których wykluczamy złożenie, są pewną rzeczywistością, a więc chociaż negatywnie dochodzimy do pojęcia bytu prostego, jednak samo pojęcie wyraża coś dodatniego.

§. 41. *Byt niezmienny (ens immutabile) i zmienny (mutabile).*

Pojęcie zmienności czerpiemy z obserwacji bądź nas samych, bądź też otaczających nas przedmiotów. Gdy się sobie samym przypatrujemy, spostrzegamy wielorakie w nas zachodzące zmiany: uczucia i pragnienia, które dawniej silniej nas poruszały, dziś należą do wspomnień; urosliśmy, zmężnieli, rozszerzył się horyzont naszych myśli. Gdy znów na przedmioty nas otaczające rzucimy okiem, widzimy, że bądź pod wpływem naszego działania, bądź też innych sił zmieniają przedmioty swe położenie w przestrzeni, to znów zmieniają się jakościowo, przybierając nowe przymioty lub tracąc te, które dawniej posiadały; zmieniają się one ilościowo, gdyż rosną lub maleją albo wreszcie z nieistniejących stają się istniejącymi

Pojęcie więc zmienności jest bardzo obszerne. Pozostaje ono też w ścisłym bardzo związku z ruchem, a Arystoteles w niemałym był kłopotcie, jak oznaczyć wzajemny stosunek tych pojęć.

W III. ks. r. I. swej Fizyki identyfikuje je prawie zupełnie, przez co i stawanie się (γένεσις) podpadałoby pod pojęcie ruchu¹⁾. Słusznie wszakże zauważa Trendelenburg²⁾, że pojęcie ruchu wyprzedza pojęcie zmienności, gdyż »das Anderswerden, das in der Veränderung enthaltene Werden, lässt sich ohne die vorausgehende Bewegung nicht denken und die Bewegung ist also das wesentlich Frühere«.

W V. ks. (r. I.) powraca Arystoteles do tych samych pojęć, i już nieco staranniej je odróżnia, podając 4 gatunki zmian (μεταβολή): 1^o κατ' οὐσίαν czyli substancyalną zmianę, przy której albo powstaje (γένεσις) jakaś substancya, albo też ginie (φθορά); 2^o κατὰ τὸ ποιόν czyli zmianę w jakości substancji (ἀλλοίωσις); κατὰ τὸ ποσόν, zmniejszanie się lub powiększanie ilościowe (αὐξήσις καὶ φθίσις); wreszcie zmianę pod względem miejsca (μεταβολή κατὰ τὸν τόπον, φορά). Przy tej sposobności zwraca Arystoteles uwagę, że tylko trzy ostatnie gatunki zmian podpadają pod po-

¹⁾ Por. Kaufmann: *Elemente der Aristotelischen Ontologie*. Luzern 1897, str. 68 nast.

²⁾ Ad. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. I Bd. III. Aufl. Leipzig 1870, str. 152.

jęcie ruchu, skąd wysnuwa wniosek, że pojęcie zmiany jest obszerniejsze od pojęcia ruchu tak, iż każdy ruch jest zmianą, ale nie każda zmiana ruchem, (*πᾶσα κίνησις μεταβολή τις* Phys. V. 1)¹⁾. Atoli sam Arystoteles nie zawsze się stosował do powyższego wyniku, bo jak zaręcza Kappes, możnaby dość przytoczyć miejsc, w których powstawanie i ginienie substancji podciąga Arystoteles pod pojęcie ruchu. Za to nie bierze on pojęcia ruchu w tem ciasnem znaczeniu, jakie mu dzisiaj powszechnie nadają²⁾, tj. jako zmianę miejsca, ale najobszerniej, jako wszelakie przejście ze stanu potencjalnego do rzeczywistości, do właściwego celu mającej się dokonać przemiany.

Pokazuje się to z jego niby definicyi ruchu: »ή τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεις ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν (phys. III. 1 p. 201. a. 10. Metaph. XI. c. 5.). Tylko tak pojąwszy znaczenie ruchu mógł Arystoteles powiedzieć, że »czucie i myślenie jest ruchem«³⁾.

Jeżeli tedy ruch jest przejściem z możności, oczywiście fizycznej a nie logicznej tylko, do rzeczywistości, a z pojęciem ruchu w najściślejszym jest związku pojęcie zmiany, powiemy, że i przy zmianach musi odbywać się podobne przejście z możności do rzeczywistości. Faktycznie przy każdej zmianie zauważyć można, iż podmiot, zmianie ulegający, ma się inaczej po zmianie, aniżeli przed zmianą, a stąd w ogólności powiedzieć można, że *zmiana jest przejściem jestestwa z jednego stanu w inny*. Rozumie się samo przez się, że wyrażenie: przejście z jednego stanu w inny, jest obrazowe, z ruchu lokalnego wzięte, a stąd tylko metaforycznie musi być stosowane przy zmianach.

W pojęciu tedy zmiany trzy zawierają się czynniki: musi być podmiot, ulegający zmianie; powtóre musi być kres, cel, który zapomocą zmiany ma być osiągnięty; wreszcie i granica, od której zmiana ma się rozpoczynać.

Starzy perypatetycy zwali granicę, od której zmiana miała

¹⁾ Por. Mathias Kappes: *Die Aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der ΚΙΝΗΣΙΣ*. Bonn 1887. str. 17.

²⁾ Por. *Revue néoscholastique* nr. 2, 1895 avril. Dr H. Hallez: *L'analyse métaphysique du mouvement*. str. 129 nast.

³⁾ Obszerną analizę pojęcia ruchu podamy we Filozofii przyrody. Tu tyle nadmienimy, że ścisła definicya logiczna ruchu jest niemożliwą.

się rozpoczynać, pozabawieniem ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ terminus a quo), zaś kres, który ma być osiągnięty przy zmianie, jest formą ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), jakiej dane jestestwo przez zmianę nabywa. Ponieważ zaś forma rozstrzyga, do jakiego gatunku należy dane jestestwo, więc też i przy przemianach nadaje terminus ad quem specyficzną cechę zmianie. Otóż odpowiednio do tego, czy przy zmianie zupełnie nowe ma powstać jestestwo, czy też już istniejące ma otrzymać dalszą tylko cechę, właściwość, przymiot, odróżnić można zmiany substancyjalne od przypadłościowych. Wiadomo, że ani w systemie dynamistycznym, ani atomistycznym nie może być mowy o rzeczywistych zmianach substancyjalnych, i że powstawanie nowych ciał tłómaczy obydwaj systemy tylko przypadłościowo różnym układem bądź monad, bądź atomów. Nie można się jednak zgodzić na takie zapatrywanie. Gdy wodoród i tlen w odpowiedniej proporcji połączę, otrzymam ciało o własnościach zupełnie odmiennych od tych, które posiadają części składowe w stanie wolnym. Nowe, a wręcz dawniejszym przeciwne własności ciała związkowego są wskazówką, że także i natura ciała związkowego, czyli w tym wypadku: wody inną być musi, aniżeli nią była natura składników. Lecz i tą kwestyą nie możemy się na tem miejscu obszerniej zajmować; musimy ją pozostawić filozofii przyrody.

Prócz zmian: substancyjalnej i przypadłościowej wymienić jeszcze należy zmianę wewnętrzną i zewnętrzną. Obydwaj te gatunki zmian różnią się bardzo, gdyż wewnętrzna zmiana może być albo substancyjonalna, albo przypadłościowa; natomiast zmiana zewnętrzna niewłaściwie tylko nazwą zmiany posiada, skoro rzecz zewnętrznie ulegająca zmianie, w gruncie rzeczy sama nie ulega zmianie, a tylko coś obok niej zmianie uległo. Zmieniłbym się zewnętrznie, gdyby ktoś, co siedział po mej prawicy, przesiadł się na lewicę.

Jeżeli zmiana polega na przechodzeniu z jednego stanu w inny, to niezmiennosc jako przeciwstawienie zmienności polegać musi na tem, że coś nie przechodzi z jednego stanu w inny. W miarę zaś, jak z danego jestestwa wykluczamy możliwość przechodzenia z jednego stanu w inny, możemy otrzymać jestestwo względnie lub bezwzględnie niezmienne. Bezwzględnie więc niezmiennem może być to tylko jestestwo,

które jest aktem najczystszy, samą pełnią bytu, jestestwem najdoskonalszym, bo tylko takie niczego tracić nie może, ani też niczego nabywać nie potrzebuje. Stąd też jestestwo, mogące ulegać wewnętrznym zmianom, jest przygodnem jestestwem, gdyż doskonałość, która może nie być, nie jest już konieczną z siebie. Na odwrót jestestwo z siebie bezwzględnie niezmienne, jest równocześnie jestestwem koniecznie istniejącem. Wszelako bezwzględna niezmiennność godzi się bardzo dobrze ze zmiennością względem tej Istoty stosunków zewnętrznych, gdyż w tym razie samo jestestwo bezwzględnie niezmienne nie ulega w sobie zmianom. Gdy więc Boga nazywamy Stworzycielem, nie to wyrazić chcemy, iż Bóg z niestwarzającego stał się stwarzającym, czyli, że się zmienił wewnętrznie, ale że świat, który niegdyś nie istniał, stwórczą mocą Boga począł istnieć w czasie.



C Z Ę Ś Ć III.

O najwyższych rodzajach bytu czyli o kategoriach.

ROZDZIAŁ IX.

O kategoriach w ogólności.

§. 42. Nazwa i znaczenie kategorii.

Wyraz: kategoria, który uzyskał prawo obywatelstwa prawie we wszystkich językach cywilizowanych, pochodzi od greckiego słowa: *Κατηγορία*, które pierwotnie oznaczało: skarżyć (arguere), a stąd: *κατηγορία* tyle, co skarga, akt oskarżenia. Atoli Arystoteles nadał temu wyrazowi inne znaczenie, mianowicie: orzekać, orzeczenie, i w tem też znaczeniu używa tego wyrazu w dziełku *Κατηγορία*, umieszczonem na czele pism do logiki się odnoszących, czyli tak zwanego *Ὀργάνον*. Wielu autorów mniema ¹⁾, że powyższe dziełko jest tylko lichą kompilacją, zrobioną z pism Arystotelesa przez któregoś z jego uczniów; co do nas, wolimy pójść za zdaniem Biese'go i Barth. St. Hilaire'a ²⁾ i uznać to dziełko za autentyczne, t. j. przez samego

¹⁾ Por. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig 1855, t. I. str. 90 nast.

E. Zeller: *Geschichte der Philosophie der Griechen*. Bd. II. Abth. 2 str. 51, II Aufl. 1862.

Brandis: *Handbuch der Griechisch-Römischen Philosophie*. Berlin 1853 II. 2, 1, str. 394 nast.

Th. Waitz: *Aristotelis Organon*. Lipsiae 1844. Przedmowa.

²⁾ Biese: *Die Philosophie des Aristoteles*. Berlin 1835, str. 45 nast.
Barthélemy St. Hilaire: *De la logique d'Aristote*. t. I. str. 26 nast.
Paris 1838.

Arystotelesa napisane. Zresztą ważniejszą od autentyczności jest dla nas kwestya, jak się Arystoteles zapatrywał na znaczenie kategorii.

Niektórzy bowiem komentatorowie pism Arystotelesa są zdania, że kategorie miały dla Arystotelesa znaczenie wyłącznie logiczne ¹⁾, i miały powstać przez rozbiór zdania, i że są najogólniejszemi, luźnemi orzeczeniami, a ich podział nie wypłynął z rozważania rzeczywistości, niemi objętej, ale ze względów czysto gramatycznych. Nie przeczymy, że są w pismach Stagiryty miejsca, w których się przebija tylko logiczne znaczenie kategorii, ale też daleko większa jest liczba takich, w których Arystoteles zapatruje się na kategorie z punktu widzenia metafizycznego. uważając je za najwyższe rodzaje bytowania. Z wielu takich miejsc dość wskazać np. z dziełka Περί ψυχῆς. I. 402. a 22: »Naprzód zaraz trzeba rozebrać, powiada Arystoteles, do którego rodzaju należy, i czym jest (dusza), mówię zaś, czy tem oto (τόδε τι) i substancją (οὐσία), czy jakością, czy ilością, czy którąś inną z wyszczególnionych kategorii, czy też może należy do rzeczy, będących w możności, lub raczej aktem jakimś. niemała to bowiem różnica«. Gdy sobie Arystoteles zadaje pytanie, czym jest dusza (τί ἐστὶ), z pewnością nie o to mu chodzi, jakie miejsce w zdaniu ma zajmować wyraz: dusza, lecz chodzi mu o rzecz samą, o to, czym jest dusza w sobie rozważana, pod jaki to najwyższy rodzaj bytowania ona podpada.

Powołać się również możemy na Ethic. Nicom. I. 4. p. 1096 a 23: »Niemniej, skoro dobro w tylu znaczeniach (ἰσχυῶς) bywa wypowiedane, co i byt (bo i jako coś bywa wypowiedane, n. p. Bóg i rozum, i oznacza jakość: cnota, albo ilość: miara, albo wzgląd: użyteczny, w czasie: porę, a także miejsce i t. d.) widoczną jest rzeczą, że nie może być czemś wspólnem, ogólnem i jednym, bo nie mogłoby być wypowiedane we wszystkich tych kategoriach, tylko w jednej«. Arystoteles zbija w tym ustępie zapatrywanie Platona, jakoby idea dobra była najwyższą ideą. Gdyby tak było, powiada on, nie mogłoby

¹⁾ Por. naszą rozprawę: *O kategoriach Arystotelesa*. Kraków 1897. Odbitka z XXXVI tomu rozpraw wydziału histor. filozof. Akadem. Umiej. str. 19—38.

dobro należeć naraz do rozmaitych kategorii. Nie chodzi nam o krytykę samej idei dobra, ale o to, że z podniesionych przeciwko platońskiej idei dobra zarzutów, jasno wynika, iż kategorie podług Arystotelesa oznaczają wieloraki sposób, w jaki byt, najogólniej pojęty, istnieć może.

Wreszcie całkowite potwierdzenie tego, a nie innego znaczenia kategorii, daje Arystoteles w V ks. Metafizyki, która to księga stanowi pendant do dziełka: *κατηγορίαι*. Czytamy tam (Z 1. p. 1028 a 10): »Byt wielorakie ma znaczenie, jak to poprzednio w traktacie o wielorakim znaczeniu bytu wyłuszczyliśmy (Δ. 7. Metaph.); oznacza bowiem albo istotę rzeczy, albo rzecz jakąś, albo jakość, albo ilość, albo wreszcie cokolwiek innego, co w ten sposób bywa orzekane«. Widoczną tu jest rzeczą, że Arystotelesowi nie powstało w myśli poczytywać kategorie za gramatyczne orzeczenia, tylko szło mu o to, aby to wszystko, co bytem może być nazwane, podzielić na najwyższe klasy, z których każda oznaczałaby szczegółowy sposób bytowania, i dlatego powiada, że to, co jest, czyli byt, dzielić można na: substancje, jakości, ilości itp.¹⁾ Pokazuje się to zresztą z wyrazów, którymi się Arystoteles posługiwał w miejsce wyrazu *κατηγορίαι*. Tak np. często on używał wyrazu *γένη* z łatwo zrozumiałym dodatkiem: *τοῦ ὄντος*²⁾; ponieważ kategorie mają oznaczać najwyższe działy bytu, więc są czemś pierwszym, gdy od ogólnego pojęcia bytu zstępujemy do rozważania bytów szczegółowych, i z tego powodu zwie je Arystoteles krótko: *τὰ πρώτα*³⁾. Rzadziej napotkać można nazwy: *διαιρέσεις* (podziały) lub *πτώσεις* (przypadek, rodzaj, sposób), i *κοινά* (wspólne, z domysłem: *γένη ὄντος*)⁴⁾. Ponieważ zaś na ile sposobów byt istnieje, na tyle też sposobów orzekany być może, więc stąd poszło, że kategorie mogą uchodzić za najwyższe formy orzeczeń (*σχήματα τῆς κατηγορίας*)⁵⁾ i być rozpatrywane z punktu widzenia logiki.

1) Podobne uwagi nasuwają się przy Metaph. E 2. p. 1026 a 33; Δ. 7. p. 1017 a 22; Z 9. p. 1034 b. 10; Θ I. p. 1045 a 21; 3. 1047 a 22; I 2. p. 1054 a 14.

2) *Περὶ ψυχῆς*. I. 402 a 22.

3) Metaph. Z 9. p. 1034 b 7.

4) Met. N 2. p. 1089 a 5.

5) *Categ.* c. 5. p. 3. p. 13.

Żałowac wypada, że Arystoteles w żadnym ze swych pism nie powiedział jasno, jakiej się trzymał myśli przewodniej przy wyszukiwaniu owych najwyższych pojęć rodzajowych lub najwyższych działów bytu, z których wylicza zazwyczaj 3 lub 4 najważniejsze, a tylko w Topikach I. 9. 103 b. 20¹⁾ zaznacza wyraźnie, że jest ich 10. Brak tej wyraźnej wskazówki spowodował, że Bonitz²⁾, Brandis³⁾, Schuppe⁴⁾ i Wundt⁵⁾ zarzucają, jakoby Arystoteles poprostu z gramatyki przejął owe 10 pojęć i to zupełnie dorywczo, bez planu głębszego. Jestto jednak sąd dorywczy, bo w pismach Stagiryty można wyszukać dość takich miejsc, które świadczą, że Arystoteles przy wyszukiwaniu kategorii kierował się pewnym planem. Chodziło mu o wyszukanie najwyższych gatunków bytu; musiał mu się wtedy nasunąć podział na substancję i przypadłość, czyli na taki byt, który sam nie tkwi w niczem innym a jest podścieliskiem różnych przypadłości, i na byt, który tylko tkwiąc w substancji istnieć może, i jest niejako bytu bytem (ὄντος ὄν). Pojęcie substancji jest jednoznaczne dla przedmiotów, podpadających pod tą kategorię; natomiast przypadłość jest tylko analogicznym pojęciem, bo co innego wyraża jakość, a co innego ilość lub relacja. To też Arystoteles przez dalsze przypatrywanie się rozmaitym formom przypadłości doszedł do wykrycia 9-ciu ich najogólniejszych rodzajów⁶⁾. Stosownie do rozmaitych sposobów tkwienia przypadłości w substancji, podzielił je Stagiryta na względne (τὰ πρὸς τι), i bezwzględne. Bezwzględne podzielił Arystoteles na 3 grupy: na a) tkwiące w materji (ποσόν) i formie (ποιόν) substancji; na b) przypadłości,

¹⁾ „Potem należy rozróżnić rodzaje kategorii... Jest ich na liczbę 10: co (τι), jak wielkie (ποσόν), jakie (ποιόν), do czego się odnosi (πρὸς τι), gdzie (ποῦ), kiedy (ποτέ), leżeć (κείμενον), mieć (ἔχειν), czynić (ποιεῖν), cierpieć (πάσχειν)».

²⁾ H. Bonitz: *Über die Kategorien des Aristoteles* (Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wissen. Histor. phil. Classe) 1853. X. Bd. str. 645.

³⁾ Brandis dz. w. prz. III. 1 str. 45.

⁴⁾ Wilh. Schuppe: *Die aristotelischen Kategorien*. Gleiwitz 1866, str. 24.

⁵⁾ Wundt Wilh.: *Logik*. I. 103.

⁶⁾ Por. Fr. Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg in Br. 1862, str. 177 nast.

które są w związku z działaniem (ruchem) substancji (ποιεῖν, παράγειν); na c) przypadłości, dołączające się z zewnątrz do substancji (πρός, ποτέ): czas i przestrzeń. W końcu kategorie: ἔχειν i κείσθαι można uważać albo za samoistne kategorie, albo też podciągnąć je pod kategorię relacji.

§. 43. Krótki rzut oka na dzieje kategorii.

Zaprzeczyć się nie da, że właściwym twórcą nauki o kategoriach jest Arystoteles. Nie brakło wprawdzie przed nim niejasnych prób w tym kierunku; tak np. Laotse przyjmował w swej metafizyce 25 pierwiastków wszechrzeczy, ale te pierwiastki są raczej fizyczne aniżeli metafizyczne. Podobnie Pitagorejczycy znali 10 par przeciwieństw: granica i nieograniczoność, liczba parzysta i nieparzysta, prawica i lewica, mąż i niewiasta, spoczynek i ruch, rzecz prosta i krzywa, światło i ciemność, dobro i zło, kwadrat i prostokąt. Już bardziej do celu zbliża się Platon, któremu nie obce były pojęcia: οὐσία, ποῖόν, ποσόν, ἴσος itd. Wszelako żaden z poprzedników Stagiryty nie starał się ująć najogólniejszego pojęcia bytu w najogólniejsze jego działy.

Pragnienie zresztą wyszukania takich najwyższych pojęć mogło się zrodzić wówczas dopiero, kiedy już była znana wartość ogólnych definicji rzeczy i wartość ogólnych pojęć, którą, jak dzieje filozofii uczą, pierwszy ocenił Sokrates ¹⁾.

Nie wszystko atoli jest jasne w nauce Arystotelesa o kategoriach, owszem wiele punktów domaga się wyświeślenia, a niekiedy i sprostowania. To też świadczy uczeń Jamblicha, Dexippus, w swym komentarzu do kategorii Arystotelesa, że

¹⁾ Por. Ad. Trendelenburg: *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846, str. 197 nast.

H. Urici: *System der Logik*. Leipzig 1852, str. 147—215.

K. Prantl: dz. w. prz. I. Bd. Leipzig 1855, str. 74, 182 nast.

Otto Apelt: *Die Kategorienlehre des Aristoteles*. Leipzig 1891, str. 101—216.

Dr L. Rabus: *Logik und System der Wissenschaften*. Erlangen 1895, str. 213 nast.

zaden punkt w systemie Stagiryty nie stał się powodem tak zaciętych sporów, jak właśnie nauka o kategoryach.

Tak n. p. Arystoteles kilka razy z naciskiem zauważa, że byt nie jest pojęciem rodzajowem, tylko analogicznym; a jednak w kategoryach obchodzi się on z bytem, jakby to było pojęcie rodzajowe. Nie podobało się to Stoikom, i dlatego w miejsce bytu podstawili $\tau\acute{\iota}$ jako najwyższy rodzaj z tego powodu, iż na pytanie: czem coś jest, odpowiedzieć można, że jest bytem lub niebytem, ciałem lub czemś bezcielesnem, a pod te najwyższe określenia wszystko inne podpadać musi. W dalszym zaś ciągu wyszukali cztery gatunki owego $\tau\acute{\iota}$ jako wyższe, a mianowicie: $\acute{\upsilon}\rho\omicron\kappa\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\chi$, $\rho\omicron\iota\acute{\alpha}$, $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\chi$, i $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\acute{\iota}$ $\pi\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\chi$.

W systemie epikurejskim naprózno byśmy szukali jakiejś wzmianki o kategoryach, czemu nie można się dziwić, skoro Epikurejczycy poczytywali wszelką dyalektykę za rzecz zbyteczną a gardzili syllogizmem i indukcją. To też dopiero u Nowoplatończyków zjawia się zainteresowanie kategoryami. Plotyn (205—270) poddał dość surowej krytyce Arystotelesowe kategorye, zarzucając im, iż się nie nadają do rzeczy umysłowych ($\tau\acute{\alpha}$ νοητά), bo duch np. nie może być taką samą substancją, jaką jest $\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\nu\omicron\lambda\omicron\nu$ czyli ciało.

Atoli w końcu przyjął Plotyn niejedną kategoryę Stagiryty, zmodyfikowaną wszakże odpowiednio do systemu Platona.

Daleko większe zasługi około zrozumienia kategoryi położył Porfiryusz przez swą: $\text{Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτελ. κατηγορίας}$, którą później Boëcyusz przełożył na język łaciński. Porfiryusz zwalczał zaczepki Plotyna, przeciwko kategoryom Arystotelesa skierowane, a prócz tego imię jego ściśle związane ze słynnym sporem o tak zwane $\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon$ $\phi\omega\nu\acute{\alpha}\iota$ (quinque voces): $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$, $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$, $\sigma\mu\beta\epsilon\beta\eta\chi\acute{\omicron}\varsigma$. Wyczerpujący komentarz do kategoryi Arystotelesa pozostawił Simplicyusz.

W okresie patrystycznej i scholastycznej filozofii pozostały kategorye Arystotelesa nienaruszone a poprzestawano tylko na ich komentowaniu. Już Klemens Aleksandryjski rozprawia o nich w swem dziele: *Stromata* (lib. VIII); podobnież św. Augustyn wyznaje w *Confessiones* (lib. IV. 28), że kiedy w 20 roku swego życia czytał książkę Arystotelesa o kategoryach, zrobiła ona na nim wielkie wrażenie, ale już wtenczas rozumiał, że Boga nie da się objąć kategoryami. Dość też wcze-

śnie, bo jak zaręcza Boëcyusz w komentarzu do kategorii Arystotelesa, już w IV-tym wieku po Chr. spotykamy łacińską nazwę: *praedicamentum* w miejsce: *categoria*; nazwa ta pochodzić ma od Marcina Victorina. Na Wschodzie umieścił św. Jan Damasceński kategorię w swem dziele: Πηγή γνώσεως; na Zachodzie rozbięrali je Alkuin, Gerbert, z arabskich Motakhallimów Algazel, a odkąd Zachód przy pomocy uczonych arabskich zapoznał się dokładnie z dziełami Stagiryty, stało się i jego dziełko o kategoriach przedmiotem integralnym wiedzy filozoficznej. Komentowali je też i Albert W., i św. Tomasz, Duns Szkot itd. Przed wiekiem XIII znano już także tak zwane: *Antepaedicamenta*, w których rozbięrano znaczenie *quinque vocum* Porhyrii (taki stan zastajemy u Abejarda), podczas gdy przez: *postpaedicamenta* rozumiano rozbiór rzeczownika i słowa, o ile służy do oznaczenia przedmiotu wraz z jego stanami, oraz o ile są składnikami zdań.

Natomiast po wieku XIII rozbięrano w *Antepaedicamenta* (jak to widać w różnych *Summulach* z owych czasów) znaczenie pojęć jednoznacznych (*univoca*), wieloznacznych (*aequivoca*, *denominativa*) itd., a w *Postpaedicamenta* roztrząsano 4 gatunki przeciwieństwa (*oppositio*), znaczenie wyrazu: *prius*, *simul*, *habere*, i rodzaje ruchu. W tymże czasie zjawiają się także rozbiory pojęć transcendentálnych (*ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*) i ujęcie ich we formułkę mnemotechniczną: *revbau*.

W szczególniejszy sposób wplócił mnich franciszkański Rajmundus Lullus (1234—1315) kategorię Arystotelesa do swego słynnego dzieła: *Ars magna*, które miało być przeglądem wszelakich pojęć, nasuwających się w poznawaniu ludzkim. Takich pojęć, pod które da się podciągnąć wszystko, cokolwiek może być ludzkim sposobem poznane, zebrał Lullus 54 i podzielił je na 6 rzędów po 9 pojęć najogólniejszych; ponieważ wszystkie pojęcia w sześciu rzędach są nadrzędnie ułożone, zatem znów otrzymał Lullus 9 rzędów pojęć. Potrzeba było tylko wskazać jakiś przedmiot poznania, a natychmiast, skoro tylko wyszukano miejsce, jakie pojęciu tegoż przedmiotu wypadło, otrzymywało się odpowiedzi najogólniejsze, czyli najogólniejsze orzeczenia, jakie o tym danym przedmiocie wypowiedzieć można.

Spór nominalistów z realistami (XI—XIV w.) pozostawił

tak kategorie same, jak i ich liczbę, nietknięte. Za to humaniści nie mało się naszydzili ze zwolenników kategorii arystotelesowych, zarzucając im, iż w kategoriach radziby byli widzieć wygodną szafeczkę, w którą bez trudu wkładać można omne scibile. To też Laurentius Valla (1415—1465) zabrał się do krytyki kategorii arystotelesowych i zredukował ich liczbę do trzech: *substantia, qualitas, actio*.

W tymże samym duchu pisali przeciwko kategoriom: Rudolf Agricola (1443—1485), Piotr Ramus (1515—1572), którzy nie zadali sobie wcale trudu, aby w miejsce odrzuconych kategorii arystotelesowych postawić jakieś inne. Pod tym względem na większą od humanistów właśnie wymienionych pochwałę zasługuje Tomasz Campanella (1568—1639), który w dziele: *Philosophia rationalis* w ks. I, dyalektyce poświęconej, przytacza w miejsce arystotelesowych swoje dziesięć kategorii: *substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia*. Dość jednak spojrzeć na powyższy poczet pojęć najwyższych, aby się przekonać, że Campanella nie kierował się przy ich wyszukiwaniu głębszą jakąś myślą, lecz że je dowolnie pozbiierał.

Bakon z Verulamu (1561—1626) przyjmował kategorie jako pojęcia zarówno we fizyce, jak i w logice konieczne; zwłaszcza zaś w tej ostatniej są one niezbędne do uniknięcia wszelkiego pomieszania pojęć. Odrzucił on atoli arystotelesową tablicę kategorii, a natomiast w dziele swoim: *De augmentis scientiarum* (V. 4. p. 138 ed. Francof. 1665) przytacza kilka przeciwieństw: *prius, posterius; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies, ens, non ens*, które to przeciwieństwa nie mogą być poczytywane ani jako kompletne, ani jako logicznie wysnute.

Ani u Kartezjusza (1596—1650), ani u Spinozy (1632—1677) nie napotykamy uwag obszerniejszych o kategoriach, chociaż jeden i drugi posługuje się pojęciami, z nauki Arystotelesa o kategoriach zapożyczonemi, jak: *substantia, accidens, modus*.

Locke (1632—1670) wyraża się w swem dziele: *An essay concerning human understanding* (III § 14) dość uszczypliwie o kategoriach Arystotelesa, a chociaż rozbiera kilka pojęć pro-

stych, to bada je tylko pod względem psychologicznym, a nie logicznym, tem mniej metafizycznym. Za to Leibniz (1646—1716) brał kategorie arystotelesowe w obronę przeciw zaczepkom Lock'a, zmniejszył jednak ich liczbę do pięciu: substantia, quantitas, qualitas, actio et passio, relatio.

W sposób od arystotelesowego całkiem odmienny doszedł Kant do wyszukania swej tablicy kategorii. Są one podług Kanta apryorycznymi czyli przed wszelkiem doświadczeniem w nas istniejącymi formami myślenia, a dedukuje je Kant z rozważania sądów pod względem jakości, ilości, relacyi i modalności. Ponieważ sądy pod względem ilości rozważane, mogą być albo *ogólne*, albo *cząstkowe*, albo *jednostkowe*, przeto z ilości wynikają trzy inne kategorie: *wszystkość* (Allheit), *wielość* (Vielheit) i *jedność* (Einheit).

Jakość daje znów trzy kategorie: *rzeczywistość* (Realität), *przeczenie* (Negation) i *ograniczenie* (Limitation). Z relacyi wynikają kategorie: *inherencya* i *subsystencya* (Inhärenz und Subsistenz), *przyczynowość* i *zależność* (Causalität und Dependenz, Ursache und Wirkung), wreszcie *wspólność* i *wzajemne oddziaływanie* (Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

W końcu w kategorii modalności zawarte są: *możliwość* i *niemożliwość* (Möglichkeit und Unmöglichkeit), *być* i *niebyć* (Dasein, Nichtsein), *konieczność* i *przypadkowość* (Nothwendigkeit und Zufälligkeit).

Z tych dwunastu (względnie 16) czystych pojęć rozsądku (des Verstandes) wyprowadza Kant jeszcze wiele innych pochodnych, które nazywa praedicabilia czystego rozsądku; tak np. siłę, czynność, bierność wyprowadza z kategorii przyczynowości; z kategorii wspólności pochodzą: obecność, opór i t. d.

Istnieje niezmierna różnica między kategoriami Arystotelesa a Kanta. Arystoteles doszedł do swych 10-ciu kategorii indukcyjnie, przez obserwację tego, co jest, co rzeczywiście istnieje; Kant przeciwnie bez względu na istniejącą przedmiotowość snuje swe kategorie; Arystoteles szuka najogólniejszych działów bytu, Kant obiera za podstawę sąd, a względnie cztery pojęcia czysto subiektywne: jakości, ilości, relacyi i modalności

To też dla Stagiryty nie przedstawia trudności ujęcie w kategorye istniejącej rzeczywistości; Kant natomiast potrzebuje pomostu we formie schematów wyobraźni, aby za ich pomocą owe czyste pojęcia czyli kategorye mogły się zetknąć z rzeczywistością. Niczem też Kant nie usprawiedliwił tego, że wyszukiwanie kategorii rozpoczynać należy od czterech pojęć apryorycznych: jakości, ilości, relacji i modalności; wszak równie dobrze mógł był zacząć od analizy pojęcia siły, ruchu, istnienia lub t. p.

W końcu, aby się ograniczyć do kilku tylko uwag nad kategoryami Królewieckiego filozofa, Kant nie wyjaśnił wcale, dlaczego stosować mamy ściśle określone kategorye do ściśle oznaczonych spostrzeżeń. Jeżeli przyjmiemy, że organizacja naszych władz poznawczych nas do tego zmusza, mamy wtedy harmoniam praestabilitam Leibniza i wszelkie dane do sceptycyzmu; jeżeli zaś same zjawiska rozstrzygać mają o tem, jakiej w danym wypadku użyć mamy kategorii, te apryoryczne czyste formy myślenia czyli kategorye są niepotrzebnym balastem, i to tem więcej, że pojęcie, nie wypełnione odpowiednią treścią, jest nonsensem.

J. G. Fichte (1762—1814) żądał, aby w celu uzupełnienia kantowskiej tablicy kategorii, zarówno formy zmysłowych spostrzeżeń (czas i przestrzeń), jak i czyste pojęcia, czyli kategorye właściwe genetycznie z jednego pierwiastku zostały wysnute. Takim źródłem kategorii jest jaźń (ego purum). Jako stanowiąca się (sich setzend) daje jaźń kategorię rzeczywistości (Realität); jako przeciwstawiająca się sobie daje kategorię relacji (Relation). Prócz tego w sposobie samym oddziaływania jaźni na niejźń i odwrotnie zawarte są kategorye: przyczynowości (Causalität), o ile niejźń jest warunkiem ograniczeń jaźni, lub substancjalności (Substantialität), o ile ograniczona niejźnią jaźń jest czemś akcydentalnem względem absolutnej jaźni, przyczem bierność (Leiden, passio) jaźni ograniczonej uchodzić może za rodzaj zmniejszonej działalności jaźni bezwzględnej, czyli za pewną ilość (Quantität) w działaniu tejże jaźni, podobnie jak niejźń uchodzić może za część ilości całej jaźni bezwzględnej.

Kategorye Fichtego wyłaniają się zatem w pierwszym rzędzie jako produkt wyobraźni, utrwalany następnie przez roz-

sądek (Verstand). W niepewności co do wykonania lub niewykonania tej samej czynności zawarte jest pojęcie możliwości (Möglichkeit), natomiast bierność (Leiden), jako niemożność wykonania przeciwnej czynności, utrwała się w rozsądku jako konieczność (Nothwendigkeit), sam zaś rozsądek jako władza poznawcza, suponuje kategorię rzeczy wistości (Realität). Tak samo czas (Zeit) i przestrzeń (Raum) są produktem wyobraźni w jaźni układającej szeregi wyobrażeń bądź według prawa następstwa, bądź jedne obok drugich. Prócz tego od samego swego początku jest jaźń związana z szeregiem czynności, które łącznie tworzą naukową metodę, jako wciąż powtarzająca się całość stanowienia, przeczenia i łączenia przeciwieństw (thesis, antithesis, synthesis); z nich i przez nie rozwija się treść świadomości wraz z kategoriami ¹⁾.

Pokazuje się z powyższego wysnucia kategorii, że Fichte uznał za dobre to, co sam silnie ganił u Kanta. I Fichte rzucić musiał pomost pomiędzy kategorie a przedmioty, gdyż wyobraźnia gra w tym względzie tę samą rolę u Fichtego, co u Kanta schemata wyobraźni. Co się zaś tyczy wartości kategorii Fichtego, podzielić one muszą los całego jego systemu panteistyczno-idealistycznego. To nie dosyć, że wyobraźnia wytwarza rzeczywistość; chodzi właśnie o to, w jaki sposób ona ją tworzy, gdyż dopiero wtenczas, gdy twory wyobraźni będą odbiciem przedmiotowej rzeczywistości, mogą i kategorie mieć wartość przedmiotową, o ile przedstawiać będą pewne najogólniejsze ramy, w które się ująć da rzeczywistość; w przeciwnym razie będą może miały wartość, ale tylko dla tej wyobraźni, która je wytworzyła.

Fr. W. I. Schelling (1775—1854) rozwinął swe kategorie w dziele: *System des transcendentalen Idealismus* (1800), przy czem nie jedno zapożyczył od Kanta i Fichtego. Za to w jego usiłowaniu, aby niejako oznaczyć pozytywnie jako przyrodę, otrzymały i kategorie obszerniejsze znaczenie tak dalece, że i magnetyzm tworzy osobną kategorię w fizyce.

Niemniej czas i przestrzeń nie stanowią czegoś wyodrębnionego od reszty kategorii, jak u Kanta, ale wciągnięone zostały genetycznie w obręb kategorii. Za najważniejszą kate-

¹⁾ Por. Rabus dz. w. prz. str. 222.

goryę uznał Schelling relację; kategoria ilości ma podług niego powstawać w umyśle przez refleksję i intuicyę samegoż umyśłu; kategoria jakości wyłania się z refleksyi i czucia, a przez zastosowanie tych stanów umyśłu do przedmiotów powstają w umyśle kategorye modalności.

Nie potrzeba dodawać, że i kategorye Schellinga mało co lepsze od tych, jakie przyjął Fichte; zaś okoliczność, że Schelling nie-jażn za jedno poczytał z przyrodą, nie wiele zmienia postać rzeczy, skoro zasadnicza podstawa dedukcyi: idealizm Schellinga, żadną miarą utrzymać się nie da.

To samo da się powiedzieć o kategoryach Hegla (1770 do 1821). Czyste myślenie jest podług niego metafizycznie pierwotniejsze od rozdziału na ducha i przyrodę, a przytem w jedności określeń myślenia zawarta jest bezwzględność (das Absolute). Podstawą dedukcyi kategoryi jest byt, zawierający w sobie trzy stadya: jakości (Qualität), ilości (Quantität), i miary (Mass). Jakość obejmuje w sobie byt (Sein), istnienie (Dasein) i samoistnienie (Fürsichsein). Byt bowiem utożsamiony z nicością jest stawaniem się (Werden); otóż rezultatem stawania się jest istnienie (Dasein) jako osad wieczystego stawania się. Istnienie (Dasein) przechodzi w samoistnienie (Fürsichsein), a że jestestwo samoistne nie przestaje być ściśle oznaczonem, przeto ta jego określoność jest jego jakością. Natomiast ilość (Quantität) jako zewnętrzne określenie jestestwa zawiera w sobie czystą ilość (Quantität), ilość rozdzielną (quantum) i stopień. Jedność jakości i ilości stanowi kategoryę *miary* (Mass) jako jakościowej ilości.

Gdy zaś istotę rzeczy (Wesen) weźmiemy na uwagę, naruszenie się nam pytanie o *powód istnienia* (Grund der Existenz) zjawiania się (Erscheinung) i rzeczywistości (Realität). Z rozważania powodu istnienia wyłaniają się czyste określenia z refleksyjnego myślenia a to: *bezzróżnicowość* (Indifferenz), *różnicowość* (Unterschied), *tożsamość* (Identität) i powód (Grund). Przy rozważaniu zjawiska odkrywamy kategorye materyi i formy (Materie und Form) i relacyi (Verhältniss) a to całości do części, siły do jej skutków, tego, co wewnętrzne, do tego co zewnętrzne. Wreszcie rzeczywistość, jako synteza istoty rzeczy i zjawiska, zawiera w sobie relację substancjalności (Sub-

stantialität), przyczynowości (Causalität), i wzajemności (Wechselwirkung)¹⁾.

Potrzebamy niemałej, a do tego niewdzięcznej, bo nieużytecznej pracy, gdyby się chciało poddać surowej krytyce Hegla kategorye zarówno pod względem ich dedukcyi, gdyż i tu są luki, jak i pod względem merytorycznym. U Kanta mamy kategorye jako czyste formy, na to dane naszemu umysłowi. aby za ich pomocą modelował treść wrażeń; Hegel przyznaje kategoryom wartość przedmiotową, ale niestety posunął się za daleko, bo aż uhypostazował kategorye, tak iż one mają być samoistnymi sposobami, trybami w rozwoju dyalektycznym absolutnej Idei. Ale to też właśnie jest ich, nie jedyną wprawdzie, ale największą wadą. Wszak rozum nasz musi upatrywać w pojęciach ilości, jakości, istoty, zjawiska itd. tylko takie określenia, które przez abstrakcyę urabiamy z rzeczy przedmiotowo bytujących i dla tego też te pojęcia, raz uogólnione, stosować możemy dowolnie do przedmiotów, o ile w nich odkrywamy te same cechy, jakie w rzeczonych pojęciach są zawarte. Kategorye są pojęciami, a więc też nie można ich uważać za jakieś samoistne byty, powstające na tle wieczystego fieri.

Herbart (1776—1841) oparł swe kategorye na innych prawach, aniżeli Hegel, bo na psychologicznych prawach kojarzenia wyobrażeń tak, iż kategorye mają być najogólniejszemi formami, jakie na dnie doświadczenia, poznaniu ludzkiemu dostępnego, się znajdują. Naczelną kategoryą jest pojęcie rzeczy (Ding). Ponieważ zaś przy ogólnem pojęciu rzeczy nie pytamy się o to, czem ona jest, mianowicie czemś danem, czy też wyobrażonem, a przytem wyobrażać można tylko coś ściśle określonego, coś, co nie jest czemś innym, zatem z kategoryą rzeczy w najściślejszym związku pozostaje kategorya przymiotu (Eigenschaft). Przymiot otrzymujemy albo wraz z pierwotnem wyobrażeniem, z którego wyobrażenie całej rzeczy powstaje, albo przez połączenie zszeregowanych wyobrażeń. W pierwszym razie nosi przymiot nazwę jakości (Qualität), w drugim ilości (Quantität). Ilość może być oznaczona lub nieoznaczona; jeżeli ilość oznaczona, to może dać kategorye:

Por. Dr. Alb. Stöckl *Geschichte der neuen Philosophie*. II Bd. str. 137 Mainz 1883.

jedności (Einheit), wszystkości (Allheit), całości i części (das Ganze und die Theile). Przy nieoznaczonej ilości wyłaniają się kategorie: wielości w całości jakiejś (Vielheit im Ganzen), i wielości poza całością (Vielheit ausser dem Ganzen). Wyobrażenia wykazujące, jaką rzecz jest, wyświetlają bardzo często obok tego, czem rzecz jest, i w jakim stosunku jej treść do innych wyobrażeń. W ten sposób przez porównywanie różnych wyobrażeń (Vorstellungen) otrzymujemy kategorię relacji (Relation), obejmującą podrzędne sobie kategorie: miejsca (Ort), położenia (Lage), obrazu (Bild), i jego przedmiotu (Gegenstand), nadto kategorie: podobieństwa (Aenlichkeit), posiadania (Besitz) i tegoż przedmiot, równości (Gleichheit), działania i przyjmowania w sobie działania (Wirken und Leiden), drażliwości (Reizbarkeit) i określania samego siebie (Selbstbestimmung). W końcu do kategorii zaliczone być musi przeczenie (Negation), bo sądy czasem łączą, czasem wykluczają i rozdzielają pojęcia jako do siebie nieprzynależne. Pod kategorię przeczenia podpadają: przeciwieństwo (Gegensatz), zmiana (Veränderung), i niemożliwość (Unmöglichkeit) z jej gatunkami.

Prócz powyższych kategorii przyjął; Herbart odrębne kategorie wewnętrznego stawania się (des inneren Geschehens), podzielone na 4 klasy, z których każda obejmuje większą lub mniejszą liczbę kategorii. Mianowicie kategoria czucia (des Empfindens) obejmuje kategorie: widzenia, słyszenia, dotykania, węchu i smaku; wiedza (Wissen) ma podporządkowane: doświadczenie (Erfahrung), rozumowanie (Verstehen), myślenie (Denken) i wiarę (Glauben); przychceni (Wollen), pożądanie, wstręt, nadzieja, obawa; przydziałaniu (Wirken) są kategorie: poruszanie się, czynienie czegoś, branie i dawanie, szukanie i znajdowanie.

Pomijamy kategorie do etyki się odnoszące, bo już z dotychczasowego przedstawienia rzeczy każdy snadnie oceni, iż Herbart zanadto obszerne znaczenie nadał kategoriom, i że gdyby się chciało trzymać jego nici przewodniej, to każde bez wyjątku pojęcie ogólne byłoby kategorią. Tem samem atoli tracą kategorie swe znaczenie najogólniejszych działów bytu.

Tredelenburg Adolf obrał za podstawę dedukcyi swych

kategoriach ruch najogólniej pojęty. Dzieli on kategorie z ruchu wysnute na realne t. j. takie pojęcia zasadnicze, pod które rzeczy podpadać muszą, gdyż stanowią ich istotę, i na modalne, z rozważania sądów wynikające. Do pierwszego rodzaju kategorii należą przestrzeń i czas, figura, liczba, przyczynowość sprawcza (*causa efficiens*), rzecz czyli substancja, ilość i jakość. Ponieważ dalej między ruchem myślnym w poznawaniu a ruchem realnym w rzeczach zupełna istnieje koincydencja, więc nietylko rzeczy wywierają wpływ na myśl i determinować ją, ale naprzemian i myśl wpływać może na rzeczy. Nietylko z rzeczy poznać możemy ich cel, ale nawzajem myśl celową możemy w rzeczach przedstawić. Odpowiednio do natury celu otrzymujemy przy składaniu całości albo maszynę albo organizm, tak, że kategorie fizyczne mogą przejść w kategorie organizmom właściwe. W organizmie cel staje się pierwiastkiem, jego duszą. W zwierzętach cel nie jest sobie świadomy, a stąd zwierzęta ślepo mu ulegają, w człowieku, uzdolnionym do pojmowania tego, co ogólne, zjawia się świadome celu działanie, a tem samem odpowiedzialność za uczynki, zjawia się etyka. Etyka jest nie tyle rzeczą rozumu, ile raczej woli; w tej dziedzinie kategorie noszą nazwę cnót. Musimy pominąć dalszy wywód Trendelenburga w zastosowaniu kategorii do Boga jako bezwzględnego bytu, jak niemniej kategorie modalności (konieczność itp.).

Po Trendelenburgu kusiło się kilku innych myślicieli o wyszukanie własnych kategorii; uczynili to Ulrici, Bergmann Juliusz ¹⁾; Sigwart przyjmuje w swej Logice jako formalne kategorie: *jedność, tożsamość, różność*; jako rzeczowe: *substancja, przypadłość, czynność, stosunek*; Wundt mówi wprawdzie w swem dziele: *System der Philosophie* o tak zwanych czystych pojęciach rozsądku (*reine Verstandesbegriffe*) n. p. o jedności i różnorodności, jako też o czystych pojęciach rzeczywistości: byt, stawanie się, substancja i przyczynowość; ale nie zadał sobie trudu, aby powyższe kategorie w sposób jakis racjonalny wysnuć i należycie uzasadnić.

¹⁾ Por. Dr. Julius Bergmann: *Vorlesungen über Metaphysik* Berlin 1886 str. 483.

W końcu wspomnieć musimy o kategoriach, z jakimi przed kilku laty¹⁾ wystąpił Ed. v. Hartmann. Aby zrozumieć jego dedukcję najwyższych pojęć, nie trzeba tracić z oka, iż Hartmann jest monistą. To też na czele wszystkich kategorii stoi pra-kategoria Bóg, nie o ile jest ponad wszelkim bytem, o ile jest najczystszy bytem, lecz o ile jest substancją, która tem samem, że jest substancją, musi być w stosunku czyli relacji do swych przymiotów: idei i siły, rozumu i woli, a która przechodząc do działania, występuje jako kategoria celowości i przyczynowości, wydająca z siebie dalsze kategorie, właściwe myśleniu refleksyjnemu i życiu zmysłowemu. Hartmann rozpoczął wysnuć kategorie od najniższych przejawów nieświadomej siebie pra-kategorii, od zmysłowości. W obrębie zmysłowego życia występują kategorie czucia (des Empfindens) w dwóch postaciach: jako jakość i jako ekstenzywnie czasowa ilość, z drugiej zaś strony jako kategorie intuicji (des Anschauens) w postaci rozciągniętej w przestrzeni ilości.

Po kategoriach zmysłowości następują kategorie właściwe myśleniu refleksyjnemu; o ile porównujemy pojęcia, posługujemy się kategoriami: tożsamości, równości, podobieństwa, różności, zgodności i przeciwieństwa; po nich idą kategorie myślenia łączącego i rozdzielającego, a to: analiza i synteza; o ile zaś myślenie występuje jako podmiot oceniający, mierzący, posługuje się ono kategoriami: liczby, zera (Null), nieskończoności; myślenie wnioskujące kieruje się kategoriami: dedukcji, indukcji, wykluczania sprzeczności, a prócz tego kategoriami modalności: możliwość i niemożliwość, rzeczywistość, prawdopodobieństwo, konieczność i przypadkowość; w końcu spekulatywne myślenie ma na swe usługi kategorie: przyczynowości, rzeczywistości i substancjalności. W dalszym ciągu owych wywodów zastanawia się Hartmann nad znaczeniem poszczególnych kategorii, o ile one odnoszą się bądź do sfery podmiotowo-idealnej, bądź przedmiotowo realnej, lub metafizycznej. Wszelako wywody te możemy pominąć, bo już to, co dotychczas powiedzieliśmy,

¹⁾ Por. Ed. v. Hartmann: *Kategorienlehre* 1896, Leipzig, XV, 556 stron.

pozwała nam poznać ducha dedukcyi w kategoriach Hartmanna. Brał on za złe Spinozie, iż nie dość konsekwentnie przeprowadził rozwój jednej pra-substancyi w tę mnogość zjawisk, jaką świat przedstawia. Kategorie więc Hartmanna mają być dalszym tylko ciągiem przymiotów i trybów (modi) spinozyańskiej prasubstancyi. W tem właśnie tkwi nie jedyny, ale najgrubszy błąd w wysnuciu kategorii, bo monizm panteistyczny, wyznawany przez Hartmanna, jest z gruntu niedorzeczny. Arystoteles doskonale rozumiał, że Bóg jako *actus purissimus*, a więc jako *byt sui generis*, nie może podpadać żadną miarą pod kategorie jako określenia, właściwe tylko bytom skończonym, ograniczonym w czasie i przestrzeni. Tymczasem Hartmann właśnie Boga robi prakategorią, poddając Go rozwojowi po przez rozmaite szczeble, póki ta prakategoria nie objawiła się jako obdarzona czuciem zmysłowem, występująca w czasie i przestrzeni. Nie wiemy, czy można było popełnić więcej niedorzeczności, aniżeli to uczynił Hartmann, uważając wraz z Heglem kategorie za uhypostazowane momenty w rozwoju Boga. Do tego Hartmann wyprowadza apryorycznie kategorie z prakategorji Boga. Na to zaś trzebaby już z góry znać naturę Boga, a właśnie Hartmann ma tak fałszywe pojęcie o naturze Boga, że jest ono bluźnierczą parodią prawdziwego pojęcia o Bogu. Zresztą Bóg, o ile jest substancją, ma być prakategorią; tem samem atoli i kategoria relacyi stają się kategorią kategorii, co znów jest fałszem, bo kategoria relacyi już przypuszcza kategorie: substancyi i przypadłości, przyczyny i skutku itd. Nadto Hartmann zalicza między kategorie wiele pojęć, które ściśle rzecz biorąc, pod rozmaite kategorie podpadać mogą, czyli są pojęciami transcendentalnemi.

W obrębie zaś życia zmysłowego, przyjął Hartmann jedną jedyną kategorię czucia, jak gdyby tutaj nie było innych objawów, których nie można identyfikować z czuciem. Podobnież w dziedzinie przedmiotowo-realnej zna Hartmann jedną tylko kategorię ilości; wytłumaczyć to można tem tylko, że jakościowe przypadłości w przedmiotach (barwa, dźwięk, smak itd.) poczytał Hartmann za stosunki ilościowe ruchu; tymczasem nie brak powodów, skłaniających do przekonania, że ja-

kościowe przypadłości w rzeczach nie są tylko czysto podmiotowymi stanami wrażeń, lecz że i przedmiotowo istnieją¹⁾.

Z przeglądu dotychczasowego wymyślenia w sposób apryoryczny tablicy kategorii to jedno wynika jasno, że te próby poczytać musimy za nieudane. Dziwić się temu wynikowi nie można, on po prostu nie mógł inaczej wypaść. Kategorie bowiem są pojęciami podstawowymi i najogólniejszymi i dla tego z jednego jakiegoś pojęcia, czy to ruchu, czy myślenia, czy relacji itd. wysnute być nie mogą; w przeciwnym razie przestałyby kategorie być tem, czem są. najogólniejszymi działami bytu. W apryoryczny sposób wysnuwane kategorie mogą mieć wartość tylko czysto podmiotową, bo jeżeli nie przedmioty zewnętrzne robimy podstawą przy urabianiu najogólniejszych pojęć rodzajowych, to i owe pojęcia niekoniecznie nadawać się muszą do ujmowania zapomocą nich rzeczywiścieści. Jeżeli więc kategorie mają być najogólniejszym schematem tego, co w jakikolwiek sposób jest, czyli bytu najogólniej pojętego, trzeba wprzód znać rozgałęzienia bytu, czyli kategorie wynajdywać należy na drodze indukcyjnej. Kategorie nie mogą powstawać drogą analizy jakiegoś pojęcia, tylko tak, jak wszystkie inne pojęcia, to jest drogą abstrakcyi z rzeczy konkretnych. Właśnie w ten sposób postępował Arystoteles, dochodząc indukcyjnie, w jakich to najogólniejszych formach przedstawia się byt, gdy ze sfery pojęciowej bytu najogólniejszego schodzimy do rozważania konkretnych form bytowania. A że na ile sposobów coś bytuje, na tyle też sposobów byt o tej rzeczy może być orzekany, stąd słusznie owe najogólniejsze działy bytowania uchodzić mogą za najogólniejsze formy orzekania, czyli kategorie. Objaśnijmy z nich przynajmniej najważniejsze.

¹⁾ Obszerniejszą recenzję kategorii Hartmanna znaleźć można w *Philosophisches Jahrbuch*. 1897 X Bd. 4 Heft str. 425—431.

ROZDZIAŁ X.

O substancyi.

§. 44. *Pojęcie substancyi.*

Wielu autorów ¹⁾ przedstawiając naukę Arystotelesa o substancyi, zdradzają sposobem jej przedstawienia, iż zgola nie czerpali swych wiadomości ze źródła, z pism Arystotelesa, lecz z drugiej, a może setnej ręki i dlatego też podsuwają mu zdania i poglądy, o których naprawdę nie śniło mu się wcale. Jeżeli kto, to Arystoteles zdawał sobie dokładnie sprawę ze znaczenia pojęcia substancyi w metafizyce, a zasługa jego tem większa, że pierwszy z wszystkich filozofów poddał to pojęcie obszernej i gruntownej analizie. Poprzednicy jego wcale sobie nie zadali pytania, co to jest substancya ²⁾. Jońscy fizycy o to tylko się pytali, co jest substancją wspólną świata, z jakiego to pierwiastku wszechświat powstał. Jedni twierdzili, że wszechświat powstał z wody (Thales); inni że z powietrza (Anaksymenes); inni że z mieszaniny nieokreślonych pierwiastków (ἄπειρον Anaksymandra), inni przyjmowali mieszaninę tylko 4 pierwiastków: wody, ognia, powietrza i ziemi (Empedokles). Atomicy (Demokryt, Epikur) nauczali, że świat powstał z najróżnorodniejszej jukstapozycyi niezmiennych w sobie atomów; prócz tego hylozoisci obdarzali każdy twór przyrody życiem. Platon mniemał, że wobec zmienności rzeczy tego świata, byłaby wiedza niemożliwą, gdyby rzeczy zmysłowe miała za przedmiot; dlatego przedmiotem wiedzy uczynił substancye, samodzielnie istniejące, czyli idee rzeczy, a konkretne rzeczy uznał za pozór, za zjawiska.

¹⁾ Patrz W. Wundt: *System der Philosophie*. Leipzig 1897 str. 255 nastp.

G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Breslau 1882. str. 120 nast.

Dr. J. Rülff. *Metaphysik*. Leipzig 1895 I Bd. str. 249 nast.

Edmund König: *Ueber den Substanzbegriff bei Locke und Hume*. Leipzig 1881 str. 18 nast.

²⁾ Por. Pesch dz. w. prz. str. 247 nast.

Wobec tylu błędnych mniemań umiał Arystoteles z rzadką przenikliwością pójść drogą środkową. Fizykom jońskim zarzuca, że zbyt jednostronnie na świat patrzyli, upatrując wszędzie wodę, ogień lub powietrze, wogóle materię, a pominęli formalne przyczyny rzeczy. Materia sama z siebie jest prawie niebytem, najmniej jej też nazwa substancji przysługiwać może; materia staje się rzeczą jakąś dopiero przez odpowiednią formę. W każdej więc rzeczy odróżnić należy materię jako pierwiastek bierny, i formę, która determinuje materię, aby była tym jakimś szczegółowym bytem. Substancja zatem, to σύνολον, to rzecz, która z materii pierwszej i formy odpowiedniej powstała. Zgadza się Arystoteles z Heraklitem i jego szkołą, że rzeczy tego świata są zmienne, ale stwierdza, że nie wszystko w nich ulega zmianie, bo ich istota jest niezmienną, a tak pośrednią drogę obrał między Heraklitem a szkołą Eleatów, którzy zaprzeczali wszelkiej przemiany, znosili samą możliwość ruchu. To jednakowoż co trwa, co nie ulega w rzeczach zmianie, to nie atomy, przez co znów odrzuca Arystoteles skrajny atomizm Demokryta i jemu pokrewnych, a równocześnie dowodzi przeciw Platonowi, że idea rzeczy nie istnieje poza rzeczą, ale jest wcielona w rzeczy, skąd dopiero drogą abstrakcji odkrywa ją nasz umysł. Rzecz więc konkretnie istniejąca słusznie nazwana być musi pierwszą substancją (πρώτη οὐσία), a idea tejże rzeczy substancją drugą (δευτέρα οὐσία). Substancję drugą oznaczamy, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie: czym rzecz jakaś jest? Stąd to u Arystotelesa nosi substancja nazwę: τί ἐστί, lub krótko: τί. Że jednak i przypadłość (συμβεβηκός) posiada swą istotę (essentiam), swe: τό τί ἦν εἶναι, zatem nieraz powstać może wątpliwość, gdy wyrazimy przypadłość w formie rzeczownikowej, czy mamy przed sobą substancję, czy przypadłość, np. chodzenie, stanie, bieganie, piękność itd. Dla odróżnienia tedy przypadłości od substancji, wystarczy nam wiedzieć, czy istota rzeczy w formie rzeczownikowej wyrażona, posiada istnienie samodzielne lub nie, a stąd wystarczy wyrazić przymiot we formie imiesłownu, np. zdrowy, chodzący, stojący itd., a nie będzie wątpliwości, że mamy do czynienia z przypadłościami substancji, bo tylko w niej i przez nią istnieć mogą przypadłości.

Aby nam lepiej jeszcze wyjaśnić, czym jest substancja

pierwsza, dzieli Arystoteles to wszystko, co w jakimś podmiocie się znajduje lub o nim bywa orzekane w następujący sposób. Niektóre rzeczy, powiada on, bywają wprawdzie orzekane o podmiotach, ale nie tkwią w żadnym z nich; tak np. o jakimś człowieku powiadamy, iż jest człowiekiem, chociaż żaden człowiek nie tkwi w innej istocie, jako swoim podmiocie, tylko istnieje dla siebie oddzielnie. Niektóre natomiast rzeczy nie bywają orzekane o żadnym podmiocie, ale za to są w podmiocie. Jako przykład służyć może wiedza jakakolwiek lub barwa, bo o żadnym człowieku nie mogą powiedzieć, że jest matematyką lub astronomią, ani że jest białością lub zielonością.

Po trzecie, coś może się znajdować w podmiocie, a mimo to być orzekane o innym podmiocie, np. o tym tu kolorze niebieskim mogą powiedzieć, że jest barwą, o astronomii zaś, że nauką.

Są w końcu takie rzeczy, które ani w podmiocie się nie znajdują, ani o podmiocie nie bywają orzekane, n. p. Platon, Sokrates. Otóż to, co się ani w podmiocie nie znajduje, ani o podmiocie nie bywa orzekane, to nazywa Arystoteles *πρώτη οὐσία*; jestto więc rzeczywisty byt samodzielny, nie tkwiący w czemś innym, prawdziwe *τὸδε τι*, i o niej to wypowiada te słowa: *οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μέγιστα λεγόμενη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος* (Categ. c. 5 a 11). Substancja więc pierwsza nie może być orzeczeniem, bo owszem ona jest głównym podmiotem orzeczeń; tem mniej jeszcze może być uważana za przypadłość, skoro ona właśnie jest subiectum inhaesionis dla przypadłości. Dla tego też dodaje Arystoteles: *τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμένῳ κτλ; ἐστὶν* (Categ. c. 5. w. 34). Jak z tego przedstawienia rzeczy wynika, wyjaśnia Arystoteles w dwojaki sposób substancję: negatywnie przez wyrazy: *ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν*, i w dodatni sposób przez słowa: *τὰ δ' ἄλλα κ. τ. λ.* Natomiast podnosi Arystoteles z naciskiem, że nie można dać ściślej logicznej definicyi substancyi z tego powodu, iż nadrzędne substancyi pojęcie bytu nie jest pojęciem rodzajowem. Daleko częściej wyjaśnia Arystoteles substancję w pozytywny sposób, aniżeli w ujemny¹⁾.

¹⁾ Tak np, w Met. Δ 8 p. 1017, b 13; Z 3, p. 1028 b 36; Z 4 p. 1029 a 7.

Natomiast to, co się nie znajduje w podmiocie, ale jako identyczne z tymże podmiotem o nim orzekane bywa, to zwie Arystoteles substancją drugą (δεύτερα οὐσία), mianowicie gatunkowe pojęcie substancji indywidualnej czyli to, co przedtem jako τί ἐστίν oznaczyliśmy. Dział zaś drugi i trzeci obejmuje συμβεβηκότα, które mają to wspólne, że same przez się nie istnieją, tylko istnieć mogą przez to, że tkwią w jakimś podmiocie, przyczem przypadłości ogólne jako pojęcia gatunkowe, mogą być orzekane o odpowiednich podmiotach, a szczegółowe nie. Substancja zatem tem się różni od innych kategorii, że ona jest ὑποκειμένον πρότων, a reszta kategorii jest ἐν ὑποκειμένῳ πρώτῳ. Jak zaś pierwsza substancja ma się do reszty kategorii, tak samo się ma i druga substancja do pozostałych kategorii. Jak bowiem można powiedzieć o człowieku szczegółowym, że jest γαρμυκτικός, tak można powiedzieć to samo i o człowieku wogóle¹⁾).

Wreszcie dla tem dokładniejszego wyróżnienia substancji od innych kategorii, wymienia Arystoteles 6 jej cech charakterystycznych czyli własności.

Pierwszą własnością substancji zarówno pierwszej jak drugiej jest, iż nie tkwi w czemś innym, nie jest ἐν ὑποκειμένῳ, przyczem ta istnieje różnica między pierwszą a drugą substancją, że pierwsza ani nie tkwi w jakimś podmiocie, ani o żadnym innym podmiocie nie bywa orzekana; natomiast substancje drugie np. człowiek jako pojęcie ogólne, nie są wprawdzie w podmiocie, ale za to o podmiocie, czyli o poszczególnych jednostkach ludzką naturę posiadających, orzekane być mogą.

Drugą własnością substancji jest, iż jednoznacznie (synonimicznie) wypowiedana bywa o tych wszystkich jednostkowych bytach, które na nazwę substancji zasługują. Oczywiście ta własność nie tyczy się pierwszych substancji, bo te o niczem nie mogą być orzekane, tylko substancji drugich.

Trzecia własność wszystkich substancji jest, iż każda z nich oznacza byt jednostkowy, jakąś rzecz, τὸδε τι σημαίνει. Co do pierwszych substancji nie zachodzi żadna wątpliwość, iż oznaczają byty jednostkowe, np. Sokrates, Piotr itd.; ale nie

¹⁾ Por. Categ. c. 5.

tak to widoczna rzecz przy substancjach drugich. Arystoteles powiada też o nich: »co do drugich substancji widoczną jest rzeczą, iż według formy wyrażania to oto (τόδε τι) oznaczają, gdy się powie: człowiek lub zwierzę, nie według prawdy, lecz raczej jakąś jakość wyrażają (ποῖόν τι)«.

Zatem, gdy powiadam: człowiek, zwierzę itp., to wyrazy te jako rzeczowniki wyrażają byty samodzielne, ale gdy baczymy na ich treść, nachylają się raczej ku jakości, to jest bardziej zdają się wyrażać, jaką jest rzecz, aniżeli czy jest bytem jednostkowym. Nie dość więc dobrze zrozumiał wywód Arystotelesa Urraburu¹⁾ twierdząc, że tylko pierwsze substancje są: hoc aliquid. Ale w takim razie nie byłby Arystoteles użył wyrażenia: πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν; chce więc Arystoteles powiedzieć, że każda wprawdzie substancja oznacza byt samodzielny, ale w pierwszym rzędzie tyczy się to substancji pierwszej, podczas gdy drugie substancje wskazują raczej istotną jakość bytów samodzielnych.

W końcu wylicza Arystoteles jeszcze dalsze dwie cechy substancji, że substancja »nie może przyjmować więcej i mniej«, czyli że z racyi substancjalnego bytowania są sobie wszystkie substancje równe, oraz: że substancji nic nie jest przeciwne, bo może przyjmować wręcz przeciwne określenia, rozumie się nie w tym samym czasie ani pod tym samym względem.

Jak się pokazuje z dotychczasowego przedstawienia wywodów Arystotelesa, nie zawsze on dość starannie odróżniał stronę metafizyczną rzeczy od logicznej. Poznaliśmy już jednak, jakie to cechy uważa on za zasadnicze dla pojęcia substancji, mianowicie, że nie tkwi w innym podmiocie, i że jest najpierwszym podmiotem, o którym zarówno substancje drugie jak i przypadłości orzekane bywają.

Te też dwie cechy substancji stale przytaczają scholastyki; czy weźmiemy na uwagę św. Tomasza, czy Suareza, czy któregośkolwiek z nowych scholastyków²⁾, zawsze spotka-

¹⁾ Por. Urraburu: *Ontologia* j. w. str. 815.

²⁾ Por. Kleutgen dz. w. prz. t. II, str. 92—112; Abbé de Broglie: *Le positivisme* t. I, Paris 1880 str. 79—172; Commer: dz. w. prz. t. I. str. 121 nast.; Jacques Balmes: dz. w. prz. t. III, str. 111—204; A. Toussaint: *De la nature de la substance* w *Annales de phil. chrét.* 1901 août str. 500—515; Mgr. Mercier: *Le phénoménisme et l'ancienne*
X. Gabryl: *Metafizyka ogólna.*

my się z tem wyjaśnieniem, że ten byt jest substancją, który nie tkwi w czemś innym jako w swoim podmiocie, a przeciwnie sam jest podstawą, podścieliskiem (sub-stat — u Trentowskiego: podstata) rozmaitych swych przypadłości, substancja dla nich jest: *res seu quidditas, cui convenit esse non in subiecto, ens in se et per se, ens non indigens subiecto, cui inhaereat*, przyczem podobnie jak Arystoteles się zastrzegają, aby tych słów nie brano za ścisłą definicyę logiczną substancyi, bo ta niemożliwa, tylko za pewne wyjaśnienie istoty substancyi.

Wyrawdzie wyrażenie: *non esse in alio* — jest ujemne co do formy, ale co do swej treści wyraża niewątpliwie przymiot dodatni, doskonałość bytowania samodzielnego. Słusznie też podniósł Suarez w przytoczonym przed chwilą ustępie, że owa samoistność (subsistentia) w bytowaniu jest główną i zasadniczą cechą substancyi, bo to, że substancja jest względnie trwałem i niezmiennem podścieliskiem rozmaitych swych przypadłości, jest już czemś dalszem, cechą drugorzędną, bo aby jakieś jestestwo mogło być podmiotem przypadłości, to przynajmniej co do pierwszeństwa natury istnieć musi przed przypadłościami-

Jak widzimy, nauka i Arystotelesa i scholastyków o substancyi jest prosta i jasna. To też jedynie grubej nieznamomości filozofii scholastycznej i nagromadzonej wiekami przeciwko niej niechęci przypisywać należy liczne zarzuty przeciwko scholastycznemu pogładowi na istotę substancyi. Dodać musimy, że powyższe pojęcie substancyi najzupełniej jest zgodne z naszym doświadczeniem. Weźmijmy na uwagę kawałek żelaza. W rękach kowala uledez on może najrozmaitszym modyfikacyom; może kowal zrobić z niego gwóźdź większy lub mniejszy, podkowę, lemiesz, może go rozgrzać aż do białości, to znów oziębic, zahartować przez szybkie rzucenie do zimnej wody po poprzednim rozgrzaniu go aż do białości, może go pomalować, zgiać, wyprostować, klepać itd. Tymczasem pomimo

métaphisique w *Revue néoscholastique* 1901. novembre str. 321—337; Carl Ludewig: S. J. *Die Substanztheorie bei Cartesius*. Fulda 1892 str. 5—8; Til. Pesch: *Die grossen Welträttsel*. Freiburg in Br. 1892 II, Aufl. I. Bd. 125 nast. i wiele innych.

wszelkie modyfikacje, jakim w mowie będący kawałek żelaza ulega, żelazo nie przestaje być tem, czem jest, sobą, żelazem, w którym tkwią różnorodne przypadłości jakościowe. Fakt, że kawałek żelaza spoczywa na ziemi, a nawet do niej wbity być może, lub też że trzyma się go w obcęgach i w ogniu praży, nie znosi bynajmniej tej jego cechy, że jest bytem samoistnym, nie tkwiącym w innym przedmiocie, bo to każdy widzi, że inny jest rodzaj tkwienia kawałka żelaza w obcęgach, aniżeli zimna lub gorąca, kształtu lub barwy w samymże żelazie, bo nikt nie powie, że obcęgi i przez nie przytrzymywane żelazo istnieją jednym im wspólnym aktem bytowania, ale każdy widzi, że nie istnieje osobno żelazo, a osobno jego gorąco lub zimno, tylko że jedno jest ich istnienie z żelazem. Sigwart¹⁾ radby do powyższych dwóch cech substancyi dodać jeszcze dwie: czasu, o ile kawałek żelaza trwa mimo po sobie następujących zmian z nim przedsiębranych, oraz: przestrzeni, gdyż tylko przez odgraniczenie owego kawałka żelaza od reszty przedmiotów robi na nas żelazo wraz z jego modyfikacyami wrażenie czegoś jednego w sobie. Naszem atoli zdaniem te dwie cechy są zbyteczne, bo równie dobrze odnosić się one mogą i do przypadłości. Wszak barwa na jednym jabłku nie jest barwą na innym jabłku spostrzeganą, a niemniej barwa ta ulegać może po sobie następującym modyfikacyom, a mimo to trwać czas pewien, a czyż stąd wynika, że barwa jabłka ma być tak samo substancją, jak i całe jabłko? Na to się nikt nie zgodzi.

Do tego samego rezultatu, co z kawałkiem żelaza, dojdziemy na przykładzie istoty własnej. Faktem jest, że cząstki naszego ciała ustawicznie się zmieniają; stare, już utlenione,

¹⁾ Por. Sigwart Chr. *Logik*. Tübingen 1878 II, Bd. str. 112: «Die bisherige Betrachtung dessen, was wir in der Vorstellung eines Dings eigentlich thun, hat uns eine dreifache Zusammenfassung gezeigt: eine zeitliche, sofern wir etwas als dauernd durch unterscheidbare Momente hindurch nur durch Zusammenfassung derselben vorstellen können; eine räumliche, sofern die einheitliche Abgrenzung eines Raumbildes eine Zusammenfassung verschiedener Theile voraussetzt; eine Vereinigung endlich der Raumvorstellungen durch den Gesichts- und der Raumvorstellungen durch den Tastsinn, durch welche die Qualitäten beider Sinne zu Eigenschaften eines und desselben wurden».

spalone w wirze życiowym, usuwają się, a na ich miejsce coraz inne następują. Zmieniają się też ustawicznie nasze myśli, wyobrażenia, wrażenia, pragnienia i uczucia, a jednak wciąż czujemy się czemś jednem i tem samem, jakby czas i przestrzeń, którym ulegać musi materya, nie wywierały najmniejszego wpływu na naszą jaźń. Że zaś to »ja« nie jest tylko jakimś składnikiem na wzór innych aktów psychicznych, wyraźnie mnie o tem poucza moja świadomość, która mi donosi o *moim* bólu, o *mojej* myśli; mój zaś ból jest ten, który we *mnie* tkwi, we *mnie* istnieje. Ja więc jestem podmiotem moich aktów najróżnorodniejszych, jestem substancją, bo nie istnieję jako przyszczepek czegoś innego, lecz istnieję dla siebie, samowystannie ¹⁾.

§. 45. Krytyka kilku fałszywych określeń substancji.

Trzebaby zanadto rozszerzyć ramy niniejszej książki, gdyby się chciało brać pod rozwagę wszystko, co wypowiedzieli różni filozofowie o substancji. Musimy więc poprzestać na kilku wybitniejszych. Rozpocznijmy swój przegląd od definicji, jaką o substancji dał:

A) Spinoza (1632—1677).

Scholastycy, jak wyłuszczyliśmy poprzednio, uważają za cechę, wyróżniającą substancję od przypadłości, to, że substancya nie potrzebuje podmiotu, aby tkwiąc w nim istnieć mogła. Stąd można niejednokrotnie u nich napotkać wyrażenie: *substantia perseitate distinguitur ab accidente*. Przez cechę: *perseitatis* nie chcieli oni bynajmniej wyrazić tego, jakoby substancya każda z siebie samej miała swój akt istnienia; owszem przestrzegali, aby nie brać cechy: *perseitatis* za jedno z cech: *aseitatis*, która jedynie Bogu przysługuje, gdyż tylko On posiada w sobie rację Swego istnienia, czyli istnieje mocą Swej istoty, istnieje z Siebie samego.

O tej atoli różnicy już Kartezyusz nie pamiętał przy swej definicji substancji. Powiada bowiem: »Ilekróć pojmujemy substancję, pojmujemy ją tylko jako rzecz istniejącą w ten

¹⁾ Obszerniejsze uzasadnienie substancjalności duszy ludzkiej należy do psychologii.

sposób, iż niczego nie potrzebuje do swego istnienia, prócz siebie samej«. (Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister¹⁾). Każdy widzi, że Kartezysz poszedł o wiele dalej, aniżeli scholastycy, którzy utrzymywali, że substancja jest bytem, nie tkwiącym w czemś innym, jako w podmiocie, tylko samoistnym, choć nie z siebie byt mającym. Z tego powodu definicya substancyi przez Kartezysza podana, właściwie tylko Bogu przysługiwać może. Czuł Kartezysz, do czego doprowadzić może jego definicya substancyi, a że sam był wierzącym katolikiem i przyjmował Boga osobowego, więc broni się przed panteizmem uwagą, że rzeczy po za Bogiem również substancjami nazwane być mogą, ale nie jednoznacznie z Bogiem, tylko niewłaściwie²⁾. Otóż to, przed czem się bronił Kartezysz, uznał za pewnik Spinoza.

Wśród sześciu określeń, czyli definicyi, od których się zaczyna jego Etyka³⁾, brzmi trzecia: »Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowanem bywa przez siebie czyli to, co dla swego pojęcia nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, z którego by się wytworzyć musiało (Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat)«. Ta definicya wygląda dość niewinnie, a nawet nie bardzo zdaje się być różną, przynajmniej na pierwszy rzut oka, od przyjętej u filozofów chrześcijańskich. Tymczasem dość przeczytać kilka założeń (propositiones), które geometrycznym sposobem wysnuwał Spinoza z postawionych na czele Etyki definicyi, aby się przekonać, jak błędną jest powyższa definicya substancyi.

»Założenie II: Dwie substancye, mające różne przymioty, nie mają ze sobą nic wspólnego (»Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent«).

¹⁾ Por. Ludewig Carl S. J.: *Die Substanztheorie bei Cartesius* str. 14 nast.

²⁾ Princip. de phil. p. I n. 51 Oeuvres de Desc. par Cousin 1842 Paris.

³⁾ Por. Spinoza: *Etyka w tłum. Henryka Struwego*. Warszawa 1881 str. 3—15.

»Założ. III: Rzeczy nie mające z sobą nic wspólnego, nie mogą być przyczyną jedna drugiej (*Quae res nihil inter se commune habent, earum una alterius causa esse non potest*).«

»Założ. VII: Do natury substancji należy istnienie (*Ad naturam substantiae pertinet existere*)«.

»Założ. VIII: Wszelka substancja jest koniecznie nieskończona (*Omnis substantia est necessario infinita*)«.

»Założ. XI: Bóg, czyli substancja, zawierająca nieskończoną ilość przymiotów, z których każdy wyraża wieczne i nieskończone istnienie, istnieje koniecznie«. Nareszcie

»Założ. XIV: Prócz Boga żadna substancja ani istnieć, ani pojmowaną być nie może (*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*)«.

Do tej ostatniej propozycji dołączone są dwa dodatki (*corollaria*); *coroll. I* brzmi: *Deum esse unicum h. e. in rerum natura non nisi unam substantiam dari eamque absolute infinitam esse*; zaś *coroll. II*: *Rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse vel affectiones attributorum Dei*.

Gdy teraz porównamy definicję substancji, daną przez Kartezjusza z definicją Spinozy, naocznie przekonać się możemy, że one nie różnią się istotnie, a tylko jest smutna zasługa Spinozy, że do ostatnich granic doprowadził konsekwencye, wynikające z definicji Kartezjusza. Skoro do natury substancji należy istnienie i to tego rodzaju, że jest ono niezależne zupełnie od niczego, a takie istnienie tylko w Bogu znajdujemy, zatem jedna tylko możliwa jest substancja: Bóg, i już mamy najczystszy panteizm, który nierzadko zwany bywa akosmizmem, gdyż świat w systemie Spinozy nie posiada swego rzeczywistego, od Bożego bytu wyodrębnionego istnienia, tylko istnieje istnieniem Bożem, jako jego przejaw zewnętrzny. Nie będziemy się rozwodzili nad niedorzecznością poglądów panteistycznych Spinozy, bo już poprzednio to uczyniliśmy; nie jest też naszym zamiarem wykazywać, w jakiej niezgodzie pozostaje definicya substancji u Spinozy z tem, co nam donosi nasza świadomość o substancjalności naszego bytowania. Zaznaczyć jednak musimy, że podczas gdy w przyjętem przez scholastyków zasadniczem dla substancji znamieniu *perseitatis* doskonale pomieścić się może i przyczyna sprawcza danej sub-

stancyi, to przeciwnie w definicyi substancyi u Spinozy taż przyczyna zupełnie jest wykluczona i perseitas została zamieniona na aseitas, a to właśnie stało się źródłem akosmizmu u Spinozy, który to błąd zresztą, choć w innej formie, znajduje się już u panteistów starożytnych. Św. Tomasz, jakby przewidując ten błąd, zadaje sobie pytanie, czy Bóg nie należy przypadkiem do rodzaju substancyi, skoro substancya jest: *ens per se existens*, a to najbardziej Bożemu bytowi przysługuje, i taką daje odpowiedź: »Ad primum ergo dicendum, quod substantiae nomen non significat hoc solum, quod est per se esse, quia hoc, quod est, esse, non potest per se esse genus, sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia; et sic patet, quod Deus non est in genere substantiae« (S. Theol. I. p. qu. III ar. 5 ud I). W myśl więc św. Tomasza Bóg nie może być nazwany substancyą, bo substancya z natury swej wyraża pewną istotę rzeczy, która jeżeli ma istnieć, będzie istniała samodzielnie, samoistnie, a nie przez tkwienie w jakimś podmiocie. Tem samem atoli św. Tomasz nietylko nie wyklucza przy substancyi przyczyny sprawczej jej istnienia, lecz owszem silnie akcentuje jej potrzebę. Owo więc: *in se esse* lub: *per se esse*, nie znaczy bynajmniej: *non esse ab alio*, tylko: *non esse in alio*. Nie potrzeba dodawać, że tem mniej jeszcze możnaby nazwać Boga substancyą, jeżeli się ma na względzie nie tylko cechę perseitatis, ale i tę okoliczność, że substancya jest podścieliskiem przypadłości, których w Bogu być nie może.

B) Definicja substancyi podług Schopenhauera.

Schopenhauer w głównem swem dziele: »Die Welt als Wille und Vorstellung« utrzymuje, że materya jest pojęciem oderwanem, oznaczającym to, co jest trwałego i niezmiennego wśród zmieniających się ciągle stanów czyli zjawisk (*das unter allem Wechsel schlechthin Beharrende*). Materya zatem oznacza coś, co jest trwałe, rozciągłe, nieprzenikliwe, podzielne itd. Z tej abstrakcyi powstaje według niego nowa abstrakcyja, a to przez odrzucenie wszystkich przymiotów z pojęcia materyi z wyjątkiem trwania. Ta nowa abstrakcyja zowie się substancyą i jest pozornie wyższem od materyi pojęciem, ale w gruncie rzeczy wyraża to samo, co już stąd się pokazuje, że chociaż jest pojęciem wyższem, mieści się pod niem tylko jedno

pojęcie, materya. Jestto więc bezcelowa abstrakcja, wymyślona jedynie z tym tajnym zamiarem, jak objaśnia Schopenhauer, ażeby obok substancji materyalnej można było przemycić substancję niematerialną, duchową.

W innej zaś książce: »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom ausreichenden Grunde« dochodzi Schopenhauer do wniosku, że substancja jest materyą, a materya znaczy to samo, co przyczynowość.

Że takie pojęcie substancji jest błędne, łatwo dowieść. Przedewszystkiem Schopenhauer jest sam z sobą w niezgodzie, bo raz uważa materyę za identyczną z przyczynowością, drugi raz za trwały substrat najróżnorodniejszych zjawisk. Ten ostatni przymiot chyba pod jednym tylko kątem widzenia może być utożsamiony z przyczynowością, mianowicie z przyczyną materialną, o ile mianowicie materya jest wspólnem podścieliskiem wszystkich jestestw pod zmysły nasze podpadających, ale w żaden sposób nie może być identyfikowana z przyczynami: formalną, sprawczą i celową, a tem mniej z wolą, którą Schopenhauer uczynił pra-substancją wszechrzeczy, gdyż nawet u Schopenhauera jest wola ciągłym ruchem i działaniem. Jest więc materya u niego pojęciem, złożonem ze sprzecznych pierwiastków, bo raz jest kompleksem przymiotów, które po części są antytezą ruchu, to znów uzmysłowieniem woli czyli największego ruchu, a nadto jeszcze wyrobem naszego umysłu czyli fenomenem według terminologii Kanta, którą posługiwał się i Schopenhauer.

Niemniej fałszem jest, że substancja jest abstrakcją pojęcia materyi, bo substancja jest czemś daleko więcej konkretnem, aniżeli materya, skoro oznacza jednostkę, samodzielnie bytującą. Rozumie się, że wyraz: substancja oznacza pojęcie ogólne, a więc oderwane od jestestwa konkretnie bytującego, tak jak pojęcie liczby zostało oderwane od poszczególnych liczb. Jak w pojęciu liczby mieszczą się 1, 2, 3 itd., tak w pojęciu: substancja mieszczą się Piotr, Paweł, ten koń, tamta roślina i t. d.

Myli się też Schopenhauer, utrzymując, że pojęcie materyi jest wcześniejsze i pełniejsze od substancji, i że z pojęcia materyi, przez opuszczenie kilku cech, zrobiono pojęcie ogólniejsze substancji, bo przeciwnie, pojęcie materyi, oderwane od wielu

substancyi konkretnych i materialnych, wyraża coś wspólnego wszystkim substancjom cielesnym, czyli pojęcie substancyi jest i wcześniejsze i pełniejsze od pojęcia materyi.

Przypuśćmy, że garncarz z tej samej gliny ulepił kilka talerzy, misek, kilka garnuszków, dzbanków, piszczałek i t. d., to stosownie do ilości tychże jestestw, tyleż będziemy mieli substancyi pierwszych, a tymczasem jedna tylko w nich będzie materya. Wyraża więc materya to, co jest wspólne w tych wszystkich jednostkach, co zaś każdej z nich jest właściwem, czyli to, co sprawia, że ta sama materya raz jest talerzem, raz dzbankiem, piszczałką lub miską, to jest forma ich substancjalna.

Wyraz zaś substancya: oznacza, że w danym przykładzie pewna ilość gliny z właściwą sobie formą istnieje jako samodzielne jestestwo np. jako miska, podczas, gdy n. p. czerwony kolor miski, jej ciężkość i t. d. istnieją tylko w niej, a nie jako oddzielne byty.

Pominać możemy mrzonki panteistyczne Schopenhauera o jakiejś pra-woli ogólnej¹⁾, a co do zarzutu, że pojęcie substancyi na to zostało wymyślone, aby obok jestestw materialnych można było przemycić i niematerialne, duchowe, odpowiedzieć należy, że z pojęcia substancyi nie dadzą się wysnuć a priori jej gatunki, o których drogą aposterorystyczną dowiedzieć się można. Jeżeli więc uda się wykazać, że obok jestestw materialnych są i takie, które są natury duchowej i istnieją samodzielnie, będzie można powiedzieć, że prócz materialnych substancyi są i duchowe. Na to zaś wystarczy analiza aktów naszych psychicznych.

C) Definicja substancyi u Locke'a, Hume'a, Kanta i St. Milla.

Sensualista Locke (1632 – 1704) jest twórcą definicji substancyi, która to definicja bardziej jest rozpowszechniona dziś jeszcze, aniżeli by przypuszczać można. W słynnym swem dziele: *Essay concerning human understanding* (London 1690)²⁾ zbija

¹⁾ Por. Wundt: *System der Philosophie*, str. 384: Unmöglichkeit des universellen Intellectualismus und Voluntarismus.

²⁾ Por. Edmund Koenig: *Über den Substanzbegriff bei Locke und Hume*. Leipzig 1881, str. 22 nast.

Locke w pierwszej księdze teoryę Kartezjusza o ideach wrodzonych i dochodzi do wniosku, że dusza w chwili przyjścia na świat jest podobną do czystej karty papieru, niczem nie zapisanej. Skądże tedy biorą się w nas pojęcia? Locke odpowiada bez wahania, że cała treść tego, co wiemy, pochodzi jedynie z doświadczenia zmysłowego, czyli, że spostrzeganie już to zewnętrznych rzeczy, już to wewnętrznych stanów duszy dostarcza rozumowi materiału do utworzenia pojęć. Źródłami więc naszej wiedzy są tylko wrażenie (*sensatio*) i refleksya.

Wrażenia, które zapomocą tych dwóch dróg otrzymujemy, dostają się bezpośrednio do naszej świadomości i zamieniają się w idee proste czyli percepcye (ks. II. r. 1. § 9). Tak powstają idee pierwotne, jedne przez refleksyę, inne pod wpływem spostrzeżeń zmysłu bądź jednego, bądź kilku naraz. Dusza zachowuje w sobie owe percepcye czyli idee i może je przywołać przed forum swej świadomości, a prócz tego może z nich tworzyć nowe pochodnie pojęcia, i w ten sposób własną pracą powiększać liczbę swych idei. Przy tworzeniu pojęć pierwotnych, dusza zachowuje się biernie, wrażenia zaś, które odbiera, przychodzą od czegoś, co zewnątrz działa; a więc tym ideom odpowiada rzeczywistość przedmiotowa. Natomiast przy tworzeniu pojęć pochodnych jest dusza czynną, czyli tworzy je sama bez odpowiedniej pojęciom zewnętrznej podniety. Czy tedy pojęciom na tej drodze otrzymanym odpowiada coś rzeczywistego, wcale tego pewni być nie możemy, owszem prawdopodobnem jest, że te idee istnieją tylko w naszej duszy a nie mają przedmiotowej wartości.

Te właśnie pojęcia podzielił Locke na 3 gatunki; do pierwszego gatunku należą pojęcia, wyrażające sposoby (*modi*) bytowania, do drugiego substancye, do trzeciego stosunki (*relationes*). Stany są ideami złożonemi i nie mają bytu same dla siebie, lecz są w czemś innym, np. tuzin, piękność itd. Substancye natomiast są połączeniem idei niezłożonych czyli przypadłości (ks. II. r. 12. § 6); wreszcie relacye są pojęciami złożonemi, urabianemi przy porównywaniu dwóch lub więcej niezłożonych idei ¹⁾.

¹⁾ Dr August de Fries: *Die Substanzenlehre Lockes*. Bremen 1879, str. 5 nast.

Czemże tedy jest substancja? Nieznamem nam podścieliskiem przypadku, którego jednak domyślać się musimy, bo nie możemy zrozumieć, aby przypadłości mogły istnieć, nie tkwiąc w czemś innym. Jeżeli np. połączymy z pojęciem substancji ideę brudno-szarego koloru o pewnej ciężkości, twardości, giętkości i topliwości, otrzymujemy ołów (ks. II. r. 12. § 6). Pojęcie więc substancji jest pojęciem czegoś, co sobie przedstawiamy jako konieczny łącznik rozmaitych przypadłości. Spostrzegamy wiele przymiotów razem występujących przed naszą świadomością, stąd wnosimy, że należą one do jednej rzeczy, i w mowie, dla krótkości, tę wiązaną przypadłości jednym oznaczamy wyrazem (II. r. 23. § 1. i 14).

Później przez przyzwyczajenie i nieuwagę poczytujemy to z kilku idei złożone pojęcie, za niezłożone; a że umysł nie może pojąć, jakby te pojęcia same dla siebie istnieć mogły, podsuwa im jakąś podporę, którą nazywamy substancją. Zapytani, czym jest substancja, odpowiadamy, że jest ona podścieliskiem różnych przypadłości, a na pytanie, czym jest to podścielisko, odpowiadamy, że jest czemś. Tak więc podobni jesteśmy do tego Indyanina, który na pytanie, kto dźwiga świat, odpowiedział, że słoń; a kto słońca? olbrzymi żółw; a kto żółwia? Odpowiedział, że coś, czego nie zna (II. r. 23. § 2).

Tak samo przy objawach, refleksji naszej podlegających, a więc przy uczuciach, pragnieniach, myśleniu itd. przyjmować musimy, że są one w jakiejś substancji duchowej, atoli o duchu mamy równie niedokładne pojęcie, jak o materji. Niemniej w Bogu przyjmować musimy nieznaną podkład dla Jego nieskończenie doskonałych przymiotów, gdyż i pojęcie Boga jako nieskończonej duchowej substancji ma swe źródło w składnikach, dostarczonych zmysłami naszej refleksji.

Czy mamy przyjąć pogląd Locke'a na naturę substancji bez zastrzeżeń? Żadną miarą. Poglądy jego na naturę naszego poznawania wymagają gruntownej i obszernej krytyki; z obawy atoli, aby niniejszy paragraf nie przybrał zbyt wielkich rozmiarów, przestać musimy na kilku uwagach.

Locke wyprowadza całą treść naszego życia umysłowego jedynie z doświadczenia. Gdyby tak naprawdę było, powinniśmy poznawać tylko rzeczy zmysłowe i to jednostkowe. Tymczasem poznajemy i rzeczy nadzmysłowe, jak: dobro, cnotę,

prawdę, Boga, duszę itd., a nadto opieramy wszystkie nauki na twierdzeniach ogólnych, a te byłyby, ściśle rzecz biorąc, w systemie sensualistów zupełnie niemożliwe. Pokazuje to, że obok źródła zmysłów, przyjąć musimy i inną władzę poznawczą, która pod zmienną szatą zjawisk umie odkrywać to, co w zjawiskach jest stałego i niezmiennego.

To też sam Locke nie pozostał wiernym swemu założeniu, bo przyjmował istnienie Boga, którego empirycznie t. j. pomocą zmysłów udowodnić nie można.

Powtóre Locke pomieszał istotę rzeczy konkretną z metafizyczną. Gdy widzę przed sobą Pawła, Piotra itd. lub jakikolwiek inny przedmiot, mogę nie wiedzieć odrazu, jaką jest cała suma przymiotów, przysługujących spostrzeżonemu przedmiotowi, ale gdy Piotra nazwę człowiekiem, wiem, jakie cechy musi Piotr posiadać, aby mu ta nazwa mogła być nadana.

Po trzecie podział przymiotów, wprowadzony przez Locke'a, na takie, którym ma odpowiadać rzeczywistość (stosunki ilościowe przedmiotów), i na takie, które są naszym wyrobem subiektywnym (stosunki jakościowe), jest nieuzasadniony, bo nie mogę dostrzegać samej n. p. rozciągłości, tylko przedmiot rozciągły i tak lub owak zabarwiony; jeżeli więc rozciągłość ma być przedmiotową, to i barwa, która jest związana z rozciągłością, musi być przedmiotową. Na zarzut, że przy ocenie jakości częste zdarzają się nam pomyłki, odpowiedzieć można, że zachodzić one mogą i przy ocenie stosunków ilościowych. Słońce choć jest ciałem sferycznym, wydaje się nam przecież płaskim kołem.

Po czwarte w myśl teorii Locke'a o substancji, nie mielibyśmy przedmiotowo bytujących jestestw samoistnych, czyli substancji, tylko grupy przypadłości ilościowych, przy których domyślać się musimy nieznaney nam bliżej podściółki, jako koniecznego węzła, łączącego przypadłości w jedną całość. Należałoby tedy przyjąć, że substancje nie istnieją przedmiotowo. Otóż Locke w tym punkcie nie jest sam z sobą w zgodzie. Z jednej strony broni przeciwko ateistom substancjalności Boga i duszę ludzką uważa za substancję, a tymczasem logiczna konsekwencja z założenia, że tylko z doświadczenia czerpiemy treść naszych idei, zmusza go do twierdzenia, że przedmiotowo nie istnieją substancje, tylko kompleksy przymiotów.

Otóż z tego samego punktu w systemie Locke'a doszedł *Berkeley* do idealizmu, a natomiast *Hume* do sceptycyzmu.

Berkeley rozumował w ten sposób. Świat zewnętrzny, jak to udowodnił Locke, nie zawiera bytów substancjalnych, tylko kompleksy przypadłości. Udowodnił też Locke, że stosunki jakościowe są naszym produktem subiektywnym. Lecz skoro zmysły wprowadzają nas w błąd nie tylko przy ocenie jakości, ale tak samo się dzieje i przy stosunkach ilościowych, zatem powiedzieć trzeba, że wszelkie przymioty w rzeczach są jedynie naszymi wyobrażeniami, czyli ideami. Ponieważ wiele wyobrażeń zwykło równocześnie występować w naszej świadomości, przeto ich sumę zwykliśmy obejmować jedną wspólną nazwą np. stołu, jabłka, drzewa itd., a byt tych rzekomych przedmiotów polega na tem, że istnieją w naszym wyobrażeniu, czyli, że są spostrzegane.

Skoro tedy owe idee nie powstają w nas pod wpływem przedmiotów zewnętrznych, bo te nie istnieją po za duchem, ani też nie my sami jesteśmy ich przyczyną sprawczą, bo nam są narzucone, pozostaje jeszcze przyjąć tę możliwość, że Bóg sprawia w nas idee rzeczy.

Przeciwnie Hume doszedł do przekonania, że skoro pojęcia substancji nie można wyprowadzać z jakiegoś wrażenia, więc w rzeczywistości nie istnieją substancje jako coś różnego od kompleksu szczegółowych przymiotów ¹⁾, tem mniej jeszcze możnaby przyjmować duszę jako substancję duchową. Jeżeli bowiem w ogóle ma być mowa o idei jaźni, to taka idea wpływać powinna ze zmysłowego wrażenia. Tymczasem wrażenie nie może być źródłem pojęcia jaźni, gdyż pojęcie *τῷ* ego nie jest bynajmniej pojęciem samego wrażenia, tylko czegoś, co jako podścielisko wrażeń przypuszczamy; do tego idea *τῷ* ego musiałaby zostać niezmienniona poprzez całe życie, tymczasem nie posiadamy niezmiennych wrażeń. Pojęcie tedy substancji jest pełne sprzeczności i utrzymać się żadną miarą nie da.

Fakt ten, że na tle teorii Locke'a o substancji mógł Berkeley wyprowadzić swój idealizm, a Hume oprzeć swój sceptycyzm, jest wskazówką, że teoria poznania Locke'a jest błędną,

¹⁾ Por. Hume: *Enquiry concerning human understanding*, book II, p. 4, c. 6.

skoro jego zasady, rozwinięte w całej pełni, doprowadziły do wyników przeciwnych myśli autora. A jednak lepsze przyjrzenie się rzeczy powinno było przekonać Locke'a, że jego określenie substancji jest błędne. Jeżeli bowiem substancja ma być kompleksem przymiotów, to owe przymioty istnieją albo niezależnie od jakiegokolwiek bądź podmiotu, albo, jak przyjmuje Locke, zależnie od wspólnej jakiejś, lecz nieznaney nam podściółki. Nie ulega zaś wątpliwości, że przymioty nie istnieją same przez się, bo to, co istnieje samo przez się, nie potrzebuje być odnoszone do czegoś innego jako do swego podmiotu, gdy tymczasem nie można pojąć jakości jakiegokolwiek, któraby istniała sama dla siebie i nie czyniła przedmiotu jakimś. Lecz jeżeli przymioty nie mogą istnieć same w sobie, więc, aby istnieć mogły, wymagają jakiegoś podmiotu, w którymby tkwiły. Pytanie, co ma być tym podmiotem? Nie może jeden przymiot tkwić w drugim, bo wtedy możnaby się zapytać w czem tkwią oba? Mógłby ktoś odpowiedzieć, że tkwią w trzecim, np. w rozciągłości, ale wtedy nasuwa się znów pytanie, w czem tkwi ten trzeci, bo jest tej samej natury, co dwa pierwsze. Jeżeli tedy pierwszy i drugi wymagają podpory, to i trzeci jej potrzebuje, a jeszcze więcej cała wiązanka przypadłości. Musi przeto być podpora, przymioty dźwigająca, która sama dla siebie wystarcza, czyli jest jestestwem bytującym w sobie i dla siebie, jest poszukiwaną przez nas substancją.

Hume podzielił jakości na: przymioty (attributa), przypadłości (accidentia) i modyfikacje (modificationes). Lecz przymiot z natury swej domaga się również podmiotu, o którym ma być orzekany, jak przypadłości i modyfikacja podmiotów, do których się dołączają (accidunt) lub które modyfikują.

Konsekwentnie więc fenomenalizm Hume'a, również jak H. Taine'a ¹⁾, Renouvier'a, Spencera, Ribota i całej plejady niemieckich nowo-kantystów i francuskich neo-krytycyistów ²⁾, jest niedorzeczny i niezgodny z rzeczywistością.

¹⁾ Por. jego dzieło: *De l'intelligence*, 4 éd. 1883. Préface, lub tegoż: *Le positivisme anglais*, str. 114.

²⁾ Por. Van Weddingen: *Les bases de l'objectivité de la connaissance*. Bruxelles 1889, str. 3—34.

Co do zarzutu Locke'a, że nieznaną nam jest z doświadczenia podściółka przypadłości, a stąd substancja jest fikcją naszego umysłu, odpowiadamy, że do poznania substancji dochodzimy drogą obserwacji jej przypadłości. Dość rzucić okiem w głąb jaźni naszej. Duszy bezsprzecznie nie spostrzegamy intuicyjnie, ale zato spostrzegamy akty jej rozliczne, wskutek czego z natury tych ostatnich dojść możemy, jaką jest natura ich przyczyny sprawczej czyli substancji¹⁾. Nie można też pojęcia substancji nazywać fikcją naszą, gdyż pojęcie, utworzone odpowiednio do natury rzeczy, jest pojęciem przedmiotowym. Ponieważ zaś przypadłości z natury swej wymagają podmiotu, w którym tkwić muszą, aby wogóle istnieć mogły, zatem samo pojęcie przypadłości domaga się jako swego uzupełnienia pojęcia substancji.

Co się w końcu tyczy sposobu, w jaki Locke chciał utworzyć pojęcie Boga, już dawniej mieliśmy sposobność wykazać jego niedorzeczność. Tak samo nie można w Bogu przyjmować żadnego podścieliska dla Jego przymiotów, bo Bóg, złożony ze substancji i przymiotów, przestaje być istotą najprostszą i najdoskonalszą.

Kant doszedł, lubo na innej drodze aniżeli Locke, do tego samego rezultatu, co wódz szkoły sensualistów, mianowicie, że pojęcie substancji wynika z organizacji naszego umysłu, i jest pojęciem, wyprzedzającym doświadczenie. Z Noetyki²⁾ wiadomo, że Kant przyjmuje 12 czystych pojęć czyli kategorii, rozróżnionych na cztery działy. W każdym dziale są zawarte 3 czyste pojęcia; pojęcie substancji umieszczone w dziale 3-cim obok przyczynowości i wzajemnego oddziaływania. Kant powtarza raz poraz, że kategorie nie są nabyte przez doświadczenie zmysłów, lecz istnieją w umyśle jako pojęcia przed wszelkiem doświadczeniem, są aparatem, według którego w świadomości układamy treść wrażeń zmysłowych. Aby nie powtarzać tego, cośmy w Noetyce powiedzieli przeciwko kategoriom Kanta, poprzestaniemy na zwróceniu uwagi na nie-

¹⁾ Por. artykuł Mgr. Mercier'a p. t.: *Le phénoménisme w Revue néoscolastique*. Novembre 1901, str. 332 nast. Por. także Rosmini: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. I, sect. III. cap. II. art. I.

²⁾ *Noetyka*. Kraków 1900, str. 80 nast.

szczęśliwą terminologię Kanta odnośnie do pojęcia substancji. Kant z niemałym naciskiem przypisuje kategoriom znaczenie obiektywne, ale temu ostatniemu wyrazowi nadaje odmienne znaczenie od powszechnie przyjętego. Mianowicie, ponieważ bez kategorii nie możnaby poznać zjawisk zewnętrznych, które są przedmiotem naszego doświadczenia zmysłowego, dlatego Kant przypisuje kategoriom znaczenie przedmiotowe. Każdy jednak widzi, że jakieś pojęcie lub jakiś sposób widzenia, albo myślenia może być wspólnym wszystkim ludziom, a mimo to nie mieć znaczenia obiektywnego. Wszak gdy pociąg kolejowy szybko pędzi, zda się każdemu, że nie pociąg posuwa się naprzód, lecz zagony, które się widzi z okna wagonu.

Subiektywnem nazywamy to, co jest właściwe organizacji ludzkiego umysłu niezależnie od przedmiotów poznawanych. Jeżeli więc substancja ma być pojęciem obiektywnem, musi jej coś odpowiadać zewnątrz naszej myśli; jeżeli jej zaś nic nie odpowiada, jeżeli ona jest tylko koniecznym wytworem, naszego umysłu, wtedy powinna się nazywać pojęciem subiektywnem, a nie przedmiotowem.

W końcu *Stuart Mill* ¹⁾ nie wiele się różni od Hume'a w pojmowaniu substancji. Odrzuca on pojęcie substancji jako bytu samodzielnego, gdyż je uważa za niedostateczne, a sam, chcąc dać lepsze pojęcie substancji, przechodzi odrazu do wyliczenia jej gatunków, których jest dwa: ciało i duch. Przez ciało rozumieć należy, powiada Mill, nieznaną przyczynę. Wrażień naszych, a przez ducha nieznaną jestestwo, które te wrażenia odbiera. Dla wyjaśnienia tych określeń ciała i ducha, należy dodać, że Mill nie napisał metafizyki, w którejby jasno wyłożył swe zapatrywania na rzeczywistość ciał i duchów. Twierdzi tedy, że ta kwestya jest dla logiki jego kwestyą drugorzędną, i że powyższe definicye ciała i ducha zupełnie wystarczają dla jego celów. Wszelako definicya jakakolwiek czy do metafizyki, czy do logiki należy, jeżeli tylko jest błędną, nie przestaje być szkodliwą. A za taką uznać musimy definicyę

¹⁾ Por. jego: *System der deductiven und inductiven Logik. Deutsch von J. Schiel.* 1861, t. I. str. 66 nast.

Por. także Sigwart. *Logik.* II. Bd. str. 116 nast.

przez Milla podaną, bo niweczy ona pojęcie ciała, i znosi różnicę między ciałem a duchem.

Jeżeli bowiem ciało jest nieznaną przyczyną wrażeń, a wrażenia, które, przechodząc przez moje ciało w niem powstają, mogą być wywołane nie tylko przez ciało, lecz także przez stany tychże ciał, lub przez ich siły, to nie potrafimy zapomocą powyższej definicyi odróżnić ciała od jego skutków lub jego sił. Objawy np. elektryczności, ciepła, światła itd. są przyczynami wrażeń naszych zmysłowych, a nie są przecież ciałami.

Z drugiej strony powstaje w nas mnóstwo wrażeń (a przez wrażenia rozumie Mill także wszystkie akty wyobraźni i umysłu), które nie bywają wywoływane przez żadne ciało, tylko są stanami naszej duszy (np. smutek; radość itp.). Jakże w takim razie można je odróżnić od wrażeń, mających swój początek zewnątrz nas? Mill zatem swem twierdzeniem znosi wszelką różnicę między ciałem a duchem. Gdybyśmy z twierdzenia powyższego Milla wysnuć chcieli dalsze konsekwencye, trzeba by go policzyć między wyznawców solipsizmu. Skoro bowiem duch nasz nie posiada kryterium potrzebnego do odróżnienia wrażeń subiektywnych od obiektywnych, zatem wszystko, co się zjawia na horyzoncie jego świadomości, a więc zarówno duchy jak i ciała, uważać musi wyłącznie za swe wrażenia. A tak będzie w świecie on sam ze swemi wrażeniami i myślami. Ale co gorsza, duch nie może mieć nawet tej pewności, że sam jeden jest, bo substancya, za którą siebie przynajmniej uważać powinien, jest, jak nas Mill poucza, pojęciem subiektywnem, jest nawykniem, według którego zjawiska często po sobie następujące w całość łączymy, a gdy się częściej powtarzają, wymyślamy dla nich jakiś podmiot, dający im trwałość i ciągłość: »substancya jest tylko trwałą możliwością wrażeń« (la substance n'est qu'une possibilité permanente de sensations¹⁾).

W takim atoli razie jedyna substancya, którąby w myśl definicyi Milla przyjąć należało, zredukowaną zostaje do wiązanki aktów świadomych, staje się pamięcią. W ten sposób Mill pozytywista podał rękę transcendentalnemu idealistcie z Kró.

¹⁾ Por. Compte rendu du quatr. congrès scientifique. Sciences philosophiques. Fribourg 1898, str. 80.

lewca, dla którego dusza jest pojęciem bez konkretnej treści, logicznym spoidłem aktów świadomości, fenomenem.

D) Określenie substancji podług *Leibniza* i *Wolfa*.

W odczycie, jaki miał Teofil Desdouits na kongresie uczonych katolickich we Fryburgu szwajcarskim w 1897 r., znajdujemy te słowa: »Ze wszystkich filozofów najlepiej, o ile się zdaje, Leibniz określił naturę przyczyny i substancji. Pokazał on, jak te dwa pojęcia sprowadzić można do jednego wspólnego pojęcia: działania. Każda substancja, mówi Leibniz¹⁾ jest działaniem. Gdy się raz przyjmie tę zasadę, łatwo dojść można przez analizę pojęcia działania do uznania, że przejawem działania jest przyczynowość, to jest wywołanie nowego stanu bądź w samym podmiocie działającym, bądź w przedmiocie podległym jego działaniu. A więc każda substancja jest przyczyną i każda przyczyna jest substancją«. Desdouits, jak sam wyznaje, przyjął powyższą definicję substancji, bo widział w niej jedyny ratunek przeciwko fenomenalizmowi; Leibniz zaś siłą rzeczy zmuszony był do utożsamienia natury substancji z działaniem, gdyż każda z jego monad jest obdarzona siłą pożądania i spostrzegania, a prócz tego podlega bezustannej ewolucji. Lecz co się tyczy racji Desdouits'a, można przecież całkiem zwycięsko prowadzić polemikę z fenomenalistami, chociaż substancji nie uzna się za identyczną z jej działaniem. Owszem, naszym zdaniem, Desdouits nie bardzo sobie pomógł takim środkiem, tylko dał broń w rękę fenomenalistom, bo jeżeli każda substancja jest swem działaniem, o działaniu zaś wiedzieć mogą tylko przez to, że je odczuwam lub spostrzegam, to w takim razie i substancje nie są niczem innym, jak tylko mojem wrażeniem, modyfikacją mej jaźni. Jestto więc środek obosieczny.

Co się zaś tyczy Leibniza, za którym poszedł uczeń jego Wolf²⁾, to wprawdzie konsekwencja logiczna zmuszała go do utożsamienia substancji z jej działaniem³⁾, ale działanie w mo-

¹⁾ Por. Leibniz: *De emendatione primae Philosophiae*, t. II, op. part. I. p. 19. ed. Erdmann.

²⁾ Wolf: *Ontologia* parte I. § 77.

³⁾ Por. J. Ohse: *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat 1888, str. 18 nast.

nadach jest bezużyteczne z tego powodu, że monady, jak się Leibniz wyraża, nie posiadają okien, przez któreby coś do nich dostać się mogło; my zaś dodamy, że one i drzwi nie posiadają, przez któreby z nich coś, tj. jakieś działanie wychodzić mogło. Co najwyżej tedy ze względu na to, że Leibniz z góry przyjął, iż monady nie mogą na siebie oddziaływać, trzeba by monadom przyznać działanie wsobne. Lecz, aby monada, czyli w tym wypadku substancja, działać mogła, musi już istnieć, gdyż operari sequitur esse nie tylko w tem znaczeniu, iż z natury skutku poznać można naturę przyczyny działającej, lecz i w tem znaczeniu, że to, co nie istnieje, działać nie może. Ponieważ zaś działanie jest stanem, przypadłością, zatem wymaga z natury swej podmiotu, od którego pochodzi. Nie można tedy mieszać tak odmiennych pojęć, jak substancja a przyczynowość.

E) Pogląd *Wundta* i nowszych fizyków na naturę substancji.

Wundt¹⁾ poddał pojęcie substancji, odpowiednio do jego ważności dla metafizyki, dość gruntownej analizie, i doszedł w końcu do wniosku, że »definicja substancji da się rozłożyć na dwa zdania:

1^o substancja jest jedyną w sobie rzeczywistą trwałą podstawą rzeczy (die an sich allein wirkliche beharrende Grundlage der Dinge);

2^o wszelka zmiana zjawisk polega na przyczynowym działaniu substancji (alle Veränderlichkeit der Erscheinungen beruht auf der causalen Wirksamkeit der Substanz)«.

Ta definicja nie jest bynajmniej oryginalna. Pierwsza jej połowa znana była dobrze już Kartezjuszowi, który rozwijając omówioną już poprzednio definicję substancji, wyszukał drugą, mianowicie, że »substantia est ens perdurable et modificabile«. Ale i Kant nie inaczej się zapatruje na istotę substancji. Nasz umysł, tak on rozumuje, wypowiada treść otrzymanych wrażeń we formie sądów jakościowych. Te ostatnie można zastosować do zjawisk przy pomocy pojęcia czasu, wszystko bowiem dzieje się w czasie, który jest wspólny tak zjawiskom, jak i czynnościom umysłu.

¹⁾ Por. Wundt: *System der Philosophie*. 1897, str. 264.

Umysł (der Verstand) zna stosunek zjawisk do czasu, ma też swoje sądy, może tedy stosować je do zjawisk, może je porządkować. Ale sam czas nie dałby się pojąć bez zjawisk, bo zjawiska powstają i giną w czasie, w nich oznaczamy jego chwile. Aby jednak te chwile można było oznaczać wobec zmienności zjawisk, musimy poszukać podstawy, któraby trwała i była tamtych podstawą »Folglich ist das Beharrliche, womit im Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt«¹⁾.

Druga zaś połowa definicyi, o której mówimy, wspólna jest Leibnizowi, Giobertie'mu, dynamistom, i jak to sam Wundt zaznacza, często się ją napotyka u dzisiejszych przyrodników. Powiada on bowiem: »So hat sich schliesslich in der materiellen Substanz der Begriff des empirischen Dings in einen hypothetischen Hilfsbegriff der Naturwissenschaft umgewandelt, dessen Inhalt ganz und gar nach der Forderung sich richtet, dass alles Geschehen in der Natur als ein zusammenhängendes System von Gründen und Folgen begriffen werde. Im Sinne dieser Forderung ist nunmehr die Substanz nicht sowohl Trägerin der Causalität, als vielmehr selbst substantielle Causalität. Während in der älteren Fassung dieses Begriffs die causale Wirksamkeit der Substanz nur als eine zu ihr hinzutretende attributive Bestimmung gedacht wurde, ist jetzt im Gegentheil die Causalität zum Hauptbegriff geworden: die Substanz ist nur die zur Herstellung des causalen Zusammenhangs der Naturerscheinungen unerlässliche Voraussetzung, und sie ist uns daher allein gegeben in der Causalität dieser Erscheinungen²⁾«.

Otóż co się tyczy tej drugiej połowy definicyi Wundtowej,

¹⁾ Por. Im. Kant's: *Kritik der reinen Vernunft*, herausg. von J. H. von Kirchmann III. Aufl. Berlin 1872, str. 202 (*Systematische Vorstellung aller synth. Grundsätze. I. Analogie, Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz*).

²⁾ Wundt: *System der Philosophie* str. 289. II. wyd. Por. także: Dr Ernst Wyneken: *Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele*. Heidelberg 1901, str. 75 nast.

powtórzyć musimy to samo, co poprzednio przy krytyce definicji Leibnizowej powiedzieliśmy. Czy środek, zapomocą którego przyczynowość się objawia, nazwiemy energią, czy siłą, zawsze mamy do czynienia z przypadłością, z czemś, co nie może nie istnieć w czemś innym, co wymaga swego podmiotu. Zgoła zaś przeczyć nie myślimy, że ostateczną podstawą zjawisk, a więc i działania jest substancja, i to nie o ile jest substancją, tylko o ile jest naturą. Z działania wnioskujemy o władzy, z której działanie wypływa, a z władzy o tem, co ową władzą jest wyposażone, czyli o przyczynie substancjalnej, która jest podmiotem władzy i przez nią działając, skutki jakież wywoływać może.

Co do pierwszej połowy definicji Wundtowej zauważyć należy, że podnosi ona cechę, która wprawdzie w ścisłym pozostaje związku z pojęciem substancji, ale nie jest jej cechą konstytutywną. Na to bowiem, aby coś jako trwały podmiot zmiennych zjawisk uchodzić mogło, już to »coś« istnieć musi samo dla siebie lub przez się, musi być bytem samoistnym. Nie ta cecha, że substancja jest podporą przypadłości, jest dla niej zasadniczą, ale ta, że nie potrzebuje tkwić w innym bycie jako swoim podmiocie, lecz może istnieć samodzielnie. Gdyby zresztą kładło się zbyt wielki nacisk na charakter trwałości w pojęciu substancji, to musielibyśmy niejedną przymiot poczytać za substancję, skoro niektóre z nich tak są ściśle złączone ze substancją daną, że ilekroć ona się zjawia, zjawia się razem i jej dany przymiot. Nie potrzeba zaś dodawać, że owa cecha trwałości nie posiada w systemie Kanta żadnego przedmiotowego ekwiwalentu, lecz jest tylko subiektywną formą naszego umysłu, a stąd nie tworzy nic rzeczywistego, coby mogło być substancją.

§. 46. Podział substancji. Osobnik i osoba.

1. Powszechnie jest przyjęty arystotelesowy podział substancji na pierwszą i drugą. W polemice z Platonem wykazał Arystoteles, że nie może być mowy o samodzielnem bytowaniu idei ogólnych, gdyż cokolwiek fizycznie istnieje, istnieje sposobem indywidualnym. Stąd zaś w dalszym ciągu słusznie wydedukował Stagiryta, że pierwszymi substancjami

(πρῶτον οὐσίαι) nazywać należy byty konkretne, indywidualne (τὸ τὸδε τι), a ich istotę abstrakcyjnie pojmowaną substancjami drugimi (δευτέραι οὐσίαι) (Piotr — człowiek). Substancje drugie mogą być podmiotami orzekania, ale nawzajem same bywają jednoznacznie wypowiedane o swych pierwszych substancjach, a substancje pierwsze nie tylko nie tkwią w niczem innym, ale o niczem orzekane być nie mogą.

2. Powtórę jestestwa, przez się bytujące, mogą być albo proste (simplicia), albo złożone (composita) odpowiednio do tego, czy posiadają, czy też nie posiadają części fizycznych rozdzielnych.

3. Po trzecie stosownie do doskonałości w bytowaniu wyróżnić można substancje duchowe od cielesnych; prócz tego przyjąć należy jestestwa niematerialne, lecz wymagające do swego istnienia i działania materji, oraz takie, które ani do swego istnienia, ani do specyficznego działania nie potrzebują bezwzględnie materji, mogą jednak z nią być połączone. Jest rzeczą metafizyki szczegółowej wykazać istnienie takich jestestw.

4. Po czwarte substancja może być albo zupełną albo niezupełną i to zarówno pod względem swej substancjalności jak i swej gatunkowości. Przeciwno temu ostatniemu podziałowi różni myśliciele różne podnosili zarzuty. Zamiast ciężkiej a rozwekłej polemiki dość wskazać n. p. na drzewo. Drzewo jest niewątpliwie substancją, ale czem ma być jeden liść, konar, gałązka? Liść nie jest przypadłością, akcydenssem, jak jego kolor zielony, bo ten może być tylko w liściu, a liść może być bez koloru zielonego, może np. być czerwony lub żółty; zatem liść w porównaniu do swego koloru jest substancją. Ale czem będzie liść, porównany z całym drzewem? Uderza nas zaraz różnica, iż liść występuje zawsze jako część drzewa od niego zupełnie zależna, gdyż drzewo może być czas jakiś bez liści, nie tracąc swego życia, ale liść każdy musi wyrastać na drzewie i póty żyje, póki jest karmiony jego sokami. Powiemy zatem słusznie, że liść jest substancją częściową i niezupełną, a drzewo substancją zupełną.

Substancjami częściowymi będą części organiczne w zwierzętach i roślinach, dusze roślin, zwierząt i ludzi, substancją zaś zupełną zarówno pod względem substancjalności jak i ga-

tunkowości, będzie każde jestestwo samodzielnie bytujące a jako całość wzięte. Można wykazać, że dusza ludzka posiada swoje własne istnienie i działanie, niezależnie od ciała przez nią ożywianego; ale i dusza sama nie jest jeszcze człowiekiem, bo jest nim jestestwo złożone z ciała i duszy, więc chociaż dusza ludzka jest zupełną substancją z racji swej substancjalności, to jednak jest niekompletną substancją pod względem gatunku. Przeciwnie dusza zwierząt lub roślin nie posiada poza całością swego działania specyficznego, a stąd i istnienia, wskutek czego są one niepełnymi substancjami tak pod względem swej substancjalności jak i gatunkowości. Substancje więc niepełne tem się różnią od przypadłości, że nie są w żadnym przedmiocie, a od zupełnych substancji tem, że nie są w całym tego słowa znaczeniu samodzielne, lecz są w całości substancjalnej.

Otóż substancja pierwsza, zupełna, tak pod względem swej substancjalności, jakoteż swego gatunku, nosi nazwę osobnika (suppositum, ὑπόστasis).

Nie mogą tedy być zwane osobnikami 1^o substancje drugie, czyli istoty rzeczy, gdyż nie istnieją samodzielnie, a jako pojęcia ogólne są wyrobem abstrakcyi umysłowej. Niemniej 2^o osobnikami być nie mogą wszelkie formy substancjalne. Wprawdzie dusza ludzka jest zupełną pod względem swej substancjalności, ale sama nie tworzy jeszcze człowieka, więc dopiero po jej złączeniu się z ciałem mamy osobnika Platona, Sokratesa i t. d. Tem mniej jeszcze 3^o jakakolwiek przypadłość lub przymiot może być osobnikiem, gdyż z natury przypadłości wynika, iż ona nie posiada bytowania samodzielnego. W końcu 4^o z pojęcia osobnika wykluczyć należy wszelkie części organiczne całości, bo i one nie posiadają, póki są złączone w całości, samoistnego bytowania, ale istnieją istnieniem całości. Wprawdzie gdy chcemy kogoś lub coś uderzyć, nie uderzamy całym jestestwem swoim, tylko ręką, a przecież nie rękę winujemy o uderzenie, tylko osobnika i jemu też czynność uderzenia przypisujemy. Dobrze wyrazili starzy Scholastyki tę prawdę w aksyomacie: *actiones sunt suppositorum*: czynności pochodzą od osobnika. Pierwotnie zaznaczano tym aksyomatem, że nie substancje drugie czyli pojęcia ogólne, z pierwszych substancji utworzone, posiadają możność dzia-

łania, tylko rzeczy jednostkowe; w późniejszym dopiero czasie przybrał rzeczony aksjomat i to znaczenie, że właściwym podmiotem czynności jakiegoś osobnika nie są jego części organiczne, ale on sam, jako całość uważany. Działanie bowiem stosuje się do natury bytu (*agere sequitur esse*), a że części organiczne w jakiejś całości nie posiadają samoistności (*subsistentiam*), ale istnieją przez istnienie całości, więc też i całość czyli osobnik jest właściwym podmiotem, z którego działanie pochodzi¹⁾

Gdy teraz do powyższych cech osobnika dodamy jeszcze cechę rozumowości, otrzymamy pojęcie osoby. Osobą bowiem jest rozumem obdarzony osobnik. (*Suppositum rationale*). Nie co innego też wyraża pochodząca od Boëcyusza definicya osoby: *rationalis naturae individua substantia*²⁾. I w tej definicyi zawarte są wszystkie pierwiastki, potrzebne do utworzenia pełnego pojęcia osoby. Jest tu bowiem wyrażony warunek, że osoba ma być substancją, bo w przeciwnym razie musiałaby jako przypadłość tkwić w jakiejś substancyi, a więc od niej być zależną. Definicja zawiera i drugi, niemniej od pierwszego ważny moment, a to, że substancja ma być: *individua*, czyli niepodzielona w sobie a oddzielona od drugih.

Być oddzielnym, znaczy nie mieć udziału w czemś, nie mieć wspólności. Substancja mogłaby w dwojaki sposób mieć udział w czemś drugim, albo *a*) we wspólności ogólnej, mianowicie, gdy się powtarza w wielu jednostkach jako ich wspólna natura; *b*) gdy z inną jakąś substancją tworzy całość (*communitas particularis*). Nazywając tedy osobę substancją indywidualną, odsądzamy ją tem samem od brania udziału w powyższych gatunkach wspólności; gdyby się bowiem powtórzyła w wielu jednostkach, byłaby substancją drugą czyli ogólną naturą, pojęciem gatunkowem lub rodzajowem; gdyby zaś należała jako część do jakiejś całości, byłaby wprawdzie substancją jednostkową, ale niezupełną.

Stąd atoli pokazuje się, że byt jednostkowy, o ile nie zaznaczamy z góry, iż ma oznaczać osobnika, nie jest jednoznaczny z osobnikiem. Ma on zakres obszerniejszy od pojęcia osobnika, bo jednostkowym bytem (*singulare, individuale ens*)

¹⁾ Por. S. Thom. 3 p. qu. 17 a. 2. lub IIa IIae qu. 58 ar. 2.

²⁾ Boëtius: *De duabus naturis et una persona in Christo*, cap. II.

może być nie tylko substancya, lecz i przypadłość konkretna, np. barwa tej róży¹⁾. W mowie jednak potocznej często używamy wyrazu jednostka, byt jednostkowy, na oznaczenie osobnika. Podobnie i substancyi, nawet pierwszej, nie można identyfikować z osobnikiem, boć i ręka lub gałąź są substancjami pierwszymi, a jednak nie są osobnikami. *Ów tedy akt, mocą którego substancya pierwsza zupełna istnieć może jako sui iuris, jako całkowicie samodzielny byt, nazwali Scholastycy: subsistentia*, czemu w polskim języku nieźle odpowiada wyraz: *samoistnienie*.

Początkowo wyrazem: subsistentia oznaczali Scholastycy osobnik, tak, że dwa wyrazy: suppositum a subsistentia były synonimami; później dopiero, bo od czasów Kajetana, jak twierdzą de Lugo i kard. Franzelin²⁾, weszło w zwyczaj uważać powyższy wyraz jako abstrakcyjny i oznaczać nim tę cechę, że osobnik nie stanowi ani części jakiejś całości, ani jest czymś, tylko samym sobą. Nie potrzeba dodawać, że w odniesieniu do osoby, subsistentia znaczy tyle co osobowość. Wobec tego, że subsistentia abstrakcyjnie poczęła być uważana, ukazała się potrzeba utworzenia imiesłowu od subsistere (ὑφίστημι), a to w celu oznaczenia konkretnie bytującej samoistnie substancyi, a stąd *subsistens* albo osobnika, albo osobę wyrażać może.

Te dwie cechy osobowości, mianowicie, że osoba nie może być częścią jakiejś substancyi, i że musi istnieć samoistnie, wystarczały w czasach przedchrześcijańskich do określenia osoby; ale z chwilą, kiedy ludziom objawione zostały dwie doniosłe i dla filozoficznych badań tajemnice Wcielenia i Trójcy św., już się okazało, że trzeba będzie pogłębić znacznie pojęcie osoby.

Czegóż to bowiem uczą te dwie tajemnice? Przy tajemnicy Wcielenia uczy nas Wiara, że w Chrystusie Panu są dwie natury całkowite, zupełne, niez mieszane ze sobą, natura boska i ludzka, a jednak nie dwie są w Nim osoby, ale jedna tylko i to boska. Pokazuje się tedy z tej Tajemnicy, iż może

¹⁾ Por. S. Thom. De unione Verbi. a. 2. ad finem. Nadto: I. p. qu. 75 ar. 4 ad 2um; 3 p. qu. 2 ar. 2. ad 3um.

²⁾ Por. Franzelin. De Incarnatione. Romae 1874, thes. 27 pag. 242. Por. także Urraburru dz. w. prz. str. 841.

być natura ludzka konkretna, a więc z ciała i duszy jako fizycznych swych części złożona, a jednak nie będzie ona osobą, choćby nią być powinna według znanej definicji osoby we filozofii przedchrześcijańskiej. Czegóż tedy brak naturze ludzkiej Chrystusa Pana? Brak jej przynależnego tejże naturze aktu samoistnienia, ta natura nie istnieje dla siebie, ale dla Słowa Bożego i przez Nie, — nie jest *sui iuris*, ale istnieje przez to, że odwieczne Słowo, czyli druga osoba Trójcy św. tąż naturę przyjęła do Swej osoby, łącząc się z nią hypostatycznie.

Natomiast w tajemnicy Trójcy św. mamy, jak nas Wiara uczy, jedną naturę, rozumną, konkretną, któraby również być powinna osobą, a jednak nią nie jest, bo jest wspólną trzem osobom.

Wsparci tedy na tem, co rozum sam z siebie wiedzieć może o pojęciu osoby, oraz na tych wskazówkach, jakie płyną z rozważania dwóch rzeczonych tajemnic, możemy dokładniej określić pojęcie osoby ¹⁾. Powiemy mianowicie, że osoba musi być 1^o substancją a nie przypadłością; 2^o musi być substancją indywidualną, a nie substancją wspólną kilku przedmiotom, przyczem obojętną jest rzeczą, czy ta wspólna substancja może być jako abstrakcyjnie pojęta natura, urzeczywistniana w wielu jednostkach, czy też jako konkretna i numerycznie, a nie gatunkowo jedna, jest wspólną trzem boskim Osobom; 3^o musi być substancją zupełną, nie tylko w tem znaczeniu, iżby nie była integralną częścią jakiegś substancyjalnej całości, ale i w tem, że nie może być przyjęta przez inną osobę, ani też być wspólną kilku różnym osobom, czyli musi być zupełną i nie udzielającą się (*incommunicabilis*); 4^o musi być rozumną, skąd znów wypływa, że musi być wolną, zdolną do zasług, odpowiedzialną za swe uczynki: krótko: zdolna do rozporządzania sama sobą, musi być *sui iuris*. Pełna tedy definicja osoby brzmi: *osoba jest substancją pierwszą, rozumną, indywidualną, zupełną i całą w sobie* (*Persona est substantia rationalis, singularis, integralis completa, tota in se*).

Nie tu jednak koniec dociekań nad pojęciem osoby. Tajemnice bowiem Wcielenia i Trójcy św. zmusiły chrześcijań-

¹⁾ Por. Mgr. Mercier: *Notions d'Ontologie*, str. 108 nast.
Delmas: *Ontologia*. Parisiis 1896, str. 488 nast.

skich teologów i filozofów do dokładniejszego zbadania, jaki zachodzi stosunek między konkretną naturą rozumną a osobą. Wskutek bowiem niedostatecznego odróżniania tych dwóch pojęć doszli Sabellianie w III w. po Chr. do fałszywego twierdzenia, jakoby nie trzy boskie Osoby istniały, tylko jedna, objawiająca się na zewnątrz w trzech różnych formach. Rozumowali oni w ten sposób. Skoro osobą jest natura rozumna konkretnie bytująca, zatem ile natur, tyle osób. Że zaś Wiara uczy, iż w Bogu jedna tylko natura, zatem i jedna też być musi osoba, która jako Stworzyciel zwie się Bogiem Ojcem, jako Odkupiciel Synem Bożym, a jako Poświęciciel Duchem św.

Na tej samej zasadzie, ale odwrotnie argumentując, doszli triteiści do błędu, że nie tylko trzy boskie Osoby być muszą, ale i trzech bogowie, bo jeżeli osoba jest rozumną naturą konkretnie wziętą, a Objawienie naucza, iż są trzy boskie Osoby, więc i trzy muszą w nich być natury, a tem samem i trzech musi być bogów. Natomiast Eutychanie czyli Monofizyci zaprzeczyli dla tych samych racyi ludzkiej natury Chrystusowi Panu, bo gdzie jedna osoba, tam musi być jedna tylko natura.

Wobec tych tedy błędów, nasuwało się nieuniknione pytanie, czem się różni natura konkretna i rozumna od osoby, czyli co sprawia, że taka natura jest lub nie jest osobą.

Tutaj należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, pytanie powyższe brać tak należy, jak ono brzmi. A więc nie chodzi w niem bynajmniej o stosunek abstrakcyjnie pojętej natury do tejże natury, o ile ona jest ujednostkowiona w jakiejś osobie lub osobniku. Nie potrzeba bowiem długo wykazywać, że abstrakcyjnie pojęta natura, (np. ludzka) nie posiada tych cech, które ma natura konkretnie istniejąca (n. p. w Piotrze), gdyż tamta jest ogólną, ta zaś szczegółową, indywidualną, tamta ma tylko metafizyczne znamiona, ta zaś fizyczne; do definicyi np. człowieka nie wchodzi bynajmniej cechy osobnicze, które są niezbędne w pojęciu Piotra. Między jedną więc a drugą naturą istnieje różnica rzeczowa. Chodzi więc w powyższem pytaniu o to, czy w pojęciu konkretnej natury a tem, że ta natura, jest osobnikiem (hypotasis, subsistens) lub osobą, jest jaka różnica? Na czem ona polega? Co zawiera się więcej w pojęciu

osoby lub osobnika, co by się nie zawierało w pojęciu natury konkretnej, temuz osobnikowi lub osobie właściwej?

Powtóre zaznaczyć musimy, że pytanie powyższe ograniczamy jedynie do jestestw stworzonych, a złożonych z materii i formy, a nie stosujemy go ani do Boga, ani do szczerých duchów. Gdyby bowiem natura boska nie posiadała całej sobie przysługującej doskonałości, czyli gdyby taż natura doskonalszy sposób bytowania miała otrzymać przez to, że jest naturą np. Boga Ojca, to w takim razie nie mogłaby ona być numerycznie tą samą w trzech boskich Osobach, a nadto między osobowością (np. Ojcowstwem), a boską naturą musiałyby istnieć różnica rzeczowa, czemu sprzeciwia się »*summa simplicitas*« tejsze natury. Co się zaś tyczy natury szczerých duchów dowodzi św. Tomasz na wielu miejscach¹⁾, iż niema najmniejszej potrzeby przyjmowania w tym wypadku rzeczowej różnicy między konkretną naturą a osobowością.

Otóż na powyższe pytanie odpowiedział Duns Szkot, że między naturą konkretną a osobowością nie zachodzi różnica rzeczowa. Do konkretnej bowiem natury przynależy z istoty rzeczy właściwy tejsze naturze akt samoistności, umożliwiający fizyczne istnienie jakiejś naturze. Natura konkretna jest osobnikiem lub osobą już przez to samo, że nie stanowi części jakiejś całości substancjalnej (jak np. ludzka dusza) lub że nie została przyjęta przez inną osobę. Pojęcie więc osobowości jest wyrazem podwójnego zaprzeczenia: bądź zdolności samej, lub aktualnego połączenia się z całością substancjalną (*negatio unionis aptitudinalis vel actualis cum toto substantiali*), bądź związku hypostatycznego z inną osobą (*negatio unionis actualis cum alieno supposito*). Za tem zdaniem poszło bardzo wielu filozofów²⁾ i teologów.

¹⁾ Por. *Quaest. disp. De potentia qu. 7 art. 4 Schol. I. qu. 3 ar. 3.*

²⁾ Urraburru dz. w. prz. str. 848 przytacza z nowszych kard. Franzelina, Stentrupa, G. Lahoussa, Palmieriego i t. d. G. Lahousse w swej *Metafizyce* (Lovanii 1889 pag. 418) tak wyluszcza racje tej opinii; «*Eadem res, si sibi permittitur, est ens, substantia completa, sui iuris, tota in se. Si accedit persona divina, quae se intrinsecus ei unit, tota entitas remanet, eadem actiones proficiscuntur ab hac natura; sed ista realitas facta est in alio, instrumentum alterius, ideoque omnes actiones ab ea profectae iam adscribuntur huic alteri agenti per naturam assumptam tamquam*

Ponieważ atoli z tą opinią nie podobna prawie pogodzić nauki, jaka wynika z dogmatu o Wcieleniu Syna Bożego, wolimy przeto pójść za zdaniem św. Tomasza, który między naturą konkretną a jej aktem samoistności przyjmuje różnicę rzeczową. W istocie dogmat Wcielenia poucza nas, że w Chrystusie Panu istnieje natura ludzka i to konkretna, a jednak nie mająca swego właściwego aktu samoistności. Jeżeli tedy samoistność, czyli w tym wypadku osobowość mogła być odłączona od konkretnej swej natury, to widocznie przez dodanie aktu samoistności (*substistendi*) do natury konkretnej zyskuje ta ostatnia pewną doskonałość, coś dodatniego, a nie samo tylko przeczenie wspólności z czemś innym. Istnieje więc dostateczna racja do przyjęcia rzeczowej różnicy między konkretną naturą a osobą lub osobnikiem.

§. 47. *O niektórych błędnych definicyach osoby.*

Kartezyusz, rozwijając słynną swą zasadę: »*cogito, ergo sum*«, zmuszony był uczynić świadomość treścią życia substancji duchowej, tak jak rozciągłość istotą ciała. Ciało nie może być osobą, bo nie myśli, nie posiada świadomości, osobą może być tylko substancja myśląca. Z takich przesłanek krok już tylko do twierdzenia, że świadomość siebie czyni jakies jestestwo osobą. Takie twierdzenie rzeczywiście postawił Locke w swem dziele: *An Essay concerning human understanding*, book 2. c. 27. §. 9. Odróżnia on substancję, człowieka i osobę. Substancja jest to nieznanne podścielisko przypadłości jakiemuś jestestwu właściwych; człowiek jest pojęciem zwierzęcia o pewnym kształcie, wyróżniającym go od zwierząt właściwych; wreszcie osoba jest jestestwem myślącym i rozumnym, które wie o sobie, że było lub jest w różnym czasie lub różnej formie. Na to zaś potrzeba, aby jego świadomość była zawsze jedną i tą samą. Zatem tożsamość samowiedzy stanowi właściwie osobę, a nie tożsamość substancji.

per instrumentum assumptum. Itaque natura, quae prius erat sibi permissa, sui iuris, suppositata, cessat esse talis, non quidem amissione realitatis, verum accessu perfectionis, nempe hipostaseos divinae».

Z tych założeń wysnuwa filozof angielski następujące wnioski:

a) gdzie różne są samowiedze, tam różne są osoby, chociażby ta sama pozostała substancja.

b) Może być jedna samowiedza w kilku ciałach naraz bez względu na to, czy w każdym z nich inna przebywa substancja duchowa, do której należy samowiedza. To zdarza się u wariatów.

c) Może na odwrót być kilka samowiedz w jednym ciele lub w jednej substancji duchowej.

d) Może być jeden duch w dwóch osobach, dwa duchy w jednej osobie, jedna osoba w dwóch różnych ciałach a dwie osoby różne w tem samym ciele. Dodaje wszakże Locke, że należy mieć ufność w dobroci Bożej, iż nie przeniesie z jednego stworzenia na drugie samowiedzy, któraby pociągała za sobą nagrodę lub karę.

Powyższe określenie osobowości powtarza się mniej lub więcej zmodyfikowane u późniejszych filozofów¹⁾. Dla Chr. Wolfa być osobą znaczy to samo, co mieć świadomość swej tożsamości; podobież definiuje Kant osobowość: »Die Persönlichkeit ist das Bewusstsein von der Identität seiner eigenen Substanz als denkenden Wesens in allem Wechsel der Zustände«. Antoni Günther posunął się dalej, bo zastosował swą definicyę osobowości: »die Persönlichkeit ist die im Selbstbewusstsein consolidirte geistige Substantialität« do tajemnicy Trójcy św i doszedł taką drogą do triteizmu. Nie mniej Fichte młodszy oraz przytoczony poniżej Snellman, upatrują w samowiedzy istotę osobowości.

Krytyka. Samowiedza jest niewątpliwie jednym z najwyższych objawów ducha lub duszy, ale nie jest jej całą treścią. Że zaś człowiek jest nie tylko duszą ale i ciałem, przeto osobowości w człowieku nie można identyfikować z jedną władzą duszy, gdyż rozum, którego objawem jest samowiedza, jest tylko władzą duszy, a nie duszą samą. Dla tego świadomość jest dwo-

¹⁾ Por. C. Piat: *La personne humaine*. Paris 1897 str. 23 nast.

J. H. Fichte: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Leipzig 1855 str. 457 nastp.

Joh. Wilh. Snellman: *Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*. Tübingen 1841 str. 119.

jaka: habitualna, mocą której dusza zawsze sobie może być obecna, czyli mieć wiedzę o sobie samej, i rzeczywista czyli aktualna (samowiedza), gdy dusza rzeczywiście poznaje, iż jest, i że działa, oraz rodzaj tego działania. Z powyższych zaś definicyi zgoła nie wiemy, o jakiej to świadomości jest mowa; jeżeli o habitualnej, to taka zdolność samowiedzy nie może być osobą, tak jak muzyk nie gra zawsze lub matematyk nie przeprowadza bez ustanku działań matematycznych. Gdyby osobowość polegać miała na świadomości habitualnej, znaczyłoby to, że czasem może być ktoś osobą, gdyż nie brak wypadków, w których człowiek pozbawiony bywa samowiedzy. Jeżeli zaś świadomość siebie aktualna, czyli samowiedza, ma być osobowością, to wypadnie przyjąć, że po każdym śnie głębokim, po epilepsyi, omdleniu itd. staje się ta sama jednostka coraz inną osobą, na co nikt rozsądny się nie zgodzi. Samowiedza jest szeregiem aktów, które przecież do kogoś należą, lub od kogoś wychodzą; aby więc te akty mogły się odbywać, musi już ten ktoś jako podmiot tych aktów istnieć i już być osobą. Osoba bezwątpienia posiada zdolność uświadamiania się sobie samej; ale żadna, prócz Boga, nie musi mieć zawsze samowiedzy aktualnej.

ROZDZIAŁ XI.

O przypadłościach w ogólności.

§. 48 *Pojęcie przypadłości (accidens, συμβεβηκός) oraz jej gatunki.*

G. Teichmüller¹⁾ poddał krytyce pojęcie przypadłości jako bytu w czemś innym tkwiącego. Powiada on, że z terminami filozoficznymi ma się rzecz podobnie jak z uniformami urzędników: sprytny służący jakiegoś państwa, które często u siebie gościnnie podejmuje urzędników, prędko się nauczy oceniać po kołnierzach rangę urzędnika, chociaż nie będzie miał pojęcia o pracy, jaką spełniać musi właściciel kołnierza. W myśl Arystotelesa, powiada Teichmüller, ma być nazwa: συμβεβηκός

¹⁾ Por. G. Teichmüller dz. w. prz. str. 123.

rodzajem takiego urzędniczego kołnierza, po którym odróżnić mamy byt w czemś innym tkwiący, od jestestwa, które samoistnie bytuje, czyli od substancji. Lecz jeżeli tkwienie w czemś innym ma być ową cechą, rozstrzygającą o tem, czy jakieś jestestwo ma być zaliczone między przypadłości, albo do substancji, to nie tylko słodycz we fidze lub na języku, ale i ręka i oko muszą być przypadłościami. Chociaż więc Arystoteles przy oznaczaniu różnicy pomiędzy substancją a przypadłością oparł się na doświadczeniu, jednak doszedł do złego określenia przypadłości, bo nie wiedział on (według Teichmüllera), że te jestestwa, które on nazwał substancjami, nie istnieją inaczej jak tylko jako wyobrażenia podmiotu poznającego, przez co substancje stają się przypadłościami, a te ostatnie substancjami.

Nie tu miejsce rozprawiać się z twierdzeniem Teichmüllera, jakoby świat nie istniał przedmiotowo, a był tylko mojem wyobrażeniem. Stańmy jednakże na jego idealistycznym punkcie widzenia. Widzę obecnie trzy kamienice i kilkanaście drzew; ani te kamienice, ani owe drzewa nie istnieją fizycznie poza mną, bo jako idealista, muszę twierdzić, że owe kamienice i drzewa są modyfikacjami mej jaźni. Nasuwa się tedy pytanie nieuniknione, czy taki sam jest byt mych modyfikacji, co i mej jaźni, która tych modyfikacji doznaje? Modyfikacje moje podlegają bezustannym zmianom, teraz widzę kamienice i drzewa, a za chwilkę mogę widzieć tylko książki i obrazy na ścianach zawieszzone; mogę też przymknąć oczy i nic zgoła nie widzieć. Tymczasem jaźń moja pozostaje niezmienną, wciąż sobą będąca; najwidoczniej tedy owe przeróżne modyfikacje są czemś w jaźni, w niej tkwią, a nie mają samoistności; jaźń moja istnieje inaczej, aniżeli jej modyfikacje, bo ona jest sobą, nie jest w czemś innym i to tem więcej, że po za mną nic nie istnieje, gdy tymczasem modyfikacje są w niej, i bez niej by nie istniały. Nie miał więc Teichmüller słuszności, robiąc Stagiryście zarzut z tego, bez czego i jego system obejść się nie może. Tkwienie w czemś jest wyrazem wieloznacznym. To też Arystoteles określił bliżej, jakiego to rodzaju tkwienie w czemś innym przysługuje przypadłości. Powiada on: „ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον

χωρίς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν Categ. c. 2¹⁾). A zatem przypadłość różni się pod względem właściwego sobie sposobu tkwienia od substancji niezupełnej, jaką jest oko lub ręka, tem, że substancję niezupełną można oddzielić od całości substancjalnej i sprawić, że substancja niezupełna będzie istniała jako osobnik, gdy tymczasem z przypadłością, przynajmniej siłami przyrody, tak uczynić nie można. Tę właśnie niemożność samoistnego bytowania mieli na oku Arystoteles i scholastycy, gdy przypadłość określali: „ens, quod est in alio tamquam in subiecto» lub: »accidens est res, cui competit esse in alio tamquam in subiecto»²⁾). Przypadłość jest podług nich bytem prawdziwym, czemś, rzeczą jakąś; ale dla tego, że ten byt nie posiada samoistności, a natomiast wymaga, aby istnieć, substancji jako swego podmiotu, przeto przypadłość nie jest bytem pełnym, jak substancja, jest bytu bytem, ὅντος ὄν, jak się dobitnie wyraża Arystoteles.

Tu musimy zwrócić uwagę, że przypadłości brać można w dwojakim znaczeniu; raz a) oznaczamy tym wyrazem wszystko, co nie jest substancją, raz znów b) to, co w esencji rzeczy przebywa sposobem indywidualnym, a nie znachodzi się wśród cech rodzajowych lub gatunkowych.

W pierwszym znaczeniu wzięta przypadłość zwana bywa fizyczną, także kategoryalną (accidens physicum, praedicamentale) i obejmuje 9 różnych gatunków bytu, które Arystoteles przeciwstawił substancji, czyli 9 kategorii przypadłościowych. Jeżeli człowiek jest substancją, to 9 orzeczeń, jakie według Arystotelesa można wypowiedzieć o tej substancji, np. że jest 1½ metra wysoki, że jest dobry, że jest w domu, że chodzi lub leży itd., będą w porównaniu z bytem substancji bytami przypadłościowymi, bo same przez się po za substancją nie istnieją. Tak pojęta przypadłość dzieli łącznie z substancją byt całkowicie tak, że wszystko, cokolwiek jest lub pomyślane być może, być musi albo substancją, albo przypadłością. Nie należy jednak przytem tracić z uwagi tej okoliczności, że powyższy podział nie jest podziałem rodzaju na jego gatunki, gdyż pojęcie bytu, jak już wiemy, nie jest rodzajowem pojęciem.

¹⁾ Tak samo w Met. A 30 p. 1025 a 28: γέγονε μὲν δὴ καὶ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ ἕτερον (Por. tamże). Anal. post. I. 4 p. 73 b. 28.

²⁾ S. Thom. In IV. Sent. dist. 12 qn. I. ar. I ad 2.

Natomiast przypadłość brana w drugim znaczeniu (pod b) zwana bywa logiczną lub kategorematiczną, i stanowi jedno z 5 najogólniejszych pojęć orzekania, jakie wskazał Porfiryusz (genus, species, differentia, proprium, accidens), i w tym razie między substancją a przypadłością znajdzie się człon trzeci: proprium = właściwość (τὸ ἴδιον). Między przypadłościami bowiem jakiejś substancji odróżnić można takie, które w niej są, że tak powiemy, przygodnie, od takich, które najściślej są związane z jej istotą; pierwsze przezwiał Porfiryusz, a przed nim Arystoteles, przypadłościami lub przymiotami (accidentia), drugie zaś właściwościami (propria τὰ ἴδια). O Piotrze np. możemy według pięciu pojęć Porfiryusza powiedzieć, że jest z rodzaju zwierząt (animal: genus), że jest rozumny (differentia), że jest człowiekiem (species), że ma władzę lub właściwość mówienia (proprium), wreszcie, że jest siwy (accidens). Otóż metafizyka nie zajmuje się przypadłościami drugiego rodzaju, tylko pierwszego.

Fizyczne przypadłości podzielić można na *bezwzględne* (accidentia absoluta) i *względne* (relativa). Bezwzględni zwali scholastycy te przypadłości, które z siebie samych dodają pewną rzeczywistość do bytu substancjalnego n. p. barwa. Nie należy więc tego wyrażenia: bezwzględna przypadłość rozumieć w ten sposób, jakoby tego rodzaju przypadłości nie wymagały swego podmiotu, w którym tkwić muszą, czyli jakoby mogły bytować samoistnie, bo w takim razie nie byłyby już przypadłościami, lecz w ten sposób, że one same z siebie, przez swą tylko rzeczywistość, a nie przez wzgląd dopiero na coś innego dodają pewną rzeczywistość do substancji. Natomiast przypadłości względne, jak np. być przyczyną lub skutkiem, być wielkim lub małym itd. dopiero w odniesieniu substancji do czegoś innego z bogacają tę ostatnią o nowe jakieś określenia.

Bezwzględne przypadłości można podzielić na *wewnętrzne* i *zewewnętrzne*; pierwsze tkwią bezpośrednio w substancji, a należą do nich: jakość i ilość; drugie tkwią wprawdzie w substancji, lecz przez coś zewnętrznego, jak np. być w miejscu pewnym, być w czasie itd. W końcu od przypadłości bezwzględnych odróżnić należy *przypadłości modalne* czyli sposób (modus), w jaki bezwzględna przypadłość tkwi w substancji. Tak np. rozciągłość palca jest przypadłością bezwzględną, ale

palec może być albo wyprostowany, albo skrzywiony, a te dwa określenia wyrażają sposób bytowania rozciągłości. Przypadłości zatem modalne są niejako przypadłościami przypadłości bezwzględnych.

§. 49. Czy przypadłości posiadają swe własne istnienie, czy też przeciwnie istnieją istnieniem substancji?

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest tak łatwą, jakby na pierwszy rzut oka mogło się wydawać¹⁾. Weźmy konkretny przykład, dajmy na to, kawał wosku. Przypuśćmy, że wosk nie posiada barwy określonej, ani ciepłoty widocznej. Pociągamy jego powierzchnię barwą jakąkolwiek, a przytem wystawiamy cały wosk na działanie ciepła, wskutek czego traci on swą twardość, a staje się miękkim. Jeżeli tedy wosk mógł istnieć jako taki przed swą barwą, lub przed nabyciem stanu ciepłoty i miękkości, to wydawać się może rzeczą dość jasną, iż zarówno barwa jak i ciepłota posiadają swe własne istnienie, dołączające się do istnienia wosku, wskutek czego ten ostatni przedstawia się nam jako wosk zabarwiony tak lub owak, oraz ciepły i miękki. Niezmiernie wielu myślicieli podziela faktycznie to właśnie zapatrywanie. Należą tu przede wszystkim ci wszyscy, co nie uznają rzeczowego rozróżnienia między konkretną istotą rzeczy a jej aktem istnienia. Nawet św. Tomasza²⁾ musimy w tym wypadku zaliczyć między naszych przeciwników. Co się bowiem nas tyczy, wydaje się nam bardziej odpowiednim istocie rzeczy to zdanie, które utrzymuje, że przypadłości nie posiadają swego własnego istnienia, ale istnieją istnieniem substancji. Powiadamy, wydaje się nam, bo wyrobienie sobie silnego przekonania w rzeczy tak subtelnej, jest niesłychanie trudne.

Dwie racje skłaniają nas do przyjęcia opinii przeciwnej zapatrywaniom św. Tomasza. Po pierwsze: przypadłość z natury swej wymaga tkwienia w substancji tak, że jeżeli w substancji nie tkwi, to wogóle istnieć nie może, przynajmniej

¹⁾ Por. Mgr. Mercier: *Notions d'Ontologie* str. 120 nast.

²⁾ Por. S. Thom. *Opusc. de ente et essentia* cap. 2; C. G., cap. 14; In IV lib. Sent. 4^o 12 qu. I, ar. I, sol. 3 ad 5.

według zwykłych praw i sił przyrodzonych. Nikt nie widział, ani widzieć może barwy bez rzeczy zabarwionej. Lecz jeżeli przypadłość nie posiada istnienia wspólnego jej z istnieniem substancji, tylko swoje własne, to na prawdę nie widać racji, dlaczego by nie mogła istnieć samodzielnie i poza substancją. Wszak posiada wszystko, co ku temu potrzebne: ma swą własną istotę i to konkretną, posiada też akt istnienia swój własny, niezależnie od substancji. Ale w takim razie jakaż różnica między substancją a jej przypadłością? Chyba żadna. Nam się wydaje, że właśnie owa cecha istotna przypadłości, iż tkwić musi w substancji, aby istnieć mogła, domaga się tego, aby przypadłość istniała istnieniem wspólnem jej ze substancją, a nie swoim własnem, bo w przeciwnym razie nie widać racji, dlaczego przypadłość ma być bytem bytu, a nie bytem pełnym.

Powtóre każda substancja cielesna, a nawet duchowa, posiada zazwyczaj dość sporą liczbę różnorodnych przypadłości. Jeżeli tedy przyjmiemy, że każda przypadłość posiada swój własny akt istnienia, przypadnie nam jedność bytów substancjalnych, będziemy mieli zlepki luźnie zespolonych jestestw. Rozciągłość naszego ciała miałaby w hipotezie przeciwników swoje własne istnienie, barwa naszej skóry osobne istnienie, kolor włosów także własne istnienie itd. Ktoż jednakże nie widzi, że hipoteza, do takich wiodąca konsekwencji, zbyt obraża nasz rozum, aby miała być prawdziwą?

Weźmy zresztą na uwagę np. ciepło ciała. Ciepłota jest niewątpliwie przypadłością, a nie substancją. Otóż fizyka dzisiejsza uczy, że ciepło w ciałach jest skutkiem ruchu ich drobin, gdy tymczasem podług zwolenników hipotezy, że przypadłości posiadają swe własne istnienie, wypadałoby, że ruch w drobinach jest czemś, co do nich się dołącza, jestestwem wprawdzie nie samoistnem, ale niemniej rzeczywistem. W rzeczywistości zaś ruch bez ciała poruszającego się jest niemożliwy; jeżeli więc prawdziwą jest nauka fizyki o ciepłe, mielibyśmy dość silny argument, że przypadłości nie posiadają swego własnego istnienia, tylko bytują bytem substancji.

Podobne uwagi nasuwają się przy barwach, które fizyka wyjaśnia jako skutek ściśle określonego drgania cząstek eteru, któremu to ruchowi odpowiadają w podmiocie poznającym wrażenia barw jakościowo różnych.

Mogłoby się jednak łatwo wydawać komuś, że skoro jedno jest wspólne istnienie substancji i przypadłości, to te ostatnie nie różnią się rzeczowo od substancji, gdyż przypadłości byłyby w tym wypadku tylko pewnymi sposobami (modi) istnienia substancji, a nie jestestwami od niej różnymi. Rzeczywiście cała szkoła Kartezjusza nie przyjmuje przypadłości absolutnych w znaczeniu, jakie im scholastyka nadaje, a poczytuje wszystkie przypadłości bez wyjątku za sposoby istnienia substancji, nie dające się od niej oddzielić. Podobnież ci, co śladem Locke'a lub Hume'a mają substancję za coś nieznanego lub za konglomerat przypadłości, oczywiście także nie odróżniają substancji od przypadłości.

Lecz nie trudno wykazać, że powyższe zapatrywanie co do przypadłości bezwzględnych nie da się utrzymać. Wszak przypadłości są czemś, co w substancji może być lub nie być, przybывая one lub ubywają ze substancji, gdy tymczasem substancja pozostaje ta sama. Akt np. poznania czegoś jest z pewnością czemś rzeczywistym, produktem duszy od niej różnym, bo nikt się na to nie zgodzi, co utrzymywał Kartezjusz, jakoby myślenie miało być całą istotą naszej duszy. Skoro tedy ów akt poznania może być w naszej duszy, a ona bez względu na to wciąż jest sobą, to niepodobna nie uznać różnicy rzeczowej między duszą jako substancją, a rozmaitemi jej przypadłościami. Podobnież substancje cielesne nabywają lub utracają rozmaite przypadłości, nie przestając być tem, czem są, a to byłoby rzeczą niemożliwą, gdyby przypadłości nie różniły się rzeczowo od substancji. »Nauki przyrodnicze, powiada Commer¹⁾, obierają pojęcie ruchu i przemiany za podstawę swych wyjaśnień. Za pomocą ruchu wyjaśniają one zjawiska głosu, światła, ciepła, nawet elektryczność, magnetyzm i t. d. Lecz do pojęcia ruchu i przemiany jest konieczny podmiot, który pojmujemy jako coś trwałego w ruchu i przemianie. Bez przypuszczenia jakiegoś materialnego środowiska jako podścieliska dla fal głosowych, nie możnaby było zjawiska ruchu, które jako tony odczuwamy, wyjaśnić jako zjawiska. Bez przyjęcia materialnego medium jako podścieliska dla fal świetlnych i termicznych, nie dałoby się wyjaśnić zjawisko ruchu,

¹⁾ Por. Ernst Commer: *System der Philosophie* str. 132. I. Abth.

które nazywamy barwą lub ciepłem. Jakakolwiek będzie natura tegoż podmiotu czy to pod względem fizycznym czy chemicznym, musimy z punktu widzenia metafizyki ów podmiot poczytać za to, w czym ruch się odbywa, i dla tego zaraz pojmujemy go jako jedyną rzecz, której przypisujemy istotę o niezmiennych cechach. Ta rzecz może być dla fizyki niezłożonym pierwiastkiem albo też agregatem atomów lub kombinacją najróżnorodniejszych rzeczowych warunków, zawsze atoli pojmować ją musimy jako realne podścielisko ruchu i jako realnie wyróżnioną od jej ruchu, a nie mniej i sam ruch poczytać za coś rzeczywistego, gdyż nie jest czemś pierwszym, cośmy za pomocą zmysłów spostrzegli. Musimy twardo stać przy rzeczywistości różnych przypadłości, jak długo pozwalamy, aby nas zmysły przekonywały o rzeczywistości przedmiotów jakiegokolwiek rodzaju. Lecz równocześnie z rzeczywistością przypadłości zjawia się i ich rzeczywista odmiennosc od substancji czyli podmiotu, na którym się ukazują. Nie znaczy to jednak, że przypadłość jest faktycznie oddzieloną od substancji i oddzielnie od niej ukazywać się może. Przyjęcie różnicy rzeczowej między nimi to jedno tylko wyraża, że każda z nich jest istotnie różną rzeczywistością i że oboje nie są jednym i tem samem«. Nie potrzebujemy zaś dodawać, że powyższe uwagi nie stosują się do przypadłości modalnych.

§. 50. Czy przypadłości mogą istnieć oddzielnie od swej substancji?

Już Arystoteles zadał sobie, jak o tem świadczy jego Fizyka (ks. IV r. 7), to pytanie, czy możliwą byłaby rozciągłość jakaś, posiadająca barwę lub dźwięk wydająca, a któraby istniała bez odpowiedniej sobie substancji, i czy taką rozciągłość należałoby uważać za próżnię, czy też za coś wypełniającego przestrzeń i tem samem niedopuszczającego do przenikania (*compenetratio*) przez inne ciało. Św. Tomasz nie godzi się na odpowiedź¹⁾ przez Arystotelesa daną, ale utrzymuje, że ilość rozciągała nawet bez swej substancji tworzy coś pełnego, a tem

¹⁾ Por. Albert Farges: *L'idée du continu dans l'espace et le temps*. Paris 1892 str. 93.

samem przeszkadza przenikaniu w danem miejscu przez inne ciało (3 qu. 83 art. 2 corp.).

Otóż to pytanie, które sobie zadał Arystoteles zupełnie mimochodem, i którym też nie myślał głębiej się zajmować, stanęło jako poważne zagadnienie wobec myślicieli chrześcijańskich. Wiara bowiem naucza, że w Sakramencie Ołtarza znika mocą słów konsekuracyjnych substancya chleba i wina, a mimo to pozostają postacie (species) czyli przypadłości, właściwe tym dwom substancjom. Czy tedy filozofia nie podniesie w imię swych własnych dogmatów protestu przeciwko temu dogmatowi Wiary? Czy może ona zaaprobować naukę teologów o istnieniu przypadłości bez właściwych im substancji?

Różni różne dawali odpowiedzi na powyższe pytanie. Herezyarcha Wicleff, obstając zanadto silnie przy przekonaniu starożytnych filozofów, że przypadłość nie może istnieć bez odpowiedniej sobie substancji, doszedł do przekonania, że nawet po konsekracji pozostać muszą substancje chleba i wina. Nie jest to jednak rozwiązanie trudności, ale proste zaprzeczenie dogmatu transsubstancji, za co go też słusznie potępił papież Marcin V¹⁾.

Nie brakło i takich, którzy ciało Chrystusa Pana czynili podmiotem pozostałych po transsubstancji postaci chleba i wina, ba nawet Bogu kazali być podścieliskiem tychże postaci. Nie potrzeba dodawać, że obydwie te hipotezy zbyt są niedorzeczne, aby się godziło niemi dłużej zajmować.

Niepodobna także nie odrzucić zdania tych, co sądzili, że ze zniknięciem substancji chleba i wina znikają także i ich postacie, ale Bóg zastępując w tym wypadku działanie rzeczonych substancji, wywołuje w naszych zmysłach te same skutki, jakie przed konsekracją wywoływały chleb i wino. Takie bowiem zdanie znosi rzeczywistość postaci, a każe Bogu wywoływać w naszych zmysłach niepotrzebne złudzenia, co nie odpowiada ani świętości, ani prawdomowności Boga. Zdanie powyższe propagowali teologowie, przesiąknięci filozofią Kartezjusza, nie

¹⁾ Por. Hurter H. S. J.: *Theologiae dogmaticae compendium*. Oeniponte 1839 t. III. str. 340.

uznającą rzeczowej różnicy między substancją a jej przypadłościami.

Dla idealistów nie sprawia nasz dogmat zbyt wielkiej trudności, bo jeżeli rozciągłość i jakość są złudzeniami naszych zmysłów, będzie już podrzędną kwestyą, czy takich złudzeń mamy więcej czy mniej.

Lecz nawet wtenczas, gdy przyjmiemy z ogółem teologów, że postacie chleba i wina pozostają rzeczywistością, ale bez swych właściwych podmiotów, a tylko Bożą mocą zachowują istnienie, mogłaby filozofia co najwyżej tyle wykazać, że ten rodzaj istnienia przypadłości nie jest sprzeczny z istotą przypadłości.

Wątpić zaś należy, czy rozum sam sobie zostawiony, czyli nie oświecony światłem Objawienia, zdołałby skutecznie i pozytywnym sposobem wykazać, że mogą istnieć przypadłości bez swych przyrodzonych podmiotów i to tem więcej, że sama nawet rzeczowa różnica między substancją a przypadłościami nie jest oczywistą¹⁾.

Lecz gdy się raz przyjmie, jak za tem silne przemawiają argumenty, rzeczową różnicę między przypadłościami, a ich właściwą substancją, nie widzi rozum sprzeczności w tem, iżby to, co rzeczowo rozróżnione, mogło być rozdzielone, jeżeli nie przyrodzonymi siłami, to przynajmniej wszechmocnym działaniem Boga. Dodać należy, że tę możliwość brać należy z wielkiem zastrzeżeniem. Niemożliwą np. byłoby rzeczą oddzielić jakiegoś aktu myślnego od substancji duszy, chociaż uznać trzeba rzeczową między nimi różnicę. To też w całej naszej kwestyi chodzi jedynie o bezwzględne przypadłości: ilość i jakość. Co więcej, może nie byli dalekimi od prawdy Tomiści, odnosząc pytanie jedynie do samej rozciągłości (*quantitas dimensiva*), w której tkwią inne postaci chleba i wina, jak barwa, zapach itd. Otóż Arystoteles nie widział sprzeczności w pytaniu, czy może istnieć sama rozciągłość bez swej substancji. Tem więcej znika taka sprzeczność, gdy ową przyczyną sprawczą rozdziału substancji od jej przypadłości jest sam Bóg. Wszak codziennie spotykamy się z tym faktem, że substancje tracą swe przypadłości lub zyskują te, których

¹⁾ Por. Dupont: *Ontologie* str. 174 nast.

przedtem nie posiadały, a jeżeli Bóg może wywoływać skutki bez użycia odpowiednich przyczyn drugorzędnych, to nie widać też w tem sprzeczności, że może utrzymywać skutki przyczyny substancyjalnej bez tejże przyczyny. Trafnie argumentuje św. Tomasz: »Nec est impossibile, quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum et de conservatione in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrim sine operatione naturae: quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. Unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in Sacramento (Eucharistiae) accidens conservat in esse, sublata substantia, quae ipsum conservabat.« (C. G. I. IV. c. 65).

Chodzi już tylko o to, czy rozciągłość nie przemienia się w naszym dogmacie w substancję? Ze istnieje ona na wzór substancji, to rzecz widoczna, lecz że substancją mimo to nie jest, także nie ulega wątpliwości, gdyż nie zniknęło z niej dążenie do tkwienia w przyrodzonym sobie podmiocie czyli substancji chleba i wina, i stąd, gdy postacie do tego stopnia są zepsute, że ustaje sakramentalne przebywanie Chrystusa Pana w nich, wraca napowrót dla rozciągłości możność tkwienia we właściwym sobie podmiocie. Charakter bowiem substancji nie tyle polega na tem, że nie posiada podmiotu, w którymby tkwiła, ile raczej na tem, że ona z natury swej wymaga, aby istniała sama przez się, a nie przez tkwienie w jakimś podmiocie. Tej właśnie cechy tak charakterystycznej dla bytów substancyjalnych brak jest przy rozciągłości i wogóle przy przypadłościach, oddzielonych od swej substancji, gdyż wciąż trwa w nich owa przyrodzona dążność do tkwienia we właściwych substancjach, a które o tyle doznaje przeszkody ze strony Bożego działania, że przypadłości nie posiadają actu swej przyrodzonej substancji. To też podczas gdy starożytni filozofowie wymagali dla przypadłości aktualnego tkwienia w odpowiednich im substancjach, chrześcijańscy myśliciele zwracają raz po raz uwagę na to, że zupełnie wystarczy dla pojęcia natury przypadłości, gdy się uwzględni tylko jej przy-

rodzoną dążność do tkwienia w substancyi. »Non est definitio substantiae, powiada św. Tomasz, ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis: ens in subiecto, sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto: quidditati autem seu essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem Sacramento (Eucharistiae) non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex virtute divina sustentante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae«. (III. qu. 77:ar. I ad 2).

ROZDZIAŁ XII.

O kategorii ilości (quantitas ποσόν).

§. 51. Pojęcie ilości ciągłej (τὸ συνεχές continuum).

Weźmy na uwagę ciało jakiegokolwiek np. kamień. Mogę się zastanawiać nad kamieniem, albo o ile jest częścią pewnej gromady kamieni, albo rozważać jego cechy bez uwzględniania innych kamieni. W pierwszym razie mogę się zapytać: ile kamieni leży na tem miejscu? Na to mogę otrzymać odpowiedź np. dwadzieścia, trzydzieści itp. Wskazana tą liczbą ilość zwie się ilością rozdzieloną (quantitas discreta), gdyż każdy kamień tworzy dla siebie całość, nie jest częścią drugiego. Jedność specyficzna ich substancyi sprawia, że mogę obliczyć, ile razy też substancya oddzielnie się powtarza w całej kupie kamieni. Każda tedy liczba jest wyrazem rozdzielonej ilości, a ta tylko między nimi istnieje różnica, że przy pojęciu ilości bardziej się wysuwa na pierwszy plan moment przedmiotowy czyli przedmiotowo istniejące a rozdzielone jestestwa, gdy tymczasem przy liczbie bardziej widoczny czynnik podmiotowy, to jest ujęcie przez umysł rozdzielonych jestestw w jakąś całość¹⁾.

¹⁾ Por. Dr. Franz Schmidt: *Definition und Wesen der Quantität*. «Zeitschrift für katholische Theologie». I. Quartalheft 1891 str. 60 nast.

Powiemy zatem, że ilość rozdzielona jest wielością jakichkolwiek rozdzielonych przedmiotów, które jednak przez swe większe lub mniejsze podobieństwo dają umysłowi podstawę lub przynajmniej możność do wyrażenia tychże przedmiotów zapomocą liczby, i porównania jej z innymi liczbami, lub też mierzenia tychże przedmiotów zapomocą jakiejś jedności.

Nie widzimy potrzeby dłuższego zastanawiania się nad tym gatunkiem ilości, tem więcej, że już poprzednio mówiliśmy o liczbie. Chyba to tylko zaznaczyć należy, że ponieważ dla kamieni jest zupełnie obojętną rzeczą, czy jakiś umysł ujął je w liczbę czy nie, przeto przedmiotowo ilość rozdzielona nie jest jakąś przypadłością fizyczną, dołączającą się do substancji kamieni, czyli przedmiotowo schodzi się ilość rozdzielona najzupełniej z bytem tych jednostek, które zliczamy, lub które zliczone być mogą.

Inna atoli rzecz, gdy zamiast pytać się: ile kamieni tu leży — zapytam się: jak wielki jest ten kamień? Wtedy bowiem pytam się o jakąś przypadłość, która rzeczywiście tkwi w kamieniu.

W odpowiedzi na to pytanie możemy usłyszeć, że kamień ma np. 2 metry długości. Cóż to znaczy być wielkim na 2 metry? Przez tę odpowiedź wyrażamy, że kamień zajmuje przestrzeń czyli jest rozciąglym na długość podwójnie wziętej jednostki mierniczej, którą metrem zwiemy. Aby jednak taką rozciągłość uzyskać można, muszą cząstki kamienia lub jakiegokolwiek innego ciała nie być aktualnie rozdzielone, lecz muszą się stykać ze sobą tak, iżby z nich powstała jedna nieprzerwana całość, słowem: całość musi być ciągła (stetig). Dochodzimy w ten sposób do uzyskania drugiego gatunku pojęcia ilości, do ilości ciągłej (quantitas continua), daleko ważniejszej od ilości rozdzielonej. *Ilość ciągła* w przestrzeni przedstawia się jako *rozciągłość* ciał w trzech kierunkach, w czasie przedstawia się jako nieprzerwane następstwo momentów, i nosi wtedy nazwę *ilości ciągłej w następowaniu* (quantitas successiva continua). O tej ostatniej pomówimy rozbierając pojęcie czasu. Tutaj chodzi głównie o ilość ciągłą w przestrzeni czyli o rozciągłość.

Przedewszystkiem zastrzedz się musimy przeciwko identyfikowaniu rozciągłości ze substancją ciał rozciąglonych. Karte-

zyusz w II-iej swej Medytacji chciałby na przykładzie z woskiem wmówić w czytelnika, że rozciągłość stanowi właściwą istotę ciała. Kawałek twardego wosku, powiada on, posiada najrozmaitsze cechy: ma pewną barwę, rozciągłość w trzech wymiarach, oznaczony kształt, smak sobie właściwy, oraz woń, może wydać jakiś głos itd.; zbliżmy go atoli do ognia: wiele przypadłości zniknie lub ulegnie gruntowej zmianie. Jedna wszakże cecha nie ulegnie zmianie: rozciągłość w trzech wymiarach nie zniknęła, a że z jej zniknięciem zniknąłby cały wosk, zatem nieunikniony nasuwa się wniosek, że rozciągłość stanowi istotę wosku.

Któż jednak nie widzi, że właśnie wręcz przeciwny nasuwał się wniosek, mianowicie, że skoro mimo zmian swych przypadłości, ba nawet mimo zmiany w swej rozciągłości wosk pozostał woskiem, to jego substancja musi być różna od jego rozciągłości? Wszak jednakowa jest substancja dwóch ludzi, a jednakże jeden z nich może być rozciąglejszy w przestrzeni od drugiego; czyż powiemy, że substancja jednego jest większa od substancji drugiego? Do tego istotę substancji cielesnych zmuszeni jesteśmy przez rzeczywistość pojmować jako źródło specyficznych właściwości danej substancji; gdyby zaś rozciągłość miała stanowić istotę ciała, wystarczyłoby wziąć skądinąd najróżnorodniejsze substancje, ale mające jednakową rozciągłość, a substancje już musiałyby mieć te same własności. Na taki wniosek nikt rozsądny się nie zgodzi. Zresztą istota rzeczy nie jest dostępna zmysłom, tylko umysłowi; tymczasem ilość rozciągliła doskonale może być spostrzegana przez zmysły.

W końcu Wiara objawiona przychodzi z pomocą rozumowi, bo naucza, że w Eucharystyi rozciągłość istnieje oddzielona od swej przyrodzonej substancji. Powiemy zatem, że rozciągłość jest rzeczowo różną od substancji.

Gdy teraz chcemy się dowiedzieć, co stanowi istotę rozciągłości, musimy sobie uprzytomnić te cechy, które charakteryzują ciało rozciągle. Ciało każde rozciągle posiada większą lub mniejszą ilość części, które w danym razie można rozdzielić; cząstki te ułożone w pewnym porządku, zajmują przestrzeń w ten sposób, że cząstkom ciała odpowiadają cząstki przestrzeni; wreszcie, każde ciało rozciągle posiada swe

miejsce, i nie dopuszcza, aby inne ciało równocześnie to samo miejsce zajmowało ¹⁾).

Nie wszystkie atoli te cechy: mianowicie wielość cząstek, wewnętrzny ich porządek, zdolność ich do zajmowania przestrzeni, aktualna rozciągłość w trzech kierunkach, podzielność, oraz nieprzenikliwość, są jednakowo ważne; dość bowiem rzucić na nie okiem, aby się przekonać, że niektóre z tych własności suponują inne, z nich niejako wynikają. Chodzi więc o to, czyby między temi cechami nie dało się wyszukać najprzedniejszej, któraby była źródłem dla wszystkich innych cech ciała rozciągniętego? Odpowiedź na to pytanie, choć bardzo pożądana, jest jednak bardzo trudna, zwłaszcza dla tych myślicieli, którzy nie tracą z oka konsekwencji, wynikających z dogmatu o rzeczywistym przebywaniu Chrystusa Pana w Eucharystyi. To też Gutberlet jako tezę postawił, że niemożliwą jest ścisła definicya rozciągłości, a niepodobna nie pójść za tem zdaniem. Wspomnijmy jednak chociaż o kilku próbach w powyższym kierunku.

Najczęściej spotkać się można z mniemaniem, że istota rozciągłości polega na aktualnem zajmowaniu przestrzeni w trzech wymiarach przez ciało rozciągnięte. Nie można się atoli zgodzić na to, aby to miało być definicyą ilości ciągłej, bo możność zajmowania przestrzeni w trzech wymiarach jest już wynikiem posiadanej przez daną substancję ilości.

Inni upatrują w nieprzenikliwości ciał istotę rozciągłości; atoli i to zdanie utrzymać się nie da; nieprzenikliwość bowiem nie jest czemś pierwotniejszym od samej wielości cząstek ze sobą złączonych i wypełniających pewną przestrzeń.

Sanseverino ²⁾ z wielu innymi scholastykami nauczał, że podzielność ciała na jego części składowe stanowi istotę ilości. Zdanie to o tyle lepsze od poprzednich, że podzielność naprzód nasuwa się poznaniu naszemu na widok ciała rozciągniętego, i ona jest podstawą, na której wsparci dochodzimy do pojęcia rozciągłości. Nie trzeba się jednak oddawać złudzeniu, jakoby podzielność materyi miała być tem samem, co i jej

¹⁾ Por. Alb. Farges: *L'idée du continu* j. w. str. 80 nastp.

²⁾ Por. Sanseverino: *Elementa philos. christ.* Neapoli 1885 vol. II. str. 130.

rozciągłość, gdyż podzielność jest charakterem wspólnym zarówno ilości ciągłej, jak i rozdzielonej, a przytem nie trudno dostrzedz, że ciała dla tego są podzielne, iż są rozciągłe, a nie odwrotnie.

Wspomniany poprzednio Dr. Franciszek Schmid ¹⁾ oddziela pojęcie ilości rozciągłej od samej masy (*quantitas molis*) czyli ilość mniej więcej jednorodnych cząstek, zawartych w jakiejś substancji cielesnej, a określa *quantitatem molis*: »Der Inbegriff oder die Summe der actualen oder potenziellen Theile eines Naturganzen oder eines ausserlich als Naturganzen erscheinenden Sammeldinges ohne Rücksicht auf die räumliche Ausdehnung«. Przechodzi następnie do rozważania samej tylko rozciągłości (*quantitas mere dimensiva*), powiadając o niej: »Die quantitative Grösse ist eine Eigenschaft, welche dem substantziellen Subiecte eine Ausdehnung im Raum verleiht«. To określenie jest przedewszystkiem tautologiczne, bo powiada, że rozciągłość jest własnością bytu substancjalnego, mocą której ten byt jest rozciągły w przestrzeni; zaś pod względem logicznym grzeszy przeciw kardynalnej zasadzie, aby rzecz mająca być zdefiniowaną, nie znajdowała się w samej definicyi. Zresztą należy powtórzyć uwagę, zrobioną przez nas przy ocenie pierwszej opinii co do istoty rozciągłości.

Św. Tomasz przyjął opinię Arystotelesa co do istoty ilości ciągłej za swoją. Arystoteles zaś daje takie określenie ilości ciągłej: »ποσὸν λέγεται τὸ διακετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἕκαστον ἢ ἕκαστον ἐν τῷ καὶ τὸδε τὶ πέφυκεν εἶναι.« (*Met. Δ 13. p. 1020 a. 7*). Trendelenburg ²⁾ zarzucał temu określeniu ilości ciągłej, że nie jest wcale jaśniejsze, aniżeli to, co miało być określone, i że jest za obszerne, bo obejmuje wszelką substancję cielesną. Ale naprzód Arystoteles wiedział dobrze, że ilości ciągłej nie można ściśle zdefiniować, chciał on dać tylko pewne wyjaśnienie, i to nie o ilości jako takiej, ile raczej tego, co jest wielkie. Co się tyczy drugiego zarzutu, trzeba wiedzieć, że dwie są części substancji cielesnej, materya i forma, a te jeżeli nie są częściami współrzędnymi, nie należą do ilości. Jakkolwiek niektóre formy

¹⁾ Por. Dr. Franz Schmid: *Definition und Wesen der Quantität* j. w. str. 64 i 68.

²⁾ Trendelenburg: *Geschichte der Kategorienlehre* str. 79.

substancyalne mogą istnieć po za materją, to za to materya nie może istnieć bez odpowiedniej formy, nie może tworzyć ἐν τῷ καὶ τὸδε τῷ. Jeżeli więc materya i forma są współrzędne w substancjach cielesnych, wówczas substancye mogą ulegać podziałowi, ilość bowiem mocą swej natury sprawia, że ciało ją posiadające posiada części obok części, a wskutek tego i podzielne jest samo ciało. Św. Tomasz podobnie jak Arystoteles upatruje istotę ilości ciągłej w możliwości podziału na cząstki jednorodne ²⁾. Na to jednak można powiedzieć, że bezwątpienia podzielność jest charakterystyczną cechą ilości ciągłej, jej ἰδιον, ale nie wyraża istoty rozciągłości, bo jakkolwiek otrzymamy z podziału cząstkę, zawsze ona będzie rozciąglą; znów więc pytaćby się należało, co stanowi istotę rozciągłości tej cząsteczki, z dzielenia całości otrzymanej.

Hegel ³⁾ chciał poprawić określenie Stagiryty dla ilości ciągłej, i powiada: »każda ilość jest zarazem rozdzielna, bo jest ciągłością wielości, o ile jest ciągłą; jej ciągłość jest jednością jako tożsamość wielu jedności«. Można przebaczyć Arystotelesowi, że nie podał ścisłej definicyi dla ilości ciągłej, powodował się bowiem tem, że i bez definicyi każdy wie dobrze, co to jest ilość ciągła, ale nie można dość zganić Hegla za jego ciemną definicyę. Wszak to, co jest ciągłe, nie jest złożone z części aktualnie rozdzielonych czyli z wielości, tylko co najwyżej może być na nią rozłożone; jeżeli zaś niema żadnych wielości actu w tem, co ciągłe, to i tożsamość tych wielości nie może wytworzyć ilości ciągłej. Zresztą i jedność jest pojęciem daleko obszerniejszem od ciągłości, więc nie powinien był Hegel mieszać dwóch tych pojęć.

W braku ścisłej definicyi dla ilości ciągłej dorzucić musimy kilka jeszcze uwag, aby, ile się da, wyrobić sobie dokładniejsze pojęcie o jej naturze.

¹⁾ Np. w Koment. do Met. lib. V. lect. 15, C. G. I. 4. c. 65, op. 42. c. 14 i t. d.

²⁾ Hegel: *Werke*. Berlin 1835, VI. str. 201.

§. 52. *Czy części w ilości ciągłej są aktualnie rozdzielone, czy też potencjalnie?*

Jedni z Arystotelesem i św. Tomaszem bronią opinii, że części w ilości ciągłej są tylko potencjalnie zawarte; natomiast Suarez, Soto. Duns Szkot, z nowszych kard. Gonzalez, Cornoldi¹⁾, Lepidi²⁾, Urraburu³⁾ i kilku innych bronią zdania, że części w ilości ciągłej są aktualnie wyróżnione. Zwolennicy tego drugiego zdania opierają się najczęściej na tem, że aktualny podział ciągłej ilości nie stwarza bynajmniej części, lecz zastając je gotowe, tylko je rozłącza. Gdyby te cząstki nie istniały w ciele rozciąglę, nie mogłyby się zjawiać po dokonanym podziale, a nawzajem cząstki, jak np. krople deszczu, traciłyby w chwili utworzenia całości ciągłej, swój byt substancjalny.

Dość przytem rzucić okiem na jakieś ciało ciągłe, n. p. stożek; nikt bowiem nie zaprzeczy, że cząstki, będące u wierzchołka, są aktualnie i przedmiotowo wyróżnione od cząstek u podstawy stożka. Podobnie ma się sprawa z ciałami rozciąglęmi na długość, gdyż i w tym razie cząstki z prawej strony położone, są aktualnie wyróżnione od cząstek z lewej strony. Zresztą gdyby cząstki w ilości ciągłej nie były aktualnie wyróżnione, ilość jako taka nie wydawałaby żadnego skutku względem substancji, gdyż skutek formy, mianowicie sam akt substancjalny czyli ciało ciągłe, jest czemś aktualnem, a nie potencjalnem. Wobec tego zaś, że skutek formalny ilości ciągłej na tem polega, iż w ciele rozkłada części obok części, zatem te części muszą być, aby mogły być rozsuwane, jedna obok drugiej. Zastrzegają się jednak zwolennicy tej hipotezy, iżby nie brano aktualnego rozróżnienia cząstek za jedno z aktualnem ich rozdzieleniem, gdyż inaczej mielibyśmy ilość rozdzieloną (quant. discreta), a nie ciągłą; może więc być w tym wypadku mowa o rozdzieleniu, ale nie zupełnem; każda bowiem cząstka jest w całości, z którą tworzy jedność, a przytem gra-

¹⁾ Por. Cornoldi: *Lezioni di Filos.* Firenze 1872, lez. 31, conclus. 5a.

²⁾ Lepidi: *Elementa philos. christianae. Cosmologia*, l. I, sect. 2. cap. 1, pag. 83.

³⁾ Urraburu: *Cosmologia*. Valisoleti 1892, str. 843 nast.

nice cząstek tak się zlewają, że koniec jednej cząstki jest początkiem drugiej. Czy można przyjąć to zapatrywanie bez zastrzeżeń?

W odpowiedzi na to pytanie trzeba rozróżnić ilość ciągłą jednorodną, n. p. wodę, od ilości ciągłej różnorodnej, jaką n. p. w organizmach napotykamy, bo tu poszczególne części uzupełniające (*partes integrantes*) są wyróżnione nie tylko swym położeniem, o co jeszcze najmniejsza, lecz przede wszystkim swym kształtem, swymi granicami. Każda kostka np. w organizmie ludzkim posiada i swe miejsce i swą wielkość. Odpowiedź tedy na pytanie, czy w ilości ciągłej cząstki są aktualnie, czy też potencjalnie wyróżnione, o ile ono się odnosi do ilości ciągłej różnorodnej, nie przedstawia żadnej trudności.

Pozostaje tedy tylko ilość ciągła jednorodna. Otóż jeżeli w całej tej sprawie spór nie ma się toczyć tylko o słowa, wydaje się nam zdanie Arystotelesa i św. Tomasza więcej uzasadnione. Dla cząstek bowiem, w ilości ciągłej zawartych, jest zupełnie obojętną rzeczą, jakie my względem nich zajmimy położenie, tak, że cząstki, które były na prawo, mogą być na lewej stronie, jeżeli tylko odwrotne pierwotnemu zajmimy położenie. Zatem tylko zewnętrzna przyczyna może sprawić, że cząstki, które raz były na górze lub na prawo, znaleźć się mogą na lewo lub na dole. Taż przyczyna może sprawić, że nawet przy stożku te cząstki, które zazwyczaj zajmowały górne miejsce odnośnie do cząstek u podstawy położonych, zająć mogą dolne miejsce. Zaś na zarzut, że dzielenie nie stwarza cząstek, ale je tylko rozłącza, trafną daje odpowiedź Gutberlet ¹⁾: »Aby coś mogło być częścią ilości ciągłej, zejść się muszą dwa warunki: dodatni, a jest nim rozciągłość, i ujemny, to jest ograniczenie rozciągłości. Nim nastąpił podział, już rozciągłość w częściach istnieje, lecz nie istnieją jeszcze granice tychże cząstek, a tem samym i one nie są aktualnie wyróżnione. Mimo to wszakże nie można mówić, że cząstki przed swym rozdzielaniem są czemś jednym, bo jednością jest tylko całość. Jeżeli tedy mówię o częściach w całości, to już dokonałem ich rozróżnienia i suponuję podział jako dokonany, a więc tem samym

¹⁾ Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik*. j. w. str. 188.

nie mogę mówić o jedności cząstek w czemś ciągłym. Gdy więc zostanie odjęta część z całości i oddzielona od innej części, to nie bywa w tym wypadku coś od siebie oddzielone, gdyż ta oznaczona część nigdy nie była czemś jednym z inną już oznaczoną częścią, tylko podzielna ilość ciągła zostaje rzeczywiście podzielona, części potencjalne stają się aktualnie rozróżnionymi częściami«. To samo dawno już powiedział św. Tomasz: »Duo, quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu; sed duo, quae sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae est una in actu (S. Thom. Metaphys. lib. 7. lect. 13).

Gdyby zresztą cząstki już aktualnie były rozróżnione, każda z nich musiałaby posiadać ściśle oznaczone granice. Ale w takim razie granice owych cząstek nie byłyby czemś jednym, czyli czemś nie rozróżnionem, przez co znów upadłoby słuszne określenie ilości ciągłej, przez Arystotelesa podane: *συνεγγή μὲν ὄν τὰ ἐσγχατὰ ἐν* (Phys. Z 231 a 21), i zamiast ilości ciągłej w ścisłym słowa znaczeniu, mielibyśmy co najwyżej części ściśle do siebie przylegające, *τὰ ἀπτόμενα*, o których Arystoteles powiedział: *ἀπτόμενα δ' ὄν ἄμω* scil. *τὰ ἐσγχατὰ*.⁴ Do tego ilość ciągła jest z siebie obojętna na to, ile części z niej ma powstać, i części też tych zliczyć nie można przed aktualnym ich rozdzieleniem, co znów byłoby niemożliwą rzeczą, gdyby cząstki już aktualnie były wyróżnione. Stąd słusznie zauważył św. Tomasz: »Partes alicuius homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nullam habent unitatem propriam in actu, unde in actu non est accipere earum numerum, sed potentia tantum« (Jn IV^o. dist. 10. qu. 1. art. 3. solut. 3 ad 1^{um}).

Powiemy tedy, że cząstki w ilości ciągłej są tylko potencjalnie rozróżnione, a aktualnie można je rozróżnić już to w myśli, już to niezupełnie, a to przez nadanie jakiejś grupie cząstek własności, których inne cząstki nie posiadają, np. przez ogrzanie, ubarwienie i t. p., już też w końcu przez zupełne oddzielenie jednych cząstek od drugih.

§. 53. *O podzielności ilości ciągłej.*

Podzielność ilości ciągłej stanowiła od dawien dawna przedmiot zaciętych sporów we filozofii. Wszak na tle tego właśnie sporu doszedł Zenon z Elei (nie Zenon Stoik, jak utrzymuje Lahousse ¹⁾) do twierdzenia, że dokoła nas nie może istnieć wielość, bo zawierałaby w sobie oczywistą sprzeczność. Wielość bowiem, tak rozumował Zenon, składa się z jednostek, a jednostka nie daje się więcej dzielić. Każda tedy rzecz, bez względu na to, czy sama jest jednostką, czy też z jednostek złożoną, będzie nieskończenie małą. Jest nią jednostka, bo jest dalej niepodzielna, nie ma żadnej wielkości, dającej się wymierzyć, czyli jest nieskończenie małą. Ale jest nią także i rzecz, złożona z jednostek, bo dodając nieskończenie małe części jedne do drugich, otrzymamy zawsze rzecz nieskończenie małą. Na to wszakże trudno się zgodzić, bo gdy mówimy, że rzecz jest, przypisujemy jej pewną wielkość, a jeżeli składa się z części, to i one swoją wielkość muszą mieć. Atoli jedna część musi być odgradzoną od drugiej czemś trzeciem, inaczej nie będzie dwóch części, lecz tylko jedna. To trzecie także musi mieć wielkość, bo nie mając jej, nie będzie oddzielone ani od pierwszej, ani od drugiej części. A tak musimy wsuwać między jedną część a drugą ilość niezliczoną nowych części, których suma będzie nieskończenie wielką »Ὅτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρά μὲν, ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δέ, ὥστε ἄπειρα εἶναι« (Simpl. in Arist. Phys. I. c. 3. f. 30 ²⁾).

Na tej też podstawie opiera się zarzut Zenona przeciwko możliwości ruchu. Aby bowiem jakieś ciało mogło przebiegnąć kawał ciągłej przestrzeni, musiałoby naprzód przebiegnąć jej połowę, a jeszcze przedtem połowę tejże połowy, i znów połówkę tej nowej połówki i t. d. w nieskończoność. Jeżeli tedy kawałek przestrzeni dzielić można na nieskończoną ilość cząstek, to ciało, chcąc przebiegnąć tę przestrzeń, nigdy nie doj-

¹⁾ Por. Gust. Lahousse S. J.: *Cosmologia*. Lovanii 1887, str. 160.

²⁾ Por. ks. dr. Stefan Pawlicki: *Historia filozofii greckiej*. Kraków 1890, str. 261.

dzie do pierwszej cząstki, od której zaczynać musi; a choćby nawet przebiegło ową pierwszą cząstkę, to ma przed sobą nieskończoną ich ilość. Znany zaś jest aksjomat: »infinitem non est pertransire«.

Jeszcze inny spór wywiązał się na tle naszego zagadnienia, i to między atomistami a dynamistami; spór ten ciągnie się ¹⁾ od dni Kapilli, Demokryta, Epikura. Pytagorejczyków, Zenona z Elei po przez wieki średnie aż do dni naszych, do Cooka, Wurtza, i dynamistów, jak Fechner, Lotze i Hartmann. Czy ilość ciągła podzielna jest rzeczywiście w nieskończoność, czy też przeciwnie zatrzymać się należy przy jakichś najmniejszych, już dalej niepodzielnych cząstkach? A te cząstki, czy one są rozciągłe, jak chce atomizm, czy też nierozciągłe, jak utrzymuje dynamizm? Oto jądro niekończących się sporów. Daleką od nas nadzieja, abyśiny potrafili rozwiązać ten węzeł gordyjski; ale przynajmniej zastanowić się musimy nad tem zagadnieniem, aby poznać racje jednych i drugich.

Leibniz ²⁾ zaprzeczał nawet możliwości podziału ilości ciągłej, opierając się na tem, że to, co jest jednością, nie może być złożone z wielości. Zapewne, kto takie tylko zna jednostki, jakimi są monady Leibniza, ten musi obstawać przy zdaniu, że jednostka nie może się składać z wielości.

Tymczasem są różne gatunki jedności, jak już wiemy; ciało ciągłe także jest jednością, która jednak wirtualnie zawiera w sobie części. Leibniz nigdy nie wyjaśnił tej zagadki, jak z nierozciągłych monad powstawać może ciało rozciągłe; dla niego materya jest tylko grupą monad, zszeregowanych około jednej monady centralnej, a ta grupa wywołuje w patrzącym na nią mętne wyobrażenie czegoś rozciągłego. Lecz jeżeli i oko patrzącego jest agregatem monad, jak tego żąda konsekwencya systemu, jakżeż wtenczas wytłómaczyć się daje rozciągłość materyi? Kto, lub co sprawia w nas złudzenie rozciągłości, którą dzielić można w nieskończoność?

Dzisiejsza fizyka i chemia prawią nam o wprost bajce

¹⁾ Por. Clem. Bauemker: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster 1890. Vorwort.

²⁾ Por. La monadologie, wyd. Erdmana, str. 705, lub str. 124, n. 3; 126 n. 11.

cznych sumach cząstek, na jakie materya dzielić się daje »Kropla wody, powiada ks. Pawlicki ¹⁾, mająca jeden milimetr średnicy, będzie jeszcze widzialnym przedmiotem, ale jakże wyobrazić sobie molekułę węglanu z średnicą, wynoszącą dziewięć dziesięcio-milionowych milimetra? lub wielkość każdego z owych 3900 bilionów atomów wodorodu i tlenu, mieszczących się w jednej tysięcznej cala kubicznego wody? Jakże potwornie wielką wobec tych ostatnich musi się wydawać taka ilość, jak n. p. 5 stumilionowych gramu aluminum, które dostrzedz jeszcze można przez analizę spektralną w jakimś palącym się cieple? A te bajecznie małe cząsteczki nie są ostatnimi w podziale materyi; dadzą się pomyśleć nierównie mniejsze«. Konstatajemy na razie ten fakt, że materya ciągła daje się dzielić na cząsteczki tak małe, iż nierzadko tylko rachunek odkrywać je może, bo oko ludzkie, zbrojne w najsilniejsze nawet mikroskopy, dostrzedz ich nie zdoła.

Do pytania zaś, czy owe najmniejsze cząsteczki są, jak chce Leibniz, nierozciągłe, na modłę punktów matematycznych, czy też muszą posiadać jakąś rozciągłość, powrócimy nieco później. Na razie bowiem rozstrzygnąć trzeba pytanie, jakie na widok tak bajecznie małych cząsteczek się nasuwa, mianowicie, czy podzielność ilości ciągłej ma jakieś ostateczne granice, po za które posuwać się nie można, czy też trzeba się zatrzymać przy cząstkach, których dalej dzielić nie można?

W odpowiedzi na to pytanie trzeba rozróżnić podział na części równe, czyli ilorazowe (*partes aliquotales*), od podziału na części proporcjonalne, a powtóre osobno rozważyć musimy ilość abstrakcyjną, a osobno konkretną, jak ją w przyrodzie napatykamy ²⁾.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że ilość ciągłą skończoną można podzielić na części ilorazowe zupełnie dokładnie, jeden np. metr = 10 decymetrom, 100 centymetrom i t. d. Nazywamy zaś takie cząstki ilorazowymi, bo na pytanie np. jaką długość posiada ten kawałek żelaza, odpowiadamy: 4, 5, 6 i t. d. centymetrów, co znaczy, że 1 centym. mieści się 4, 5, 6 razy w długości kawałka żelaznego. Im większa ilość ciągła, tem

¹⁾ Ks. dr Stefan Pawlicki: *Historia filozofii* j. w. str. 263.

²⁾ Por. Farges: *L'idée du continu* etc. str. 129 nast.

też znaczniejsza musi być i jednostka miernicza. Ten więc rodzaj podzielności nie przedstawia powodu do sporów; im większą się obierze jednostkę mierniczną, tem mniejszą otrzymamy ilość cząstek, a przeciwnie tem większa ilość cząstek wyniknie, im mniejsza miara.

Inna natomiast rzecz, czy i przy dzieleniu na części proporcjonalne otrzymać można ten sam rezultat? Gdy z podziału całości otrzymał dwie połówki, znów je mogę podzielić na mniejsze połówki, i postępowne kolejno od $\frac{1}{2}$ do $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{16}$, $\frac{1}{32}$ i t. d.

Otóż tu nasuwa się pytanie, czy można posuwać się w nieskończoność?

Weźmijmy na uwagę naprzód ten wypadek, że mamy do czynienia z podziałem ilości ciągłej, abstrakcyjnie pojmowanej, t. j. bez uwzględnienia, o ile ta ilość ciągła w tem lub owem znajduje się ciele. Otóż tu nie widać racyi, dla którejby zatrzymać się należało przy jakichś najmniejszych, i już nie dających się więcej dzielić cząsteczkach. Choćby one nie wiedzieć jak były małeńkie, jeszcze będą posiadały pewną ilość, a więc znów możnaby je dzielić na jeszcze mniejsze cząsteczki, i widzimy też, że matematyka w rachunku infitezymalnym lub przy nieskończonych, a wciąż malejących szeregach ułamka, lub geometrya przy liniach i płaszczyznach nie inaczej postępują. Mogłoby jednak wydać się sprzecznością, iż w naszym przypuszczeniu ilość w sobie skończona powstawałaby z nieskończonej ilości cząstek. Lecz najprzód nie mamy tu do czynienia z aktualnie nieskończoną ilością cząstek, bo według założenia posuwać się można bez ustanku w dzieleniu na coraz mniejsze cząstki, a powtórę jedność, którą mamy dzielić, nie zawiera przed dokonaniem podziału rzeczywistych cząstek, a do tego potencjalna nieskończoność jest a parte rei czemś skończonem.

Tem samem atoli upada i rzekomy dowód Zenona przeciwko możliwości ruchu. Z jednej bowiem strony część przestrzeni, którą ma przebyć jakieś ciało, nie zawiera aktualnie wyróżnionych części, ilość zaś części ilorazowych nie może być aktualnie nieskończona; pozostaje tylko ilość cząstek proporcjonalnych, która to ilość rósć może w nieokreśloność (in indefinitum), a wiemy już, że przedmiotowo odpowiada takiej ilości

coś skończonego. Zenon pomieszał poprostu jedność zbiorową (jaką jest np. wojsko) z jednością, która potencjalnie zawiera nieokreśloną ilość cząstek; w pierwszej cząstki są od siebie oddzielone i zliczyć je można, natomiast cząstki drugiej nie są aktualnie wyróżnione i zliczać je można dopiero po dokonaniu podziału.

Za to inaczej wypaść musi odpowiedź, gdy chodzi o podział konkretnej jakiejś ilości ciągłej. Widzieliśmy co dopiero że w teorii możnaby posuwać podział ciągłej ilości w nieskończoność; w praktyce atoli taki podział jest niemożliwy do przeprowadzenia, nie tylko z powodu braku odpowiednich narzędzi lecz głównie z tego powodu, że w przyrodzie nie napotykamy czystej tylko materii, lecz zawsze materię w związku z jej formą substancjalną, która wymaga odpowiedniej ilości materii, aby ciało jakiegokolwiek mogło objawiać swe działanie specyficzne.

Chemia wykazuje, że nie w dowolnej, tylko ściśle oznaczonej proporcji ciężarów złączony tlen z wodorem dadzą drobinę wody, a podobnie ma się rzecz przy wszystkich innych syntezach chemicznych. Można ostatecznie rozdzielić drobinę wody na jej części składowe: tlen i wodoród, ale wtedy tracimy wodę, a mamy tylko atomy tlenu i wodorodu. Gdybyśmy zaś i atomy tlenu lub jakikolwiek inny pierwstek chcieli dalej dzielić, zniszczymy ich ciężar gatunkowy i nie będziemy mieli przed sobą ciał specyficznie różnych.

Podobne zjawisko napotykamy i w świecie organicznym, gdzie każda komórka, każdy drobnoustrojowy twór, każdy organ, z komórek utworzony, domaga się pewnej oznaczonej ilości materii, jeżeli ma być naprawdę tem, czem jest. Atomy zatem, jakie przyjmuje chemia, bezwzględnie rzecz biorąc, mogłyby być dzielone na jeszcze mniejsze cząsteczki, lecz przy uwzględnieniu ich natury specyficznej, są to ostatnie, mimo swej rozciągłości już dalej niepodzielne cząstki materii. Piśzemy się więc w zupełności na zdanie św. Tomasza: »Licet corpus mathematice acceptum sit divisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est divisibile in infinitum. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas, in qua nihil invenitur divisioni repugnans. Sed in corpore naturali invenitur

forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia» (In lib. I. Phys. lect. 9).

Co się w końcu tyczy zapatrywania dynamistów, że ostatecznymi cząstkami ilości ciągłych muszą być nieprzestrzenne, niepodzielne jestestwa (monady, dynamidy, reałki, punkta wirtualnie rozciągnięte Palmieri'ego), nie będziemy na tem miejscu przeprowadzali obszerniejszej dyskusyi, bo jeszcze raz, mianowicie we filozofii przyrody, wypadnie nam do tej kwestyi powrócić. Zresztą nie potrzeba długo wykazywać, że jest sprzeczność oczywista w tem przypuszczeniu, iż z punktów nierozciągniętych czy monad utworzyć można fizycznie rozciągnięte ciało. Dynamisci utrzymują, że objętości powstają z dodawania powierzchni, powierzchnie z linii, a linie z punktów obok siebie ułożonych. Wobec tego można się zapytać, czy owe punkta stykają się bezpośrednio z sobą, czy też są przedzielone choćby nie wiedzieć jak małemi przedziałkami przestrzeni? Jeżeli się ostatnią możliwość weźmie na uwagę, jest rzeczą widoczną, że rozciągniętość powstawać będzie z szeregowania się owych interwallów, bo punkta, jako z natury nierozciągnięte, w niczem się do wytworzenia rozciągniętości nie przyczyniają; ale któż nie widzi, że w takim razie wogóle owe punkta są zbyteczne?

Jeżeli zaś drugi wypadek uwzględnimy, znów jest rzeczą jasną, iż punkty nie utworzą ciała rozciągniętego, bo skoro nie mają części jako niepodzielne, więc też i nie mają krańców, ani ścian, które przylegałyby do siebie, czyli muszą się stykać całe z sobą; lecz jeżeli stykać się będą całe z sobą, otrzymamy w rezultacie jeden punkt, jak to uzmysłowić można na kilku liniach, przecinających się w jednym wspólnym punkcie, ale nie otrzymamy nigdy linii. Punkta więc rozciągnięte mogą utworzyć liczbę, ale nigdy ciała ciągłego w przestrzeni.

§. 54. *Czy istnieją ciała rzeczywiście ciągłe?*

Kwestya to nader trudna. Pomijając nawet dynamizm Leibniza, zrodzony raczej z obawy przed posuwającym się w nieskończoność podziałem materyi, aniżeli dla innych racyi pozytywnych, pozostaje jeszcze bardzo silny obóz atomistów, który stanowczo odrzuca istnienie ciał ciągłych.

Dawni scholastycy uważali ciągłość ciał niektórych prawie za dogmat; co więcej, dynamisci ze szkoły Kanta niemniej gorliwie od scholastyków bronili tezy o ciągłości materji. Lecz dziś fizyka wykazała porowatość nawet w takich ciałach, w których, bez odpowiednich doświadczeń, niktby jej nie był przypuszczał; zaś przeciw dynamiznowi kantowskiemu wytoczyli atomiści z Fechnerem na czele tak ciężkie działa, że chyba nie prędko podniesie się on z ruiny. To też, jak świadczy Wundt¹⁾, zwolenników hipotezy ciągłości materji znajdujemy do jakich pierwszych trzech dziesiątków ubiegłego stulecia, po za tym okresem na dobre rozwiłmożnił się atomizm. Fizyka z chemią nagromadziły taką ilość zjawisk, sprzeciwiających się na pierwszy rzut oka ciągłości materji, że dziś byłoby niepodobienstwem chcieć obronić bezwzględną ciągłość w ciałach.

Ale też takiej ciągłości na szczęście żaden scholastyk nie broni. Są różne gatunki ciągłości. A mianowicie może być *ciągłość doskonała* (continuitas perfecta), kiedy jednorodna materya jakiegoś ciała ma złączone swe cząstki w ten sposób, że nie da się rozróżnić, gdzie się kończy jedna, a rozpoczyna druga tak, iż między potencjalnymi cząstkami nie istnieje najmniejsza przerwa.

Gdyby przeciwnie materya ciała składała się z cząstek wyróżnionych, a do siebie przytykających, mielibyśmy zamiast ciągłości *styczność* (contiguitas, Contactshypothese), która znów może być albo *doskonała*, jeżeli cząstki bezpośrednio do siebie przylegają, albo *niedoskonała*, jeżeli cząstki są rozłączone choćby najmniejszymi przedziałkami.

Wszelako i cząstki styczne mogą utworzyć coś ciągłego, jeżeli bodaj przypadłościowa forma np. działanie (actio et passio) łączy je w całość. Chemia zna taki przypadek, a to w czasie

¹⁾ Por. Wundt: *Essays*. Leipzig 1885, str. 34 nast.

O. Schmitz-Dumont: *Naturphilosophie als exacte Wissenschaft*. Leipzig 1895, str. 203, 226, 327.

Til. Pesch S. J.: *Die grossen Welträthsel*. Freiburg in Br. 1892, str. 504 nast. t. I.

Farges: *L'idée du continu* etc. j. w. str. 109 nast.

Wurtz: *La théorie atomique*. Paris 1880, str. 135 nast.

Stallo: *La matière et la physique moderne*. Paris 1891 str. 12 nast.

Urraburru: *Cosmologia*, str. 818 nast.

łączenia się dwóch różnych atomów w drobinę. Podobnie ma się sprawa, gdy części połączone są jedną formą substancjalną, a taki przypadek zachodzi co do wszystkich organizmów, w których części uzupełniające są różnorodne, ale objęte jedną wspólną formą substancjalną. Niektórzy neo-scholastycy posuwają ustępstwo na rzecz rozdzielności cząstek nawet do tego stopnia, że poczytują dwie cząstki styczne za ciągłe, jeżeli są obydwie otoczone jednym wspólnym ciałem, np. eterem.

Chodzi więc obecnie o to, czy przynajmniej niezupełna ciągłość, która zatem nie wyklucza porowatości, może być przyznana niektórym ciałom w przyrodzie?

Zwolennicy atomizmu (którego nie należy brać za jedno z hipotez atomistyczną chemii) opierają się na faktach, zaczerpniętych z chemii i fizyki, a nadto posługują się i filozoficznymi argumentami, aby wykazać, że każde ciało jest agregatem atomów, już to ściśle się stykających (Contactshypothese), już też poprzedzielanych warstewkami eteru. Odsyłając do powyżej przytoczonych autorów, zwłaszcza do Pescha, zwrócimy z obawy przed rozwlekłością uwagę na niektóre tylko zjawiska.

I tak powołują się zwolennicy atomizmu na fakt rozrzedzenia lub zgęszczenia ciał, jakiego dokonywać można bądź zapomocą ciepła i zimna, bądź przez ciśnienie itd. To zjawisko, powiadają oni, można zrozumieć tylko w przypuszczeniu, że cząstki ciała są oddzielone interwallami, które zmniejszając się lub zwiększając, powodują pozorne zwiększenie objętości lub jej zmniejszenie, przyczem rzeczywista objętość drobin ciała nie ulega zmianie.

Wprawdzie możnaby powyższe zjawisko inaczej jeszcze wytłomaczyć; lecz nawet w przypuszczeniu, że podany sposób jest jedynym, w niczem on nie narusza pojęcia ciągłości niezupełnej, jaką np. w gąbce można zauważyć. I tu części są przedzielone przestrzeniami, które są wypełnione powietrzem, ale te części w niektórych punktach są ściśle ciągłe. Jeżeli się zaś przyjmie cząstki najzupełniej od siebie oddzielone, rodzaj wysepek, pływających w oceanie eteru, to należałoby wytłomaczyć, w jaki sposób jedna cząstka na drugą działać może, przyciągając ją lub odpychając. Trzebaby chyba przypuścić niefilozoficzną actionem in distans, lub przyjąć dla problematycznego

eteru ciągłość ścisłą, wobec której nie widać racji, dlaczegoby ona i w materji nie mogła zachodzić.

Jako dalszy argument przeciwko ciągłości materji w przyrodzie przytaczają atomiści zjawisko polaryzacji światła, i powiadają, że je można zrozumieć, jeżeli się przyjmie, iż cząstki eteru, znajdujące się na drodze promienia światła, nie wykonywują podłużnych drgnień, tylko poprzeczne względem kierunku promienia, czego znów bez przyjęcia rozdzielonych cząstek eteru wyjaśnić nie można.

Na to odpowiedzieć można, że to zjawisko, względnie jego tłumaczenie, może być zabójcze tylko dla zwolenników dynamizmu kantowskiego, dla ciągłości nieruchomej i najzupełniejszej, ale nie dla ciągłości eteru, jaką przyjmują perypatetycy nowsi, którzy uznają, że cząstki eteru mimo swej ciągłości z łatwością w danym razie rozrywać się mogą na cząstki rzeczywiście oddzielone i znów zlewać się w całość. Przypuszczenie, że eter jest elastyczny, daleko lepiej się nadaje do wyjaśnienia wielu zjawisk fizycznych, aniżeli hipoteza, że cząstki eteru są aktualnie rozdzielone.

Inną podporą atomizmu ma być ciepło, które jest skutkiem ruchu drobin w ciałach ¹⁾. W płynach, a więcej jeszcze w gazach, zauważyć można w czasie ich wrzenia ruch cząstek i niezmierną ich rozprężliwość, co byłoby znów niemożliwem, gdyby ciała miały ciągłość rzeczywistą.

Na to odpowiadamy, że nam przedewszystkiem chodzi o ciała stałe i dlatego nie mamy powodu zaprzeczać, jakoby cząstki ciał płynnych i lotnych w czasie wrzenia nie były aktualnie rozdzielone. Stan bowiem skupienia tych cząstek jest bezwątpienia bardzo słaby. Za to, co się tyczy ciał stałych, rozgrzewanych, wtenczas tylko nie dałaby się obronić ich ciągłość, gdyby ruch drobin koniecznie musiał być wirowy. Zapewne, wielu fizyków jest tego zdania; ale też niebrak i takich, co, jak Secchi ²⁾, przypuszczają ruch wibracyjny za wystarczający do powstania ciepła. Jeżeli zaś ten ostatni rodzaj ruchu przyjmujemy, to nie widać racji, dla której ciało stałe ogrzane,

¹⁾ Por. J. C. Maxwell: *Theorie der Wärme. Deutsch von Auerbach.* Breslau 1877, str. 294: *Moleculartheorie.*

²⁾ Por. Angelo Secchi S. J.: *Unità delle forze fisiche.* I. c. I.

miałoby utracić swą ciągłość, podobnie, jak nie znika ciągłość struny mimo wprawienia jej w bardzo nawet silne drgania.

To zaś, czego się chemia domaga, aby nie ginęła ilość materii w syntezie, i aby najmniejsze cząstki pierwiastków, chemiczne atomy, ze sobą się łączyły, dawno jej przyznała scholastyka. Owszem chemia musi bronić ciągłości dla swych drobin. Wszak w drobinie znikają specyficzne własności pierwiastków składowych (np. drobina wody jest cieczą, a jej składniki: wodoród i tlen gazami, a ten ostatni nawet gazem zapalnym); jeżeli zaś atomy tylko stykać się ze sobą będą, nie widać powodu, dlaczegoby własności specyficzne ciała związkowego nie miały być wypadkową specyficznych własności pierwiastków, które związek wytworzyły. Na to jednak chemia się nie zgadza, a że operari sequitur esse, zatem w drobinie jedna musi być forma, obejmująca materię, z dwóch lub więcej atomów składowych pochodzącą.

Nie wiele też więcej posiadają wartości argumenty filozoficzne, na jakich się opierają atomiści. Osiał tych argumentów jest twierdzenie, że nie możnaby czegoś dzielić, gdyby w jestestwie danem nie było części gotowych ¹⁾. Lecz na ten argument już w poprzednim paragrafie odpowiedzieliśmy. Jedność nie sprzeciwia się wielości, chyba, że obydwie formalnie bierzemy, a stąd wielość potencjalna może być jednością.

Gdy zaś od świata nieorganicznego przenosimy się do rozważania istot żywych, niepodobna nie uznać w nich ciągłości. Czy prostą weźmiemy komórkę na uwagę, czy cały jakiś wielki organizm, narzuca się idea ciągłości z nieprzepartą siłą. Trafnie powiedział Pesch: »Im bardziej pojmować będziemy najmniejsze cząsteczki organicznej istoty jako kawałeczki mozaiki w dziele sztuki rozdrobnione, tem więcej zjawia się konieczność porządkującego budowniczego.

Mamy tu plan, który obejmuje wielką mnogość cząsteczek masy, plan, podług którego odbywa się praca z zadziwiającą precyzją nawet w najmniejszych wymiarach. Ten zaś plan nie znajduje się w umyśle obok stojącego sztukmistrza kierującego, plan ten nie został z zewnątrz wtłoczony do materii; spoczywa on na dnie jestestwa jako żywy i z siebie działający

¹⁾ Por. dr Paul Reis: *Lehrbuch der Physik*. Leipzig 1872, str. 17.

plan, który na każdym miejscu taki nadaje z wewnątrz kierunek siłom, jakiego się domaga całość. Czy może ktoś przeoczyć tę zadziwiającą jedność? Jedność tkwi w wewnętrznym dążeniu, a więc w owym najgłębszym pierwiastku, przez który rzecz jest tem, czem jest; tkwi ona we wewnętrznej formie ¹⁾«. Niech nam tedy wytłumaczą atomiści, w jaki sposób zrodzić się może, jeżeli przypuścimy, że ciało nasze jest agregatem atomów rozdzielonych, jedność świadomości, jedność czucia?

Wstrzymujemy się od dalszego uzasadniania naszej tezy, bo zostaje ona w ścisłym związku z pytaniem dotyczącem istoty ciał, a pytanie to należy do filozofii przyrody.

§. 55. Co sądzić o punktach, liniach i płaszczyznach?

W poprzedzającym paragrafie była mowa o istnieniu ciał ciągłych, które posiadają trzy wymiary. Atoli zapomocą abstrakcyi możemy otrzymać ciągłość o dwóch tylko wymiarach, tj. płaszczyznę; jeżeli przy ciągłości pominiemy szerokość i wysokość lub głębokość, a uwzględnimy samą tylko długość, otrzymamy linię; w końcu możemy pominąć w myśli wszystkie trzy wymiary, i otrzymamy punkt niepodzielny. Wobec tego nasuwa się pytanie, czy tej naszej operacyi myślniej odpowiada coś podmiotowego, czyli czy punkty, linie i płaszczyzny mają rzeczywistość swą przedmiotową; a powtóre, jakiego rodzaju istnienie ma być tymże bytom przyznane, czy mianowicie są to jakieś jestestwa nie tylko między sobą, ale także i od ciała, w którym je napotykaemy, rzeczowo wyróżnione, czy też inny jakiś sposób bytowania ma im być przyznany. Pytanie to nie tylko filozofię obchodzi, ale może daleko więcej geometryę, bo od przeczącego lub twierdzącego rozwiązania tego pytania zależy w wielkiej mierze charakter geometryi jako nauki przedmiotowej.

Co do pierwszego pytania, mówi Suarez (disp. 40. sect. 5 n. 8), że nominaliści XIV w. Wil. Okkam i Durandus nie przeczyli wprawdzie, jakoby ciało nie miało długości, szerokości i wysokości lub głębokości, ale za to tem usilniej dowo-

¹⁾ Pesch: *Die grossen Welträhtsel* j. w. str. 533.

dzili, że nie mogą istnieć w ciele nierozciągłe i niepodzielne punkty lub też ciągłość jednowymiarowa na długość czyli linia; a tak samo zaprzeczali przedmiotowości płaszczyzn w ciele rozciągłym. Cokolwiek bowiem istnieje w ciele, to musi posiadać wymiar w trzech kierunkach, a stąd punkty, linie i płaszczyzny są tylko naszym subiektywnym wytworem, któremu nie odpowiadają żadne rzeczywiste punkty, linie i płaszczyzny.

Zdanie to znalazło między nowszymi scholastykami kilku popleczników, między innymi de Sana, Pescha, Lahoussa itd. ¹⁾

Tymczasem za zdaniem przeciwnem przemawiają prócz powag Arystotelesa i św. Tomasza racje bardzo doniosłe. Już Arystoteles ²⁾ powoływał się na ten dowód, że gdy mamy ciało w doskonały sposób sferyczne i zetkniemy je z całkowicie równą płaszczyzną, to zetknięcie musi nastąpić w jednym tylko punkcie. Podobnie zetknięcie doskonałego walca z równą płaszczyzną utworzy linię, a niemniej zetknięcie dokładnej kostki z równą płaszczyzną może się odbyć tylko w dwóch wymiarach.

Powtóre ciało każde musi posiadać granice, a właśnie punkt, linia i płaszczyzna spełniają rolę granic dla danego ciała: linia jako brzeg, płaszczyzna, jako ograniczenie powierzchni, a punkt jako ostateczny kraniec, poza którym nie istnieje dane ciało. Ponieważ te ograniczenia istnieją niezależnie od naszej czynności umysłowej, podobnie jak i samo ciało, zatem i linie, punkty i płaszczyzny muszą posiadać swą przedmiotową rzeczywistość. Zauważyć przytem należy, że gdyby owe granice danego ciała nie były ostatecznymi, należałoby znów poszukać dla nich nowych granic i tak bez końca, co dowodzi, że nie tylko przedmiotową rzeczywistość posiadać muszą punkty i t. d., ale nadto muszą one być w swoim rodzaju niepodzielne.

Co do punktów, rzecz staje się jeszcze widoczniejszą, jeżeli się zważy, że punkt nie tylko ogranicza, ale zarazem łączy cząstki w ciele ciągłym. Wszystkie cząstki rzeczywiste, jakie bodaj w myśli wyróżnić można w ciągłej jakiejś całości, łączą się zapomocą swych sąsiadujących z sobą krańców; a te krańce, jeżeli mamy mieć rzeczywiście ciągłe ciało,

¹⁾ Por. Urraburu: *Cosmologia* str. 805 nast.

²⁾ Arystoteles: *De anima lib. I. c. I.*

muszą być wspólne obydwom cząstkom, a tem samem muszą być niepodzielne. W rzeczywistości byłoby to sprzecznością, gdyby dwie cząstki jakiejś całości ciągłej miały się z sobą łączyć zapomocą wsuwanej między nie części trzeciej, gdyż ta znów wymagałaby dalszych dwóch cząstek, zapomocą których mogłaby być połączona z dwoma pierwszymi częściami, i tak dalej w nieskończoność ¹⁾. Nie możnaby też utrzymywać, że pierwsza cząstka całości ciągłej staje się wspólną drugiej cząstce, bo to możebne tylko przy niepodzielnych punktach, liniach i płaszczyznach, które właśnie dla swej niepodzielności mogą być czemś wspólnem dwom częściom.

W końcu fakt, że geometrya posługuje się pojęciami ogólnemi i oderwanemi, jeszcze jej nie może pozbawiać charakteru nauki, która posiada wartość przedmiotową, bo z jednej strony znany to aksyomat: *abstrahentium non est mendacium*, a z drugiej należałoby wszystkie umiejętności, które bez pojęć ogólnych, a tem samem i oderwanych, istniećby nie mogły, poczynać za wytwory czysto subiektywistyczne w myśl systemu Kanta, na co znów nie zgodzi się nikt rozsądny. A jeżeli nie można odmówić geometryi charakteru nauki przedmiotowej, to tenże sam charakter przyznać trzeba punktom, liniom i płaszczyznom, któremi geometrya zajmuje się może w daleko większej mierze, aniżeli ciałami bryłowatemi.

Chodzi tylko o to, jakiego rodzaju istnienie przyznać mamy bytom, o których mowa. Suarez (disp. 40. sect. V. n. 35.) wraz z kilku innymi myślicielami tak dawniejszymi ²⁾ jak i nowszymi ³⁾ przyznają punktom, liniom i płaszczyznom nie tylko przedmiotową rzeczywistość, ale nadto uważają je za jestestwa, wyróżnione rzeczowo od ciała, w którym się znajdują.

Płaszczyzny byłyby w takim razie, jak się nieco złośliwie wyraża Farges (ib. 153), rodzajem delikatnych membran, rozciągniętych na powierzchni ciał, a linie rodzajem powietrznej nici, oddzielającej od siebie płaszczyzny. Dalszą konsekwencją rzeczowego wyróżnienia punktów, linii i płaszczyzn od ciała bryłowatego byłyby możliwość bezwzględna ich oddzielenia

¹⁾ Por. Farges: *L'idée du continu* j. w. str. 149.

²⁾ Conimbricenses: *In lib.* VI Phys. qu. 29. a. 2.

³⁾ Urraburu: *Cosmologia* str. 875.

od ciała, a przynajmniej potędze Bożej nie mogłoby podobne rozdzielenie sprawiać żadnej trudności ¹⁾.

Atoli opinia, przyjmująca rzeczowe wyróżnienie dla punktów, linii i płaszczyzn od ciała, niewątpliwie posuwa się za daleko.

Cóż bowiem uzasadnia takie przypuszczenie? Jeżeli punkt jest rzeczowo wyróżniony od połówek jakiejś linii, wypadaloby z jednej strony przyjąć, że linia jest ciągła, gdy obie połówki byłyby połączone owym punktem środkowym, wspólnym każdej połowce; zaś z drugiej strony trzeba by powiedzieć, że te połówki nie stykają się, bo je przedziela rzeczowo od nich wyróżniony punkt środkowy.

Jeżeli by się zaś przyjęło, że wszechmoc Boża zdołała usunąć ów punkt, wracają te same trudności, gdyż z usunięciem punktu środkowego musiałyby połówki linii być rozdzielone, skoro punkt miał je łączyć w jedną całość ciągłą; równocześnie połówki musiałyby być ze sobą połączone, bo usunięcie punktu, mającego zero rozciągłości, nie mogłoby spowodować rozdziału połówek. Jeżeli się tedy chce przyznać punktom, liniom i płaszczyznom w ciałach rzeczywistość przedmiotową, a mimo to nie pocztywać ich za realnie wyróżnione od ciała, pozostaje jedna tylko możliwość: przyjąć wyróżnienie wirtualne.

Ponieważ o niektórych własnościach ilości wypadnie obszerniej pomówić, jak np. o nieprzenikliwości, ściślności i t. d., więc pozostawiając ich rozbiór filozofii przyrody, wspomnimy na tem miejscu o tych własnościach, które i Arystoteles wyłuszczył. Trzy własności przyjmował on dla ilości, z których pierwszą jest, że ilość nie posiada przeciwieństw. Na zarzut, że właśnie przy ilościach mamy przeciwieństwo, bo jedną nazywamy wielką a inną ilość małą, trafnie odpowiada Arystoteles, że pojęcia: wielki, mały, są pojęciami względnymi, więc te nie do kategorii ilości, tylko do kategorii relacji należą.

Drugą własnością ilości jest, że nie może »przyjmować więcej i mniej«, to znaczy, że jedna ilość nie jest bardziej ilością, aniżeli jakakolwiek inna ilość.

Wreszcie trzecią własnością ilości jest, że może być pod-

¹⁾ Suarez. disp. 40. sect. 5. n. 41.

stawą równości, gdyż dwie rzeczy, posiadające jednakową ilość, mniejsza o to, czy materji, czy też natężenia, nazywamy równemi.

ROZDZIAŁ XIII.

O kategorii jakości.

§. 56. Pojęcie jakości (*qualitas, ποιόν*) i jej własności.

Wyraz: jakość (*ποιότης*) ma w pismach Arystotelesa trzy odmienne znaczenia. Pierwszem jest to, że różnicę specyficzną (*διαφορά ειδοποιός*) nazywa on jakością, gdyż na pytanie: jakim zwierzęciem jest człowiek, jakim ciałem roślina, czy organicznem, czy też nieorganicznym, i wogóle na tym podobne pytania odpowiadamy przez podanie tej cechy, która stanowi różnicę gatunkową rzeczy. Dla tego samego względu i substancje drugie czyli istoty rzeczy abstrakcyjne pod toż znaczenie jakości podpadają. Nie jest to wszakże znaczenie właściwe, co i mowa wskazuje, bo o istotę rzeczy pytając się mówimy: czem jest ta lub owa rzecz, a nie: jaką jest.

Można powtóre mianem jakości objąć całą sumę cech jestestwu przysługujących, a w tym wypadku byłaby jakość wspólnym rodzajem najrozmaitszych określeń, jakie o rzeczy wypowiedzieć możemy, gdyż każde z tych określeń wypowiada, jaką jest rzecz ¹⁾.

Wreszcie jakość służy na oznaczenie pewnej szczegółowej grupy przypadłości takich, np. jak słodycz, zapach, smak, barwy itd. i w tem też znaczeniu jakość występuje jako kategoria osobna.

Zaprzeczyc się bowiem nie da, że barwy, smak, zapach, ciepło, zimno itp. przypadłości w inny od reszty przypadłości sposób modyfikują byty substancjalne. Za to niepodobna dać ścisłej definicyi jakości. Św. Tomasz powiada, że jest ona przypadłością, która »modyfikuje i dysponuje jakąś substancją, w niej samej« ²⁾, ale można to powiedzieć i o rozciągłości, która podpada pod kategorię ilości. Arystoteles nie pokusił się wcale o właściwą definicyę jakości, a tylko powiada: *ποιότης*

¹⁾ Por. Arist. Anal. post. I. 22 p. 83 a 23 lub. Categ. c. 5.

²⁾ Por. S. theol. I. qu. 49. a. 2.

ὁ δὲ λέγων καὶ ἢν ποιοὶ τινες εἶναι λέγονται (Categ. VIII). Wszyscy komentatorowie zarzucają stereotypowo tej rzekomej definicji, iż jest czystą tautologią. Jeżeli pod względem logicznym ją rozważamy, nie da się zaprzeczyć, że jest godna odrzucenia; atoli Arystoteles, raz postawiwszy zasadę, iż najwyższe rodzaje bytu nie mogą być zdefiniowane, nie zamierzał i w tym wypadku dać rzeczywistej definicji, tylko chciał nieco wyjaśnić lub raczej przypomnieć, co należy rozumieć przez jakość i w tym też celu użył formy konkretnej (ποιοί) jako przystępniejszej naszemu poznaniu, aniżeli forma oderwana. Jeżeli nie chodzi o ścisłą definicję, tylko o pewne wyjaśnienie, wydaje się nam najlepszem to, które podał Suarez mówiąc: »Qualitas videtur esse accidens absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius tam in existendo, quam in agendo«.

Podobnie jak przy ilości, wyliczył Arystoteles i przy jakości trzy jej cechy charakterystyczne. Pierwszą cechą jakości jest, że w jej obrębie możebne są przeciwieństwa, tak np. barwa czarna przeciwieństwem jest białej. Zauważyć jednak należy, że nie wszystkie barwy posiadają swe przeciwieństwa, tyczy się to środkowych barw na skali widma słonecznego. I to również podnieść należy, że jeżeli jedno z przeciwieństw podpada pod jakość, to i drugie również musi być jakością. Jeżeli przeciwieństwo bierzemy w ścisłym znaczeniu, zdarza się ono może rzeczywiście tylko w obrębie jakościowych przypadłości, gdyż tylko tutaj jeden z przeciwnych członów nie jest prostym przeczeniem drugiego, ale wyraża coś wręcz temu przeciwnego; ale jeżeli bierzemy jakość w znaczeniu obszerniejszem, jak to dość często w mowie się dzieje, natenczas i wśród substancji i podmiotów różnych czynności zachodzić mogą przeciwieństwa. Tak np. woda jest przeciwieństwem ognia, a miłość nienawiści.

Przeciwieństwa w ścisłym brane znaczeniu napotkać można najczęściej tam, gdzie gatunki jakiegoś rodzaju tworzą pewien porządek lub skalę, wówczas bowiem najodleglejsze (τῶν ἄκρων) tworzyć będą między sobą przeciwieństwo skrajne.

Drugą cechą jakości jest, że możliwe jest w jej obrębie stopniowanie, czyli jak się wyraża Stagiryta, »jakość przyjmuje

1) Suarez: Met. disp. 42 sect. I. n. 5.

więcej i mniej (*ἐνδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*)«. Dziać się to może albo intensywnie, gdy byt jakiejś przypadłości potęgujemy, albo ekstensywnie, przez rozszerzanie jakiejś przypadłości na większą liczbę jednostek lub przestrzeń znacznieszą. Gorąco np. może być słabsze lub większe; podobnież wiedza stawać się może doskonalszą, gdy obejmuje większą liczbę przedmiotów poznanych lub ktoś je lepiej poznaje; cnota nietylko wtedy staje się intensywniejszą, gdy człowiek częściej spełnia akty tego samego rodzaju, ale i wtedy, gdy ktoś się ćwiczy w różnych aktach cnotliwych.

Substancjom nie przysługuje cecha, o której mówimy, bo jakkolwiek w obrębie danego rodzaju może jedna substancja (np. człowiek) być doskonalsza od drugiej (od zwierzęcia), a nawet w obrębie tego samego gatunku jedno jestestwo doskonalsze do drugiego, to jednak z racji substancjalności nie może być stopniowania, bo albo jakiś byt jest bytem samodzielnym i wtedy jest substancją, albo istnieje jako przypadłość, a wtedy substancją być nie może.

Zwraca też uwagę Arystoteles, że stopniowanie nie jest możliwe przy figurach. Nie można bowiem powiedzieć, że jakiś trójkąt, mający dłuższe boki, jest bardziej trójkątem, aniżeli trójkąt o krótszych bokach. Wogóle żaden z przedmiotów, które nie podpadają pod to samo pojęcie, nie może niem być więcej od innego przedmiotu; prostokąt nie jest bardziej kołem, aniżeli wielobok jakiś, bo żaden nie podpada pod definicyę koła.

Niemniej słuszna uwaga Arystotelesa, że stopniowanie możliwe jest tylko przy przymiotnikach jakościowych, ale nie przy takichże rzeczownikach. Rzeczownik wyraża jakość z wykluczeniem stopni, a stąd nie można mówić, że jedna sprawiedliwość jest większą od drugiej.

Wreszcie jako najprzedniejszą cechę jakości wymienił Arystoteles to, że jakość jest podstawą podobieństwa lub niepodobieństwa (*ὁμοια γὰρ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται*) Atoli nie ze wszystkim możnaby się pisać na co dopiero przytoczone zdanie Stagiryty, bo naznaczył on zbyt ciasne granice dla podobieństwa. Wszystkie kategorie i wszystkie rzeczy na świecie istniejące mogą być podobne lub niepodobne według tego, czy nacisk kładziemy na to, w czym się schodzą, czy też

na to, w czem się rozchodzą. Każda bowiem rzecz może posiadać jakieś wspólne z drugą określenie, choćby to, że obie posiadają jakąś wielkość, albo że się schodzą w sposobie bytowania lub swego pojęcia; każda też może się różnić od drugiej albo co do wyżej wymienionych okoliczności, albo przynajmniej co do czasu lub swego położenia w przestrzeni. Wzrasta podobieństwo między rzeczami w miarę odkrywania większej liczby podobnych przymiotów, zmniejsza się, gdy odkrywamy coraz więcej między nimi istniejących różnic.

§. 57. *Gatunki jakości.*

Arystoteles przyjął 4 ważniejsze gatunki ilości, a to I^o εἶς (habitus) i διάθεσις (dispositio), II^o δύναμις (potentia) i ἰδύναμις (impotentia) III^o παθητικαὶ ποιότητες (passibiles qualitates) i πάθη (passiones), IV^o σχῆμα i μορφή (forma et figura). Powyższych gatunków nie wyliczył Arystoteles na chybił trafił, bo faktycznie podział ten ma swą podstawę. Jakość bowiem modyfikuje substancję albo co do sposobu istnienia, albo co do jej działania. W pierwszym razie łatwo odkryć jakościowe przypadłości stałego usposobienia lub też przemijające substancji (εἶς, διάθεσις). W drugim zaś wypadku przypadłości jakościowe albo mają na względzie zdolność substancji do działania, lub jej niemoc do działania (δύναμις i ἰδύναμις), albo też odnosić się mogą do skutków działania przechodniego ze strony innej substancji i otrzymujemy wtedy jakości cierpiętliwe (παθητικαὶ ποιότητες) i cierpienia (πάθη). W końcu jakość modyfikować może substancję co do jej rozciągłości i otrzymujemy w tym razie czwarty gatunek: formę i zewnętrzny kształt rzeczy (σχῆμα καὶ μορφή). Zastrzegł się zresztą Stagiryta, że wyliczonych przez siebie gatunków bynajmniej nie poczytuje za jedyne, ale tylko za najważniejsze, na co rzeczywiście zgodzić się można.

Wielu scholastyków przyjmuje dwa tylko gatunki główne jakości: jedne odnoszą się do sposobu bytowania substancji, drugie do jej działania. Do pierwszej grupy należą: figura zewnętrzna, jakości pod zmysły podpadające, jak barwa, ciepło, zimno, smaki, zapachy i dźwięki, dalej spójność i z niej wynikające stany skupienia, wreszcie nawyknięcia i przejściowe

dyspozycje. Do drugiej zaś grupy należą te przypadłości, które są w związku ze zdolnością do działania lub teje brakiem ¹⁾.

Niekiedy znów spotkać się można z podziałem jakości na takie, które bezpośrednio mogą być przedmiotem spostrzeżeń (qualitates sensibiles), i na takie, które dopiero z ich skutków bywają wywnioskowane (qualitates occultae). Nie ze wszystkim zgodzić się można dziś na zapatrywania starych scholastyków co do natury pierwszej grupy jakości, ale też bynajmniej nie zniknęła konieczność uznania ich przedmiotowości. Aby nie powtarzać tego, co o tej sprawie w Noetyce powiedzieliśmy, poprzestaniemy na krótkim omówieniu 4-ch gatunków przez Arystotelesa wymienionych:

A) Stałe usposobienie (nawyknienie) i układ przejściowy (habitus et dispositio). Sam Arystoteles nie bardzo jasno wypowiedział, co należy rozumieć przez ἐξίς i διάθεσις. Z przykładów, jakie przytoczył dla jednego i drugiego pojęcia, mianowicie dla: ἐξίς wiedza i cnota, dla διάθεσις ciepło i zimno, wynikałoby, że ἐξίς oznacza stałą wprawę w wykonywaniu pewnego rodzaju uczynków, czyli to, co my przez nawyknienie, nałóg rozumiemy; zaś διάθεσις służyłoby na oznaczenie zmiennego, przejściowego jakiegoś stanu. Wynikałoby to także z racji, jaką podał Arystoteles, dlaczego cnota i wiedza należą między ἐξίς, mianowicie, są one czemś: πολὺ χρονωτέρον και μονιμώτερον, podczas gdy ciepło i zimno są: εὐκίνητα και τυχρὸ μεταβλλοντα (Categ. VIII). Atoli już przy końcu tegoż samego ustępu zrobił Arystoteles διάθεσιν rodzajem, a ἐξίς jej gatunkiem. W tym więc wypadku możnaby: διάθεσις; oddać przez: usposobienie, które może być trwałe lub przejściowe. Tymczasem w Met. Δ. 19. p. 1022 6 I 5 czytamy: »διάθεσις mówi się jako porządek o tem, co ma części, czy to co do miejsca, czy też co do możliwości, czy według gatunku. Musi bowiem być jakimś położeniem (θέσις), jak i nazwa wskazuje. Ἐξίς zaś mówi się w pierwszy sposób jako akt (ἐνέργεια) posiadającego i posiadane... zaś w inny sposób mówi się ἐξίς jako διάθεσις, według której albo dobrze, albo źle leży to, co leży, czy samo przez się, czy w stosunku do czegoś innego, jak np. zdrowie jest pewną ἐξίς«. Pokazuje się stąd, że tylko w tem drugim znaczeniu

¹⁾ Por. Pesch. *Institutiones logicales* j. w. str. 307 nastp.

wzięta ἐξίς schodzi się z określeniem swem w Categ. VIII., a διάθεσις i pierwsze znaczenie ἐξέως zupełnie się różnią pod względem swych znaczeń w Metafizyce i w Kategorjach podanych. Widocznie nie miały te dwa wyrazy ustalonego znaczenia w języku greckim, a skoro Arystoteles nie podał ich rzeczowej definicji, a tylko z mowy potocznej wyprowadza ich różnice, więc nie dziw, że nie używa ich w jednym ustalonym znaczeniu.

Scholastycy oddali wyraz: ἐξίς przez »habitus« w znaczeniu stałego usposobienia, διάθεσις przez »dispositio«, układ, czy to części w całości, czy środków ku zdobyciu celu, już to wreszcie rozumiejąc przez powyższy wyraz przejściową modyfikację podmiotu odnośnie do działania jego lub przyjmowania w siebie nowej formy ¹⁾).

Habitus (ἐξίς), stałe usposobienie, może być dwojaki: wlny nadprzyrodzonym sposobem, i jego przeznaczeniem jest umożliwienie człowiekowi wykonania uczynków, mających nadprzyrodzoną wartość; albo przyrodzony. Ostatniego rodzaju stałe usposobienie może być albo w ścisłym słowa znaczeniu przyrodzone, t. j. wraz z naturą dane, jak np. zdolność odkrywania prawd bezpośrednio oczywistych (t. zw. habitus principiorum), albo nabyte (habitus acquisitus). Jeżeli to ostatnie mamy na względzie, powiemy, że przyczyną jego sprawczą są akty często powtarzane w pewnym kierunku, i one też rozstrzygają o gatunku stałego usposobienia czyli nawyknienia, nałogu dobrego lub złego. Doświadczenie uczy, że nikt nie rodzi się zbrodniarzem ani świętym, lecz stać się można jednym lub drugim pod wpływem częstego wykonywania uczynków odpowiednich tym dwom pojęciom. W miarę częstszego wykonywania uczynków w pewnym oznaczonym kierunku, staje się łatwym ich wykonanie, a z czasem dochodzi się do tego stanu, że wykonywanie tychże uczynków staje się niemal konieczną potrzebą, nawyknieniem: *consuetudo autem altera natura*.

Jak z tych uwag wynika, możebne jest nabywanie nawyknień tylko u tych jestestw, które posiadają możność dowolnego determinowania się w swem działaniu. Ciała objawiają działanie w pewnym tylko, ściśle przez prawo ich natury okre-

¹⁾ Por. Sw. Tomasz: S. theol. I. II^o qu. 49 a I ad 3.

ślonym kierunku, a stąd nie może u nich być mowy o nabyciu nawyknienia lub nałogu. Zwierzęta mogą wprawdzie nabyć zadziwiającej wprawy w wykonywaniu pewnej grupy uczynków, lecz dzieje się to pod wpływem tresury przymusowej, a więc czynnika zewnętrznego, bądź też na mocy instynktu (np. budowa grobli u bobrów), a więc także i w tym razie o nabyciu nawyknienia mowy być nie może. Właściwym podmiotem nawyknień jest wola, bo dlatego, że swobodnie może sobie oznaczać sposób działania, może świadomie dążyć do wykonywania częstego jednego raczej rodzaju aktów, aniżeli innego. Im częściej zaś jakiś akt powtarzany bywa, tem więcej ustępuje trudność w jego wykonaniu. Tak tworzy się charakter człowieka dobry lub zły. A nie tylko wola sama może być udoskonalona w pewnym kierunku, bo ona wpływa i na rozum, jak i na te władze zmysłowe, które jej rozkazom podlegają.

Dziedzina rozumu jest prawda, ale że różne są jej gatunki, przeto wola może skłaniać rozum do rozważania częstszego tego rodzaju prawd, aniżeli tamtego. Przy nawyknieniach zaś czysto zmysłowej natury znajduje wola sprzymierzeńca w dyspozycji komórek, które im częściej wykonywują ruch pewnego rodzaju, tem łatwiej go też powtarzają: pierwszy dym papierosa powoduje krztuszenie się i kaszel, a z czasem komórki same niejako o niego się dopominają. Nie można się jednak zgodzić na zdanie Wundta i jemu pokrewnych psychologów¹⁾, jakoby jedyną przyczyną nawyknień były właśnie owe częściej powtarzane drgania nerwów lub komórek, gdyż to tłumaczenie dałoby się z pożytkiem zastosować tylko do niewielkiej grupy nawyknień, ale nie da się stosować do tych, których podmiotem rozum lub wola.

Co do zanikania lub słabnięcia nawyknień nabytych, zastosować można zasadę: *per quas res causas nascitur, per easdem et dissolvitur*. Skoro nawyknienia powstają pod wpływem często wykonywanych aktów pewnego rodzaju, to z jednej strony im częściej też akty bywają powtarzane, zapuszcza i nawyknienie coraz silniejsze korzenie; z drugiej strony zaprzestanie tychże aktów lub wprawienie się w wykonywaniu ak-

¹⁾ Por. Gutherlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 83.

tów tamtym wręcz przeciwnych musi pociągnąć za sobą zanik nabytego nawyknienia.

B) Siła (władza) i niemoc. Do drugiego gatunku ilości zaliczył Arystoteles możność fizyczną (φυσική δύναμις) i niemożność (ἀδύναμις) łatwego wykonywania pewnych czynności lub »cierpienia«. Bierzemy zaś »cierpienie πάθος« nie w znaczeniu »ból«, lecz w tem, jakie Arystoteles nadaje w swej filozofii wyrazowi: πάσχειν, πάθος tj. wszelką zmianę dokonaną w jakimś podmiocie. Przez dodatek: φυσική do δύναμις wykluczył Arystoteles z tego gatunku logiczne możności, czyli możliwości, tak, że tylko ta δύναμις stanowi rodzaj jakości, która jest w rzeczywistej możności przyjęcia w siebie lub nadania czemuś innemu nowej formy: Lecz czemże jest siła? Niejeden myśliciel kuśił się o danie odpowiedzi na to pytanie, atoli ich wysiłki stwierdzają tylko, że nie można ściśle zdefiniować siły. Przytoczmy dla przykładu chociażby kilka nazwisk głośniejszych. Kant np. powiedział, że »siła jest warunkiem urzeczywistnienia działań u jakiegoś jestestwa«¹⁾, gdzieindziej zaś powtarza za Leibnizem:²⁾ »że siła działania (vis activa) jest istotną siłą ciał, przysługującą im nawet przed rozciągliwością«; atoli każdy widzi, co sądzić o takim określeniu siły. Helmholtz³⁾ uważał siłę za przyczynę ruchu, z którem to określeniem zgadzają się i słowa Schopenhauera: »Siły są tem, zapomocą czego zmiany lub działania dochodzą do skutku, tem, co przedewszystkiem nadaje przyczynom przyczynowość, czyli zdolność do działania«⁴⁾. Podobnie wyraził się F. A. Lange, słynny autor: *Dziejów materializmu*. »Siłami, powiada on, nazywamy te przymioty rzeczy, które z określonych skutków w innych przedmiotach poznajemy«⁵⁾. Arystoteles określił w *Met. Δ 12 p. 1019 a. 15 δύναμιν*

¹⁾ «Die Kraft ist die Bedingung der Wirklichkeit der Wirkungen eines Wesens» w jego rozprawie: *Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte 1747 § 1.*

²⁾ Leibnitz: «In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, immo extensione prius nempe ipsam vim naturae, quae non simplici facultate consistit, sed praeterea conatu sive nisu instruitur» przytocz. u Fr. Kirchnera: *Die Hauptpunkte der Methaphysik*. Cöthen 1880 str. 108.

³⁾ Helmholtz: *Über die Erhaltung der Kraft*. Eine physik. Abth. 23 Juli 1847.

⁴⁾ Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellung* II. 51.

⁵⁾ F. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* 3 Aufl. str. 217.

jako pierwiastek, wywołujący ruch lub zmianę w innym przedmiocie, o ile jest innym. Ten dodatek »o ile jest innym«, ma oznaczać, iż nawet przy czynnościach wsobnych podmiot jest inny od przedmiotu, gdyż o ile ma w sobie dokonać zmiany, o tyle podmiot działający staje się swoim przedmiotem. W ślad za Arystotelesem określają scholastycy siłę, władzę, jako »najbliższy i bezpośredni pierwiastek działania« (proximum et immediatum principium agendi), gdyż ostatecznym pierwiastkiem, źródłem, z którego działanie pochodzi, jest natura rzeczy, która też jest podmiotem różnych władz danego jestestwa.

Władze lub siły mogą być *czynne* albo *bierne*, atoli podział ten nie jest zupełny, gdyż nawet biernym władzom np. zmysłom, nie można przypisywać samej tylko bierności; podział więc powyższy o tyle tylko może uchodzić za słuszny, o ile w pewnych przedmiotach raczej działanie, aniżeli bierność, lub odwrotnie, przeważa. Wprawdzie i nawyknienie (habitus) ma na oku działanie, ale nie jest ono pierwiastkiem działania, tylko wzmacnia, że tak powiemy, daną władzę działania, jest modyfikacją władzy, której udziela łatwości w działaniu. Podobnie jak przy nawyknieniach, tak i przy władzach gatunkowe rozróżnienie zależy od gatunku aktów, przez jakąś władzę dokonywanych.

C) Trzecim gatunkiem jakości są: *πρῶτη καὶ ποιότητες* i *πᾶθη*. W języku polskim nie znajduję odpowiednich nazw dla tych dwóch gatunków; dosłownie znaczy pierwszy wyraz: z cierpienia wynikłe jakości; drugi: cierpienia, ale żadne z nich nie oddaje należycie znaczenia greckich wyrazów. J. H. von Kirchmann we: Philosophische Bibliothek. (Heft 69—70 str. 23) tłumaczy te wyrazy przez: »die leidenden Beschaffenheiten und die leidenden Zustände«, ale te wyrażenia całkowicie się mijają z myślą Arystotelesa. Powyższymi wyrazami greckimi chciał Arystoteles oznaczyć skutki, wywołane działaniem zewnętrznym lub wewnętrznym na jakiś przedmiot; jeżeli skutek jest przejściowy, będzie nosił nazwę: *πᾶθος*; jeżeli pozostawia po sobie dłużej trwające ślady, np. bladeść lica po chorobie, wyżółknienie skóry, lub też skłonność do czegoś, np. do gniewu, wtedy powstaje w podmiocie: *πρῶτη καὶ ποιότης*.

D) Czwartym gatunkiem jakości jest forma i zewnętrzny kształt rzeczy (*σχῆμα τε καὶ ἢ περὶ ἕκαστον ὑπέσχησθαι μορφήν*) jak np.

krzywizna lub kształt prosty, kolisty itp. bo według tychże nazywamy rzeczy prostemi, krzywemi, kolistemi. Nie zaszkodzi tu przypomnieć, że niektóre kształty, gdy wchodzą w istotę rzeczy, nie do czwartego gatunku ilości należą, lecz tworzą różnicę specyficzną, np. trójboczność u trójkąta. Można zarzucić Arystotelesowi, że niejednokrotnie miesza kategorię jakości z ilością i relacją; powiada on np., że to, co jest gęste i rzadkie, gładkie i chropowate, nie tyle jest jakością, ile raczej położeniem części ($\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$). W tem co gładkie, tworzą wszystkie części linię równą; przeciwnie, w ciele chropowatym mamy wypukłości i wklęsłości, a więc linię krzywą. Ze względu zatem na równość lub krzywiznę linii mamy w jednym i tem samym ciele kategorię jakości, ze względu zaś na położenie cząstek kategorię relacji lub ilości. Wszelako braki te nie mogą zmniejszyć zasługi Arystotelesa, iż wogóle zwrócił uwagę na wielkie znaczenie tego właśnie gatunku jakości; faktycznie bowiem znajomość budowy morfologicznej i kształtów zewnętrznych jest niezbędną zarówno dla zoologa i botanika, jak i dla mineraloga przy rozgatunkowaniu poszczególnych jednostek.

ROZDZIAŁ XIV.

O kategorii relacji, (względem, stosunku $\pi\rho\sigma\varsigma$ $\tau\iota$)

§. 58. Pojęcie, podział, własności relacji.

Kilkakroć podniósł Arystoteles z naciskiem bądź w dziełku Κατηγοριάζη , bądź w swej Metafizyce, że z pośród kategorii jedna relacja najmniej posiada w sobie bytu. Twierdzenie to zupełnie słuszne. Czy bowiem weźmiemy na uwagę jakość i ilość z jej gatunkami, czy nawet czas i przestrzeń lub kategorie z działania wynikające, będziemy im musieli przyznać rzeczywistość, która wprawdzie nie posiada istnienia samodzielnego, nie mniej jednak jest czemś, co pod zmysły podpada. Natomiast cały byt relacji jako osobnej przypadłości polega

na tem, że dany przedmiot do czegoś innego odnosimy, z czemś innym porównujemy¹⁾).

Odpowiednio też do takiego poglądu na istotę relacji, dał Arystoteles jej określenie, powiadając: »πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁποσοῦν πρὸς ἕτερον« (Categ. 7. 6 a 35).

Że w powyższych słowach nie zawiera się ścisła definicya, nie potrzeba dodawać. Ale też ścisła definicya nie jest w tym wypadku potrzebna.

Aby jakaś rzecz mogła być odniesiona do drugiej, musi ku temu istnieć dostateczna podstawa. Konsekwentnie w relacji odróżnić należy trzy czynniki: *podmiot* (subiectum), który ma być w stosunku z czemś innym, *przedmiot* albo *termin*, kres (terminus ad quem), do którego podmiot odnosimy lub z którym go porównujemy, wreszcie *podstawa* stosunku, która może być bliższą lub dalszą (fundamentum proximum aut remotum) stosownie do tego, czy mamy sam akt, na mocy którego bezpośrednio wynika relacja, czy też uzdolnienie do tegoż aktu na myśli (zdolność rodzenia, rodzenie). (Przyczyna, działanie, skutek; ojciec, rodzenie, syn).

Dwa są główne gatunki relacji; są mianowicie *relacje myślnie* (relatio rationis) i *rzeczowe* (rel. realis).

Pierwsze mają swe źródło wyłącznie w czynności umysłu, który może zastanawiać się nad stosunkiem różnych przedmiotów, a właściwie ich pojęć. Może np. badać, w jakim stosunku pozostaje dane orzeczenie do danego podmiotu, lub pojęcie rodzajowe do podporządkowanego mu pojęcia gatunkowego.

Rzeczowe relacje są te, które istnieją między rzeczami niezależnie od naszego umysłu; nie nasz umysł je stwarza, ale tylko odkrywa i ocenia.

¹⁾ «Z pośród kategorii, powiada Arystoteles (w Met. N. p. 1088 a. 22), relacje najmniej są naturą lub substancją. Są one też późniejsze od wielkości lub jakości i jak się rzekło, przymiotem (πρόσ) wielkości; ani też są materią, lecz czemś innym. Ani wszystkie części i rodzaje relacji nie mają nic wspólnego, bo nic nie jest wielkie lub małe, liczne lub nieliczne, i wogóle w stosunku, co nie jest jako coś drugie liczne lub nieliczne, wielkie lub małe, albo w jakiś inny sposób w stosunku. I to jest ich oznaką, że relacje najmniej są substancją i bytem». Por. także Met. p. 1022 a. 20 lub Met. p. 1056 b 35.

Rzeczowe relacje podzielili starzy scholastycy na: transcendentalne, zwane *relationes secundum dici*, i kategoryalne (*secundum esse*). Pierwsze możnaby nazwać koniecznymi, bo z istoty rzeczy wynikają, np. pojęcie a jego przedmiot, stworzenie a Stwórca, dusza a ciało; drugie wyrażają określenia względne, przygodnie jakiemuś podmiotowi przysługujące, np. być równym lub nierównym, być ojcem lub synem itd.

Jeżeli podmiot pozostaje w takim samym stosunku do przedmiotu co i przedmiot do podmiotu, czyli jeżeli zarówno ze strony przedmiotu jak i podmiotu jest stosunek już to rzeczowy, już też myślny, zwiemy taki stosunek wzajemnym (*mutua relatio*); gdy zaś jednemu z tych dwóch czynników relacji przysługuje stosunek rzeczowej relacji, a drugiemu myślny lub odwrotnie, zwiemy taki stosunek *mieszanym* (*mixta relatio*). Między ojcem i synem, przyczyną i skutkiem jest stosunek wzajemnym; zaś między Bogiem a światem, pieniądzem a jego wartością stosunek mieszany.

Gdy w końcu podstawa stosunku nie znajduje się w samym podmiocie, lecz w czemś innym, zwie się taki stosunek zewnętrznym (*rel. externa*), np. być czczonym, siedzenie po prawicy lub lewicy czyjejs itp.

Z rozważania pojęć względnych, lecz formalnie jako względne branych, trzy można wysnuć ich właściwości, a to: zamiennosc (*reciprocitas*: *πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιπρόσθεντα λέγεται*), równoczesność co do natury i równoczesność logiczną czyli poznawania (*simultaneitas quoad naturam, quoad cognitionem*). Natomiast dwie inne cechy charakterystyczne relacji, mianowicie, że mogą się wśród nich znajdować przeciwieństwa, i że mogą »przyjmować więcej i mniej«, przysługują tylko niektórym pojęciom względnym, i to w materialnym ich znaczeniu, a nie formalnym, a do tego nie są wyłącznie samym relacjom właściwe.

§. 59. Czy można przyjąć istnienie relacji rzeczowych?

Wielu filozofów, zwłaszcza ze szkoły nominalistycznej, mniema¹⁾, że wszelkie relacje są jedynie dziełem naszego

¹⁾ Por. Dr. Johann Wolff: *Ueber Lotzes Metaphysik*. Fulda 1892, str. 41 nastp.

umysłu. Po za nami istnieją rzeczy jednostkowe, każda jest dla siebie pewnego rodzaju skończoną całością bez względu na to, czy po za nią istnieją lub nie istnieją inne jestestwa. Wszelkie natomiast podporządkowywanie jestestw względem drugich, wyznaczanie im relacji, jest przenoszeniem subiektywnych praw myślenia na rzeczy po za nami bytujące. Bez umysłu, który podciąga najróżnorodniejsze przedmioty pod dowolnie obrany wspólny mianownik, mowy być nie może o jakichkolwiek relacjach między rzeczami samymi. »Pojęcia przyczyny i skutku, pisze p. Birecki¹⁾, to nie są żadne pojęcia relatywne, ani realnie od siebie oddzielne, tylko są realnie identyczne. Co jest przyczyną, jest tem samem, a raczej ma swój skutek bez względu na relację do kogo lub czego, a tem mniej może być w relacji do czegoś skutkiem, a do innego przyczyną. Twierdzenie filozofów, jak Locke'go i Hume'a, jakoby my pojęcie stosunku t. zw. przyczynowego mieli mieć z przyzwyczajenia, uważać poprzednie działanie za przyczyny, a następne za skutki, jest z gruntu fałszywe, bo przyczyna i jej efekta, jako identyczne realnie egzystują i egzystować muszą razem realnie nierozdzielnie i równocześnie, relacji czyli stosunku pomiędzy przyczyną i jej skutkami nie ma żadnego i być nie może realnie, gdyż to są dwa pojęcia, ale realnie jedną tylko egzystencję wyrażające. Rozdział pomiędzy skutkiem i jego przyczyną i stawianie w jakiś stosunek wzajemny przyczyny do jej skutków, to dzieło urojenia naszej myśli, czyste złudzenie abstrakcyjne«. Jest w każdym razie sztuką nagromadzić w krótkim ustępie tyle niedorzeczności.

Ale nietylko nominaliści wraz z kantystami odrzucają relacje rzeczowe, uznając czysto myślnie za jedyne relacje; cały obóz tych, co walczą w obronie dysteleologii we wszechświecie, podziela przekonanie, że nie istnieją rzeczowe relacje między przedmiotami w świecie.

Tymczasem istnienie relacji rzeczowych we wszechświecie jest czemś tak w oczy bijącym, iż na prawdę byłoby stratą czasu szczegółowe uzasadnienie tej prawdy. Czy weźmiemy na uwagę podporządkowanie świata mineralnego roślinnemu, a tego ostatniego organizmom zwierzęcym, czy fakt wchłania-

¹⁾ Por. Leon Birecki: *Ontologia*, Przemysł 1902 str. 26.

nia przez rośliny daleko większej ilości kwasu węglowego, aniżeli tlenu, potrzebniejszego znów dla zwierząt, czy człowieka z jego działaniem, które wyznaczyszy sobie cel, szuka stosownych środków, czy tę okoliczność, że jedne rzeczy przyrody są większe lub mniejsze od drugich i to niezależnie od nas, czy wreszcie wszelkie stawanie się, gdzie każdy skutek posiadać musi swą przyczynę sprawczą, wszędzie spotykamy takie mnóstwo dowodów, że istnieją rzeczowe relacje, iż tylko obawa przed konsekwencyami takiego przekonania może chcieć zamknąć oko na światło prawdy.

Ta okoliczność, że bez jakiegoś umysłu rzeczy martwe nie umiałyby się porównywać ze sobą, nie jest bynajmniej dowodem, że tylko umysł tworzy relacje, gdyż co innego warunek spełnienia się czegoś, a co innego przyczyna sprawcza. Bez umysłu, ze świadomością porównyującego rzeczy, odkrywającego ich cele i stosunki, nie wiedzielibyśmy o tychże celach i stosunkach; ale dopiero wtenczas możnaby było mówić o nieistnieniu przedmiotowej relacji rzeczowych, gdyby umysł faktycznie sam sobie stwarzał wszystkie czynniki, jakie w istocie relacji znajdujemy. Dzieje się to niekiedy ze strony umysłu praktycznego, który wyznacza sobie cel i szuka dla niego środków, a niekiedy i ze strony umysłu spekulatywnego; ale gdy widzimy realny jakiś skutek, do którego powstania niczem się nie przyczyniliśmy i dla tego skutku wyszukaliśmy niemniej realną przyczynę, tam nie można mówić, że tylko umysł między tymi czynnikami ustanowił relację.

Z drugiej strony byłoby przesadą, gdyby się wraz z niektórymi średniowiecznymi obrońcami relacji realnych chciało relację uważać za jestestwo pewne, za przypadłość w rodzaju jakości lub ilości, realnie odróżnioną zarówno od podstawy jak i kresu relacji. Czyż prócz aktu rodzenia potrzebna nowa jakaś entitas na to, aby przez nią dopiero ojciec był ojcem swego syna? Warto przypomnieć w tym razie aksyomat: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*.

ROZDZIAŁ XV.

O czasie (tempus, χρόνος).

§. 60. *Opinie co do natury czasu.*

Gdybyśmy zebrali w jedną całość wszystkie artykuły i artykułiki, broszury i poważne rozprawy, wreszcie kilkutomowe dzieła, jak np. Baumanna i innych, a poświęcone wyłącznie rozbirowi czasu lub czasu i przestrzeni, możnaby z tych pism utworzyć bibliotekę o niepoślednich rozmiarach. Okoliczność ta jest z jednej strony dowodem niesłychanej wagi tego pojęcia, o którym mówić mamy, z drugiej wskazówką, że nie należy ono do najłatwiejszych pojęć. Nie będziemy dalekimi od prawdy, gdy powiemy, że pomimo tylu prac nad pojęciem czasu, nie zaszliśmy dalej, aniżeli ongi wielki biskup Hippony, św. Augustyn, który w swych Wyznaniach rzewnie prosi Boga, aby go oświecić raczył w kwestyi tak wielkiej wagi ¹⁾.

W przeszło 14 wieków później podobną słyszemy skargę na niemożność zgłębienia czasu z ust wcale niepośledniego myśliciela, Ad. Trendelenburga: »Czas, powiada on, sam się rodząc i sam siebie pożerając, siebie stanowiący i znoszący, jest jestestwem, które przed własnem swem istnieniem jak upiorem ucieka; terażniejszość bowiem nie stoi, przeszłości już niemasz, a przyszłość jeszcze nie nadeszła. I jakżeż refleksya pojmie taką istotę, która nie wierzy w swe własne istnienie?« ²⁾.

Skoro czas tak trudny do pojęcia, to dziwić się nie można, że bystry umysł Eleaty Zenona zwrócił wśród innych pojęć i przeciwko czasowi swe pociski. Strzała wypuszczona z łuku, tak dowodził Zenon niemożliwości czasu, zdaje się le-

¹⁾ «Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit?... Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio... Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum aenigma. Noli claudere desiderio meo ista et usitata et abdita, quominus in ea penetret, et diluescant allucente misericordia tua, Domine». S. Augustinus: *Confessiones* lib. XI, c. XIV et XXII.

²⁾ Por. Ad. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*, III Aufl. I Bd. Leipzig, 1870 str. 157.

cieć, ale w rzeczywistości jest nieruchomą. W każdej bowiem chwili na pytanie gdzie jest teraz strzała, odpowiedzą nam: tam! Jest ona zatem gdzieś. Ale to gdzieś jest miejscem, a zajmować pewne miejsce znaczy być nieruchomem. Jeżeli przeto czas składa się z niezliczonych chwil terazniejszych ($\tau\acute{\alpha}$ $\nu\acute{\upsilon}\nu$), będzie w każdej z nich strzała gdzieś, ale nie będzie przechodziła z jednej chwili w drugą¹⁾.

Zenon dyalektyk odsłonił tylko rąbek trudności, w jakie obfituje pojęcie czasu; daleko ich większą liczbę nagromadził katolicki filozof, Hiszpan Balmes: »Czas wydaje się nam czemś stałym: godzina nie jest niczem innym tylko godziną niezależnie od biegu zegarów lub świata, podobnie jak sześcienna stopa przestrzeni pozostaje zawsze tylko sześcienną stopą bez względu na to, czy ciała zajmują przestrzeń, czy też nie. Lecz jeżeli czas istnieje niezależnie od wszelkiego ruchu i wszelkiego następowania, to czemże on jest? Jeżeli jest rzeczą bezwzględną, zawierającą oznaczone wartości, które można stosować do wszystkiego, co ulega zmianie, gdy tymczasem ona sama niezmienną, miarą wszystkiego, w czym następowanie odkrywamy, gdy sama niczem mierzyć się nie daje, czemże będzie ta rzecz? Czyż tylko prostą przypadłością? Jej niezmiennosc, jej powszechnosc kłam zadają takiemu zapatrywaniu. Wszystko żyje w czasie, on sam nie żyje w niczem; wszystko umiera w czasie, ale jego nie dosięgnie śmierć. Przypadłość ginie z chwilą zniszczenia substancji, czas zaś umie przeżyć substancję. Przed wszelkim bytem stworzonym możemy pomyśleć wieki i jeszcze wieki, a to nic innego, tylko czas; gdy nie stanie stworzonego bytu, znów możemy pomyśleć trwanie po sobie następujące i nie znające granic, a to znów czas! Pojęcie więc czasu jest niezależne od pojęcia wszechświata, istnieje ono przed nim, i trwa po nim, ale wszechświata nie można pojąć bez czasu«²⁾.

¹⁾ Patrz: Ks. St. Pawlicki: *Historja filozofji greckiej*. Kraków 1890 t. I str. 263.

²⁾ Por. Balmes: *Philosophie fondamentale*. Trad. E. Manec: *Liège* 1853 t. III ch. III.

Por. nadto co do całej kwestyi czasu: Désiré Nys: *La notion de temps*. Louvain 1898 passim. Dr. Mathias Schneid: *Die philosophische Lehre von Zeit und Raum*. Mainz 1886 str. 9--32. Til. Pesch: *Die gros-*

To też śmiało powiedzieć można, że na pytanie, co to jest czas, quot capita, tot sensus. Że zaś byłoby niepodobieństwem w ramach niniejszej książki uwzględnić wszystkie opinie co do natury czasu, przeto śladem Schneida ograniczymy się do trzech, które wśród myślicieli największą znalazły liczbę zwolenników.

I. Dla naiwnego realizmu jest przestrzeń rodzajem wielkiego i przezroczystego naczynia, w którym rzeczy zostały ustawione w najrozmaitszy sposób; podobnież czas jest jakimś jestestwem, różnem od rzeczy, które w nim się dzieją, jakimś nie dającym się bliżej wyjaśnić płynieniem, rodzajem rzeki, której początku ani końca nie dojrzy oko śmiertelne, rzeką, na której powierzchni pływają rzeczy mniej lub więcej długo, aby następnie utonąć w jej nurtach i więcej się nie ukazać. Najdalej w tym kierunku posunęli się pytagorejczycy, którzy ostatni krąg (sferę świata, ognisty Olimp i siedzibę pierwiastków), odgraniczający świat skończony od nieskończoności, za jedno poczytywali z czasem. Komentator Arystotelesa Simplicyusz zachował nam definicyę czasu najdawniejszą, która wyszła ze szkoły pytagorejskiej, a której twórcą, jeżeli nie sam Pytagoras, to Archytas, tyran Tarentu, pytagorejczyk. Czas podług niego, to owa ostatnia sfera świata, obejmująca wszystkie inne, i będąca przedziałem wszech rzeczy: τὸ διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως¹⁾. Do dziś dnia toczy się między dziejopisarzami filozofii spór o to, jak rozumieć należy powyższe określenie czasu; Arystoteles dawno je odrzucił na tej zasadzie, że jeżeli wszystkie żywioły są zawarte w owym najdalszym kręgu wszechświata, to krąg ów musi być przestrzennym, a jeżeli

sen Welträthsel. II Aufl. I Bd. str. 634—644. Albert Farges: *L'idée du continu dans l'espace et le temps.* Paris 1892 str. 241—278. Dr. A. Döring: *Ueber Zeit und Raum.* Berlin 1894 str. 1—28. Georges Lechalas: *Étude sur l'espace et le temps* Paris 1896 str. 161—194. Hermann Lotze: *Grundzüge der Metaphysik.* Diktate aus den Vorlesungen. II Aufl. Leipzig, 1887, str. 59—65. Dr. Johann Wolff: *Ueber Lotzes Metaphysik* Fulda 1892 str: 26—33. O. Schmitz-Dumont: *Naturphilosophie als exakte Wissenschaft.* Leipzig 1895 str. 282—287. W. Wundt: *Erkenntnislehre.* II Aufl. Stuttgart 1893 str. 481—490 t. I. Suarez: *Met. disp* L. sect. I—XII, Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* str. 227 nastp.

¹⁾ Por. Simpl. *In Aristot. phys.* IV. 10. wyd. Diels'a. Berlin 1882. str. 700.

ma być zarazem czasem, wypadaloby. że czas i przestrzeń są jednym i tem samem. W każdym razie pytagorejczycy nie daleko odbiegli od zapatrywania Heraklita na czas, który podług niego jest jestestwem samoistnem, wiecznością upersonifikowaną w chłopczynie Eonie, siedzącym na szczycie ognistej rzeki wszechświata, i zabawiającym się burzeniem wszystkiego, co w tej rzece ognistej się ukazuje, jakoteż stawianiem wśród niej wszystkiego, co jest, ale na to, aby to znów za chwilkę zburzyć.

Dla atomizmu są niezbędne czas i przestrzeń jako jestestwa bezwzględne; to też tak starożytni atomiści, jak i nowsi między innymi Piotr Gassendi, silnie byli przekonani, że czas jest jestestwem *sui iuris*, niezależnem od tworców, które nim są objęte i jemu podlegają. Do tego samego poglądu doszedł Newton, ale dla innych powodów, aniżeli atomiści. Rozumował on mianowicie w ten sposób, że przez nas używane miary czasu nie są stałe, bo zegar może iść powolniej lub szybciej, a tymczasem w pojęciu czasu zawiera się pewna stałość, niezmiennosc; istnieć więc musi jakiś czas bezwzględny, jako niezmienna miara zmiennych naszych czasów. Stąd też doszedł do wniosku: »*Tempus absolutum verum et mathematicum in re et natura sua absque relatione ad externum quodvis aequabiter fluit*«¹⁾. Myśl tę posunął uczeń jego, Clarke, jeszcze dalej, bo uznał czas za jedno z wiecznością Boga.

Pod tę opinię podciągnąć należy panteistów niemieckich, dla których czas jest samą nieskończoną substancją, pojętą jako zmienna, przyczem o ich definicyach czasu trzebaby chyba to powtórzyć, co niegdyś Sokrates wypowiedział o książce Parmenidesa, iż potrzeba delijskiego nurka, aby zbadać te głębiny. Fichte np. tak określa czas: »*Die Ewigkeit, die absolut dauernde (ruhende) Gegenwart des unbedingten Seins, schafft die Zeit, an seinen unendlichen Wandlungen ihr ein Mass und eine Unterscheidung gebend*«²⁾. Jeszcze wspanialej określił czas filozof z nad Sprewy, Hegel: »*Die Zeit, als die negative Einheit des Aussersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstractes,*

¹⁾ Newton: *Philosophiae naturalis princ. mathem.* Defin. 8a Schol. I.

²⁾ Fichte: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie.* Sulzbach 1811, str. 203, wyd. II.

Ideelles. Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das, aber angeschaute, Werden, d. i. dass die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche, d. i. jedoch sich selbst äusserliche, bestimmt sind«¹⁾).

II. Drugą opinią, wręcz tamtej przeciwną, nie przypisuje czasowi żadnej rzeczywistości przedmiotowej, a uważa go bądź za pojęcie wrodzone, jak Kartezjusz²⁾ i Leibniz, bądź za apryoryczną formę spostrzegania, jak Kant. Leibniz zgadza się na pozór z Arystotelesem co do natury czasu, gdyż określa czas jako »porządek w zmianach«³⁾; u niego ma jednak ta definicya zupełnie inne znaczenie, aniżeli u Arystotelesa. Monady bowiem Leibniza nie są rozciągłe, ani też nie odbierają wraz z światem zewnętrznego. Może więc być mowa tylko o porządku wyobrażeń, snujących się wewnątrz monad, a ten porządek jest czysto subiektywnej natury, i zewnątrz monad jemu nie odpowiada. Jeżeli zatem Leibniz nazywa rozciągłość: »porządkiem możebnych współistnień«, należy brać te wyrażenia w znaczeniu czysto idealistycznym.

Kant w swej »Krytyce czystego rozumu«⁴⁾ dowodzi za pomocą następujących pięciu argumentów, że czas jest formą apryoryczną zmysłowej intuicji wewnętrznej, zapomocą której poznajemy, co się w nas dzieje.

1. Że czas jest apryoryczną formą intuicyjną dla zjawisk zmysłu wewnętrznego wynika stąd, że zjawiska przedstawiają się świadomości razem lub po sobie. W obu razach niezbędne jest gotowe wyobrażenie czasu, gdyż inaczej nie możnaby powiedzieć, że dwa zjawiska istnieją razem, lub że następują po sobie.

2. Możemy wyobrazić sobie czas bez zjawisk, ale nie można odwrotnie wyobrazić sobie zjawisk bez czasu. Tylko więc w czasie możebna jest rzeczywistość zjawisk (die Wirklichkeit der Erscheinungen).

¹⁾ Por. Hegel: *Encyklopaedie der Wissenschaften* § 254 i 258.

²⁾ Kartezjusz: *Princip. philos.* I. nota 55.

³⁾ Por. *Opera Leib.* ed. Erdmann, p. I. str. 153: »C'est comme le tems, qui ne présente à l'esprit qu'un ordre dans les changemens«.

⁴⁾ Kant: *Kritik der reinen Vernunft.* Wydanie Kirchmanna, str. 71 nastp.

3. Gdyby czas nie był formą, daną a priori, pewniki, odnoszące się do niego, nie miałyby bezwzględnej wartości, np. że czas ma tylko jeden wymiar, lub że rozmaite czasy nie mogą być razem, ale muszą być po sobie. Te pewniki nie mogą pochodzić z doświadczenia, bo wtedy miałyby charakter względny, warunkowy.

4. Czas nie może być pojęciem ogólnem, bo pojęcie ogólne powstaje z pojęć szczegółowych, a tylko jeden jest czas, wszystkie zaś czasy są tylko jego częściami. Czas przedstawia tylko jedną rzecz, nie jest więc pojęciem, tylko formą zmysłowej intuicji.

5. Tak samo nieskończoność czasu nie może pochodzić z doświadczenia zmysłowego, bo każdy dany czas jest tylko ograniczeniem jednego czasu nieskończonego. Gdyby więc czas pochodził z doświadczenia zmysłowego, znalazłbyśmy naprzód części, a potem całość: widzimy atoli, że rzecz ma się przeciwnie, bo naprzód mamy pojęcie nieskończonego czasu, a potem wykrawamy z niego części.

Z tych rzekomych dowodów wysnuwa Kant wniosek, że czas nie jest jestestwem samodzielnie istniejącem, ani też obiektywnym przymiotem, w rzeczach przebywającym, tylko formą zmysłu wewnętrznego, t. j. formą, przez którą spostrzegamy siebie samych i nasze stany wewnętrzne. I w tem też tylko znaczeniu, tj. o ile czas jest koniecznym warunkiem subiektywnym spostrzegania intuicyjnie następstwa przy odbieraniu wrażeń, można mu przyznać empiryczną rzeczywistość, po za tem, czyli jak się Kant wyraża: transcendentalnie idealnie, tj.: w sobie, jest czas niczem.

Pogląd Kanta na istotę czasu zapuścił w Niemczech silne korzenie tak, iż z trudnością przychodzi wskazać autorów, piszących o czasie, którzyby nie hołdowali jego poglądom w większej lub mniejszej mierze. Lotze, Überweg, Helmholtz, Fechner, Bergmann, nawet tak trzeźwy w innych sprawach Wundt, od Kanta przejęli pogląd na naturę czasu. Dla Wundta czas jest porządkiem naszych wyobrażeń (die Ordnung aller unserer Vorstellungen), nie jest jednak właściwem wyobrażeniem, lecz formą, w której wszystkie wyobrażenia nasze przedstawiają się naszemu wyobrażeniu wewnętrznemu. Chwali Kanta, że czas nazwał formą intuicji, ale bierze mu za złe, że czasowi

odmawia natury pojęciowej, bo pojęcie czasu różni się tylko tem od innych pojęć, że należąc do pojęć najogólniejszych, nie ma natury oderwanej, tylko konkretną. Dochodzi wreszcie do wniosku, że czas jest formą naszych wyobrażeń i jako forma nasza nie posiada przedmiotowej rzeczywistości, ale za to w przedmiotowości są warunki idei czasu. a te stanowią rzeczywistą podstawę idei czasu. czyli czas przedmiotowy. Takie warunki odkrywa Wundt naprzód w trwałości zmian (*Constanz des Veränderlichen*), która się objawia przeważnie w ruchu przedmiotów. Gdy ciało znajduje się w ruchu. jest pojęcie ciała pierwotnie stałym, i za jego pomocą łączymy różne chwile ruchu w ciele. Jednak czas przedmiotowy, powiada Wundt, nie mieści się wyłącznie w ruchu; niemniej bowiem i jakościowe zmiany przedmiotów mogą posłużyć za podstawę do utworzenia czasu. Dlatego też Wundt uważa ruch tylko za jeden rodzaj owej trwałości w zmianie, która stanowi podstawę przedmiotową czasu. Trwałość bowiem ta zawiera dwa warunki: 1° muszą być dane trwałe przedmioty myślenia. służące naszej świadomości za stałe punkty, zapomocą których świadomość łączy przedmioty co do czasu rozdzielone; powtóre 2° muszą być trwałe prawa zmiany (*constante Gesetze der Veränderung*), które sprawiają, że nasze myślenie poczytuje wyobrażenia powracające nie tylko za reprodukcye subiektywne, ale odnosi je do przedmiotowego stawania się (str. 489). Obydwa te warunki widzimy zjednoczone przy tworzeniu przedmiotowych miar czasu.

Jak się z tego przedstawienia pokazuje, czuje Wundt, że pogląd Kanta jako czysto subiektywistyczny jest niedostateczny, zbija go nawet, a przecież nie zdołał się uwolnić gruntownie z jego pęt i pociągnąć jasnej linii demarkacyjnej między tem, co jest subiektywnem w pojęciu czasu, a co przedmiotowem.

Dla innych racyi, aniżeli Kant, doszli empiryści do przekonania, że czas jest wytworem subiektywnym. Locke uważa czas za miarę trwania, zaś pojęcie trwania powstaje w nas, gdy się przypatrujemy szeregom wrażeń. snujących się przed forum naszej świadomości. Śladem Locke'a uważali Berkeley i Hume czas za pojęcie czysto subiektywne.

Nowsi empirycy wyprowadzają wprawdzie czas. jak wszystkie inne pojęcia. z wrażeń zmysłowych, dostarczanych nam

przez świat zewnętrzny; niemniej przeto uważają czas za kreację przeważnie subiektywną. Dla Milla i Herb. Spencera jest czas formą, uogólniającą wszystkie spostrzeżenia ¹⁾, w których poznaliśmy jakieś następstwo. podobnie jak przestrzeń jest formą, uogólniającą wszystkie spostrzeżenia, w których odkryliśmy jedne rzeczy obok drugich ²⁾.

III. Trzecia wreszcie opinia uważa czas za przymiot rzeczy, czyli za coś realnego w rzeczach. Zwolennicy tej opinii zgadzają się w tem tylko, że czas zasadza się na zmienianiu i następowaniu po sobie rzeczy, czyli że podstawą czasu jest ruch. Za to dość wielkie różnice istnieją pomiędzy nimi, gdy chodzi o wytłomaczenie stosunku, w jakim czas zostaje do ruchu. Jedni mniemają, że czas nie różni się od ruchu ani realnie, ani nawet logicznie. Platon np. miał czas za ruch jednostajny ciał niebieskich, jak o tem świadczy ustęp z Timeusza: »Gdy Ojciec świat zrodził i ujrzał, że jest w ruchu i pełen życia ku rozkoszy bogów nieśmiertelnych, ucieszył się, i radością przejęty, postanowił go zrobić jeszcze podobniejszym do wzoru swego, a ten jest żywym i wiecznym. Usiłował więc, o ile to być może, takim uczynić wszechświat. Jednakowoż natura żywego wzoru, ponieważ wieczna, nie dała się w zupełności zastosować do rzeczy zrodzonej; zamierzył więc zrobić obraz ruchomy wieczności; a tak niebo przyozdobiwszy, zrobił zarazem wizerunek wiecznie podług liczby idący owej wieczności, która zawsze trwa jako jedna«. Do tego dodał Platon te słowa znaczące: »Czas więc powstał z niebem, aby razem zrodzone, także ustały razem, jeżeli kiedyś przyjdzie im się rozwiązać« ³⁾.

Bonawentura św., Duns Szkot, Durandus, Toletus i kilku innych, poczytywali czas za: »passio motus« t. j. za coś, czego ruch doznaje. Według nich wtedy jest rzecz w czasie, gdy rzeczywiście ulega przemianom. Inni natomiast powiadają, że czas powstaje wprawdzie z ruchu, ale części ruchu nie są częściami czasu, lecz stają się niemi dopiero przez refleksyę ro-

¹⁾ Por. Herb. Spencer: *Principes de psychologie*. II. vol. p. 217 nastp.

²⁾ P. Math. Schneid. j. w. str. 12.

³⁾ Por. Platon: *Timaeus*, p. 37. wyd. Hermann.

zumu, wyróżniającego w ruchu momenty wcześniejsze od późniejszych. Tak utrzymywał Arystoteles, który też taką dał definicyę czasu: »χρόνος ἐστὶν ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον« (Phys. IV. c. 11). Za Arystotelesem poszli: św. Augustyn, Albert W., św. Tomasz z Akwinu, Balmes i długi szereg ich uczniów.

Z trzech tych opinii pierwszą odrzucić musimy a limine, gdyż zawiera w sobie widoczne sprzeczności. Taki bowiem czas byłby z jednej strony jestestwem koniecznym i bezwzględnym, z drugiej zaś strony wciąż zmiennem i niestałym, musiałby dzielić los rzeczy, które mu podlegają, z każdą upływającą chwilą musiałby zanikać, a równocześnie trwać jako ilość ciągła.

Na pytanie zaś, pod jaką kategorię podpada czas, odpowiadają materyaliści starożytni, że czas jest jestestwem wprawdzie materyalnym, ale zupełnie różnym od zwykłych substancji cielesnych; natomiast Gassendi był zdania, że czas jest jestestwem niecielesnym, czemś pośredniem między duchem a materyą, a nie podpadającym ani pod kategorię substancji, ani pod kategorię przypadłości. Otóż na żadne z tych zdań nie można się zgodzić. Podział bowiem bytu na substancje i przypadłości jest podziałem zupełnym, to znaczy, że niemasz jestestwa, któreby w swem fizycznym istnieniu nie było albo substancją, albo jakąś przypadłością. Lecz czas nie może być przypadłością, gdyż przestałby być jestestwem niezależnym, bezwzględnym, a musiałby dzielić losy substancji, w którejby tkwił. Oczywiście tem mniej jeszcze można identyfikować czas z wiecznością Boga, jak to uczynił Clarke, bo w wieczności niemasz momentów po sobie fizycznie następujących, tylko co najwyżej logiczne momenty są możliwe. Bóg zawsze musi być całym sobą i nie może się częściowo tylko urzeczywistniać.

Jeżeli się znów przyjmie, że czas istnieje jako substancja bezwzględna, to przedewszystkiem mielibyśmy dwa jestestwa bezwzględnie istniejące: Boga i czas, a to jest niemożliwe; a powtóre byłaby ta substancja rzeczywiście szczególniejszego rodzaju jestestwem, gdyż z każdym nadchodzącym momentem musiałaby się stwarzać, a unicestwiać za każdym momentem ubiegłym. Przepada wówczas ciągłość czasu. Czas więc bez-

względny istnieć może jedynie jako pojęcie, ale nigdy jako jestestwo fizycznie bytujące.

Dobrze wyjaśnia dr Nys przeskok co do czasu bezwzględnego z porządku myślnego do ontologicznego. »Czas, powiada on, rozważany jako pojęcie formalne i ogólne, przedstawia się nam jako trwanie ciągłe następujących po sobie momentów, bez oznaczonego końca i początku, a dające się rozciągać w nieskończoność ku przeszłości, lub przedłużać ku przyszłości. W tym stanie abstrakcyi myślniej posiada czas jedność logiczną oraz myślną niezależność od przedmiotu rzeczywistego, który był potrzebny do jego wytworzenia. Jestto czas abstrakcyjny i ogólny. Nic więc dziwnego, że z tego tytułu może przetrwać zanikające światy, i znajdować się zawsze w rzeczach konkretnych, które nam go dostarczyły. Lecz ponieważ nasze pojęcia pochodzą, jako ze źródła, z danych zmysłowych, zatem naszym pojęciom, nawet najbardziej oderwanym i najwyższym, zawsze towarzyszą obrazy zmysłowe, w których idee się ucieleśniają, uprzedmiotawiają się, tak iż potrzeba dość natężającego wysiłku refleksyi, aby je uwolnić od ich konkretnych obrazów. Taka konfuzya zjawia się tem łatwiej, jeżeli wyobrażenie zmysłowe, które posłużyło za podłoże dla pojęcia umysłowego, traci swe kontury, swój charakter czysto indywidualny, aby przybrać postać niewyraźną, niezdecydowaną, a która lepiej się dostraja do pojęcia ogólnego. Stąd to powstaje czas wyobrażony, który równocześnie przedstawia charakter przedmiotowości i te własności, które odnoszą się wyłącznie do dziedziny oderwanej i ogólnej idei czasu«¹⁾.

Ale i poglądu Kanta na istotę czasu nie możemy uznać za dobry. Kant, pisząc swe argumenty, nie zwracał najmniejszej uwagi na doświadczenie i na to, co psychologia mówi o powstaniu w nas idei czasu, ale prawdziwie a priori chciał wykazać, że czas jest formą intuicyjną zmysłu wewnętrznego. Powiada on, że następstwo wrażeń byłoby dla nas niepojętem bez takiej gotowej formy. Lecz zapomina on, że samo następstwo nie jest jeszcze czasem, chociaż w rzeczach stworzonych trwanie jest podległe czasowi. Do pojmowania następstwa lub trwania niepotrzebna jest idea czasu, są one bowiem czemś

¹⁾ Por. Nys: *La notion de temps*, j. w. str. 207 nast.

pierwotniejszym od niego, i dopiero wówczas, gdy zaczynamy mierzyć jedno i drugie, powstaje idea czasu.

Niemniej drugi argument Kanta zgoła nie popiera jego tezy, jakoby czas miał być apryoryczną formą zmysłu wewnętrznego. Kant pomieszał poprostu dwie, zupełnie różne rzeczy: czas wyobrażony z pojęciem czasu. Można pojmować czas bez zjawisk, bo przy pojęciach nie potrzebujemy uwzględniać zawsze i wszędzie tych danych szczegółowych, które posłużyły za tło do wytworzenia pojęć; za to nikt nie zdoła wyobrazić sobie czasu bez zjawisk, bo wyobraźnia nie może być czynną bez odpowiednich obrazów rzeczy konkretnych. Pod tym względem ma Kant słuszość. Ale właśnie ta niemożność wyobrażenia sobie czasu bez zjawisk, powinna była dla Kanta być wskazówką, że jak inne pojęcia, tak i ideę czasu czerpać musimy z rzeczy konkretnych, i że dopiero w dalszym stadium, przez uwzględnienie samego tylko trwania bezbrzeżnego dojdź możemy do takiego czasu, przy którym nie potrzebujemy już zwracać uwagi na rzeczy, zmianom ulegające, czyli dojdź możemy do pojęcia czasu.

Kant zasłania się argumentem, że gdyby czas miał być jako pojęcie wytworzony ze zmian w rzeczach konkretnych, nie miałyby zdania do niego się odnoszące, charakteru ogólnych i koniecznych twierdzeń. Na to odpowiadamy, że najzupełniej wystarcza w tym celu uznać w rozumie naszym zdolność uogólniania treści wrażeń niezależnie od tychże wrażeń. Zresztą możemy ten argument zwrócić przeciwko samemu Kantowi. Skoro bowiem zmysł wewnętrzny jest czemś organicznym, materalnym, czemś, co tylko konkretne zmiany spstrzegać może, to jakże może być podścieliskiem, podmiotem formy, która ma w myśl Kanta posiadać cechy wręcz przeciwne cechom tegoż zmysłu? Jakiż pożytek z takiej formy, skoro trwania rzeczy konkretnych, o co właśnie Kantowi chodziło, nie możemy wymierzać ową apryoryczną formą, tylko posługiwać się musimy w tym celu innymi środkami?

Pozostaje też Kant w niezgodzie z faktami doświadczenia, jeżeli utrzymuje, że abyśmy mogli mieć części czasu, czyli czasy szczegółowe, wprzód posiadać musimy czas jako całość, czyli mieć ideę czasu nieskończonego. Na tej zasadzie musielibyśmy dojdź do wniosku, że każde pojęcie ogólne musiałyby w nas

być wrodzone. Psychologia poucza nas, że tylko z mozołem przez refleksję dochodzimy do właściwego pojęcia czasu; gdyby zresztą czas miał być apryoryczną formą naszego zmysłu wewnętrznego, nie istniałoby co do jego natury tylu odmiennych zdań.

Jeżeli w końcu Kant utrzymuje, że czas nie może być pojęciem ogólnem, bo pojęcie ogólne powstaje z pojęć szczegółowych, gdy tymczasem czas jest jeden, a wszystkie czasy są jego częściami, to zdradza, że zgoła nie rozumie, na czym polega zdolność uogólniania abstrakcyjnie treści konkretnych wrzeń. Pojęcie ogólne nie jest dodaniem obrazów szczegółowych na wzór typicznych obrazów, we fotografii używanych, ale wyłączeniem z treści wyobrażeń cech istotnych. Zresztą i tutaj mamy pomieszany czas wyobrażony z pojęciem czasu. Dla krótkości pomijamy nieszczęśliwą terminologię Kanta, która czas nazywa: Anschauung.

Pozostaje nam opinia trzecia. Przypatrzmy się jej lepiej.

§. 61. Szczegółowy rozbiór definicji arystotelesowej czasu.

Gdy się pytamy, skąd się w nas bierze pojęcie czasu. odpowiadają Locke, Hume, Berkeley i Wundt, że tylko świadomość zmian subiektywnych we wyobrażeniach jest źródłem pojęcia czasu. Natomiast sensualista Condillac, Stuart Mill, wogóle empirycy są zdania, że gdybyśmy nie spostrzegali następstwa w zmianach otaczającego nas świata, nie wiedzieliśmy, co to jest czas. Najtrafniej wszakże nauczali Arystoteles i św. Tomasz, że zarówno spostrzeganie zmian zewnętrznych, jak i modyfikacji wewnętrznych posłużyć może za tło do powstania w nas idei czasu. Czy zresztą za pierwszym, czy za drugim pójdziemy zdaniem, czy też zechcemy przyjąć naukę Arystotelesa, otrzymamy we wszystkich trzech razach tę samą myśl zasadniczą, że pierwszego źródła dla idei czasu szukać należy w ruchu. I słusznie. Skoro bowiem czas przedstawia się umysłowi naszemu jako coś płynnego, mijającego, musi temu płynieniu coś odpowiadać, a tem jest niewątpliwie ruch. Gdyby ani w nas, ani zewnątrz nas nie było ruchu, byłoby to jakieś bezgraniczne trwanie, ciągła térażniejszość. przy

której nie mielibyśmy żadnych wytycznych, żadnych punktów stałych, aby podług nich ocenić, ile upłynęło momentów, ile przeżyliśmy czasu. Stąd też w czasie twardego snu, gdy wcale nie mamy świadomości wrażeń odbieranych, wogóle ilekroć nie możemy kontrolować według jakiejś stałej, przedmiotowej miary następstwa naszych modyfikacji wewnętrznych, tracimy z pamięci czas.

Miał więc rację Arystoteles, podciągając czas pod bardziej znane pojęcie ruchu.

Lecz jeżeli Arystoteles powiada, że w ruchu szukać należy podstawy do powstania w nas idei czasu, to nie miał on na myśli lokalnego tylko ruchu, ale ruch w najobszerniejszym wzięty znaczeniu, ruch jako zmianę jakąkolwiek, czy to lokalną, czy chemiczną, czy fizyologiczną, czy psychologiczną według definicyi, że ruch jest: *actus entis in potentia quatenus in potentia* (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν). To bowiem, co się porusza lub zmienia, jest niejako w drodze do stania się czemś, jest, porównane z dawnym swym stanem, wprawdzie już aktem, ale dopóki cel nie osiągnięty, koniec rozwoju nie dopięty, to ruch jeszcze trwa, rzecz jest w możności dojścia do celu, do końcowej przemiany; a tak rozważany ruch jest rzeczywistością niedoskonałą (*actus incompletus*), która zmierza do tego, aby się stała rzeczywistością doskonałą.

Atoli, chociaż czas z ruchu się rodzi, mimo to nie jest tem samym, co ruch. W przeciwnym bowiem razie wszystkie określenia, właściwe ruchowi, musiałyby być orzekane i o czasie, a więc mielibyśmy czas na prawo lub lewo biegnący, wznośzący się ku górze lub na dół opadający, czas powolny i szybki. Że czasu nie można brać za jedno z ruchem, pokazuje się najlepiej stąd, że właśnie czasem mierzymy ilość ruchu dokonanego, powiadając, że tem szybszy jest ruch, im się go więcej odbyło w stałej jakiejś jednostce czasu, obranej za jednostkę mierniczą ruchu. Powiadamy wprawdzie i o czasie, że biegnie szybko jak strzała, to znów wlecze się żółtym krokiem, ale to są wyrażenia przenośne, wzięte z ruchu, i tylko do czasu subiektywnego odnosić się mogą, ale nie do czasu w sobie rozważanego. Ten ostatni może być krótszy lub dłuższy, ale te wyrażenia pokazują tylko wielkie podobieństwo czasu do liczby

lub miary, która również może być dłuższa lub krótsza, jak to wkrótce wyjaśnimy. Gdyby zresztą czas był tem samem. co ruch, musiałyby gatunki ruchu być gatunkami czasu, a na tę konsekwencyę zapewne nikt nie zechce się pisać.

Jeżeli więc mimo różnic, jakie zachodzą między czasem a ruchem, ten ostatni jednak ma być źródłem czasu, stać się to może dla innych powodów, a nie dla tożsamości ruchu i czasu. Ruch mianowicie jest z natury swej ilością ciągłą. a w każdej ilości ciągłej można wyróżniać bodaj myślnie części już to obok siebie położone, już też po sobie następujące. Ten drugi wypadek zachodzi co do ruchu jako takiego. Możemy bowiem przy każdym ruchu wyróżnić części, które się już odbyły, od tych, które względem pierwszych są następnymi. Możemy też ciało, będące w ruchu, porównywać z drugim ciałem, które jest w stanie spoczynku, lub też z ciałem, które się porusza, ale w kierunku przeciwnym, lub jeżeli w tym samym kierunku, to przynajmniej z szybkością odmienną. Możemy również w tem samym ciele porównywać części poruszające się, z innymi częściami spoczywającymi i t. d.

Porównywując w ten sposób ruch ciała z punktami jakiegomiejscu w przestrzeni bądź rzeczywistymi, bądź idealnymi, a które on mija lub mijać się wydaje, dzielimy ruch na części po sobie następujące, i dopiero wtenczas, gdy te części mierzymy, zliczamy, np. 365 obrotów ziemi około swej osi, 600 uderzeń czyli ruchów wahadła i t. p., otrzymujemy pojęcie czasu. Ten czas, o ile jest miarą ruchu, ruchem zliczonym przez nas, jest w nas, czyli jest czasem subiektywnym; o ile zaś jest ruchem, składającym się z części po sobie następujących, jest czasem przedmiotowym, przebywającym w ruchu i jako taki od niego rzeczowo się nie różni. Rozum zbiera części ruchu po sobie następujące, zlicza je w jedną całość, a tak słusznie nazwał Arystoteles czas: »liczbą ruchu według wpierw i później«.

Umiał więc Arystoteles i tym razem pójść drogą pośrednią umiarkowanego realizmu, i w ten sposób uniknąć Scylli przesadnego realizmu, przyznającego czasowi bezwzględne istnienie, jak i Charybdy idealizmu, dla którego czas jest tylko formą myślenia o rzeczach. Jak przy pojęciach ogólnych Arystoteles przeznaczył zmysłom rolę spostrzegania szczegółów, a umysłowi zdolność wydobywania z nich niezmiennej treści,

ich istoty, tak podobnie i przy czasie dokładnie odróżnił, że tak powiemy, materię i formę pojęcia, stronę jego przedmiotową i podmiotową. Czas nie jest dowolnym tylko wytworem naszego umysłu lub jakimś apryorycznym modelem, w który umysł zjawiska świata ujmuje, bo gdyby zewnątrz umysłu lub nawet w umyśle samym nie było ruchu (w tym ostatnim wypadku jest tylko ruch metaforycznie tak zwany), nie powstałoby w nas pojęcie czasu; zaś jako apryoryczna forma byłby czas dla nas bez wszelkiego znaczenia, gdyż tylko w pewnych czynach możemy naznaczać następstwo, przy tych, przy których jesteśmy lub być możemy wolną przyczyną, przy innych zaś ograniczyć się musimy do skonstatowania odbywających się zmian. Ale też z drugiej strony nie istnieje zewnątrz nas czas takim, jakim istnieje w naszym umyśle, bo znów, gdyby nie było umysłu, zliczającego następujące po sobie części ruchu, nie mielibyśmy czasu, tylko ruch. Ponieważ zaś w każdej rzeczy ważniejsza forma od materii, więc i co do czasu zupełnie konsekwentnie nauczał Stagiryta, iż gdyby nie było jakiegoś umysłu, zliczającego prius i posterius w ruchu, nie byłoby czasu. Bardzo dobrze uzasadnia św. Tomasz ten podwójny charakter przedmiotowo-podmiotowy czasu: »Gdyby ruch, powiada on, miał swe własne istnienie w rzeczach, jak n. p. kamień, lub koń, możnaby bezwzględnie powiedzieć, że jak istniałaby liczba kamieni, choćby nie istniała dusza (ludzka) tak istniałaby liczba ruchu, która jest czasem, mimo nieistnienia duszy. Lecz ruch nie ma stałego istnienia w rzeczach, ani też niemasz w nich czegoś aktualnego z ruchu, chyba coś niepodzielnego z ruchu, a tem jest dzielenie ruchu; lecz całość ruchu powstaje pod wpływem refleksyi duszy, porównującej minioną dyspozycję rzeczy ruchomej z późniejszą (dyspozycją). Tak więc i czas nie posiada swego istnienia poza duszą, chyba że wyjmiemy to, co w nim jest niepodzielnego; natomiast całość czasu powstaje pod wpływem porządkowania duszy, zliczającej momenty wcześniejsze i późniejsze w ruchu«. (In lib. IV Phys. lect. 23).

Łatwo też z tego, co powiedzieliśmy, wyrozumieć, jaka istnieje różnica między czasem rzeczywistym, a możliwym, wyobrażonym (*tempus imaginarium*). Czas rzeczywisty jestto liczba lub miara ruchu ciała, o ile ten ruch (wprawdzie przez nas zli-

czany i w ten sposób na czas zamieniany) niezależnie od myślenia się odbywa. Możemy atoli nie zwracać uwagi na rzeczywistość ruchu, a tylko uwzględniać ciągłość jednostajnie po sobie następujących momentów, i w ten sposób dochodzimy do pojęcia czasu idealnego, jako następstwa momentów bez początku i końca.

Z tem pojęciem czasu oderwanego łączy się w nas wyobrażenie rzeczywistego a ciągłego następowania momentów ruchu, i przez to czas wydaje się nam być czemś oddzielonem od rzeczy, czemś, co istniećby mogło wtedy nawet, gdyby żadnych nie było rzeczy. Taki czas przedstawić sobie można na kształt jakiegoś perpetuum mobile, tylko tak wielkiego i potężnego, iżby w karby tej wieczystej a jednostajnie poruszającej się maszyny wchodził cały wszechświat. Ten właśnie czas wyobrażony (*tempus imaginarium*) naprowadził niektórych myślicieli na przypuszczenie, że czas istnieje jako bezwzględne, nieograniczone i nieskończone jestestwo, a w dalszym rzędzie do utożsamienia czasu z wiecznością Bożej natury.

Gdy zaś mamy na uwadze tylko czas rzeczywisty, możemy w nim, podobnie jak w ruchu, wyróżnić momenty obecne od tych, które już przeszły lub dopiero nadejść mają. Momenty ubiegłe już zniknęły, już ich nie masz; momenty przyszłe jeszcze nie nadeszły; cała zatem rzeczywistość czasu mieści się w „*ów*”, w niepodzielnej chwilce, będącej granicą przeszłych i przyszłych momentów. Przeszłość i przyszłość są czemś względnem; dla nas jest zburzenie Jeruzolimy faktem dawno dokonanym, dla uczniów Chrystusa Pana w chwili, gdy im je przepowiadał, było ono przyszłem. »Jedyna zatem rzecz, która w pojęciu czasu jest bezwzględna, to terażniejszość; nie wymaga ona żadnego stosunku do czegoś innego; co więcej, nie tylko nie wymaga, ale nawet nie może wymagać, bo nie możemy jej odnieść ani do przeszłości, ani do przyszłości, gdyż te dwa czasy już supponują ideę terażniejszości, bez której nawet pojąć jej nie można«. Nie możemy się powstrzymać od przytoczenia dalszych słów Balmesa, z polotem napisanych: »Łańcuch, którego ogniwa są podzielne w nieskończoność, oto czas! Nie masz czasu, którego by nie można było dzielić na coraz mniejsze ułamki: moment niepodzielny jest jak punkt niewidzialny, jest granicą, do której ustawicznie się zbliżamy, nie mogąc jej nigdy

dosięgnąć, jest pierwiastkiem nierozciąglym a rodzącym rozciągłość. Punkt geometryczny tworzy linię, pod warunkiem, że się porusza, i nie możemy inaczej pojąć ruchu, tylko supponując przestrzeń, w której punkt się porusza, a to znaczy, że a priori rozpoczynamy od postawienia przestrzeni, gdy tymczasem wprzód powinniśmy byli ją wyszukać. Podobnie ma się z czasem. Wyobrażamy sobie niepodzielny moment, który upływa lub znika, jako dający początek owemu ciąglemu trwaniu, które nazywamy czasem; owo upływanie nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie przypuszczali z góry czasu, w którym upływanie się odbywa. Chcielibyśmy być obecni przy narodzinach czasu, a tymczasem z góry przypuszczamy, że istnieje, przedłużając się w nieskończoność jakby linia niezmierna, w której chwilka obecna upływa i przemija. Jakiż wniosek z tych pozornych sprzeczności? Tylko silniejsze zatwierdzenie nauki, którąśmy wyłożyli.

Czasu nie da się oddzielić od rzeczy: trwanie oderwane, oddzielone od rzeczy, która trwa, jest jestestwem myślnem, tworem, któremu nasz umysł daje istnienie przez korzystanie ze składników, jakich mu dostarcza rzeczywistość. Wszelkie jestestwo jest obecne; co nie jest obecnem, nie jest jestestwem. Chwilka obecna, nunc, jest samą rzeczywistością rzeczy; nie wystarcza ona wprawdzie, aby była czasem, lecz jest niezbędną dla czasu. Może być terażniejszość bez przeszłości ni przyszłości, lecz nie może być ni przeszłości ni przyszłości bez terażniejszości¹⁾.

Ze jednak terażniejszość w rzeczach także się zmienia, można ją, o ile jest w ruchu, rozkładać na chwile, a chwilę każdą uważać za trwającą w porównaniu do tych, które przeszły, lub które dopiero przyjdą. A tak pojęcie czasu zawsze składać się będzie z 2 pierwiastków, podmiotowego i przedmiotowego. Podstawą przedmiotowości jest płynąca terażniejszość, podmiotowości liczenie i mierzenie.

Może jednak wyrażenie Stagiryty, że czas: jest liczbą ruchu, stać się dla niejednego kamieniem obrazu, gdyż liczba jest ilością rozdzieloną, a czas ilością ciągłą; nie może więc być mowy o podciąganiu drugiej pod pojęcie pierwszej. Nie trzeba wszakże zapominać, że liczba ma dwojakie znaczenie: bez-

¹⁾ Balmes j. w. t. III. l. VII. ch. IX. str. 39.

względne i względne. W pierwszym razie oznacza każda cyfra samą siebie, n. p. 2, 5, 8 i t. d.; byłyby więc nonsensem podciągać czas pod tak pojętą liczbę. Ale też Arystoteles nie chciał powiedzieć, że czas jest cyfrą, jak świadczą o tem jego słowa: *ὁ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν* (Phys. IV. 11); jeżeli więc czas jest tem, co bywa zliczané, mierzone, to widocznie wyraz: *ἀριθμός* w znanej już definicyi czasu brać należy w znaczeniu względnem, w którym to wypadku liczba wskazuje, ile razy jakaś jedność, obrana za miarę, zawiera się w pewnej całości. N. p. jedna minuta jest $\frac{1}{60}$ -tą godziny, lub w godzinie zawiera się 60 minut i t. p.¹⁾ Stąd też niektórzy autorowie, zwykli, w celu uniknięcia dwuznaczności, jaka w pojęciu liczby się mieści, definiować czas: *mensura motus secundum prius et posterius*; atoli i wyraz: *mensura* może być brany w biernem i czynnem znaczeniu, wskutek czego definicya, o której mowa, nie będzie się różniła od arystotelesowej, jeżeli wyraz: *mensura* w biernem znaczeniu weźmiemy.

Dalej jeszcze posunął się, bardzo zresztą dla chrześcijańskiej filozofii zasłużony pisarz, dr Albert Stöckl, bo odrzuca całkowicie definicyę arystotelesową czasu z tego powodu, że nasuwa ona trudności, nie dające się rozwiązać. Aby nie przedłużać zbytnio niniejszego paragrafu, rozberzemy tylko trzy, podniesione przez Stöckla²⁾ trudności.

Pierwsza z nich nie jest bynajmniej oryginalnym pomysłem Stöckla, bo już św. Tomasz ją rozwiązuje. Opiewa ona, że jeżeli czas jest zliczanym przez nas ruchem, to ciało nie będące w ruchu, nie może być w czasie. Na to odpowiadamy, że spoczynek jest pojęciem ujemnem, które może być poznane i zrozumiane zapomocą pojęć dodatnich tj. przez ruch, podobnie jak ciemności poznajemy przez światłość, a występki przez cnotę. Mierzenie więc spoczynku może mieć to znaczenie, że do ciała spoczywającego stosujemy tę miarę ruchu, jakąby mogło być wykonane.

Lecz ta odpowiedź nie wydaje się Stöcklowi wystarczającą; zarzuca jej, że w tym razie mielibyśmy do czynienia z samą tylko możliwością ruchu, a że czas wymaga ruchu

¹⁾ Św. Tomasz: *Comment. in lib. Phys. lib. IV. lect. 17.*

²⁾ Dr Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie.* II. Abtheilung. VI. Aufl. Mainz 1887, str. 157.

aktualnego, więc trudności nie można uważać za rozwiązana. Możeby się jednak uspokoił zasłużony autor, gdy mu powiemy, że spoczynek jakiegoś ciała mierzyć możemy nie tylko ruchem jego możliwym, ale rzeczywistym ruchem innych ciał, jak się to faktycznie dzieje. Ponad spoczywającym spokojnie przy drodze kamieniem tyle przechodzi zmian, że dość mamy danych do oceny długości jego spoczynku.

Ale, ciągnie dalej Stöckl, w razie przyjęcia arystotelesowej definicji czasu, wynikałoby, że ciała nie byłyby z natury swej w czasie, czas z zewnątrz tyłkoby się do nich dołączał; być w czasie, byłoby dla nich czemś przypadłościowem, bo zależnem od tego, czy istniałby ruch, czy też nie, gdy tymczasem ciała z natury swej muszą być w czasie. Do tego ruch wymaga zewnętrznej przyczyny sprawczej, a więc ciała tylko przez to byłyby w czasie, że je jakaś zewnętrzna przyczyna w ruch wprawia, ale z siebie nie byłyby w czasie.

Na to odpowiedzieć należy, że Stöckl źle zrozumiał Arystotelesa, jeżeli wyraz: »ruch« bierze w znaczeniu tylko lokalnego ruchu. Zapewne, jeżeli się ruch bierze w tem tylko ciasnem znaczeniu, to ponieważ ciała z materji złożone, a ta bezwładna, zatem ruch byłby dla nich czemś z zewnątrz się dołączającym, a to samo i o czasie powiedziećby trzeba. Lecz jeżeli ruch bierzemy w znaczeniu obszerniejszem, jak to już wyłuszczyliśmy, to dla każdego ciała jest rzeczą konieczną, aby było w czasie, bo każde z nich ulega zmianom bądź zewnętrznym, bądź wewnętrznym, a niezmiennym jest tylko Bóg, który też dlatego nie jest w czasie.

Tem samem atoli upada i zarzut trzeci, jakoby mógł Bóg znieść wszelki ruch, nie znosząc istnienia ciał, tak, iż w tem przypuszczeniu mielibyśmy ciała, ale że one byłyby bez ruchu, więc nie byłyby w czasie. Nawet Bóg rzeczy w sobie niemożliwych zrobić nie może, a po za Nim nie może być innego jestestwa w ścisłem słowa znaczeniu niezmiennego. Jak długo zaś istniałby jestestwa podległe zmianom po sobie następującym, i istniałby umysł, zliczający momenty owych zmian, istniałby czas. Zresztą we wszystkich tych zarzutach Stöckl identyfikuje czas z ruchem, zapominając o podmiotowym czynniku pojęcia: czas, wskutek czego nieświadomym sposobem naszej podmiotowej idei czasu przypisuje śladem Newtona istnienie pozamysłne;

czyli podstawia czas t. zw. wyobrażony (*tempus imaginarium*) w miejsce czasu rzeczywistego.

Zdało się wreszcie Stöcklowi, że własna jego definicja czasu, mianowicie: »ciągłe następowanie w trwaniu rzeczy cielesnych (*das continuirliche Nacheinander in der Dauer der körperlichen Dinge*, str. 158)« jest o wiele lepsza od arystotelesowej, gdy tymczasem w gruncie rzeczy od niej się nie różni zasadniczo, a jest o tyle gorsza, że może być stosowana do pojęcia *aeviternitatis*. Człowiek po zmartwychwstaniu swem nie przestanie posiadać ciała, niemniej też i momenty w jego trwaniu odróżnić można, a jednak nie będzie już w czasie.

§. 62. *Miara czasu.*

Stöckl nie omieszkał arystotelesowej definicji czasu zrobić zarzutu z tego, że podług tej definicji czas jest miarą ruchu, a ruch ma być miarą czasu.

Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka mielibyśmy do czynienia z błędnem kołem lub przynajmniej z paradoksem. Należy atoli mieć na uwadze, że w dwojakim znaczeniu można mówić o mierze czasu, w czynnym i biernym. W znaczeniu czynnym jest miarą każda ilość, którą przykładamy do przedmiotu mierzonego. Tak przestrzeń mierzymy przez przestrzeń, np. dane pola przez metr kwadratowy itd. W znaczeniu biernym jest miara tem, co sprawia możliwość zmierzenia, np. rozciągłość w danej przestrzeni. W tem znaczeniu biernym czas jest o tyle miarą, że jest możliwością mierzenia lub liczenia ruchu.

Jeżeli mowa o mierzeniu czynnym, szukamy czegoś, przez co mierzymy. Będzie to oczywiście coś, co mierzy długość ruchu, bo czas przedmiotowy jest tylko w ruchu i razem z nim mierzony być musi. Ruch zaś może być mierzony tylko przez ruch jakiś, tak jak przestrzeń przez inną przestrzeń. Tu zjawia się prawie niepokonalna trudność. Wiadomo, że jednostka miernicza musi być stałą. Inaczej o mierzeniu mowy być nie może, gdyż części ilorazowe nie byłyby sobie równe. A więc i przy ruchu jednostka miernicza musi być stałą; że zaś ruch tylko przez ruch mierzyć można, więc należy obrać jakąś niezmienną jednostkę ruchu za miarę. Lecz jakże możemy zbadać, że ruch

w jakiejś jednostce czasu jest jednostajny? Zapomocą czasu? Czas nie różni się rzeczowo od ruchu! »Cóż to jest jednostka czasu? — pyta się Delboeuf. Ona jest dowolną, odpowiada Laplace; można wziąć np. sekundę. Lecz czyż wszystkie sekundy mają te samą wartość? Aby mózdz sprawdzić jednostajność ruchu, muszę wprzódzić mieć jednostajny podział czasu. Lecz jakkolwiek obiorę środek w celu uzyskania owego jednostajnego podziału, jego konstrukcyja zasadać się musi koniecznie na prawach mechaniki, a jeżeli przyjmiemy te wskazówki jako pewne, to tem samem ubocznie stwierdzamy prawdziwość tych praw, o których sprawdzenie właśnie chodzi. Jeżeli np. dzielę czas zapomocą ruchu oscylacyjnego wahadła, jakżeż się dowiem, że biegi wahadła są izochroniczne? Zapomocą praw mechaniki? Jeżeli się więc przyjmuje izochroniczność biegów wahadła w celu sprawdzania praw mechaniki, to się popełnia błąd *petionis principii*. Co więcej, przypuśćmy, nawet warunkowo, prawdziwość praw mechaniki; potrzeba byłoby jeszcze na to, aby drgania były izochroniczne, iżby masa i chyżość biegu ziemi były stałe. Potrzebaby nawet było w czasie doświadczenia, iżby ziemia, słońce, księżyc i wszystkie ciała niebieskie pozostały nieruchome, bo ciężenie ku ziemi zawisło od całego systemu niebieskiego... Możemy po tem wszystkiem, tak się nam zdaje, powiedzieć, że sprawdzenie jednostajności ruchu jest niemożliwe«¹⁾).

W podobny sposób sformułował tę trudność Goedseels²⁾. Boirac³⁾ rozwiązuje trudność powyższą tą uwagą, że możnaby mierzyć trwanie zapomocą liczby możliwych zmian w trwaniu się zawierających, lub też przez zmiany rzeczywiste, trwaniu równoczesne.

Jestto prawdą, ale jakież na to mamy sposób, aby oznaczyć trwanie w czasie tych rozmaitych zmian? Inni może lepiej rozwiązują podniesioną trudność, powiadając, że jak długo zmiany w jednostajności ruchu nie są widoczne, tak długo ruch

¹⁾ Delboeuf: *Essai de logique scientifique* str. 256. Por. także Le-chalas dz. w prz. str. 84.

²⁾ W *Annales de la société scientifique de Bruxelles, année 1893—4*, I. str. 8.

³⁾ Boirac: *L'idée du phénomène*. Paris 1894, str. 129.

Por. także Nys: *La notion de temps* j. w. str. 70 nast.

można uważać za jednostajny. Faktycznie, przynajmniej w praktyce nie inaczej postępujemy. Moglibyśmy n. p. za taką jednostkę mierniczą obrać jednostajność pulsu, bo zmiany w jego przyspieszeniu natychmiast odczuwamy; nie trzeba atoli dodawać, że taka miara byłaby bardzo niewygodna, bo niepodobna byłoby zbyt długo zliczać takich uderzeń pulsu. Jakąkolwiek zresztą obralibyśmy miarę wewnętrzną, czy puls, czy oddychanie, byłyby one zbyt niepewne. To też od niepamiętnych czasów posługiwali się ludzie jako miarą czasu pozornym ruchem słońca na około ziemi; on zostaje przyjęty jako jedność, którą przewano dniem, a którą następnie podzielono na godziny, minuty i t. d. Ten ruch kosmiczny jest czasem zewnętrznym, a zarazem jego miarą według słów Boga samego, który stworzył słońce i księżyc i postanowił: *ut sint in signa et tempora, et dies, et annos* (Genes. I. 14). Bez tej miary nie mielibyśmy dokładnego pojęcia o czasie zewnętrznym, a następnie ani nawet o wewnętrznym. Czas ubiegły od chwili, gdy jakaś gwiazda stała przechodzi przez południk danej miejscowości, aż do chwili, kiedy ta sama gwiazda napowrót przez ten sam południk przechodzi, zwiemy dobą; jak wiadomo, ziemia w tym czasie obraca się raz około własnej osi. Czas ten dzielimy na 24 godz., każdą godzinę na 60 minut, a minutę na 60 sekund, a jako miarę trwania sekundy obrano czas, jakiego potrzebuje wahadło zegarowe długości 990.99 milimetrów do jednego wahanienia na równiku. Czas, w którym gwiazda stała wykonywa jeden całkowity obrót około własnej osi, czyli doba, zwie się także dniem syderecznym. Astronomowie rozpoczynają dzień sydereczny od chwili, kiedy punkt wiosenny, tj. początek znaku Barana, przechodzi przez południk, i używają tak uregulowanych zegarów przy ścisłych obserwacjach; lecz dla użytku codziennego wymyślono średni czas, czyli dzień podzielony na równe 24 godziny, które 4 razy do roku: tj. 15 kwietnia, 15 czerwca, 1 września i 25 grudnia wyrównują się całkowicie z prawdziwym dniem słonecznym ¹⁾.

¹⁾ Szczegóły zaczerpnięte z książki: *Niebo i ziemia*. Franc. Kluczyckiego. Kraków 1894, str. 174. Por. także: *Diesterwegs Populäre Himmelskunde*. 18 Aufl. Berlin 1893, str. 289—304. Do tych dwóch książek odsyłam po więcej szczegółów.

§. 63. *Czas a wieczność i nieśmiertelność. Czas jako kategoria „kiedy“.*

Mówiliśmy dotąd o jednym tylko gatunku trwania: o trwaniu doczesnem. W celu lepszego wyjaśnienia pojęcia czasu trzeba jeszcze pomówić pokrótce o dwóch innych gatunkach: o wieczności i nieśmiertelności. Wprzód jednak wypada słów kilka poświęcić pojęciu trwania, które jest nadrzędnem względem trzech wyżej wymienionych.

Powiedzieliśmy z Arystotelesem, że czas jest liczbą ruchu według momentów wcześniejszych i późniejszych. Aby tedy mieć czas, potrzeba prócz umysłu, zliczającego momenty ruchu, także i ruchu samego. Że zaś w ruchu odróżniać mamy momenty po sobie następujące, a ruch bez rzeczy, która się porusza, niemożliwy, zatem rzecz w czasie następujących po sobie momentów jej ruchu musi istnieć, nie ginąć. To właśnie przedłużające się istnienie rzeczy zwiemy trwaniem. Trwanie tedy nie do istoty rzeczy należy, ale do jej istnienia, przyczem możemy spór o to, czy trwanie różni się rzeczowo od istnienia, czy też tylko modalnie, zostawić tym, co mają czas na przeprowadzenie nawet nad taką kwestyą długich dyskusyi. Pojęcie trwania tworzymy, jak wszystkie inne pojęcia, drogą abstrakcyi z tego, co nam zmysły donoszą. Spostrzegamy rzeczy istniejące wśród zmian swych, umysł bierze na uwagę samo to przedłużające się istnienie i tworzy pojęcie oderwane trwania, które właśnie dlatego, że nie uwzględnia innych konkretnych cech rzeczy trwającej, stosowane być może nie tylko do ciał, ale wogóle do każdego jestestwa, w którym przedłużające się istnienie napotykalmy.

Stosownie do rodzaju jestestw i sposobu przedłużania się ich istnienia, wyróżnić można trzy gatunki trwania: jedno mające początek i koniec oraz następstwo chwil: to *czas*; drugie bez początku i końca, oraz bez następujących po sobie realnych momentów, to *wieczność* (aeternitas); w pośrodku jest tak zwana: aeviternitas, tj. trwanie, mające swój początek i realne momenty w trwaniu, które jednak końca miało nie będzie. Można by wyraz aeviternitas oddać przez: nieśmiertelność.

Z tych gatunków trwania jest bezsprzecznie najdoskonalszem trwaniem wieczność, bo jestestwo wieczne nie ulega zmia-

nom, jego istnienie nie składa się z dodanych do siebie chwilek, ale zawsze całe: wieczność to ciągła terażniejszość. Dobrze zdefiniował Boëcyusz wieczność: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (De consol. phil. lib. V. c. 6). Nie można zatem pomyśleć większej różnicy nad zachodzącą między czasem a wiecznością, a nie trzeba dodawać, że jedno tylko jedyne jestestwo, Bóg, posiada dodatnio wieczne trwanie.

Wiemy już także, co znaczy być w czasie. Nasuwa się tedy pytanie, co to jest być nieśmiertelnym, *aeviternum esse*? Niepodobna przypuścić, iżbyśmy po śmierci, zamienieni w słupy na kształt żony Lota, pozostali nieruchomi; wszak będziemy żywi, a gdzie życie tam ruch, a gdzie ruch, tam następstwo momentów; zabierzemy też ze sobą treść naszej świadomości, a w niej obrazy zmieniają się jak w kalejdoskopie. Aby wzorem innych nie brać domysłów własnych za prawdę, wolimy powołać się na św. Tomasza, który na pytanie, jak sobie wyobrażać należy trwanie dusz ludzkich po za grobem lub błogosławionych duchów w niebie, odpowiada potrójnem rozróżnieniem. Wieczność, powiada on, jest miarą bytu zawsze trwającego. Im więcej się coś oddala od bytu zawsze trwającego, tem więcej się oddala od wieczności. Może zaś być dwojakie oddalenie się od bytu trwającego: albo w ten sposób, że jestestwo podlega zmianom bezpośrednio, a wtedy jego trwanie mierzy się czasem; albo też podlega zmianom pośrednio, a wtedy jego trwanie mierzy się przez *aevum*. Dusze bowiem błogosławionych i czyste duchy nie podlegają zmianom bezpośrednio w substancji ani w naturze swej, ale pośrednio im podlegają, gdyż nowe myśli i uczucia mogą w nich powstawać. Kończy św. Tomasz swój wywód uwagą: »*Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur* (S. theol. qu. 10. ar. 5.)¹⁾.

Lecz jeżeli być w czasie znaczy być podległym rozmaitym zmianom bezpośrednio substancji dotyczącym, można zro-

¹⁾ Więcej uwag nad *aeviternitas* znaleźć można u Schneida dz. w. prz. str. 46—52.

zumieć, dlaczego Arystoteles utworzył osobną kategorię: *πότε*, kiedy. Nie sam czas jest kategorią, tylko określenia z niego wypływające (jak np. kiedy powiadamy, że wojna prusko-francuska była w 1870/1 po narodz. Chrystusa Pana, lub określenia: wczoraj, dzisiaj itp.), gdyż przez takie określenia wypowiadamy o substancji rzeczywistość przypadłościową, różną od innych jej przypadłości. Zachodzić może atoli ta trudność, że substancja wyraża z siebie coś stałego, niezmiennego, a tymczasem ma być oznaczana określeniami, wziętymi z ruchu, ze zmian. Na to słusznie odpowiada Schneid (ibid. str. 35), że określenia z czasu brane odnoszą się do substancji, nie o ile jest substancją, tylko o ile posiada ilość. Z racji swej ilości, materji, jest ona podległa zmianom, gdyż przez nią znajduje się także i w przestrzeni, a tem samem może być w ruchu lub spoczynku.

ROZDZIAŁ XVI.

O p r z e s t r z e n i.

§. 64. *Zapatorywanie realizmu przesadnego na istotę przestrzeni.*

Nim refleksja filozoficzna wykazywać pocznie niedostatki naiwnie realistycznego zapatorywania na istotę przestrzeni, wydaje się nam na pierwszy rzut oka to właśnie zapatorywanie jako najzupełniej uzasadnione. Wszak przestrzeń wydaje się nam jestestwem *sui generis*, jakimś wielkiem, przeźroczystym naczyniem, w którem znajdujemy najrozmaiciej poukładane rzeczy tego świata, naczyniem, które przed stworzeniem rzeczy już istniało na to, aby je w sobie pomieścić, i które po ich unicestwieniu istnieć nie przestanie, jako niezależne od rzeczy niem objętych, niezawisłe nawet od Boga, niezmierzone w swych granicach, niezmiennie w swej istocie.

Starożytni atomiści Demokryt, Leucyp, Epikur, Lukrecyusz nie tylko nie dostrzegali w takim zapatorywaniu na istotę przestrzeni żadnej sprzeczności, lecz owszem przestrzeń pojmowana jako olbrzymie jakieś naczynie próżne, była dogmatem

ich systemu, gdyż nie mogli pojąć, jak bez takiej z góry danej próżni mogłyby wirować nieskończone co do liczby atomy i układać się w najróżnorodniejsze przedmioty. Ten pogląd, wznowił w XVII w. po Chr. Piotr Gassendi.

Nie inaczej też przedstawiał sobie Locke przestrzeń. Zmysł wzroku i dotykania ocenia odległości ciał, ale przestrzeń jako to, co obejmuje ciała, nie może być utożsamioną z ciałami; wszak ciągnie się ona po za każde ciało, jest niezmiernona i nieskończona. Można zaś dowieść w prosty sposób tego twierdzenia. »Pytam się bowiem, powiada Locke, czy gdyby Bóg postawił kogoś na samym krańcu rzeczy stworzonych, mógłby ten ktoś wyciągnąć rękę ponad swe ciało? Jeżeliby mógł, to umieściłby swe ramię tam, gdzie przedtem była przestrzeń bez ciała, a gdyby tam swe palce rozszczępił, byłyby znowu między niemi przestrzeń bez ciał«¹⁾. Na pytanie, jakim właściwie bytem jest przestrzeń, odpowiedział Locke, że nie wie, i że się wcale tej niewiedomości nie wstydy, dopóki ten, co się o to pyta, nie poda mu jasnego pojęcia substancji.

I Newton nie pojmował przestrzeni odmiennie od Locke'a. Przestrzeń jest podług niego niezmiernom i nieruchomem naczyniem, w którym się mieszczą ciała niebieskie; co więcej, przestrzeń jest podług niego nieomal przymiotem Boga, Jego sensorium. »Bóg przez to, że istnieje zawsze i wszędzie, tworzy trwanie i przestrzeń, wieczność i nieskończoność«²⁾.

Wyrażenie Newtona, że przestrzeń jest sensorium Dei, dowodziłoby, że Newton poczytywał przestrzeń za jedno z niezmiernością Boga; atoli Newton pisze na innych miejscach tak poprawnie o stosunku Boga do świata, tak szczytne ma o Bogu pojęcia, że niepodobna wysnuwać z nazwy: sensorium tak daleko idącego wniosku.

Za to uczeń jego Clarke nie zawahał się uczynić przestrzeni przymiotem Boga, jak to wskazują słowa, zawarte w liście Clarke'go do Leibniza: »Nawet w przypuszczeniu, iżby nie było żadnego stworzenia, jeszcze wszechobecność Boga

¹⁾ Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Übers. von I. H. Kirchmann 1872 II. Buch Kap. 13 § 21.

Por. także: Math. Schneid. dz. w. prz. str. 54 nastp.

²⁾ Por. Newton: *Optices*. Qu. 20. p. 315 wyd. Thomsona 1871. Por. jego Principia p. 6.

(ubiquitas) i ciągłość Jego istnienia sprawiałaby, że przestrzeń i trwanie byłyby te same, co dzisiaj«¹⁾. Jest dość prawdopodobnym, że pogląd Clarke'go przyswoił sobie Fénelon; wskazują na to słowa tego ostatniego: »Rozciągłość jest więc w Nim (w Bogu) i nie może jej po za Sobą stworzyć, chyba pod warunkiem, że będzie ona zawarta w pełni Jego bytu«²⁾. Newton i Clarke popadli w błąd powyższy dla tego, że nie chcieli po za Bogiem przyjmować drugiego jestestwa nieskończonego i samoistnego, i dla tego woleli uczynić przestrzeń przymiotem Boga. Dawno zresztą przed nimi uczynił to samo Baruch Spinoza nauczając: »Extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa«. (Ethic. part. II. prop. II).

W późniejszych czasach bronił matematyk Euler bezwzględności istnienia czasu i przestrzeni. W swem dziele: *Réflexions sur l'espace et le temps* 1748 naucza on, że czas bezwzględny jest rzeczywistością, która jednak nie podpada pod zmysły, a podobnie przestrzeń jest czemś rzeczywistym, ale dla zmysłów niedostępnym, jestestwem duchowem. Z tą nauką sympatyzował także Kant, który w swej młodości wygłosił zdanie, że przestrzeń bezwzględna ma swą rzeczywistość, niezależną od bytu materialnego, a nawet jest pierwszą przyczyną, że materya wogóle istnieć może³⁾. Później atoli zmienił Kant z gruntu swe zapatrywanie na istotę przestrzeni.

Z czasów najnowszych należy wymienić⁴⁾ kilka głośnych w nauce nazwisk jak Gaussa, Helmholtza, Neumanna, Fechnera, Riemanna, jako zwolenników bezwzględnego istnienia przestrzeni, chociaż każdy z nich odmiennym sposobem przedstawia sobie tę przestrzeń. Po doświadczeniach spirytystycznych Sladego dowodził lipski prof. Zöllner, że właśnie spirytystyczne

¹⁾ Por. *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. par P. Janet: *Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke* t. II. p. 647.. Por. także. Dr. J. J. Baumann: *Die Lehren vom Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihrem ganzen Einfluss*, Berlin t. I. 1868 t. II. 1869, t. I. str. 512 nastp.

²⁾ Fénelon: *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. art. IV. Por. Désiré Nys: *La notion d'espace*. Louvain 1901, str. 251.

³⁾ Por. jego rozprawę: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum*. Königsberg 1768.

⁴⁾ Por. Math. Schn eid: dz. w. prz. str. 56.

zjawiska dowodzą istnienia przestrzeni o 4-ch wymiarach, której to przestrzeni odłamem jest nasza przestrzeń o trzech wymiarach ¹⁾.

Krytyka. Chociaż w życiu codziennem zwykliśmy uważać przestrzeń za coś, w czem można pomieścić dowolną ilość przedmiotów, a nawet matematycy i fizycy, o ile nie robią metafizycznych dociekań nad naturą przestrzeni, także przestrzeń uważają za jestestwo samoistne, nie mniej przeto zapatrywanie takie na naturę przestrzeni utrzymać się nie da, bo tak pojęta przestrzeń zawiera w sobie sprzeczności, a stąd istnieć nie może.

Przedewszystkiem zapatrywanie Clarkego, Fénelona, z czasów najnowszych Jouffreta ²⁾), jest z gruntu fałszywe, gdyż znosi niezłożoność Boskiej natury. Między naturą Boga a Jego przymiotami niemasz rzeczowej różnicy; powiedzieć więc, że przestrzeń jest przymiotem Boga, znaczy powiedzieć, że Bóg jest przestrzennym, albo raczej przestrzenią. Że zaś przestrzeń jest rozciągła w trzech kierunkach, a wskutek tego podzielna, zatem dwa te określenia trzebaby stosować i do natury Boga, na co się bezwzględnie zgodzić nie można.

Nie można też przyjąć zapatrywania Gassendiego, jakoby przestrzeń była najpierwszem jestestwem przez Boga stworzonym po to, aby mogła mieścić w sobie inne jestestwa, bo niemożliwe jest jestestwo konkretne, któreby nie było ani substancją, ani przypadłością. Przestrzeń nie jest przypadłością, bo w takim razie nie mogłaby istnieć samodzielnie, czego właśnie domagał się Gassendi; lecz nie może ona także być substancją, bo skoro jest rozciągłą, wymagałaby znów nowej przestrzeni, w którejby się mogła znajdować, czyli musielibyśmy przyjmować nieskończony szereg przestrzeni ³⁾), coraz to większych. Zresztą przestrzeń w myśl Gassendiego i Eulera ma być jakimś duchowem jestestwem; jakżeż atoli w takim razie może podobne jestestwo posiadać rozciągłość w trzech kierunkach, a przytem być niepodzielną?

¹⁾ Por. Wilh. Wundt: *Essays*. Leipzig 1885 str. 342 nastp.

²⁾ Por. Jouffret: *Étude philosophique sur l'espace*. Bruxelles 1898, str. 100.

³⁾ Por. A. Döring: *Über Zeit und Raum*. Berlin 1894 str. 29.

Wogóle przestrzeń jako jestestwo bezwzględne jest niemożliwą, bo albo będzie ona stworzona, a w takim razie jako rozciągła wymagałaby, podobnie jak wszystkie inne ciała, nowej przestrzeni itd. w nieskończoność; albo jeżeli się ją pojmuje, jako niestworzoną, nowa nasunie się sprzeczność, mianowicie, że jako jestestwo z siebie bytujące musiałaby zarazem być jestestwem pod każdym względem nieskończenie doskonałym, wprost Bogiem, jeżeli się nie chce przypuścić obok Boga innego jestestwa nieskończenie doskonałego. Tymczasem w przestrzeni, prócz jej rozciągłości, nie można się dopatrzeć żadnej innej doskonałości. Przy tem trzeba mieć na uwadze i to, że z przestrzenią według tego, jak ją naiwny realizm pojmuje, nie można pogodzić jej podzielności, a nadto nie mogłaby ona być pojemną, czyli przyjmować w siebie coraz inne ciała, bo skoro jest rozciągła i ma części obok części, to nie może ona dopuszczać w miejsca swych cząstek innych ciał, inaczej nie byłaby czemś ciągłym.

§. 65. Poglądy idealistów i subiektywistów na naturę przestrzeni.

M. Schneid w przytoczonym kilkakrotnie dziełku o czasie i przestrzeni poczytuje Kanta za pierwszego twórcę idealistycznego poglądu na naturę przestrzeni, a natomiast zalicza Leibniza między zwolenników umiarkowanego realizmu. Podobnie jak Schneid mniema wielu innych autorów o Leibnizu; sądzą oni, że leibnizowa definicya przestrzeni: *ordo coëxistentium* (*l'espace est l'ordre des coëxistences*) jest tylko inaczej brzmiącą definicyą arystotelesową przestrzeni. Jeżeli się atoli zważy, że monady Leibniza nie są przestrzenne, że owszem są rodzajem matematycznych punktów, których można zgromadzić na jeden punkt dowolną ilość, to pokaże się, że w systemie Leibniza nie może być mowy o rzeczywistych, konkretnych relacjach przestrzennych pomiędzy monadami, a tem samem i przestrzeń będzie istniała tylko w pojęciu, bo możemy monady pojmować albo jako obok siebie rozrzucone, albo też w jednym punkcie zgromadzone. Żadnej zresztą wątpliwości nie zostawiają w tym względzie słowa samego Leibniza w jego IV-tej odpowiedzi, danej Clarkemu. »Co do czasu,

powiada Leibniz, istnieją w rzeczywistości tylko chwilki, a chwilka nie jest nawet częścią czasu. Ktokolwiek się będzie zastanawiał nad temi spostrzeżeniami, pojmie łatwo, że czas jest rzeczą tylko idealną, a analogia czasu z przestrzenią snadnie wiedzie do wniosku, że druga jest tak samo idealną, jak i pierwszy«¹⁾.

A jak Leibniz, tak i Berkeley na długi czas przed Kantem zamienił przestrzeń w subiektywną formę naszych władz spostrzegania, tak, iż Kant zastał już dla swej teorii drogę utworowaną. Pięciu dowodami, które możnaby nazwać śmiało pięciu sofizmatami, chciał Kant dowieść, że przestrzeń nie istnieje przedmiotowo, lecz że jest tylko apryworyczną formą, czystą intuicyą (*reine Anschauung*) zmysłowej władzy poznawczej.

Dowody te są:

1° Przestrzeń nie jest pojęciem empirycznym, czyli urobionem przez nas pod wpływem wrażeń świata zewnętrznego, bo nie moglibyśmy odnosić wrażeń do miejsca jakiegoś zewnątrz nas, ani też naznaczać im miejsc obok siebie, gdybyśmy już nie mieli gotowego wyobrażenia (*Vorstellung*) przestrzeni.

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

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

4° Gdyby pojęcie przestrzeni nie istniało w nas a priori, nie miałyby zasady matematyczne bezwarunkowej pewności, gdyż takiej pewności nie mamy przy rzeczach poznawanych zapomocą doświadczenia. Co najwyżej, moglibyśmy twierdzić,

¹⁾ Por. *Oeuvres philos. de Leibniz*, par P. Janet t, II p. 662, Paris 1866. Por. także Nys: *La notion d'espace*. str. 224.

²⁾ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* wyd. Kirchmanna. Berlin 1872 str. 71 nastp.

iż dotąd np. zawsze się sprawdzało, że od jednego punktu do drugiego można tylko jedną linię prostą poprowadzić.

5^o Przestrzeń jest nieskończoną, a nieskończoność nie może powstać z wrażeń zmysłowych czyli z doświadczenia, bo doświadczenie daje tylko skończone ilości, które mogą się powiększać, gdy tymczasem do przestrzeni nic się nie da dodać.

Na takich to dowodach oparł Kant wniosek, że przestrzeń nie jest przypadłością rzeczy, ani ich wzajemną relacją, lecz czemś, co w nas tylko istnieje, że jest tylko naszą podmiotową formą dla ujmowania zmysłowych zjawisk zewnętrznych, warunkiem podmiotowym, umożliwiającym porządkowanie wrażeń zewnętrznych. Przestrzeń istnieje tylko dla człowieka jako istoty obdarzonej władzą odbierania ze świata zewnętrznego wrażeń zmysłowych (die Sinnlichkeit beständige Form der Receptivität); czy zaś inne myślące jestestwa wiedzą coś o przestrzeni, o tem nic powiedzieć nie możemy. W jednym tylko znaczeniu można mówić o rzeczywistości przestrzeni, w tem mianowicie, że przestrzeń jest dla każdego człowieka konieczną formą poznawania zmysłowego; po za tem jest przestrzeń niczem.

Atoli nie bez racji nazwaliśmy owe 5 dowodów Kanta pięcioma sofizmatami. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej. Powiada Kant, że przestrzeń musi być subiektywną tylko formą aprioryczną władz naszych zmysłowych, gdyż abyśmy mogli rzeczy zewnątrz nas widzieć lub umieszczać je w przestrzeni, już potrzeba mieć pojęcie przestrzeni. Nie dostrzegł on jednak, że taka sama konieczność musiałaby istnieć co do wszystkich innych pojęć. Nadto Kant stawia dylemat: przestrzeń albo jest gotową formą, albo dopiero po dokonaniem spostrzeżeniu przedmiotów jej pojęcie w nas powstaje; że zaś to drugie przypuszczenie niemożliwe, więc przestrzeń musi być aprioryczną. Tymczasem między obydwą człony da się wstawić trzeci: pojęcie przestrzeni powstaje wraz z dostrzeganiem przedmiotów rozciągniętych. Jest prawdą, że bez pojęcia przestrzeni nie moglibyśmy rzeczom naznaczać miejsc, ale jest to prawdą tylko w porządku logicznym, a nie w empirycznym, w którym spostrzegając przedmiot, spostrzegamy zarazem jego przestrzenność. Tylko skutek tej *μετ᾽ ἄλλο ἐστὶν ἄλλο γένος*, której Kant nie

dostrzegł, mógł on odmówić przestrzeni wszelkiej rzeczywistości w porządku empirycznym.

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

Dowód trzeci również nie wytrzymuje krytyki. Bezwzględna pewność matematycznych twierdzeń nie stąd pochodzi, że przestrzeń jest formą apryoryczną zmysłowych spostrzeżeń, tylko stąd, że rozum odkrywa w faktach zmysłowych niezienne, bo na nieziennej istocie rzeczy oparte prawa i prawdy. Właśnie przy apryorycznym charakterze przestrzeni straciłaby matematyka pewność bezwzględną swych twierdzeń.

Co do dowodu, że można sobie jedną tylko przestrzeń wyobrazić, przez co znów przestrzeń empiryczna musiałaby być tylko ograniczeniem, kawałkiem intuicyjnej przestrzeni, trzeba zauważyć, że nie widać racji, dla czego by powstać nie mogło, nie wyobrażenie, jak Kant chce, tylko pojęcie jednej przestrzeni przez usuwanie granic z przestrzeni empirycznej. Można sobie wyobrazić przestrzeń próżną, ale będzie ona ograniczona, a do tego będzie koloru jasnego lub ciemnego; natomiast przestrzeń nieskończoną można sobie tylko pomyśleć, ale jej wyobrazić sobie nie można, bo jest pojęciem oderwanym, a stąd nazwanie przestrzeni intuicyjną formą zmysłowości nie ma żadnego sensu.

Co do piątego dowodu jest prawdą, że możemy pomyśleć przestrzeń nieskończoną; prawdą także, że taka przestrzeń nie może być wyłącznym rezultatem wrażeń zmysłowych, ale to nie dowodzi, że oglądamy zmysłowym sposobem przestrzeń nieskończoną, tylko, że rozum ludzki może ze zmysłowych wrażeń rzeczy przestrzennych wydobyć ogólne pojęcie przestrzeni, a wiadomo, że każde pojęcie ogólne jest w pewnej mierze czemś nieskończonym, bo się odnosić może do nie kończącej się liczby indywidualów. Po prostu Kant pomieszał po-

jęcie rzeczywistej przestrzeni z tak zwaną przestrzenią wyobrażoną, imaginacyjną (*spatium imaginarium*), i stąd to pochodzi, że przestrzeń raz nazywa pojęciem, raz wyobrażeniem, a nie tu miejsce wykazywać, jak wielka istnieje różnica między jednym a drugim.

Z umysłu zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad dowodami Kanta, że przestrzeń przedmiotowa nie jest niczem, aby się nie wdawać w krytykę zapatrywań jego epigonów. Kant posiada ich bardzo wielu, a dziwić się temu nie można, gdyż zapatrywanie Kanta na naturę przestrzeni wraz z motywami tego zapatrywania posiada niezaprzeczenie łudzące pozory prawdy. Nawet ci, co znali Achillesową piętę argumentacji Kanta, nie mogli się wyrwać zupełnie z pęt subiektywizmu Kanta. Uwaga ta dotyczy się Überwega i Trendelenburga. Jeden i drugi widzieli, że przestrzeń nie może być tylko subiektywną formą, bo w ślad za takim zapatrywaniem trzeba byłoby zamienić cały świat w subiektywne wyobrażenie i odmówić rzeczom przedmiotowego istnienia wśród konkretnej przestrzeni, a jednakże mimo to ma Trendelenburg czas i przestrzeń za czyste, nie pochodzące z doświadczenia formy, a przed zupełnym subiektywizmem ratuje się uwagą, że tym subiektywnym formom odpowiada rzeczywisty czas i przestrzeń przedmiotowa. Napróżno jednak szukalibyśmy jakiegoś wyjaśnienia, czem jest ów rzeczywisty czas lub przedmiotowa przestrzeń¹⁾. Podobnie utrzymywał Überweg, że »przestrzenność i czasowość spostrzeżanego obrazu odpowiada własnościom przestrzenności i czasowości przedmiotowej rzeczywistości«²⁾. Lotze, jak zaraz o tem pomówimy, chciał zapomocą danych z fizjologii zmysłów pogłębić zapatrywanie Kanta na przestrzeń, ale gdy chodzi o naturę przestrzeni, tam całkowicie pisze się na zdanie myśliciela z Królewca. W wydanych po śmierci Lotzego odczytach jego o metafizyce czytamy: »Z tem określeniem zgadzamy się równocześnie z nauką Kanta o »idealności przestrzeni« t. j. ze zdaniem, że przestrzenna rozciągłość nie istnieje tak, jak się nam przedstawia, po za nami i jak rzeczy w niej są zawarte, lecz że owszem istnieje tylko zjawisko (*Erscheinung*) prze-

¹⁾ Trendelenburg: *Logische Untersuchungen* j. w. str. 225 t. I.

²⁾ Überweg: *System der Logik* j. w. str. 86.

strzennej rozciągłości i to istnieje, jak każde inne zjawisko, tylko w świadomości tych jestestw, które z natury swej muszą przedstawiać sobie stopniową różnorodność swych własnych stanów wewnętrznych we formie przestrzennej wielkości, położenia, odległości, kształtów, kierunków do przedmiotów nowych wyobraźni itd.«¹⁾. Baumann²⁾ we wspomnianem już dziele nie różni się zasadniczo od Kanta co do natury przestrzeni, a tylko pewności geometrycznych twierdzeń nie opiera na tem, jakoby te twierdzenia były sądami syntetycznymi a priori.

Nawet za Renem znalazł Kant swych zwolenników; francuski nowo-kantysta Renouvier³⁾ określa istotę przestrzeni zupełnie w duchu Kanta: »Przestrzeń, powiada on, jest koniecznym wyobrażeniem apryorycznym, które służy za podstawę dla wszystkich spostrzeżeń zewnętrznych, jest warunkiem, umożliwiającym zjawiska«.

Została atoli luka w poglądzie Kanta: nie odpowiedział on, w jaki sposób stosujemy ową rzekomo wrodzoną formę przestrzenności do zjawisk zewnętrznego świata. Uczynili to dopiero w następnym wieku ci fizyologowie, którzy hołdowali subiektywistycznemu poglądom Kanta. Chociaż więc ta kwestya właściwie do psychologii należy, musimy jej jednak dotknąć, bodaj w krótkości, aby uwzględnić wszystkie poglądy subiektywistyczne na naturę przestrzeni.

Za czasów Kanta mało co wiedziano o fizyologii zmysłów, a tej odrobinie wiadomości, jakie w tej sprawie miano, nie nadano jeszcze podstaw naukowych. Dopiero zawodowi fizyologowie: Jan Müller, prof. berliński, oraz lipski prof. Lotze zbadawszy lepiej funkcyę organów zmysłowych, poczęli badać stosunek apryorycznej formy przestrzenności do wrażeń ze świata zewnętrznego nas dochodzących⁴⁾. Jan Müller odpowiedział na to pytanie w ten sposób, że obraz optyczny, powsta-

¹⁾ Lotze: *Grundzüge der Metaphysik. Diktate aus Vorlesungen*. Leipzig 1887 str. 53.

²⁾ J. Baumann: dz. w. prz. t. II Berlin 1869 str. 630 nastp.

³⁾ Por. Renouvier: *Traité de logique générale et de logique formelle*. Paris 1875. t. I. str. 300.

Por. także: Dr. Christian Ehrenfels: *Metaphysische Ausführungen im Anschlusse an Emil du Bois-Reymond*. Wien 1886 str. 50 nast.

⁴⁾ Por. Wundt: *Logik* II. Aufl. Stuttgart 1893 str. 505—518.

jący na siatkówce, już sam jest rozciągnięty, a niemniej części składowe siatkówki są przestrzenne, zatem i wrażenia optyczne czuć musimy jako przestrzenne. Pogląd Kanta można nazwać natywizmem psychologicznym, zaś Müllera natywizmem fizyologicznym. Lotze wymyślił teorię tak zw. znaków lokalnych (*Theorie der Lokalzeichen*). Ponieważ oko usiłuje wszystkie podrażnienia na siatkówce sprowadzić do najwyraźniejszego punktu widzenia, do tak zw. żółtej plamy, więc tem samem wyróżniają się punkty na siatkówce zapomocą kierunku albo też intensywności ruchu, który ma oko wykonać. Z tem łączą się czucia różnych ruchów, jakie mięśnie w czasie kierowania okiem wykonywać muszą już to świadomie, już też nieświadomie, co razem wzięte stanowi dla duszy znaki, zapomocą których umiejscowiać może dane wrażenia¹⁾.

Natywistyczne teorie liczą mniej zwolenników, przynajmniej obecnie, aniżeli przeciwne im genetyczne, które podzielić można na empirystyczne i preempirystyczne.

Genetyzm empirystyczny wyprowadza pojęcie przestrzenności z doświadczenia, gdyż umysł nasz zwykł ujmować wrażenia zmysłowe w pewne ściśle określone związki; czyni on to przez stosowanie apryorycznego prawa przyczynowości do przedmiotów zewnętrznych. Tę myśl napotkać można już w dziele Berkeleyya: *Theorie of vision*, zaś w ubiegłym stuleciu propagowali ją głównie Schopenhauer, Helmholtz, a nadto Aleksander Bain, który tak tę rzecz wyłuszcza: »Co się tyczy wogóle rozciągłości, utrzymuję, że jest ona wrażeniem, które w pierwszym rzędzie z organów ruchu pochodzi, że pewien wysiłek ruchu tychże narządów łączy się z ruchem i akkomodacją oraz innymi wrażeniami oka, i że pojęcie, gdy już jest całkowicie utworzone, jest złożone z czucia lokalnego ruchu, wrażenia dotykowego, oraz wrażenia wzrokowego, przyczem jedno z nich wywołuje drugie i za sobą pociąga«²⁾.

Nie potrzeba dodawać, że genetyzm empirystyczny tylko pozornie zrywa z natywizmem, gdyż bez apryorycznego prawa

¹⁾ Lotze: *Mikrokosmos* I Bd. II Aufl. str. 343 nastp. lub tegoż: *Medicinische Psychologie* str. 325 nastp.

²⁾ Por. Al. Bain: *The Senses and the Intellect*. 1865 str. 375; por. Kirchner dz. w. prz. str. 72 nastp.

przyczynowości nie wiedzielibyśmy nic o przestrzenności przedmiotów, a tem samem o konieczności związku przyczynowego między naszymi wrażeniami. To też Herbart, dostrzegłszy niekonsekwencyę genetyzmu empirystycznego w tej formie, jak go przedstawił Schopenhauer w książce: »Über das Sehen und die Farben (III wyd. str. 11), postanowił zaradzić złemu. Wundt nazywa pogląd Herbarta genet. preempirystycznym.

Preempiryzm różni się od natywizmu tem, iż nie uznaje przestrzeni za wrodzoną energię duszy; od empiryzmu zaś tem, że uważa pojęcie przestrzeni za wyprzedzające, za istniejące w nas przed doświadczeniem. Doświadczenie ma za zadanie odróżnić przedmioty, ich przypadłości, stany, wzajemne oddziaływanie, a to byłoby niemożliwe, gdyby tworzeniu i używaniu tych pojęć empirycznych nie towarzyszyło już gotowe pojęcie przestrzeni. Czas więc i przestrzeń, jako niezbędne warunki doświadczenia, nie mogą z doświadczenia dopiero być wyprowadzane. Stąd wszelako nie wynika, powiadają preempiryści, jakoby czas i przestrzeń były wrodzonymi formami poznawania zmysłowego, jak chce natywizm, gdyż między formami wrodzonymi, a pojęciami, z doświadczenia tworzonemi, istnieje coś pośredniego: powstanie psychicznego wytworu przez urzeczywistnienie pierwotnych warunków fizycznej i psychicznej organizacyi naszego ciała. Głównym warunkiem powstawania w duszy takich wyobrażeń czegoś przestrzennego, nie jest samo doświadczenie, jak nauczają empiryści, lecz właśnie owe zewnętrzne wrażenia dają tylko sposobność, aby wyobrażenia czegoś przestrzennego w nas powstawać mogły.

Dla Herbarta, który nieprzestrzenną duszę osadził w jednym punkcie ciała ludzkiego, takie warunki preempiryczne są niezbędne, gdyż inaczej nie byłby w możności wyjaśnić, skąd dusza nieprzestrzenna ma wyobrażenia czegoś przestrzennego. To też podług niego ruchy naszego organu dotykania są zewnętrznym warunkiem, aby w nas powstało wyobrażenie czegoś przestrzennego, ale od nich ważniejszym i dawniejszym są prawa wrodzone, według których powstają i następują po sobie wyobrażenia nasze¹⁾.

¹⁾ Por. Herbart: *Psychologie als Wissenschaft*. Werke Bd. V str. 488 nastp.

Słusznie podnosi Wundt ten zarzut przeciwko teorii Herbarta, że jest niezgodna z doświadczeniem, bo mogą w nas istnieć szeregi wyobrażeń, którym nie będzie współtowarzyszyło pojęcie przestrzenności, a do tego oko, nawet w stanie spoczynku, może odbierać wrażenia przedmiotów przestrzennych.

W polemice z teorią Herbarta dochodzi Wundt do wniosku, że ani wrażenia samej siatkówki, ani wrażenia samego ruchu nie wywołają wyobrażenia czegoś przestrzennego, tylko w połączeniu jedne z drugimi. Wyobrażenie tedy czegoś przestrzennego powstaje w nas, gdy wrażenia siatkówki, z którymi połączona jest ciągłość o dwóch wymiarach, łączą się z wrażeniami naszych organów ruchu, którym współtowarzyszy wrażenie ciągłości jednowymiarowej. Psychologicznie brany jest ten proces syntezą, assocjacyą, gdyż oba rodzaje wrażeń zlewamy w jeden utwór, którego części składowych w praktyce już rozróżnić nie możemy, bo owe składniki w świadomości naszej nie istnieją z osobna, tylko ich produkt, tj. wyobrażenie jakiegoś przedmiotu przestrzennego.

Wundt zadał sobie i to pytanie, czem właściwie jest przedmiotowa przestrzeń. Tem więcej zaś musiał się zająć tem pytaniem, gdyż wyobrażenie przestrzeni jako porządku wrażeń, ułożonych przez naszą świadomość według praw psychologicznych, niekoniecznie musi być odbiciem przedmiotowego porządku między rzeczami, zawartemi w przestrzeni. Odpowiada Wundt, że podmiotowemu wyobrażeniu (*Vorstellung*) czegoś przestrzennego odpowiadać musi jakaś rzeczywistość przedmiotowa, bo świadomość nasza jest zmuszona układać rzeczy w porządku przestrzennym, a do tego zarówno treść jak i formę wyobrażeń rzeczy przestrzennych pojmujemy jako coś z zewnątrz do nas się dostającego.

Potrzebujemy tylko z naszych wyobrażeń przedmiotów przestrzennych usunąć to wszystko, co w nich jest warunkiem podmiotowym, a wtenczas wypadnie nam jako pozostałość »die jener anschaulichen Form entsprechende begriffliche Ordnung eines objectiv gegebenen Mannigfaltigen«¹⁾.

Że to określenie przestrzeni stoi znacznie wyżej od za-

1) Wundt. *Logik*. I Bd. II Aufl. str. 517.

patrywań Kanta, dodawać nie potrzeba; Wundt uwzględnia nie tylko podmiotową, lecz i przedmiotową stronę przestrzeni. Lecz podczas gdy starzy scholastycy wychodzili z przestrzeni przedmiotowo danej, i na jej tle kazali się tworzyć pojęciu przestrzeni, Wundt przeciwnie z podmiotowego wyobrażenia rzeczy przestrzennych chce dojść do wykazania, że istnieje przestrzeń przedmiotowa, a takie wnioskowanie obejść się nie może bez użycia prawa przyczynowości, które nieświadomie przez nas bywa stosowane. Niech zaś każdy osądzi, czy przez takie nieświadome stosowanie prawa przyczynowości można nabrać pewności, że podmiotowemu wyobrażeniu czegoś przestrzennego odpowiada rzeczywistość, przedmiotowa przestrzeń. Jest też bardzo elastyczne wyrażenie Wundta, iż po odciążeniu podmiotowych czynników z naszych wyobrażeń rzeczy przestrzennych to, co pozostanie, będzie przestrzenią przedmiotową. Jakież mamy kryterium, aby odróżnić jedne czynniki od drugich, podmiotowe od przedmiotowych? Czy tym kryterium ma być nieświadomie stosowane prawo przyczynowości?

Podobnież wyrażenie: »begriffliche Ordnung«, może być i za obszerne i za ciasne; za obszerne, bo nie każde uporządkowanie pojęć, odpowiadających »dem objektiv gegebenen Mannigfaltigen«, opiera się na znamieniu przestrzenności; za ciasne, bo zgoła nie zostało naznaczone, iż przestrzeń nasza konkretna posiada wymiary w trzech kierunkach. Określenie zatem, jakie dał Wundt, wskazuje na to, że Wundt może być śmiało zaliczony między umiarkowanych subiektywistów.

Wspomnijmy w końcu o hipotezie profesora z Kijowa, Seelanda ¹⁾. Nie różni się ona zasadniczo od poglądów Leibniza na istotę ciał i przestrzeni. Przedmiotami wyobrażeń, zawierających w sobie znamię przestrzenności, są, powiada Seeland, 1) rozciągłość, 2) kształt, 3) miejsce jakiegoś materialnego przedmiotu, przyczem 1) i 2) odnoszą się do samej rzeczy, a cecha pod 3) ma na względzie otoczenie danego przedmiotu (str. 421). Otóż »rozciągłość czyli zewnętrzne współ-

¹⁾ Por. Dr. N. von Seeland: *Zur Frage von dem Wesen des Raumes*. *Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1898 4 Heft str. 419—439, 1899 Heft I str. 51—58.

istnienie jest tego rodzaju przymiotem jestestwa, przez który części (lepiej siły częściowe) rzeczy samoistnie, a nie przez wzajemne przenikanie się działają (są) tak, że całość albo jedność rzeczy nie jest bynajmniej wewnętrzną lub prawdziwą, tylko mniej lub więcej zewnętrzną i przychodzi do skutku przez warunkowe, mniej lub więcej jednostronne połączenie części ze sobą, lub też przez podporę zewnętrzną albo zewnętrzne ujęcie w całość (Einklammerung)« (str. 431).

Natomiast kształt, forma zewnętrzna tego, co ciałem zwykliśmy nazywać, zawdzięcza swe powstanie dwom czynnikom; jeden z nich polega na wymianie działania między siłami jakiejś masy materialnej, i na stopniowym przenikaniu się sił przy działaniu na otaczające środowisko; drugi czynnik obejmuje odosobnione działania innych jeszcze energii na ciała sąsiednie (str. 435).

W końcu miejsce i część są blisko spokrewnionemi pojęciami, bo gdy powiadamy, że jakiś dom jest w tem a tem miejscu miasta, chcemy to oznaczyć, że jest w tej a tej części miasta. Stąd wniosek, że miejsce jest ugrupowaniem sił w odniesieniu do otoczenia (str. 433). Odpowiednio do tych trzech czynników w wyobrażeniu czegoś przestrzennego daje von Seeland taką definicyę przestrzeni: »Der Raum ist Totalbegriff für diejenige Grundeigenschaft des Seienden, derzufolge die Theile eines stofflichen Ganzen gleichzeitig gesondert wirken (Ausdehnung), obwohl neben dem Gesondertwirken stets auch mannigfaltige Wechselwirkungen und Durchdringungen gewisser Theilkräfte bestehen, wodurch die Differenzen von »Ort« und »Gestalt« bedingt werden, mithin der Begriff der Ausdehnung stets ein relativer bleibt« (str. 437).

Aby w krótkości powiedzieć, co mamy sądzić o hipotezie Seelanda, wystarczy zwrócić uwagę na to, że opiera się ona cała na dynamistycznym pojęciu istoty ciała, a więc tem samem ma te braki, które są właściwe każdemu dynamizmowi. Prócz tego w widoczny sposób utożsamia Seeland przestrzeń rzeczywistą z rozciągłością ciał, co, jak zaraz zobaczymy, jest niedopuszczalne.

§. 66. *Pogląd realizmu umiarkowanego na istotę przestrzeni.*

Z dotychczasowych uwag wynika, że przestrzeń nie jest ani jestestwem sui generis, ani też nie istnieje tylko w naszym pojęciu. Czemże tedy jest przestrzeń? Rozciągłością ciał w trzech kierunkach, odpowiada Kartezjusz. Rozciągłość a przestrzeń, którą dane ciało zajmuje, nie różnią się rzeczowo, tylko logicznie, czyli sposobem, w jaki na jedną i drugą się zapatrujemy. Rozciągłość bowiem ciała, jako indywidualna, ulegać musi zmianom, którym z istoty swej ciała są podległe, a tymczasem rozciągłość, pojmowana jako przestrzeń, jest pojęciem rodzajowym i jako taka jest niezmienną mimo zmian zachodzących w ciałach, które ją wypełniają, przynajmniej tak długo, póki zachowuje tę samą wielkość i kształt, oraz położenie między otaczającymi ją ciałami. Istota więc ciała a przestrzeni, która mu odpowiada, różnią się między sobą zupełnie tak samo, jak się różni rodzaj lub gatunek od natury indywidualnej. Wskutek tego próżnia jest w sobie niemożliwa, gdyż zawierałaby w sobie rozciągłość, a rozciągłość stanowi istotę ciała¹⁾.

Balmes²⁾ doszedł do tych samych wyników, co i Kartezjusz. Przestrzeń taka, jak ją zazwyczaj pojmujemy, jest oderwanem i uogólnionem pojęciem rozciągłości, zaś przestrzeń rzeczywista schodzi się najzupełniej z konkretną rozciągłością ciała, wskutek czego i próżnia jest niemożliwa.

Gdyby wszakże na prawdę tak się rzecz miała, jak ją pojmują Kartezjusz i Balmes, musielibyśmy określenia, przestrzeni właściwe, stosować i do rozciągłości. Tak jednak nie jest, bo właśnie przestrzeń jest tem, w czem się znajduje rozciągnięte ciało i nie ciało ogranicza przestrzeń, lecz odwrotnie przestrzeń ogranicza ciało. Przytem ciało w ruchu zabierałoby ze sobą swe miejsca; a w końcu w to samo miejsce nie można wstawiać różnych ciał³⁾.

¹⁾ Por. Des Cartes: *Princ. phil.* II. 15—20.

²⁾ Balmes: dz. w. prz. t. II ks. III str. 54 nastp.

³⁾ Obszerniejszą krytykę tej opinii znaleźć można u Nysa: *La notion d'espace* str. 230 nastp.

I scholastycy idąc za Arystotelesem obierali rzeczywistą rozciągłość ciał za punkt wyjścia przy badaniu istoty przestrzeni, lecz umieli się ustrzedz błędu, który popełniają inni, utożsamiając przestrzeń z rozciągłością ciał. Ponieważ głównych myśli ich umiarkowano-realistycznemu pogładowi na naturę przestrzeni dostarczył Arystoteles, przeto koniecznie musimy je poznać.

Przedewszystkiem rozprawia się Arystoteles¹⁾ z fałszywymi opiniami co do miejsca (τόπος), bo konkretna przestrzeń, jaką dane ciało zajmuje, jest miejscem tegoż ciała. Otóż miejsce, mimo że posiada trzy wymiary (μήκος και πλάτος και βάθος), nie jest jednak ciałem, bo inaczej należałoby utrzymywać, że dwa ciała się przenikają. Lecz nie istnieje ono także po za ciałem. Skoro bowiem jedno i to samo miejsce jest miejscem całego ciała, jak i powierzchni jego, jego linii i innych granic (περλάτων), zatem ponieważ miejscem punktu jest sam punkt, wynikałoby, że miejscem ciała będą jego granice (περάττα). W takim wszakże razie należałoby utrzymywać, że miejsce jest albo jakimś pierwiastkiem, albo też, że się składa z pierwiastków już to cielesnych, już też idealnych. Atoli ani pierwsze, ani drugie przypuszczenie nie jest możliwe; pierwsze dla tego, że wówczas miejsce byłoby ciałem, a co dopiero wykazano, że takie mniemanie jest niemożliwe; drugie zaś dla tego, że miejsce ma wymiary, a tymczasem z idealnych punktów nie może powstać realna wielkość. Miejsce zatem nie może być złożone z pierwiastków, ani materyalnych, ani idealnych.

I to nie ulega wątpliwości, że miejsce nie jest jakąś przyczyną, nie działa bowiem ani jako przyczyna materyalna, ani jako formalna, ani jako cel lub bodziec.

Lecz jeżeli wszystko, co jest, w miejscu być musi i z miejscem najściślej jest związane, to czyż nie należy twierdzić, że miejsce jest w miejscu, jak utrzymuje Zenon, zwłaszcza, że gdy się ciało powiększa, powiększa się i miejsce jego?

Dla odparcia tego zarzutu Zenona Eleaty, rozróżnia Arystoteles podwójne miejsce: τόπος κοινός (miejsce wspólne) i τόπος ἴδιος (miejsce szczególne). Wspólne miejsce jest to, w którym się mieszczą wszystkie ciała lub przynajmniej pewna ich grupa;

¹⁾ Phys. Δ I p. 208 a 29 nastp.

o każdym przedmiocie, w domu się znajdującym, powiadamy, że jest w domu, czyli że dom jest miejscem tych a tych przedmiotów; szczegółowem zaś lub właściwem miejscem nazywa Arystoteles najbliższą granicę, obejmującą dane ciało (np. woda w naczyniu).

Ponieważ ciała zmieniać się mogą w miejscu, pokazuje się, że to ostatnie jest czemś od nich różnem, nie jest wszelako ani częścią, ani stanem, ani istotą ciał.

Opisując bezpośrednio jakieś dane ciało, nie może wprawdzie miejsce być ani większe ani mniejsze od samegoż ciała, tylko będzie tak wielkie, jak i ciało; mimo to miejsce, a ciało je wypełniające, to dwie różne rzeczy, bo ciało w miejscu się porusza, a nie z miejscem.

Lecz jeżeli prawdą jest, że miejsce opisuje ciało w niem się mieszczące, to wynika, że miejsce jest formą, kształtem ciała, spełnia ono bowiem to samo zadanie, co i forma, która ogranicza wielkość materji w ciele. Również należałoby powiedzieć, że miejsce jest materją, bo to, co właściwem jest materji ograniczonej przez formę, stosuje się także i do miejsca. gdyż miejsce wydaje się być rozciągłością konkretną (*τὸ διήστρημα τοῦ μεγέθους*), a zatem w nieskończoność podzielną, jak materja.

Mimo wszystko błędne byłyby powyższe wnioski, powiada Arystoteles, a to dla trzech powodów. Po pierwsze: ani materja, ani kształt nie da się oddzielić od ciała, gdy tymczasem miejsce jest oddzielne, skoro coraz inne rzeczy w tem samym miejscu znajdować się mogą. Miejsce zatem nie będzie ani formą, ani materją, ani częścią, ani stanem ciała (*οὔτε μέρος οὔτε ἕξις*). Powtóre, podczas gdy kształt i materja razem się wznosi z ciałem w górę lub na dół opada, jest przeciwnie miejsce nieruchome i nie może nawet być inaczej; gdyby bowiem miejsce tkwiło w ciele na kształt formy lub materji, to wznosząc się lub opadając z ciałem na inne miejsce, musiałoby być miejscem w miejscu, a to przypuszczenie jest widocznie niedorzeczne. Po trzecie, gdyby miejsce było albo materją albo formą, to w razie zajęcia przez powietrze miejsca, w którym przedtem była woda, dawniejsze miejsce samo zniknąć lub też zmianie ulegnąłoby musiało, a to sprzeciwia się stanowczo naturze miejsca. Dochodzi wreszcie Arystoteles

w polemice z Zenonem do wniosku, że miejsce nie może być w miejscu, bo jest ono tylko przymiotem (πρθος) materji, powierzchnią, która ogranicza ciało. Toruje sobie następnie Arystoteles drogę do definicyi miejsca przez wciągnięcie pojęcia ruchu ¹⁾. Ruch może być dwojaki, albo: φορζ, ruch lokalny, a polegający na przenoszeniu się ciała z jednego miejsca na inne, albo αὐζησις καὶ φθίσις, gdy ciało nie zmieniając położenia, zwiększa lub zmniejsza swą objętość. Ponieważ tedy τόπος ἴδιος (miejsce szczegółowe) nie jest ani mniejsze ani większe, aniżeli ciało je wypełniające, przeto powiedziec należy, że miejsce jest granicą ciała obejmującego, bo jeżeli ciało jakieś znajduje się w powietrzu, będzie w niem jako w swoim miejscu przez to, że ostatnie cząsteczki powietrza będą owe ciało obejmować i opisywać (τὸ ἐσχατον καὶ περιέχον ἐν τῷ ἄερι).

A jednak miejsce nie jest jakąś ciągłą częścią rzeczy, lecz czemś od rzeczy różnem i z nią się stykającym tak, iż będzie tak wielkie, jak rozległość rzeczy (τὸ διάστημα). Wprowadziwszy nowe to pojęcie, zapytuje się Arystoteles, które z 4-ech pojęć: materya, forma, rozległość i granice (πέριχτα) mają być przypisane miejscu. Że miejsce nie jest ani materją, ani formą, to już wykazał poprzednio.

Ale niemniej nie można zwać miejscem odległości między punktami granicznymi ciała (διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχατων), bo pomijając już to, że taka odległość próżna nie istnieje, wynikałoby, że musiałaby w jednym i tem samym miejscu być nieokreślona liczba miejsc stosownie do liczby zmieniających miejsce rzeczy, gdyż każda część musiałaby, podobnie jak całość, swoje miejsce posiadać.

Ale w rzeczywistości, gdy rzecz jakaś zmienia miejsce, nie części szukają nowego miejsca, lecz naczynie zmienia miejsce lub też powierzchnia otaczająca naczynie, a która będzie częścią miejsca wspólnego.

Jeżeli tedy miejsce nie jest ani zewnętrznym kształtem ciała, ani odległością próżną, ani materją, pozostaje czwarte przypuszczenie, że miejsce jest granicą obejmującego ciała (πέριχτα

¹⁾ Phys. Δ 4 p. 211 a. 12. ὅτι οὐκ ἐν ἐζητέτω ὁ τόπος, εἰ μὴ κίνησις τις ᾗ ἦ κατὰ τόπον.

τοῦ περιέχοντος σώματος). To jednak określenie miejsca jeszcze nie jest dostateczne. Utrudnia zaś zrozumienie natury miejsca niemało ta okoliczność, że powietrze wydaje się być niecieleśnym, próżnią, przez co nie tylko kształt zewnętrzny wydaje się być miejscem, ale i sama odległość między krańcowymi punktami tj. rozległość próżna. Trzeba wobec tego oznaczyć, która to granica stanowi miejsce jakiejś rzeczy. Gdy naczynie wraz z jego zawartością przenosimy gdzieindziej, pozostaje miejsce, gdzie owo naczynie stało, nieruchomem, podobnie jak nie zmienia swego miejsca rzeka lub ocean, po którym płynie okręt, wciąż zmieniający swe miejsce. W tym przykładzie miejscem dla podróznego nie będzie okręt, lecz rzeka, po której łądz płynie. Zatem nie jakakolwiek granica tworzy miejsce, lecz granica bezpośrednia i nieruchoma. Można tedy określić miejsce, jako pierwszą tj. bezpośrednią granicę nieruchomą ze strony ciała obejmującego (ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τούτ' ἐστὶν ὁ τόπος. Phys. Δ. 4. p. 212. a 15).

Przeciwko tej definicji miejsca można podnieść zarzut, że wobec faktu, iż ciała wciąż mogą zmieniać swoje położenia względem siebie, nie może być mowy o jakiejś stałości granic ciała obejmującego względem opisanego, ograniczonego. Gdy ciało przeniesie się na inne miejsce, ma znowu granicę, która je obejmuje, a tę granicę stanowi zupełnie inna część powietrza. Lecz jak z powyższego przedstawienia rzeczy wynika, nie chodziło Arystotelesowi o materialną jakąś granicę, tylko miał na myśli ową idealną granicę, która zostaje, chociaż ciało porzuci swe pierwotne miejsce. W tem znaczeniu mówi astronom o miejscu, które zajmowało jakieś ciało niebieskie i potrafi to miejsce ściśle oznaczyć we wszystkich rozmiarach swoich, ponieważ położenie miejsca do innych, przynajmniej względnie stałych punktów w przestrzeni, nie zmienia się, choć dawno już niema przedmiotu, który miejsce zajmował.

Powiadamy: przynajmniej względnie stałych punktów, bo wiadomo, że i słońce nie stoi w miejscu, ale z szaloną chyżością, bo 8 kilometrów na sekundę, posuwa się w nieznaną dal, ku jakiemuś słońcu centralnemu, za które niektórzy astronomowie poczytują gwiazdę, zwaną α Oriona, inni α Herkulesa. Tem sa-

mem atoli i reszta ciał, należących do naszego systemu słonecznego, nie pozostaje niewzruszona na jednym i tem samym miejscu. Takimi zaś względnymi punktami mogą być dla ziemi równik, obydwaj bieguny; dla astronomii bieguny osi świata i t. p. Z tych powodów nawet geocentryczny pogląd Arystotelesa na wszechświat w niczem nie przynosi uszczerbku jego definicyi miejsca.

W jakimże stosunku pozostaje miejsce do przestrzeni? Podług Arystotelesa taka istnieje różnica między miejscem a przestrzenią, że co miejsce wyraża konkretnym sposobem, to przestrzeń wyraża oderwaniem, gdyż miejsce zewnętrzne a przestrzeń konkretna nie różni się rzeczowo.

Musimy tu jednak dla uniknięcia nieporozumień wyróżnić przestrzeń wyobrażoną (spatium imaginarium) od przestrzeni rzeczywistej (spatium concretum) i przestrzeni abstrakcyjnie pojmowanej.

Czemże jest przestrzeń wyobrażona? Każde ciało jest i musi być rozciągle, a rozciągłość należy do tych przypadłości w ciałach, które możemy dostrzegać zapomocą zmysłów. I tego również dowodzić nie potrzebujemy, że możemy w rzeczach rozciąglonych uwzględnić tylko samą rozciągłość, a pominąć wszystkie inne znamiona indywidualne przedmiotów. Ponieważ widzę, że jedne rzeczy są większe, inne mniejsze, przeto mogę rozszerzać dowolnie granice wyobrażonej rozciągłości. Ponieważ dalej spostrzegam, że rzeczy zmieniają co chwila swe położenia, czyli swe miejsca, przeto rozciągłość przedstawia się mi nie tylko jako to, co w ciele i z ciałem istnieje, ale zarazem jako coś, co obejmuje sobą ciała lub przynajmniej obejmować może. Wraz z rzeczami spostrzegam nie tylko ich konkretną rozciągłość, lecz równocześnie i to, że są tu lub tam, i że między ciałami istnieją pozorne próżnie, w które od czasu do czasu bywają wstawiane różne przedmioty. Wyobraźnia rozszerza granice owych próżni i w ten sposób tworzy się w nas obraz bezgranicznej próżni, rodzaj olbrzymiego i przezroczystego naczynia, w którym rozmaicie można układać ciała. Taką właśnie przestrzeń zwiemy przestrzenią wyobrażoną (sp. imaginarium); jak już wykazaliśmy poprzednio, taka przestrzeń nie istnieje przedmiotowo. Nie naszą zaś rzeczą rozstrzygać,

o ile geometrya posługują się tą właśnie przestrzenią jako wytworem wyobraźni¹⁾.

Inaczej ma się rzecz z przestrzenią rzeczywistą. Przestrzeń rzeczywista domaga się rzeczywistej rozciągłości, a tem samem rzeczywicie rozciąglých ciał i wymierności w trzech kierunkach; taka więc przestrzeń musi być różną od przestrzeni wyobrażonej. Nie może też ona być jakąś rzeczywistą próżnią, lecz czemś rzeczywistem, czemś, co nie jest od ciał zupełnie oddzielone, gdyż dopiero współistnienie ciał umożliwia wymiary przestrzenne. Nie należy przy tem zapominać, że współistnienie ciał nie jest przyczyną sprawczą przestrzeni, jak chciał Leibniz, bo nawet z istnieniem jednego tylko ciała już mamy daną przestrzeń, a powtóre samo współistnienie wcale nie wyraża odległości między ciałami, a ta stanowi cechę charakterystyczną przestrzeni rzeczywistej. Lecz nie można też identyfikować przestrzeni z rozciągłością jako taką, gdyż rozciągłość wyraża to tylko, że cząstki jakiejś całości są wyróżnione, są jedna obok drugiej, a przestrzeń dodaje do pojęcia rozciągłości jeszcze coś innego, to mianowicie, że można wymierzać odległości między częściami ciała rozciąglęgo. Nie mielibyśmy pojęcia, jak wielka istnieje przestrzeń między niebem a ziemią, lub między Wiedniem a Krakowem, gdybyśmy zapomocą odpowiedniej jednostki mierniczej nie umieli obliczyć odległości między nimi. W rzeczywistości zaś każda taka odległość między ciałami dwoma lub częściami ciał jest ograniczona przez ciała rozciąglę lub przynajmniej przez części ciał rozciąglých, wskutek czego przestrzeń konkretna przedstawia się nam jako wielkość, posiadająca trzy wymiary. Przestrzeń tedy konkretna jest *w gruncie rzeczy identyczna z wymiarami, obejmującymi dane ciało lub z odległością, jaka się znajduje między częściami obejmującej dane ciało powierzchni²⁾*.

Na pytanie, dlaczego przestrzeń trzy tylko posiada wymiary, ani mniej, ani więcej, odpowiedzieć należy, że ta okoliczność wynika z istoty ciała. Ponieważ przestrzeń obejmuje

¹⁾ Por. Til. Pesch: *Welträthsel*. I Bd. str. 627 nast.

Nys: *La notion d'espace*, str. 91 nast.

²⁾ Por. Schneid. dz. w. prz. str. 67.

ciało, a ciała nie stanowią ani powierzchnia, mająca dwa wymiary, ani linie, posiadające jeden tylko wymiar, lecz materya rozciągnięta w trzech kierunkach, przeto i przestrzeń nie może posiadać ani więcej, ani mniej wymiarów, tylko także trzy. Dlaczego zaś ciało właśnie trzy wymiary posiada, na to nie ma innej odpowiedzi, jak tylko ta, że taka jest istota ciała ¹⁾.

W przestrzeni tedy konkretnej łatwo wyróżnić dwa czynniki: formalny i materyalny; formalnym jest relacya odległości czyli owa pojemność, owa względna próżnia między ograniczającymi ciałami powstająca; czynnikiem zaś materyalnym są powierzchnie ciał, które przez swój układ tworzą ową pojemność. Teraz możemy zrozumieć, dlaczego Arystoteles rozpoczął swe poszukiwania o naturze przestrzeni od pytania, co to jest miejsce zewnętrzne. Przestrzeń bowiem konkretna a miejsce zewnętrzne nie różnią się rzeczowo, tylko sposobem, w jaki wyszczególniamy cechę główną w jednym i drugim wypadku.

Podczas gdy relacje odległości stanowią główne znamię pojęcia przestrzeni, przeciwnie przy miejscu zewnętrznem główną cechą są konkretne granice, obejmujące dane ciało, czyli powierzchnie ograniczające. Że zaś każdy przedział ograniczony lub pojemność supponuje granice rzeczywiste, a nawzajem każdy system rzeczywistych granic ubocznie zawiera istnienie określonego przedziału, zatem przestrzeń konkretna a miejsce wewnętrzne nie różnią się rzeczowo ²⁾.

Ponieważ zaś taka przestrzeń konkretna zawsze istnieje razem z ciałem, więc nie może być nieskończoną, bo czemżeby była przestrzeń nieskończona? Granicą, obejmującą ciało nieskończone. Ale ciało nieskończone jest tylko wytworem naszej wyobraźni, a stąd tak zwana przestrzeń nieskończona czyli bezwzględna (*vacuum infinitum*) jest także produktem wyobraźni, lub jak mówi św. Augustyn: *spatiosum nihil* ³⁾.

W końcu od przestrzeni wyobrażonej i konkretnej wyró-

¹⁾ Por. Dr Constantin Gutberlet: *Die neue Raumtheorie*. Mainz 1882, str. 92 nast.

²⁾ Por. Nys: *La notion d'espace*, str. 65.

³⁾ S. August: *De civit. Dei*, l. XI. cap. 5. »Tam non esse cogitandum de infinitis temporum spatiis ante mundum, quam nec de infinitis locorum.

źnić należy przestrzeń idealną. Pod wpływem spostrzeżeń zmysłowych wyobraźnia przedstawia nam konkretne i szczegółowe przedmioty, pojemności między ciałami lub ich częściami; równocześnie umysł przez abstrakcję pomija szczegółowe wymiary owych przedziałów między ciałami, jakoteż charakter indywidualne ciał, które ograniczają owe przedziały, owe pojemności, a zwraca swą uwagę na tę tylko cechę, że są możliwe ciała rozciągłe i wzajemne ich ograniczenia oraz stąd wynikające przedziały.

Przestrzeń tedy idealna, jak powiada Gutberlet, *jest możliwością ciał wraz z ich rozciągłością i umiejscowieniem*¹⁾, a ostatecznego fundamentu ontologicznego dla tejsze możliwości radzą scholastycy szukać w niezmierzonosci Boga, której przestrzeń jest słabem odbiciem²⁾.

§. 67. *Kategoria: „gdzie?”*. *Próżnia*.

Scholastycy w niejednym punkcie pogłębili naukę Stagiryty. Stało się to także i co do nauki o miejscu. Arystoteles uwzględnił przedewszystkiem miejsce zewnętrzne. Tymczasem zaprzeczyć się nie da, że ciało, które się z jednego miejsca na inne przenosi, nie tylko znajduje na tem miejscu granice, lecz także sobą owe granice wypełnia. Przez uzyskanie nowego miejsca, wchodzi ono w relację nową do innych ciał, znajdujących się w pobliżu. Ta relacja jest bezwątpienia czemś rzeczywistym, trwającym, póki ciało przebywa na miejscu nowem, a ustającym, gdy porzuca swoje miejsce. Każda zaś relacja rzeczywista musi mieć rzeczywistą podstawę. Stąd powstaje potrzeba rozważenia, czem jest miejsce w samym ciele. Rzeczywiście bowiem z dwóch punktów zapatrywać się można na miejsce wypełnione: z zewnątrz i z wewnątrz.

Z zewnątrz widziane przedstawia się miejsce wypełnione przez jakieś ciało jako granica, przylegająca bezpośrednio do jego powierzchni. Granica ta tworzy się przez najbliższe cząstki otaczającego powietrza, wody lub eteru; jest ona, przy-

¹⁾ Por. Dr Const. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik*, j. w. str. 198.

²⁾ Por. Pesch: *Welträthsel*. I. Bd. j. w. str. 631.

najmniej dla myśli stała, bo atomy, tę granicę tworzące, wciąż w rzeczywistości się zmieniają.

Z wewnątrz widziane przedstawia się miejsce cokolwiek odmiennie. Będzie to rozciągłość ciała, które sobą dane miejsce wypełnia. To miejsce przezwali scholastycy miejscem wewnętrznym albo także: *ubi intrinsecum*. Miejsce zewnętrzne mamy na myśli, gdy mierzymy przestrzeń, w której chcemy jakieś ciało umieścić, zaś przy zmniejszaniu lub zwiększaniu objętości jakiegoś ciała mamy do czynienia z miejscem wewnętrznym. Chodzi obecnie o to, które z dwóch tych miejsc jest ważniejsze, rozstrzygające dla powstania osobnej przypadłości: »gdzie?« Nys¹⁾ idąc za Suarezem, tworzy z miejsca wewnętrznego osobną przypadłość ciał, opierając się na tem, że żadne ciało nie mogłoby być oznaczone relatywnie czyli zapomocą miejsca zewnętrznego, gdyby nie posiadało miejsca wewnętrznego; przeciwnie Schneid²⁾ idąc za św. Tomaszem i wielu innymi scholastykami czyni miejsce zewnętrzne kategorią: »gdzie?« Możliwa jest atoli zgoda między relatywistycznym zapatrywaniem Schneida a realistycznym Nysa, gdyż spór powstał tylko wskutek tego, że obie strony z odmiennych punktów widzenia zapatrują się na kwestyę sporną. Schneidowi chodzi o to, czy kategoria: »gdzie« powstaje przez samo tylko wypełnienie jakiejś przestrzeni rozciąglętem ciałem, czy też czynnikiem formalnym *ubicationis* ma być stosunek danego ciała do innych ciał w pobliżu; zaś Nys pyta się o to, czy miejsce wewnętrzne powstaje dopiero pod wpływem granic zewnętrznych, czy też pod wpływem samej tylko rozciągłości, ciała jakiemuś właściwej. Otóż ani Schneid nie może zaprzeczyć, że miejsce wewnętrzne nie zależy od samych tylko granic zewnętrznych, gdyż to samo miejsce może być zajęte przez ciało, posiadające mniejszą objętość; ale też i Nys nie może nie zgodzić się na to, że gdy chodzi o wskazanie, gdzie jakieś ciało się znajduje tam tylko przez wskazanie ciał otaczających czyli przez uwzględnienie granic przez nie utworzonych wskazać można miejsce

¹⁾ Por. Nys: *La notion d'espace* j. w. str. 32 nast. Suarez: *Met. disp.* 51 sect. I nast.

²⁾ Schneid dz. w. prz. str. 97 nast.

ciała, a nie przez uwzględnienie czynników przedmiotowych miejsca wewnętrznego.

Bez porównania ważniejszy jest spór o to się toczący, czy jest możliwa próżnia. Dla wyjaśnienia sporu nadmienić należy, iż próżnię pojmować można dwojako: albo bezwzględnie, albo względnie. Próżnia bezwzględna lub ujemna (*vacuum negativum*) byłaby wtedy, gdyby ani jednego ciała nie było na świecie; pytanie więc, czy możliwą jest taka próżnia, wychodzi na jedno z pytaniem, czy możliwą jest rzeczą, iżby wcale nie istniały substancje cielesne. Nie potrzeba dodawać, że tylko materyaliści i panteiści mogą dać odpowiedź przeczącą, gdyż rozum nie widzi żadnej konieczności w tem, iżby istniał świat, wypełniony substancjami materyalnemi.

Inaczej ma się sprawa z próżnią względną, zwaną także próżnią dodatnią, pozbawną (*vacuum privativum*). Taka próżnia jest matematyczną powierzchnią ciała, którą sobie atoli wyobrażamy bez ciała; krótko: jest to przestrzeń pewna niewypełniona ciałem, ale mogąca być przez ciało wypełnioną¹⁾. Pytanie co do możliwości takiej próżni odnieść można albo do porządku fizycznego, albo do metafizycznego.

Co do porządku fizycznego, czyli na pytanie, czy w obecnie istniejącym świecie są jakieś miejsca próżne, panuje z małymi wyjątkami zgodne przekonanie, że faktycznie niemasz miejsc próżnych we wszechświecie. Jako na dodatnią podstawę tego przekonania można wskazać naturę światła. Skoro promienie światła powstają pod wpływem poprzecznych drgań fal eterycznych, musi być eter wszędzie, gdzie dochodzą promienie światła. Jeżeli więc prawdziwą jest teoria undulacyjna światła, a wiadomo, że zjawiska polaryzacji, interferencji itd. stanowiąc za tą teorią przemawiają, musi także być prawdą, że przestrzeń między ziemią a gwiazdami wszędzie jest wypełniona eterem, czy inną jakąś subtelną, elastyczną a ciągłą materią. Na ziemi znów jest prócz eteru i powietrze wszędzie się wciskające; dotąd nie zdołano tak wypróżnić żadnego naczynia, aby w niem bezwzględnie nie było powietrza.

¹⁾ S. Thom.: »Ad rationem vacui non sufficit »in quo nihil est«, sed requiritur, quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus« (I qu. 46. ar. I. ad 4).

Niemniej fakt, że niemasz ciała w wszechświecie, któreby nie ulegało sile ciężkości, domaga się tego, iżby nie było próżni we wszechświecie: »Jakakolwiek będzie natura tej tajemniczej siły, powiada Nys (l. c. str. 148), zawsze będzie prawdą, że ona jest, i że musi się znajdować tam także, gdzie się rozwija jej działalność. Rozpostarta na najmniejsze cząsteczki tej niezmiernzonej pojemności, znajduje się ona złączona z podmiotem materialnym rozciąglwym, który jej służy za podmiot tkwienia. Jakżeż możnaby rzeczywiście pojąć, iż siła ciała może się rozciągać przez przestrzeń i to bez ustawicznego podtrzymywania jej przez substancję, której jest tylko przypadłościowym objawem?»

Przeciwnikami maksymy: natura horret vacuum, często spotwarzanej a niesłusznie, są atomiści; zdaje im się bowiem, że bez przyjęcia próżni nie może być mowy o ruchu atomów. Dla tego samego powodu uznaje neoscholastyk Gutberlet za konieczne istnienie próżni. »Auch wäre ohne leeren Raum, pisze on ¹⁾, keine Bewegung möglich, denn die Bewegung eines Körpers kann nur durch Eindringen in einen von einem anderen Körper nicht occupirten Raum stattfinden«. Spełnia się jednakże i w tym przypadku przysłowie: incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim. Jeżeli bowiem atomy mają być odgradzone choćby mikroskopijnie maleńkimi próżniami, zjawia się natychmiast actio in distans, którą filozofia poczytuje za niemożliwą.

Tej trudności unika się, jeżeli w miejsce niezmiennych co do swej rozciąglności atomów w myśl starych i wielu nowszych atomistów, przyjmiemy atomy, które zmieniać mogą swą objętość. Wszak rozciąglność nie stanowi istoty ciała, tylko jest jego przypadłością, która pod wpływem czynników czy to zewnętrznych, czy też wewnętrznych raz może być większą, raz mniejszą. Wogóle powiedzieć trzeba, że zjawiska ściślwości i rozciąglności ciał daleko łatwiej wyjaśnić, przyjmując, że istnieją elastyczne atomy, aniżeli przyjmując, że istnieją bezwzględnie twarde, niezmiennie co do objętości atomy.

Co się w końcu tyczy samej możliwości próżni, znamy już racje, dla których Kartezyusz i Balmes przeczą tej możliwości.

¹⁾ Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 206.

Kartezyuszowi zdawało się ¹⁾, iż z chwilą, w której zdołanoby całkowicie wypróżnić przestrzeń między ścianami jakiegoś naczynia, ściany te musiałyby upaść jedna na drugą. W podobny sposób wyraża się neotomista Farges: »Gdyby Bóg, są jego słowa ²⁾, unicestwił wszelką relację przedmiotową i konkretną między Paryżem a Lugdunem, albo między dwoma planetami, musiałyby się to zdarzyć, iż Bóg znosząc ich rozdział, zbliżyłby je aż do zetknięcia, albo, nowa hipoteza — te dwa małe światy stałyby się niezależne, jeden zniknąłby z przestrzeni drugiego, i Bóg mógłby między nie powsuwać przez nowe stworzenia najdowolniejsze odległości«.

Leibniz nie był w zasadzie ³⁾ przeciwny możliwości próżni, ale nie mógł pojąć, jak taką możliwość dałoby się pogodzić z przekonaniem, że świat nasz jest ze wszystkich możliwych światów najlepszym. Bóg nie mógł pozostawić próżni w świecie, bo przez to byłby świat pozbawiony doskonałości, polegającej na nieprzerwanej ciągłości jego masy.

Nie tu wszakże miejsce rozwodzić się nad fałszywością leibnizowego optymizmu; możemy tylko podnieść tę okoliczność, iż taki optymizm nie zgadzałyby się z wolną wolą Boga, a przy tem i doświadczenie nas uczy, że obecny świat wcale nie jest najlepszym. Z odrzuceniem zaś tej przesłanki upaść musi i wniosek, który Leibniz z niej wyprowadził.

Mylą się także Kartezyusz i Farges, mniemając, jakoby dwa ciała, nie przegrodzone wypełnioną przestrzenią, musiały się stykać, albo jakoby między nie wsuwać było można dowolne odległości. Bezwątpienia, ściany naczynia pod wpływem siły ciężkości dążyłyby do zetknięcia się, ale wystarczy przeciwstawić sile ciężkości odpowiednią spoistość cząstek materyi, z której jest zrobione naczynie, a wtenczas nie widać racyi, dlaczegoby ściany naczynia musiały się zetknąć i dlaczegoby zawarta między niemi pojemność nie mogła być próżnią. Dziwić się też należy, jak mógł Farges wpaść na przypuszczenie, iż w razie niewypełnienia ciałami przestrzeni między Paryżem

¹⁾ Por. Cartesius: *Princip. Philosophiae* p. I. n. 18.

²⁾ Por. Albert Farges S. S.: *L'idée du continu dans l'espace et le temps*. Paris 1892, str. 235.

³⁾ Por. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entend.* Liv. II c. 13 a 17.

a Lugdynem, dwa te miasta musiałyby się zbliżyć do siebie. Prawdopodobnie domysł powyższy stąd wyniknął, że żadnem ciałem nie wypełniona przestrzeń jest nicością, a ta nie może być przegrodą między ciałami. Na to wszakże trzeba odpowiedzieć, że podstawą miejsca zewnętrznego jest miejsce wewnętrzne, które każde ciało zachowuje tak długo, póki siła jakaś, większa od siły bezwładności ciała, nie wyruszy go z zajmowanego miejsca i nie posunie w inne otoczenie. Jak długo więc dwa ciała tak są położone, że się nie stykają bezpośrednio, to nie widać racji, dlaczegooby się miały zetknąć w razie, gdyby się udało położone między niemi miejsce całkowicie wypróżnić. Przypuśćmy teraz, że ten nie wypełniony niczem odstęp między dwoma ciałami wynosi np. 2 milimetry, to jakimże prawem może Farges utrzymywać, że w tej 2-milimetrowej próżni mógłby Bóg rozmieszczać dowolne odległości, może nawet całe światy? Przeciwnicy możliwości próżni nie dali, jak widzimy, najmniejszego dowodu na to, jakoby ich zapatrywanie było jedynie słuszne.

§. 68. Sposób przebywania jestestw w przestrzeni. Przenikanie ciał (kompenetracya) i bilokacya.

Sposób przebywania w przestrzeni jest zależnym od stopnia doskonałości w bytowaniu jestestw. Ciało posiada części obok części, a stąd może ono przebywać w przestrzeni tylko w ten sposób, że poszczególnym częściom ciała odpowiadać będą poszczególne części przestrzeni. Powiadamy więc o ciałach, że są w miejscu opisowo (circumscriptive), bo każda cząstka ciała jest opisana, objęta odpowiednią cząstką przestrzeni.

Inaczej ma się rzecz ze substancjami niematerialnymi i niezłożonymi. Jestestwa bowiem takie nie posiadają rozciągniętych części obok części, a więc muszą być całe w całej przez się zajętej przestrzeni i całe w każdej cząstce tejże przestrzeni. Tego więc rodzaju jestestw nie opisuje już przestrzeń, a tylko w tem znaczeniu możnaby mówić o opisywaniu ich przez przestrzeń, że jestestwo zajmuje wielką lub mniejszą część całej przestrzeni przez swe działanie w tejże części. Ten rodzaj przebywania w przestrzeni, właściwy skończonemu duchowi szcze-

rym oraz ludzkiej duszy, zwie się określonym (definitive), gdyż sfera działania jestestwa skończonego, choćby duchowego, nie może być nieskończona. Dr Gutberlet dowodzi w swej Metafizyce (str. 210), iż niema żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że ciało może być określnie w miejscu mimo, iż do natury jego należy, aby było w miejscu opisowo.

Takie zapatrywanie w jednym tylko wypadku byłoby prawdziwe, mianowicie, jeżeli na istotę ciał zapatrywać się będziemy tak, jak dynamiści. Lecz należałoby w takim razie dowieść, że mimo braku rozciągłości w częściach składowych ciała powstać może całość rozciąglą. Jak długo zaś ciało pojmować będziemy jako jestestwo złożone z materyalnych części rozciąglących, jedna obok drugiej ułożonych, tak długo nie może być mowy o tem, jakoby ciało mogło określnie przebywać w miejscu.

Że określnie przebywanie w przestrzeni, a które również wirtualnem się zowie, jest doskonałością, dowodzić nie potrzeba. Tem samem atoli nic nie stoi na przeszkodzie, iżby i Bogu ten sposób przebywania w przestrzeni był przypisany. Ze względu jednak na to, że i ten rodzaj bytowania w miejscu nie jest zupełnie czystą doskonałością, bo wyraża ograniczenie jestestwa na większą lub mniejszą sferę działania w przestrzeni, należy Bogu przypisać daleko doskonalszy sposób bytowania w miejscu. Bóg nie tylko wypełnia Swą istotą całą rzeczywistą przestrzeń, ale nadto byłby obecnym we wszystkich możliwych przestrzeniach, jakieby się urzeczywistniły. O ile Bóg wypełnia całą rzeczywistą przestrzeń, czyli o ile nie masz miejsca, gdzieby Go nie było, zwany bywa wszechobecnym, a niezmiernym, o ile byłby obecnym przy każdej nowo mającej powstać przestrzeni. Dla odróżnienia tedy Bożego sposobu przebywania w przestrzeni od opisowego i określonego, nazwano Boży sposób bytowania w przestrzeni: wypełniającym (repletive v. redundanter), przeobfitym.

Powróćmy do opisowego przebywania w przestrzeni, bo w związku z tym sposobem pozostają pewne fakty religii chrześcijańskiej, a które zdają się być w sprzeczności z danymi metafizyki. Mianowicie ciało posiada części obok części; a więc gdzie jest jedna część ciała, tam nie jest druga. Lecz jeżeli z natury rozciągłości wynika, że jej części istnieją jedna obok

drugiej, a tem samym w różnych częściach przestrzeni, to i ciała jako takie do tegoż prawa stosować się muszą. Stwierdza też doświadczenie, że każde ciało posiada swe miejsce, i że tam, gdzie już jedno ciało się znajduje, nie może być równocześnie drugie ciało, chyba że zostanie przezwyciężony opór pierwszego i że ono będzie przesunięte na inne miejsce.

Tymczasem Wiara objawiona przytacza fakty, z których wynika, że prawo, wedle którego każde ciało posiada osobne miejsce, nie jest bezwzględne, lecz że mogą dwa ciała posiadać równocześnie zupełnie to samo miejsce, co więcej, że ta sama substancja może się znajdować naraz w kilku miejscach. Do takich faktów należy opowiadanie Ewangelii o wyjściu Chrystusa Pana z grobu bez odwalenia kamienia i naruszenia pieczęci, a co do bilokacji wystarczy wskazać na równoczesne przebywanie Chrystusa Pana w niebie i na tyłu ołtarzach, oraz na stwierdzone kanonicznymi procesami bilokacye niektórych świętych (n. p. św. Alfons Liguori). Cóż sądzić o tych faktach?

Co do kompenetracyi są zwolennicy dynamizmu oraz chrześcijańscy myśliciele (z wyjątkiem Durandusa) zgodni w tem przekonaniu, że fakt taki nie jest wewnątrznie niemożliwy, a więc wszechmoc Boża dokonać go może. Ciało bowiem każde ani nie z racyi swej substancyjalności, ani z racyi, że jest ciałem, tylko wyłącznie dla swej ilości i z niej wynikającej rozciągłości znajduje się w miejscu opisowo. Ponieważ zaś nie można wykazać, że ilość nie jest rzeczowo wyróżnioną przypadłością, lecz owszem wszystko za tem właśnie rozróżnieniem przemawia, więc jak przy transsubstancacyi może Bóg odłączyć ilość od przyrodzonej jej substancyi chleba i wina, tak podobnie przy kompenetracyi może zawiesić jej siłę oporu i w ten sposób sprawić, iżby dwa ciała równocześnie to samo zupełnie posiadały miejsce. Na zarzut, że w takim razie mielibyśmy właściwie jedno ciało, odpowiedzieć należy, że kompenetracyi nie można brać za jedno z chemiczną syntezą, gdyż przy kompenetracyi nie znika bynajmniej istnienie odrębne przenikających się ciał, a tylko znika ich rozróżnienie co do miejsca¹⁾.

¹⁾ Por. Dr M. Schneid dz. w. prz. str. 55 nast.
Dr C. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 213.
Alfons Lehmen S. J.: *Lehrbuch der Philosophie*. II Bd. Freiburg in Br. 1901, str. 55 nast.

Natomiast co do faktów bilokacji nawet w obozie chrześcijańskich myślicieli istnieje rozdzielenie, gdyż jedni (Szkot, Bellarmin, Suarez, Franzelin, Pesch, Van der Aa, Gutberlet, Lehmen i t. d.) nie widzą w tych faktach żadnej wewnętrznej sprzeczności, którą za to tomiści (św. Tomasz, Bonawentura, Henryk Gandaweński, Vasquez, Schneid, Farges) mają za niepokonalną. Dr Gutberlet zadał sobie wiele trudu, aby wykazać możliwość bilokacji, atoli jego wywody nie przedstawiają dostatecznej siły dowodowej. To samo wrażenie wynosi się przy rozważaniu argumentacji innych obrońców możliwości bilokacji (np. Lehmen). Ponieważ rozumowanie św. Tomasza jest o wiele silniejsze i gruntowniejsze, wolimy pójść za nim w kwestyi możliwości bilokacji. »Należy powiedzieć, pisze on (Quodlib. III. a. 2), że dla ciała być w miejscu, nie znaczy nic innego, jak że ciało jest opisane i objęte przez miejsce według wymierności własnych jego wymiarów. Lecz co jest objęte przez jakieś miejsce, jest na ten sposób w temże miejscu, iż nic z niego (z ciała) nie będzie poza owem miejscem; stąd więc powiedzieć, że coś jest opisowo w tem miejscu a równocześnie jest w innem miejscu, znaczy stawiać sprzeczne twierdzenia«.

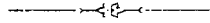
Mogłoby się wszelako zdawać z faktu, iż ciało Chrystusa Pana jest w niebie opisowo i określnie a równocześnie na tyłu ołtarzach się znajduje, że argumentacja św. Tomasza jest pozbawiona siły dostatecznej. Nie trzeba jednakże zapominać, że ciało Chrystusa Pana jest w niebie opisowo i określnie, ale na ołtarzach jest ono bez swej konkretnej rozciągłości czyli per modum substantiae, a więc mamy tu do czynienia z dwoma różnymi sposobami bytowania w przestrzeni, a nie z opisowym tylko.

Jasno też odpiera św. Tomasz zarzut niekonsekwencji rzekomo stąd wynikający, iż z jednej strony uznaje fakt penetracji za możliwy, a z drugiej odrzuca możliwość bilokacji, mimo, że w obydwóch razach miejsce jednakowo się zachowuje względem ciała, które wypełnia: »Esse in pluribus locis, powiada on, repugnat individuo ratione eius, quod est esse indivisum in se; sequeretur enim, quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc, quod est esse divisum ab alio. Ratio autem unius perficitur in indivisione. Sed divisio ab aliis est de conse-

quentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet, et ideo non est simile«¹⁾.

Sam wreszcie fakt bilokacyi wyjaśnia św. Tomasz w ten sposób, że w jednym miejscu znajduje się święty a na drugim anioł w jego postaci, i temu wyjaśnieniu nie można nic zarzucić.

¹⁾ In IV. dist. 44. qu. 2 ar. 2. sol. 3 ad. 4.



C Z Ę Ś Ć IV.

O przyczynach bytu.

Ustawiczne zmiany w około siebie spostrzegamy: zjawiają się przed nami jestestwa, którychśmy przedtem nie widzieli i nie znali, znikają natomiast inne, dobrze nam znane. Powstaje w nas pytanie, co jest przyczyną tych zmian? czy między temi przemianami istnieje jakaś nić wspólna, czy też dzieje się to wszystko bez celu, bez ładu, zupełnie dowolnie? Gdy uważniej przypatrujemy się zjawiskom (a wyraz ten bierzemy w znaczeniu najobszerniejszem), jakie się naszemu spostrzeżeniu nasuwają, przekonujemy się, że to, co się nam wydawało jako niepoddane żadnym prawom, odbywa się w rzeczywistości według pewnych norm stałych. Wśród różnorodności spostrzegamy jedność, wśród zmian stałość; zmieniają się jednostki, nie ulega zmianom typ; zmienna jest ilość tworów, lecz jednakże najogólniejsze ich prawa powstawania. Otóż metafizyka, która chce badać rzeczy z ich najwyższych przyczyn, nie może nie zająć się pytaniem o przyczynach powstawania nowych bytów. Na chlubę też Stagiryty powiedzieć trzeba, że zrozumiał doniosłość problemu i poświęcił mu więcej uwagi w swej *Metafyzyce*¹⁾, aniżeli wielu innym kwestyom metafizycznym. Wyszędłszy z pojęcia stawania się jako przejścia możliwości do rzeczywistości, doszedł Arystoteles do odkrycia czterech najogólniejszych przyczyn bytu. W każdym mianowicie jestestwie cielesnem odró-

¹⁾ Por. *Met.* I. 3.; *Phys.* II. 3. i VIII. 2.

żnić można dwie jego przyczyny: jedną, wspólną mu ze wszystkimi jestestwami cielesnymi, to materia (ύλη); drugą, która sprawia, że jestestwo materialne posiada swe cechy specyficzne (μορφή). Lecz żadna przemiana nie mogłaby się odbyć, gdyby nie było czegoś drugiego, co tej przemiany dokonywa; każde zatem jestestwo wymaga swej przyczyny sprawczej (ὄθεν ή ζίνησις). Przyczyny sprawcze jedne działają z świadomością zamiaru, inne bez niej; aby te ostatnie wydawać mogły skutki zamierzone, muszą być poddane wpływowi jakiejś rozumnej przyczyny, a tak cel (ὄ εἶπερ), który osiągnąć mają przyczyny sprawcze, także jest przyczyną stawania się. Ocenić sposób wpływania każdej z wymienionych przyczyn na powstanie jakiegoś skutku, oraz wzajemny ich stosunek, oto treść czwartej części niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ XVII.

O przyczynie materialnej i formalnej.

§. 69. *Pojęcie przyczyny wogólności.*

Nawet wybitni w dziejach filozofii myśliciele, żeby wymienić tylko Hume'a, Kanta, Milla, nie zwracali dostatecznej uwagi na różnicę między warunkiem jakiegoś zjawiska czy faktu, a jego przyczyną. Postępowanie takie musiało w końcu doprowadzić wspomnianych myślicieli do tego, iż za właściwą przyczynę zjawiska poczytali sumę warunków, wśród których fakt został spełniony, a w dalszym ciągu zaprzeczyli prawo przyczynowości charakteru ogólności i konieczności, lub co najwyżej brali to prawo za zasadę, normującą nasze myślenie, a nie za przedmiotowe prawo wszelkiego stawania się rzeczy. Nieraz też w życiu codziennem dopuszczamy się takiego pomieszania pojęć, a z sofizmatem cum hoc, ergo ex hoc, prawie codziennie spotkać się można. Ponieważ zaś prawo przyczynowości ma znaczenie w rzędzie innych praw najdonioślejsze, przeto konieczną jest rzeczą dokładnie oznaczyć treść pojęciową

przyczyny. W tym celu wyróżnić ją musimy od zbliżonych pojęć 1^o początku, 2^o powodu, 3^o warunku, 4^o sposobności.

1) Początkiem (principium) nazywamy przedewszystkiem pierwszy człon w jakimś szeregu. Tak w szeregu liczb jest jedynka początkiem, przy odbywaniu podróży punkt wyjścia jest początkiem jej drogi. Atoli początek, arystotelesowa ἀρχή, ma też nieco ciaśniejsze, a za to dla filozofii przydatniejsze znaczenie. Początek mianowicie może oznaczać źródło, z którego coś pochodzi, a w takim razie między początkiem, a rzeczą z niego pochodzącą, istnieć musi jakiś związek wewnętrzny. Stać się to może w dwojaki sposób: albo przez rzeczywisty i pozytywny wpływ początku na rzecz, od niego pochodzącą, albo też i bez pozytywnego wpływu, ale nie bez zależności między początkiem a rzeczą pochodną. W pierwszym znaczeniu jest ojciec początkiem swego syna, uderzenie w dźwięczny metal początkiem głosu; w drugim znaczeniu utrata formy w celu nabycia nowej jest początkiem przemiany. Tak n. p. chwila, w której spożyte przez nas pokarmy pod wpływem soku żołądkowego i trawienia tracą swe przyrodzone formy, jest początkiem zamiany odżywczych substancji w substancję naszego ciała. Nie potrzeba dodawać, że w tym drugim przykładzie początek nie wywiera rzeczywistego wpływu, nie daje istnienia rzeczy stającej się. Zatem tylko taki początek może być wzięty za jedno z przyczyną, przy którym istnieje rzeczywisty wpływ na rzecz pochodną, a to przez udzielenie istnienia rzeczy pochodnej. W takim początku dwa ważne zawierają się momenty: pierwszeństwo początku przed rzeczą z niego pochodzącą, i rzeczywisty wpływ początku na rzecz z niego pochodzącą. Wobec tego powiedzieć można, że *początek jest tem, z czego coś drugiego w jakikolwiek sposób pochodzi*¹⁾. Wpływ ten początku tyczyć się może albo porządku ontologicznego albo też logicznego. W porządku ontologicznym początek może wyrażać albo stawanie się jakiejś rzeczy przez inną, i w tym razie początek schodzi się najzupełniej z pojęciem przyczyny; albo też może wyrażać zależność bytu od czegoś drugiego.

¹⁾ Por. Św. Tomasz: *S. Theol.* I p. qu. 33. art. 1: *Principium est id, a quo aliquid procedit quocunque modo.*

W tem drugim znaczeniu jest istota rzeczy początkiem przymiotów tejże rzeczy, a nawzajem istotne znamiona rzeczy są początkiem jej istoty. Zaś w porządku logicznym początek wyraża rację poznania; tak np. przesłanki są początkiem wyniku, wogóle sąd, który zawiera w sobie rację sądu pochodnego. Z tego powodu wygłosił Arystoteles zasadę: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γινώσκεται* (Met. IV. I.)¹⁾. Pojęcie więc początku ma szerszy zakres, aniżeli pojęcie przyczyny.

2) Powód (ratio) i początek nieraz na równi bywają stawiane; uczynił to między innymi autorami i Lehmen²⁾. Ścisłe rzecz biorąc, nie są to pojęcia identyczne, bo coś może być początkiem, chociaż nie będzie powodem. Początek jest powodem konkretnie rozważanym, a powód oderwane pojmowanym początkiem, wskutek czego tylko wtedy powód schodzi się z początkiem, gdy między powodem, a rzeczą od niego zawisłą, istnieje rzeczywista wewnętrzna zależność czy to w porządku ontologicznym, czy też logicznym. O zasadzie wystarczającego powodu pomówimy przy rozbiorze prawa przyczynowości.

3) Wprawdzie Sigwart³⁾ naucza w swej Logice, że różnicowanie warunku od przyczyny odnosić się może co najwyżej do popularnego pojęcia przyczyny, gdyż dalsze filozoficzne opracowanie pojęcia przyczyny, o ile się ono odnosi do niezmiennie działających sił przyrody, musi znieść tę różnicę, bo przyczyną jakiejś zmiany, wywołania jakiegoś skutku, będzie suma warunków, wśród których dany fakt nastąpił.

To wszakże zapatrywanie jest tak samo nieuzasadnione, jak i twierdzenie Stuarta Milla⁴⁾, że przyczynami nazywamy sumę dodatnich i ujemnych warunków, przy których urzeczywistnieniu skutek niezawodnie następuje. Bezwątpienia warunek jest potrzebny do wywołania jakiegoś skutku (mamy tu na myśli głównie przyczynę sprawczą), i analiza filozoficzna może odkrywać daleko większą liczbę warunków jakiegoś skutku, aniżeli pobieżne przypatrzenie się jakiemuś zdarzeniu;

1) Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* str. 91.

2) Por. Lehmen: *Lehrbuch der Philosophie* j. w. str. 407.

3) Por. Sigwart: *Logik*. § 95, str. 434.

4) Por. St. Mill: *System der deductiven Logik* j. w. Buch 3, § 3 nast.

co więcej, warunek może być tak dalece niezbędnym do spełnienia się jakiegoś faktu, że bez tego warunku fakt żadną miarą nie nastąpiłby (*conditio sine qua non*), ale stąd jeszcze wcale nie wynika, żeby warunek a przyczyna faktu miały być tem samym. Nie trzeba bowiem tracić z oka tego, iż skutek nie pozostaje w wewnętrznym stosunku zależności od warunku, tylko ubocznie, o ile mianowicie warunek wpływa na samą przyczynę, umożliwiając jej działanie lub je modyfikując. Gdyby prawdziwym był pogląd Sigwarta i Milla na znaczenie warunku względem jakiegoś skutku, to albo nigdy nie byłibyśmy w możności wskazać właściwą przyczynę jakiegoś faktu, albo też musielibyśmy cofać się aż do ukazania się pierwszej nebulozy wszechświata, aby przytoczyć całą sumę dodatnich i ujemnych warunków jako przyczyny jakiegoś skutku. »Nie jest to to samo, zauważa trafnie dr. Richard Horn¹⁾, czy powiadam: » $a + b + c + d + e + f$ (suma wszystkich warunków) jest przyczyną zjawiska g «, czy też powiadam: »zmiany $a + b + c$ są częściowymi przyczynami skutku g ; mogły one wtenczas tylko rozwinąć swe działanie, gdy d , e i f się zjawily jako warunki ich działalności. Jeżeli Hamlet zakłuwa Poloniusa przez drzwi tapetowe, to pomijając powzięcie zamiaru, aby zamordować króla i wykonać cios, potrzebne było także zachowanie pewnej odległości dla wykonania skutku; gdyby bowiem Polonius nie był się położył tuż przy samej ścianie, nie mogłaby była go dosięgnąć szpada księcia i zadać mu ciosu śmiertelnego. Któż jednak zechce wątpić o tem, że przyczyny tegoż zdarzenia upatrywać należy tylko w zadaniu śmiertelnego ciosu, i że stosunek pewnej odległości między obu przeciwnikami przedstawia tylko okoliczność, wśród której właściwa przyczyna rozwinąć mogła swą siłę sprawczą?«

Krótko powiedzmy: warunek jest tylko: *complementum possibilitatis* dla działania właściwej przyczyny, ale nigdy samą przyczyną sprawczą²⁾.

W końcu 4) sposobność (*occasio*) różni się od warunku przez to, że skutek jakiś mógłby się odbyć i bez sposobności

¹⁾ Por. dr. Richard Horn: *Der Causalitätsbegriff in Philosophie und im Strafrechte*. Leipzig 1893, str. 7.

²⁾ Por. także Volkekt: *Erfahrung und Denken*, str. 227 nast.; oraz Wundt: *Logik*. II Aufl. Stuttgart 1893, str. 597 nast.

do działania przyczyny, a od przyczyny znów przez to, że nie wywiera żadnego wpływu na sam skutek, a tylko ułatwia działanie rozumnej przyczyny.

Po odróżnieniu przyczyny od pojęć mniej lub więcej zbliżonych, czas już poddać analizie samą przyczynę. Wiemy już, że początek, o ile rzeczywiście pozytywnie wpływa na rzecz z niego pochodzącą, schodzi się z pojęciem przyczyny. W pojęciu zatem przyczyny zawierają się te momenty: 1^o przyczyna jest czemś uprzedniem względem swego skutku; 2^o przyczyna musi oddziaływać na swój skutek czyli wywoływać go; 3^o skutek jest tak zawisłym od swej przyczyny, że bez niej nie byłby istniał. Rozważmy te czynniki.

Co do pierwszeństwa przyczyny przed skutkiem, może ono być dwojakie: albo co do czasu (ojciec przed synem istnieje), albo co do natury, przy czem możebna jest równoczesność, np. dusza ludzka nie istnieje przed człowiekiem, a jednakże ona jest przyczyną, że zarodek jest człowiekiem. Trzeci sposób pierwszeństwa, mianowicie co do pochodzenia (*origine prius*) istnieje wtenczas, jeżeli jedno jestestwo pochodzi od drugiego, od którego jednakże jest niezależne zarówno pod względem swej istoty jak i istnienia. Ten przypadek zachodzi co do pochodzenia osób Trójcy św. Aby przyczyna mogła być przyczyną skutku, wystarczy pierwszeństwo co do natury tylko, a nie jest konieczne pierwszeństwo co do czasu. Zwrócić tu musimy uwagę na spór, jaki się toczy o to, czy skutek może być równocześnie z przyczyną, czy też ma być od przyczyny późniejszym¹⁾. Kant, sprowadziwszy całą przyczynowość w myśl nauki Hume'a do prostego następstwa fenomenów po sobie, co wskazywałoby, że skutek nie może być równoczesny z przyczyną, nie mógł nie dostrzedz, że przecież nie brak wypadków równoczesnego istnienia przyczyny ze skutkiem. Aby tedy mózł obronić zasadę, że przyczyna jest przed skutkiem, wprowadził rozróżnienie między porządkiem co do czasu, a upływaniem czasu. Oparty na tej różnicy dowodził, że między działaniem przyczyny a powstaniem skutku może upłynąć bajecznie małeńka chwilka czasu, czyli, że mogą być równocześnie; co atoli nie uwłacza przyczynie, bo stosunek między nią a skutkiem zawsze jest ten sam, gdyż w porządku czasu musi ona być

¹⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 598.

przed skutkiem. Między piecem grzejącym a ciepłem w pokoju istnieje związek przyczynowy, chociaż obydwie te fenomeny są równoczesne.

Powyższa dystynkcja Kanta jest wprawdzie bardzo subtelna, ale niestety nie przyczynia się ona do wyjaśnienia, tem mniej rozwiązania sporu, czy skutek ma być równoczesny z przyczyną, czy też od niej co do czasu późniejszy. Rozwiązanie sporu zależy od tego, jak się zapatrujemy na skutek. Można by bowiem rozważać skutek albo w jego powstawaniu, albo już dokonany. Między działaniem przyczyny, a jego ukończeniem, a więc między działaniem a jego dokonany skutkiem, musi u przyczyn materialnych upłynąć jakiś czas; z tego więc punktu widzenia przyczyna i skutek nie mogą być równocześnie. Natomiast między początkiem działania a początkiem powstawania skutku musi zachodzić równoczesność, inaczej popadłoby się w sprzeczność¹⁾. Myli się też Kant, jakoby przyczynowość polegała na prostym następstwie dwóch fenomenów. Wszak samo postawienie pieca w pokoju jeszcze nie ogrzeje tego ostatniego. Jeżeli jakaś substancja ma być nazwana przyczyną, musi ona swem działaniem, a nie prostym wyprzedzeniem co do czasu, wywołać skutek.

Właśnie bowiem oddziaływanie, wpływanie przyczyny na to, co jej skutkiem nazywamy, jest najważniejszym momentem w przyczynowości, jest niejako jej duszą. Do istoty każdej przyczyny należy, aby w sposób sobie właściwy wpływała na skutek. Powiadamy: w sposób sobie właściwy, bo inaczej na powstanie skutku wpływać będzie przyczyna materialna i formalna, a inaczej sprawcza lub celowa. Przy omawianiu szczegółów co dopiero wymienionych rodzajów przyczyn będziemy mieli sposobność zwrócenia baczniejszej uwagi na ten właśnie moment przyczynowości.

W końcu przyczyna wpływać ma na skutek w ten sposób, iżby pod jej wpływem powstał skutek od niej różny, nowe jestestwo, bo właśnie przez to najbardziej się różni przyczyna od początku, że przy tym ostatnim nie zachodzi taka zależność rzeczy czyli raczej jestestwa pochodnego, iżby się róż-

¹⁾ Por. Dr. M. Wartenberg: *Kants Theorie der Causalität* Leipzig 1899 str. 201. Por. również Sigwart: *Logik* II Aufl. II Bd. str. 150.

niło od swego początku zarówno co do istoty jak i istnienia. Stąd w tajemnicy Trójcy św. może być mowa o początku jednej osoby względem drugiej, ale nie może być mowy o przyczynowości. Powiemy więc ze św. Tomaszem, że *przyczyną jest to, przez co coś innego istnieje: causa est, ad quam sequitur esse alterius*¹⁾.

§. 70. *Przyczyna materyalna.*

Musimy filozofii przyrody pozostawić roztrząśnienie pytania, czy wogóle, i w jakiej mierze da się utrzymać wobec dzisiejszego stanu fizyki i chemii hylomorfistyczna teoria perypaletyków. Dla wyjaśnienia wszelako przyczynowości materii musimy już tu w metafizyce ogólnej słów kilka poświęcić pojęciu materii, jakie od Arystotelesa pochodzi. Arystoteles znów urobił sobie pojęcie materii pod wpływem ścierających się ze sobą systemów swych poprzedników.

Pierwsi filozofowie jońscy zadali sobie to doniosłe pytanie, skąd się biorą przedmioty tego świata, i wskazywali bądź wodę, bądź powietrze, lub jakiś nieokreślony pierwiastek jako jedyne źródło powstania wszechrzeczy. Heraklit odmawiał²⁾ wprawdzie poznawalności rzeczom i nawet względnej trwałości bytowania, ale nie zniósł ich powstawania, owszem zanadto wielki na nie kładł nacisk. Za to Eleaci nie umieli pogodzić stawania się rzeczy z wymarżonym przez nich jednym w sobie, niezmiennym i wiecznym bytem, i dla tego wielość oraz wszelkie stawanie się rzeczy poczytali za złudzenie. Na takie wszelako rozwiązanie problemu stawania się nie można się było zgodzić żadną miarą, gdyż zbyt obrażało rzeczywistość i zdrowy rozum.

To też Empedokles podejmuje na nowo zagadnienie powstawania bytów i rozwiązuje je w ten sposób, że z Eleatami uznaje stałość substancjalnych jestestw, których cztery przy-

¹⁾ Por. S. Thomas Comm. in V Met. I. I.

²⁾ Por. Clemens Bauemker: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* Münster 1890 str. 214 nastp.

Albert Farges: *Matière et forme*. Paris 1892 str. 135 nastp.

Til. Pesch: *Die grossen Welträthsel* I Bd. str. 542 nastp.

mował: ziemię, wodę, powietrze i ogień, a z Heraklitem utrzymuje stawanie się jestestw pod wpływem akcydentalnego łączenia się wyżej wymienionych pierwiastków.

Przeciwnie atomiści przyjmowali nie różniące się co do swej istoty małe cząstki materii, już dalej niepodzielne (*ἄτομοι*) a podległe ustawicznemu ruchowi, pod którego wpływem atomy zbijały się w większe lub mniejsze grudki i dawały w ten sposób początek rozmaitym ciałom. Wobec takiego założenia dziwić się nie można, że przypadek musi w ich systemie grać zanadto często rolę *dei ex machina*.

Platon łatwo mógł dostrzedz niedostatki systemu atomistycznego. Jeżeli atomy łączą się pod wpływem ruchów przypadkowo tylko, a nie są kierowane przez jakąś rozumną, celu świadomą przyczynę, to jakże w takim razie wyjaśnić stałość typów w przyrodzie? Żadna wiedza nie byłaby w takim systemie możliwa, gdyż wiedza ma za przedmiot to, co jest stałe, niezmienne. Ta myśl naprowadziła Platona na dychotomiczny podział jestestw i naszych władz poznawczych. Stałemi jestestwami są idee rzeczy, one jedne są prawdziwe *ὄντως*; rzeczy natomiast pod nasze zmysły podpadające, są tylko słabem i niedokładnym odbiciem świata idei. Rozum zajmuje się tem, co niezmienne, bada idee; zmysły zadowolniają się spostrzeganiem zmiennych zjawisk świata; nie masz też w ich poznaniu prawdy. Jak idee są jestestwami niezmiennymi, tak przeciwnie rzeczy widzialne jako mające materię za podścielisko, za tło, na którym się odbijają idee, muszą ulegać najróżnorodniejszym zmianom, gdyż materia jest z siebie czemś niedoskonałym, nieokreślonym, czemś, co raz może być większe, raz znów mniejsze. Materia w porównaniu z wieczystymi ideami jest niebytem (*μηδ' ὄν*), a stąd i poznać jej nie można. Jest ona pozbawiona wszelkich kształtów, a stąd można w niej wycisnąć najrozmaitsze formy.

To pojęcie platońskie materii wydoskonalili Arystoteles czyniąc materię niezbędnym czynnikiem substancjalnego stawania się jestestw cielesnych. Widział on, że w przyrodzie nie tylko przypadłościowe istnieją zmiany, lecz prawdziwe substancjalne. Nowe substancjalne byty nie powstają z niczego, a chociaż nie masz samoistnych idei, niemniej przecież panuje w przyrodzie zasada: *ἕκαστος ἑκόντων, ἐνθροπος δ' ἐνθροπων*

γεννᾶ; wobec tego w każdym powstającym jestestwie wyróżnić trzeba dwa czynniki: jeden bierny, drugi determinujący. Tym jest materya, drugim forma. Aby materya mogła być wspólnym podścieliskiem jestestw widzialnych, musi sama nie posiadać żadnych form, ale być uzdolnioną do ich przyjmowania w sobie¹⁾. Materya pojęta bez wszelkich konkretnych form, nie istnieje w rzeczywistości²⁾, bo te przedmioty, które widzimy, posiadają już oznaczoną materię; stąd też nie jest ona bezpośrednio poznawalną, a tylko rozum przez rozważanie substancjalnych przemian widzi się zmuszonym do jej przyjmowania. Tak pojęta materya jest tylko pojęciem materii i to pojęciem ogólnym, które w indywidualnych materiach bywa urzeczywistniane. Materya pojęta jako pramateria (πρώτη ὕλη), jest substancją, ale tylko w możności, a staje się rzeczywistą substancją, jakimś τὸδε τι, gdy się z nią połączy forma substancjalna. Materya jako podścielisko, jako ὑποκείμενον πρώτων, jest źródłem niedoskonałości jestestw, bo ona to sprawia, że jestestwo z niej powstałe, nie może być całe w sobie, ale musi się rozciągać częściami, a stąd każdy twór materialny posiadać musi oznaczone miejsce w przestrzeni. To właśnie zasadnicze znamię pojęcia arystotelesowego materii, mianowicie, że jest ona wspólnym podścieliskiem jestestw materialnych, przyjęło się we filozofii tak, iż materię nazwać możemy to wszystko, z czego coś jest zrobione.

Można po powyższem wyjaśnieniu zrozumieć, dlaczego Arystoteles, a za nim scholastycy, zaliczyli materię między przyczyny jestestw. Przyczyną bowiem nazywamy to, przez co coś innego istnieje. Otóż jeżeli się nie chce przyjąć, że rzeczy powstają z nicości, musi się przyjąć materię jako niezbędną przyczynę przy powstawaniu jestestwa materialnego.

Gdyby bowiem nie było materii, z której jakieś jestestwo ma być utworzone, jestestwo to nie mogłoby powstać żadną miarą.

Ta przyczynowość materii objawia się w dwóch kierunkach; raz przez to, że się poddaje formie, pozwala wyciskać na

¹⁾ Por. Phys. I. 9 192 a 31—33; λέγει γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστω, ἔξ οὗ οὐ γίγνεται τι ἐνοπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.

²⁾ De anima: II. 1. 412 a 9: ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις.

sobie piętno jej specyficzne; a powtóre przez to, że jest jej podporą, ją dźwiga, nosi. Nie jest więc materya całkowitą przyczyną stawania się jakiegoś σύνολον, gdyż dopiero w związku z formą daje początek bytowi substancjalnemu.

§. 71. *Przyczyna formalna.*

Jak materya przy powstawaniu jestestwa cielesnego jest czynnikiem biernym, który musi być zdeterminowanym przez coś innego, aby przybrać jakiś określony sposób bytowania, tak znów forma jest owym czynnikiem, modyfikującym materję, i nadającym jej specyficzne istnienie.

To metafizyczne znaczenie formy utworzone zostało na tle roli, jaką spełnia zewnętrzny kształt, zewnętrzna forma przedmiotów. Z tego samego spiżu ułać można albo piękną statwę, albo działo, dzwon, wogóle nadać mu można kształt dowolny. Zewnętrzny kształt bryły spiżowej rozstrzyga tedy o tem, jak ją nazwiemy, czy posągami tej lub owej znakomitości, czy narzędziem, które wyrzuca ze swej paszczy pociski, siejące śmierć i zniszczenie. Otóż jak według zewnętrznego kształtu spiżu wydajemy sąd o tem, co on przedstawia, tak i ów czynnik, który nieokreślonej z siebie materji pierwszej nadaje specyficzne istnienie, który sprawia, że grudka materji nam się przedstawia bądź jako ołów, kamień, drzewo lub pożywny chleb, otrzymał nazwę formy. A jak marmur lub bronz prócz swego głównego kształtu może posiadać inne jeszcze przypadłości, np. być zabarwionym, tak podobnie i przy powstawaniu jestestw materyalnych znajdować się mogą prócz zasadniczej, specyficznej formy, i formy poboczne, przypadłościowe (formae accidentales).

W myśl więc Arystotelesa jest forma głównym, rozstrzygającym czynnikiem przy powstaniu jestestwa; spełniać ona ma tę rolę, jaką spełnia nasza dusza względem ciała, które ożywia. Z bezpośredniego połączenia materji pierwszej z odpowiednią formą substancjalną powstaje substancja pierwsza (τὸ σύνολον), podpadająca pod jakiś gatunek. Z tego powodu forma bywa nieraz zwana gatunkiem (εἶδος); a że przez formę dopiero nabiera materya pierwsza ściśle określonego sposobu

bytowania, więc znów forma za jedno bywa poczytywana z treścią wewnętrzną, z istotą rzeczy. To też Arystoteles stale zwie formę rzeczy pojęciem tej ostatniej: λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι. Ponieważ materya jest z siebie samej tylko biernym czynnikiem przy powstawaniu jakiegoś jestestwa, zatem nie ona będzie źródłem działania temuż jestestwu właściwego, tylko jego forma.

W rzeczywistości, zjawiska elektryczności, magnetyzmu, siła chemicznego powinowactwa itd. nie u wszystkich ciał w jednakowy sposób lub w jednakowej mierze się objawiają, gdy tymczasem cechy, wynikające z istoty materyi, są u wszystkich jestestw materyalnych jednakowe.

Jeżeli forma jest źródłem działania oraz jedności w jestestwach materyalnych, jeżeli ona ma nadawać piętno specyficzne, to wynika stąd, że każde jestestwo jedną tylko posiadać może formę substancjalną¹⁾.

Formy podzielić można na:

A) niewłaściwe, B) właściwe. Niewłaściwemi A) nazywają scholastycy te formy, które nie nadają właściwego istnienia substancjalnego jestestwom, a stąd ich nie określają istotnie, lecz tylko ubocznym sposobem służyć mogą do oznaczenia jestestwa.

Tak np. przy sakramentach formą są odpowiednie słowa, ale tylko z ustanowienia Chrystusa Pana. W tem znaczeniu można też brzmienie głosowe wyrazu poczytać za materyę, a jego znaczenie za formę, gdyż z wyjątkiem wyrazów przez onomatopcję utworzonych, nie istnieje między brzmieniem wyrazów, a ich znaczeniem związek wewnętrzny, przyrodzony.

B) Właściwe formy znów można podzielić na a) zewnętrzne, b) wewnętrzne. Zewnętrzniemi formami (denominaciones extrinsecae) zwane bywają te określenia, które nie wynikają z istoty rzeczy, a tylko przypadkowo rzeczy dotyczą, np. być czczonym, chwalonym itd.

¹⁾ Por. S. Thom. S. theol. I. qu. 76 a 4: *Unius rei est unum esse substantiale; sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis.*

Por. Farges dz. prz. w. str. 123 nastp. Pesch. j. w. str. 543 nastp.

Do wewnętrznych form należą: *c)* metafizyczne, *d)* fizyczne. Metafizycznymi formami są te, które tylko myślą odróżnić można od odpowiedniej im materii. Tak n. p. pojęcie rodzajowe ma się na kształt materii względem swego pojęcia gatunkowego.

d) Fizyczne formy różnią się rzeczowo od materii, w której tkwią, a nadają jej aktualne istnienie. Mogą one być albo *e)* substancjalne, albo *f)* przypadłościowe (*accidentales*) n. p. barwa przedmiotów, ich kształt zewnętrzny.

e) Formy substancjalne są dwojakiego rodzaju: jedne są *g)* tkwiącymi (*formae inhaerentes*), drugie *h)* samoistnymi (*formae subsistentes*). Pierwsze są niepełnymi substancjami, które dopiero w związku z niemniej niepełną substancją materii mogą istnieć, wskutek czego w chwili rozkładania się całości giną formy substancjalne całości. Taką formą są dusze zwierząt oraz roślin.

Drugiego rodzaju formy tkwią wprawdzie w materii, którą ożywiają, ale są pełnymi substancjami, wskutek czego i niezależnie od materii istnieć mogą. Taką formą jest dusza ludzka. Jest rzeczą metafizyki szczegółowej wykazać istnienie jednych i drugich form.

Że w końcu forma jest prawdziwą przyczyną powstania jakiegoś jestestwa, nie potrzeba na to długiego dowodu po tem, cośmy dotąd o znaczeniu formy powiedzieli. Każda bowiem forma fizyczna nadaje aktualne istnienie materialnej przyczynie przez to, że ją ze stanu jej nieokreśloności, jej potencjalności niejako wydobywa, ją urzeczywistnia. Materia więc i forma nie są przyczynami jestestwa przez jakieś działanie, które jest właściwe przyczynie sprawczej, ani też w ten sposób, iżby jako coś zamierzonego wpływać miały na dobór środków i sposób wywołania jestestwa do bytowania, tylko przez to, że swe własne istnienie udzielają całości. Są one czemś różnym od całości, bo jakkolwiek razem wzięte nie różnią się od całości, to jednakże z osobna rozważane różnią się od niej; ani samo ciało, ani sama dusza jako forma nie jest jeszcze człowiekiem. Z ich zatem połączenia powstaje całość różna od każdego ze swych składowych części substancjalnych.

ROZDZIAŁ XVIII.

O przyczynie sprawczej.

§. 72. *Pojęcie przyczyny sprawczej (causa efficiens).*

Rzadko któremu pojęciu metafizycznemu poświęcali filozofowie tyle uwagi i zajęcia, co pojęciu przyczyny sprawczej¹⁾. Spory o istnienie przyczyn sprawczych oraz o wartości prawa, na pojęciu sprawczej przyczyny opartego, ciągną się jak niecierwona poprzez dzieje filozofii. Eleaci postawiwszy dogmat: byt jest, a niebyt nie jest, znosili wszelkie stawanie się, a tem samem i wszelkie przyczyny sprawcze; sceptykom od dni Pyrrhona, Enezydema, Sekstusa Empiryka, do czasów Glanville'a, Hume'a, ba aż po czasy Stuarta Milla i relatywistów dzisiejszych wydało się prawo przyczynowości tak groźnem, że przeciwno niemu najsilniejsze swe kierowali ataki. Inne atoli pytanie, czy skutek tych sporów filozoficznych zyskało samo pojęcie sprawczej przyczyny. Dalszy wywód nasz będzie wskazówką, jaka ma na to pytanie wypaść odpowiedź; ale już tutaj zaznaczyć musimy, że za punkt wyjścia przy analizie przyczyny sprawczej nie będziemy obierali tego pojęcia, jakie sobie o naturze przyczyny sprawczej utworzyli Hume, Kant lub Stuart Mill, lecz to, jakim się w życiu codziennem posługujemy. Filozofia bowiem ma za zadanie zdawać sprawę z tych pojęć ogólnych, które są własnością wszystkich, a tylko historia filozofii może i powinna zajmować się temi pojęciami, jakie utworzył sobie ten lub ów wybitny myśliciel dla celów jemu właściwych. Zresztą filozofia nie potrzebuje stwarzać sobie dopiero problemów, ale je znajduje gotowe w świadomo-

¹⁾ Por. G. Fonsegrive: *Le causalité efficiente*. Paris 1893 (Alcan) passim. C. Domet de Vorges: *Cause efficiente et finale*. Paris 1890 passim. Wundt: *Logik* j. w: str. 583—606. Sigwart: *Logik* j. w. str. 125 do 156. Dr. M. Wartenberg: *Kants Theorie der Causalität*. Leipzig 1899 str. 189 nastp.; tegoż: *Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung*. Leipzig 1900 passim. Dr. Richard Horn: *Der Causalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrechte*. Leipzig 1893 passim. Dr. J. Eitle: *Grundriss der Philosophie*. Freiburg in Br. 1892 str. 90 nastp.

ści naszej lub w otaczającej nas rzeczywistości. Nie da się zaś zaprzeczyć, iż każdy człowiek posiada pojęcie sprawczej przyczyny, gdyż budzi się ono w nas tak wcześnie, że wielu filozofów właśnie dla tego powodu poczytało prawo przyczynowości za wrodzone naszemu umysłowi. Obok pytań: dla czego to tak, czemu to tak? jakie zadawaliśmy jako nieletnie dzieci osobom nas otaczającym, z pewnością równie często spotkać było można i to drugie pytanie: skąd się wzięła ta, lub owa rzecz? kto ją zrobił?

Gdy się tedy zapytamy naszej świadomości, powie ona nam, że wiele spraw, uczynków, nie byłoby powstało, gdyby w nas nie był się zrodził impuls do ich wykonania. Gdy zaś zwrócimy uwagę na otaczającą nas rzeczywistość, prędko przyjdziemy do przekonania, że jedne rzeczy oddziałują na drugie, że bez działania jednych, nie powstałyby drugie. Gdyby ogień nie ogrzewał wody, nie powstałaby para, gdyby para nie uderzała o tłok maszyny, nie można by jej używać do wykonania rozmaitych prac. Wsparty na tych spostrzeżeniach już to wewnętrznych, już to zewnętrznych, dochodzi umysł ludzki do utworzenia pojęcia sprawczej przyczyny *jako rzeczy, która swem działaniem daje początek jakiemuś jestestwu bez względu na to, czy tem jestestwem będzie rzecz jakaś, czy też jakieś zdarzenie.*

Przyjrzyjmy się lepiej tym czynnikom, jakie się zawierają w przedfilozoficznym pojęciu przyczyny sprawczej, gdyż zadaniem filozofii jest wyjaśnić treść pojęć, jakie w świadomości ludzkiej napotyka, i oczyścić z błędów, jeżeli je w nich znajduje.

Powiedzieliśmy, że przyczyną sprawczą w ogólności nazywamy rzecz jakąkolwiek, która swem działaniem daje początek czemuś od niej różnemu. Otóż tu zdawać się może, że świadomość przedfilozoficzna za ciasne nadaje ramy przyczynie sprawczej utrzymując, że może nią być tylko rzecz jakaś. Wszak nietylko rzecz, substancja, ale i stan jakiś, działanie, zdarzenie itp. może być przyczyną sprawczą. Stan np. chorobliwy jest przyczyną sprawczą zaniku sił żywotnych w organizmie, palenie się drzewa przyczyną rozgrzania powietrza, rozgrzanie powietrza przyczyną wznoszenia się ogrzanego powietrza ku górze, a napływania zimniejszego na jego miejsce

itd. To też niektórzy filozofowie, żeby tylko Wundta¹⁾ wymienić, występują stanowczo przeciwko »uprzedmiotowianiu« (Verdinglichung) przyczyny, a wspomniany już przez nas Ryszard Horn taką daje definicję przyczyny sprawczej: »Przyczyną jakiegoś zjawiska jest zmiana (nastąpienie lub zanik jakiegoś stanu (zdarzenia), która przez swą siłę i działanie koniecznie za sobą pociąga drugą zmianę (nastąpienie lub zanik drugiego stanu, (drugie zdarzenie), jeżeli tylko są obecne warunki, potrzebne do wywołania skutku« (str. 13). Gdzież wobec tego prawda, czy w świadomości ogólnej, czy w wywodach filozoficznych Wundta? Stanowczo prawda jest po stronie ogólnej świadomości, która za przyczyny sprawcze poczytuje tylko jakieś rzeczy czyli byty substancjalne. Do istoty bowiem przyczyny sprawczej należy, iżby swem działaniem wywoływała ze stanu potencjalności do istnienia aktualnego to, co skutkiem tejże przyczyny nazywamy. Zaś podmiotem działania jest bezsprzecznie tylko substancja, a nie przymiot jakiś lub przypadłość. »Przyczynowość, zauważył słusznie Kant, prowadzi do pojęcia działania, działanie znów naprowadza na pojęcie siły, a przez nią na pojęcie substancji«²⁾ Jest zasługą Sigwarta³⁾ że na ten punkt zwrócił baczniejszą uwagę, chociaż sprawiedliwość wyznać każe, że dawno przed nim uczynili to samo scholastycy, broniąc zasady: actiones sunt suppositorum.

Dalszym momentem, jaki się w pojęciu sprawczej przyczyny zawiera, to jej pierwszeństwo co do czasu przed skutkiem. Ponieważ już ten punkt wyłuszczyliśmy, gdy była mowa ogólnie o pojęciu przyczyny, więc obecnie zwrócimy uwagę na inne pytanie, z tamtem będące w ścisłym związku, mianowicie, czy przyczyna ma działać przez cały czas trwania skutku, czy też nie. Poruszamy to pytanie dlatego, że dziś jeszcze dzieli ono myślicieli na dwa obozy. Jedni trwają przy zasadzie: cessante causa cessat effectus; drudzy poczytują tę zasadę za fałszywą (Wartenberg str. 204 Causalitätsproblem) lub przynajmniej za niedostatecznie stwierdzoną doświadczeniem (Wundt)

¹⁾ Por. W. Wundt: *Logik*. j. w. str. 602.

²⁾ Por. Kant: *Kritik d. r. V. Ausg. von Kehrbach* str. 191.
Wartenberg: *Das Problem des Wirkens* j. w. str. 10.

³⁾ Sigwart: *Logik* j. w. str. 128.

Trafnie wskazał Wundt¹⁾ na źródło tego sporu powiadając, że jakkolwiek jedna i druga strona powołuje się dla stwierdzenia swych poglądów na doświadczenie, to jednak w gruncie rzeczy rozstrzyga analiza pojęć skutku i przyczyny. obrońcy bowiem zasady: *cessante causa, cessat effectus*, wychodzą z tego założenia, że przyczyna i skutek jako pojęcia względne muszą być równocześnie; natomiast ich przeciwnicy kładą cały nacisk na samo pojęcie przyczyny, jako bezwzględnego warunku, iżby skutek mógł nastąpić, a nie potrzeba dowodzić, że warunek musi wyprzedzać rzecz zawarunkowaną.

Że zasady: *cessante causa, cessat effectus*, nie można rozumieć w ten sposób, iż przez cały czas trwania skutku musi działać przyczyna, która mu dała początek, na to, zdaje się nam, długich dowodów nie potrzeba. Wszak na kulę, wyrzucaną z armaty, nie działa przez cały ciąg jej biegu to parcie gazów, pod którego wpływem jej bieg się rozpoczął, ani też garncarz nie potrzebuje wciąż trzymać rąk na naczyniu, które ulepił. Ilekroć się zaś zdarza, że przyczyna sprawcza działa przez cały czas powstawania skutku, wówczas wpływa ona na modyfikację skutku. Przykład tego mamy na sile przyciągającej ziemi, która jest czynna przez cały czas spadania ciała, ale jej działanie powoduje ustawiczną zmianę w szybkości spadania. O ile więc chodzi o przyczyny sprawcze stworzone, nie ulega wątpliwości, że skutek może istnieć po swem powstaniu, chociaż przyczyna, która mu dała początek, działać przestanie; natomiast gdy mowa o Stwórcy, koniecznym jest bezustanne zachowywanie stworzeń w ich istnieniu tak, iż w pewnym znaczeniu każdy moment istnienia rzeczy stworzonych można nazwać nowem stwarzaniem jestestwa.

Atoli scholastycy nadawali zasadzie: *cessante causa, cessat effectus*, także i inne znaczenie, a na które ani Kant, ani Wundt nie zwrócili swej uwagi. Jeżeli bowiem skutek jakiś powstawać może tylko pod wpływem tej a tej przyczyny, to z usunięciem tej przyczyny, skutek z pewnością nie nastąpi, czyli zasada: *cessante causa cessat effectus* jest tylko inną formą ogólnego prawa przyczynowości, które głosi, że każdy skutek

¹⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 601.

musi posiadać odpowiednią sobie przyczynę, a w takim razie powyższa zasada jest bezwzględnie prawdziwa.

Że z pojęciem przyczyny sprawczej nie można mieszać warunku, jaki jest wymagany do spełnienia lub powstawania czegoś, już poprzednio wykazaliśmy. To też wykluczenie warunków z pojęcia przyczyny sprawczej jest w określeniu tejże przyczyny dostatecznie wyrażone przez to, że przyczyna została nazwana sprawczą, gdyż warunek jako warunek nie działa sam bezpośrednio, tylko umożliwia działanie właściwej przyczynie sprawczej.

Pozostała nam jeszcze do omówienia najważniejsza cecha w pojęciu przyczyny sprawczej, cecha, przez którą różni się nasza przyczyna od wszystkich innych, cecha, która stanowi duszę przyczyny sprawczej. Tą cechą, to sprawianie, wywoływanie skutku, robienie go, krótko: działanie. Wprawdzie w pojęciu każdej przyczyny zawarte jest znamię, iżby w jakiś sposób wpływała na powstanie skutku, ale przedewszystkiem tyczy się to przyczyny sprawczej, która jest pierwszym zewnętrznym początkiem, z którego przechodzenie skutku od możliwości do rzeczywistości, lub mówiąc językiem scholastyków, ruch, zmiana pochodzi. Właśnie sposobem swego wpływania na skutek różni się przyczyna sprawcza od trzech innych, bo podczas gdy przyczyny: materyalna i formalna są wewnętrznymi czynnikami powstania jakiegoś jestestwa, a przyczyna celowa tylko przewodniczy sprawianiu czegoś, przeciwnie, przyczyna sprawcza jest pierwszym czyli bezpośredniem zewnętrznem źródłem, skąd impuls pochodzi do utworzenia jakiegoś skutku.

Coż to więc jest działanie? W ogólności działaniem nazywamy to, co z rzeczy jakiejś wypływa, pochodzi, wynika¹⁾. Rozumie się samo przez się, że wyrażenia powyższe nie są właściwe, ale skoro natura naszego poznawania jest taką, że ze zmysłowych spostrzeżeń brać musi materyał do pojęć nawet najbardziej oderwanych, więc i w tym wypadku dla zrozumienia metafizycznego pojęcia działania posługiwać się musimy obrazami zmysłowemi. Nikt nie myśli przeczyć, że wyrażenia: płynienie, wypływanie itd. w pierwszym rzędzie do

¹⁾ Por. Commer: *System der Philosophie* str. 154 nastp. II Abth.

cieczy się odnoszą, ale dla analogii, jaka między cieczą z jakiegoś otworu wypływającą, a ruchem z ciała pochodzącym zachodzi, powiadamy, że ruch, działanie wypływa z rzeczy, które, nawiasem mówiąc, mogą się pod względem wszystkich swych cech różnić zasadniczo od cieczy.

Wsparci na analogii, jaką wyszukać można między wyrażeniami: pochodzić, wypływać, być początkiem itd., a metafizycznym pojęciem działania, powiedzić możemy, że działanie jest środkiem powstania czegoś z czego innego. Aby zaś działanie było możliwe, wymagana jest siła, energia w podmiocie działającym. Z doświadczenia bowiem wiemy, że substancje nie działają każdej chwili, ani nie wydają zawsze tych wszystkich skutków, jakie czy to przy dalszym swym rozwoju, czy też pod wpływem sprzyjających okoliczności wydadzą lub wydać mogą. Siły przyrody np. ciepło i światło nie są wszędzie tak czynne, iżbyśmy wszystkie ich objawy naraz widzieć mieli. Jakkolwiek zaś tłumaczyć zechcemy objawy owych sił, nie ulegnie wątpliwości, że musimy odróżnić objawy sił od sił samych i od ich źródła. Gdyby bowiem te dwie rzeczy były identyczne, musiałby każdy ośrodek sił objawiać naraz te wszystkie zjawiska, jakie kiedykolwiek z niego wypływać mogą, a temu sprzeciwia się doświadczenie. Te właśnie objawy sił i władz, mających swe źródło w bytach substancjalnych, nazywamy działaniem. Działanie więc nie jest tem samem, czem rzecz działająca, lecz czemś od niej różnem, czemś co bez działającego podmiotu nie mogłoby istnieć, jest z punktu widzenia metafizyki przypadłością, którą Arystoteles zrobił osobną kategorią, gdy tymczasem inni poczytują działanie za prosty sposób (modus), w jaki byt substancjalny objawia swe istnienie. Od działania wyróżnić należy jego granicę, kres, rezultat, czyli skutek działania. W całym więc procesie powstania nowego jestestwa pod wpływem działania jakiegoś bytu substancjalnego wyróżnić musimy: *a)* substancję, z której pochodzi działanie, *b)* działanie, przez które substancja wywołuje skutek, *c)* wreszcie sam rezultat działania, jego skutek.

Nie trudno wyrozumieć z tego, cośmy dotąd o działaniu powiedzieli, że skutek działania musi się w pewien sposób zawierać w przyczynie swej sprawczej.

Jeżeli skutek należy do tego samego gatunku, co i jego

przyczyna sprawcza, powiadamy, że skutek zawiera się *sposobem formalnym* w swej przyczynie; tak np. deszcz znajduje się formalnie w chmurze, która go zsyła na ziemię. Często-kroć znów posiada przyczyna całą doskonałość skutku sposobem *niedoścignionym* (eminenter); tak np. poznanie nasze nie może dorównać poznaniu Bożemu, gdyż poznanie Boże jest nieskończenie doskonałe, nasze zaś poznanie z wielu względów ograniczone. W końcu powiadamy o przyczynie, że zawiera swój skutek *wirtualnie*, jeżeli posiada w sobie siłę do nadania skutkowi tej doskonałości, jaką sama posiada. Rzeźbiarz n. p. posiada wirtualnie doskonałości swego dzieła.

Wobec tego zaś, że działanie ma za swe źródło naturę danej przyczyny, zatem do natury danej substancji stosować się musi i rodzaj jej działania (operari sequitur esse), zatem przyczyny wolne same determinować się mogą do wydawania skutków, przyczyny materialne z koniecznością wydają właściwe ich działaniu skutki. Ponieważ zaś w skutku przebija się natura jego przyczyny, więc na odwrót z natury skutku wywnioskować można, jaka przyczyna dała mu początek, gdyż: omne agens agit simile sibi.

Wspomnieć jeszcze musimy, że działanie jest dwojakiego rodzaju: wsobne (actio immanens) i przechodnie (actio transiens). Przy wsobnym działaniu podmiot i przedmiot działania nie różnią się rzeczowo, czyli jest ten sam; przy przechodnim podmiot działający jest rzeczowo różny od przedmiotu.

Pojęciu działania odpowiada pojęcie cierpienia (passio) czyli odbieranie, przyjmowanie działania przez dany podmiot. Działanie i jego przyjmowanie w tem są zgodne, że mają za podstawę swego stosunku ten sam ruch lub zmianę. Działanie jest rzeczywistością, z której ruch wynika, przyjmowanie zaś tegoż działania wyraża względ na źródło, z którego ruch wyszedł; działanie więc i jego przyjmowanie są pojęciami względnymi. Owo przyjmowanie działania w sobie jest przede wszystkim przy przechodnim działaniu widoczne, zaś czynnościom wsobnym odpowiada przyjmowanie działania tylko w tem znaczeniu, że podmiot działający znajduje w sobie rzeczywisty kres swego działania w tem się okazujący, iż jakaś jego władza przechodzi w nim ze stanu potencjalnego do rzeczywistości. Będzie rzeczą filozofii przyrody wykazać, iż

rzeczy posiadają odpowiednie swej naturze działanie; tu tylko nadmienić musimy, że hipoteza Okkazyonalistów (Malebranche'a, Geulinx'a i innych) jakoby nie rzeczy działały, lecz Bóg z ich okazji, jest błędną, gdyż pomijając inne dowody, jak np. świadomość naszą, czyni ona Boga sprawcą wszelkich zbrodniczych czynów ludzkich, znosi wolną wolę człowieka, a tem samem i odpowiedzialność za uczynki. I Leibniz znosił działanie przechodnie w rzeczach (Por. jego: *Nouveau système de la nature* § 12—15 oraz ep. 27 ad de Bosses), gdyż zdawało mu się ono niemożliwem, bo przy działaniu przechodniem musiałaby jakaś przypadłość oderwać się od substancji działającej, a przejść na inną, co znów niemożliwe, bo w czasie owego przechodzenia z jednej substancji na drugą musiałaby dana przypadłość istnieć bez swego podmiotu. To też monady Leibniza posiadają tylko wsobne działanie percepcji i pożądania, a nie posiadają, jak się Leibniz wyraził, okien, przez które mogłyby się coś dostać do nich z zewnątrz. Tymczasem przy działaniu przechodniem nie potrzebuje bynajmniej tracić substancja działająca czegoś ze swej istoty, a tylko przez jej działanie zostaje w drugiej to urzeczywistnione, ku czemu ona możność posiadała. Jedna substancja może działać na drugą czy to przez bezpośrednie zetknięcie się z nią, czy też za pośrednictwem środowiska (powietrza, eteru); tam zaś, gdzie nie masz żadnego łącznika między przyczyną działającą, a jej skutkiem, o działaniu mowy być nie może. To też tak zwane działanie w dal (*actio in distans*) słusznie odrzucają filozofowie, chociaż do różnych należą obozów.

§. 73. *Źródło i wartość pojęcia przyczyny sprawczej.*

Po wyłożeniu istoty przyczyny sprawczej tak, jak ją ogół ludzki pojmuje, konieczną wydaje się nam rzeczą zapytać się, skąd się w umyśle ludzkim bierze pojęcie przyczyny sprawczej. Pytanie to bardzo doniosłe, bo od odpowiedzi na nie zawisła także wartość samegoż pojęcia. Różni myśliciele różne wskazali źródła, z którego ma w nas powstawać pojęcie przyczyny sprawczej; nie potrzebujemy atoli cofać się aż do samych początków filozofii i chronologicznie przechodzić opinie

myślicieli; wystarczy nam przyjrzeć się lepiej zapatrywaniom Hume'a, Kanta, Main de Birana i Stuarta Milla na genezę pojęcia przyczyny sprawczej, gdyż przedstawiają oni najważniejsze kierunki w wytlomaczeniu genezy pojęcia, o które nam chodzi, a do tego w uzasadnieniach ich zapatrywań napotkać można niejedną myśl ich poprzedników duchowych.

Dla Hume'a jedynym źródłem, z którego człowiek czerpać może swą wiedzę, jest doświadczenie już to zewnętrzne, już też wewnętrzne. Tymczasem pojęcia przyczyny sprawczej nie można wyprowadzić z materiału doświadczeniem nabytego. Doświadczenie bowiem zewnętrzne odkrywać może co najwyżej następstwo dwóch zjawisk w czasie, a nie objawia nam wewnętrznego związku między zjawiskami, z których jedno uważamy za przyczynę, drugie za skutek. Zdawałoby się, że przynajmniej wtenczas, gdy odbieramy jakieś wrażenie od bodźców zewnętrznych, mamy prawo ów bodziec uważać za przyczynę sprawczą naszego wrażenia. Mylny to wniosek, powiada Hume¹⁾, bo przy dokładniejszej analizie pokaże się, iż uczucie ciśnienia, jakiego doznajemy, jest tylko naszym stanem subiektywnym, który nie stoi w żadnym związku wewnętrznym z przedmiotem, jaki, podług naszego mniemania, ciśnienie na nas miał wywierać. Zresztą aby mózg odnieść nasze wrażenie do przedmiotu zewnętrznego jako jego przyczyny, już musielibyśmy posiadać gotowe pojęcie przyczyny.

Wreszcie nawet w tym razie, gdy się nam wydaje, iż faktycznie my spowodowaliśmy jakiś czyn, np. podniesienie kamienia, nie mamy jeszcze prawa mówić o sprawieniu skutku, bo świadomość nasza może nam tylko tyle donieść, iż po naszym akcie woli nastąpił skurcz mięśnia, a po nim ujęcie kamienia i podniesienie go nad poziom.

Skądże tedy rodzi się w umyśle ludzkim pojęcie przyczyny sprawczej? Odpowiada na to Hume, iż wnioskowanie przyczynowe jest dziełem nawyknienia, gdyż zdaje się nam, że skoro dwa wyobrażenia tak ściśle ze sobą spojone występują w naszej świadomości, iż nie możemy myśleć o jednym,

¹⁾ Por. Hume: *Treatise on human nature*. Enquiry IV p. I.

Por. także Wartenberg: *Kants Theorie der Causalität*. str. 207 do 210.

nie myśląc równocześnie o drugim, to taki sam związek konieczny istnieć musi pomiędzy przedmiotami tych wyobrażeń. Ponieważ atoli czasowe i przestrzenne stosunki przyczyn i skutków są rzeczywiste, a konieczne ich powiązanie tylko naszym subiektywnym dodatkiem, zatem całe prawo przyczynowości, oparte na podmiotowej kombinacji wyobrażeń, traci swą wartość ogólną; posługiwać się wprawdzie można pojęciem przyczyny, ale przedmiotowej wartości nie posiada ono zgoła.

Kant najzupełniej podzielił opinię Hume'a, że pojęcia przyczyny sprawczej nie można otrzymać na drodze empirycznej. Z drugiej strony oceniał Kant lepiej od Hume'a wartość pojęcia przyczyny sprawczej i w prawie przyczynowości widział coś więcej nad proste następstwo zjawisk po sobie. Wobec tego, że prawo przyczynowości posiada charakter ogólności i konieczności, a tego charakteru doświadczenia nie posiadają i udzielić go nie mogą pojęciom z nich urobionym, ujrzał Kant deskę ratunku dla prawa przyczynowości w apyoryzmie pojęć. Między 12 czystymi pojęciami, które Kant wyszukał jako znajdujące się w umyśle ludzkim przed wszelkiem doświadczeniem, znajduje się także i pojęcie przyczyny sprawczej.

Filozofowie po Kancie żyjący nie mogli nie dostrzedz, że jakkolwiek Kant inną drogą poszedł, aniżeli Hume, to przecież rezultat, do którego obydwaj doszli, był ten sam: prawu przyczynowości odebrano jego wartość ogólną i przedmiotową. To też Reid i cała szkoła szkocka nie omieszkała wystąpić przeciwko takiemu obniżaniu wartości pojęcia sprawczej przyczyny, ale uczyniła to w sposób niedostateczny, bo oparła się na rozumie ogólnym (*sens commun*), który zawsze uważał prawo przyczynowości za jedną z najważniejszych reguł myślenia.

Wobec tego Maine de Biran¹⁾ wskazał znów na empiryczne źródło idei przyczyny sprawczej, a to w uczuciu mięśniowego wysiłku, powstającego pod wpływem woli. Gdy dusza chce poruszyć i porusza mięśnie ciała, przez nią ożywionego, wtenczas świadomość nie tylko o tem donosi, że ruch nastąpił po dokonaniu wysiłku, lecz i o tem, że sam ruch jest jego skutkiem. Ponieważ nikt nie może dokonać wysiłku mięśniowego bez uprzedniego aktu woli, więc należy wolę uważać

¹⁾ Por. Maine de Biran: *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Oeuvres publ. par Cousin vol. IV.

za przyczynę, a sam wysiłek za skutek chcenia, a tak obydwóch pojęć: przyczyny i skutku dostarcza nam świadomość naszych aktów chcenia. To pojęcie przyczyny przenosimy następnie na rzeczy zewnętrzne przez indukcję przyrodzoną lub raczej przez to, że analogicznie stosujemy nasze działanie do działań otaczających nas przedmiotów.

Wspomnieliśmy Maine de Biran'a dlatego, że sposób, w jaki on tłumaczy genezę pojęcia przyczyny sprawczej, znalazł poklask u wielu filozofów ¹⁾.

Że atoli ten sposób prowadzi do odebrania prawu przyczynowości charakteru prawa ogólnego i koniecznego, długo dowodzić nie potrzeba, a zresztą wyznaje to otwarcie sam Rabier (l. c. str. 404). W końcu Stuart Mill nie tyle podkopał, ile raczej całkowicie zniweczył pojęcie przyczyny sprawczej. Wraz z Hume'm jest on przekonany, że doświadczenie nie wykazuje nam nigdzie rzeczywistego oddziaływania jednych rzeczy na drugie, a tylko następstwo jednego zjawiska po drugim spostrzegać możemy. Atoli nie każde następstwo zjawisk zwykliśmy wiązać nicią przyczynowości. Nikt np. nie nazwie nocy przyczyną dnia ani też odwrotnie. Do każdego bowiem spełnienia się jakiegoś zjawiska potrzebna większa lub mniejsza suma warunków: póki słońce nie zaświeci, nie znikną cienie nocy. Otóż prawdziwą i jedyną przyczyną jakiegoś zjawiska będzie cała suma warunków zarówno dodatnich jak i ujemnych, tak, iż z braku jakiegoś warunku zjawisko odbyć się nie może ²⁾.

Oto w krótkości wskazane główne poglądy, mające wyjaśnić, jak powstaje w naszym umyśle pojęcie przyczyny sprawczej. Czy mamy te wyjaśnienia przyjąć bez żadnych zastrzeżeń? Przypatrzmy się im lepiej.

Hume utrzymywał, że ani zewnętrzne, ani wewnętrzne doświadczenie nie może wytworzyć w nas pojęcia przyczyny sprawczej, gdyż zmysły spostrzegają tylko następstwo zjawisk w czasie i przestrzeni.

Ale też właśnie to jest kardynalnym błędem teorii poznania u Hume'a, że prócz zmysłów nie uznaje żadnej innej

¹⁾ Por. Élie Rabier: *Leçons de psychol.* Paris 1896 5 éd. str. 295 nast.

²⁾ Stuart Mill: *System der deductiven und inductiven Logik.* Buch 3 § 3 wyd. niem. Schiela. Braunschweig 1867. str. 388 nastp.

władzy poznawczej w człowieku, a stąd nawet w tym razie, gdyby zmysłowe spostrzeżenia mogły dostrzegać wewnętrzny związek między przyczyną a skutkiem, jeszcze nie posiadałoby prawo przyczynowości charakteru prawa ogólnego. Powtóre, Hume zapomniał wyjaśnić, czemu to nie każde następstwo dwóch zjawisk wiążemy związką przyczynową. Czemuż to proch strzelniczy nie wybucha, gdy do niego wpadnie kropla wody, a wybucha, gdy do niego rzucimy płonąca zapalną? Po trzecie, podmiotowa konieczność wiązania jakichś pojęć, czy wyobrażeń jednych z drugimi nie daje jeszcze zgoła gwarancyi, że to podmiotowe powiązanie pojęć jest wyrazem przedmiotowego stanu rzeczy. Problem przyczynowości nie jest natury psychologicznej, lecz logicznej, a samo prawo kojarzenia wyobrażeń czy pojęć już suponuje ważność prawa przyczynowości.

Jeżeli znów, jak Kant utrzymywał, pojęcie przyczyny jest apryoryczne, to jakimże prawem stosować możemy prawo przyczynowości do zjawisk transcendentnych? Na jakiej zasadzie sam Kant przyjmuje jakieś ukryte w rzeczach noumena, i każe je uważać za jestestwa przedmiotowe, skoro zabrania kategoriom przebywać w rzeczach i tylko subiektywnego użytku z nich dozwala? Zresztą Kant dojrzał tylko dwa człony możliwości: albo uznać kategorie za apryoryczne formy naszego myślenia, a wskutek tego odmówić ich rzeczom po za nami; albo też uznać kategorie za przebywające wyłącznie w rzeczach. Nie spostrzegł on, że istnieje jeszcze trzecia możliwość, mianowicie, że kategoria przyczynowości jest postulatem rozumu, a równocześnie i w przyrodzie się przebija, i że świat myśli może być w harmonii ze zjawiskami bytu przedmiotowego. Przyjąwszy idealizm transcendentalny Kanta, staje się wprost niemożliwym badanie przyrody takiej, jaką ona jest, gdyż na jej miejsce wprowadził Kant surrogat przyrody, któremu a priori chciał przepisywać normy stawania się. Nie tu miejsce dowodzić istnienia rzeczywistego świata, ani zbijać niemądre twierdzenie Schopenhauera, że świat zaczął się z chwilą, gdy go pierwsze ujrzało oko, choćby ono należało do najmniejszego z owadów¹⁾.

¹⁾ Obszerną krytykę poglądu kantowego na istotę przyczyny sprawczej znaleźć można w książce Hartmanna: *Grundlegung des transcendentalen Realismus* str. 47 nast. lub Wartenberga: *Theorie der Causal.* str. 190 nast.

Nie wystarczy też powoływać się z Reidem i jego szkołą na ogólne ludzkie przekonanie o ważności przyczyny sprawczej, bo taka wiara jest ślepą i nie może należycie uzasadnić fundamentalnych pojęć naukowych. Cóż bowiem jest rękojmnią, że ten ogólny rozum ludzki nie posiada błędnych pojęć? Jeżeli więc to przekonanie ogólne ludzkie nie opiera się na przedmiotowo oczywistej podstawie, to wiara w dogmaty tego ogólnego rozumu może być źródłem co najwyżej podmiotowej wiedzy o naszych wewnętrznych stanach.

Psychologiczne wyjaśnienie genezy pojęcia przyczyny sprawczej, jak je podał Maine de Biran, jest również niedostateczne w części dla powodów, które Hume wskazał odnośnie do doświadczenia wewnętrznego, w części dla tego, że nie można zrozumieć, na jakiej zasadzie mamy przenosić przyczynowość w nas napotykaną na rzeczy zewnątrz nas będące. Jeżeli zaś czynić to mamy na podstawie analogii, musi zniknąć frazes o żelaznej konieczności, jaka między zjawiskami przyrody ma panować, bo prawo przyczynowości traciłoby charakter prawa ogólnego.

Z tego powodu słusznie przestrzega Sigwart przed takim właśnie wyjaśnieniem genezy przyczynowości, powiadając: »Nauka, która kaze powstawać pojęciu przyczynowości ze świadomości mego własnego działania dowolnego, zapomina, że przedewszystkiem ruch mych członków następuje tylko po mem chceniu i że tu również wyjaśnićby trzeba, skąd się to bierze, że ten ruch poczytuję jako działanie swoje na moje członki; gdyby się zaś na to powoływała, iż w tym wypadku związek wewnętrzny jest wynikiem celu, który kieruje mem działaniem, to zapomina ona, iż abym sobie mógł świadomie jakiś cel postawić, muszę posiadać świadomość swej mocy, a więc już muszę znać zdolność swej woli do działania«¹⁾.

W końcu nauka Milla i jemu pokrewnych, jakoby przyczyną jakiegoś zjawiska miała być suma warunków, potrzebnych do jego spełnienia, zawiera w sobie bezwątpienia ten moment prawdziwy, że przyczyny mogą tylko wtedy wydawać właściwe sobie skutki, gdy są obecne wszystkie warunki, jakich owe przyczyny do swego działania wymagają; ale jest

¹⁾ Por. Sigwart: *Logik* j. w. str. 133.

stanowczo błędną, gdy stąd wnosi, jakoby przyczyna i warunek w jednakowy sposób brały udział we wywołaniu danego skutku. Nauka ta przeocza, że przyczyny i warunki nie są jednorodnymi czynnikami, i że dlatego nie powinny być podciągane pod jeden wspólny mianownik, jakoteż, że konieczność, z jaką skutek wynika, jedynie działaniu właściwej przyczyny musi być przypisany, a nie warunkowi.

Z tego względu słuszna jest uwaga Wundta: »Przyczyna jest ciaśniejszem pojęciem, warunek obszerniejszem: przyczyną jest zawsze ten warunek, który zdaje sprawę z natury i wielkości skutku. Gdyby się zaś chciało, jak się to niekiedy działo, określić przyczynę jako sumę warunków, z których jakiś skutek pochodzi, to takie rozszerzone pojęcie nie nadawałoby się do użytku zgoła. Suma bowiem warunków jest dla każdego zdarzenia równą nieskończonemu szeregowi związków przyczynowych między rzeczami, gdyż do tej sumy należą nie tylko wszystkie okoliczności uboczne, wśród których jakaś przyczyna była czynną, ale także wszystkie dalej wstecz posunięte przyczyny, z których ona się wyłoniła. Stąd okazuje się konieczność ograniczenia pojęcia przyczyny na ten warunek, z którego i jakościowo i ilościowo, bezpośrednio i całkowicie skutek może pochodzić«¹⁾.

Lecz jeżeli ani zewnętrzne, ani wewnętrzne doświadczenie nie wystarcza, aby powstało w nas pojęcie przyczyny sprawczej, z drugiej zaś strony pojęcia tego nie możemy uważać za wrodzone, to skądże ono się w nas bierze? Powiedzmy krótko: tą samą drogą powstaje pojęcie przyczyny sprawczej, co inne pojęcia ogólne, drogą umysłowej abstrakcyi, wspartej na doświadczeniu zmysłowym. Materiału do utworzenia tego pojęcia posiada dusza podostatkiem. Weźmijmy na uwagę jakiegokolwiek wrażenie zmysłowe²⁾. Przy jego odbieraniu dusza czuje to niewątpliwie, że była w chwili je_o otrzymania bierną, gdyż wrażenie mogło powstać bez jakiegokolwiek przyczynienia się ku temu ze strony podmiotu czującego. To odebranie świadome wrażenia supponuje działanie; tym sposobem fakt czucia zawiera w sobie moment czynny: działanie bodźca po

¹⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 597.

²⁾ Por. Dupont: *Ontologie* str. 250 nast.

za podmiotem czującym się znajdujacego, i moment bierny: czucie albo raczej odczucie działania bodźca. Stosunek, jaki zachodzi między działaniem bodźca a odpowiadajacem mu odczuciem, jest ten sam, jaki istnieje między skutkiem a przyczyną, gdyż to, co jest bierne, jest różnem od tego, co działa, a zawisło w swem powstawaniu od działania podmiotu działającego. Umysł tedy, uznając wrażenie jako stan bierny duszy, spowodowany działaniem bodźca zewnętrznego na organa czucia, może wznieść się zapomocą abstrakcyi do ogólnych pojęć skutku i przyczyny, bo potrzebuje tylko rozważyć wrażenie jako jestestwo pewne, które poczęło istnieć pod działaniem czynnika zewnętrznego.

W ten sam sposób jakikolwiek fakt doświadczenia wewnętrznego posłużyć może zmysłowi do utworzenia wyżej wspomnianych pojęć ogólnych. Posiadamy bowiem świadomość nie tylko, że istnieją w nas myśli i różne akty woli. ale równocześnie donosi nam świadomość, że one z duszy naszej wzięły swój początek. Zastanawiając się nad tym faktem, poznaje dusza umysłem swym stosunek, jaki istnieje między nią a myślami jako rezultatem jej działania. Widzi ona, że jest źródłem, z którego pochodzą jej myśli i jej akty woli, a to poznanie zawiera pojęcia przyczyny i skutku, gdyż dusza przez abstrakcyę rozważać może swe myśli i akty chcenia we formie ogólnej jestestw. które poczynają istnieć pod wpływem działania innego jestestwa, które swem działaniem daje początek innemu jestestwu.

Lecz gdy powiadamy, że przyczynowość zawiera się w doświadczeniu, wcale przez to nie chcemy powiedzieć, że jest ona bezpośrednim przedmiotem spostrzeżeń zmysłowych, bo przyczynowość wyraża stosunek zależności, jaki tylko umysł dostrzedz potrafi; chcieliśmy to tylko zaznaczyć, że umysł nasz zgodnie z zasadą: nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu, znajduje materyał do utworzenia ogólnych pojęć przyczyny i skutku w doświadczeniu bądź wewnętrznem, bądź zewnętrznem. Świadomość wewnętrzna poręcza nam, mimo wszystkie przeciwnie twierdzenia Hume'a, wykonywanie przez nas przyczynowości, lecz nie objawia przyczyny jako takiej, ani też natury jej działania. Podobnie obserwacya zewnętrzna widzi tylko zjawiska po sobie następujące, a rzeczą rozumu

jest odkrywać między temi zjawiskami bądź proste następstwo, bądź związek przyczynowy; dlatego też rozum, nimi wyda sąd, który z powyższych dwóch związków istnieje między zjawiskami, dobrze wprzódki rozważyć musi wszystkie okoliczności faktu dostrzeżonego. Zmysły zewnętrzne donoszą nam o ustawicznych zmianach w otaczającym nas świecie, zaś zmysł wewnętrzny o zmianach w świecie naszej jaźni. Lecz podczas gdy doświadczenie donosi nam tylko o następstwie zjawisk, o ich przejściu z niebytu do bytu, umysł, dostrzegając swój właściwy przedmiot, czyli to, co jest ogólne i konieczne przy takich zmianach, poznaje naturę, istotę tego przechodzenia z niebytu do bytu. I do poznania stosunku między całością a częścią daje duszy pochoch doświadczenie, a jednak ten stosunek jest zawsze stały, przedmiotowo prawdziwy; konsekwentnie trzeba to samo powiedzieć i o stosunku, jaki dusza odkrywa w jestestwie przy jego przechodzeniu z niebytu do bytu, że oparte o istotę tego stosunku pojęcie posiadać musi wartość ogólną i przedmiotowo pewną.

§. 74. *Podział przyczyn sprawczych.*

Ważniejsze gatunki przyczyn sprawczych są następujące:

1) Przyczyna najpierwsza i przyczyny drugorzędne (*causa prima, et causae secundae*). Najpierwszą przyczyną nazywamy tę, od której wszystko, co jest, pochodzi, która zatem posiada zupełną i bezwzględną niezależność w działaniu; drugorzędną przyczyną nazywamy tę, która otrzymuje całą swą moc działania od przyczyny najpierwszej i wskutek tego działać nie może bez współdziałania i zachowania przez przyczynę najpierwszą.

Bardzo piękną definicyę obydwóch przyczyn dał Bossuet w swym: *Traktacie o przyczynach*¹⁾. Powiada on: »Pierwszą przyczyną jest ta, która daje właściwą podstawę bytowi. Przyczyna drugorzędna nadaje tylko kształty jakiejś rzeczy, a nie sprawia bezwzględnie jej istnienia. Rzeźbiarz nie stwarza mar-

¹⁾ Por. Mercier: *Notions d'Ontologie* j. w. str. 217.

mur, ani złotnik złota, lecz zastając je gotowe, tylko im kształty nadają. ...Bóg więc, który stwarza każdą rzecz z niczego, sam jeden nadaje istnienie właściwie i bezwzględnie, gdyż jest samym bytem, a wskutek tego najpierwszą przyczyną sprawczą wszechrzeczy».

B) Przyczyna powszechna (*universalis*) i szczegółowa (*particularis*). Przyczyna szczegółowa wydaje albo jeden jakiś określony skutek, albo też co najwyżej kilka ich gatunków; natomiast przyczyna powszechna rozciąga swój wpływ na wszystkie skutki. Ten podział jest pokrewny poprzedniemu, gdyż bezwzględnie rzecz biorąc, tylko Bóg może być nazwany powszechną przyczyną wszystkiego, co jest, skoro bez Jego zachowawczej potęgi i współdziałania ze stworzeniami, żaden skutek nie mógłby nastąpić. Częstokroć atoli nadajemy ciaśniejsze znaczenie przyczynie powszechnej, i w tem znaczeniu można nazwać np. słońce powszechną przyczyną wzrostu roślin.

C) Przyczyna fizyczna i moralna. Przyczyna fizyczna wydaje sama z siebie jakiś skutek przyrodzony, n. p. ogień; zaś przyczyna moralna nie działa bezpośrednio, lecz pobudza inną przyczynę rozumną do działania bądź radą, bądź rozkazem, prośbą, groźbą, perswazyami i t. d.

D) Przyczyna wolna i konieczna. Wolną jest ta przyczyna, która nawet wtenczas, gdy są obecne wszystkie warunki do działania, może się wstrzymać od niego i tak lub inaczej działać; zaś przyczyna konieczna nie może nie działać, gdy tylko są urzeczywistnione warunki do jej działania wymagane.

E) Przyczyna bliższa i dalsza. Pierwsza wpływa bezpośrednio na wywołanie skutku; przyczyna dalsza ułatwia działanie lub pobudza do niego przyczynę bliższą. Przyczyną najbliższą gruźlicy są zarazki, przyczyną dalszą może być słaba odporność organizmu na ich działanie.

F) Przyczyna jednorodna (*univoca*) i różnorodna. Przyczyna jednorodna wydaje skutek do tego samego gatunku należący, co i ona sama; w tym razie zawiera przyczyna formalnie swój skutek; zaś różnorodna wydaje skutki całkowicie od niej różne i zawiera skutek *eminenti modo*.

G) W końcu przyczyna sprawcza może być główną (*principalis*) i narzędziową (*instrumentalis*).

Przyczyna główna własną swą mocą zdolna jest wydać jakiś skutek określony, zaś narzędziowa wydaje go tylko pod wpływem i mocą przyczyny głównej.

§. 75. *Zasada racji (dostatecznego powodu).*

Pojęcia przyczyny i skutku ująć można we formę sądu; sąd ten nosi nazwę: zasady, prawa przyczynowości. Nim atoli przystąpimy do rozważania tego prawa, wprzód musimy się zająć zasadą, obszerniejszą od prawa przyczynowości, zasadą, której prawo przyczynowości jest tylko zastosowaniem do grupy bytów przygodnych, gdy tymczasem zasada, o której mówić zamierzamy, obejmuje całą dziedzinę bytu zarówno pod względem ontologicznym, jak i logicznym. Jestto zasada dostatecznego powodu (*principium rationis sufficientis*), albo krótko: zasada racji. W pismach Platona, Arystotelesa i Cyncerona napotykamy już ślady tego prawa. Platon wyraża myśl, zawartą w zasadzie racji, w ten sposób: *παντι γαρ ἔδουντων χωρὶς αἰτιῶν σκεῖν* (Tim. p. 28 A.); na tę samą zasadę powołuje się Cynceron, ganiąc Epikura, że nie wskazał powodu, dla którego atomy w ustawicznym mają pozostawać ruchu, przy czem wypowiedzi ogólną sentencję: »Nihil turpius physico, quam fieri sine causa quiddam dicere (De fin. I. 6. 19).

Podobnież Arystoteles rozróżnia trojaki powód: istnienia, stawiania się, i poznawania ¹⁾. Ale jak się z tych zdań okazuje, nie rozróżniali filozofowie w sposób dostateczny zasady racji od ogólnego prawa przyczynowości.

Pierwszym filozofem, który baczniejszą uwagę zwrócił na zasadę racji i uważał ją za osobną zasadę, był Leibniz. W liście V-tym do Clarcke'go nazwał on naszą zasadę zasadą dostatecznego powodu (*principe de la raison suffisante*) i wyraził jej istotę we formie bardzo zbliżonej do tej, jaką podał Arystoteles w V. ks. swej *Metafizyki* ²⁾. Wpadł zaś Leibniz na tę zasadę

¹⁾ Por. Arist. Met. V. I. 9: *πανσὶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν το πρῶτον εἶναι ἔθελον ἢ εἶσιν ἢ γίνεσθαι ἢ γινώσκεσθαι.*

²⁾ »Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une verité ait lieu« (opér. ed. Erdmann str. 778).

przy zastanawianiu się nad powodem, dla którego nadajemy przy sądach syntetycznych podmiotowi orzeczenie. Sam to wyznaje powiadając: »Nasze rozumowania opierają się na dwóch wielkich zasadach, na zasadzie sprzeczności, na mocy której uważamy każdy sąd sprzeczny w sobie za fałszywy, a sąd fałszywemu przeciwny lub z nim sprzeczny za prawdziwy, i na zasadzie dostatecznego powodu, na mocy której utrzymujemy, że żaden fakt nie może być prawdziwy ani rzeczywisty, żaden sąd logicznie prawdziwy bez dostatecznego powodu, dla którego tak jest a nie inaczej, jakkolwiek racye te mogą najczęściej być nam nieznan« (Monadol. 31, 32). Orzeczenie sądu albo się zawiera w podmiocie i może być przez analizę podmiotu wyszukane, albo też drogą empiryczną przyznajemy danemu podmiotowi oznaczone orzeczenie. Przy prawdach tedy analitycznych prawdziwość sądu można podług Leibniza oprzeć na zasadzie sprzeczności, lecz przy sądach syntetycznych musimy mieć jakiś powód, dla którego to właśnie, a nie inne orzeczenie przyznajemy podmiotowi. W ten sposób ograniczył Leibniz całkiem niepotrzebnie zasadę racji jedynie do prawd przygodnych, gdy tymczasem każdy sąd, a więc i analityczny posiadać musi rację swej prawdziwości. Jak się jednak z formuły tej zasady oraz z innych miejsc w pismach Leibniza pokazuje, uważał on zasadę racji za przydatną nie tylko dla logiki, ale przede wszystkim dla metafizyki. Ten wszakże brak stanowczości w określeniu ¹⁾ samej zasady i uwydatnieniu jej znaczenia był powodem, że po Leibnizu żyjący filozofowie nie raz jeszcze zasadę racji brali za jedno z prawem przyczynowości, uważając ją za logiczny wyraz tegoż prawa, albo wogóle mało się o nią troszczyli, gdyż nie uznawali jej za samodzielną zasadę. Uczeń Leibniza Wolff ²⁾ chciał oprzeć tę zasadę o zasadę sprzeczności, bo argumentował: »Gdyby coś bez dostatecznego powodu istniało, byłaby nicość powodem jakiegoś bytu, co jednakże jest sprzecznością«, lecz jak słusznie Wundt ³⁾ za-

¹⁾ Por. Ks. J. Nuckowski S. J.: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznym*. Kraków 1899, str. 96 nast. G. Simons: »Le principe de raison suffisante«. Artykuł w »Revue Neo-scholastique« août 1902, str. 297—325.

²⁾ Wolff: *Ontologia* j. w. § 70.

³⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 568.

znacza, w argumentacji powyższej jest zawarte błędne kółko. Wprawdzie Schopenhauer poświęcił zasadzie racji osobną rozprawę: *Über die vierfache Wurtzel des Satzes vom zureichenden Grunde* 1813 — ale samą zasadą mało się zajął, a tylko dość luźnie zestawiał cztery jej formy: bytu, stawania się, działania i poznawania.

Za ogólną formułę tej zasady obrał Schopenhauer tę, która pochodzi od Wolffa: *nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit*; przeczy wszakże wraz z Kantem, jakoby można było tę zasadę uważać za przedmiotowo pewną i jakoby ją można stosować do rzeczy w sobie. Pierwszą formą tej zasady jest w myśl Schopenhauera prawo przyczynowości, które obejmuje wszystkie empiryczne wyobrażenia (czyli konkretne przedmioty). Sama przyczynowość objawia się trojakiem sposobem: jako przyczyna we właściwym znaczeniu, jako podnieta (*Reiz*), i jako pobudka (*Motiv*). Na tej trojakiej formie przyczynowości oparł Schopenhauer różnicę między ciałami nieorganicznymi a roślinami i zwierzętami (str. 28–36). Jako zasada poznania obejmuje zasada racji pojęcia oderwane i sądy, a jako zasada bytu ma określać apryoryczne formy przestrzeni i czasu; w końcu jako zasada motywów obejmuje ona nasze postanowienia i akty woli (str. 125–144).

Takie bałamutne przedstawienie zasady samej oraz ograniczenie jej na sferę czysto podmiotową musiało jeszcze więcej obniżyć jej wartość. To też niektórzy filozofowie jak Hamilton ¹⁾ i Al. Riehl ²⁾ oparli się dowodową przy wnioskowaniu nie na zasadzie racji, tylko na prawie tożsamości, uważali bowiem zasadę racji za dedukcję prawa tożsamości. Ku chlubie Wundta zaznaczyć należy, iż uznał zasadę racji za prawdziwe i to samodzielne prawo logiczne oraz metafizyczne.

Przypatrzmyż się bliżej tej zasadzie i zbadajmy jej wartość. Czegoż ona się domaga? Żąda ona, aby wszystko, co jest, miało wystarczający powód swego istnienia. Gdy tę zasadę porównamy z prawem przyczynowości: każdy skutek musi mieć przyczynę swego istnienia w czemś innym — łatwo

¹⁾ Por. Hamilton W.: *Logic*. 3 ed. str. 86 nota.

²⁾ Al. Riehl: *Der philosophische Kriticismus*, Bd. 2, str. 236.

przychodzi zauważyć, że zasada racji, a prawo przyczynowości, są zupełnie różnymi zasadami, gdyż tak podmioty obydwóch zasad, jak i ich orzeczenia całkowicie się różnią.

Prawo przyczynowości obejmuje sferę stawania się; zaś zasada racji sięga nierównie dalej, bo żąda ona odpowiedzi na rozmaite: dlaczego, jakie względem jakiejś rzeczy stawiać możemy, albo dlaczego rzecz jest, albo dlaczego jest taką, w końcu dlaczego taki o niej sąd wydajemy. Pierwsze z tych pytań łatwo mogłoby naprowadzić na wniosek, że racja istnienia rzeczy a jej przyczyna sprawcza, to jedno i to samo. Tymczasem dwóch tych pojęć nie można utożsamiać, bo w gruncie rzeczy co innego jest powód istnienia, a co innego przyczyna sprawcza istnienia. O Bogu można powiedzieć, że ma w Sobie rację Swego istnienia, ale nie można powiedzieć, że ma Swą przyczynę sprawczą.

Nadto obydwie pierwsze pytania odnoszą się widocznie do porządku ontologicznego, a tylko ostatnie ma na względzie poznawalność jestestw. Zupełnie słusznie zasada racji odnosi się przede wszystkim do porządku ontologicznego, bo z jednej strony nie można poznawać tego, co żadnym sposobem nie istnieje, z drugiej zaś strony poznawanie nasze wtedy dopiero jest prawdziwe, gdy jest zgodne z przedmiotowym stanem rzeczy. Zasada więc racji, odniesiona do porządku ontologicznego, domaga się, aby każdy byt miał rację zarówno swej istoty jak istnienia; byt konieczny musi ją posiadać w sobie samym, w racji swej istoty, byt zaś zależny w możliwości swej istoty czyli w niesprzeczności cech, istotę składających, oraz w przyczynie zewnętrznej, którą może być Bóg lub przyczyny drugorzędne. Tak tedy zasada racji obejmuje całą dziedzinę bytu i nie można jej śladem Leibniza lub Schopenhauera ograniczać do jakiejś części bytów.

W porządku logicznym wymaga ta zasada od nas, abyśmy niczego nie twierdzili bez racji; jakkolwiek więc sąd o rzeczy wypowiadamy, czy pewny, czy wątpliwy, czy drogą intuicji, czy syntezy do niego dochodzimy, czy dedukcją czy indukcją się posługujemy, musimy ku temu mieć rację, musimy wiązać myśli związką powodu i wyniku.

Lecz jeżeli zasada racji obejmować ma całe nasze po-

znanie, być dźwignią zarówno badań filozoficznych jak i sądów codziennego życia, to i przy niej zapytać się musimy, co jest jej racją, skąd ona czerpie swą zasadniczość, swą siłę, której żaden byt ująć nie może? Krótko powiedzmy: sama z siebie, ze swej oczywistości. Niech spróbuje ją ktoś obalić, zaprzeczyć, a prędko się przekona, że nawet tej pracy nie będzie mógł podjąć się, nie wezwawszy wprzód zasady racji na pomoc. Kto bowiem chce ją zaprzeczyć, ten tem samem przyznaje, że ma rację do jej zaprzeczenia, sam sobie się sprzeciwia. Gdyby znów chciał wątpić w jej prawdziwość, znów musi się oprzeć na zasadzie racji, musi mieć powód do wątplenia. A ta niemożność zaprzeczenia lub udowodnienia tej zasady bez przywołania jej na pomoc, bez przypuszczenia już z góry jej wymogów, jest najlepszym dowodem jej oczywistości. Zasada więc racji godnie stanąć może obok zasad: tożsamości, sprzeczności i wykluczonego środka jako fundamentalna zasada stawania się oraz naszego myślenia.

Na pytanie, czy zasada racji jest sądem analitycznym, czy też syntetycznym, odpowiedzieć należy, że jest sądem analitycznym, bo się opiera na prostej intuicji istoty bytu. Oczywiście, kto, jak Kant, te tylko sądy nazywa analitycznymi, przy których już podmiot zawiera orzeczenie, dla tego zasada racji musiałaby być sądem syntetycznym a priori. Ale już w Noëtyce wykazaliśmy, że właśnie te kantowe sądy syntetyczne a priori są ciężką obrazą zasady racji.

§. 76. *Prawo przyczynowości.*

Logika uczy, że tylko dwojakim sposobem dochodzimy do wyszukania jakimkolwiek podmiotom orzeczeń im przynależnych: analizą i syntezą, intuicją i doświadczeniem. Ilekroć przez analizę cech, zawartych w podmiocie, możemy wykazać, iż dane orzeczenie przysługuje podmiotowi, lub też, gdy przez proste porównanie podmiotu i orzeczenia a bez pomocy innych pojęć, czyli bez pomocy ścisłego wnioskowania, od razu spostrzegamy identyczność przedmiotową podmiotu i orzeczenia, mamy sąd analityczny. Gdy natomiast orzeczenie przyznajemy podmiotowi na tej podstawie, żeśmy drogą doświadczenia o ich

przynależności się dowiedzieli, wówczas taki sąd nazywamy syntetycznym. Dopiero Kant wyszukał trzeci, pośredni rodzaj sądów: sądy syntetyczne a priori, motywując ich konieczność tem, że pewne sądy, przy których nie da się wykryć orzeczenia drogą analizy podmiotu, wypowiadają prawdę ogólną i konieczną, których to cech nie mogą posiadać sądy li tylko na doświadczeniu oparte. Sądy więc syntetyczne a priori powstają w ten sposób, że rozum łączy pod wpływem doświadczenia we formę sądu ogólne pojęcia, jakie w nim się znajdują przed wszelkiem doświadczeniem czyli a priori.

Prawu przyczynowości (które sformujemy poniżej) przyznają, z wyjątkiem nielicznych sceptyków, wszyscy cechę ogólności i konieczności. Nasuwa się tedy pytanie, skąd tych cech nabyło rzeczzone prawo: czy na mocy doświadczenia, jak utrzymują pozytywiści ze Stuartem Millem na czele; czy dlatego, że materiał z doświadczenia wzięty, został ujęty w apryoryczne formy przyczyny i skutku; czy też wreszcie dlatego, że orzeczenie w sądzie, prawo przyczynowości wyrażającym, powstało przez analizę podmiotu w tymże sądzie.

Zbadajmy, czy dwa pierwsze sposoby, wyjaśniające cechę ogólności i konieczności prawa przyczynowości, czynią zadość swemu celowi.

1. Stuart Mill poświęcił sporo miejsca w swym »Systemie logiki indukcyjnej i dedukcyjnej« analizie prawa przyczynowości. Jedyne źródłem poznawania ludzkiego jest podług niego tylko doświadczenie zmysłowe a indukcja jedynie uzasadnioną metodą. Wszystkie zasady naszego myślenia tylko z doświadczenia wzięły początek.

Nie inaczej też ma się rzecz z prawem przyczynowości; nie jest ono analityczną zasadą, tylko wynikiem indukcji z doświadczeń, jakie raz poraz czynimy. Wyraźnie to zresztą sam Mill zaznacza, powiadając: »Jednostajność w następowaniu zjawisk, zwana także prawem przyczynowości, musi być brana nie za prawo wszechświata, tylko tej jego części, która w jego obrębie jest dostępna naszej pewnej obserwacji, a tylko w niewielkiej mierze może być stosowane do pokrewnych wypadków« (str. 104, tłum. niemieckie Schiela).

W powyższych słowach mamy jasno wypowiedziany pogląd Milla i na powstanie i na wartość prawa przyczynowości.

Związek przyczynowy polega tedy według Milla na jednostajności w następowaniu pewnych zjawisk, przyczem ani nie spostrzegamy wpływu sprawczego jednego zjawiska względem drugiego, ani też nie mamy prawa mówić o tym wpływie. Prawo przyczynowości powstaje w nas drogą indukcji, która znów polega na prostem dodaniu przeżytych doświadczeń. Wskutek tego prawo przyczynowości można rozciągać tylko na te fakty, które są dostępne naszemu doświadczeniu. »Mam to przekonanie, dodaje Mill, że każdy, kto jest przyzwyczajony do myślenia abstrakcyjnego i analitycznego, i kto szczerze używa swych zdolności na to, aby przyjąć jakieś wyobrażenie i posiadać je, że nie znajdzie najmniejszej trudności w tem wyobrażeniu, iż np. na jednym z wielu firmamentów, na które obecnie astronomia dzieli wszechświat, mogą po sobie następować zjawiska na chybił trafił i bez stałego jakiegoś prawa« (Buch V. Kap. 5, § 2, l. c.).

Na ten pogląd Milla żadną miarą zgodzić się nie możemy. Jeżeli szczerą mamy wyznać prawdę, bez ogródki powiemy, iż gdyby nam przyszło wybierać między Hume'm a Millem, wolelibyśmy pierwszego, i to nie dlatego, jakoby pogląd Hume'a na wartość prawa przyczynowości był daleko lepszy i mniej podkopujący znaczenie tego prawa, ale dlatego, że Hume jest otwartzym w swych celach, aniżeli Mill. Skoro sobie Hume raz powiedział, że jedynem źródłem naszego poznania jest doświadczenie zmysłowe, a z doświadczenia zmysłowego nie da się wyprowadzić prawa przyczynowości, zupełnie konsekwentnie zaprzeczył, jakoby prawo rzeczone posiadało wartość ogólnej i koniecznej zasady; a jeżeli w życiu codziennem nie możemy temu prawu przyznać pewności bezwzględnej, tem mniej jeszcze może ono służyć za pomost w przedostaniu się od otaczającej nas rzeczywistości ku jej Sprawcy, ku Bogu. Mill tymczasem wije się jak wąż między przeszkodami; czuje, że bez prawa przyczynowości myślenie ludzkie musiałoby kuleć, że nie może kroku zrobić w badaniu zjawisk przyrody, w wykrywaniu praw przyrody; ale przesiąknięty empiryzmem Hume'a i Locke'a, nie może temu prawu przyznać charakteru pewnika. Stąd to w jego wywodach tyle niekonsekwencji, błędnych kółek i sprzeczowań się sobie samemu, że naprawdę niepodobna byłoby w to wszystko wierzyć, gdyby przy czytaniu

jego wywodów na temat prawa przyczynowości nie miało się namacalnych ku temu dowodów. Z obawy przed rozwlekłością zwróćmy uwagę choćby na dwie zasadnicze kontradycje. Mill otwarcie w jednym miejscu wyznaje, że prawo przyczynowości jest co do swej wartości równorzędne pewnikom geometrycznym (Buch III. Kap. 5, § 1, l. c.), a tymczasem każe mu powstawać na tle indukcji, i to nie tej naukowej, co z całą pewnością wygłasza wniosek ogólny, chociaż dane prawo tylko na kilku sprawdzila wypadkach, ale tej, która z prostego dodania zrobionych przez nas doświadczeń powstaje. Któż nie widzi, że w takim razie prawo przyczynowości nie tylko nie może dorównywać geometrycznym pewnikom, ale wprost staje się iluzoryczne, bo jakąż Mill dał rękojmię, że zmysły nas nie mylą? Dopóki się nie zbada podstaw pewności w naszym poznawaniu, co znów niemożliwe bez przyznania prawu przyczynowości charakteru niewzruszonego pewnika, wzrastająca coraz bardziej suma doświadczeń jeszcze nie sprawi, iżby temu prawu przyznać można charakter bezwzględnej pewności.

Mill jednak nie może się obejść bez prawa przyczynowości jako pewnika, bo inaczej nie mógł wyjaśnić, skąd pochodzi pewność wniosków indukcyjnych przy niezupełnej indukcji. Indukcja niezupełna, czyli ta, przy której z kilku tylko jednorodnych faktów przechodzimy wprost do wygłoszenia ogólnego jakiegoś prawa, jest podług Milla zakapturzonym syllogizmem, którego większą przesłankę tworzy zasada: bieg natury jest jednostajny, a mniejszą suma doświadczeń w pewnym rodzaju. Lecz skądżeż wiemy o tem, że bieg natury jednostajny? Wszak liczba jednostajnych zjawisk jest znikająco mała wobec nieprzeliczonego szeregu innych, które się nam wydają dziać na chybił trafił! Odpowiada Mill, że owa zasada: bieg natury jest jednostajny, jest indukcyą przez nas porobionych często indukcji. Ale w takim razie na czemże się opierały wszystkie inducye niezupełne? Któż tu nie widzi błędnego kółka? Jeżeli znów Mill przyznaje prawu przyczynowości wartość dorównującą pewnikom geometrycznym, jakimże prawem śmie twierdzić, że na jakimś innym ciele niebieskiem mogą następować zjawiska nie powiązane nicią przyczynowości? Wszak trójkąt płaski czy na ziemi, czy na księżycu zawsze będzie miał sumę kątów równą 2 R. Więc Mill jest

przekonany, że gdyby ktoś dostał się w jakiś sposób na Marsa, i zobaczył tam wspaniale pobudowane kanały, miasta, piękne pałace i t. d., mógłby śmiało twierdzić, że to wszystko traf, przypadek zrządził? W takim razie wartość prawa przyczynowości zależy od miejsca, na którym się ktoś tem prawem posługuje ¹⁾, a to znaczy otworzyć sceptycyzmowi wrota na oścież. Lecz pocóż w takim razie tyle się mozolił Mill, aby wykazać w swej Logice charakter pewnika w prawie przyczynowości?

2. Lecz i z poglądem Kanta na prawo przyczynowości zgodzić się nie możemy ²⁾. Nie będziemy tutaj obszernie wykazywać, iż sądy syntetyczne a priori są sprzeczne z naturą naszego poznawania, ale nie możemy nie zwrócić uwagi na to, iż w razie przypuszczenia, jako prawo przyczynowości jest sądem syntetycznym a priori, prawo to nie byłoby w całym słowa znaczeniu ogólnem, a powtórnie nie posiadałoby znaczenia ontologicznej zasady, tylko logicznej, lub poprawniej: psychologicznej.

Co do pierwszego punktu, dowodzić długo nie potrzeba, że prawo przyczynowości byłoby tylko względnie ogólnem. bo zależnem od liczby istot, które są skazane na posługiwanie się sądami syntetycznymi a priori. Kant zastrzegł się w swej »Krytyce czystego rozumu«, że chce zbadać naturę poznawania ludzkiego tylko, a nic zgoła nie obchodzi go sposób, w jaki inne istoty myślące poznają. Skoro więc charakter ogólności przy sądach syntetycznych a priori zawisł jedynie od organizacyi naszego poznawania, które nie widząc konieczności przyznania jakiemuś podmiotowi orzeczenia przez analizę samego podmiotu, musi, jeżeli sąd dany ma zawierać prawdę, wybiegającą poza sferę porobionych doświadczeń, dodawać do treści doświadczenia swe formy ogólne, czyli apryoryczne pojęcia, to im więcej będzie ludzi, tem i samo prawo przyczynowości jako syntetyczny sąd a priori będzie ogólniejsze. Konsekwentnie ze zniknięciem ostatniego człowieka z ziemi, zniknąłoby musiało samo prawo przyczynowości.

¹⁾ Doskonałą ocenę poglądów Milla na prawo przyczynowości podał dr M. Wartenberg w książce: *Kants Theorie der Causalität*, str. 214—220 w dopiskach.

²⁾ Por. Th. Funck - Brentano: *Les principes de la découverte*. Paris 1885, str. 30 nast.

Co do drugiego punktu znów jest rzeczą jasną, że podmiotowa konieczność wiązania pojęć związką przyczynowości, czyli uważanie jednego pojęcia jako przyczyny, a drugiego jako skutku, jeszcze wcale nie jest rękojmią, że jej odpowiada konieczność przedmiotowa. Zresztą Kant nie pozwala na robienie transcendentnego użycia z pojęcia przyczyny, czyli nie pozwala przenosić i stosować podmiotowego pojęcia przyczyny do rzeczy w sobie; wobec tego traci prawo przyczynowości swą wartość w dziedzinie bytu przedmiotowego, a staje się psychologiczną regułą kojarzenia pojęć. Ale też to zredukowanie prawa przyczynowości do prostej reguły psychologicznej jest zapoznaniem tego znaczenia, jakie prawo przyczynowości faktycznie posiada. Na zarzut Kanta, że prawo przyczynowości nie może być sądem analitycznym, skoro w pojęciu tego, co się dzieje, nie zawiera się pojęcie przyczyny sprawczej, odpowiedzieć musimy, że Kant miesza genezę obydwóch pojęć: przyczyny i skutku, z genezą prawa przyczynowości. Mimo empirycznego podkładu obydwóch pojęć utrzymujemy, że stosunek zależności między temi pojęciami zachodzący, nie przez zmysły bywa spostrzeganym, lecz przez intuicję umysłową przy rozpatrywaniu treści tych pojęć, a w ten właśnie sposób powstają sądy analityczne.

Powtórnie nie o to chodzi, czy idea istnienia jakiejś rzeczy zawiera w sobie ideę swej przyczyny sprawczej, lecz o to, czy idea istnienia, które się poczyna, ma być utożsamiona lub nie z ideą rzeczy, która ma swą przyczynę. Otóż może się zdarzyć, że ktoś nie będzie umiał wskazać, jaka jest przyczyna sprawcza poczynającego się zjawiska, ale nie znajdzie się z pewnością nikt, coby utrzymywał, że jakaś nicosić sprawiła zjawisko, czyli że nie posiada ono żadnej przyczyny.

3. Aby zresztą usunąć wszelką wątpliwość co do syntezy lub analitycznego charakteru prawa przyczynowości, wykażemy dodatnim sposobem, że jest ono analitycznym sądem, przy czem zastrzedz się musimy z góry, że sądów analitycznych nie pojmujemy tak ciasno, etymologicznie, jak Kant, tylko, że za sąd analityczny uważamy każdy sąd, w którym przynależność podmiotu i orzeczenia odkrywamy przez proste porównanie treści obydwóch tych pojęć.

Różne są formuły prawa przyczynowości:

(1) Arystoteles nadał mu takie brzmienie: »ἄπὸν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι: εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται, ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινούμενον« (Phys. VII. 1. 241 b. 24). Podobnie jak Arystoteles wygłaszali tę zasadę starsi scholastycy ze św. Tomaszem na czele: omne, quod movetur, ab alio movetur¹⁾.

Św. Tomasz uzasadnia powyższą zasadę w następujący sposób. Aby w ogóle można było mówić o ruchu jakiejś rzeczy, musi ona być w możności osiągnięcia tego stanu, tej nowej formy, określenia, ku jakim ruch (a wyraz ten w najobszerniejszym znaczeniu brać należy) ją ma doprowadzić. Jeżeli więc jakaś rzecz ma aktualnie osiągnąć nowy jakiś stan, modyfikację, musi przejść ze swego stanu możności do danej rzeczywistości (stan, modyfikacja), a na tem właśnie polega istota ruchu. To przeprowadzenie rzeczy ze stanu możności do rzeczywistego posiadania jakiejś formy, może się odbyć jedynie pod wpływem działania istoty już aktualnie istniejącej. Niemożliwą zaś jest rzeczą, aby jakieś jestestwo miało być względem danej formy równocześnie w możności dopiero, i aktualnie ją posiadało; jestto możliwe tylko w odniesieniu do różnych form, które mogą być osiągnięte. Co np. posiada pewien stopień ciepłoty, to nie może zmierzać dopiero do osiągnięcia tego stopnia, chociaż może zmierzać do osiągnięcia wyższej ciepłoty, albo też być w możności utracenia już nabytego ciepła. Jeżeli tedy żadne jestestwo nie może być w możności do posiadania jakiejś formy a równocześnie ją aktualnie posiadać, to tem mniej jeszcze może ono przeprowadzić siebie samo ze stanu możności do rzeczywistości, czyli musi owo przejście być dokonane przez inną, zewnętrzną przyczynę. A ta zasada: quidquid movetur, ab alio movetur — nie ogranicza się tylko na dział materji nieorganicznej, gdzie bezwładność niepodzielnie panuje, ale i do organizmów żywych, które same mogą być sobie przyczyną ruchu.

Co się bowiem tyczy roślin, ich pierwiastek życia najściślej związany jest z materją, a tem samem dzielić musi jej zależność od wpływów zewnętrznych, ulega tej samej konieczności przyrodzonej, co i materja.

¹⁾ Por. S. Theol. I. qu. 2. art. 3.; S. c. G. I. 13.

Zwierzęta, obdarzone poznaniem, niemniej ulegają w swych ruchach podnieciom zewnętrznym, a ich powstanie do życia także nie od nich zależy. Nawet człowiek, chociaż wolny, chociaż może zapoczątkować ruch, przecież nie może się wyłamać z pod panowania zasady, o której mówimy. Wola bowiem człowieka ulega czynnikom zewnętrznym za pośrednictwem poznania. Nim wola zdeterminuje się do czynienia czegoś lub zaniechania uczynku, czynienia tego lub owego, wprzód musi jej rozum ukazać dobro, ku któremu ma zmierzać.

Rozum znów jest zawisty w swem poznawaniu od przedmiotów zewnętrznych, którychby nie mógł poznawać, gdyby przedmioty nie działały na organa zmysłów, a tak i w dziedzinie wolnych czynów ludzkich panuje zasada: *quidquid movetur, ab alio movetur*¹⁾.

b) Atoli św. Tomasz posługiwał się nierzadko inną jeszcze formułą prawa przyczynowości, mianowicie: *omnis effectus habet causam*, każdy skutek ma swą przyczynę, lub negatywnym sposobem: *nullus effectus sine causa* — niemasz skutku bez przyczyny. Że w tej formie wygłoszone prawo przyczynowości jest analitycznym sądem, wykazywać chyba nie potrzeba, skoro to, co jest skutkiem, czyli uskutecznione, wyraża dostatecznie, że nie z siebie powstało, ale pod działaniem czegoś innego. Z tego powodu słusznie zarzucaną bywa tautologia tej formie. a dla naukowych celów nie posiada ona wartości.

c) Za to formuła: wszystko co jest, ma swą przyczynę — jest za obszerną a przez to błędną. Gdyby bowiem ta formuła miała być prawdziwą, mielibyśmy łańcuch samych zależnych bytów bez pierwszego, niezależnego ogniwa, bez jakiegoś bytu niezrobionego, od siebie istniejącego. Szereg zaś bytów zależnych bez pierwszej, bezwzględnie niezależnej przyczyny, jest niemożliwy, gdyż każde jestestwo musiałoby nie istnieć, aby być zrobionem przez inne, a równocześnie istnieć, aby dać istnienie innemu jestestwu

d) Pozostaje nam jeszcze jedna formuła, którą i Kant się posługiwał: »wszystko co się dzieje, musi mieć przyczynę sprawczą«. Inni autorowie wyrażają ją w ten sposób: każdy

¹⁾ Uzasadnienie obszerne tej formuły i oparcie na niej dowodu Bożego istnienia, zob. Farges: *L'idée de Dieu*. Paris 1894, str. 61 - 86.

byt przygodny musi mieć przyczynę sprawczą, różną od niego. W taki sposób wyrażona zasada przyczynowości jest niewątpliwie sądem analitycznym, bo skoro byt przygodny jest tego rodzaju bytem, iż może istnieć lub nie istnieć, to przyczyny swego istnienia nie może w sobie posiadać, ale musi ją posiadać w innym jestestwie.

Weźmy atoli na uwagę formułę, która od lat kilkunastu stała się jabłkiem niezgody w obozie neoscholastycznym. Formuła ta brzmi: »Co poczyna istnieć, musi mieć przyczynę sprawczą swego istnienia«.

Nie różni się ona zasadniczo od formuły co dopiero omówionej i z tego względu nie można jej odmówić charakteru, właściwego sądom analitycznym. Spór wybuchł o to, jak mamy pojmować ów charakter analityczny. Jeżeli w pojęciu tego, co poczyna istnieć, już się zawiera pojęcie rzeczy zrobionej, działanej, to formuła: co poczyna istnieć, musi mieć różną od siebie przyczynę sprawczą — byłaby sądem analitycznym w tem rozumieniu sądu analitycznego, jak go Kant pojmował. Jeżeli atoli pojęcie tego, co poczyna być, nie jest identyczne z pojęciem rzeczy uskutecznionej, natenczas mógłby formule naszej przysługiwać charakter analitycznego sądu, ale w obszerniejszem znaczeniu sądu analitycznego, tj. takiego, gdzie dopiero przez porównanie pojęć i podmiotu i orzeczenia spostrzegamy bezpośrednio ich przynależność.

Otóż scholastycy: Balmes ¹⁾, Kleutgen ²⁾, Liberatore ³⁾, Zigliara ⁴⁾ i Gutberlet ⁵⁾ utrzymują niezależnie jeden od drugiego, że prawo przyczynowości, wyrażone we formule: co poczyna istnieć, musi mieć różną od siebie przyczynę sprawczą, jest sądem analitycznym, gdyż w pojęciu tego, co poczyna istnieć, zawiera się pojęcie rzeczy uskutecznionej przez coś innego. »To zdanie, powiada Balmes, jest aksjomatem. Aby się o tem

¹⁾ Por. tegoż *Philosophie fondam.* j. w. liv. X ch. IV str. 215.

²⁾ Por. Kleutgen S. J.: *Die Philosophie der Vorzeit*, I Bd. IV Abth. Haupt. III, wyd. V. 1872.

³⁾ Liberatore: *Institut. philos.* vol. I. *Logica. parte 2* cap. 5 art. 3. edit. V. 1872 Romac.

⁴⁾ Zigliara: *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, t. II str. 210 nastp.

⁵⁾ Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 97.

przekonać, poddajmy analizie idee, jakie w sobie zawiera; przenieśmy się do czasu, w którym rzeczy istniejącej jeszcze nie było; pomińmy w myśli i to wszystko, co tą rzeczą nie jest, i to wszystko, co ją mogło zrobić, lub co w jakikolwiek sposób mogło wziąć udział w jej zrobieniu; oczywistą jest rzeczą, że przejście z nieistnienia do istnienia nigdy nie nastąpiłoby. Jeżeli niema jestestwa, niema też działania, niema zrobienia, lecz tylko nicość mamy; skądżeż tedy ma się wyłonić jestestwo? Prawdziwości zatem aksjomatu dochodzimy drogą intuicji. Nie tylko nie widzimy możliwości idei bytu w czystej idei niebytu, lecz owszem widzimy jasno w tej idei niemożliwość, jaką ona nam okazuje.

Są to idee wzajemnie się wykluczające; niebyt zawiera wykluczenie bytu i na odwrót. Kiedy mamy na myśli sprawcze jakies działanie, odnosić je musimy albo do rzeczy, która ma przejść z niebytu do bytu, albo też do rzeczy, która jest od niej różna. W pierwszym wypadku mamy sprzeczność, gdyż w rzeczywistości znaczyłoby to przypuszczać i nie przypuszczać działania, skoro niemasz działania w tem, co jest czystą nicością. Musielibyśmy zresztą przyjąć, że przyczyna jest przyczyną, nim poczęła istnieć. W drugim wypadku pomyśleliśmy rzeczywistą przyczynę, czyli to, co sprawia przejście z niebytu do bytu« (l. c.).

Tę samą myśl rozwijają niemniej przejrzyście inni scholastycy (Dupont, Gutberlet, Delmas), w ten sposób. Co poczyna istnieć, musi mieć dostateczny powód, dla którego z rzeczy nieistniejącej staje się rzeczą istniejącą. Ten powód może być albo w samej rzeczy, która przechodzi z nieistnienia do istnienia; albo w samej jej możliwości, albo w niczem, albo w końcu w jakiejś przyczynie zewnętrznej.

Otóż w rzeczy samej, która poczyna istnieć, nie można szukać powodu jej przejścia z nieistnienia do istnienia, gdyż rzecz, póki nie istnieje, nie może działać; rzecz więc poczynająca istnieć, już musiałaby istnieć przed poczęciem się na to, aby sobie mogła dać istnienie, a to jest widoczną sprzecznością.

Nie można także w samej możliwości upatrywać powodu, dlaczego rzecz jakaś poczęła istnieć, bo możliwość jest wieczną; gdyby więc z samej możliwości wynikało istnienie danej

rzeczy, nie mogłaby ona stawać się dopiero, lecz istniałaby od wieków. Jeżeli możliwość rzeczy oprzemy na niesprzeczności cech na jej istotę się składających, to znów powiedziec trzeba, że skoro istota rzeczy jest wieczną, a z istoty ma wynikać istnienie, to rzecz od wieków istniećby musiała i nie mogłaby się stawać.

Nicość także nie może zawierać racyi istnienia jakiejś rzeczy, bo niebyt wyklucza byt, ani też nie może działać to, co nie istnieje.

Pozostaje tedy ostatnia możliwość. że przyczynę poczęcia się jakiegoś jestestwa upatrywać należy w innem jestestwie, a takie jestestwo, które swem działaniem daje istnienie czemuś innemu, zwiemy przyczyną sprawczą.

Natomiast neoscholastycy: De Margerie i Al. Schmid są innego zdania. Pierwszym, który się wynurzył ze swemi wątpliwościami przeciwko identyfikowaniu rzeczy poczynającej się z rzeczą skuteczną, był dziekan filozof. wydziału z Lille, A. de Margerie¹⁾, na kongresie katolickich uczonych, odbytym w Paryżu 1888 roku. Zmysły zewnętrzne, tak dowodził A. de Margerie, spostrzegają wprawdzie zjawiska, które się poczynają, ale nie jako skuteczne przez coś innego; jedynie zmysł wewnętrzny spostrzega niektóre poczynające się zjawiska we formie skutków, których nasza jaźń jest przyczyną, a tylko umysł pojmować może poczynające się zjawiska ogólnie jako skutki. W tym celu trzeba przyznać tak zwanemu umysłowi czynnemu (*intellectus agens*) obok zdolności abstrahowania od cech indywidualnych zjawiska, osobną zdolność uzupełniającą (*vertu additive*), mocą której umysł pojmuje stające się zjawiska jako skutki, przez co prawo przyczynowości staje się ogólnem, lubo nie w rozumieniu tej cechy podług Kanta; jest przytem powyższe prawo nie analitycznym, lecz syntentycznym sądem a priori, mającym wszakże wartość przedmiotową, skoro

¹⁾ Por. Congrès scientifique des catholiques tenu à Paris 1888 t. I, str. 276 nastp.

Nadto: *Philosoph. Jahrbuch.* 1896 IX. Bd. Heft 3 artykuł Dr. Al. Schmid: *Das Causalitätsproblem* str. 265—279.

Compte rendu du 4 congrès scient. internationale des catholiques. Fribourg 1898 artykuł Mgra Vinati: *Studio critico intorno al principio di causa* str. 645—661.

się opiera na naturze rzeczy, która się poczyna, poznanej przez nasz umysł.

Przeciwno takiemu wyjaśnieniu genezy i wartości prawa przyczynowości wystąpili na kongresie: Ermoni, Vacant, Quilhot, Gardair, Farges, Castelein, Auriault, a w końcu hr. Domet de Vorges, który swój odczyt »o podstawach pojęcia przyczynowości« w następnym roku (1889) ogłosił jako osobną rozprawę p. t.: *Cause efficiente et finale*. Domet de Vorges odrzuca wszelkie sądy syntetyczne a priori, gdyż wszelkie sądy, odnoszące się do rzeczy przygodnych, mogą być tylko syntetycznymi a posteriori. Natomiast sądy, wyrażające konieczność związku orzeczenia z podmiotem, są analitycznymi a posteriori, i to w rozmaity sposób: jedne mocą zasady niesprzeczności, o ile jedno pojęcie zawiera w sobie drugie; inne znów sądy, a do nich należy prawo przyczynowości, są analitycznymi a posteriori dla tego, że pojęcia podmiotu i orzeczenia pozostają w istotnym stosunku zależności. W samym pojęciu zmiany, poczynania się, następowania, nie zawiera się bezpośrednio pojęcie rzeczy zrobionej przez jakąś przyczynę, co najwyżej następcza poczynające się zjawisko umysłowi sposobność do użycia pojęć przyczyny i skutku. Pojęcia przyczyny, skutku, działania i siły, nie pochodzą ze spostrzeżeń zmysłów zewnętrznych, ani też ze spostrzeżeń samych aktów woli, tylko ze spostrzeżeń wszystkich łącznie aktów wewnętrznych, jak myśl, chcenie, czucie. Zatem prawo przyczynowości jest sądem analitycznym ale nie dla tego, jakoby w pojęciu poczynającego się zjawiska zawierało się pojęcie rzeczy uskutecznionej przez przyczynę zewnętrzną, lecz dla tego, że rozum widzi konieczność związku między poczynającym się zjawiskiem, a jego przyczyną.

Na trzecim kongresie międzynarodowym katolickich uczonych, odbytym w Brukseli 1894 roku, miał prof. seminaryum z dziś już nieistniejącego miasta St. Pierre na Martynice, ks. J. Fuzier, odczyt: »o analitycznym charakterze prawa przyczynowości«¹⁾. W odczycie tym, skierowanym głównie przeciw wywodom de Margerie'a, twierdził Fuzier, iż zmysły spostrze-

¹⁾ Por. *Compte rendu du III congrès scientifique. Bruxelles, 1895 t. III str. 3—32.*

gają nie tylko następstwo, ale i działanie, oraz przyczyny, z których powstają zjawiska; a mianowicie zmysł wewnętrzny spostrzega te działania i przyczyny, przez które zjawiska w nas powstają, ale nie spostrzegają działań jako takich. Czyste zjawiska spostrzegają zmysły, ale dopiero po ich dokonaniu, działania zaś i ich przyczyny spostrzegają tylko jako przygodne, a tylko umysł może uznać tak przyczyny, jak i ich działanie za powszechnie konieczne.

Zastrzega się wszakże Fuzier, że analityczny charakter prawa przyczynowości nie zależy bynajmniej od poglądu na naturę poznawania zmysłowego przyczyn i skutków, bo ostatecznie nie zmysł odkrywa prawo przyczynowości, tylko umysł odkrywa je przez analizę w zmysłowych faktach, a tak prawo przyczynowości jest sądem analitycznym, a nie syntetycznym a priori, jak chciał de Margerie.

Sądy syntetyczne a priori, są sprzeczne z naturą ludzkiego umysłu, bo sprowadzają go do prostego instynktu, gdyż umysł nie dostrzegałby związku przyczynowego w rzeczach, tylkoby go przyczepiał pod wpływem wewnętrznego instynktu do spostrzeżonego zjawiska.

Nie potrzeba też przyjmować w umyśle czynnym osobnej władzy dopełniającej, jak chciał de Margerie, gdyż zdolność abstrahowania, jaką umysł niezawodnie posiada, nie ogranicza się na proste wyeliminowanie indywidualnych szczegółów zjawiska, ale nadto okazuje ona, wybiera to, co w zjawisku jest istotnego.

Gdy porównujemy wywody de Margerie'a z poglądem Fuziera, okazuje się, że między nimi nie zachodzi tak wielka różnica, jakby się na pierwszy rzut oka mogło wydawać. W gruncie bowiem rzeczy jeden i drugi silny kładzie nacisk na to, że prawo przyczynowości posiada wartość ogólną i przedmiotową, a nie tylko czysto podmiotową, jak chciał Kant. Zgadzą się również w tem, że pojęcie »począć się w czasie lub być zjawiskiem« a »być skutkiem przez jakąś przyczynę« rzeczowo nie dadzą się oddzielić, za to pojęciowo jedno nie zawiera się w drugim, czyli do pojęcia tego, co się poczyną, musi być syntetycznie dodane drugie pojęcie, pojęcie przyczyny na drodze syntetycznej, gdy tymczasem Fuzier bacząc na charakter ogólności i konieczności, przezwał to samo prawo

sądem analitycznym. Różnica więc tylko co do nazwy istnieje, ale nie co do rzeczy samej. Przyznać zaś trzeba Fuzierowi słuszną, gdy gani de Margerie'go za użycie nazwy: sąd syntetyczny a priori, gdzie nazwa: sąd analityczny — jest jedynie wskazana.

Chociaż bowiem de Margerie broni w rzeczy samej charakteru ogólności i konieczności przy prawie przyczynowości jako opierającego się na istocie rzeczy się poczynającej, to jednak nazwa sama: sąd syntetyczny a priori zbyt żywo przypomina kantowe sądy syntetyczne a priori, wskutek czego ma się ochotę i prawu przyczynowości w pojmowaniu go przez A. de Margerie odmówić charakteru prawa przedmiotowo ważnego. Właściwa różnica między jednym a drugim autorem w tem leży, iż podług de Margerie'a źródłem prawa przyczynowości ma być materiał tylko wewnętrznym zmysłem dostarczony, u Fuziera i materiał ze spostrzeżeń zmysłów zewnętrznych daje sposobność utworzenia pojęć przyczyny i skutku; nadto de Margerie przyjmuje w umyśle czynnym dwie władze: władzę abstrahowania, i władzę uzupełniania treści spostrzeżeń, gdy tymczasem Fuzier ma tę drugą władzę za inny tylko objaw zdolności abstrahowania. Nie potrzebujemy dodawać, że tylko to drugie przypuszczenie jest uzasadnione analizą zdolności abstrahowania.

W końcu prof. uniwersytetu monachijskiego, Dr. Al. Schmid, wykazuje w przytoczonym wyżej artykule, iż życzenie redaktora czasopisma: Divus Thomas, Mgra Vinati'ego, wyrażone w artykule: De natura principii causalitatis iuxta DD. De Margerie et Fuzier¹⁾, mianowicie, iżby tak de Margerie jak i Fuzier zmienili swój pogląd na prawo przyczynowości w duchu zapatrywań Balmesa i Zigliary, nie może być spełnione z tej przyczyny, że w pojęciu poczynającego się zjawiska nie zawiera się formalnie to pojęcie, iż jestto jestestwo zrobione przez coś innego. Schmid uczy, że człowiek nie spostrzega i nie może spostrzegać przyczyny konkretnie ani zapomocą zmysłów zewnętrznych, jak utrzymywał Fuzier, ani zapomocą zmysłu wewnętrznego, w czem znów różni się Schmid od de Margerie'a. Zresztą sam Schmid nie kładzie na ten punkt wielkiej wagi

¹⁾ Por. Div. Thomas V 541—544.

jako nie rozstrzygający zgola o powstaniu i wartości prawa przyczynowości. Utrzymuje natomiast wraz z Fuzierem, że w zjawisku przez sam umysł dostrzeżonem, czyli przy poczynaniu się rzeczy nie istniejącej przedtem, o ile to pojęcie jest bezwzględnie brane, nie zawiera się racya skutku, czyli wymagania, aby zjawisko pochodziło od czegoś innego; to ostatnie pojęcie zawiera się dopiero w pojęciu rzeczy się poczynającej, a więc w zjawisku poznanem umysłowo. Schmid silnie afirmuje charakter analityczny prawa przyczynowości, lecz nazywa ów akt, zapomocą którego umysł do treści pojęcia rzeczy, która się poczyną, dodaje treść pojęcia skutku, czyli wogóle pojęcie rzeczy przez coś innego zrobionej, syntetycznym. Wszelako ta synteza nie jest bynajmniej czysto podmiotowa, jakby chciał Kant, lecz oparta na syntezie przedmiotowej, ontologicznej, rzeczy poczynającej istnieć z rzeczą zrobioną, a które a parte rei oddzielić się nie dadzą. Najlepiej zresztą myśl Schmida wyjaśnia własne jego słowa: »Das Seiende, welches zu existiren beginnt, ist dem Sinnesauge zwar evident als ein werdendes; dass es aber ein werdendes nur sein könne durch die Wirksamkeit eines von ihm verschiedenen Seienden, ist nur evident für das Geistesauge. Die Vernunft wirft ihr Licht nicht blos auf jenes erstere, den Sinnen zugängliche Seiende, sondern auch auf dieses letztere, ihnen unzugängliche Seiende, erzeugt unter werkzeuglicher Hilfe der Sinnesbilder die allgemeinen Begriffe beider mit Abstraktion, von deren verschiedenen, concreten Ausgestaltungen, und erkennt den untrennbaren Zusammenhang beider auf Grund einer ihr einleuchtenden Seinsnothwendigkeit, so dass zeitliches Werden und Gewirktwerden ihr nur als zweierlei Aspecte oder Gesichtspunkte einer und derselben Sache gelten. Das Causalitätsprincip geht also nicht auf im Identitäts- oder Widerspruchsprincip, ist aber gleich letzterem eine Denknöthwendigkeit, sich gründend auf eine unbedingt und unumschränkt geltende Seinsnothwendigkeit. Wie ein Geschehen, dass kein Geschehen wäre, widersinnig ist, so auch ein ursachloses Geschehen«¹⁾.

Spór ten, jak z przedstawienia jego przebiegu jasno się okazuje, nie dotyczy bynajmniej charakteru ogólności i konie-

¹⁾ Phil. Jahrb. j. w. str. 276—7.

czności w prawie przyczynowości. Przytoczeni przez nas myśliciele usilnie afirmują jego przedmiotową konieczność i wartość powszechną, a rozchodzą się tylko w szczegółach, które na rzeczony charakter prawa nie wywierają istotnego wpływu. Można dyskutować, czy rozum głównie ze spostrzeżeń zmysłu wewnętrznego, czy też zewnętrznych zmysłów korzysta przy utworzeniu prawa przyczynowości, ale nie może być dwóch zdań co do tego, że nie zmysł łączy zjawiska związką przyczynowości.

Czy umysł ze spostrzeżeń zmysłu wewnętrznego czy zewnętrznych bierze materyał, jest rzeczą podrzędną dla prawa przyczynowości, bo w jednym i drugim razie rozstrzygającym momentem jest to, że umysł na doniesienie zmysłów spotyka się z rzeczą, której nie było, a która teraz istnieje. Gdy zaś umysł znalazł się wobec zjawiska, którego przedtem nie było, i gdy ten fakt ujął we formę ogólnego pojęcia: »jestestwa, poczynającego istnieć«, rozpoczyna się dla niego dalsza praca intuicyjna. Powiadamy: intuicyjna, bo uwagi godną rzeczą w przebiegu przedstawionego sporu jest to, że żaden z myślicieli wymienionych nie powiedział, jakoby umysł drogą argumentacji dochodził do prawa przyczynowości, owszem, wszyscy oni jednogłośnie zaznaczają, że utworzenie prawa przyczynowości jest dziełem intuicji umysłowej. I nie mogli oni inaczej utrzymywać. Umysł widzi jakieś zjawisko; widzi, że przedtem go nie było, że dopiero poczęło istnieć; widzi, że nie mogło się zrobić samo, bo widzi, że musiałoby już istnieć, aby się zrobić mogło, a tem samem widzi, że zjawisko przez coś innego zostało dokonane. Dlatego też skoro tylko ujrzymy dziejące się zjawisko, natychmiast szukamy dla niego przyczyny sprawczej w czemś innym, i nie przyjdzie nam na myśl przypuszczenie, że zjawisko samo z siebie powstało. Gdy zaś umysł raz zbadał intuicyjnie naturę tego, co poczyna istnieć, iż to, co poczyna istnieć, musi być przez coś innego zrobione, może ująć tę intuicyjną prawdę we formę ogólnego sądu: »wszystko, co poczyna istnieć, musi posiadać swą przyczynę sprawczą od siebie różną«. A taki sąd nie może być nazwany tylko regulującą nasze myślenie zasadą, jak chce Kant, a za nim p. Dr. Wartenberg¹⁾, ale obejmować musi

¹⁾ Por. Dr. M. Wartenberg: *Kants Theorie der Causalität* j. w. str. 290 nastp.

przedmiotową dziedzinę stawania się. Jest inna rzecz, czy zawsze umiemy odkryć właściwą przyczynę zjawiska; otóż doświadczenie uczy, że nie zawsze jest to dla nas możliwą rzeczą, że nieraz posługiwać się musimy pojęciem trafu, przypadku; ale ten fakt zgoła nie może być ujmą dla ważności prawa przyczynowości, gdyż prawo to opiera się na niezmiennej istocie tego, co poczyna istnieć, a nie jest indukcją z odkrywanych przez nas dla zjawisk przyczyn. Skoro istota rzeczy, która poczyna istnieć, jest tego rodzaju, że wymaga jakiejś przyczyny sprawczej, to choćbyśmy tej przyczyny odkryć nie umieli, nie mamy najmniejszego prawa twierdzić, że zjawisko wogóle nie posiada żadnej przyczyny sprawczej.

Nadmienić w końcu musimy, że omawiana przez nas formuła przyczynowości nie podoba się neo-scholastykowi Mgrowi Mercier'owi, a to z tego względu, że niektórzy myśliciele, między innymi i św. Tomasz, nie widzą żadnej sprzeczności w przypuszczeniu możliwości odwiecznego stwarzania, w którym to razie jestestwa nie poczynałyby się, ale istniałyby odwiecznie.

W miejsce tedy formuły: »co poczyna istnieć, musi posiadać przyczynę sprawczą od siebie różną«, proponuje Mgr. Mercier inną: »jestestwo, którego istota nie jest identyczną z jego istnieniem, koniecznie zależy, jeżeli ma istnieć, od innego jestestwa, u którego istota jest istnieniem«¹⁾.

Tej ostatniej formule nie można chyba odmówić ścisłości metafizycznej, ale naszym zdaniem, jest ona mniej przydatną dla naukowych celów właśnie dla swej zbytnej, iż tak powiemy, metafizyczności i jawnego celu teologicznego. Co zaś do zarzutów przeciwko naszej formule podniesionych, odpowiadamy, że wyrażenie: »co poczyna istnieć«, jest równoznaczne z pojęciem bytu przygodnego, a takimi byłyby jestestwa, wprawdzie od wieków istniejące, lecz stworzone; samo więc odwieczne trwanie jest podrzędną rzeczą wobec głównego momentu, że to byłyby jestestwa, które z niebytu przeszły do bytu.

¹⁾ Por. Mercier: *Notion d'Ontologie* j. w. str. 232: «l'être dont l'essence n'est pas identique à l'existence dépend nécessairement, pour exister, d'un autre être chez lequel l'essence est l'existence».

A tak i do takiego rodzaju jestestw można zastosować pojęcie poczynania się.

ROZDZIAŁ XIX.

O przyczynie celowej.

§. 77. *Pojęcie celu. Dwa poglądy na świat.*

Każde jestestwo działa odpowiednio do swej natury. Ze względu na naturę, odróżnić można dwojakiego rodzaju przyczyny sprawcze: konieczne i wolne. Pierwsze wydawać mogą tylko jednorodne i stałe skutki, drugie wydawać mogą skutki różnorodne. Jeżeli przyczyna wolna ma możliwość wyboru między skutkami, to musi posiadać i świadomość skutków, jakie wydać może. Jeżeli znów przyczyny sprawcze, z koniecznością działające, osiągnąć mają swem działaniem ściśle jakiś określony skutek, musi ich działanie być kierowane przez przyczynę, która posiada z jednej strony świadomość mającego powstać skutku, z drugiej znajomość natury działania tychże przyczyn koniecznych. Im więcej użytych ma być przyczyn koniecznych do wytworzenia z góry określonego skutku, i im bardziej rozbieżne są kierunki ich działania, tem większa okazuje się potrzeba, iżby jedna przyczyna, świadoma skutku, który ma być osiągnięty, zespała w jedną całość działania częściowych przyczyn sprawczych. Skoro zaś przyczyny z koniecznością działające, nie znają skutku, jaki wydać mają lub mogą, to ogarniająca i kierująca ich działalnością przyczyna główna musi przewidywać skutek, nim jeszcze urzeczywistniony zostanie.

Ten właśnie z góry zamierzony skutek jest kresem, celem, ku któremu rozumna przyczyna kieruje działalność przyczyn ślepych, a ich działanie jest środkiem urzeczywistnienia zamierzonego celu. Tam więc, gdzie działa przyczyna konieczna, pozbawiona przewidywania skutku swego działania, może być narzucony z zewnątrz cel jej działania, zaś przyczyna intelektualna sama naznaczać sobie może cele, bo może mieć

pojęcie celu przed jego urzeczywistnieniem. Powiedzmy więc na razie z Liard'em, że »cel jest idea, która przez umysł postawiona istnieje przed swem urzeczywistnieniem i służy za centrum różnych środków, które ją urzeczywistnią«¹⁾, lub z P. Janetem: »cel, to skutek przewidziany, któryby bez tego przewidzenia nie był urzeczywistniony«²⁾.

Z obydwóch tych określeń celu łatwo ocenić, w jakim stosunku pozostaje cel do przyczyny sprawczej. Zwykle wyprzedza przyczyna sprawcza swój skutek, tymczasem przy celu ma się rzecz odwrotnie: idealnie pojęty skutek wyprzedza działanie przyczyny sprawczej i służy jej za drogowskaz, wytycza kierunek jej działaniu, i dopiero po swem urzeczywistnieniu staje się czemś późniejszym od przyczyny sprawczej. »Rozróżniamy, powiada Trendelenburg³⁾, w działaniu przyczyny sprawczej przyczynę jako coś wcześniejszego, a skutek jako coś późniejszego. Gdy pojęcie przyczynowości, będące wiązadłem naszego poznawania, ulegało zaczepkom sceptyków, nieraz ratowano się ucieczką do powyższej różnicy jako ostatniego punktu stałego.

W sądzie o przyczynie sprawczej: tarcie bursztynu wywołuje elektryczność, wyprzedza przyczyna sprawcza (tarcie) co do czasu, a wywołany skutek (elektryczność) się dołącza. Proces ten jest wprawdzie czemś ciągłym, lecz różnica jasno występuje, jeżeli się zwraca uwagę nie tylko na krańcowe punkty przyczyny sprawczej, które już są początkiem skutku, ale się obejmuje cały przebieg przyczyny. Porównajmy z tym zasadniczym stosunkiem działanie celu. Przemieniamy ów przykład na sąd celowy powiadając: trzemy bursztyn, aby powstała elektryczność. Skutek jest tu celem, a ten cel znów jest przyczyną. To co następowało, jest pierwszym, przyszłość, która jeszcze nie istnieje, już kieruje teraźniejszością. Stosunek przyczyny sprawczej się odwraca, i znika porządek czasu, który w przyczynowości za coś stałego uchodzi i jako porządek rze-

¹⁾ Por. Liard: *Science et métaphysique*, liv. 3. chap. 6.

²⁾ Por. Paul Janet: *Les causes finales*. Paris 1882, ch. prélim. str. 2 nast.

³⁾ Por. Adolf Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Leipzig 1870. Bd. II. str. 22.

czy bywa uznawany, gdyż tutaj koniec staje się początkiem«. Krótko wyrażali starzy scholastycy tę właściwość celu w odniesieniu do przyczyny sprawczej, powiadając, że cel jest czemś pierwszym w zamierzeniu, a ostatniem w wykonaniu: *primum in intentione, ultimum in executione*.

Na inną jeszcze zasadniczą różnicę między celem a przyczyną sprawczą, zwrócić musimy uwagę. Oto przed forum świadomości intelektualnej przyczyny sprawczej stoi cel, nim zostanie urzeczywistniony, już jako gotowa całość, jako rzecz pewna, pobudzając umysł do szukania środków ku jej urzeczywistnieniu.

Tu mamy znów odmienny stosunek, jak przy przyczynie sprawczej. Przyczyna sprawcza, która dąży dopiero do wydania zamierzonego skutku, musi łączyć, jednoczyć środki ku temu potrzebne, zespalać rozbieżne działanie współczynników; przeciwnie przy działaniu przyczyny celowej, cel stoi gotów jako skutek, a wskazuje tylko części, z których ma być utworzony. Pięknie wyraził Trendelenburg tę różnicę w działaniu obydwóch przyczyn: »Gdzie sprawcza przyczyna coś produkuje, powiada on, tam części sprowadzają całość. Można wprawdzie dyalektycznie powiedzieć, że części są częściami przez całość, i że części nie można wydzielać, nim powstanie całość. Bez wątpienia tak się ma rzecz, jeżeli kładziemy nacisk na znaczenie wyrazów, i gdy mowa o poznawaniu, a nie o powstaniu. Ślepy ruch, który ma utworzyć linię, pędzi części linii wciąż naprzód; gdy ruch się zatrzymuje, jest całość gotowa wyprzedzające ją części utworzyły całość. Tam, gdzie cel rządzi, odwraca się stosunek... Z całości określane bywają części, tamta jest przed niemi. W oku, tym przedziwnie zrobionym organie, określała czynność całości współdziałające części, aby obraz wypadł jak najwyraźniej. Owa architektonika natury, w którą nam pozwolił zajrzeć Cuvier przy omawianiu budowy mięsożernych i roślinożernych zwierząt, podaje z głównej treści całej ekonomii życia zarys części. Jeżeli zaś w ten sposób całość istnieje idealnie przed częściami, pokazuje się ona tak samo rzeczywiście w nasieniu, które słusznie może być nazwane potencjalną całością. Potęga całości jest niejako wtłoczona w nasienie i panuje nad rozwojem w całym jego przebiegu. Całość, jako twórczy pierwiastek, jest tu zrosnięta

ze sprawczą przyczyną. Tem się też dzieje, że w dziedzinie życia organicznego część, jak wyszła z całości, tak też istnieje bytem całości, a z tego związku wyrwana obumiera« (l. c. str. 21)¹⁾.

Nie trzeba wszakże zapominać, iż cel, nim zostanie urzeczywistniony, jest tylko myślą, ideą, i gdyby nią nie był, wogóleby nie istniał. Nie dość więc jeszcze mieć idealny cel, skonstruować z cech poszczególnych jakąś całość; tę całość trzeba przyoblec w widzialne szaty, trzeba ją urzeczywistnić.

Sama więc dziedzina myśli jeszcze nie wystarcza, aby cel przyobłął się, że tak powiemy w ciało, musi wejść w grę inny czynnik: wola, która z jednej strony pobudzi umysł do wyboru środków, z drugiej władze do użycia tych środków w wytkniętym przez rozum kierunku. Lecz jeżeli nie wystarcza do urzeczywistnienia zamierzonego skutku, iżby umysł posiadał jego ideę, ale konieczne jest współdziałanie woli, a ta działa na widok jakiegoś dobra, to powyżej przytoczone określenia celu przez Janeta i Liarda nie są dostateczne, bo nie zaznaczają roli, jaką gra wola przy celu. Rzeczywiście określenia powyższe mieszają cel, dla którego działa przyczyna sprawcza, z przyczyną wzorową, podług której działanie ma się odbywać, a nadto ograniczają cel, do tego tylko celu, który ma powstać dopiero, ma być urzeczywistniony, gdy tymczasem są cele, przedmioty już gotowe, które osiągnąć pragniemy, a które nie potrzebują się dopiero stawać, urzeczywistniać. Ponieważ zatem udziału woli w uskutecznieniu pomyślanego celu nie da się wykluczyć, a przedmiotem właściwym dążeń woli jest dobro, mniejsza o to, czy rzeczywiste, czy urojone, więc też i cel względem woli przybrać musi postać dobra. To mając na względzie określił Arystoteles cel ogólniej, powiadając, że celem jest to wszystko, dla którego coś czynimy (τὸ οὐ ἐνεκα καὶ τ' ἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν Metaph. I 3).

Atoli umysł może nie tylko mieć ideę nieistniejącego jeszcze w rzeczywistości celu, ale umie też odkrywać cel jako ideę już urzeczywistnioną. Wydaje się to napozór paradoksem, iżby

¹⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 636 nastp.

myśl, idea, miała być zamknięta w dłucie, nożycach, pile, lancecie itd.; wszak myśl, poza podmiotem myślącym (materyalista powiedziałby: poza mózgiem) istnieć nie może.

Nie tu miejsce spierać się z materyalistami o to, czy tylko mózgiem myślimy; dla przekonania się zaś, iż rzeczywiście w dziełach rąk ludzkich lub tworach przyrody umiemy odkryć myśl, która sprawieniu tych dzieł lub tworów przewodniczyła, dość powołać się na doświadczenie codzienne. Wszak wiemy, na co jest siekiera, na co nóż, jaki jest cel obiegu krwi, wydzielania śliny i tysiące tym podobnych faktów umiemy oceniać celowo. Skądże do tego mamy prawo, na jakiej to zasadzie odkrywamy myśl celową zawartą w jakimś skutku sprawczych przyczyn? Krótko: na mocy analogii. Umysł, który ma urzeczywistnić jakiś cel, np. przyrząd do wskazywania godzin, minut i sekund, widzi, że dobierać musi rozmaitych środków które go doprowadzić mają do upragnionego kresu; to też nawzajem tam, gdzie umysł widzi dobór środków, podporządkowanie jednych części drugim, aby stąd powstała harmonijnie zestrojona całość z wybitnem przeznaczeniem, tam musi przypuszczać rozumną przyczynę sprawczą tej całości.

Na pozór wniosek taki, jako na analogii oparty, nie przekracza granic prawdopodobieństwa. Zapewne, jeżeli analogia opiera się na powierzchownem tylko porównaniu niektórych cech u dwóch rzeczy, taka nie ścisła analogia nie da wniosku pewnego. Gdy jednakże analogia posunie się aż do odkrycia identyczności w sposobie powstania dwóch przedmiotów porównywanych, co więcej, do zrozumienia natury działania przyczyn rozumnych, tam początkowa analogia śmiało przerodzić się może w wniosek całkiem pewny. Że inni ludzie są myślącemi istotami, skądżeż o tem wiem? Nie inną drogą, tylko przez porównanie ich sposobu działania ze sposobem mego działania i zachowania się jako człowieka.

A ten wniosek wydaje się każdemu z nas nie tylko prawdopodobnym, lecz całkowicie pewnym. Dobrze rozwiązuje poruszoną przez nas trudność nie kto inny, jak Stuart Mill: »Prawdopodobieństwa świata z dziełami człowieka, na które spotykamy częste powoływanie się, nie są dowolnie wybrane, lecz są szczegółowymi przykładami tej okoliczności, która zgodnie

z doświadczeniem ukazuje przyczynę rozumną, mianowicie zmierzanie do końcowego celu. Dowód na to nie z samej tylko analogii pochodzi. Już jako analogia posiada on swą wartość, lecz jest on czemś więcej jeszcze... Poradną jest rzeczą nie przedsiębrać dowodu jako całości, lecz obrać jakiś w oczy bijący przykład np. budowę oka.

Części, z których oko zbudowane, i przez położenie tychże części powstały układ zgadzają się w tej zadziwiającej właściwości, iż wszystkie w tym celu współdziałają, aby twór był uzdolniony do widzenia. Ponieważ te rzeczy tak są, jak są, twór widzi; gdyby jedna z nich była inaczej utworzona, aniżeli jest, twór w największej liczbie przypadków albo by wcale nie widział, albo też nie tak dobrze by widział... Organiczne składniki, których kombinację okiem zwiemy, miały przecież swój początek w czasie i widocznie przez jakąś przyczynę zostały zespolone. Liczba wypadków jest nieskończenie wiele razy większą, niżby tego wymagać można podług zasad indukcyjnej logiki, aby wykluczyć niezamierzone współdziałanie przyczyn niezależnych, czyli mówiąc technicznie, aby wykluczyć przypadek. Mamy więc na zasadzie reguł indukcji prawo do wniosku, że to, co wszystkie te składniki połączyło, musi być wspólną im wszystkim przyczyną. O ile znów wszystkie składniki w tej okoliczności są zgodne, iż wszystkie w tym kierunku współdziałały, aby umożliwić widzenie, musi istnieć przyczynowy związek między przyczyną, która składniki zespoliła, a faktem widzenia... Naturalnym wnioskiem tego dowodu będzie, że ponieważ widzenie nie jest faktem, wyprzedzającym układ organicznej budowy oka, lecz po nim następuje, więc widzenie może być połączone z utworzeniem tej budowy, ale tylko z punktu widzenia celu końcowego, a nie z punktu widzenia przyczyny sprawczej. To znaczy, że nie widzenie samo, lecz naprzód istniejące jego pojęcie musiało być przyczyną sprawczą układu¹⁾.

A właśnie to pytanie, czy świat cały przedstawia nam jakąś uporządkowaną celowo całość, czy też przeciwnie, widzialne twory są wynikiem samych tylko ślepych sił sprawczych,

¹⁾ P. Stuart Mill: *Über die Religion: drei nachgelassene Essays*. Berlin 1875 — według cytacji T. Pescha: *Welträthsel* str. 339.

stanowi oś, około której ugrupowały się dwa odmienne poglądy na świat: teleologiczny i mechanistyczny. Ten drugi pogląd zna tylko przyczyny sprawcze, a choć czasami przyznaje, iż ten lub ów twór przyrody jest odpowiednio do danego celu urządzony (zweckmässig), za to tem silniej przeczy, jakoby ów celowy skutek powstał pod wpływem świadomej swego zamiaru przyczyny sprawczej. Wszechświat cały, to jeden wielki system skutków i przyczyn, rodzaj maszyny, gdzie jedno kółko chwyta zębami drugie według nieubłaganych praw mechaniki. To też mechanistyczny pogląd na świat doprowadza swych zwolenników do zaprzeczenia istnienia jakiejś jednej najmędrszej przyczyny, jakiegoś osobowego Boga, lub co najwyżej ma Go za wsobny pierwiastek świata, za rodzaj duszy świata. i każe Mu być bezpośrednią przyczyną sprawczą wzrostu rośliny i misternej budowy oka.

Przeciwnie pogląd teleologiczny widzi w świecie system jestestw celowo zestrojonych od świata mineralnego do najwyższych rozwiniętych zwierząt kręgowych, do korony całego widzialnego świata, do człowieka, a jemu samemu wyznacza cel transcendentny. To też celowość w przyrodzie widoczna, służyła od dawien dawna za jeden z popularnych, a przytem uszlachetniających i wzbogacających duszę dowodów istnienia wszechmądrej Przyczyny sprawczej wszechświata ¹⁾.

A nie trzeba przypuszczać, że spór, o którym mowa, wyłonił się dopiero z rozwoju nauk, które wykrywając z jednej strony zadziwiającą celowość w różnych tworcach przyrody nie omieszkały z drugiej zwracać uwagi na niejednen przykład dysteleologii (Helmholtz mimo uznania celowej budowy oka orzekł, że tak złego instrumentu nie kupiłby u optyka) lub jakoby dopiero: dziedziczność, selekcya i walka o byt, te przyczyny sprawcze organów celowych i tworców przyrody w myśl darwinistów, wywołały reakcyę i wytworzyły obrońców celowości dla powodów teologicznych. Kto tak sądzi, nie zna dziejów ludzkiej myśli.

¹⁾ U nas napisał ś. p. ks. Maryan Morawski osobną książkę pod tyt. *Celowość w naturze*. Kraków wyd. II 1891. Obszernie rozwijają ten dowód: Farges w książce: *Idée de Dieu*, Hontheim w swej *Teodycei*, Villard (*Dieu devant la raison*), Gutberlet itd.

Nie możemy, ani też zamiaru nie mamy pisać dziejów szczegółowych sporu o to, czy teleologiczny, czy też mechanistyczny pogląd na świat jest jedynie uzasadniony, ale nie zaszkodzi przypomnieć chociaż kilka głośniejszych nazwisk z tego sporu. Jońscy fizycy badali tylko materyalne i przyczyny sprawcze tworów przyrody, toż Demokryt i Empedokles. Ale już Anaksagoras widział konieczność przyjęcia rozumnej przyczyny sprawczej (νοῦς), bo bez niej nie umiał sobie wytłumaczyć rozmaitości tworów i stałości ich typów. Sokrates, jak o nim świadczy Ksenofont (Apomnem. I. I. c. 4), był obrońcą celowości. Samodzielnie bytujące idee Platona mają bezwątpienia w pierwszym rzędzie charakter przyczyn wzorowych, ale nie wykluczają celowości.

Ale gruntownie teorią celowości zajął się dopiero Arystoteles już to polemicznie wykazując jej istnienie przeciw zwolennikom przypadku¹⁾, już też tetycznie²⁾. Umiał on, jak żaden inny z jego poprzedników, nietylko odkrywać dowody celowości w przyrodzie panującej, czerpiąc ku temu przykłady z budowy zwierząt i roślin, lecz nadto wskazał źródło wsobnej celowości we formach rzeczy. Cel panuje w całym świecie i nic, cokolwiek się porusza, nie porusza się bez celu; wszystko, co działa, działa dla jakiegoś celu, chociaż ów cel ze względu na materię, nie zawsze może być urzeczywistniony; celem działania składowych części jest działanie całości, z niej też oceniać należy działanie części³⁾. Co do organicznych tworów jest człowiek ową całością, z której przejrzeć można różnorodne formy życia i je uporządkować (żyć, czuć, myśleć). Cześć dla celu, jako całości, popycha Arystotelesa do paradoksalnego twierdzenia, że państwo istnieje przed jednostkami (πολιτ. I. 2. p. 1253, a. 20). Rzeczy wszakże nie bywają z zewnątrz tylko popychane do właściwych im celów, owszem w nich samych jest źródło celowego działania (ἐνεστι τὸ ἐνεξ τού... ἐν τῇ φύσει. Phys. II. 8), gdyż cel zlewa się z formą substancjalną rzeczy.

¹⁾ Phys. II, 5. 6. p. 196 6. 10 nastp. i Phys. II. 6. p. 198 a 5.

²⁾ *Metaphys.* V. 2, I, 3, V. 17; VIII. 4 itd.

³⁾ Por. Dr. Gustaw Schneider: *De causa finali Aristotelea*. Berolini 1865 passim.

Jak z tego szkicu się pokazuje, oparł Arystoteles stałość praw natury i pewności wniosków indukcyjnych na bardzo silnej podstawie.

Apologeci chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła raz po raz zastanawiają się nad naturą i czerpią z niej hojną ręką dowody istnienia Boga przeciw poganom, a dowody Opatrzności, aby pocieszyć swych współwyznawców w chwilach mężeńskich Kościoła.

Scholastyka już dla tego, że szła śladami Stagiryty, wysoko ceniła przyczynę celową, zwała ją przyczyną najpierwszą, *causa causarum*, a jeżeli nie korzystała ze znajomości jej w tej mierze, jak czasy późniejsze, winno temu nie zapoznawanie wartości celowej przyczyny, ale ogólny stan nauki i dedukcyjny charakter głoszonych przez nich teorii.

Zwrot nastąpił z chwilą, gdy na widownię wystąpił Bakon z Werulamu, który, tego przynajmniej odmówić mu nie można, szczerze pragnął pchnąć ogólny kierunek myślenia na nowe tory, pchnąć go ze sfery abstrakcyi ku badaniu żywej przyrody. Tem gorzej jednakże dla jego sławy, że ze studyum natury wykluczał badanie przyczyn celowych, a ograniczać się radził do szukania samych tylko przyczyn sprawczych. Na zawsze pozostanie związane z jego nazwiskiem to niemądre i nieprawdziwe zdanie: »*causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit*« (De augm. scient. III. 4).

Wprowadzone przez Kartezjusza, a właściwie już w tak zwanym przejściowym peryodzie (Telesius, Agrippa z Nettelsheim, Giordano Bruno) przygotowane wyjaśnienie mechanistyczne zjawisk przyrody, miało początkowo to tylko na oku, aby zjawiska przyrody tłumaczyć według analogii dzieł ludzkich. Mimo to miał Kartezjusz jeszcze dużo miejsca dla korzystania z przyczyny celowej, ale nie czynił tego, gdyż będąc zwolennikiem geometrycznej metody we filozofowaniu opierał wszelkie stawanie się zarówno w przyrodzie jak i życiu psychicznem na prawie przyczynowości¹⁾. Cel posiada dla Kartezjusza wartość, powiedzmy teologiczną, gdyż Bóg wszystko mądrze działać i tworzyć musi.

¹⁾ Por. jego *Traité des passions de l'ame* r. 1650.

Lecz już uczeń jego Spinoza poszedł dalej i odmówił Bógu możności celowego działania, bo gdyby Bóg dla jakiegoś celu pracował, zdradzałby, że tego celu potrzebuje (Ethic. I. 33). Rzecz dziwna, sam Spinoza szlifował celowo szkła optyczne, a teoretycznie nie uznawał celu. Winien temu jego monizm panteistyczny. Stąd też w przedmowie do Etyki swej powiada: »Przyczyny celowe są ludzkim wymysłem. Wszystko wypływa z odwiecznej konieczności. Przyczyna celowa jest tylko popędem lub raczej pragnieniem człowieka, o ile ono uważane bywa za początek lub pierwszą przyczynę czegoś«.

Empiryści angielscy: Locke, Hume, idąc śladem swego głośnego ziomka Bakona, nie troszczyli się o przyczyny celowe; za to Leibniz wysoko cenił studyum przyczyn celowych we wszechświecie. »Zgadzam się na to, powiada on¹⁾, że można i że się powinno wyjaśnić mechanicznie poszczególne skutki przyrody, ale pod warunkiem, że się nie zaniedba ich celów i przedziwnych korzyści, dla których je Bóg przeznaczył; lecz ogólne zasady fizyki, a tak samo i mechaniki zawisły od najwyższego rozumu i bez Niego wytłómaczyć ich nie można«.

Zasługą Kanta jest, że zwrócił baczniejszą uwagę na przyczynę celową, ale zasługa to niestety wątpliwej wartości, gdyż co jedną rękę przyznał celowi, odebrał mu zawiązką swoją ogólną teorią o naturze poznawania ludzkiego. Cel jest tylko naszym pojęciem, a zasada celowości regulującą nasze myślenie zasadą²⁾.

Podczas gdy Kant przynajmniej dla organicznych tworów domagał się celowości, żyjący po nim przyrodnicy z nielicznymi wyjątkami wysilali się na to, aby właśnie z tej dziedziny wykluczyć wszelkie celowe działanie. To pewne, że teoria Darwina (1809 — 1883) dla niejednego była i jest jeszcze z i w przytłumaczeniu zjawisk przyrody. Gorącym obrońcą i propagatorem idei darwinistycznych jest obecnie Dr. Ernest Haec-

¹⁾ Por. *Extrait d'une lettre à M. Bayle*. Opp. phil. ed. Erdmann, str. 106.

²⁾ Por. *Kritik der Urtheilskraft* wyd. 1790 str. 329 (wyd. Rosenkranza IV str. 259, 289).

kel¹⁾. Schopenhauer nie odrzucał zupełnie celowości, jak się pokazuje z jego wyszczególnienia form zasady dostatecznego powodu (Princip der Motivation): to samo powiedziec należy o Hartmannie. Z naszych autorów przejął się p. A. Marburg²⁾ poglądami Bakona na wartość studyum przyczyn celowych.

Ale nie brak też obrońców celowości. Gdy się zważy ogromną doniosłość i ilość, czy to odkrytych praw przyrody, czy zrobionych wynalazków przez Kopernika, Keplera, Newtona, Fresnela, Roberta Mayera, Liebiga, Klaudyusza Bernarda, którzy nietylko uznawali celowość w przyrodzie, ale nią się kierowali w swych odkryciach, a porówna to wszystko z tem, co ze siebie wydobył rzekomo jedynie naukowy i płodny w skutki mechanistyczny pogląd na świat, widzi się całą czczość i bezpodstawność twierdzenia, że tylko studyum przyczyn sprawczych może pchnąć badanie przyrody na nowe tory. Z obozu neoscholastycznego wymienić należy podjęte w obronie celowości prace Gutberleta: »Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung«. Padeborn 1893 i »Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung« 1896; nadto Wasmanna T. J.: »Instinct der Thiere«, Kaufmanna: (Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Padeborn 1893 II wyd.).

Po której stronie jest słuszność, może rozstrzygnąć tylko analiza faktów. Piękne to studyum musimy zostawić filozofii przyrody, bo w metafizyce ogólnej wystarcza zbadać naturę przyczyny celowej.

§. 78. Cel jest przyczyną i to rzeczywistą, a nie fikcyjną. Natura działania przyczyny celowej.

Byłoby zbyt cenną rzeczą dowodzić czegoś, czego nie podobna zaprzeczać. Nawet Spinoza, chociaż odmówił Bogu możności celowego działania, nie odmówił jej człowiekowi. Do-

¹⁾ Patrz jego: »Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck« Vortr. geh. 1882, także: »Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft« Vortrag vom 9 October 1882. Bonn 1893.

²⁾ Por. jego: *Teorya celowości ze stanowiska naukowego*. Kraków 1888.

dajmy, że odmówić nie mógł, jeżeli nie chciał wejść w oczywisty konflikt z doniesieniami swej świadomości. Świadomość nasza nie pozostawia nas w wątpliwości co do przyczynowości celu. Może ktoś wyjaśniać genezę celu przebytem uprzednio doświadczeniem, może je mieć za wyobrażenie, które pod wpływem emocyjnego pierwiastku, do danego wyobrażenia się dołączającego, pragnie zapanować na jakiś czas w świadomości nad innymi wyobrażeniami, wszystko to są jeszcze rzeczy, nad którymi można dyskutować; ale tego nikt zaprzeczyć nie zdoła, że cel, raz uświadomiony, wywiera rzeczywisty wpływ na mający powstać skutek. Gniewa się p. A. Mahrburg¹⁾ na Janeta za to, że tenże odpowiednio do natury przyczynowości celowej wygłosił zasadę »c'est le futur qui détermine le présent«, ale niesłusznie, gdyż jeżeli cel przed swem urzeczywistnieniem już istnieje jako całość pewna w mej świadomości, to wpływ tego celu na cel już urzeczywistniony, zupełnie słusznie może być nazwany wpływem ku przyszłości. Aby mózdz słyszeć huk podziemny Wezuwiusza, widzieć wydobywający się z niego słup ognisty, muszę pomyśleć nad tem, jakby się dostać na to miejsce, gdzie się Wezuwiusz znajduje; cel więc ten będzie kierował wszystkimi zachodami podróży, póki nie będzie ostatecznie spełniony. Gdy chcę pisać o jakiejś kwestyi, rozwiązać jakiś problem, muszę w tym celu namyśleć się nad treścią problemu, roztrząsnąć nasuwające się argumenty pro i contra, pomyśleć nad środkami utrwalenia myśli i uczynienia ich przystępnymi dla drugich.

W całym tym szeregu aktów, jakie powstać mają od chwili powzięcia zamiaru, aby zobaczyć Wezuwiusz lub pisać o danej kwestyi, wpływ celu, który przyświeca i kieruje aktami ku zamierzonemu skutkowi, jest i widoczny, i jest bezsprzecznie wpływem ku przyszłości zmierzającym. Ta zaś okoliczność, że czy to przy powzięciu celu, czy też gdy chodzi o jego urzeczywistnienie, opierać się musimy na doświadczeniach ubiegłych lub przynajmniej analogicznie się do nich stosować, w niczem zgoła nie zmienia stosunku powziętego celu względem tegoż celu jako już urzeczywistnionego, bo cel, o ile jest

¹⁾ Por. Mahrburg: *Teorya celowości* j. w. str. 21.

dopiero powzięty, będzie kierował doborem środków i stosował ich działanie ku zamierzonemu skutkowi.

Ze względu zatem na skutek, który pod wpływem celu ma dopiero powstać, słusznie może być cel nazwany pierwszą przyczyną tegoż skutku. Jest bowiem cel wcześniejszym od przyczyny sprawczej, jeżeli nie zawsze co do czasu, to przynajmniej co do pierwszeństwa natury, gdyż natura celu rozstrzyga o tem, jakich należy użyć sprawczych przyczyn ku jego osiągnięciu. Cel wyprzedza również przyczynę materialną w tem znaczeniu, że materya pod jego wpływem staje się przyczyną materialną danego jestestwa. Jeżeli forma ma istnieć samodzielnie, wprzód musi być pomyślana, jej cel wyprzedzi jej stworzenie; jeżeli zaś jest czysto w materji tylko tkwiącą formą, znów cel wyprzedzić musiał jej wywołanie w materji. Wobec tego słusznie przezwiał Arystoteles przyczynę celową przyczyną przyczyn, gdyż nie tylko wyprzedza trzy inne co do czasu lub co do natury, ale pod jej dopiero wpływem tamte stają się aktualnie przyczynami jakiegoś jestestwa.

Daleko trudniej za to oznaczyć rodzaj przyczynowości celu względem zamierzonego skutku. Że cel nie wywiera wpływu fizycznego, czyli nie działa tak, jak działa przyczyna sprawcza, która daje istnienie skutkowi swem działaniem, tego dowodzić nie potrzeba, bo to rzecz jasna; wszak, aby urzeczywistnić zamierzony cel, musimy stosować odpowiednie przyczyny sprawcze. Dobrze uwydatnia Trendelenburg¹⁾ różnicę w wywołaniu skutku przez jedną i drugą przyczynę: »Gdzie jedynie siła panuje, obumiera przyczyna w skutku. Ruch rodzi linię; z chwilą wydania tego skutku, kończy się przyczyna. Uderzenie wywołuje ruch, ruch uwalnia ciało od zetknięcia się z uderzeniem i uderzenie niknie. Przyczyna już przestaje być przyczyną, gdy się stał skutek. Jedno łączy się z drugim i snuje się dalej jak nić prosta.

Z przyczyną celową ma się rzecz inaczej. Cel wypełnia się i trwa w swym skutku. Jeżeli widzenie jako cel buduje oko, nie zamiera przyczyna, lecz staje się żywą w swym skutku, w organie. Albo jeżeli się wyraża myśl w zdaniu, aby się

¹⁾ Por. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen* j. w. str. 39.

stała jawną, przyczyna ta utrzymuje się nadal w skutku. Cel (przyczyna) jest trwałą duszą organu (wyszłego z celu skutku). Państwo ślepych sił (dziedzina przyczyny sprawczej) staje na pierwszy rzut oka przed myślą celową jako coś nieswojskiego i zewnętrznego; lecz jak cel nie byłby celem, gdyby jako pan i mistrz nie szukał i nie znajdował w zjawisku swego istnienia, tak znów jest świetlaną stroną przyczyny sprawczej, że w miejsce ślepego popędu przechodzi w służbę myśli, otrzymuje kierunek od ducha. Byłoby też fałszywą samodzielnością, gdyby rzeczy chciały być czemś bez celu. Takie usiłowanie pociąga za sobą śmierć w dziedzinie bytów organicznych.

Nie działa też cel w ten sam sposób, co moralna przyczyna sprawcza, bo ta ostatnia wykonywa fizyczną jakąś czynność: prosi, grozi, zaklina, przestrasza i t. d. Ale w działaniu celu na skutek jest wpływ bardzo zbliżony do tego, jaki moralna przyczyna wywiera na skutek. Wszak moralna przyczyna wywiera nacisk na wolę swego narzędzia, nakłania ją do spełnienia jakiegoś czynu, ukazując ten czyn w szacie dobra, już to jako nagrody za spełnienie czynu przyrzeczonej, już też uniknięcia grożącego zła, lub w ogóle dobra, dla którego warto się trudzić lub je pożądać. Gdy się przypatrujemy wpływowi celu na skutek, ta jedna nasuwa się myśl, że cel nigdyby się nie stał przyczyną, gdyby się nie przedstawiał woli jako dobro godne osiągnięcia, wolę bowiem tylko widok dobra jakiegoś pociągnąć i do działania pobudzić może. Wola jest władzą ekspansywną, przez którą człowiek dąży ku wszystkiemu, co się przyczynić może ku jego udoskonaleniu i szczęściu, a zło wtedy tylko stać się może przedmiotem jej zabiegów, gdy poznaniu zdołało się przedstawić w pozorach dobra. Wpływ więc, jaki wywiera cel na władze duszy, to miłość, to pragnienie dobra, jakie w duszy na jego widok się budzi. Dobroć celu poznana przez umysł i przez niego woli przedstawiona wpływa na nią, pociąga ku sobie i pobudza ją do zrealizowania upragnionego dobra.

Jestto niezaprzeczoną rzeczą, że zabieramy się do spełnienia jakiegoś czynu pod wpływem miłości dla tegoż czynu, zaś przymus robi z woli ślepe narzędzie. Trafnie określił wpływ celu na powstanie zamierzonego skutku św. Tomasz, powiada-

jąc: »Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari«¹⁾.

Różnica między wpływem celu a działaniem moralnej przyczyny sprawczej jest ta, że przy moralnej przyczynie zachodzi rzeczywiste, fizyczne działanie, przy celu tylko metafizyczne, a nad to cel pobudza wolę, aby był urzeczywistniony, zaś przyczyna moralna działa dla tego, że jest, że się jej spodobalo namawiać kogoś do jakiegoś czynu.

Mniej trafnie wyjaśniał Kajetan wpływ celu na skutek tem, że wola chce czegoś dla celu, gdyż przy takim wyjaśnieniu wziął za przyczynę to, co właściwie jest skutkiem przyczynowości celowej²⁾.

§. 79. Podział przyczyn celowych.

Podział przyczyn celowych schodzi się z podziałem celów, a te mogą być różnorakie:

1. Cel przedmiotowy (finis obiectivus seu qui) i podmiotowy (subiectivus, cui). Przedmiotowym celem jest dobro, które pragniemy osiąść lub urzeczywistnić; celem podmiotowym będzie osoba lub rzecz, której jakiś cel osiągnąć chcemy. W celu przedmiotowym znajdować się może równocześnie cel formalny czyli ów akt, zapomocą którego podmiot zażywa dobra osiągniętego. Złoto n. p. może być dla skąpca celem przedmiotowym, a jego posiadanie celem formalnym.

2. Cel ostateczny (ultimus finis) jest z powodu siebie samego upragniony i nie bywa podporządkowany innym celom; przeciwnie cel pośredni jest o tyle pożądanym, o ile doprowadzić może do osiągnięcia bądź ostatecznego, bądź też wyższego celu. Cel ostateczny można rozumieć albo w znaczeniu bezwzględnym, gdy faktycznie po za nim nie posiadamy innych celów; albo też w znaczeniu względnym, jeżeli go przynajmniej wprost nie odnosimy do jakiegoś wyższego celu.

3. Cel, który ma być urzeczywistniony (finis efficiendus),

¹⁾ Por. S. Thomas: *Qu. disp. de verit. qu. XXII ar. 2.*

²⁾ Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 120.

i cel, który osiągnąć chcemy (finis obtinendus). Różnica między jednym a drugim zachodzi tylko co do istnienia aktualnego, bo podczas gdy drugiego rodzaju cele przypuszczają aktualne istnienie fizyczne, pierwsze zacierają do niego.

4. Ważniejszym jest podział celów na: cele dzieła (finis operis, i cele działającego (finis operantis). Celem dzieła nazywamy ten cel, ku któremu dzieło z istoty swej zmierza, n. p. jałmużna zmierza do uśmierzenia nędzy. Cel działającego jest ten, jaki sobie podmiot sprawczy obok celu dzieła dowolnie naznacza, zegar n. p. prócz wskazywania godzin przynosi swemu sprawcy pieniądze. Gdy porównamy obydwie cele, pokaże się, że cel dzieła jest wewnętrznym względem celu samej rzeczy; nadto cel dzieła trwa w niem, póki istnieje dzieło całe i możemy go odgadnąć, a cel działającego jest zmienny.

5. Z powyższym podziałem schodzi się podział celu na przyrodzony i dobrowolny. Przyrodzonym celem jest ten, do którego rzecz zmierza na mocy wrodzonego, naturalnego popędu; cel dowolny pozostaje pod wpływem namysłu.

§. 80. Zasada celowości.

Umysł nasz podobnie jak dla każdego skutku przyjmować musi jakąś przyczynę sprawczą, gdyż widzi z istoty rzeczy wynikającą łączność między skutkiem a przyczyną, tak dla każdego celowo urzadzonego skutku zmuszony jest szukać przyczyny sprawczej. Jak tam opiera się na analitycznym prawie przyczynowości, tak tu działa w myśl zasady celowości. Jaką wartość posiada ta zasada? Inaczej na jej wartość zapatruje się Kant, inaczej P. Janet, inaczej wreszcie obóz scholastyczny.

Kant dochodzi do wykrycia zasady celowości przez rozróżnienie między określającą (bestimmende) władzą sądenia, a namysłową (reflectirende Urtheilskraft). Podczas gdy władza sądenia określająca podciąga, podporządkowuje pod dane pojęcie ogólne szczegóły, przeciwnie namysłowa władza sądenia wyszukuje dla szczegółów ogólne pojęcie; tamta postępuje jak sędzia, który zna prawo i według niego ocenia zasze wypadki, ta znów działa jak prawodawca, który obejmuje szczegóły i na

ich tle tworzy ogólną normę postępowania. Ponieważ namysłowa władza sądenia wznosić się ma ze szczegółów do ogółu, więc przy tej pracy kierować się musi jakąś zasadą, której wszakże nie czerpie z doświadczenia, gdyż zasada ta ma ugrunтовać jedność z doświadczenia pochodzących zasad i umożliwić ich systematyczne podporządkowanie.

Namysłowa zatem władza sądenia ¹⁾ bierze ową zasadę ze swego umysłu i pojmuje empiryczne prawa według tej jedności, jak gdyby jakiś rozum, aczkolwiek nie nasz, nadał ją naszej władzy poznawczej, aby umożliwić system doświadczeń według szczegółowych praw przyrody. Tą zasadą przewodnią, podług której porządkować mamy szczegółowe doświadczenia, to zasada celowości, cel bowiem jest pojęciem przedmiotu, o ile pojęcie zawiera równocześnie powód urzeczywistnienia przedmiotu. Tak więc celowość w naszej jedynie władzy poznawczej ma swą podstawę, jest tylko analogią, nicią przewodnią, aby rozszerzyć badanie przyrody według nowej zasady.

Oczywiście, tak pojęta zasada celowości nie posiada najmniejszej wartości po za naszym umysłem, bo nie sięga przedmiotowej rzeczywistości. Jest ona tylko regułą podmiotową wiązania pojęć, jakie budzą w nas wrażenia pod wpływem zewnętrznych bodźców, ale zgoła nie mamy na jej podstawie prawa sądzić, jakoby rzeczy po za nami były celowo urządzone lub że jakaś transcendentna przyczyna owe cele im nadała. Taka zasada celowości jest zupełnie nieprzydatną do badania żywej przyrody.

»Jeżeli cel, powiada Trendelenburg, w tem tylko znaczeniu ma być konieczną formą naszego poznawania, jak czas i przestrzeń są formami intuicji, a syntetyczna jedność formą sądu, musiałby cel tak jak tamte formy, zjawiać się wszędzie i bez wyjątku jako konieczne piętno uzasadnienia. Bez wszelkiego wyboru musiałby cel wszędzie tam się znajdować, gdzie szukamy przyczyny zjawiska, tak jak przestrzeń ma być wszędzie, ilekroć na zewnątrz obserwacye robimy, i czas, gdy śle-

¹⁾ Por. Kant: *Kritik der Urtheilskraft. Einleitung* str. XXIII nast. wyd. z 1790.

Trendelenburg: *Logische Untersuchungen* j. w. str. 46 nast.

dzimy akty wewnętrzne lub jedność, gdy dwa pojęcia w sądzie łączymy.

Jak podług Kanta wszystkie formy przez to okazują swą podmiotową i konieczną naturę, że nie możemy uwolnić się od nich przy czynnościach naszych duchowych, tak i cel musiałyby nosić w sobie piętno bezwzględnej konieczności. Napróżno wszakże upatrujemy w nim takiej cechy. Owszem cel wtenczas przyzywany na pomoc, gdzie się urywa wyjaśnienie za pomocą przyczyny sprawczej. Gdy sam przedmiot zmusza umysł badawczy do opuszczenia podjętej drogi, zjawia się równocześnie możliwość celu jako uzupełnienie (badania). Kiedy ma być zastosowana podmiotowa reguła celowości, o tem rozstrzyga istota rzeczy, a tem samem nie może się ona zamykać w ciasnem kole podmiotowego poglądu, lecz się wyłania z przedmiotu« (str. 53).

Jeżeli zegar ma służyć swemu celowi, nie wystarczy, aby sam ze sobą był w zgodzie, ale jego bieg stosować się musi do biegu słońca; podobnież nie wystarcza odkryć istniejącą w nas zasadę celowości, tem mniej jeszcze przyznać jej charakter apryoryczności; trzeba jeszcze wskazać, kiedy z tej zasady robić mamy użytek, i dlaczego, inaczej będzie ona zasadą ślepą, oderwaną od materiału, który porządkować miała. Jeżeli znów porządek rzeczy ma rozstrzygać o tem, kiedy mamy robić użytek z zasady celowości, to zasada sama nie może być apryoryczną w rozumieniu tego wyrazu przez Kanta, ale przedmiotową, bo na istocie badanego przedmiotu opartą.

Zasłużony obrońca celowości przedmiotowej, Paweł Janet, nazwał zasadę, na mocy której umysł ludzki żąda wytlómaczenia nie tylko każdego zjawiska, lecz przedewszystkiem porządku i zgodności zjawisk, zasadą zgodności (principe de concordance). Janet podzielił ją na dwie formy: jedna ma się odnosić do zjawisk porządku fizycznego i mechanicznego, i tę nazwał zasadą mechanicznej zgodności; druga stosować się ma do zjawisk porządku biologicznego i nosi nazwę zasady zgodności teleologicznej lub krótko: zasady celowości (principe de finalité).

Pierwsza zasada brzmi: »Gdy pewna zbieżność zjawisk objawia się w sposób stały, nie wystarczy powiązać każde zjawisko w szczególności z jego poprzedzającymi przyczynami,

lecz potrzeba nadto wskazać dokładną rację samejże zbieżności«. Innemi słowy: »Zgodność zjawisk przypuszcza dokładną przyczynę z prawdopodobieństwem, stosującym się do liczby i różnorodności zgodnych zjawisk«.

Zasadę celowości wygłosił Janet w tej formie: »Gdy pewna zbieżność zjawisk jest określoną nie tylko przez swój stosunek do przeszłości, lecz nadto przez swój stosunek do przyszłości, nie uczyni się zadość zasadzie celowości, jeżeli w przypuszczeniu przyczyny tejże zbieżności pominie się prócz tego wyjaśnienie jej ścisłego stosunku ze zjawiskiem przyszłym«. Innemi słowy: »Zgodność większej liczby zjawisk, powiązanych razem ze zjawiskiem przyszłym określonem, przypuszcza przyczynę, w której owo przyszłe zjawisko jest idealnie przedstawione; prawdopodobieństwo tego przypuszczenia wzrasta w miarę komplikacyi zjawisk zgodnych, i według liczby stosunków, które je łączą ze zjawiskiem celowem«¹⁾.

Nie będziemy się zastanawiali nad zasadą zgodności, o ile się ona odnosi do porządku fizycznego i mechanicznego, bo na tem miejscu obchodzi nas tylko zasada celowości. Wygłoszona w tej formie, jak to uczynił Janet, może zasada celowości oddać rzetelną usługę przy badaniu, czy jakaś rzecz jest celowo urządzoną, ale za to traci charakter zasady, a staje się regułą praktyczną indukcyjnego postępowania. Z natury zasady wynika, iż musi zawierać w sobie jakąś prawdę ogólną i konieczną, a tymczasem sam Janet przyznaje tylko prawdopodobieństwo dla wygłoszonej przez siebie zasady.

Jeżeli zaś zasada celowości może dać tylko prawdopodobieństwo, w takim razie nawet przy najgruntowniejszem zbadaniu dzieł natury nie będziemy mieli jeszcze pewności, że jakaś rozumna Przyczyna świat urządziła. Niepotrzebnie też ograniczył Janet zasadę celowości tylko na zjawiska porządku biologicznego; to też w ciągu dalszych swych wywodów widział się zmuszonym cofnąć owo ścieśnienie zasady celowości.

W końcu scholastycy w różny sposób wyrażają zasadę celowości. W ślad za Arystotelesem, który postawił za zasadę: »ὁ θεός κχι ἡ φύσις οὐδὲν μάτην (scit. ζῆνυ τέλους) ποιῶσιν (De caelo. l. 5. p. 271. a 33), nadają oni zasadzie celowości brzmienie:

¹⁾ Por. Paul Janet: *Causes finales* j. w. str. 82 nast.

»wszelki podmiot działający, działa dla jakiegoś celu« (omne agens agit propter finem); inni przenoszą formułę: »wszelki skutek jest dla jakiegoś celu«; wreszcie: »każdy racjonalny ustrój wymaga przyczyny celowo działającej«. Którąkolwiek z tych formuł weźmiemy na uwagę, zaraz się ukaże jej analityczny charakter, wystarczy bowiem zestawzić tylko pojęcia: ustrój celowy — przyczyna celowo działająca — lub: podmiot działający — działanie dla celu, aby ujrzeć ich przedmiotową przynależność.

Trafny komentarz daje św. Tomasz do zasady: wszelki podmiot działający, działa dla jakiegoś celu: »Gdyby podmiot działający, powiada on, nie zmierzał do jakiegoś określonego skutku, wszystkie skutki byłyby mu obojętne. Lecz to, co jest obojętnem względem wielu rzeczy, nie sprawi jednej z nich raczej, aniżeli drugiej; wskutek tego to, co się ma obojętnie względem dwóch rzeczy, nie wyda skutku, chyba pod wpływem czegoś innego, przez co zostanie zdeterminowane w jednym kierunku. Niemożliwą więc jest rzeczą, aby działało«¹⁾. Dodać trzeba, że owym determinującym podmiot czynnikiem jest cel działania.

§. 81. *Przyczyna wzorowa (causa exemplaris).*

Doświadczenie wewnętrzne poucza nas, że nim przystępujemy do wykonania jakiegoś dzieła, wprzód nakreślamy sobie plan tego dzieła, jego wzór idealny, podług którego dzieło ma być wykonane w porządku fizycznym. Taki sposób postępowania nie jest oczywiście wyłącznie naszym tylko przywilejem lub koniecznością, ale wspólnym dla wszystkich istot rozumem obdarzonych. Skoro bowiem rozumne przyczyny sprawcze wydawać mogą skutki różnorodne, więc jeżeli wydać

¹⁾ Por. S. c. G. lib. III. c. 2.: »Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, quo determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret«.

mają jakiś ściśle określony skutek, muszą nie tylko go zamierzać, nie tylko pomyśleć nad środkami jego urzeczywistnienia, ale nadto przejrzeć w myśli plan jego, wzór, podług którego skutek ma być wykonany. Często gęsto za wzór do dzieła służy inne, dokonane dzieło, czyli model; podług niego wykonane dzieło zwiemy kopią. Ponieważ bez owego idealnego wzoru nie powstałby dany skutek, zatem wywiera on wpływ na jego powstanie, a stąd słusznie zaliczony został między przyczyny. Powiemy tedy ze św. Tomaszem, że przyczyna wzorowa jest formą, którą naśladować musi skutek rozumnie i celowo działającej przyczyny sprawczej¹⁾. Rozumie się samo przez się, że czysto zewnętrzny wzór, czyli model, tylko w jakimś obszerniejszem znaczeniu może być nazwany przyczyną, skoro nie wywiera wewnętrznego wpływu na powstanie skutku. Natomiast z powyżej podanego określenia wzorowej przyczyny okazuje się, że pozostaje ona w pewnym, dość ścisłym związku z powstającym skutkiem, a nadto, że jej przyczynowość pośrednie zajmuje miejsce pomiędzy celową a formalną przyczyną.

Jeżeli badamy stosunek przyczyny wzorowej do skutku, widoczną jest rzeczą, że skutek objawia, przedstawia ideę swej sprawczej przyczyny; przedstawia ją zaś w szczególności przez swą formę lub naturę, gdyż przyczyna wzorowa podawać ma model rzeczy, stosujący się do cech charakterystycznych jej istoty. Z tego powodu nazywają scholastycy wzorową przyczynę zewnętrzną przyczyną formalną. Że jednak nie można utożsamiać wzorowej przyczyny z formalną, pokazuje się stąd, iż forma jest wewnętrznym składnikiem rzeczy, a wzór jej wewnętrznym czynnikiem, a nadto i sama forma wymaga swej przyczyny wzorowej, inaczej forma powstawałaby podług samej siebie, czyli wpływałaby na swe powstanie nimby istniała, co jest sprzecznością.

Niemniej z przyczyną celową pozostaje wzór rzeczy w bardzo bliskim pokrewieństwie, gdyż i cel, podobnie jak wzór rzeczy istnieje, nim zostanie spełniony w porządku fizycznym, tylko w myśli rozumnej przyczyny sprawczej. Podobieństwo między wzorem a celem jest tak łudzące, że łatwo mogłoby

¹⁾ S. Thomas: *De verit.* qu. 3. art. 1: Forma, quam effectus imitatur ex intentione agentis, qui sibi determinat finem.

popchnąć kogoś do ich utożsamienia. W gruncie jednak rzeczy są to zupełnie odmienne przyczyny rzeczy, co i stąd się pokazuje, że cel jako dobro godne, czy to urzeczywistnienia, czy posiadania, działa głównie na wolę, aby ją pobudzić do zrealizowania powziętego zamiaru, wzór zaś pozostaje w myśli i niejako zdala na kształt latarni, oświetlającej ciemne brzegi, wskazuje kierunek działaniu przyczyny sprawczej.

Wreszcie o stosunku między wzorową a sprawczą przyczyną może być mowa tylko u jestestw rozumnie działających, a przyczyny pozbawione rozumu, działać mogą według wzoru, nadanego im przez ich inteligentną przyczynę sprawczą.

§. 82. *Przypadek, los, przeznaczenie (fatum).*

O przypadku można było mówić przy rozbiórce przyczyny sprawczej. Ze względu atoli na to, że każda przyczyna sprawcza działa dla jakiegoś celu i posiada wytknięty kierunek swemu działaniu, już to, że inna przyczyna ten kierunek naznaczyła w celu osiągnięcia jej wiadomych przyczyn, już też, że przyczyna sprawcza sama determinować się może do wydania pewnego skutku, a mimo to zdarza się, iż z działania przyczyn sprawczych wynika skutek niezamierzony czyli przypadkowy, zatem wydało się nam rzeczą odpowiedniejszą pomówić o przypadku tuż po rozbiórce przyczyny celowej.

Przypadek rozumieć można w dwojakim znaczeniu; albo przypadkiem nazywamy niezamierzony skutek znanych nam przyczyn, albo nieznaną nam przyczynę nieoczekiwanego skutku. Że w pojęciu przypadku zawiera się jako najbardziej w oczy wpadająca cecha, że skutek dany nie był zamierzony ani też przewidziany, tego długo dowodzić nie potrzeba. Gdy ktoś przy wybieraniu fundamentów pod budowlę znajdzie ukryty w ziemi skarb, którego ani się spodziewał, ani przeczuwał, zaraz powiadamy, że skarb został przypadkowo odkryty. Lecz jeżeli ktoś wiedział, że w tem lub owem miejscu jest lub może być ukryty skarb, a dla upozorowania rzeczy kopał fundamenty pod budowlę na tem miejscu, nikomu nie wpadnie na myśl, aby odkrycie skarbu nazwać rzeczą przypadku. Gdy ktoś przechodzi ulicą i ni stąd, ni z owąd, ugodzi go spadająca z dachu cegła,

mamy to za przypadek ; lecz gdyby w czasie silnego wichru szedł ktoś około miejsca, gdzie raz poraz spadają cegły lub dachówki, i ugodzony cegłą, postradał życie, znów tego faktu nie nazwiemy przypadkiem.

Nie ulega też wątpliwości, że gdyby za każdym kopaniem ziemi odkrywali ludzie bryły złota, również nie nazwałby nikt tego faktu przypadkiem. Pokazuje się stąd, że aby jakiś skutek działających przyczyn można nazwać przypadkowym, muszą się w nim zejść dwa warunki: po pierwsze skutek ten nie może się stale zdarzać; powtórnie zdarzać się musi wbrew naszemu oczekiwaniu.

Rozumie się zaś samo przez się, że nie samo rzadkie zdarzenie się jakiegoś skutku rozstrzyga o tem, czy skutek mamy nazwać zamierzonym, czy też dziełem przypadku, tylko okoliczność, że ta lub owa przyczyna, nam już znana, taki właśnie wydała skutek. Wszak nie zawsze spadają cegły z dachu i zabijają ludzi, ani też z drugiej strony nikt nie poczyta zaćmienia słońca, pomimo, że rzadko się zdarza, za dzieło przypadku.

Ale i drugi warunek nie wymaga głębokiego uzasadnienia. Gdzie znamy naturę przyczyny sprawczej, możemy przewidzieć, jaki ona wyda skutek, a dopiero wtenczas, gdy skutek nie pozostaje w należytej proporcji do danej przyczyny, dziwny się, i skutek przypisujemy przypadkowi. Stąd wszakże, że skutek nastąpił wbrew naszemu przypuszczeniu lub przewidzeniu, choćby ono w naszych oczach było uzasadnione, nie wynika jeszcze zgoła, jakoby dany skutek nie posiadał odpowiedniej sobie przyczyny sprawczej lub większej ich liczby. bo jeżeli nic się nie dzieje bez przyczyny, to i ów skutek przypadkowy musiał mieć swą przyczynę realną. To też bezwzględny przypadek jest niemożliwy, a tem mniej jeszcze może być mowa o przypadku odnośnie do Bożej wiedzy.

Może więc być mowa o przypadku tylko we względnem tego słowa znaczeniu, o ile mianowicie pod wpływem niezbadanego i nieznanego nam zbiegu okoliczności sposób działania znanej nam przyczyny częściowej uległ zmianie i wydał skutek, któregośmy nie przewidywali. Przedmiotowo zatem nie istnieje przypadek, lecz tylko w naszym umyśle, bo gdybyśmy znali wszystkie okoliczności, jakie wpłynęły na powstanie rze-

komo przypadkowego skutku, nigdybyśmy tego skutku nie przypisywali jakiemuś przypadkowi ¹⁾.

Powyższe uwagi co do przypadku, stosują się także do losu (fortuna). Różnica między przypadkiem a losem ta istnieje, że wyrazem: los, fortuna, posługujemy się wtedy, gdy przy rozumnej przyczynie sprawczej nastąpił wynik nieprzewidywany, a przypadek odnosić zwykliśmy do działania ślepych przyczyn. Wszelako i tej różnicy nie zawsze w mowie dochowujemy. Dowodzić nie potrzeba, że tak zwana: Fortuna starożytnych, przedstawiana jako bogini, obracająca koło i rozdzielająca swe szczęsne dary według widzimisię, lub też, tak zwany: pech jako rzekoma przyczyna czyichś niepowodzeń, są tworam i tylko ludzkiej wyobraźni. To samo powiedzieć trzeba o słynnem: fatum Greków i Rzymian, które według ich przekonań miało ślepo i z nieubłaganą koniecznością rządzić losem bogów i ludzi ²⁾, a któremu to fatum hołdują mniej lub więcej ateiści, panteiści i materyaliści. Nie tu miejsce dowodzić, że istnieje wszechmądra i wszechdobra Przyczyna sprawcza wszystkiego, co jest, a wobec Jej istnienia może być fatum jedynie tworem ludzkiej imaginacyi, o ile nie jest wyrazem nieubłaganego w swych konsekwencych prawa przyczynowości, lecz jego personifikacyą. W jednym tylko znaczeniu można mówić o przeznaczeniu, o ile mianowicie wszystkie stworzenia, podległe Stwórcy, zmierzać muszą do celów im przez Niego naznaczonych ³⁾.

¹⁾ Por. Wundt: *Logik* j. w. str. 449 nast.; Urraburu: *Ontologia* j. w. str. 120½ nast.

²⁾ Por. Cicero: *De divinac.* lib. I.; Seneca: *Quaest. natur.* lib 2, c. 36; S. August: *De civit. Dei* lib. 5, cap. 10.

³⁾ Por. S. theol. I p. qu. 116, art. 2. »Sic ergo, powiada św. Tomasz, est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos«.

ROZDZIAŁ XX.

O p o r z ą d k u.

§. 83. *Pojęcie porządku.*

O porządku już mówiliśmy w §. 32 przy rozbiórce warunków, od których piękno zawisło. Na tem miejscu powracamy do tego pojęcia raz, aby je uzupełnić, a powtóre z powodu ścisłego związku między porządkiem jako skutkiem zgodnego działania przyczyn a samemi przyczynami. Faktycznie bowiem porządek jest dziełem przyczyn: sprawczej, celowej i formalnej wraz z wzorową przyczyną.

Przyczyna sprawcza sprowadza wielość do jedności, bo na tem, jak wiemy, polega istota porządku; jedność, którą przyczyna sprawcza chce osiągnąć, jest celem, ku któremu zmierza dobór i układ różnorodnych czynników; wreszcie ujęcie samo wielości w jedność, nie może się odbyć bez planu naprzd obmyślanego, a tak i formalna lub wzorowa przyczyna biorą udział w uporządkowaniu skutku, przez przyczynę sprawczą zamierzonego.

Powiedzieliśmy, że jedność w wielości zachowana jest duszą porządku. Tak jest, proste położenie jednej rzeczy obok drugiej jeszcze nie wystarczy, aby ktoś nazwał ten układ uporządkowanym. Gdy wszakże układać będziemy rzeczy, dajmy na to szereg żołnierzy, według jakiejś figury geometrycznej, lub książki podług ich wielkości, materyi i t. d., powstający stąd układ, już się nam przedstawi jako uporządkowana całość. Stąd się pokazuje, że gdybyśmy tylko dwa przedmioty mieli uporządkować, to o jakimś porządku między nimi mowy być nie może; owszem, im większą liczbę przedmiotów ujmemy w jakąś całość, tem porządek będzie widoczniejszy i większe na nas zrobi wrażenie.

To też bezsprzecznie najpiękniejszym jest porządek wszechświata, przynajmniej dla tego, który umie go odkryć i ocenić, bo nieprzeliczoną tu mamy ilość jestestw, z których każde ujęte w szczegółowe prawa, a te znów podporządkowane wyższym prawom i wznioślejszej jedności. Porządek więc domaga się

układu wielu, a często i różnorodnych przedmiotów według wspólnego jakiegoś planu, a nieporządek, nieład, mamy wtenczas, gdy układ rzeczy nie odpowiada wymaganiom jedności. Tak pojęty porządek, zwiemy *porządkiem całości* (ordo ad totum), i do niego stosuje się definicya, dana przez św. Augustyna: »Parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio« (De civit. Dei lib. XIX. 13).

Od powyższego porządku odróżnić należy *porządek celowy* (ordo finalis). Istnieje on wtenczas, jeżeli mnogie a różnorodne rzeczy tak są ułożone, iż tworzą nie tylko jedność, harmonijnie zestrojoną całość, ale nadto jużto w bliższy, już też dalszy sposób zmierzają do jednego wspólnego celu. Porządek więc celowy opiera się na porządku całości i z góry go przypuszcza, gdyż tylko pod tym warunkiem można stosować różnorodne czynniki do jakiegoś celu, jeżeli się dało połączyć je w jakąś jedność. Tam, gdzie każdy oddział wojska maszeruje w inną stronę, ani mowy być nie może o skutecznem uderzeniu na nieprzyjaciela, który na jednym miejscu skoncentrował swe siły. To też porządek celowy zawiera w swem pojęciu coś więcej, aniżeli porządek całości, gdyż do tego ostatniego dodaje cel, który w pojęciu porządku całości jeszcze się nie zawiera ¹⁾.

Tem samem wszakże zawiera celowy porządek podporządkowanie częściowych przyczyn, jak niemniej podporządkowanie szczegółowych celów pod jeden wspólny cel. Ponieważ zaś różne cele osiągać można tylko przez użycie odpowiednich przyczyn sprawczych, zatem w porządku celowym rzeczy i w swym charakterze przyczyn sprawczych muszą być podporządkowane jedne drugim i to w sposób, odpowiadający stosunkowi celowego podporządkowania. Inaczej bowiem działanie częściowych przyczyn sprawczych nie mogłoby zmierzać do jednego wspólnego celu, owszem ze względu na to, że każda rzecz działa odpowiednio do swej natury, działanie tych różnorodnych przyczyn częściowych, stałoby się mogło przeszkodą w osiągnięciu zamierzonego skutku.

Jeżeli owo zastosowanie częściowych przyczyn sprawczych

¹⁾ Por. dr Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie*. VI. Aufl. II. Abth. str. 112 nast. Mainz 1887.

do osiągnięcia wspólnego celu jest dziełem człowieka, otrzymujemy *porządek sztuczny*; jeżeli przeciwnie natura go wywołała, mamy *porządek przyrodzony*. Różnica między jednym a drugim porządkiem ta istnieje, że sztuczny porządek celowy jest zewnętrznym względem działalności częściowych przyczyn sprawczych, zaś przyrodzony jest wewnętrznym, bo na formie rzeczy opartym. Ale natura i sztuka w podobny sposób układać muszą jedne rzeczy po drugich, dobierać środków, jeżeli chcą osiągnąć uporządkowany skutek. Trafnie tę rzecz objaśnia św. Tomasz: »Gdyby rzeczy sztuczne, jak dom, natura stawiała, stawiałaby je w tym samym porządku, co teraz sztuka, mianowicie naprzód byłby położony fundament, po nim wystawiałaby (natura) ściany, a w końcu przykrywałaby dachem. W podobny sposób postępuje natura z rzeczami, które są do ziemi przytwierdzone, mianowicie z roślinami, których korzenie jakby fundamenta w ziemię się zapuszczają, pień znów wznosi się ku górze na wzór ścian, a liście zajmują najwyższe miejsce, podobnie jak dach« ¹⁾.

§. 84. Różne gatunki porządku.

Najrozmaitsze są względy, które służyć mogą za normę jedności, do której sprowadzać można wielość, a tem samem otrzymać porządek. To też prócz wspomnianych już porządków: całości, celowego, sztucznego, rozróżnić możemy porządek:

a) *Fizyczny*, który istnieje wtenczas, gdy norma układu rzeczy opiera się na ich naturze.

b) Fizycznemu przeciwstawić można *pozytywny* lub *dowolny*, gdy norma, według której rzeczy są uporządkowane, nie stosuje się do ich natury, lecz zależy od woli osoby robiącej porządek.

c) Porządek *ontologiczny* i *logiczny*. Pierwszy ma na względzie przedmioty istniejące po za naszym umysłem, drugi odpowiednio następstwo myśli, ich powiązanie związką racyi i powodu.

¹⁾ Por. S. Thomas: *Coment.* in II lib. Phys. lect. 13. Mercier: *Notions d'Ontologie* j. w. str. 273.

d) Porządek *moralny* polega na stosowaniu wolnych czynów do normy moralności i ostatecznego celu człowieka.

e) Porządek *społeczny* ma na celu uporządkowanie czynów obywateli w odniesieniu do wspólnego celu danej społeczności.

f) Porządek *przyrodzony i nadprzyrodzony*. Porządek przyrodzony zmierza do osiągnięcia celu przyrodzonego środkami przyrodzonymi; porządek nadprzyrodzony ma i cel i środki, przechodzące żądanie i siły natury.

g) Porządek *statyczny i dynamiczny*: pierwszy odnosi się do układu rzeczy, drugi ma na względzie ich działanie.

h) Porządek *symetryczny* powstaje z układu rzeczy pod względem ich równości (nierówności) lub podobieństwa cech. »Aby powstała symetria, powiada Gutberlet, potrzebne jest:

1° Uporządkowanie wielkości lub jakości według proporcji, dajmy na to $a:b = b:c = c:d$ i t. d.

2° Uporządkowanie zupełnie tamtemu analogicznie odpowiadające całkowicie równych wielkości lub jakości, a więc według proporcji $a':b' = b':c' = c':d'$ i t. d.

3° W ten sposób uporządkowane szeregi, muszą z jednego punktu lub od jednej osi biegnąć w przeciwnych kierunkach, jeden na prawo, drugi na lewo, tak, iżby dwa równe człony: a i a' , b i b' i t. d. posiadały zawsze równy odstęp od osi środkowej, a ich położenie równe do niej posiadały nachylenie¹⁾.

i) Porządek *harmonijny* polega na zgodnem zestawieniu części różnorodnych w odniesieniu do jednego wspólnego celu. Może on się odnosić i do porządku statycznego, lecz głównie się zjawia w obrębie porządku dynamicznego.

j) Wreszcie może być porządek co do czasu, co do miejsca, porządek arytmetyczny, geometryczny i t. d.

§. 85. Porządek może być dziełem tylko rozumnej przyczyny sprawczej.

Teza niniejsza posiada niesłychanie doniosłe znaczenie. Jeżeli bowiem jest prawdziwą, a z drugiej strony zaprzeczyć

¹⁾ Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 130.

się nie da, że wszechświat cały jest uporządkowaną celowo całością, to bez względu na to, czy wola będzie podnosiła bunt przeciwko takiemu wynikowi, rozum będzie musiał przyjąć za fakt istnienie inteligentnej Przyczyny sprawczej porządku we wszechświecie. Znają też doniosłość tej tezy ci wszyscy, co dla jakichkolwiek powodów radziby wyeliminować ze świata Rozum jako najwyższą przyczynę sprawczą. Aby nie antycypować myśli, które przy dowodzie fizyko-teleologicznym istnienia Bóżeo obszernie rozwija Teodycea, poprzestaniemy na naszkicowaniu dowodu tezy niniejszej.

W pierwszym rzędzie powołać się możemy na doświadczenie, które nas poucza, że porządek nie powstaje pod wpływem jakiegoś przypadku, lecz musi być z zamiarem dokonany. Powiada gdzieś bł. Albert W., że gdybyśmy na pustyni spotkali wspaniałą pałac, ale zamieszkały tylko przez jaskółki, nie wpadłoby nam przecież na myśl, aby ich znojnę pracy przypisać budowę pałacu ¹⁾. Dodajmy, że tem mniej jeszcze moglibyśmy twierdzić, że pałac ni stąd, ni z owąd, przypadkiem powstał na pustyni. Wszak, gdy chcemy przy naszych działaniach otrzymać jakiś uporządkowany skutek, musimy naprzód obmyśleć nie tylko sam rodzaj skutku i wszystkie jego szczegóły, ale nieraz dobrze się namozolić nad tem, aby odporne ślepe siły zaprzęgnąć do służby naszemu celowi. Więc nawzajem tam, gdzie mauny uporządkowaną całość, jak ów pałac na pustyni, wnioskujemy zupełnie słusznie, że i tu musiała być czynna jakaś przyczyna rozumna, która nie tylko postanowiła na tem miejscu wybudować pałac, ale zgromadziła materiał ku temu potrzebny i układała go według obmyślanego naprzód wzoru. Im zaś większą liczbę czynników, i im różnorodniejsze obejmuje zamierzony przez nas skutek, tem więcej baczycy będziemy musieli na wszystkie szczegóły przy ich ugrupowaniu, aby przez pominięcie któregośkolwiek z nich nie narazić na szwank całego usiłowania naszego.

Fizyk, lekarz, mechanik, zecer, rolnik, ogrodnik, czy dowódca wojska, każdy obmyślać musi w dziedzinie swego działania z góry skutki, które chce osiągnąć; więc też gdy widzimy już jakiś uporządkowany skutek: bujnie rosnące drzewka, mia-

¹⁾ Por. B. Alber. M.: *S. theol.* I. 38. b.

rowo porozmieszczane grzędy i klomby kwiatów, ekstyropowaną złośliwą narośl, wydrukowane dzieło, maszynę odpowiadającą swemu celowi lub wojsko w pięknym maszerujące szyku, nie przypiszemy tych skutków przypadkowi, ale gotowiśmy przysięgnąć, że te skutki muszą być dziełem przyczyny rozumnej, chociażbyśmy jej bliżej nie znali. Owszem, ład i porządek w działaniu czyjems, jest dla nas normą przy sądzeniu, czy przyczyna sprawcza działania jest jeszcze w posiadaniu pełni rozumu: »Mądrość, powiada Dupont, jest najwyższą doskonałością rozumu. Jestto prerogatywą rozumu, iż może znać porządek, bo chociaż zmysłowe władze poznają w pewien sposób rzeczy, w sposób bezwzględny rozważane, lecz nie osiągną stosunków, jakie wzajemnie wiążą jestestwa. Sapientis est ordinare, mówi słusznie Arystoteles. Stąd też właśnie wyprowadzamy probierz do skonstatowania natury rozumnej u jakiejś przyczyny. Skoro nie posiadamy możliwości, aby widzieć bezpośrednio pojęcia i rozumowania nam podobnych istot, sądzimy je podług ich dzieł, a właśnie porządek jest przewodnikiem naszym przy ocenie ich sił umysłowych. Jest to faktem, z doświadczenia wziętym, że aby się przekonać o używaniu rozumu przez jakieś indywiduum, obserwujemy jego dzieła, aby zobaczyć, czy są zrobione według jakiegoś porządku, czy mają stosowny układ, środki odpowiednie do celu i t. d. Tam, gdzieśmy odkryli nieporządek, zamieszanie, brak symetrii lub harmonii, wnioskujemy o braku rozumu lub jego niemocy czy to czasowej czy też zupełnej«¹⁾.

Gdy więc i w dziełach natury spostrzegamy podobny do naszych dzieł porządek, gdy widzimy przedziwnie zestrojone środki z celami i celowe działanie u jestestw, które nie są obdarzone zdolnością myślenia, mamy najzupełniejsze prawo poczytywać ów porządek za dzieło jakiejś inteligentnej przyczyny. »Istnieją skutki i zdarzenia, powiedział Sylwester Maurus, w tak doskonałym porządku (jak np. poezye Homera lub Wergilego, albo zegar lub jakiś pełen sztuki koncert), że z konieczną oczywistością zmuszają do przyjmowania rozumem obdarzonej przyczyny. Otóż we wszechświecie panujący porządek jest o wiele piękniejszy od najwspanialszego poematu

¹⁾ Por. Dupont: *Ontologie* j. w. str. 474. Por. także O. E. von Baer: *Studien* II. str. 229. Pesch: *Welträthsel* j. w. str. 790.

lub zegaru i muzyki. Jeżeli wierny obraz lwa lub krzaczka róży musi być bezsprzecznie przypisany zdolności malarza, o ileż więcej żywy lew lub krzak róży! Zaś sam rozum ludzki jest o wiele cudowniejszem dziełem, aniżeli żywe zwierzę. Jeżeli więc poezye Wergila domagają się sprawcy obdarzonego umysłem, o ileż więcej domaga się tego sam Wergil, którego geniusz zdołał wydać z siebie owe poezye«¹⁾.

Gdyby atoli komuś nie wystarczał dowód powyższy jako opierający się tylko na analogii dzieł natury z dziełami naszymi, tego pouczyć może rachunek prawdopodobieństwa, że dzieło celowo urządzone nie może być skutkiem wypadku. Wiadomo, że prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia można wyrazić zapomocą ułamka, którego mianownik oznacza liczbę wszystkich możliwości, czyli szans zarówno sprzyjających, jak i niepomysłnych dla danego zdarzenia, a liczebnik wyraża liczbę szans pomyslnych. Wobec tego im większa jest liczba możliwych okoliczności, czyli szans, tem mniejsze prawdopodobieństwo, że jakiś określony skutek nastąpi. »Otóż w życiu codziennem uważamy już coś za nieprawdopodobne, jeżeli ułamek jest mniejszy od $\frac{1}{2}$. Jeżeli tedy porządek składa się z wielu czynników, dopuszczając one wielką liczbę kombinacji i przemian, zatem następującą niezmiernie wiele możliwych wypadków, a liczba stosunków, podług których czynniki mogą być ułożone, jest, zwłaszcza w porządku natury, nieobliczalnie wielka; całe tedy prawdopodobieństwo będzie wyrażał ułamek o takim wielkim mianowniku, iż matematyka poczyta go bez namysłu za = 0. Jeżeli dalej porządek jest stały, to znaczy wciąż powraca, albo też utrzymuje się wbrew wpływom przeciwnym, wypadnie ów mały ułamek tyle razy przez niego samego pomnożyć, ilekroć razy ten sam porządek powraca lub się utrzymuje. Chodzi tu bowiem o obliczenie prawdopodobieństwa, że porządek nastąpi, że się powtórzy, i że znów będzie porządkiem i t. d. Jeżeli zaś porządek jest stały, jak się to dzieje na wielu punktach w przyrodzie, musielibyśmy właściwy ułamek podnieść do nieskończonej potęgi i otrzymalibyśmy dokładnie 0 jako rezultat«²⁾.

¹⁾ Por. Sylw. Maurus: *Quaest. phys. metaphys.* qu. 10.

²⁾ Por. Gutberlet: *Allgemeine Metaphysik* j. w. str. 134 nast.

Jeżeli 12 osób około stołu, mającego 12 nakryć, zmieniać się może 479002600 razy, a między 2 grającymi w domino, przyczem każdy brałby po 7 kostek, naliczono 137 miliardów partyi, to jeżeli się zważy z jednej strony mnogość jednostek królestwa roślinnego, zwierzęcego, ludzkich indywiduów, z drugiej stałość typów, w końcu stałość wszystkich praw natury, trzeba by zupełnie nie rozumieć znaczenia liczb, aby jeszcze mimo to móc zawyrokować, że porządek, w przyrodzie panujący, jest dziełem przypadku. Nie uwzględniamy zaś na tem miejscu ewolucyi, selekcyi i dziedziczności, tych rzekomych przyczyn sprawczych celowo urządzonych organizmów, jak chce teoria Darwina i Haeckla, z tej prostej racyi, że teza nasza jest ogólna, a nie tylko do dziedziny tworów organicznych ścięsniona, a z pewnością nikt nie powie, żeby nawet największa ewolucya miała sprawić, iżby z gliny lepiły się cegły same przez się i przez się też układały w jakąś wspaniałą budowlę.

Lecz jeżeli i doświadczenie i rachunek prawdopodobieństwa przekonywują nas, że porządek nie może być dziełem przypadku, to wobec tego, że każdy skutek musi posiadać odpowiednią przyczynę, przyjąć musimy i dla porządku właściwą mu przyczynę sprawczą. Możliwe są trojakiemu rodzaju przyczyny sprawcze porządku: albo takie, które na mocy wrodzonej inklinacyi, ale bez świadomości, wydają skutki uporządkowane, jak np. ptaki budujące gniazdka celowo; albo też istota przyczyny sprawczej ani nie posiada świadomości skutku, ani sama z siebie nie zmierza do uzyskania skutku uporządkowanego, jak to trzeba powiedzieć o jakiegokolwiek sile ślepej; albo wreszcie przyjąć należy istotę rozumną, która przewidzawszy skutek, umie dopierać środki do jego urzeczywistnienia.

W pierwszej z tych możliwości mamy tylko dalej posuniętą kwestyę, ale wcale nie rozwiązaną, gdyż jeżeli jestestwo zmierza do ściśle określonego skutku, którego nie przewidziało samo, znów dla niego szukać należy przyczyny sprawczej, która w nie włożyła konieczność wykonywania pewnej kategorii skutków uporządkowanych.

W drugiej możliwości pokazuje się jak na dłoni nieproporcjonalność przyczyny do skutku. Taką możliwość przyjmuje mechanistyczny determinizm, który oprócz materyi i siły

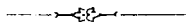
nie uznaje żadnego innego czynnika przy wytwarzaniu skutków uporządkowanych. Któż jednak nie widzi, że im więcej sił przyjmujemy, z których żadna nie posiada znajomości skutku, jaki ma być osiągnięty, tem większa okazuje się potrzeba przyjęcia jednego czynnika, któryby znał skutek, znał nadto sposób działania sił poszczególnych i umiał je mimo ich rozbieżność skierować ku wydaniu ściśle określonego skutku?

Pozostaje więc tylko trzecia możliwość, że przyczyną sprawczą porządku może być tylko istota rozumna. Wobec tego bowiem, że możliwa jest nieskończona liczba kombinacji i porządków, a z tych możliwości jedne wykluczają drugie, potrzeba przyczyny, któraby owe możliwości znała i z nich wybrała tylko daną kombinację środków z celem, a pominęła inne możliwości, które równie dobrze z racyi swej możliwości mogłyby być urzeczywistnione. Znać zaś ideę rzeczy, nim ta rzecz istnieć pocznie w porządku fizycznym, jak i możność wyboru między możliwościami, jest właściwą cechą rozumu.

Gdziekolwiek więc spotykamy porządek, tam przyjmować musimy w bliższym czy dalszym rzędzie inteligentnego sprawcę porządku. Choćby się bowiem mogło zdarzyć, że pod wpływem szczególniejszego zbiegu okoliczności ślepe siły wydadzą skutek celowy, to jednakże tam, gdzie te szczęśliwe okoliczności zbiegałyby się musiały ustawicznie i to w nieprzeliczonej ilości okazów, czyli tam, gdzie się stale otrzymuje skutki celowe i to najróżnorodniejsze, trzeba koniecznie przyjąć przyczynę inteligentną jako sprawczynię stałego porządku. Uznał to nawet Wolter w słynnym wierszu:

L'Univers m'embarrasse et je ne puis songer,
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger ¹⁾.

¹⁾ Poczytuję sobie za miły obowiązek podziękować na tem miejscu czcigodnemu Ks. Prof. Drowi Aleksandrowi Pechnikowi za przejrzenie rękopisu i zwrócenie mej uwagi na usterki tak pod względem formy, jak i treści.



SPIS RZECZY.

Wstęp.

	str.
§. 1. Nazwa, przedmiot i podział metafizyki	3
§. 2. Zarzuty przeciw możliwości metafizyki jako umiejętności . . .	15
§. 3. Metafizyka jest nie tylko możliwą, ale wprost niezbędną umiejętnością	23
§. 4. O metodzie badań metafizycznych	35
§. 5. Krótki rys dziejów metafizyki.	
A) Dzieje metafizyki w starożytności	44
§. 6. B) Dzieje metafizyki w wiekach średnich	49
§. 7. C) Dzieje metafizyki w czasach nowszych i najnowszych . . .	54

Część I.

O bycie w ogólności i jego podziale.

Rozdział I. Pojęcie bytu i jego znaczenia.

§. 8. Konieczność bliższego wyjaśnienia pojęcia bytu	65
§. 9. Geneza pojęcia bytu i jego znaczenia leksykograficzne	69
§. 10. Pojęcia bytu nie orzeka się w różnym znaczeniu o podrzędnych mu pojęciach	80
§. 11. Pojęcia bytu nie można orzekać jednoznacznie o podrzędnych mu pojęciach	83
§. 12. Pojęcie bytu orzekać należy analogicznie	89
§. 13. O jestestwach czysto myślnych oraz o nieości	93
§. 14. O najwyższych zasadach bytu	103

Rozdział II. Istota rzeczy a jej istnienie.

§. 15. Pojęcie istoty rzeczy, podział, jej własności	115
§. 16. Pojęcie istnienia	119
§. 17. Między konkretną istotą rzeczy a jej istnieniem zachodzi różniczenie rzeczowe	120

	str.
<i>Rozdział III. Byt w możności i byt rzeczywisty.</i>	
§. 18. Pojęcie możności oraz jej podział	125
§. 19. Pojęcie aktu oraz jego gatunki	128
§. 20. Zasady, z porównania aktu i możności wynikające	130
§. 21. Pojęcie możliwości i niemożliwości	133
§. 22. Co jest ostateczną podstawą możliwości rzeczy?	135

Część II.

Ogólne własności bytu

<i>Rozdział IV. O jedności i wielości.</i>	
§. 23. Pojęcie jedności i jej gatunki	142
§. 24. Co jest ontologicznym pierwiastkiem ujednostkowania bytów?	148
§. 25. Pojęcie tożsamości, podobieństwa, równości i różności	157
§. 26. Pojęcie wielości i liczby	161
<i>Rozdział V. O prawdzie bytu.</i>	
§. 27. Pojęcie prawdy ontologicznej	166
§. 28. Czy jedna tylko jest prawda i czy prawda jest niezmienną?	172
§. 29. O fałszu	175
<i>Rozdział VI. Dobro i zło.</i>	
§. 30. Pojęcie dobra metafizycznego i jego podział	177
§. 31. Pojęcie zła	187
<i>Rozdział VII. O pięknie.</i>	
§. 32. Pojęcie piękna	197
§. 33. O podmiotowej stronie piękna	207
§. 34. Podział piękna, jego odcienie i ich przeciwieństwa	211
<i>Rozdział VIII. Stopnie w doskonałości bytowania.</i>	
§. 35. Byt z siebie i byt zawisły	219
§. 36. Absolut a byt względny	226
§. 37. Byt konieczny i byt przygodny	247
§. 38. Byt nieskończony i skończony	250
§. 39. Czy możliwą jest ilość aktualnie nieskończona?	265
§. 40. Byt niezłożony i złożony	276
§. 41. Byt niezmienny i zmienny	279

Część III.

O najwyższych rodzajach bytu czyli o kategoriach.

<i>Rozdział IX. O kategoriach w ogólności.</i>	
§. 42. Nazwa i znaczenie kategorii	283
§. 43. Krótki rzut oka na dzieje kategorii	287
<i>Rozdział X. O substancji.</i>	
§. 44. Pojęcie substancji	301
§. 45. Krytyka kilku fałszywych określeń substancji	308
§. 46. Podział substancji. Osobnik i osoba	325
§. 47. O niektórych błędnych definicyach osoby	333

	str.
<i>Rozdział XI. O przypadłościach w ogólności</i>	
§. 48. Pojęcie przypadłości i jej gatunki	335
§. 49. Czy przypadłości posiadają swe własne istnienie?	339
§. 50. Czy przypadłości mogą istnieć oddzielnie od swej substancji?	342
<i>Rozdział XII. O kategorii ilości.</i>	
§. 51. Pojęcie ilości ciągłej	346
§. 52. Czy części w ilości ciągłej są aktualnie rozdzielone, czy też potencjalnie?	352
§. 53. O podzielności ilości ciągłej	355
§. 54. Czy istnieją ciała rzeczywiście ciągłe?	360
§. 55. Co sądzić o punktach, liniach i płaszczyznach?	365
<i>Rozdział XIII. O kategorii jakości.</i>	
§. 56. Pojęcie jakości i jej własności	369
§. 57. Gatunki jakości	372
<i>Rozdział XIV. O kategorii relacji.</i>	
§. 58. Pojęcie, podział, własności relacji	378
§. 59. Czy można przyjąć istnienie relacji rzeczowych?	380
<i>Rozdział XV. O czasie.</i>	
§. 60. Opinie co do natury czasu	383
§. 61. Szczegółowy rozbiór definicyi arystotelesowej czasu	394
§. 62. Miara czasu	402
§. 63. Czas a wieczność i nieśmiertelność	405
<i>Rozdział XVI. O przestrzeni.</i>	
§. 64. Zapatrywanie realizmu przesadnego na naturę przestrzeni	407
§. 65. Poglądy idealistów i subiektywistów na naturę przestrzeni	411
§. 66. Pogląd umiarkowanego realizmu na istotę przestrzeni	422
§. 67. Kategoria «gdzie?» Próżnia	430
§. 68. Sposób przebywania jestestw w przestrzeni	435

Część IV.

O przyczynach bytu.

<i>Rozdział XVII. O przyczynie materialnej i formalnej.</i>	
§. 69. Pojęcie przyczyny w ogólności	441
§. 70. Przyczyna materialna	447
§. 71. Przyczyna formalna	450
<i>Rozdział XVIII. O przyczynie sprawczej.</i>	
§. 72. Pojęcie przyczyny sprawczej	453
§. 73. Źródło i wartość pojęcia przyczyny sprawczej	460
§. 74. Podział przyczyn sprawczych	468
§. 75. Zasada racji	470
§. 76. Prawo przyczynowości	474
<i>Rozdział XIX. O przyczynie celowej.</i>	
§. 77. Pojęcie celu. Dwa poglądy na świat	491
§. 78. Cel jest przyczyną i to rzeczywistą	501

	str.
§. 79. Podział przyczyn celowych	505
§. 80. Zasada celowości	506
§. 81. Przyczyna wzorowa	510
§. 82. Przypadek, los, przeznaczenie	512
<i>Rozdział XX. O porządku.</i>	
§. 83. Pojęcie porządku	515
§. 84. Różne gatunki porządku	517
§. 85. Porządek może być dziełem tylko rozumnej przyczyny sprawczej	518

