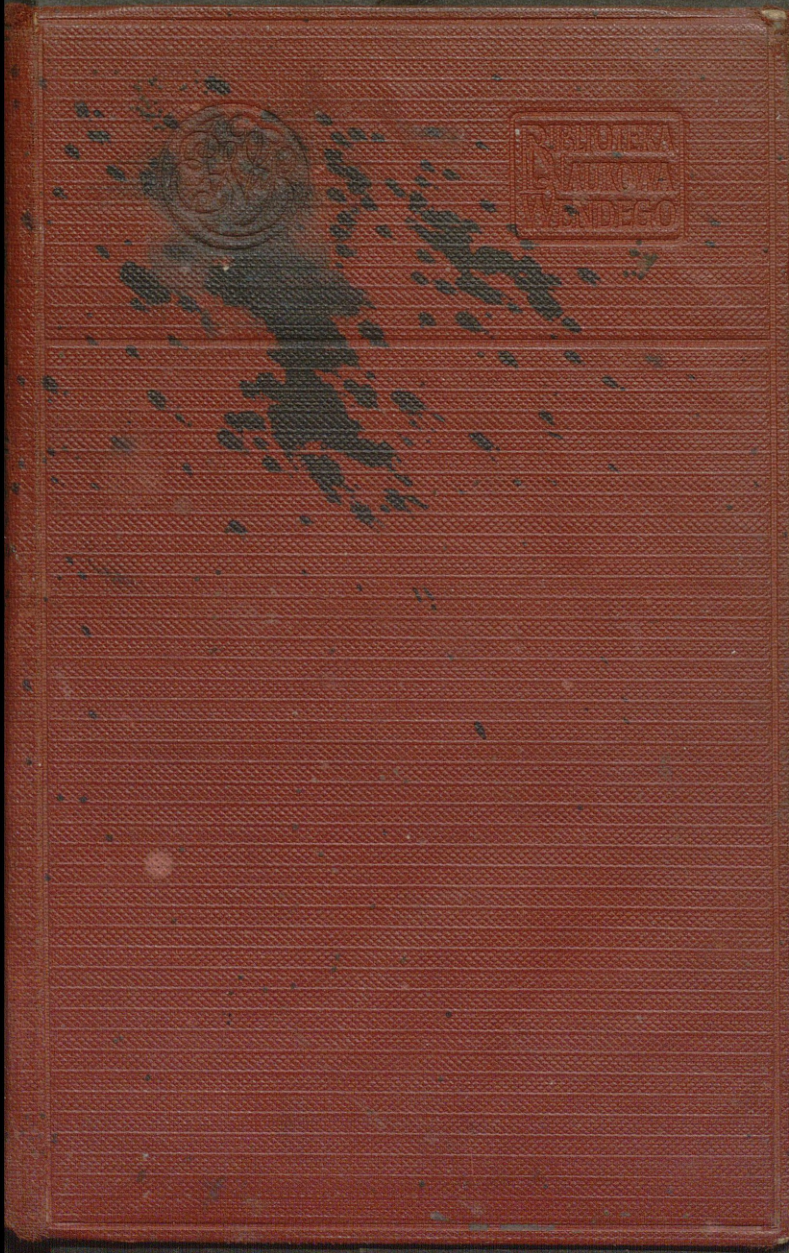
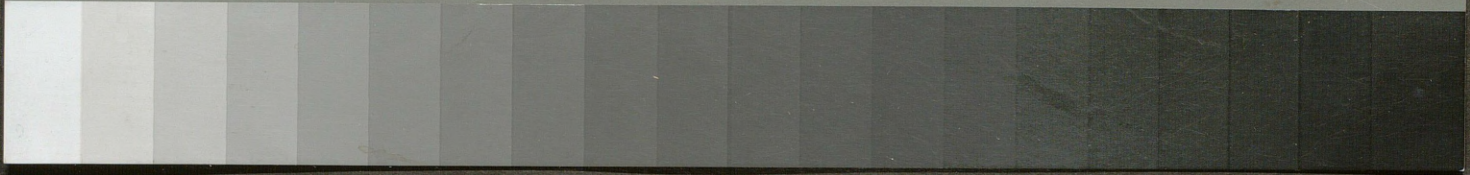




Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

White

3/Color

Black

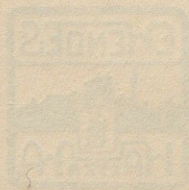
Colour Chart #13





LIBRERIA
MILANO
VIA
MONTENAPOLEONE

ZAGADNIENIA FILOZOFII



BIBLIOTEKA NAUKOWA WENDEGO.

REDAKTORZY:

FRANCISZEK PUŁASKI
SEKRETARZ GENERALNY WARSZAW-
SKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO.

I

LUDWIK SILBERSTEIN

*Dr. FIL., DOCENT FIZYKI MATEM. W UNIWERSYTECIE RZYMSKIM,
LECTURER NA LATA 1912-14 W UNIVERSITY COLLEGE W LONDYNIE.*



BERTRAND RUSSELL
ZAGADNIENIA FILOZOFII

BERTRAND RUSSELL
Z TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE.

ZAGADNIENIA
FILOZOFII

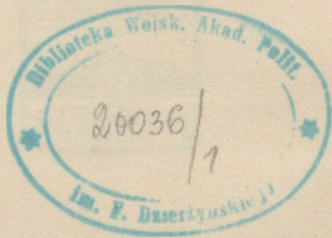
Z ORYGINAŁU ANGIELSKIEGO



W A R S Z A W A 1913

NAKŁADEM KSIĘGARNI E. WENDE I SP. - LWÓW:
H. ALTENBERG, G. SEYFARTH, E. WENDE I SKA.

14



WARSAWA 1913
DROKARNIA NARODOWA W KRAKOWIE.

OD REDAKCYI.

Tomik niniejszy jest dosłownym niemal przekładem rozdziałów I — XIII książki Russella *The Problems of Philosophy*, należącej do zbioru „Home University Library of Modern Knowledge“ (Londyn, Williams and Norgate). Opuszczono krótkie rozdziały XIV i XV, o odmiennym nieco charakterze od pierwszych trzynastu, które same przez się stanowią dobrze zaokrągloną całość. Poza tem poczyniono niezna- czne tylko zmiany i wyrzutnie (tam mianowicie, gdzie autor powtarzał się zbyt) oraz dodano kilka przypisków. Prawda, że niełatwo zgodzić się na niektóre wywody autora, zdradzające zbyt silny wpływ zawodowych jego studyów logisty- cznych; pomimo to nie wątpimy, że całość, wyłożona jasno i z niezwykłą werwą, zdoła żywo zaciekać i pouczyć szerokie koła czytel- ników.

L. S.

Londyn, w lutym 1913.

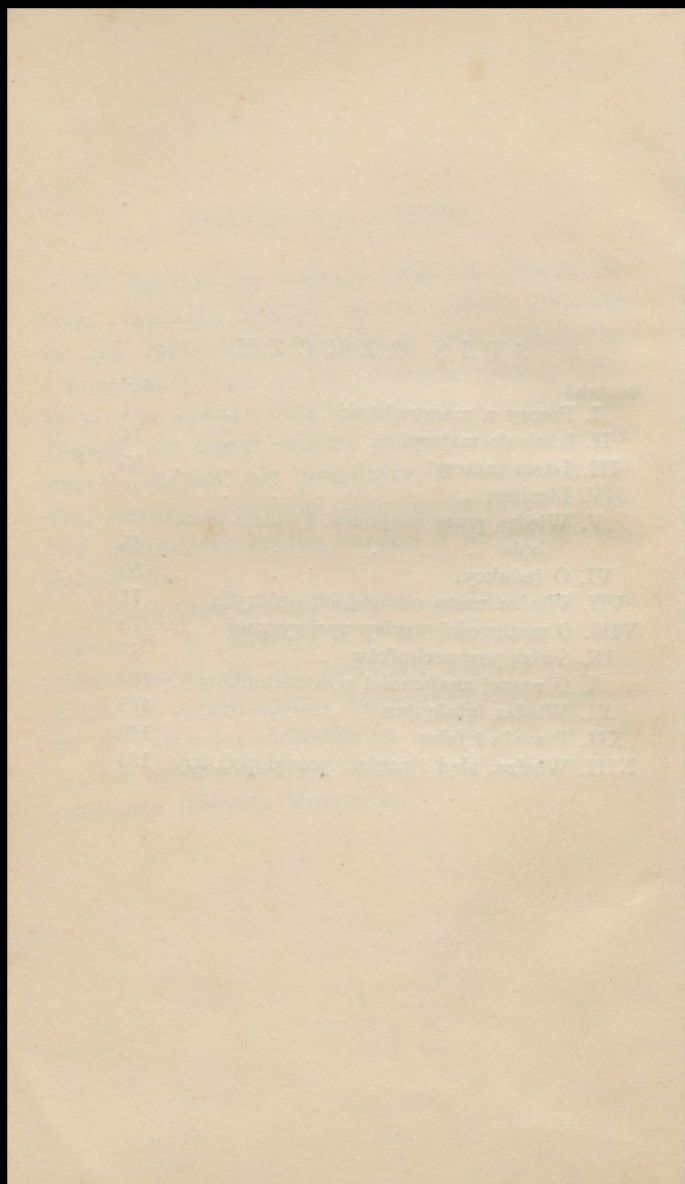
PRZEDMOWA AUTORA.

W dziełku tem ograniczyłem się głównie do tych zagadnień filozofii, co do których zdawało mi się możliwem powiedzieć coś dodatniego i konstrukcyjnego; czysto bowiem ujemny krytycyzm wydawał mi się tu zgoła nieodpowiednim. Dlatego to teorii wiedzy poświęciłem znacznie więcej miejsca niż metafizyce, a niektóre punkty, szeroko zazwyczaj roztrząsane przez filozofów, omówiłem krótko bardzo, o ile wogóle ich dotknąłem.

Cenną pomoc stanowiły dla mnie niewydane pisma G. E. Moore'a i J. M. Keynes'a, pierwszego autora co do stosunku danych zmysłowych do przedmiotów fizycznych, drugiego — co do prawdopodobieństwa i indukcji. Korzystałem też w znacznym stopniu z krytyki i porad profesora Gilberta Murray'a.

S P I S R Z E C Z Y.

Rozdział	Str.
I. Pozory a rzeczywistość	1
II. Istnienie materji	14
III. Istota materji	25
IV. Idealizm	36
V. Wiedza przez znajomość i wiedza przez opis	45
VI. O indukcyi	59
VII. Wiedza nasza o zasadach ogólnych	71
VIII. O możliwości wiedzy apriorycznej	79
IX. Świat powszechników	88
X. O naszej znajomości powszechników	100
XI. Wiedza intuicyjna	112
XII. Prawda i fałsz	120
XIII. Wiedza, błąd i pogląd prawdopodobny	133



ROZDZIAŁ I.

Pozory a rzeczywistość.

Czy jest na świecie wiedza tak pewna, iż żaden człowiek rozumny nie mógłby w nią wątpić? Pytanie to, na pozór łatwe, jest w istocie jednym z najtrudniejszych, jakie zadać można. Skoro uprzytomnimy sobie tylko, jakie trudności leżą na drodze do odpowiedzi na nie, posuniemy się już znacznie w badaniu filozoficznym; filozofia bowiem jest jeno dążeniem do rozstrzygnięcia podstawowych pytań takich, nie dogmatycznego i niedbałego, jak w życiu codziennym, a nawet w naukach, lecz krytycznego, jakie osiągnąć można jedynie po zbadaniu wszystkich okoliczności, które pytania takie gmatwają, i po uprzytomnieniu sobie, w całej pełni, mglistości i pomieszania panujących w dziedzinie zwykłych naszych pojęć.

W życiu codziennym uważamy za pewne wiele rzeczy, które po bliższem zastanowieniu okazują się tak pełnemi jawnymi sprzecznościami, iż jedynie przez znaczny wysiłek myśli dociec mo-

żemy, co istotnie za pewne uważać nam wolno. W poszukiwaniu pewności jest rzeczą naturalną rozpocząć sprawę od bezpośrednich naszych doświadczeń; z nich to bowiem, w pewnej mierze, wiedza niewątpliwie się wywodzi. Lecz wszelkie stwierdzenie, o czem właściwie powiadamia nas bezpośrednio nasze doświadczenie, będzie najprawdopodobniej błędne. Zdaje mi się, że siedzę teraz na krześle, przy stole pewnego kształtu, na którym widzę kartki papieru pokryte pismem lub drukiem. Odwracając głowę, widzę przez okno budynku i chmury i słońce. Wiem, że słońce jest odległe od ziemi o 150 milionów kilometrów mniej więcej, że jest ono kulą gorącą, o wiele od ziemi większą, że dzięki wirowaniu ziemi wschodzi ono codziennie zrana i że tak też będzie w ciągu nieograniczenie długich czasów przyszłych, dalej, — że jakikolwiek normalny człowiek wejdzie do mego pokoju, zobaczy te same co ja krzesła i stoły, książki i papiery, i że stół, który widzę, jest tym samym, który czuję, gdy się na nim opieram. Wszystko to wydaje się tak oczywiste, iż nie warto tego nawet stwierdzać, chyba gdy mamy odpowiedzieć komuś, co wątpi, czy wogóle wiemy cokolwiek. A przecież o wszystkim tem wątpić można rozumnie; wszystkie te szczegóły poddać musimy starannej dyskusyi, zanim upewnimy się, że stwierdziliśmy je w sposób całkowicie słuszny.

Aby wyjaśnić lepiej napomknięte trudności, ześrodkujemy uwagę naszą na samym stole. Dla oka jest on podłużny, brunatny i błyszczący, dla dotyku — gładki, chłodny i twardy; gdy weń uderzam, wydaje dźwięk „drewniany”. Ktokolwiek widzi ten stół, czuje go i słyszy, zgodzi się na ten opis, tak, iż zdawałoby się, iż żadnej stąd niema trudności; lecz skoro tylko spróbujemy wyrazić się ściślej, zaczną się nasze trudności. Chociaż sądzę, że stół „rzeczywiście” jest cały jednego i tego samego koloru, części jego przecież, które odbijają światło, wydają się o wiele jaśniejszemi od innych, a pewne nawet części wyglądają biało dzięki odbiciu światła. Wiem, że, gdy będę się poruszał, coraz to inne części światła odbijać będą, tak, iż pozorne rozmieszczenie barw na stole będzie się zmieniało. Wypływa stąd, że jeżeli kilka osób patrzy na stół w tej samej chwili, żadna z nich nie zobaczy dokładnie tego samego rozmieszczenia barw, co inna, ponieważ nie może widzieć stołu z dokładnie tego samego stanowiska.

Dla wielu celów praktycznych różnice te są nieważne, dla malarza jednak posiadają pierwszorzędne znaczenie. Malarz musi uwolnić się od utartego zwyczajem sądu, jakoby przedmioty zdawały się mieć tę barwę, którą według zwykłych pojęć [*common sense*] mają „rzeczywiście”, i musi przyzwyczaić się widzieć rzeczy takimi, jakimi się objawiają. Tu już mamy w zarodku

jedno z owych odróżnień, które wiele trudności przysparzają filozofii, mianowicie odróżnienie „pozoru“ od „rzeczywistości“, tego, czem rzeczy się wydają, a czem są. Malarzowi chodzi o pierwsze, człowiekowi zaś praktycznemu i filozofowi o drugie; lecz filozof wiedzy tej w wyższym pożąda stopniu, niż praktyk, i bardziej niż ten skrzępowany jest wiedzą co do trudności rozstrzygnięcia tego pytania.

Wróćmy do naszego stołu. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że niema żadnej barwy, która wydawałaby się poprostu barwą całego stołu, a nawet żadnej z jego poszczególnych części; przejawia on z różnych punktów widzenia barwy różne, i niema żadnego powodu, dla którego mielibyśmy jedną z tych barw uważać za bardziej rzeczywistą od innych. Wiemy zresztą, że nawet z danego punktu widzenia barwa wydawać się będzie inną przy sztucznem oświetleniu, lub dla widza dotkniętego ślepotą barwną, lub też noszącego niebieskie okulary, podczas, gdy w ciemności wszelka wogóle barwa zniknie, aczkolwiek wrażenia dotykowe i słuchowe pozostaną bez zmiany. Tak więc barwa nie jest bynajmniej czemś tkwiącem w samym stole, lecz czemś zależnem od stołu zarówno jak od widza i od sposobu oświetlenia. Gdy w życiu potocznem mówimy poprostu o barwie stołu, mamy jedynie na myśli ten rodzaj zabarwienia, w którym stół przedstawi się wi-

dzowi normalnemu, ze zwykłego punktu widzenia, przy zwykłych warunkach oświetlenia. Lecz inne barwy, zjawiające się przy odmiennych warunkach, także same mają prawo do tego, abyśmy je uważali za rzeczywiste; aby więc tej lub owej nie obdarzyć niesłusznym przywilejem, musimy stołowi samemu w sobie wszelkiej wogóle odmówić barwy.

To samo zupełnie dotyczy struktury. Gołem okiem spostrzedz można żyłki; po za tem jednak stół wydaje się gładkim i płaskim. Patrząc nań przez mikroskop, odkrywamy chropowatości, pagórki i doliny, oraz mnóstwo różnic dla oka nieuzbrojonego niedostrzegalnych. Któryż z tych jest „rzeczywistym“ stołem? Samorzutnie nasuwa się odpowiedź, że to, co widzimy przez mikroskop, jest bardziej rzeczywiste; to jednak zmieni się znowu, gdy potężniejszego użyjemy mikroskopu. Skoro więc nie możemy dowierzać temu, co gołem widzimy okiem, dlaczegóż mielibyśmy ufać temu, co widzimy przez mikroskop? Tak tedy pierwotne zaufanie do zmysłów naszych opuszcza nas.

Nielepsza jest sprawa z kształtem stołu. Przywykliśmy wszyscy do wydawania sądu o „rzeczywistych“ kształtach rzeczy, a czynimy to tak bezwiednie, że dochodzimy do przekonania, jakobyśmy istotnie widzieli kształty rzeczywiste. Naprawdę jednak, jak pouczają nas pierwsze ćwiczenia w rysunku, dany przedmiot wygląda

co do kształtu różnie z różnych punktów widzenia. Jeżeli stół nasz jest „rzeczywiście“ prostokątny, będzie ze wszystkich niemal punktów widzenia wyglądał tak, jak gdyby miał dwa kąty ostre i dwa rozwarte. Jeżeli boki przeciwległe są do siebie równoległe, wyglądać będą, jak gdyby zbiegały się ku punktowi położonemu przed widzem; jeżeli są równe co do długości, wyglądać będą tak, jakby bok bliższy był dłuższym. Zazwyczaj, patrząc na stół, nie spostrzegamy wszystkich tych właściwości, doświadczenie bowiem nauczyło nas budować kształt „rzeczywisty“ z kształtu pozornego, kształt zaś „rzeczywisty“ najbardziej nas jako ludzi praktycznych obchodzi. Lecz kształtu „rzeczywistego“ nie widzimy; jest on czemś wywnioskowaniem z tego, co widzimy. Zaś to, co widzimy, zmienia się co do kształtu ustawicznie, gdy poruszamy się w pokoju. Tu więc znowu zmysły nie pouczają nas co do samego stołu, lecz tylko co do jego wyglądu.

Podobne trudności napotkamy, rozważając wrażenia dotykowe. Prawda, że stół daje nam zawsze wrażenie twardości i czujemy, że opiera się ciśnieniu. Wrażenie to atoli zależy od tego, jak silnie i jaką częścią ciała stół uciskamy; tak więc, różne wrażenia, odpowiadające różnym ciśnieniom lub różnym częściom naszego ciała nie mogą objawiać nam wprost żadnej określonej własności stołu, lecz w najlepszym razie

mogą być tylko znakami pewnej własności, która jest może „przyczyną” wszystkich tych wrażeń, lecz aktualnie w żadnym z nich nie jest widoczną. To samo zaś dotyczy, w bardziej oczywisty jeszcze sposób, dźwięków lub szmerów, które wywołują, stukając w stół.

Nie ulega tedy wątpliwości, że stół rzeczywisty, jeżeli istnieje wogóle, nie jest tem samem, czego doświadczamy bezpośrednio, czy to wzrokiem, czy też dotykiem lub słuchem. Stół rzeczywisty, jeżeli istnieje, jest nam bezpośrednio zgoła nieznanym i musi być wnioskiem z tego, co wiemy bezpośrednio. Wyrastają tedy społem dwa trudne bardzo pytania: 1) Czy istnieje wogóle jakiś stół rzeczywisty? 2) Jeżeli tak, jakiego rodzaju być może przedmiotem?

Dla rozważenia tych pytań dobrze będzie wprowadzić kilka prostych nazw, o jasnym a określonym znaczeniu. Przez „dane zmysłowe” rozumieć będziemy wszystko to, co jest bezpośrednio wiadome wrazeniowo, a więc barwy, dźwięki, zapachy, twardości, chropowatości i tak dalej. Nazwiemy „czuciem” [*sensation*] doświadczenie, streszczające się w bezpośredniej naszej świadomości tych danych. Tak np., gdy widzimy barwę jakąś, mamy czucie barwy, lecz sama barwa jest daną zmysłową, nie czuciem. Barwa jest tem, o czem wiemy bezpośrednio, sama zaś ta świadomość jest czuciem. Owoż, jeżeli wogóle wiemy coś o stole, wiedzieć to możemy

oczywiście przez same tylko dane zmysłowe, jak barwę brunatną, kształt podłużny, gładkość i t. d., które kojarzymy ze stołem; z wyłuszczonych atoli względów nie możemy powiedzieć, że stół jest zbiorem tych danych zmysłowych, albo że te są chociażby wprost jego własnościami. Powstaje tedy problemat co do stosunku danych zmysłowych do rzeczywistego stołu, w założeniu, że coś takiego istnieje.

Stół rzeczywisty, jeżeli istnieje, nazywać będziemy „przedmiotem fizycznym“. Mamy tedy rozważyć stosunek danych zmysłowych do przedmiotów fizycznych. Zbiór wszystkich przedmiotów fizycznych nazywa się „materją“. Tak więc powyższe pytania nasze wysłowić można w sposób następujący: 1) Czy istnieje coś w rodzaju materji? 2) Jeżeli tak, to jaką jest jej istota?

Pierwszym filozofem, który wyraźnie podkreślił powody, dla których bezpośrednio przedmioty naszych zmysłów uważać należy jako nieistniejące niezależnie od nas, był biskup Berkeley (1685—1753). Jego Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem przeciw sceptykom i ateistom mają za zadanie dowód, że nie istnieje zgoła nic podobnego do materji i że świat składa się jedynie z umysłów i ich idei. Dotychczas Hylas wierzył w materję, nie może jednak sprostać Filonousowi, który wciąga go bezlitośnie w sprzeczności i paradoksy, aż w końcu własną swą negacyę materji

przedstawia jako coś oczywistego niemal dla zdrowego rozsądku [*common sense*]. Argumenty, do których się ucieka, różnej bardzo są wartości: niektóre są poważne i zdrowe, inne są mgliste lub stanowią pustą tylko grę słów. Bądź co bądź Berkeley ma zasługę, iż okazał, że istnieniu materii zaprzeczyć można bez absurdu i że, o ile są rzeczy niezależnie od nas istniejące, nie mogą być bezpośrednim przedmiotem naszych czuć.

Pytanie, czy istnieje materia, zawiera w sobie dwa różne zagadnienia, które powinniśmy sobie naleźćcie uprzytomnić. Przez „materię“ rozumiemy zwykle coś przeciwstawionego „duchowi“, coś pomyślanego w przestrzeni i radykalnie niezdolnego do żadnego rodzaju myślenia lub świadomości. W tym to głównie znaczeniu słowa Berkeley neguje materię, t. j. nie przeczy on, że dane zmysłowe, które zwyczajnie uważamy za znaki istnienia stołu, na przykład, są rzeczywiście znakami istnienia czegoś niezależnego od nas, lecz zaprzecza, aby to coś miało być nie-duchowem. Dopuszcza, że coś nadal istnieć musi, gdy wychodzimy z pokoju lub zamykamy oczy; sądzi jednak, że to „coś“ nie może być zasadniczo różne co do istoty swej od tego, co widzimy, nie może być niezależne od wszelkiego wogóle widzenia, aczkolwiek musi być niezależne od naszego widzenia. Tym to sposobem dochodzi Berkeley do wniosku, że stół „rzeczy-

wisty“ jest „idea“ w umyśle Boga; ta posiada wymaganą trwałość i niezależność od nas, nie będąc zresztą (jak materya) czemś zgoła niepoznawalnym.

Od czasów Berkeley'a inni też filozofowie utrzymywali, że aczkolwiek stół co do swego istnienia nie zależy od tego, czy ja go widzę, zależy przecież od tego, aby widział go (lub ogólniej czuł) jakiś umysł wogóle, niekoniecznie umysł Boga, lecz raczej cały, zbiorowy umysł wszechświata. Twierdzą zaś tak, podobnie jak Berkeley, dlatego głównie, iż sądzą, że nie może istnieć nic rzeczywistego (a przynajmniej znanego jako takie) oprócz umysłów oraz ich myśli i czuć. Argument, na którym pogląd swój oparli, możemy tak, mniej więcej, wyrazić: „Wszystko, co może być pomyślane, jest myślą w umyśle osobnika, który o tem myśli, niczego przeto pomyśleć sobie nie można, jak tylko myśli [„*idee*“] w umysłach; wszystko więc inne jest niepojęte, a jako takie istnieć nie może“.

Zdaniem naszym argument taki jest mylny; oczywiście też ci, co go przytaczają, nie wyrażają go tak krótko, ani też w postaci tak surowej. Lecz słuszny, czy nie, argument ten był szeroko przytaczany, to w tej, to w innej postaci, i wielu bardzo filozofów, a może nawet większość, twierdziło, iż niema nic rzeczywistego oprócz umysłów i ich myśli [idei]. Filozofowie tacy nazywają się „idealistami“. Gdy mają wy-

tłumaczyć materję, mówią albo jak Berkeley, że materya w istocie nie jest niczem, jak zbiorem idei, albo też, jak Leibniz (1646—1716), że to, co przejawia się jako materya, jest w rzeczywistości zbiorem mniej lub więcej pierwotnych umysłów.

Ci jednak filozofowie, acz negują materję jako coś przeciwstawionego umysłowi lub duchowi, dopuszczają przecież materję w pewnym innym znaczeniu. Czytelnik przypomni sobie, że dwa zadaliśmy sobie pytania, mianowicie: 1) Czy istnieje wogóle stół rzeczywisty? 2) Jeżeli tak, jakiego rodzaju może być przedmiotem? Otóż, zarówno Berkeley jak Leibniz godzą się na istnienie rzeczywistego stołu, lecz Berkeley powiada, że są to pewne idee w umyśle Boga, Leibniz zaś, że jest to kolonia dusz [*monad*]. Tak więc obaj odpowiadają na pierwsze z pytań naszych twierdząco, a odbiegają tylko w poglądach swych od zwykłych śmiertelników w odpowiedzi na drugie nasze pytanie. Istotnie, wszyscy niemal filozofowie godzą się, jak się zdaje, na to, że istnieje stół rzeczywisty, t. j. że jakkolwiek dane nasze zmysłowe (barwa, kształt, gładkość i t. d.) zależą od nas, zjawianie się ich przecież jest znakiem czegoś niezależnie od nas istniejącego, czegoś zupełnie może różnego od naszych danych zmysłowych, a przecież „wywołującego“ te dane zmysłowe, ilekroć znajdu-

jemy się w odpowiednim stosunku do stołu rzeczywistego.

Owoż punkt ten, co do którego filozofowie zgadzają się, posiada pierwszorzędne znaczenie; warto przeto rozważyć bliżej powody, dla których pogląd ten przyjęto, zanim jeszcze zwrócimy się do drugiego pytania, mianowicie co do istoty stołu rzeczywistego. Następny tedy rozdział poświęcimy zbadaniu powodów, dla których przypuszczono, że stół rzeczywisty wogóle istnieje.

Przedewszystkiem jednak dobrze będzie zestawić powyższe nasze wyniki.

Widzieliśmy tedy, że jeżeli bierzemy jakikolwiek zwykły przedmiot, o którym przypuszcza się, że jest nam znany zmysłowo, natenczas zmysły nie pouczają nas bezpośrednio co do przedmiotu tego, jakim jest poza nami, lecz dostarczają nam tylko pewnych danych zmysłowych, które, o ile wiedzieć możemy, zależą od stosunków panujących między nami a przedmiotem. To więc, co wprost widzimy i czujemy jest tylko „pozorem“, który uważamy za znak jakiejś ukrytej za nim „rzeczywistości“. Skoro jednak rzeczywistość nie jest taką, jaką się wydaje, czyż możemy w jakikolwiek sposób wiedzieć, czy jest wogóle jakaś rzeczywistość? Jeżeli zaś tak, czy możemy dociec, jakiego jest rodzaju?

Wiemy jedynie, że np. stół nie jest tem, czem

się wydaje. Poza tym skromnym wynikiem otwiera się, tymczasem przynajmniej, szerokie pole do swobodnych zupełnie domniemań. Leibniz mówi nam, że jest to gromada dusz, Berkeley — że jest „idea” w umyśle Boga, trzeźwa nauka, niemniej dziwnie, mówi nam, że jestto mnóstwo cząstek ładunku elektrycznego w gwałtownym ruchu.

Wśród wszystkich tych zadziwiających możliwości nasuwa się wątpliwość, że stół zgoła może nie istnieć. Filozofia, jeżeli nie może odpowiedzieć na wiele pytań, posiada tę przynajmniej wartość, że stawia pytania, które czynią świat bardziej ciekawym i odsłaniają sprawy dziwne i obce, leżące tuż pod powierzchnią najzwyczajszych nawet rzeczy spotykanych w życiu codziennem.

ROZDZIAŁ II.

Istnienie materji.

W rozdziale niniejszym mamy się zastanowić nad tem, czy w jakimkolwiek wogóle sensie istnieje coś podobnego do materji. Czy istnieje stół, posiadający pewien charakter swoisty, czy istnieje on nadal, gdy nie patrzę nań, czy też jest on jedynie wytworem mojej wyobraźni, długotrwałem bardzo widzeniem sennem? Oto jest nader ważne pytanie.

Zanim wnikniemy w trudną tę materję, dobrze będzie rozejrzeć się za jakimś mniej więcej pewnym punktem wyjścia. Chociaż powątpiewamy co do fizycznego istnienia stołu, nie wątpimy jednak w istnienie samych danych zmysłowych, które nasunęły nam myśl o istnieniu stołu, jak barwa, kształt, twardość. Wszystko to nie ulega dla nas żadnej wątpliwości. Istotnie, acz wszystko inne może być wątpliwe, niektóre przynajmniej bezpośrednie nasze doświadczenia wydają się bezwzględnie pewnemi.

Kartezyusz (1596—1650), założyciel filozofii

nowoczesnej, wynalazł metodę, którą zawsze jeszcze z korzyścią stosować można, mianowicie metodę systematycznego wątpienia. Postanowił sobie nie wierzyć niczemu, czego prawdziwości nie widziałby jasno i wyraźnie. Wątpił o czemkolwiek tylko mógł wątpić i to dopóty, dopóki nie znalazł powodu do zniweczenia swych wątpliwości. Tę to stosując metodę, doszedł stopniowo do przekonania, że jedyną istnością, której z u p e ł n i e mógł być pewien, była jego własna. Wyobrażał sobie demona zwodniczego, który w nieustannej fantasmagoryi przedstawiał zmysłom jego rzeczy nierzeczywiste; mogło to być wielce nieprawdopodobne, aby demon taki miał istnieć, lecz przecież było możliwe; również więc można było wątpić co do przedmiotów spostrzeganych zmysłami.

Własne atoli istnienie nie mogło ulegać wątpliwości; gdyby bowiem sam nie istniał, żaden demon nie mógłby go oszukać. Skoro tylko wątpił, musiał istnieć; skoro miał jakiegokolwiek doświadczenia, musiał istnieć. Własne więc jego istnienie było dlań bezwzględnie pewne. „Myślę, przeto jestem“ (*cogito, ergo sum*) — powiedział Kartezyusz; opierając się zaś na tej pewności jął budować na nowo ów świat wiedzy, który własną swą metodą zburzył. Przez to już samo, że wynalazł tę metodę wątpienia i że okazał, że najpewniejsze są sprawy podmiotowe, oddał Kartezyusz filozofii niespożyte usługi; które



dotąd jeszcze nie straciły wartości dla badaczy tego przedmiotu.

Z argumentu Kartezjusza korzystać atoli należy z pewną oględnością. Słowa „ja myślę, przeto ja jestem“ zawierają właściwie więcej, niż to, co ściśle jest pewne. Zdawałoby się, że mogę być zupełnie pewny, iż dziś jestem tym samym co wczoraj; niewątpliwie jest to ponieważ słuszne. Lecz ja rzeczywiste jest również trudno dostępne, jak stół rzeczywisty, i zdaje się, że nie posiada tej pewności przekonywującej co poszczególne doświadczenia. Gdy, patrząc na stół, widzę, pewną barwę brunatną, nie mam właściwie prawa powiedzieć, że „ja widzę barwę brunatną“, lecz raczej tylko, że „barwa brunatna jest widziana“. Implikuje to oczywiście coś (lub kogoś), co widzi tę barwę, lecz niekoniecznie tę mniej lub więcej trwałą osobę, którą nazywamy „ja“. O ile wiemy bezpośrednio, mogłoby to „coś“, co widzi barwę brunatną, być czemś zupełnie chwilowem, a nie tem samem, co w następnej chwili pewnego innego doznaje doświadczenia.

Tak więc, pierwotną pewność posiadają poszczególne nasze myśli tylko i czucia. To zaś stosuje się zarówno do snów i halucynacji, jak do percepcji normalnych: gdy śnię lub widzę duchy, z pewnością mam te czucia, które sądzę, że mam, — aczkolwiek dla różnych powodów

przypuszcza się, że tym czuciom nie odpowiadają żadne przedmioty fizyczne.

Tu więc mamy skromną wprawdzie, lecz trwałą podstawę, na której oprzeć możemy nasze dociekania.

Oto jest zagadnienie, które rozważyć mamy: Godząc się na to, że pewni jesteśmy własnych naszych danych zmysłowych, czy mamy powody do uważania ich za znaki istnienia czegoś innego, czegoś, co możemy nazwać przedmiotem fizycznym? Czy, wyliczywszy wszystkie czucia wiążące się naturalnie ze stołem, powiedzieliśmy już wszystko co dotyczy stołu, czy też jest coś innego jeszcze, coś, co nie jest czuciem, co trwa nadal, gdy wychodzimy z pokoju? Zdrowy rozsądek wyrokuje bez wahania, że tak. „To, co można kupić i sprzedać, przesuwać z miejsca na miejsce, pokryć obrusem i t. d., nie może być samym tylko zbiorem danych zmysłowych“.

Głównym powodem, dla którego w dodatku do danych zmysłowych czujemy potrzebę przedmiotu fizycznego, jest to, że chcemy mieć ten sam przedmiot dla różnych ludzi. Gdy towarzystwo całe siedzi naokoło stołu obiadowego, niemądrze byłoby twierdzić, że każdy z obecnych nie widzi tego samego obrusa, tych samych noży, widelców, łyżek i szklanek. Lecz dane zmysłowe są czemś dla każdej osoby prywatnej; co przedstawia się bezpośrednio wzro-

kowi jednej, nie przedstawia się takó¿ wzrokowi drugiej: wszyscy ci ludzie widzą rzeczy z odmiennych nieco stanowisk, a dlatego te¿ widzą je nieco różnie. Tak więc, jeżeli istnieć mają neutralne przedmioty publiczne, które mogą poniekąd być wiadome różnym ludziom, musi istnieć coś ponad prywatnemi, szczegółowemi danemi zmysłowemi, które różnym przysługują ludziom. Cóż więc skłania nas do przypuszczenia, że istnieją takie właśnie neutralne przedmioty publiczne?

Pierwszą samorzutnie nasuwającą się odpowiedzią jest ta, że choć różni ludzie widzieć mogą stół nieco różnie, przecież widzą mniej więcej to samo, gdy na stół patrzą, a różnice w tem co widzą, posłuszne są prawom perspektywy i odbicia światła, tak, iż łatwo dojść można do trwałego przedmiotu stanowiącego podłoże danych zmysłowych różnych ludzi. Stół mój kupiłem od poprzedniego lokatora mego pokoju; nie mogłem kupić jego danych zmysłowych, które zgasły, gdy poszedł on sobie, lecz mogłem kupić i kupiłem niezawodne oczekiwanie danych zmysłowych mniej więcej podobnych. Ta przeto okoliczność, że różni ludzie mają podobne dane zmysłowe, i że dana osoba w danem miejscu ma w różnych czasach podobne dane zmysłowe, skłania nas do przypuszczenia, że ponad danemi zmysłowemi jest jakiś trwały przedmiot publiczny, który stanowi pod-

łże lub wywołuje dane zmysłowe różnych ludzi i w różnych czasach.

Powyższe atoli rozumowanie, o tyle już, że opiera się na założeniu, jakoby oprócz mnie inni jeszcze istnieli ludzie, nie jest wolne od zarzutu, zawiera bowiem t. zw. *petitio principii*. Istotnie, skoro nie wiem jeszcze, czy są przedmioty fizyczne niezależne od moich danych zmysłowych, nie mogę też mieć powodu do przypuszczenia, że istnieją inni ludzie, chyba tylko jako część mojego snu. Ci bowiem przedstawiają mi się również tylko w postaci pewnych danych zmysłowych, jak ich wygląd lub brzmienie ich głosów i t. p. Tak więc, skoro mam dowieść istnienia przedmiotów niezależnych od własnych mych danych zmysłowych, nie wolno mi powoływać się na świadectwo innych ludzi, gdyż samo to świadectwo polega na danych zmysłowych (moich) i nie odsłania doświadczeń innych ludzi, — chyba że własne moje dane zmysłowe są znakami rzeczy niezależnie odemnie istniejących (czego właśnie miałem dopiero dowieść). Musimy przeto, o ile jest to możliwe, znaleźć, we własnych naszych, czysto prywatnych doświadczeniach, pewne cechy, które wskazywałyby na to, że są na świecie rzeczy inne od nas samych i prywatnych naszych doświadczeń.

Musimy poniekąd zgodzić się na to, iż istnienia czegoś innego od nas samych i naszych do-

świadczeń dowieść nigdy nie można. Żaden absurd logiczny nie wynika z hipotezy, że świat składa się ze mnie, z moich myśli, uczuć i wrażeń, i że wszystko inne jest czystym urojeniem. Niema żadnej niemożliwości logicznej w przypuszczeniu, że życie całe jest snem, w którym sami tworzymy wszystko, co mamy przed sobą. Lecz chociaż nie jest to logicznie niemożliwe, niema żadnego zgoła powodu do przypuszczenia, że tak jest istotnie; w samej też rzeczy byłoby to hipotezą mniej prostą od tej, którą dyktuje nam zdrowy rozsądek, mianowicie, że istnieją rzeczywiście przedmioty fizyczne od nas niezależne, które, działając na nas, wywołują nasze czucia.

Dlaczego jest to prostsze, nietrudno się przekonać. Jeżeli kot zjawia się w pewnej chwili w pewnym miejscu w pokoju, w innej zaś chwili w innym miejscu, naturalną jest rzeczą przypuścić, że przesunął się on z pierwszego do drugiego, przeszedłszy przez cały szereg położeń pośrednich. Jeżeli jednak jest tylko grupą danych zmysłowych, nie mógł w żadnym zgoła być miejscu, gdzie go nie widziałem; wówczas tedy musielibyśmy przypuścić, że kot wcale nie istniał, gdy nie patrzyłem, lecz nagle przeskoczył do bytu w nowym miejscu. Jeżeli kot istnieje niezależnie od tego, czy go widzę, czy też nie, natenczas zrozumieć możemy z własnego naszego doświadczenia, jak staje się głodnym

między jedną uczcią a drugą; jeżeli jednak nie istnieje, gdy go nie widzę, dziwnem się wydaje, aby apetyt miał się zjawiać i wzmacniać podczas niebytu równie szybko jak podczas istnienia. Dalej, skoro kot składa się jedynie z danych zmysłowych, nie może być głodnym; żaden bowiem głód, oprócz mego własnego, nie może być dla mnie daną zmysłową. Tak tedy sposób zachowania się grupy danych zmysłowych, stanowiących dla mnie kota, chociaż wydaje się zupełnie naturalnym, gdy upatrujemy w nim wyraz głodu, staje się zgoła niejasnym, gdy uważamy go za zbiorowisko samych tylko ruchów i zmian plam barwnych, które również są niezdolne do głodu, jak trójkąt do gry w piłkę.

Lecz trudność w przypadku kota jest niczem jeszcze w porównaniu z trudnością w przypadku istot ludzkich. Gdy istoty takie mówią (t. j. gdy słyszymy pewne dźwięki, które kojarzymy z myślami i jednocześnie widzimy pewne ruchy warg i wyrazy twarzy), trudno jest oprzeć się przypuszczeniu, że to, co słyszymy, jest wyrazem jakiejś myśli, jakim byłoby niewątpliwie, gdybyśmy sami podobne wydawali dźwięki. Prawda, że coś podobnego zachodzi też we śnie, a wówczas mylimy się co do istnienia innych ludzi. Lecz sny są w mniejszym lub większym stopniu sugerowane przez to, co nazywamy życiem na jawie, i można też mniej więcej zdać z nich sprawę na mocy pewnych zasad nauko-

wych, skoro tylko przypuścimy, że istnieje rzeczywiście jakiś świat fizyczny. Tak więc, wszelkie zasady prostoty skłaniają nas do przyjęcia naturalnego poglądu, że istnieją rzeczywiście przedmioty oprócz nas samych i naszych danych zmysłowych, przedmioty posiadające byt niezależny od tego, czy je spostrzegamy.

Oczywiście, do wiary w niezależny świat zewnętrzny nie dochodzimy pierwotnie na drodze argumentacji. Wiara ta jest już w nas dojrzałą, od najpierwszych naszych refleksji; jest ona tem, co nazwaćby można wiarą instynktowną. Nigdy nawet nie poddawalibyśmy jej wątpliwości, gdyby nie to, że, co do wzroku przynajmniej, dane zmysłowe wydają się jakby przedmiotem niezależnym, podczas gdy nieco zastanowienia wystarcza, aby zrozumieć, że przedmiot nie może być identyczny z daną zmysłową. To jednak odkrycie (które jest nieco tylko paradoksalne w przypadku dotyku, zgoła zaś nie w przypadku smaku, zapachu i dźwięku) nie osłabia bynajmniej instynktownej naszej wiary w istnienie przedmiotów odpowiadających naszym danym zmysłowym. Ponieważ zaś wiara ta nie prowadzi do żadnych trudności, lecz upraszcza raczej i systematyzuje sposób zdawania sprawy z doświadczeń naszych, niema właściwie powodu do jej odrzucenia. Możemy tedy zgodzić się na to (acz z pewnym odcieniem wątpliwości, wypływającej ze snów), że świat

zewnątrzny rzeczywiście istnieje i że w istnieniu swem nie jest zgoła zależnym od tego, czy spostrzegamy go bezustannie.

Rozumowanie, które nas do wniosku tego przywiodło, jest niewątpliwie mniej ściśle, niż byśmy wymagać mogli, lecz jako typowe w wielu wywodach filozoficznych zasługuje bądź co bądź na to, aby się nad charakterem jego i prawomocnością nieco zastanowić. Wszelka wiedza, jaką napotkać można, musi opierać się na naszej wierze lub przekonaniach instynktownych; skoro te odrzucimy, nic nie pozostanie. Lecz z pośród instynktownych naszych przekonań niektóre są głębsze od innych, podczas gdy wiele naszych przekonań, dzięki przyzwyczajeniu i asocjacji, splotło się z innymi, w istocie nieinstynktownymi, lecz błędnie za takie uważanymi.

Filozofia powinna wskazać nam hierarchię naszych przekonań instynktownych, począwszy od najgłębszych i przedstawiając każde w możliwie dobrem wyodrębnieniu i możliwie wolne od nieistotnych przymieszek. Powinna wykazać starannie, że nie sprzeciwiają się wzajemnie, lecz tworzą układ harmonijny. Powodem do odrzucenia tego lub owego przekonania instynktownego może być to jedynie, że sprzeciwia się ono pozostałym. Skoro zaś harmonizują ze sobą, układ cały staje się godnym przyjęcia.

Możliwe jest oczywiście, że co do wszystkich naszych lub niektórych przekonań mylimy

się; w takim razie nie można zachować ich bez pewnego bladego chociażby odcienia wątpliwości. Nie możemy jednak mieć powodu do odrzucenia jakiegoś przekonania, chyba tylko na mocy pewnego innego przekonania. Porządkując tedy nasze przekonania instynktowne, badając, które z nich daje się, w razie potrzeby, najłatwiej zmienić lub odrzucić, możemy dopiąć porządnie usystematyzowanej organizacyi naszej wiedzy, w której pozostanie wprawdzie możliwość błędu, tem mniej prawdopodobna atoli, im ściślejsza jest współzależność części, im krytyczniejsze badanie, które poprzedziło wybór ostateczny.

Tę przynajmniej funkcję filozofia spełniać może. Większość filozofów sądzi, słusznie, czy nie, że filozofia o wiele więcej uczynić może, że mianowicie może dostarczyć nam wiedzy, inaczej nie dającej się osiągnąć, a dotyczącej wszechświata jako całości oraz istoty ostatecznej rzeczywistości. Czy tak jest, czy też nie, skromniejszą funkcję, o której przed chwilą była mowa, filozofia z pewnością spełniać może; to zaś niezawodnie wystarcza (dla tych, co zaczęli tylko wątpić o nieomyślności „zdrowego rozsądku“), aby usprawiedliwić mozolną i ciężką pracę, związaną z roztrząsaniem zagadnień filozoficznych.

ROZDZIAŁ III.

Istota materji.

W poprzednim rozdziale zgodziliśmy się, acz nie mogliśmy znaleźć dowodu na to, że rozumnie jest dopuścić, iż nasze dane zmysłowe są rzeczywiście znakami istnienia czegoś niezależnego od nas i od naszych percepcji, t. j. że ponad czuciami barwy, twardości, szmeru i t. d., które składają się na stół, jakim mi się objawia, istnieje jeszcze coś, czego wszystko to jest właśnie objawem. Barwa przestaje istnieć, gdy zamykam oczy, twardość znika, gdy przestaję dotykać stołu, i t. d. Nie wierzę jednak, aby wraz z tem wszystkim stół przestał istnieć. Owszem, sądzę, iż dla tego właśnie, że stół ustawicznie istnieje, wszystkie te dane zmysłowe pojawią się znowu, gdy oczy otworzę, gdy rękę wyciągnę, i t. d. Pytanie zaś, jakim w rozdziale niniejszym zająć się mamy, brzmi: Jaka jest istota tego rzeczywistego stołu, który trwa niezależnie od tego, czy go spostrzegam?

Na pytanie to nauka fizyczna daje odpowiedź,

co prawda niezupełną i po części bardzo jeszcze hipotetyczną, lecz przecież godną uwagi. Fizyka, mniej lub więcej nieświadomie, skłoniła się do poglądu, że wszystkie zjawiska przyrody należy sprowadzić do ruchów ¹⁾. Światło, ciepło, dźwięk — wszystko to polega na ruchach falowych, przenoszących się od wysyłającego je ciała do osoby, która widzi światło, czuje ciepło lub słyszy dźwięk. To, co drga ruchem falowym, jest albo eterem albo „materią grubszą“ (ważką),

¹⁾ Pogląd ten atoli bynajmniej nie jest powszechnym, w ostatnich szczególniejszych czasach. Przedewszystkiem, pod koniec ubiegłego już stulecia zapanowała wśród fizyków tendencya do zastąpienia ruchów materji (ważkiej i „eteru“) przez zaburzenia elektromagnetyczne, przyczem podkreślono wyraźnie, iż zjawiska elektromagnetyczne nie dają się dobrze zredukować do mechanicznych i przestano nawet redukcję taką uważać za pożądaną; owszem, zwrócono się na drogę wprost przeciwną, sprowadzając np. masę czyli zwykłą bezwładność materji do spraw czysto elektromagnetycznych, w nowszej mianowicie elektro-atomistyce (elektronice). Następnie zaś w najnowszych już czasach spostrzedz można znowu zwrot ku możliwie czystszej fenomenologii. Z tem wszystkiem słowa autora pozostaną w zasadzie słuszne, jako charakterystyka poglądów fizycznych (z wyjątkiem najnowszych), jeżeli tylko zamiast „ruchu“ podstawimy ogólniej zmiany stanów i odpowiednich wielkości fizycznych, jak np. wektorów elektrycznych i magnetycznych, dodając też, że te bynajmniej nie wymagają „eteru“ jako podłoża materialnego. Bądź co bądź słowa autora charakteryzują pewną obszerną epokę w historii fizyki, acz nie odzwierciedlają jeszcze ostatniego jej słowa. *Przypisek redakcyi.*

lecz bądź co bądź tem, co filozof nazwałby materią. Jedyne zaś własnościami, które jej nauka przypisuje, jest położenie w przestrzeni, oraz zdolność poruszania się w zgodzie z prawami ruchu. Nauka nie przeczy, aby materia inne jeszcze mogła mieć własności; lecz jeżeli je posiada, własności te są dla uczonego nieużyteczne i nie pomagają mu zgoła w wyjaśnieniu zjawisk.

Mówi się czasami, że „światło jest pewną postacią ruchu falowego“; to jednak w błąd wprowadzić może, albowiem światło, które widzimy bezpośrednio, które znamy wprost przez nasze zmysły, nie jest ruchem falowym, lecz czemś innem zgoła — czemś, co znamy wszyscy, jeżeli nie jesteśmy ślepi, czego jednak nie możemy opisać tak, aby udzielić wiedzę naszą człowiekowi ślepemu. Ruch falowy natomiast można bardzo dobrze opisać ślepcowi, gdyż może on zapoznać się z przestrzenią przez zmysł dotyku i doświadczyć ruchu falowego niegorzej od nas, mianowicie w podróży morskiej. Lecz to, co ślepy zrozumieć może, nie jest tem, co rozumiemy przez światło; nazywamy światłem to właśnie, czego ślepy nigdy zrozumieć nie może i czego nigdy opisać mu nie możemy.

Otóż, to coś znane każdemu, co nie jest ślepy, nie daje się, według poglądów fizyki, znaleźć w świecie zewnętrznym, lecz jest czemś wywołanem przez działanie pewnych fal na oczy

nerwy i mózg osobnika, który widzi światło. Podobne zupełnie uwagi uczynić można co do innych czuć.

Nietylko barwy, dźwięki i t. d. są nieobecne w świecie naukowym materji, lecz również przestrzeń taka, jaką zdobywamy przez wzrok i dotyk. Istotnym jest dla nauki punktem, że materya znajduje się w jakiejś przestrzeni, ta jednak nie może być tożsamą z przestrzenią wzrokową lub dotykową. Przedewszystkiem bowiem przestrzeń wzrokowa nie jest identyczna z dotykową; jedynie dzięki doświadczeniu zdobytemu w dzieciństwie uczymy się, jak dotykać przedmiotów, które widzimy, lub odwrotnie. Lecz przestrzeń naukowa jest czemś neutralnem jakby między dotykiem a wzrokiem, nie może więc być ani przestrzenią dotykową ani wzrokową.

Dalej, różne osobniki widzą ten sam przedmiot w różnych kształtach, zależnie od ich punktu widzenia. Okrągła moneta np., aczkolwiek sądzimy o niej zawsze, że jest kolistą, wydać się będzie owalną, chyba że znajdujemy się wprost przed nią. Jeżeli twierdzimy, że jest okrągłą, sądzimy, że posiada pewien kształt rzeczywisty, który nie jest tym, jaki widzimy, lecz stanowi wewnętrzną cechę monety niezależną od pozorów. Lecz ten kształt rzeczywisty, którym zajmuje się właśnie nauka, istnieć musi w przestrzeni rzeczywistej, nie zaś w czyjejkolwiek przestrzeni pozornej [t. j. dotykowej lub wzro-

kowej]. Przestrzeń rzeczywista jest publiczną, przestrzeń pozorna prywatną. W przestrzeniach prywatnych różnych ludzi ten sam przedmiot w różnych objawia się kształtach; przestrzeń tedy rzeczywista, w której posiada on swój kształt rzeczywisty, musi różnić się od przestrzeni prywatnych. Tak więc, przestrzeń naukowa, acz z w i ą z a n a z przestrzeniami, które widzimy lub czujemy, nie jest identyczna z niemi, a charakter tego związku wymaga zbadania.

Tą właśnie „przestrzenią fizyczną“ zajmuje się geometrya i w niej to umieszcza swe „przedmioty fizyczne“ astronomia i fizyka.

Przypuszczając, że przestrzeń fizyczna istnieje i odpowiada w pewien sposób naszym przestrzeniom prywatnym, — cóż o niej wiedzieć możemy? To tylko, co jest niezbędne dla zabezpieczenia tej odpowiedniości. Innemi słowy, nie możemy zgoła wiedzieć, czem jest sama w sobie, lecz tylko, jakim jest ugrupowanie przedmiotów fizycznych, które wynika z ich stosunków przestrzennych. Możemy np. wiedzieć, że ziemia, księżyc i słońce znajdują się podczas zaćmienia na jednej prostej linii, aczkolwiek nie możemy wiedzieć, czem jest fizyczna linia prosta sama w sobie, tak jak znamy wygląd linii prostej w naszej przestrzeni wzrokowej. Podobnie też wiemy o wiele więcej o stosunkach odległości w przestrzeni fizycznej, niż o samych odległościach; możemy wiedzieć, że jedna odległość

jest większa od drugiej, albo też, że obie biegną wzdłuż tej samej prostej, lecz nie możemy posiadać tej znajomości bezpośredniej odległości fizycznych, którą posiadamy co do odległości w prywatnych naszych przestrzeniach, albo co do barw lub dźwięków lub też innych danych zmysłowych. O przestrzeni fizycznej wiedzieć możemy wszystko to, co ślepy od urodzenia wiedzieć może o przestrzeni wzrokowej od innych ludzi; lecz podobnie jak ten bezpośrednio nie zgoła wiedzieć nie może o barwach lub o przestrzeni wzrokowej, tak też nie możemy znać przestrzeni fizycznej. Możemy znać stosunki niezbędne do zachowania odpowiedniości z danymi zmysłowymi, lecz nie istotę samych wyrazów, między którymi stosunki te zachodzą.

Co się tyczy czasu, poczucie nasze trwania jest notorycznie niepewnym przewdonikiem przy ocenie czasu zegarowego. Gdy cierpimy lub nudzimy się, czas upływa powoli; w przyjemnym natomiast zajęciu czas upływa szybko, podczas snu zaś tak prawie, jakby nie istniał wcale. O ile więc chodzi o trwanie, odróżnianie czasu publicznego od prywatnego również jest niezbędne jak dla przestrzeni. O ile jednak chodzi o sam porządek dotyczący „przed“ i „po“, odróżnienie takie nie jest potrzebne. To samo zresztą dotyczy też, w większości przypadków, porządku przestrzennego: jeżeli pułk żołnierzy maszeruje wzdłuż drogi, kształt pułku

różnie przedstawiać się będzie z różnych punktów widzenia, porządek atoli ugrupowania żołnierzy przedstawiać się będzie jednakowo. Dlatego przyjmujemy porządek za prawdziwy również w przestrzeni fizycznej, kształt zaś o tyle tylko, o ile jest to niezbędne dla zachowania porządku.

Jeżeli powiadamy, że zdarzenia następują po sobie rzeczywiście w tym porządku czasowym, w jakim się nam przedstawiają, musimy dla zapobieżenia możliwym nieporozumieniom uczynić pewne zastrzeżenie. Nie należy mianowicie sądzić, że różne stany przedmiotów fizycznych następują po sobie w tym samym porządku czasowym, co dane zmysłowe, które stanowią percepcje tych przedmiotów. Jako przedmioty fizyczne grzmot i błyskawica są współczesne, t. j. błyskawica jest współczesna z zakłóceniem powietrza w tem miejscu, w którym zaczyna się to zakłócenie, t. j. w miejscu powstania błyskawicy. Lecz dane zmysłowe, które obejmujemy nazwą „słyszenia grzmotu“, wówczas dopiero następują, gdy zakłócenie powietrza dosięgło naszego stanowiska. Podobnie też, światło słońca biegnie do nas około ośmiu minut, tak, iż w danej chwili widzimy słońce z przed ośmiu minut. Gdyby słońce fizyczne przestało istnieć w ciągu ostatnich ośmiu minut, nie miałoby to żadnego wpływu na dane zmysłowe, które nazywamy „widzeniem słońca“. To znowu jest ilu-

stracą konieczności odróżniania danych zmysłowych od przedmiotów fizycznych.

To, co powiedzieliśmy o przestrzeni, dotyczy również odpowiedniości naszych danych zmysłowych wogóle i ich strony fizycznej. Jeżeli jeden przedmiot wygląda niebiesko, a drugi czerwono, możemy racjonalnie przypuścić, że zachodzi też pewna odpowiednia różnica między przedmiotami fizycznymi; jeżeli dwa przedmioty wyglądają niebiesko, możemy przypuścić odpowiednie podobieństwo. Nie możemy atoli spodziewać się, że zdołamy zapoznać się bezpośrednio z tą własnością przedmiotu fizycznego, która sprawia, iż widzimy go niebieskim lub czerwonym. Nauka mówi nam, że jest to pewnego rodzaju ruch falowy, a to brzmi swojsko, gdyż mamy przytem na myśli ruchy falowe w naszej przestrzeni wzrokowej. Istotnie jednak owe ruchy falowe odbywać się muszą w przestrzeni fizycznej, której bezpośrednio nie znamy zgoła, tak, iż rzeczywiste ruchy falowe bynajmniej nie są nam tak bliskie, jak moglibyśmy przypuszczać. To samo zaś dotyczy nie tylko barw, lecz innych również danych zmysłowych. Pomimo więc, że stosunki między przedmiotami fizycznymi posiadają najrozmaitsze własności poznawalne, wysnute z ich odpowiedniości do stosunków panujących między danymi zmysłowymi, same przecież przedmioty fizyczne pozostają co do wewnętrznej swej istoty niewiadome, o tyle

przynajmniej, o ile zapomocą zmysłów dociec można. Zachodzi więc tylko jeszcze pytanie, czy jest inna jakaś metoda poznania wewnętrznej istoty przedmiotów fizycznych.

Najnaturalniejszą (przynajmniej co do danych wzrokowych), acz bynajmniej nie najłatwiejszą do obrony, byłaby hipoteza, że przedmioty fizyczne, acz z wyłuszczonych powodów nie mogą być ściśle takie same jak dane zmysłowe, są przecież do nich mniej więcej podobne. Według takiego poglądu przedmioty fizyczne miałyby np. rzeczywiście swe barwy i, szczęśliwym jakimś zbiegiem, moglibyśmy widzieć przedmiot w rzeczywistej jego barwie. Barwa, w której przedmiot przedstawia się nam w danej chwili, byłaby w ogóle bardzo podobna, acz niezupełnie ta sama, z wielu różnych punktów widzenia, barwa zaś „rzeczywista“ byłaby według tego poglądu pewnego rodzaju barwą przeciętną, pośrednią między różnymi odcieniami, które z różnych widzimy stanowisk.

Być może, że teoria taka nie daje się stanowczo obalić; można jednak okazać, że jest bezpodstawną. Przedewszystkiem, barwa, którą widzimy, zależy oczywiście od własności tych tylko fal świetlnych, które uderzają oko, zmienia się przeto zarówno w zależności od ośrodka zawartego między okiem a przedmiotem, jak też od sposobu odbicia światła od przedmiotu w kierunku oka. Powietrze zmienia barwy, chyba, że

jest doskonale czyste; wszelkie zaś silne odbicie zmienia je zupełnie. Barwa przeto, którą widzimy, jest wynikiem promienia dosięgającego oczu, nie zaś własnością samego poprostu przedmiotu, z którego promień przybywa. Skoro więc tylko pewne fale dosięgają oka, widzimy pewną barwę zgoła niezależnie od tego, czy przedmiot, z którego wyszły, ma jakąś barwę, czy też nie. Przypuszczenie tedy, że przedmioty fizyczne mają barwy, byłoby zupełnie dowolne, a tem samem zgoła nieusprawiedliwione. Toż samo zupełnie dotyczy innych danych zmysłowych.

Pozostaje pytanie, czy są ogólne jakieś argumenty filozoficzne uprawniające nas do twierdzenia, że materya, jeżeli jest rzeczywistą, musi mieć taką a taką istotę. Jak wspomnieliśmy już, większość filozofów utrzymywała, że co jest rzeczywiste, a przynajmniej to, o czem cokolwiek wiedzieć możemy, musi poniekąd być duchowe [*mental*]. Filozofowie tacy nazywają się „idealistami“. Mówią nam oni, że to, co przedstawia się jako materya, w rzeczywistości jest czemś duchowem, umysłowem, mianowicie albo (według Leibniza zbiorem mniej lub więcej pierwotnych umysłów albo (według Berkeley'ą) „ideami“ w umysłach, które, jak powiedzieliśmy potocznie, „postrzegają“ materję. Idealiści tedy zaprzeczają istnieniu materji jako czegoś zasadniczo różnego od umysłu, aczkolwiek nie przeczą, że nasze dane zmysłowe są znakami

czegoś, co istnieje niezależnie od naszych uczuć prywatnych. W następnym rozdziale rozważymy krótko argumenty, błędne — zdaniem moim, które idealisci dla poparcia swej teorii przytaczają.

ROZDZIAŁ IV.

Idealizm.

Terminem tym różni filozofowie posługują się w różnych nieco znaczeniach. Dla nas „idealizm“ będzie doktryną, według której wszystko, co istnieje, a przynajmniej wszystko, o istnieniu czego wiedzieć możemy, musi w pewnej mierze być duchowem.

Widzieliśmy, że jeżeli nawet przedmioty fizyczne posiadają być niezależny, muszą różnić się bardzo od danych zmysłowych i mogą jeno odpowiadać im w pewien sposób, podobnie jak katalog odpowiada spisany w nim rzeczom. „Zdrowy rozsądek“ zgoła nas tedy oświecić nie może co do prawdziwej istoty wewnętrznej przedmiotów fizycznych, gdyby zaś istniały słuszne powody do uważania ich za duchowe, nie mielibyśmy prawa odrzucić pogląd ten jedynie dlatego, że uderza nas jako dziwny. Prawda dotycząca przedmiotów fizycznych musi być dziwną. Może ona być nieosiągalną; jeżeli jednak filozof jakiś sądzi, że ją osiągnął, fakt sam, że

to, co nam głosi jako prawdę, jest dziwne, nie jest dostatecznym zarzutem przeciw jego pogładowi.

Zasady, na których starano się oprzeć idealizm, płyną naogół z teorii poznania, t. j. z dyskusji warunków, którym coś, co ma być poznawalne, czynić musi zadość. Pierwszą tego rodzaju poważną próbę uczynił biskup Berkeley. Dowiódł on przede wszystkim, że naszym danym zmysłowym niepodobna przypisać bytu niezależnego od nas, lecz, że muszą one istnieć, w części przynajmniej, „w umyśle“, w tym mianowicie znaczeniu, że nie trwałyby w swym bycie, gdyby nie było widzenia ani słyszenia, dotykania ani wąchania lub smakowania. Dotąd wszystko było słuszne. Idąc jednak dalej, twierdzi Berkeley, że dane zmysłowe są jedyną rzeczą, co do istnienia której percepcje nasze mogą nas upewnić, i że „być znanem“ jest to być „w umyśle“, a więc być czemś umysłowem. Wywnioskował więc stąd, że to jedynie może być wiadome, co istnieje w jakimś umyśle, i jeżeli coś, co nie jest w moim umyśle, jest wiadome, musi ono być w jakimś innym umyśle.

Aby zrozumieć jego wywody, musimy zauważyć, że „idea“ nazywa on wszystko to, co jest wiadome bezpośrednio, jak np. dane zmysłowe. Tak więc barwa, którą widzę, lub głos, który słyszę, jest idea. Lecz termin ten nie ogranicza się jedynie do danych zmysłowych.

Obejmuje on również wspomnienia i wyobrażenia, gdyż co do nich również posiadamy znajomość bezpośrednią w chwili wspomniania lub wyobrażania sobie. Wszystkie takie dane bezpośrednie nazywa Berkeley „ideami“.

Rozważając z kolei zwykłe przedmioty, jak np. drzewo, okazuje, że wszystko, co wiemy bezpośrednio, gdy „postrzegamy“ [percypujemy] drzewo, składa się z idei w takim właśnie słowa znaczeniu, i twierdzi, że niema najmniejszego powodu do przypuszczenia, aby poza tem istnieć miało jeszcze coś rzeczywistego, co dotyczyłoby drzewa. Byt jego, powiada, polega na tem, że jest postrzegane: „esse“ jest to „*percipi*“. Zgadza się zupełnie, że drzewo nadal istnieć musi, nawet gdy oczy zamykamy i gdy żadnej ludzkiej istoty niema przy drzewie. Lecz ten byt trwający, powiada Berkeley, na tem polega, że Bóg postrzega je nadal; drzewo „rzeczywiste“, odpowiadające temu, co nazwaliśmy przedmiotem fizycznym, składa się z idei w umyśle Boga, mniej więcej podobnych do naszych, lecz różniących się tem, że są trwałe w umyśle Boga, dopóki tylko drzewo istnieje. Wszystkie nasze percepcye polegają, według niego, na częściowym udziale naszym w percepcyach Boga, a dzięki temu właśnie różni ludzie widzą drzewo mniej więcej tak samo. Tak więc, poza umysłami i ich ideami nic na świecie nie istnieje i niemożliwe jest, aby coś innego było wiadome; wszystko

bowiem, co jest wiadome, jest koniecznie ideą.

W wywodach tych wiele jest słabych punktów, które ważną nawet odegrały rolę w historii filozofii. W pierwszym atoli rzędzie rodzi się tu pomieszanie z użycia terminu „idea“. Przez ideę rozumiemy zasadniczo coś w czyimś umyśle; lecz pojęcie znajdowania się „w umyśle“ nie jest jednoznaczne. Aby uprzytomnić sobie, jak pod tym względem myśliciel tej miary, co Berkeley, mógł zbłądzić, musimy wniknąć głębiej nieco w istotę idei.

Zanim zaś podejmiemy ogólny ten problemat, musimy rozwikłać dwa różne zupełnie pytania dotyczące danych zmysłowych i przedmiotów fizycznych. Widzieliśmy, że co do różnych szczegółów Berkeley miał słuszość, skoro uważał dane zmysłowe, składające się na naszą percepcję drzewa, jako mniej lub więcej podmiotowe, t. j. zależne od nas, zarówno jak od drzewa. Lecz inna jest zgoła sprawa, gdy Berkeley stara się dowieść, że wszystko, co może być bezpośrednio wiadome, musi być w jakimś umyśle. Do tego celu wywody szczegółowe, co do zależności danych zmysłowych od nas, są zgoła nieprzydatne. Należałoby dowieść tego ogólnie. Berkeley sądzi, mylnie, iż to właśnie uczynił.

Rozważając „ideę“ Berkeley'owską, należy dwie różne zupełnie rzeczy uwzględnić: z jednej strony to, czego jesteśmy świadomi, jak np. barwa słowa, z drugiej zaś strony samą świadomość

aktualną, czyli akt umysłowy postrzegania, tejsze np. barwy. Akt ten jest niewątpliwie umysłowy; czyż jednak mamy jakiegokolwiek powody do przypuszczenia, że i sama rzecz postrzegana [barwa] jest umysłową?

Pogląd Berkeley'a, według którego barwa musi być w umyśle, polegał, zdaje się, na pomieszaniu rzeczy postrzeganej z aktem postrzegania. Oto jest błąd, którego musimy uniknąć.

Sprawa ta odróżnienia, w naszym postrzeganiu, aktu od przedmiotu żywotne posiada znaczenie; z nią bowiem związana jest cała nasza zdolność nabywania wiedzy. Główną cechą charakterystyczną umysłu jest zdolność zapoznawania się z rzeczmi, różnymi od niego samego. To zaś polega zasadniczo na stosunku między umysłem a czemś odeń różnym. Jeżeli powiadamy, że to, co jest wiadome, musi być w umyśle, ograniczamy niesłusznie zdolność poznawczą umysłu, albo też wygłaszamy poprostu tautologię. Popełniamy mianowicie tautologię, jeżeli „w umyśle“ znaczy dla nas to samo, co być postrzeganem przez umysł. Lecz jeżeli tak właśnie słowa te pojmujemy, wypadnie nam dopuścić, że to, co jest „w umyśle“ może pomimo to nie być umysłowym. Tak więc, wniosek Berkeley'a jest błędny zarówno co do treści, jak co do formy; powody, dla których twierdzi, że „idee“ (t. j. przedmioty postrzegane) muszą być umysłowe, nie posiadają żadnej zgoła mocy prze-

konywującej. Zasady więc, na których Berkeley starał się oprzeć idealizm, ostać się nie mogą. Zobaczmy, czy tenże w inny daje uzasadnić się sposób.

Częstokroć — jak gdyby coś oczywistego — słyszymy, że nie możemy wiedzieć, iż istnieje coś, czego nie znamy, a więc, że wszystko, co może jakiegokolwiek mieć znaczenie dla naszego doświadczenia, musi przynajmniej być poznawalne dla nas. Stąd zaś wyciąga się wniosek, że gdyby materya była zasadniczo czemś takim, z czem nie możemy się zapoznać, nie moglibyśmy wiedzieć o jej istnieniu i nie mogłaby mieć dla nas żadnego zgoła znaczenia. Naogół też przypuszcza się, z niejasnych zupełnie powodów, że to, co nie może dla nas mieć znaczenia, nie może też być rzeczywistym, że materya przeto, jeżeli nie składa się z umysłów lub idei umysłowych, jest niemożliwą i wręcz chimeryczną.

W tem miejscu nie moglibyśmy jeszcze wniknąć w sprawę tę całkowicie; wymagałoby to bowiem dość obszernych roztrząsań przedwstępnych. Pewne atoli względy, dla których wywody powyższe odrzucić należy, w tem już możemy podać miejscu. Przedewszystkiem niema żadnej racji, dla której to, co nie może mieć dla nas żadnego znaczenia praktycznego, nie miałyby być rzeczywistym. Prawda, że, jeżeli włączymy znaczenie teoretyczne, wszystko rzeczywiste posiada dla nas pewne znaczenie; al-

bowiem jako żądni wiedzy prawdziwej co do wszechświata interesujemy się do pewnego stopnia wszystkim, co wszechświat w sobie zawiera. Lecz w takim razie, materya, w założeniu, że istnieje, nie jest dla nas bez znaczenia, gdybyśmy nawet nie mogli wiedzieć, że istnieje. Możemy oczywiście, domyślać się, że materya istnieć może, pragnąc wiedzieć, czy tak jest istotnie. Jest to więc sprawa związana z naszą żądzą wiedzy, która może być zaspokojona lub też zawiedziona, — to zaś nie jest dla nas bez znaczenia.

Dalej, bynajmniej nie jest oczywistą prawdą, owszem jest fałszem, jakobyśmy nie mogli wiedzieć, że coś istnieje, czego nie znamy. Słowo „*know*“ jest tu użyte w dwu różnych znaczeniach ¹⁾. 1) W pierwszym znaczeniu [wiedzieć] stosuje się do tego rodzaju wiedzy, którą przeciwstawiamy błędowi, do naszych wierzeń i przekonań, t. j. do tak zwanych sądów; jest to znaczenie, w którym to, co wiemy, jest prawdą. 2) W drugim natomiast znaczeniu

¹⁾ W oryginale obadwa razy „*know*“, mianowicie: „*that we cannot know that anything exists which we do not know*“ W przekładzie polskim natomiast użyłem w pierwszym przypadku czasownika „wiedzieć“, w drugim „znać“. Pod tym względem język polski jest bogatszy od angielskiego. Pomimo to nie uważałem za zbyt cenne następujące w tekście objaśnienia autora *sub* 1) i 2).
Przyp. red.

słowo „*know*“ [znać] stosuje się powyżej do naszej znajomości rzeczy [*knowledge of things*], którą krótko nazwać możemy znajomością [*acquaintance*]. W takim to znaczeniu słowa znamy dane zmysłowe. (Różnica, o której mowa, wyraża się zgruba w czasownikach francuskich *savoir* i *connaître* lub w niemieckich: *wissen* i *kennen*, — lub też w polskich: wiedzieć i znać).

Tak więc, przytoczone powyżej twierdzenie, które wydawało się prawdą oczywistą, przybiera teraz postać następującą: „Nie możemy nigdy wiedzieć (lub sądzić słusznie), że istnieje coś, czego nie znamy“. To nietylko nie jest truizmem, lecz — przeciwnie — widocznym fałszem. Nie mam zaszczytu znać cesarza chińskiego, lecz słusznie sądzę, że istnieje. Odpowiedzcie mi na to, oczywiście, że sądzę tak dlatego, że inni ludzie go znają. Byłby to jednak zarzut nieważny; gdyby bowiem twierdzenie powyższe było słuszne, nie mógłbym wiedzieć, że kto inny zna cesarza chińskiego. Dalej jednak, niema żadnej racji, dla której nie miałbym wiedzieć o istnieniu czegoś, co nikomu nie jest znane. Punkt ten jest ważny i domaga się dalszego wyjaśnienia.

Jeżeli sam zapoznałem się z czemś, własna moja znajomość daje mi wiedzę, że ono istnieje. Stąd jednak bynajmniej nie wynika, że odwrotnie, ilekroć wiedzieć mogę, że jakaś rzecz istnieje, ja sam lub ktoś inny musi ją znać. W tych

mianowicie przypadkach, w których sędzę słusznie acz bez znajomości, rzecz jest mi wiadoma z opisu, a na mocy jakiejś zasady ogólnej istnienie rzeczy odpowiadającej temu opisowi daje się wywnioskować z istnienia czegoś znanego mi bezpośrednio. Dla należytego zrozumienia tej sprawy dobrze będzie rozważyć nasamprzód różnicę między znajomością, czyli wiedzą przez znajomość, a wiedzą przez opis, następnie zaś zbadać, czy wogóle i jakie zasady ogólne są nam wiadome z takim samym stopniem pewności, jak istnienie własnych naszych doświadczeń. Przedmiotom tym poświęcimy rozdziały następujące.

ROZDZIAŁ V.

Wiedza przez znajomość i wiedza przez opis.

Zanim zwrócimy się do zagadnień napomkniętych pod koniec poprzedniego rozdziału musimy wyjaśnić, co rozumiemy przez „znajomość“, a co przez „opis“.

Powiemy, że jesteśmy zaznajomieni z czemś lub krócej, że znamy coś, czego jesteśmy wprost świadomi, bez pośrednictwa jakichkolwiek procesów wnioskowania lub jakiegokolwiek wiedzy o prawdach. Tak np. w obecności mego stołu znam dane zmysłowe składające się na mój stół, jakim mi się przedstawia, t. j. znam barwę, kształt, twardość, gładkość i t. p.; wszystkiego tego jestem bezpośrednio świadomy, gdy widzę i dotykam stół. O szczególnym odcieniu barwy widzianej wiele różnych rzeczy powiedziećby można, że jest brunatny, albo dość ciemny i t. d. Lecz twierdzenia takie, aczkolwiek głoszą pewne prawdy o barwie, nie przyczyniają się bynajmniej do tego, abym samą barwę znał lepiej,

niż pierwotnie; o ile chodzi o znajomość samej barwy w przeciwstawieniu do prawd wygłaszanych o niej, to znam barwę doskonale i zupełnie, gdy tylko ją widzę, i żadna dalsza wiedza co do samej barwy nie jest nawet teoretycznie możliwa. Tak więc dane zmysłowe, składające się na wygląd ¹⁾ mego stołu, są to rzeczy, z którymi jestem „zaznajomiony“, które znam bezpośrednio tak, jak są właśnie.

To natomiast, co wiem o stole jako przedmiocie fizycznym, nie jest wiedzą bezpośrednią, lecz uzyskaną dzięki znajomości owych danych zmysłowych, składających się na wygląd stołu. Widzieliśmy, że, nie popadając w niedorzeczność, wątpić można w ogóle co do istnienia stołu, podczas gdy wątpliwość co do danych zmysłowych jest niemożliwa. Otóż, wiedzę tego właśnie rodzaju, jaką posiadam o stole (jako przedmiocie fizycznym), nazywać będziemy „wiedzą przez opis“. Stół jest „przedmiotem fizycznym, wywołującym takie a takie dane zmysłowe“. Zdanie to opisuje stół zapomocą danych zmysłowych²⁾. Aby wogóle dowiedzieć się czegoś o stole, musimy znać pewne prawdy łączące go z czemś innym, co znamy bezpośrednio: musimy wie-

¹⁾ W ogólnem znaczeniu słowa, t. j. nietylko co do danych wzrokowych, lecz również dotykowych i t. d.

²⁾ Mniejsza na razie o możliwą, a łatwą krytykę takiego opisu. *Przyp. red.*

dzieć, że „takie a takie dane zmysłowe są wywoływane przez pewien przedmiot fizyczny“. Niema takiego stanu umysłu, w którym bylibyśmy wprost świadomi stołu; wszelka wiedza nasza dotycząca stołu jest w rzeczywistości wiedzą o prawdach, sam zaś stół, ściśle mówiąc, zgoła nam jest nieznan. Znamy opis pewien i wiemy, że istnieje¹⁾ jeden właśnie przedmiot, do którego opis ten się stosuje, aczkolwiek sam ten przedmiot nie jest nam bezpośrednio znany. W takim to przypadku powiadamy, że wiedza nasza jest wiedzą przez opis.

Wszelka wiedza nasza, zarówno co do rzeczy jak prawd, opiera się w ostatnim rzędzie na znajomości. Powinniśmy przeto zastanowić się nad tem, jakiego rodzaju są rzeczy, z którymi jesteśmy zaznajomieni.

Do tych, jak wspomnieliśmy już, należą przede wszystkim dane zmysłowe, jako najwybitniejszy ich przykład. Gdyby jednak były jedynym przykładem, wiedza nasza byłaby znacznie więcej ograniczoną, niż jest istotnie. W takim bowiem razie znalazlibyśmy to tylko, co obecnie przedstawia się naszym zmysłom, nie moglibyśmy niczego wiedzieć o przeszłości (a nawet, że była jakaś przeszłość) ani też znać prawd jakichkolwiek co do naszych danych zmysłowych. Wszelka

¹⁾ To właściwie określa tylko, w jaki sposób autor posługuje się słowem „istnieje“. Patrz zresztą ciąg dalszy. *Przyp. red.*

bowiem wiedza taka wymaga, jak zobaczymy, znajomości czegoś zasadniczo odmiennego od danych zmysłowych, a mianowicie „pojęć oderwanych“, jak je zwykle nazywają, które my jednak nazwiemy „powszechnikami“¹⁾. Jeżeli tedy chodzi nam o znośnie dobrą chociażby analizę naszej wiedzy, musimy oprócz znajomości danych zmysłowych uwzględnić znajomość czegoś innego jeszcze.

Pierwsze takie rozszerzenie obszaru dotyczyć będzie znajomości przez pamięć. Oczywiście, że częstokroć przypominamy sobie to, co widzieliśmy lub słyszeliśmy, lub co w inny jakiś sposób przedstawiało się naszym zmysłom, i że we wszystkich takich przypadkach jesteśmy też bezpośrednio świadomi treści naszych wspomnień, pomimo że ta występuje jako przeszła a nie teraźniejsza. Ta bezpośrednia znajomość przez pamięć jest źródłem wszelkiej naszej wiedzy, która dotyczy przeszłości; bez niej nie mogłaby też istnieć wiedza o przeszłości przez wnioskowanie, gdyż nie wiedzielibyśmy zgoła, że jest jakaś przeszłość do wywnioskowania.

Drugie rozszerzenie, które rozważyć należy, stanowi znajomość przez *introspekcję*. Nie-

¹⁾ W oryginale „*universals*“, w przeciwstawieniu do „*particulars*“. Termin „*universal*“ uważaliśmy za stosowne spolszczyć przez „powszechnik“; możnaby pomyśleć o „ogólniku“, gdyby nie to, że wyraz ten jest nieco zdyskredytowany. *Przyp. red.*

innemi słowy to że „widzę słońce“, jest przedmiotem, z którym jestem zaznajomiony. Podobnie też, gdy pożądam pokarmu, gdy doznaję przyjemnych lub przykrych uczuć, stany te mogą być przedmiotami, z którymi jestem zaznajomiony. Ten rodzaj znajomości, którą można nazwać samowiedzą, jest źródłem wszelkiej naszej wiedzy dotyczącej spraw duchowych. Oczywiście, że w ten sposób bezpośredni znać możemy to tylko, co we własnych naszych umysłach zachodzi. Co w umysłach innych ludzi zachodzi, wiemy dzięki percepcji ich ciał, t. j. przez nasze dane zmysłowe skojarzone z ich ciałami. Dzięki jednak znajomości samej tylko treści własnego naszego umysłu nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie umysłów innych ludzi, a więc też nie moglibyśmy nigdy dowiedzieć się, że posiadają w ogóle umysły.

Powyżej nazwaliliśmy znajomość treści naszego umysłu samo-wiedzą, lub samo-świadomością; nie jest to jednak, oczywiście, świadomością naszego ja, lecz tylko świadomością poszczególnych myśli i uczuć. Pytanie, czy znamy również same nasze ja, w przeciwstawieniu do takich myśli i uczuć poszczególnych, jest bardzo trudne, i nieroztropnie byłoby mówić o niem pozytywnie. Gdy staramy się wglądnać w siebie, natykamy się zawsze na jakąś szczególną myśl lub uczucie, nie zaś na „ja“, które ma tę myśl lub to uczucie. Pomimo to są pewne powody do przypuszczenia, że znamy jakieś „ja“, acz-

kolwiek znajomość tę trudno jest odwikłać z pośród innych rzeczy. Aby poznać powody te, poświęćmy kilka chwil rozważeniu tego, co tkwi istotnie w naszej znajomości myśli lub innych stanów szczególnych.

Jeżeli jestem świadomy, że „widzę słońce“, zdawałoby się, że tem samym znam dwie różne rzeczy we wzajemnym do siebie stosunku: z jednej strony dane zmysłowe reprezentujące dla mnie słońce, z drugiej zaś to, co je widzi. Wszelka tego rodzaju znajomość wydaje się oczywiście stosunkiem między osobą znającą a przedmiotem, z którym osoba ta jest zapoznana. Jeżeli zaś mogę znać np. moją znajomość danych zmysłowych stanowiących „słońce“, osobą znającą to jestem oczywiście ja sam. Fakt ten cały możnaby nazwać „samo-znajomością danych zmysłowych.“

Dalej wiadomą nam jest prawda: „ja znam te a te dane zmysłowe“. Trudno jest pojąć, jak moglibyśmy to wiedzieć, albo zrozumieć chociażby, co to znaczy, gdybyśmy nie znali czegoś, co nazywamy „ja“. Niekoniecznie musimy przypuścić, że znamy osobę mniej lub więcej trwałą, tę samą dziś co wczoraj, lecz zdaje się, że musimy znać coś takiego, co widzi słońce i posiada znajomość danych zmysłowych. Wydawałoby się tedy, że poniekąd musimy znać nasze „ja“ jako przeciwstawione poszczególnym naszym doświadczeniom. Pomimo to problemat ten jest trudny, i możnaby zawile argumenty przytoczyć

za i przeciw. Chociaż więc znajomość nas samych wydaje się prawdopodobną, nierozważnie byłoby twierdzić, że istnieje niewątpliwie.

Zbierzmy ostatnie nasze wywody. Przedewszystkiem tedy znamy dane t. zw. zmysłów zewnętrznych, następnie przez introspekcję dane tego, co możnaby nazwać zmysłem wewnętrznym, a więc myśli, uczucia, pożądanja i t. d.; znamy przez pamięć to, co stanowiło (w przeszłości) dane czy to zmysłów zewnętrznych, czy to zmysłu wewnętrznego. Dalej znamy, prawdopodobnie, lecz nie na pewno, nasze ja jako coś, co jest świadome rzeczy lub też ich pożąda.

Nadto, t. j. oprócz znajomości poszczególnych rzeczy istniejących [bytów], posiadamy też znajomość tego, co nazwałbym powszechnikami, tj. znajomość pojęć ogólnych, jak białość, różność, braterstwo, i tak dalej. Każde zdanie zupełne musi zawierać jedno przynajmniej słowo, które oznacza powszechnik; wszystkie bowiem czasowniki takie właśnie mają znaczenie. Do powszechników wrócimy później, w Rozdziale IX; tymczasem dość będzie ostrzedz czytelnika przed przypuszczeniem, jakoby wszystko, co znać możemy, musiało być czemś szczegółowym i istniejącem. Świadomość powszechników nazywa się pojmowaniem, znany nam zaś powszechnik nazywa się pojęciem¹⁾.

Nie uszło uwagi czytelnika, że w pośród rzeczy, które znamy, nie są zawarte przedmioty

fizyczne (w przeciwstawieniu do danych zmysłowych), ani też umysły innych ludzi. Te, jak wyraziłem się, są nam „wiadome przez opis“. Do rozważenia tego właśnie rodzaju wiedzy wypada nam zwrócić się obecnie.

Przez „opis“ rozumiem jakikolwiek frazes postaci takiej jak np. „człowiek“ [*a man*] lub też „człowiek z żelazną maską“ [*the man....*] W pierwszym przypadku mamy przykład opisu „nieokreślonego“, w drugim — opisu „określonego“. Wiele jest różnych zagadnień związanych z opisami nieokreślonymi; pomnę je atoli, gdyż nie dotyczą bezpośrednio przedmiotu naszych roztrząsań, a mianowicie istoty wiedzy o przedmiotach w przypadkach takich, w których wiemy wprawdzie, że istnieje przedmiot odpowiadający określonemu opisowi, lecz nie znamy żadnego takiego przedmiotu. Sprawa zaś ta jest związana wyłącznie z opisami określonymi. Będę przeto w ciągu dalszym, mówił poprostu o „opisach“, mając jednak na myśli „opisy określone“.

Powiemy, że przedmiot jest „znany przez opis“, jeżeli wiemy, że jest on „tym a tym“, w liczbie pojedynczej, t. j. jeżeli wiemy, że istnieje jeden i tylko jeden przedmiot mający pewną własność; założymy też wogóle, że o przedmiocie tym nie posiadamy wiedzy przez znajomość.

¹⁾ Pojmowanie — w oryginale *conceiving*, pojęcie *concept*.

Tak np. wiemy, że człowiek z żelazną maską istniał, i wiele o nim znamy twierdzeń; lecz nie wiemy, kto nim był. Wiemy, że kandydat, który otrzyma największą liczbę głosów, będzie wybrany, lecz nie wiemy, kto to jest, t. j. nie znamy żadnego twierdzenia o postaci: „*A* jest kandydatem, który otrzyma najwięcej głosów“, gdzie *A* jest nazwiskiem jednego z kandydatów.

Tak więc, jeżeli znamy przedmiot, który jest „tym a tym“, wiemy też oczywiście, że „ten a ten“ istnieje; możemy atoli wiedzieć, że ten a ten istnieje, chociaż nie znamy żadnego przedmiotu, o którym wiedzielibyśmy, że jest tym a tym.

Słowa pospolite, a nawet imiona własne, są zazwyczaj właściwymi opisami, t. j. myśl człowieka używającego imienia własnego poprawnie można wogóle wyrazić *explicite* jedynie przez zastąpienie tego imienia opisem. Co więcej, wymagany w tym celu opis będzie różny dla różnych ludzi, a nawet dla jednego i tego samego człowieka w różnych czasach. Jedyną rzeczą stałą (dopóki imię będzie użyte poprawnie) jest tu przedmiot, do którego imię owo się stosuje. Lecz dopóki to pozostaje stałym, dany opis zazwyczaj niema wpływu na prawdziwość lub mylność twierdzenia lub zdania, w którym imię to występuje.

Weźmy kilka przykładów. Pomyślmy sobie pewien sąd wygłoszony o Bismarku. W zało-

zeniu, że można wogóle znać wprost siebie samego, Bismark mógł użyć swego nazwiska wprost dla oznaczenia tej szczególnej osoby, którą znał. W tym razie, gdyby wydał sąd o sobie, byłby sam składnikiem tego sądu. Tu więc imię własne znajduje bezpośrednio swe zastosowanie, po prostu jako oznaczenie pewnego przedmiotu, nie zaś opisu tego przedmiotu. Gdyby jednak ktoś, co znał Bismarka, wypowiedział sąd o nim, sprawa byłaby inna. Osoba ta mogła znać jedynie pewne dane zmysłowe, które kojarzyła (słusznie, jak przypuścimy) z ciałem Bismarka. Samo zaś ciało jego, jako przedmiot fizyczny, a tembardziej umysł jego mogły być znane owej osobie jedynie jako coś związanego z temi danymi zmysłowemi, t. j. mogły jej być wiadome przez opis. Zależy to oczywiście w znacznym stopniu od trafu, jakie mianowicie cechy wyglądu człowieka wejdą w skład opisu w umyśle jego przyjaciela. Opis ten będzie więc przypadkowy. Punktem istotnym jest to, że przyjaciel ów wie, że różne te opisy stosują się wszystkie do tej samej istności, chociaż jej nie zna.

Jeżeli my, którzy nie znaliśmy Bismarka, wypowiadamy jakiś sąd o nim, opis w naszym umyśle będzie prawdopodobnie pewną mniej lub więcej mglistą masą wiadomości historycznych, — w większości przypadków zapewne zbyt niewyraźną, aby mogła do utożsamienia Bismarka wystarczyć. Dla ilustracyi atoli dajmy na to, że

myślmy o nim jako o „pierwszym kanclerzu cesarstwa niemieckiego“. Tu wszystkie wyrazy są oderwane (abstrakcyjne) z wyjątkiem „niemieckiego“. Ten znowu wyraz „niemiecki“, mieć będzie dla różnych ludzi różne znaczenia. Jednym przypomni podróże w Niemczech, innym — wygląd Niemiec na mapie, i tak dalej. Jeżeli jednak mamy posiadać opis, o którym wiemy, że da się zastosować, w pewnym punkcie będziemy musieli powołać się na jakiś szczegół, który znamy. Powołanie się takie tkwi w każdej wzmiance, czy to dotyczącej przeszłości, czy też teraźniejszości lub przyszłości, czy też miejsc, jak „tu“ i „tam“, czy też wreszcie tego, co inni nam powiedzieli. Bądź co bądź więc opis, o którym wiadomo, że zastosować się daje do jakiegoś szczegółu, musi zawierać jakieś powołanie się na znany nam szczegół, — jeżeli wiedza nasza co do rzeczy opisywanej nie ma być po prostu tem tylko, co logicznie z opisu wypływa.

„Najdługowieczniejszy z ludzi“, naprzykład, jest opisem, który musi stosować się do jakiegoś człowieka; lecz nie możemy wypowiedzieć o nim żadnych sądów, które zawierałyby o nim cokolwiek ponad to, co opis ten daje. Jeżeli powiadamy natomiast: „Pierwszy kanclerz cesarstwa niemieckiego był przebiegłym dyplomatą“, możemy być pewni słuszności naszego sądu jedynie na mocy czegoś znanego nam, — jak zazwy-

czaj świadectwa, czy to słyszanego czy też przeczytanego. Poza informacją tego rodzaju, po za faktem dotyczącym aktualnego Bismarka, który nadaje mocy naszemu sądowi, myśli, które istotnie mamy, zawierają jeden lub kilka szczegółów, zresztą zaś składają się całkowicie z pojęć.

Podobnie też wszystkie nazwy miejsc, jak Londyn, Anglia, Europa, ziemia, układ słoneczny, implikują opisy opierające się w ostatnim rzędzie na jednym lub kilku znanych nam szczegółach. Powiedziałbym nawet, że Wszechświat, jakim zajmuje się metafizyka, nosi w sobie takiż związek ze szczegółami. W logice natomiast, w której mamy do czynienia nietylko z tem co istnieje lecz ze wszystkim, co mogłoby istnieć, brak takiego powoływania się na znane szczegóły.

Zauważmy, że w oddalaniu się od znajomości szczegółów różne są stadya: mieliśmy Bismarka dla ludzi, którzy go znali, następnie Bismarka dla tych, którzy wiedzą o nim tylko z historii, dalej człowieka z żelazną maską oraz najdłuговieczniejszego z ludzi. Przykłady te są coraz odleglejsze od znajomości szczegółów: pierwszy zbliża się do znajomości najbardziej jak tylko można co do innej osoby (t. j. nie siebie samego); w drugim przypadku powiemy jeszcze, że wiemy „kim był Bismark“; w trzecim — nie wiemy, kto był owym człowiekiem z maską żelazną“, chociaż słusznie wygłosić o nim możemy wiele

twierdzeń, nie dających wysnuć się logicznie z faktu, że nosił maskę żelazną; w czwartym wreszcie nie wiemy nic ponad to, co z określenia tego człowieka wypływa logicznie. Podobna też hierarchia panuje w świecie powszechników. Liczne powszechniki, podobnie jak liczne szczegóły, są nam wiadome jedynie z opisu. Lecz i tu, jak tam wiedza nasza przez opis daje się ostatecznie zredukować do wiedzy przez znajomość.

Oto jest podstawowa zasada w analizie sądów zawierających opisy: Każdy sąd, który możemy zrozumieć, musi składać się całkowicie ze znanych nam części.

W tem miejscu nie pokusimy się o odparcie wszystkich zarzutów, które możnaby przeciw tej naczelnej zasadzie uczynić. Dość będzie zauważyć tu, że tak lub owak odparcie tych zarzutów musi być możliwe: trudno bowiem pomyśleć sobie, abyśmy mogli wygłosić sąd lub przypuszczenie, nie wiedząc, czem jest to, o czem sądzimy lub czynimy przypuszczenia. Musimy z użytymi słowami kojarzyć jakieś znaczenie, jeżeli mowa nasza nie ma być pustym dźwiękiem; a znaczenie to musi być czemś znanem nam. Tak np., jeżeli mówimy o Juliuszu Cezarze, sam oczywiście Juliusz Cezar nie jest w naszym umyśle, gdyż nie znamy go. Mamy natomiast na myśli pewien opis Juliusza Cezara: „człowiek, którego zamordowano w marcu“ „za-

łożyciel cesarstwa rzymskiego“ lub też może „człowiek, który nazywał się Juliuszem Cezarem“. (W ostatnim opisie Juliusz Cezar jest dźwiękiem lub kształtem ¹⁾, który znamy). Tak więc zdanie nasze niezupełnie wyraża to, co zdawałoby się wyrażać, lecz coś, co implikuje zamiast Juliusza Cezara pewien jego opis, złożony całkowicie ze znanych nam szczegółów i powszechników.

Główne znaczenie wiedzy przez opis polega na tem, że pozwala nam ona wykroczyć po za granice naszego doświadczenia prywatnego. Pomimo, iż wiadome nam mogą być takie prawdy, które składają się całkowicie z treści znanej nam z doświadczenia, możemy przecież posiadać wiedzę przez opis, dotyczącą rzeczy, których nigdy nie doświadczyliśmy. Wobec ciasnych bardzo granic naszego doświadczenia bezpośredniego wynik powyższy posiada żywotne znaczenie, a dopóki go nie zrozumiemy należycie, znaczna część naszej wiedzy będzie mistyczną a więc też wątpliwą.

¹⁾ Nazwiska napisanego lub wydrukowanego — *Przyp. red.*

ROZDZIAŁ VI.

O indukcji.

We wszystkich niemal poprzednich naszych dociekaniach chodziło o wyświetlenie danych co do wiedzy o istnieniu. Jakie są rzeczy na świecie, których istnienie jest nam wiadome dzięki temu, że znamy je bezpośrednio? Jak dotąd, odpowiedź nasza brzmiała, że posiadamy znajomość naszych danych zmysłowych i, prawdopodobnie, nas samych. O tem wiemy, że istnieje. O minionych zaś danych zmysłowych, które sobie przypominamy, wiemy, że istniały w przeszłości. Oto jest dany nam materyał.

Jeżeli jednak z danych tych mamy snuć wnioski, jeżeli mamy wiedzieć o istnieniu materyi i naszych bliźnich, o przeszłości poprzedzającej naszą pamięć indywidualną lub też o przyszłości, musimy posiadać jakieś zasady ogólne, zapomoćą których moglibyśmy wnioski takie wyciągać. Musimy wiedzieć, że istnienie jakiejś rzeczy, *A*, jest znakiem istnienia innej jakiejś, *B*, bądź to współczesnej z *A*, bądź też wcześniej-

szej lub późniejszej, jak np. grzmot jest znakiem wcześniejszej błyskawicy. Gdybyśmy tego nie wiedzieli, nie moglibyśmy nigdy rozszerzyć wiedzy naszej poza sferę naszego doświadczenia prywatnego; ta zaś sfera jest nadzwyczaj ograniczona. Zachodzi tedy pytanie, czy rozszerzenie takie jest możliwe, skoro zaś tak, to w jaki dokonywa się sposób.

Weźmy przykład, co do którego nikt z nas w najśłabszym nawet stopniu nie wątpi. Przekonani jesteśmy wszyscy, że słońce wzejdzie jutro. Dlaczego? Czy przekonanie to jest jeno ślepym wpływem przeszłego doświadczenia, czy też daje się usprawiedliwić jako przekonanie rozumne?

Jeżeli zagadnie nas ktoś, dlaczego tak sądzimy, odpowiemy oczywiście: „Dlatego, że wschodziło codzień“. Wierzimy niezachwianie, że wschodzić będzie w przyszłości dlatego, że wschodziło w przeszłości. Jeżeli domagać się od nas będą odpowiedzi, dlaczego sądzimy, że słońce nadal wschodzić będzie jak dotychczas, będziemy mogli powołać się na prawa ruchu: ziemia, powiemy, jest wirującym swobodnie ciałem, a ciała takie nie przestają wirować, chyba że coś zzewnątrz się wtrąci, a nic takiego niema nazewnątrz, co mogłoby zakłócić ziemię z dnia na dzień. Można, oczywiście, wątpić, czy istotnie niema takiego czynnika zakłócającego, lecz wątpliwość ta nie jest w danym razie interesująca. Jest nią natomiast ta, czy prawa ruchu zachowają swe panowanie do jutra. Jeżeli o to

zapytamy, znajdziemy się w tem samym położeniu, co na początku, gdy wyraziliśmy wątpliwość co do jutrzejszego wschodu słońca.

Jedynym powodem do przypuszczenia, że prawa ruchu panować będą nadal, jest to, że panowały dotychczas, o ile sądzić możemy z tego, co wiemy o przeszłości. Prawda, że większy mamy przeszły materiał dowodowy na obronę praw ruchu, niż wschodu słońca; wschód słońca jest bowiem szczególnym tylko przypadkiem spełniania się praw ruchu, poza którym mamy niezliczone mnóstwo innych przypadków szczególnych. Istotne jednak pytanie brzmi: Czy jakakolwiek liczba przypadków spełnienia się pewnego prawa w przeszłości stanowi dowód, że będzie ono spełnione w przyszłości? Jeżeli nie, to nie mamy oczywiście żadnego zgoła powodu spodziewać się jutrzejszego wschodu słońca, albo że chleb, który przy najbliższym posiłku spożyjemy, nie otruje nas, albo też ziszczenia się jakiegokolwiek innego oczekiwania, świadomego zaledwie, a przecież normującego nasze życie codzienne. Należy zauważyć, że wszystkie takie oczekiwania są tylko *prawdopodobne*; mamy przeto rozejrzeć się za dowodem nie tego, że muszą się ziścić, lecz tytko za pewnymi względami przemawiającymi na korzyść poglądu, że *prawdopodobnie* się spełnią.

Zanim w pytanie to wnikniemy, musimy przede wszystkim uwzględnić pewne ważne odróż-

nienie spraw, których pomieszanie udaremniłoby wszelkie nasze wysiłki. Doświadczenie pokazało nam, że, dotychczas przynajmniej, częste powtarzanie się pewnego następstwa lub współistnienia było powodem¹⁾, że oczekiwaliśmy tego samego następstwa lub współistnienia przy najbliższej sposobności. Pokarm o pewnym wyglądzie ma też naogół pewien smak i spotyka nas przykre bardzo zdziwienie ilekroć znany nam dobrze wygląd łączy się z niezwykłym smakiem. Rzeczy, które widzimy, kojarzą się, dzięki przyzwyczajeniu, z pewnemi czuciami dotykowemi, których spodziewamy się przy ich dotknięciu; jedną ze straszności duchów (w wielu bajkach o duchach) jest to właśnie, że nie dają nam żadnych czuć dotykowych. Ludzie nieokrzesani przy pierwszej zagranicznej podróży nie mogą wyjść z podziwu, a nawet niedowierzają, że rodzinny ich język nie jest zrozumiały dla tuziemców.

A rodzaj ten asocyacji nie ogranicza się do ludzi; spotykamy go w znacznym stopniu również u zwierząt. Koń, który biegł często po pewnej drodze, opiera się, gdy chcemy zawrócić na inną drogę. Zwierzęta domowe spodziewają się pokarmu, gdy widzą osobę, która zwykle je karmi. Wiemy, że wszystkie te surowe dość oczekiwania łatwo zawodzą. Człowiek, który karmił

¹⁾ W oryginale: przyczyną (*cause*).

kurę codziennie przez całe jej życie, skreca jej wreszcie szyję, dowodząc tem, że przydałyby się jej bardziej wysubtelnione poglądy na prawidłowość natury.

Wbrew jednak zwodniczości takich oczekiwań istnieją one przecież. Sam fakt, że coś zdarzyło się pewną liczbę razy, zniewala zwierzęta i ludzi do oczekiwania, że zdarzy się to znowu. Tak więc, instynkt nasz z pewnością utwierdza nas w przekonaniu, że słońce wzejdzie jutro, lecz możemy znaleźć się w położeniu nie lepszym niż kurczę, któremu niespodziewanie szyję skrecono. Musimy tedy odróżnić fakt, że przeszłe prawidłowości powodują pewne oczekiwania co do przyszłości, od pytania, czy mamy poważne jakieś powody do przypisywania wagi takim oczekiwaniom, skoro już prawomocność ich jest zakwestyonowana.

Mamy zbadać, czy są jakieś powody do wiary w tak zwaną „prawidłowość natury“, tj. wiary, że wszystko co zdarzyło lub zdarzy się jest przykładem pewnego prawa ogólnego, dla którego niema żadnych wyjątków. Wszystkie rozważone przed chwilą oczekiwania surowe, podlegają wyjątkom, mogą więc sprowadzić rozczarowanie. Nauka atoli zazwyczaj przyjmuje, jako hipotezę heurystyczną¹⁾ przynajmniej, że prawidła ogólne dopuszczające wyjątki dają się

¹⁾ *Working hypothesis.*

zastąpić przez takie, które są wolne od wyjątków. „Ciała niepodparte spadają w powietrzu“, oto jest np. prawidło ogólne, z pod którego wyłamują się balony i aeroplany. Lecz prawa ruchu i prawo grawitacyi, które zdają sprawę z faktu, że większość ciał spada istotnie, zdają również sprawę stąd, że balony i aeroplany wznosić się mogą, — tak iż prawa ruchu, i prawo ciężenia nie podlegają już tym wyjątkom.

Wiara w jutrzejszy wschód słońca może być zawiedziona, jeżeli np. ziemia zetknie się nagle z wielkiem jakimś ciałem, które zniweczy jej wirowanie; lecz praw ruchu i grawitacyi zdarzenie takie nie naruszyłoby. Zadaniem nauki jest znalezienie prawidłowości, takich jak prawa ruchu i prawo ciężenia, co do których, dokąd sięga doświadczenie nasze, niema żadnych wyjątków. W poszukiwaniu tem nauka miała nadzwyczajne powodzenie i należy przyznać, że prawidłowości takie spełniały się dotychczas. Założmy, że były ważne zawsze nawet w przeszłości, i pytajmy znowu, czy mamy jakiś powód do przypuszczenia, że będą też panowały w przyszłości.

Mniemano, iż mamy powód sądzić, że przyszłość będzie podobna do przeszłości, że to co było przyszłością stawało się ustawicznie przeszłością i okazywało się zawsze podobnym do przeszłości, tak iż istotnie mamy doświadczenie co do przyszłości, mianowicie co do czasów,

które były dawniej przeszłemi, które więc można by nazwać przeszłemi przyszłościami. Lecz argument taki zawiera wyraźnie koło błędne. Posiadamy poprostu doświadczenie co do przeszłej przyszłości, lecz nie co do przyszłej przyszłości, tak iż zachodzi wciąż pytanie, czy przyszła przyszłość będzie podobną do przeszłej przyszłości. Tego zaś oczywiście nie można rozstrzygnąć przez argumenty oparte na samej tylko przeszłej przyszłości. Mamy tedy wciąż jeszcze znaleźć jakąś zasadę, dzięki której moglibyśmy wiedzieć, że przyszłość posłuszną będzie tym samym prawom co przeszłość.

Ta okoliczność, że chodzi tu o przyszłość, nie jest istotną. To samo pytanie zachodzi, gdy stosujemy prawa zaczerpnięte z naszego doświadczenia do spraw przeszłych, których nie doświadczyliśmy, jak np. w geologii lub w teoriach dotyczących powstania układu słonecznego. Pytanie nasze w ogóle brzmi właściwie tak:

„Jeżeli dwie rzeczy często kojarzyły się ze sobą i nieznany jest żaden przypadek, w którym jedna występowałaby bez drugiej, czyż ponowne zjawienie się jednej z nich uprawnia nas do oczekiwania drugiej?“

Od odpowiedzi na pytanie to zależeć będzie prawomocność wszelkich naszych oczekiwań co do przyszłości, wszelkich w ogóle wyników otrzymanych przez indukcję i praktycznie wszystkich

przekonań, na których opiera się nasze życie codzienne.

Na samym wstępie przyznać należy, iż fakt, że dwie rzeczy często występowały razem a nigdy osobno, sam przez się nie wystarcza, aby dowieść w sposób przekonywający, że wystąpią też razem w najbliższym przypadku, który się nam nasunie. W najlepszym razie spodziewać się możemy, że im częściej rzeczy występowały razem, tem prawdopodobniejszem będzie, że znowu razem wystąpią, i że jeżeli zjawiały się razem dość często, prawdopodobieństwo to stanie się niemal pewnością, lecz nigdy — zupełną pewnością.

Taki to charakter posiada zasada, którą możemy nazwać zasadą indukcji. Daje się ona rozszcześcić na dwie części, które tak w słowie można:

a) Jeżeli A występowało w skojarzeniu z B , nigdy zaś bez B , natenczas im więcej stwierdziliśmy przypadków, w których A , B występowały razem, tem większe jest prawdopodobieństwo, że kojarzyć się będą w nowym przypadku.

b) W tychże warunkach dostateczna liczba przypadków kojarzenia się A , B podniesie prawdopodobieństwo ponownego ich kojarzenia się niemal do pewności, a z rosnącą wciąż liczbą takich przypadków prawdopodobieństwo to zbliżać się będzie do pewności bezgranicznie.

W takim sformułowaniu zasada powyższa

stosuje się jedynie do sprawdzenia naszego oczekiwania jednego ponownego przypadku. Lecz pragnęlibyśmy wiedzieć, że ma również szanse za sobą prawo ogólne, według którego A łączyłoby się z B , skoro tylko znamy dostatecznie wiele przypadków, w których A , B występowały razem, a żadnego przypadku, w którym jedno występowało bez drugiego. Prawdopodobieństwo prawa ogólnego jest oczywiście mniejsze niż przypadku szczególnego, gdyż pierwsze pociąga za sobą drugie, nie zaś odwrotnie. Pomimo to prawdopodobieństwo prawa ogólnego, podobnie jak przypadku szczególnego, wzmacnia się przez powtarzanie się kojarzeń. Możemy tedy powyższe dwie części naszej zasady rozciągnąć do prawa ogólnego, t. j. wysłowić je w sposób następujący:

a) Im większą stwierdzono liczbę przypadków, w których A kojarzyło się z B , tem prawdopodobniejszem będzie ¹⁾, że A zawsze kojarzy się z B .

b) W tychże warunkach przy dostatecznej liczbie przypadków skojarzenia A , B będzie niemal pewnem, że A zawsze kojarzy się z B , a ogólne to prawo zbliżać się będzie do pewności bezgranicznie, w miarę wzrastania liczby takich przypadków.

¹⁾ W założeniu (jak wyżej) że nie stwierdzono żadnego przypadku zjawienia się A bez B .

Zauważmy, że prawdopodobieństwo należy brać zawsze w stosunku do pewnych danych. W naszym przypadku danymi temi są same przypadki współistnienia *A* i *B*. Uwzględnicby można inne dane, które zmieniłyby znacznie prawdopodobieństwo. Ktoś, co widział np. bardzo wiele białych łabędzi, mógłby sądzić, według zasady naszej, że według tych jego danych prawdopodobnie wszystkie łabędzie są białe, co mogłoby być zupełnie słuszne. Sam ten argument nie będzie obalony przez fakt, że niektóre łabędzie są czarne, ponieważ coś zupełnie dobrze zdarzyć się może, pomimo, że pewne dane czynią to nieprawdopodobnym. W przykładzie z łabędziami ktoś może wiedzieć, że barwa jest dla wielu gatunków zwierząt zmienną bardzo cechą, że więc indukcja co do barwy w wysokim stopniu zawodzić może. Lecz wiedza ta byłaby nową daną, tak, iż bynajmniej nie wynikałoby stąd, aby prawdopodobieństwo w stosunku do pierwotnych naszych danych było błędnie ocenione. Stąd więc, że zdarzenia zawodzą często nasze oczekiwania, nie wynika bynajmniej, aby oczekiwanie nasze nie ziściło się prawdopodobnie w danej klasie przypadków (wydzielonej z obszerniejszej jakiejś całości). Powyższa więc zasada indukcji nie daje się w każdym razie obalić na mocy doświadczenia.

Z drugiej jednak strony nie można jej też dowieść, powołując się na doświadczenie.

To mogłoby stwierdzić zasadę indukcji co do zbadanych już przypadków; jeżeli jednak chodzi o przypadki jeszcze nieznanne, to sama jedynie zasada indukcji może usprawiedliwić dopiero jakikolwiek o nich wniosek wysnuty z przypadków znanych. Dowodu więc zasady tej nie można w żaden sposób oprzeć na doświadczeniu: zawierałoby to błąd znany pod nazwą *petitio principii*.

Musimy przeto zdecydować się na jedno z dwojga: albo przyjąć zasadę indukcyjną na podstawie wewnętrznej jej oczywistości, albo też rzec się wszelkiego usprawiedliwienia naszych oczekiwań co do przyszłości. Jeżeli zasada ta nie jest ważną, nie mamy żadnego powodu spodziewać się jutrzejszego wschodu słońca, lub też, że chleb będzie pożywniejszy od kamienia, lub też liczyć na to, że się zabijemy, rzucając się z dachu i t. d. Całe nasze postępowanie opiera się na skojarzeniach, które powtarzały się w przeszłości i które dzięki temu uważamy za prawdopodobne w przyszłości; to zaś prawdopodobieństwo opiera się na zasadzie indukcji.

Ogólne zasady naukowe, jak wiara w panowanie prawa oraz w to, że każde zdarzenie musi mieć „przyczynę“, w takimże stopniu zależą od zasady indukcji, jak nasze przekonanie czynne w życiu codziennem. Wszystkim tym zasadom ogólnym

dowierzamy dlatego, że ludzkość widziała nieprzebrane mnóstwo przypadków stwierdzających je, żadnego zaś, który zadałby im kłam. To jednak nie dowodzi ich prawomocności na przyszłość, chyba że przyjmiemy zasadę indukcji.

Tak tedy wszelka wiedza, która na mocy doświadczenia uczy nas czegoś o tem, co nie było jeszcze przedmiotem doświadczenia, opiera się na pewnem przekonaniu, którego doświadczenie ani stwierdzić ani też obalić nie może, które jednak, w konkretniejszych swych przynajmniej zastosowaniach, jest w nas zakorzenione również głęboko może, jak wiele faktów doświadczalnych. Istnienie i usprawiedliwienie takich przekonań lub wierzeń (gdyż jak zabaczymy, zasada indukcji nie jest jedynym tego rodzaju przykładem) są źródłem pewnych najtrudniejszych i najwięcej roztrząsanych zagadnień filozofii. W rozdziale następnym zestawimy krótko, co przytoczyć można na obronę takiej wiedzy, i zobaczymy, jaki jest jej cel oraz stopień pewności.

ROZDZIAŁ VII.

Wiedza nasza o zasadach ogólnych.

Oprócz zasady indukcji, omówionej w poprzednim rozdziale, jest kilka innych zasad, których również nie można ani dowieść ani też obalić na mocy doświadczenia, któremi jednakoż posługujemy się bez wahania w naszych wywodach mających swój punkt wyjścia w tem, czego doświadczyliśmy.

Niektóre nawet z tych zasad wydają się oczywistszemi, niż zasada indukcji, i wiedza o nich posiada ten sam stopień pewności, co wiedza o istnieniu danych zmysłowych. Za pomocą nich wysnuwamy wnioski z naszych czuć; a jeżeli treść wniosków naszych ma być słuszna, same zasady wnioskowania muszą z taką koniecznością być słuszne, z jaką dane nasze muszą być prawdziwe. Zasady te łatwo można przeoczyć dzięki właśnie ich oczywistości; zgadzamy się milcząco na pewne założenia, nie zdając sobie sprawy, że są założeniami. Lecz uprzytomnienie sobie tego stanowi ważną bardzo sprawę,

jeżeli chodzi o zbudowanie poprawnej teorii wiedzy.

Wszelka nasza wiedza dotycząca zasad ogólnych przedstawia się właściwie tak, że przede wszystkim uprzytamniamy sobie jakieś szczególne zastosowanie zasady, a następnie przekonujemy się, że szczególność ta jest nieistotna i że zachodzą pewne stosunki ogólne, które z najmniejszym prawem głosić można. To oczywiście rzuca się w oczy w sprawach takich, jak nauczanie arytmetyki: że „dwa a dwa jest cztery“, dowiadujemy się nasamprzód z jednej jakiejś pary par, później w innym jakimś przypadku szczególnym, i tak dalej, aż wreszcie możemy zrozumieć, że zachodzi to dla każdej pary par. Ta sama jest sprawa z zasadami logiki. Trzy z tych zasad, bez szczególnie ważnych powodów, wyróżniono przez tradycję, pod nazwą „praw myślenia“. Są to:

1) Prawo tożsamości: „Cokolwiek jest, jest“.

2) Prawo sprzeczności: „Nic nie może jednocześnie być i nie być“.

3) Prawo wykluczonego środka: „Wszystko musi albo być albo nie być“.

Otóż, trzy te prawa są tylko próbkami samoczywistych zasad logicznych, istotnie jednak nie są bardziej podstawowe lub bardziej oczywiste od wielu innych, podobnych zasad, jak

np. tej, która głosi, że to, co wynika ze słusznych założeń, jest słuszne.

Oprócz zasad logicznych, dzięki którym możemy z danej przesłanki dowieść czegoś z pewnością, są też inne zasady logiczne, za pomocą których z danej przesłanki dowieść można, że coś jest mniej lub więcej prawdopodobnie słuszne. Przykładem takich zasad, najważniejszym może, jest zasada indukcyjna, którą rozważyliśmy w poprzednim rozdziale.

Jednym z większych w historii filozofii jest spór między szkołami tak zwanych „empiryków“ i „racyonalistów“. Pierwsza szkoła, reprezentowana najlepiej przez filozofów brytańskich, Locke'a, Berkeley'a i Hume'a, utrzymywała, że cała nasza wiedza płynie z doświadczenia; szkoła racyonalistów natomiast, reprezentowana przez filozofów kontynentalnych siedemnastego stulecia, szczególnie Descartes'a i Leibniza, twierdziła, że oprócz tego, co wiemy z doświadczenia, są pewne „idee wrodzone“ oraz „zasady wrodzone“, które posiadamy niezależnie od doświadczenia. Obecnie możemy do pewnego stopnia rozstrzygnąć, która z tych szkół miała słuszność. Należy przyznać, z wyłuszczonej już powodów, że znamy zasady logiczne, których doświadczalnie dowieść nie można, gdyż wszelkie dowodzenie na nich już opierać się musi. Co do tego przeto, najważniejszego w sporze punktu słuszność była po stronie racyonalistów.

Z drugiej atoli strony ta nawet część naszej wiedzy, która jest logicznie niezależna od doświadczenia (w tem znaczeniu, że doświadczeniem dowieść jej nie można), przecież wyłoniła się z doświadczenia i była przez nie uwarunkowana. Doświadczenia szczególne właśnie dostarczają nam okazji do zapoznania się z prawami ogólnymi, które ilustrują. Niedorzecznie byłoby przypuszczać, że istnieją zasady wrodzone w tem znaczeniu słowa, że dzieci rodzą się już ze znajomością wszystkiego tego, co wiedzą ludzie dorośli, a co nie daje się wyprowadzić z ich doświadczenia. Dla tego też słowo „wrodzone“ nie daje się dobrze zastosować do zasad logicznych. Terminowi „*a priori*“ mniej już można zarzucić; nim też częściej posługują się autorzy współcześni. Tak więc, przyznając wprawdzie, że wszelka wiedza jest uwarunkowana przez doświadczenie, musimy przecież zgodzić się na to, że istnieje też pewna wiedza *a priori*, o tyle mianowicie, że doświadczenie, które nas na nią naprowadza, nie wystarcza, aby ją dowieść, lecz kieruje tylko naszą uwagę tak, iż przekonywamy się o prawdziwości tej wiedzy, nie domagając się żadnego dowodu od doświadczenia.

Co do innego, ważnego bardzo punktu mieli empirycy słusność wobec racjonalistów. Wiedzieć można o istnieniu czegoś jedynie na mocy doświadczenia, t. j. jeżeli chcemy dowieść, że coś, czego nie doświadczyliśmy wprost, istnieje,

do przesłanek naszych należeć musi istnienie jednej lub kilku rzeczy, co do których posiadamy doświadczenie bezpośrednie. Przekonanie nasze np., że istnieje cesarz chiński, opiera się na świadectwie, to zaś w ostatnim rzędzie sprowadza się do danych zmysłowych, wzrokowych lub słuchowych. Racyoniści sądzą, że istnienie tej lub owej rzeczy w świecie rzeczywistym daje się wyprowadzić z pewnych ogólnych rozumowań nad tem, co być musi. Zdaje się, że pod tym względem byli w błędzie. Wszelka dotycząca istnienia wiedza, jaką osiąść możemy *a priori*, zdaje się być hipotetyczną: mówi nam ona, że jeżeli coś istnieje, coś innego istnieć musi, lub też, ogólniej, jeżeli jeden sąd jest słuszny, inny jakiś musi być słuszny. Tak więc cel i potęga zasad *a priori* są ściśle ograniczone. Wszelka wiedza o istnieniu czegoś musi zależeć częściowo od doświadczenia. Jeżeli znamy coś bezpośrednio, wiemy też o jego istnieniu z samego tylko doświadczenia; jeżeli natomiast dowiedliśmy, że istnieje coś, czego wprost nie znamy, dowód nasz zawierać musi zarówno doświadczenie, jak zasady *a priori*. Wiedza nazywa się empiryczną, jeżeli opiera się całkowicie lub częściowo na doświadczeniu. Tak tedy wszelka wiedza głosząca istnienie jest empiryczną, jedyna zaś wiedza *a priori*, dotycząca istnienia, jest hipotetyczną, o tyle że daje nam związki

między rzeczmi, które istnieją lub mogą istnieć, lecz nie aktualnego ich istnienia.

Nie wszystka wiedza *a priori* jest powyższego, logicznego rodzaju. Cała czysta matematyka również jest *aprioryczną*, podobnie, jak logika. Empirycy żarliwie przeczyli temu, twierdząc, że doświadczenie jest zarówno źródłem naszej wiedzy arytmetycznej jak np. geograficznej. Utrzymywali oni, że przez wielokrotnie powtarzane doświadczenie, że dwie rzeczy i dwie rzeczy razem dają cztery rzeczy, doszliśmy na drodze indukcji do wniosku, że dwie rzeczy i dwie inne rzeczy zawsze dadzą razem cztery rzeczy. Gdyby jednak to właśnie było źródłem naszej wiedzy, że dwa a dwa jest cztery, powinniśmy w przekonywaniu się o słuszności tego twierdzenia postępować inaczej, niż postępujemy rzeczywiście. Istotnie, niezbędną jest pewna liczba przykładów, abyśmy myśleli o 2 abstrakcyjnie, a nie o dwóch monetach lub dwóch książkach, i t. p. Lecz skoro tylko zdołaliśmy ogołocić myśli nasze z nieistotnych szczegółów, zasada ogólna, że dwa a dwa jest cztery, staje się dla nas widoczną; odtąd jakikolwiek przykład wydaje się nam typowym, tak iż badanie innych przykładów staje się zbytecznym¹⁾.

Toż samo widzimy w geometrii. Chcąc do-

¹⁾ Porów. A. N. Whiteheada *Wstęp do matematyki*. (Biblioteka Naukowa Wendego.)

wieść pewnej własności w wszystkich trójkątów, rysujemy jeden jakiś trójkąt i rozumiemy nad nim; możemy jednak obejść się bez wszelkiej jego własności, której nie posiada wspólnie ze wszystkimi innymi trójkątami, i w ten sposób ze szczególnego naszego przypadku otrzymujemy rezultat ogólny. W samej rzeczy, dalsze przykłady nie zwiększają naszego poczucia pewności co do tego, że dwa a dwa jest cztery; skoro bowiem pochwyciliśmy raz to twierdzenie, pewność nasza jest tak wielką, iż nie może już wzmocnić się bardziej. Co więcej, twierdzenie, że „dwa a dwa jest cztery“, posiada w oczach naszych jakąś szczególną cechę konieczności, na której zbywa uogólnieniom empirycznym najlepiej nawet stwierdzonym.

Możemy wyjaśnić to nieco lepiej, rozważając rzetelnie empiryczne uogólnienie, jak np.: „Wszyscy ludzie są śmiertelni“. Oczywiście, że twierdzeniu temu dowierzamy w pierwszym rzędzie dlatego, że niema ani jednego znanego przypadku człowieka żyjącego ponad pewien wiek, po drugie zaś dlatego, że mamy pewne powody fizyologiczne do sądzenia, że organizm taki jak ciało ludzkie musi zużyć się prędzej lub później. Jeżeli jednak pominiemy drugi wzgląd i rozważać będziemy jedynie nasze doświadczenie co do śmiertelności ludzkiej, jasną jest rzeczą, że nie zadowolimy się jednym wyraźnie zrozumianym przykładem śmierci ludzkiej, podczas gdy

w przypadku twierdzenia $2 + 2 = 4$ jedyny starannie rozważony przykład wystarcza do upewnienia nas, że to samo zachodzić musi w każdym innym przykładzie.

Widzieliśmy, że istnieją twierdzenia wiadome *a priori* i że do takich należą np. twierdzenia logiki i czystej matematyki. Z kolei wypadnie nam zająć się pytaniem, w jaki sposób wiedza podobna istnieć może, szczególnie zaś, w jaki sposób znać możemy twierdzenia ogólne w takich przypadkach, w których nie zbadaliśmy wszystkich przykładów a nawet nigdy zbadać nie zdołamy, gdyż liczba ich jest nieskończoną. Pytania te, postawione po raz pierwszy wyraźnie przez Kanta (1724—1804), są bardzo trudne i historycznie bardzo ważne.

ROZDZIAŁ VIII.

O możliwości wiedzy apriorycznej.

Immanuel Kant uważany był ogólnie za największego z filozofów nowoczesnych. Choć żył podczas wojny siedmioletniej i rewolucji francuskiej, nigdy nie przerwał swych wykładów filozofii w Królewcu. Najwybitniejszy przyczynkiem jego stanowiło założenie tak zwanej przezeń filozofii „krytycznej“, w której, przyjmując, że istnieje wiedza różnych rodzajów, zbadał, czem się to dzieje, że wiedza taka jest możliwa, aby następnie z odpowiedzi na pytanie to wyprowadzić liczne wyniki metafizyczne co do istoty świata. Czy wyniki te ostać się mogą, słusznie wątpić można. Niewątpliwie jednak Kant oddał myśli ludzkiej dwie ważne usługi: po pierwsze, spostrzegł, że posiadamy pewną wiedzę *a priori*, która nie jest czysto „analityczną“, t. j. taką, że przeciwieństwo jej byłoby sprzeczne w sobie, — po drugie zaś podniósł znaczenie filozoficzne teoryi wiedzy.

Przed Kantem utrzymywano powszechnie, że

wszelka wiedza *a priori* musi być „analityczną”. Znaczenie słowa tego najlepiej objaśnią nam przykłady. Jeżeli powiadam: „Łysy człowiek jest człowiekiem”, „Figura płaska jest figurą”, „Zły poeta jest poetą”, wygłaszam sądy czysto analityczne: przedmiot, o którym mowa posiada dwie przynajmniej własności, z których jedną wyodrębniamy, aby ją wypowiedzieć. Twierdzenia takie jak powyższe są trywialne; niktby też w życiu rzeczywistym ich nie wygłaszał, chyba jakiś sofista. Nazywają się „analitycznymi” dlatego, że orzeczenie otrzymuje się przez samą analizę podmiotu. Przed Kantem przypuszczano, że wszystkie sądy, których jesteśmy pewni *a priori*, są tego właśnie rodzaju. Gdyby tak było istotnie, popadlibyśmy w wyraźną sprzeczność, ilekroć chcielibyśmy zaprzeczyć jakiegokolwiek wiedzy *a priori*. Sąd „Człowiek łysy nie jest łysym” zawierałby twierdzenie i zarazem zaprzeczenie łysiną jednego i tego samego człowieka, byłby więc sprzeczny w samym sobie. Tak więc, według filozofów przedkantowskich samo już prawo sprzeczności (według którego nic nie może posiadać i jednocześnie nie posiadać pewnej własności) miało wystarczać do okazania słuszności wszelkiej wiedzy apriorycznej.

Poprzednik Kanta, Hume (1711—1776) zauważył, że w wielu przypadkach, które uważano za analityczne, a zwłaszcza w przypadku przyczyny i skutku, związek w rzeczywistości był

syntetyczny. Przed Hudem sądzili racjonalisci przynajmniej, że skutek moglibyśmy logicznie wyprowadzić z przyczyny, gdybyśmy dostateczną posiadali wiedzę. Hume natomiast słusznie sądził, że to skutecznie się nie daje. Stąd atoli wysnuł Hume nieco już wątpliwsze twierdzenie, że o związku przyczyny i skutku niczego zgoła *a priori* wiedzieć nie można. Kant, który wyrósł w tradycji racjonalistycznej, żywo zaniepokoił się sceptycyzmem Hume'a i starał się go odeprzeć. Podkreślił on, że nie tylko związek między przyczyną i skutkiem, lecz również wszelkie twierdzenia arytmetyki i geometrii są „syntetyczne“ t. j. nie analityczne: żadna analiza podmiotu nie mogłaby wykryć tu orzeczenia. Ulubionym jego przykładem było twierdzenie $7 + 5 = 12$. Słusznie zupełnie powiada, że 7 i 5 mamy złożyć razem aby otrzymać 12; pojęcie 12-stu nie jest zawarte ani w tych dodajnikach ani też nawet w pojęciu ich sumowania. Przyszedł tedy do wniosku, że wszelka matematyka czysta, acz aprioryczna, jest syntetyczną; stąd zaś wyrastało nowe zagadnienie, które usiłował rozwiązać.

„W jaki sposób możliwą jest czysta matematyka?“ — oto pytanie, które Kant postawił na czele swej filozofii, pytanie ciekawe a trudne, na które każda, nie sceptyczna poprostu filozofia znaleźć musi jakąś odpowiedź. Jak widzieliśmy, odpowiedź czystych empiryków, według których wiedza nasza matematyczna wynika

przez indukcję z przykładów szczególnych, ostać się nie może, po pierwsze dlatego, że prawomocności samej zasady indukcyjnej nie można dowieść przez indukcję, po drugie, dlatego że twierdzenia matematyczne ogólne, jak „dwa a dwa daje zawsze cztery“ można oczywiście znać z całą pewnością przez rozważenie jednego chociażby przykładu. Tak więc, z ogólnych naszych twierdzeń matematycznych (i podobnie logicznych) zdać należy sprawę w inny zgoła sposób niż z uogólnień empirycznych, takich np. jak: „wszyscy ludzie są śmiertelni“.

Zagadnienie powstaje stąd, że wiedza taka jest ogólną, podczas gdy wszelkie doświadczenie jest szczególne. Dziwnem zaiste wydaje się, że znać możemy z góry pewne prawdy dotyczące rzeczy szczególnych, których dotąd nie doświadczyliśmy zgoła; trudno atoli wątpić, że logika i arytmetyka do takich właśnie stosują się rzeczy. Nie wiemy, jacy będą mieszkańcy Londynu za sto lat; pomimo to wiemy niewątpliwie, że jacykolwiek dwaj z nich i dwaj inni czynić będą czterech mieszkańców ówczesnych. Ta widoczna zdolność uprzedzania faktów co do rzeczy, których nie doświadczyliśmy, z pewnością jest zadziwiająca. Kantowskie rozwiązanie problemu jest ciekawe, acz mojem zdaniem ostać się nie może. Nie jest jednak łatwe, a różni filozofowie pojmowali je rozmaicie. Dlatego też będę je mógł tu zaledwie w ogólnych podać zarysach,

a i ten nawet szkic mój bałamutnym się wyda niejednemu interpretatorowi systematu Kantowskiego.

Zdaniem Kanta należy we wszelkiem naszym doświadczeniu dwa odróżnić pierwiastki: jeden, który zawdzięczamy przedmiotowi (t. j. temu, co nazwaliśmy w poprzednich rozdziałach „przedmiotem fizycznym“), drugi — płynący z własnej naszej istoty. Roztrzásając materię i dane zmysłowe, widzieliśmy, że przedmiot fizyczny jest w każdym razie różny od odpowiednich danych zmysłowych. O tyle zgadzamy się z Kantem. Różni się on od nas atoli w poglądzie co do stosunkowych udziałów naszej własnej istoty i przedmiotu fizycznego w procesie naszego doświadczenia. Uważa mianowicie surowy materiał dany w czuciu, a więc barwę, twardość i t. d. za przynależny przedmiotowi, my zaś sami dostarczać mamy ugrupowanie w przestrzeni i czasie oraz wszystkie stosunki między danymi zmysłowymi, które powstają z porównywania, lub z rozważania jednej danej jako przyczyny drugiej, lub też w jakikolwiek inny sposób. Pogląd taki popiera on tem głównie, że zdajemy się posiadać wiedzę *a priori* co do przestrzeni i czasu, przyczynowości i porównania, nie zaś co do surowego materiału czuciowego. Możemy, zdaniem jego, być pewni, że wszystko, czego tylko doświadczamy, musi wykazywać cechy przewidziane w naszej wiedzy apriorycznej, te bowiem

cechy zawdzięczamy własnej naszej istocie, tak iż nic nie może wkroczyć na arenę naszego doświadczenia bez nabycia tych właśnie cech.

Przedmiot fizyczny, który nazywa „rzeczą samą w sobie“, uważa Kant za coś zasadniczo niepoznawalnego; znać możemy jedynie przedmiot, jaki mamy w doświadczeniu, a więc to, co nazywa „zjawiskiem“ (*phenomenon*). To, będąc wytworem nas samych oraz rzeczy samej w sobie, z pewnością zawiera owe cechy nasze, a dlatego też musi zgadzać się z naszą wiedzą *a priori*. Wiedza więc ta, acz dotyczy wszelkiego możliwego doświadczenia, nie rozciąga swego panowania po za doświadczenie. Innemi słowy, pomimo istnienia wiedzy apriorycznej, nie możemy nic zgoła wiedzieć o „rzeczy samej w sobie“. W ten to sposób Kant stara się pogodzić zarzuty racjonalistów z argumentami empiryków.

Pomijając względy pomniejszych, które dałyby się dla krytyki filozofii Kanta wyzyskać, wymienimy tu jeden zarzut główny, który wydaje się fatalnym dla wszelkich prób opanowania problemu wiedzy apriorycznej za pomocą jego metody. Zdać mamy sprawę mianowicie z naszej pewności, że fakty muszą zawsze zgadzać się z logiką i arytmetyką. Nie dość powiedzieć, że logika i arytmetyka są przyczynkiem własnej naszej istoty. Istota nasza jest takimże faktem w świecie rzeczywistym jak wszystko inne, i niema

żadnej pewności, że pozostanie stałą. Może zmienić się jutro chociażby, a wówczas, jeżeli Kant ma słuszność, zmieniłaby się też treść różnych naszych twierdzeń apriorycznych. Z możliwością tą Kant nie liczył się nigdy, a przecież zagraża ona zupełnie pewności i powszechności, które Kant dla twierdzeń arytmetycznych i im podobnych tak skwapliwie stara się zabezpieczyć. Prawda, że możliwość ta formalnie nie zgadza się z poglądem Kanta, jakoby sam czas był formą narzuconą przez podmiot zjawiskom, tak iż rzeczywiste nasze „ja“ nie jest w czasie i nie ma jutra. Zawsze jednak będzie on musiał przypuścić, że porządek czasowy zjawisk jest wyznaczony przez cechy czegoś pozazjawiskowego, a to już samo wystarcza dla naszych wywodów krytycznych.

Niezależnie od specjalnych doktryn, popieranych przez Kanta, filozofowie zazwyczaj uważają wszystko aprioryczne za umysłowe ponieważ, t. j. za coś, co dotyczy raczej naszego koniecznego sposobu myślenia, niż, jakiegokolwiek faktu świata zewnętrznego. Otóż, gdy twierdzimy np., że dwa a dwa jest cztery, nie wygłaszamy sądu o naszych myślach, lecz o wszystkich aktualnych lub możliwych parach. Fakt sam, że umysł nasz tak jest zbudowany, iż sądzimy, że dwa a dwa jest cztery, fakt ten, acz prawdziwy, nie jest jednak tem, co twierdzimy, gdy powiadamy, że $2 + 2 = 4$. Żaden też fakt

co do konstytucyi naszego umysłu nie mógłby twierdzenia tego uczynić s ł u s z n e m. Tak więc, nasza wiedza *a priori*, jeżeli nie jest błędną, nie dotyczy samej tylko budowy naszych umysłów, lecz stosuje się do wszystkiego, co świat zawierać może, zarówno do tego co jest umysłowe jak też nieumysłowe.

Zdaje się, że wszelka nasza wiedza *a priori* ma do czynienia z czemś, co, właściwie mówiąc, nie istnieje ani w świecie umysłowym ani też w świecie fizycznym, a co daje się wyrazić przez części mowy, które nie są rzeczownikami; są to „byty“¹⁾ tego rodzaju, co jakości i stosunki. Przypuśćmy np., że ja jestem w moim pokoju. „Ja“ (cielesne w tym razie) istnieje i pokój mój istnieje; lecz czyż istnieje „w“? A przecież „w“ posiada oczywiście, pewne znaczenie. Wyraz ten oznacza stosunek zachodzący między mną a moim pokojem. Stosunek ten czemś niewątpliwie jest, acz nie możemy powiedzieć, aby istniał w t e m s a m e m znaczeniu, w którym istnieje ciało moje i mój pokój. Stosunek „w“ jest czemś, o czym myśleć i co rozumieć możemy; w przeciwnym bowiem razie nie moglibyśmy zrozumieć zdania: „ja jestem w moim pokoju“. Wielu filozofów, za przykładem Kanta, utrzymywało, że stosunki są dziełem umysłu, że rzeczy same w so-

¹⁾ *Entities.*

bie nie mają żadnych ze sobą stosunków, że umysł to zestawia je razem w jednym akcie myślowym i tym sposobem wytwarza stosunki, które rzeczom przypisuje.

Pogląd ten atoli spotkać się może z zarzutem podobnym do tych, które uczyniliśmy poprzednio filozofii Kanta. Zdaje się rzeczą jasną, że nie umysł stwarza prawdę zawartą w twierdzeniu „jestem w moim pokoju“. Stosunek ten dotyczy mego pokoju i mego ciała i nie zależy od niczego innego.

Jak zobaczymy lepiej w rozdziale następnym, s t o s u n k i należy zaliczyć do swoistego świata, który nie jest ani umysłowym ani fizycznym. Świat ten wielkie dla filozofii posiada znaczenie, zwłaszcza zaś gdy chodzi o zagadnienia dotyczące wiedzy apriorycznej. W rozdziale następnym rozwiniemy jego istotę i zobaczymy, w jakim jest związku z pytaniami, które zajmowały nas poprzednio.

ROZDZIAŁ IX.

Świat powszechników.

Pod koniec poprzedniego rozdziału widzieliśmy, że „bytom“ tego rodzaju jak stosunki przypisać należy istnienie inne poniekąd niż przedmiotom fizycznym lub umysłom lub też danym zmysłowym. W niniejszym rozdziale wypadnie nam rozważyć istotę tego rodzaju bytów oraz zbadać, jakie to przedmioty do nich zaliczyć należy. Zaczniemy od drugiego pytania.

Zagadnienie nasze jest bardzo stare, gdyż datuje od Platona. Jego „teorya idei“ jest próbą właśnie rozwiązania tego problemu, najpomyślniejszą — zdaniem mojem — ze wszystkich, które dotąd uczyniono. Teorya też, której poniżej bronić zamierzam, jest w znacznej mierze dziełem Platona, z takimi tylko zmianami, jakie z czasem stały się konieczne.

Zagadnienie to powstało dla Platona mniej więcej w sposób następujący: Rozważmy np. pojęcie takie jak sprawiedliwość. Chcąc dowiedzieć się, co to jest sprawiedliwość, zwrócimy uwagę naszą na jeden, drugi, trzeci czyn spra-

wiedliwy, starając się dociec, co mają ze sobą wspólne. Wszystkie one muszą poniekąd być obdarzone jakąś wspólną cechą, która występować będzie we wszystkim, co jest sprawiedliwe i w niczem innym. Ta właśnie będzie sprawiedliwością, jakby czystą esencją, której domieszka do faktów życia codziennego wytwarza wielorakość czynów sprawiedliwych. Tak samo będzie np. z „białością“ i t. d. Tę właśnie czystą esencję nazywa Platon „idea“ lub „formą“. (Nie należy sądzić, że „idee“ Platona istnieją w umysłach, aczkolwiek mogą przez nie być postrzegane.) „Idea“ sprawiedliwość nie jest identyczna z niczem, co jest sprawiedliwe: jest ona czymś innym niż rzeczy szczególne, którym przypaść może w udziale. Nie będąc szczególną, nie może sama istnieć w świecie zmysłowym. Co więcej, nie jest chwiejną i zmienną, jak rzeczy zmysłowe, lecz wieczną, niezmienną, niezniszczalną.

To przywiodło Platona do świata nadzmysłowego, realniejszego niż zwykły świat zmysłów, do niezmiennego świata idei, który na świat zmysłowy rzuca ten blady odblask rzeczywistości, jaki ten posiadać może. Dla Platona światem prawdziwie rzeczywistym jest świat idei; o rzeczach bowiem świata zmysłowego, przy największym naszym wysiłku, to tylko powiedzieć możemy, że mają udział w takich a takich ideach, że te więc właściwie całą ich stanowią istotę.

Stąd już łatwo było popaść w mistycyzm. Moglibyśmy żywić nadzieję, że w mistycznym jakimś jasnowidzeniu, ujrzymy idee, podobnie jak widzimy przedmioty zmysłowe, i wyobrazić sobie, że idee istnieją chociażby w niebie. Mistycznym tym wycieczkom dziwić się nie należy; są one zupełnie naturalne; lecz bądź co bądź podstawę tej teorii stanowi logika, a nas obchodzić może tylko jako zbudowana na logice.

Ponieważ słowo „idea“ skojarzyło się, z biegiem czasu, z mnóstwem innych znaczeń, mogących w związku z „ideami“ Platona łatwo w błąd wprowadzić, przeto użyjemy lepiej terminu „powszechnik“ zamiast „idei“ Platońskiej. Istota tego rodzaju bytów, które Platon miał na myśli, polega na tem, że są przeciwstawieniem rzeczy szczególnych, danych czuciowo. Wszelkie tego rodzaju dane nazywamy szczegółami (*particular*); w przeciwstawieniu do nich będzie powszechnikiem (*universal*) wszystko to, co może przypadać w udziale wielu szczegółom, co więc posiada owe cechy, które — jak widzieliśmy — odróżniają sprawiedliwość lub białość od sprawiedliwych czynów i białych przedmiotów.

Jeżeli rozejrzemy się w pośród zwykłych słów, spostrzeżemy, że przeważnie imiona własne oznaczają szczegóły, podczas gdy inne rzeczowniki oraz przymiotniki, przyimki i czaso-

wniki oznaczają powszechniki. Zaimki oznaczają wprawdzie szczegóły, lecz są wieloznaczne; jedynie tylko przez związek lub dzięki okolicznościom wiemy, jakie wyrażać mają szczegóły. Przysłówek „teraz“ oznacza szczegół, mianowicie chwilę obecną, lecz podobnie jak zaimki, słowo to wyraża właściwie szczegół wieloznaczny, tężniejszość bowiem zmienia się ustawicznie.

Łatwo spostrzedz można, że żadne zdanie nie daje się utworzyć bez jednego przynajmniej słowa wyrażającego powszechnik. W takim nawet zdaniu, jak „ja lubię to“, słowo „lubię“ oznacza powszechnik; mogę bowiem lubić inne rzeczy, a inni też ludzie mogą je lubić. Tak więc wszelkie prawdy zawierają powszechniki, a wszelka wiedza, której treść stanowią prawdy, wklucza znajomość powszechników.

Wobec tego, że wszystkie prawie wyrazy, które znaleźć można w słowniku, oznaczają powszechniki, dziwna zaiste, że mało kto oprócz badaczy filozofii uprzytomnia sobie, że istnieje wogóle coś podobnego do powszechników. Zwyczajnie nie zatrzymujemy się w zdaniu nad takimi słowami, które nie oznaczają szczegółów, jeżeli zaś zniewoleni jesteśmy do zatrzymania się nad słowem wyrażającym powszechnik, uważamy je zwykle za wyraz jednego ze szczegółów podpadających pod ten powszechnik. Gdy słyżymy n. p., że „Karolowi Pierwszemu 'ścięto głowę“, myślimy o Karolu I, o głowie Karola I

i o operacji ścinania jego głowy, — a są to same szczegóły; nie zatrzymujemy się natomiast zwykle nad znaczeniem słowa „głowa“ lub „ścinać“, które odpowiadają powszechnikom. Słowa takie wydają się nam niezupełnemi i nieistotnemi; domagają się one związku, zanim można z nimi coś począć. Tak to dzieje się, że na powszechniki nie zwracamy żadnej uwagi, dopóki nie zmusza nas do tego badanie filozoficzne.

Nawet u filozofów, rzecz można, naogół te tylko powszechniki dość często uznawano, które wyrażają się przez przymiotniki lub rzeczowniki, zanedbując natomiast zwykle te, które oznaczają się przez czasowniki i przyimki. Przeoczenie to znaczny miało wpływ na filozofię; nie przesadzimy bardzo, jeżeli powiemy, że dało to powód do większości rozumowań metafizycznych, od czasów Spinozy. Oto mniej więcej jak się to działo: Wogóle mówiąc, przymiotniki i imiona pospolite wyrażają jakości lub własności poszczególnych rzeczy, podczas gdy przyimki i czasowniki skłaniają się do wyrażania stosunków między dwiema lub większą liczbą rzeczy. Tak więc zaniechanie przyimków i czasowników doprowadzić mogło do przekonania, że każde zdanie przypisuje raczej jakąś własność (atrybut) jednej jakiejś rzeczy, niż że wyraża stosunek między dwiema lub wieloma rzeczami. Dzięki temu sądzono, że ostatecznie nie istnieje nic podobnego jak stosunki między rzeczami, że więc

może w całym wszechświecie jedyna tylko rzecz istnieć albo, jeżeli jest ich więcej, że nie mogą żadną miarą działać na się wzajemnie, gdyż wszelkie działanie wzajemne byłoby stosunkiem, stosunki zaś są niemożliwe.

Pierwszy z tych poglądów, którego bronił Spinoza, a który w naszych też czasach ma zwolenników w Bradley'u oraz w wielu innych filozofach, nazywa się *m o n i z m e m*; drugi, którego bronił Leibniz, a który rzadko obecnie napotkać można, znany jest pod nazwą *m o n a d y z m u*; każda bowiem z owych rzeczy izolowanych nazywa się *m o n a d ą*. Obie te, przeciwne sobie filozofie, acz interesujące, powstały, jak sądzę, dzięki niesłusznemu ześrodkowaniu uwagi na jeden tylko rodzaj powszechników, wyrażających się mianowicie przez przymiotniki i rzeczowniki, nie zaś przez czasowniki i przyimki.

Istotnie, gdybyśmy koniecznie chcieli zaprzeczyć istnieniu wszelkich powszechników, nie moglibyśmy też ściśle dowieść, że istnieje coś w rodzaju *j a k o ś c i* (*qualities*), t. j. powszechników wyrażanych przez przymiotniki i rzeczowniki, podczas gdy niewątpliwie dowieść możemy, że muszą istnieć *s t o s u n k i*, t. j. powszechniki wyrażane wogóle przez czasowniki i przyimki. Dla ilustracyi weźmy powszechnik *b i a ł o ś ć*. Jeżeli sądzimy, że powszechnik taki istnieje, wypadnie nam powiedzieć, że rzeczy są białe dlatego, że posiadają własność białości. Pogląd ten

atoli gorliwie zwalczali Berkeley i Hume, a za przykładem ich poszli późniejsi empirycy. Twierdzili oni mianowicie, że niema takich rzeczy jak „idee oderwane“ (abstrakcyjne). Gdy chcemy myśleć o białości, powiadali oni, wyobrażamy sobie jakiś szczególny przedmiot biały i nad tym właśnie szczegółem rozumiemy, starając się jedynie o to, aby nie wyprowadzić stąd czegoś takiego, co w równej mierze nie dotyczyłoby jakiegokolwiek innego białego przedmiotu. To, o ile chodzi o istotne nasze procesy umysłowe, jest niewątpliwie w znacznej mierze słuszne. W geometrii, na przykład, jeżeli chcemy dowieść jakiejś własności wszystkich trójkątów, rysujemy jakiś trójkąt szczególny i rozumiemy nad nim, omijając starannie każdą cechę, która nie jest mu wspólną z innymi trójkątami. Początkujący, dla uniknięcia błędu, częstokroć przekonywa się, że korzystnie jest narysować kilka trójkątów, możliwie niepodobnych do siebie, — aby mianowicie upewnić się, że rozumowanie stosuje się jednako do nich wszystkich. Trudność atoli powstaje, skoro tylko zapytamy, skąd wiemy, że dana rzecz jest białą lub trójkątem. Chcąc uniknąć powszechników: białość i trójkątność, wybralibyśmy jakąś szczególną białą plamę lub jakiś szczególny trójkąt i powiedzielibyśmy, że białem lub trójkątem jest wszystko to, co posiada właściwy rodzaj podobieństwa do owych wybranych przez nas szczegółów. Wówczas

jednak wymagane podobieństwo będzie musiało być powszechnikiem. Ponieważ dużo jest białych rzeczy, podobieństwo musi zachodzić dla wielu par białych rzeczy; to zaś jest właśnie cechą powszechnika. Nie przydałoby się na nic, gdybyśmy chcieli powiedzieć, że podobieństwa są różne, dla każdej pary z osobna; wówczas bowiem musielibyśmy powiedzieć, że podobieństwa te są do siebie podobne, tak, iż ostatecznie musielibyśmy dopuścić podobieństwo jako powszechnik. Stosunek podobieństwa musi tedy być rzetelnym powszechnikiem. Skoro zaś zmuszeni jesteśmy dopuścić ten powszechnik, nie warto już silić się na wynalezienie zawiłych teorii, aby uniknąć dopuszczenia takich powszechników jak białość lub trójkątność.

Berkeley i Hume nie spostrzegli tej możliwej repliki na ich odrzucenie „idei oderwanych“, dlatego, że podobnie jak ich przeciwnicy, mieli na myśli jedynie jakości, zapoznawali zaś zupełnie stosunki jako powszechniki. Pod tym więc znowu względem racjonalisci mieli słuszość względem empiryków, chociaż dzięki zaniedbaniu lub negacyi stosunków wywody racjonalistów łatwiej wywołać mogły nieporozumienia, niż wywody empiryków.

Przekonawszy się, że dopuścić należy powszechniki, przypatrzmy się nieco bliżej ich istocie. Rozważmy np. twierdzenie: „Edynburg leży na północ od Londynu“. Stosunek „na

północ od“ jest powszechnikiem; stosunek ten nie istnieje jednak w tem samym znaczeniu słowa co Edynburg lub Londyn. Gdyby nas zapytano: „gdzie i kiedy stosunek ten istnieje“, — musielibyśmy odpowiedzieć: „Nigdzie i nigdy“. Niema takiego miejsca lub czasu, w których moglibyśmy znaleźć stosunek „na północ od“. Nie istnieje on raczej w Edynburgu niż w Londynie, gdyż wprowadza w związek obadwa te miasta i nie przechyla się na stronę żadnego z nich. Podobnie też nie możemy powiedzieć, aby sam ten stosunek [o g ó l n y]¹⁾ istniał w pewnym jakimkolwiek czasie. Otóż wszystko, co jest dostępne dla zmysłów lub introspekcyi, istnieje w pewnym czasie. Stosunek więc „na północ od“ jest od rzeczy takich radykalnie różny. Nie jest on ani w czasie, ani w przestrzeni, nie jest ani materialnym, ani umysłowym; a przecież jest czemś.

Częstokroć spotkać się można z niesłusznem przekonaniem, jakoby powszechniki były umysłowymi. Oczywiście, możemy myśleć o powszechniku, a wówczas myśl ta nasza istnieje w zwykłym zupełnie znaczeniu słowa, jak każdy inny akt umysłowy. Przypuśćmy np., że myślimy o białości. Wówczas w pewnym znaczeniu powiedzieć można, że białość istnieje „w na-

¹⁾ T. j. nie np. w zastosowaniu do konkretnej pary miast lub ciał. *Przyp. red.*

szym umyśle". Zachodzi tu też sama dwuznaczność, o której była mowa w Rozdziale IV, przy dyskusji Berkeley'a. W ścisłym znaczeniu słowa niema w umyśle naszym białości, lecz tylko akt myślenia o białości. Wspomniana wówczas dwuznaczność terminu „idea“ i tu również prowadzi do nieporozumienia. W jednym znaczeniu tego słowa, mianowicie jako przedmiotu aktu myślowego, białość jest „ideą“. To właśnie, w braku należytych ostrzeżeń, skłonić nas może do przekonania, że białość jest też „ideą“ w drugim znaczeniu, t. j. samym aktem myśli. Możnaby tedy sądzić, że białość jest umysłową. W takim razie jednak pozbawilibyśmy ją zasadniczej jej własności, t. j. samej powszechności. Akt myślowy jednego człowieka jest z konieczności różnym od aktu myślowego innego człowieka; różne są nawet akty myślowe jednego i tego samego człowieka w różnych czasach. Gdyby więc białość była myślą (nie zaś przedmiotem myślenia), różni ludzie nie mogliby myśleć o niej, ani też jeden i ten sam człowiek nie mógłby myśleć o niej dwukrotnie. To właśnie, co różne myśli o białości mają ze sobą wspólnego, stanowi ich przedmiot, a przedmiot ten jest od wszystkich tych myśli różny. Powszechniki tedy nie są myślami, lecz (skoro są znane) przedmiotami myśli.

Dogodnie będzie zachować słowo istnienie dla takich tylko rzeczy, które są w czasie,

t. j. gdy możemy wskazać jakiś czas, w którym istnieją (nie wykluczając zresztą możliwości ich istnienia po wsze czasy). Tak więc myśli i uczucia, umysły i przedmioty fizyczne istnieją. Powszechniki zaś w tem znaczeniu słowa nie istnieją, nie „egzystują“; powiemy o nich natomiast, że [„subsystują“ czyli] posiadają byt¹⁾, gdzie „byt“ pojmujemy w przeciwstawieniu do „istnienia“ jako nieczasowy. Możemy tedy powiedzieć krótko, że świat powszechników jest światem bytu. Świat bytu jest niezmienny, sztywny, ścisły, jest rozkoszą dla matematyka, logika, dla twórcy systematów metafizycznych i dla wszystkich tych, co kochają doskonałość więcej niż życie. Świat istnienia natomiast jest płynny, mglisty, bez ostrych granic, bez jasnego planu urządzenia, lecz zawiera wszystkie myśli i uczucia, wszystkie dane zmysłowe i wszystkie przedmioty fizyczne, wszystko, co może być dobre lub szkodliwe, wszystko co może wogóle mieć wpływ na wartość życia i świata. Zależnie od naszego temperamentu cenić będziemy więcej kontemplację bądź to jednego bądź drugiego świata. Ten, którego nie wybierzemy, prawdopodobnie wydawać się nam będzie bladym cieniem tego, który wybraliśmy, i niegodnym, abyśmy go w jakimkolwiek znaczeniu mieli za rzeczywisty uważać. Istotnie jednak obadwa te

¹⁾ *have being.*

światy w równej mierze domagają się bezstronnej naszej uwagi, obadwa są rzeczywiste i ważne dla myśliciela. To też, ledwo odróżniliśmy te dwa światy, a już musimy rozważyć wzajemne ich stosunki.

Nasamprzód jednak wypadnie nam zbadać samą naszą wiedzę co do powszechników. Uczynimy to w rozdziale następnym, a wówczas też zobaczymy, że badanie to prowadzi do rozwiązania problemu wiedzy apriorycznej, który naprowadził nas pierwotnie na myśl rozważenia powszechników.

ROZDZIAŁ X.

O naszej znajomości powszechników.

Co do chwilowej wiedzy danego osobnika, można powszechniki (podobnie jak szczegóły) podzielić na trzy klasy: wiadome przez znajomość, wiadome tylko z opisu i wreszcie niewiadome ani przez znajomość ani też z opisu.

Rozważmy nasamprzód pierwszą klasę. Przede wszystkim jesteśmy, oczywiście, zaznajomieni z takimi powszechnikami, jak białe, czerwone, czarne, słodkie, kwaśne, głośnie, twarde¹⁾ i tak dalej, t. j. z jakościami, których przykład mamy w danych zmysłowych. Gdy widzimy białą plamę, znamy w pierwszym rzędzie tę właśnie szczególną plamę; widząc atoli wiele białych plam, uczymy się łatwo abstrahować białość, wspólną wszystkim, tem samem zaś zapoznajemy się z białością jako powszechnikiem. Po-

¹⁾ t. j. przy użyciu poprzedniej terminologii: białość, czerwoność i t. d. Tu jednak autor posługuje się przymiotnikami; *white*, zamiast *whiteness* (białość) i t. d. Nie może to zresztą stać się źródłem żadnych nieporozumień.
Przyp. red.

dobny proces prowadzi do znajomości słodyczy, twardości i t. d. Powszechniki tego rodzaju nazywać można „jakościami czuciowymi“ (*sensible qualities*). Można je osiąść z mniejszym wysiłkiem zdolności abstrahowania, niż inne; one też wydają się mniej odległymi od szczegółów, niż inne powszechniki, o których w dalszym ciągu będzie mowa.

Mamy, dalej, stosunki. Najłatwiejsze do pochwycenia są te stosunki, które zachodzą między różnymi częściami jedynej złożonej danej zmysłowej. Jednym rzutem oka mogę np. objąć całą stronicę, na której piszę; cała więc stronica jest zawarta w jednej danej zmysłowej. Spostrzegam atoli, że pewne części stronicy są na lewo od innych, pewne zaś nad innymi częściami stronicy. W tym przypadku proces abstrahowania jest taki mniej więcej: odbieram kolejno pewną liczbę danych zmysłowych, w których jedne części są na lewo od drugich; spostrzegam, jak w przypadku plam białych, że wszystkie te dane zmysłowe mają ze sobą coś wspólnego, i znajduję przez abstrakcję, że to coś jest pewnym stosunkiem między ich częściami, mianowicie stosunkiem, który nazywam „na lewo od“. W ten to sposób zaznajamiam się ze stosunkiem tym, jako powszechnikiem.

Podobna jest sprawa ze stosunkiem „przed“ lub „po“ w czasie, gdy słyszę np. kolejne uderzenia dzwonów i odtwarzam je w pamięci. Pro-

ces abstrahowania jest tu w zasadzie ten sam, co w poprzednim przykładzie. Tak więc stosunki czasowe, podobnie jak przestrzenne, należą do tych, z którymi jesteśmy zapoznani.

Tegoż jeszcze rodzaju stosunkiem jest podobieństwo. Gdy widzę jednocześnie dwa odcienie barwy zielonej, mogę spostrzedz, że są do siebie podobne; jeżeli wraz z nimi widzę też odcień barwy czerwonej, mogę spostrzedz, że dwa zielone bardziej są do siebie podobne, niż każdy z nich do czerwonego. W ten to sposób zapoznają się z powszechnikiem: podobieństwo.

Między powszechnikami, jak między szczegółami, zachodzą stosunki, które również bezpośrednio znać możemy. Jak powiedziano dopiero co, możemy spostrzedz, że podobieństwo między dwoma odcieniami zieleni jest większe, niż między każdym z nich a odcieniem barwy czerwonej. Mamy tu do czynienia ze stosunkiem (mianowicie: „większe niż“) między dwoma stosunkami. Znajomość zaś nasza stosunków takich, acz wymaga więcej abstrakcyi niż spostrzeżenie jakości danych zmysłowych, przecież jest również bezpośrednia i — w pewnych przynajmniej wypadkach — również niewątpliwa.

Bądź co bądź, z przykładów powyższych widzimy, że posiadać można znajomość bezpośrednią powszechników zarówno jak danych zmysłowych.

Wracając teraz do zagadnienia wiedzy apriorycznej, które zostawiliśmy bez rozwiązania, gdy zajęliśmy się powszechnikami, będziemy je mogli podjąć skuteczniej, niż wówczas. Weźmy znowu twierdzenie: „dwa a dwa jest cztery“. Wobec powyższych uwag łatwo zrozumieć, że głosi ono pewien stosunek między powszechnikiem „dwa“ a powszechnikiem „cztery“. To zaś naprowadza nas na twierdzenie, które obecnie postaramy się poprzeć, mianowicie że wszelka wiedza aprioryczna ma do czynienia wyłącznie ze stosunkami powszechników. Twierdzenie to jest nader ważne i zbliżyć nas może bardzo do rozwiązania wyłuszczonej poprzednio trudności co do wiedzy *a priori*.

Jedyny przypadek, w którym na pierwszy rzut oka twierdzenie nasze wydawałoby się mogło niesłusznem, stanowi sąd *a priori* orzekający, że wszystkie szczegóły jednej jakiejś klasy należą do pewnej innej klasy, czyli (co na jedno wychodzi), że wszystkie szczegóły mające pewną własność, mają też pewną inną własność. W tym mianowicie przypadku mogłoby się zdawać, że mamy do czynienia raczej ze szczegółami obdarzonymi daną własnością, niż z samą tą własnością. Twierdzenie: „dwa a dwa jest cztery“ jest takim właśnie przykładem; możemy je mianowicie wysłowić inaczej: „jakiegokolwiek dwa i jakiegokolwiek inne dwa dają

cztery“, albo też: „jakikolwiek zbiór utworzony z dwóch par jest zbiorem czterech“. Jeżeli zdołamy okazać, że w takich właśnie sądach chodzi również tylko o powszechniki, będziemy mogli powyższe twierdzenie nasze uważać za dowiedzione.

Jeden ze sposobów zbadania, o co chodzi w danym jakimś twierdzeniu, polega na tem, że zadajemy sobie pytanie, jakie słowa musimy rozumieć, czyli jakie przedmioty musimy znać, aby zrozumieć znaczenie tego twierdzenia. Otóż, stosując sprawdzian ten, przekonamy się, że wiele twierdzeń, w których pozornie chodzi o szczegóły, dotyczy rzeczywiście samych tylko powszechników. W przypadku „dwa a dwa jest cztery“, interpretowanym nawet jako: „jakikolwiek zbiór utworzony z dwóch par jest zbiorem czterech“, jasną jest rzeczą, iż możemy twierdzenie to zrozumieć, t. j. możemy wiedzieć, co ono właściwie głosi, skoro tylko wiemy, co znaczy „zbiór“, „dwa“ lub „para“ i „cztery“. Zupełnie jest natomiast zbytecznym znać wszystkie w świecie pary; gdyby to było koniecznym, nie moglibyśmy oczywiście nigdy zrozumieć twierdzenia, gdyż par jest nieskończenie wiele, tak iż wszystkich znać nie możemy. Chociaż więc ogólne nasze twierdzenie implikuje orzeczenia o parach szczególnych, skoro tylko wiemy, że są takie pary szczególne, to przecież nie orzeka ono ani też nie opiera się

na założeniu, że są istotnie takie pary szczególne, a więc też nie orzeka niczego zgoła o jakiegokolwiek faktycznej parze szczególnej. Jednym słowem, jest to twierdzenie o „parze“, jako powszechniku, nie zaś o tej lub owej parze.

Tak więc twierdzenie $2 + 2 = 4$ ma do czynienia wyłącznie z powszechnikami, może przeto być wiadome komukolwiek, kto jest zaznajomiony z dotyczącymi powszechnikami i pochwycić może stosunek między nimi, stanowiący treść twierdzenia tego. Za fakt należy uważać to, że posiadamy niekiedy zdolność spostrzegania takich stosunków między powszechnikami, że więc mogą nam być wiadome pewne ogólne twierdzenia *a priori*, jak np. arytmetyczne lub logiczne. To, co przy pierwszym naszym rozważaniu wiedzy takiej wydawało się tajemniczem, polegało na tem, że wiedza ta pozwalała jakoby przewidywać i kontrolować fakty doświadczenia. To jednak, jak obecnie ocenić możemy, było błędne. Żaden fakt dotyczący czegokolwiek, co doświadczyć się daje, nie może być wiadomym niezależnie od doświadczenia. Chociaż twierdzenie ogólne, jak np. $2 + 2 = 4$, jest aprioryczne, wszelkie jego zastosowania do szczegółów faktycznych zawierają pewne pierwiastki empiryczne.

Aby sprawę tę lepiej jeszcze wyjaśnić, dobrze będzie, dla kontrastu, porównać nasz rzetelny sąd aprioryczny z jakimś uogólnieniem

empirycznym jak np.: „wszyscy ludzie są śmiertelni“. Tu znowu, jak przedtem, możemy zrozumieć, co twierdzenie to znaczy, skoro tylko rozumiemy zawarte w niem powszechniki: człowiek i śmiertelny. Dla zrozumienia treści tego twierdzenia nie jest oczywiście konieczna znajomość indywidualna całego rodzaju ludzkiego. Różnica tedy między ogólnem twierdzeniem *a priori* i uogólnieniem empirycznym nie polega na treści czyli *z n a c z e n i u* twierdzenia, lecz na tem, jakie mamy na nie „dowody“. Te w przypadku uogólnień empirycznych polegają na przypadkach szczególnych. Sądzymy, że wszyscy ludzie są śmiertelni, ponieważ wiemy, że umarło nieprzebrane mnóstwo ludzi, a nieznanne są żadne przypadki życia ponad pewien wiek, — zaś nie dla tego, abyśmy mieli widzieć związek jakiś między powszechnikiem człowiek a powszechnikiem śmiertelny. Prawda, że gdyby fizyologia, opierając się na ogólnych prawach ciał żywych, mogła dowieść, że żaden organizm żyjący nie może trwać wiecznie, dałoby to pewien związek między człowiekiem a śmiertelnością, który pozwoliłby nam głosić owo twierdzenie bez odwoływania się na specjalne dowody zgonów ludzkich. Lecz stąd wynikałoby tylko, że nasze uogólnienie empiryczne podciągnięto pod szersze uogólnienie, dla którego dowody, acz rozleglejsze, wciąż jeszcze tego samego są rodzaju. Nauka w swym postę-

pie ustawicznie stwarza takie podciągnięcia (subsumpcye), tem samem zaś daje coraz to rozleglejszą podstawę uogólnieniom naukowym. To jednak daje większy jeno stopień, lecz nie inny rodzaj pewności: podstawy ostateczne są tu zawsze indukcyjne, t. j. płyną z przykładów, nie zaś ze związku apriorycznego powszechników, takiego np., jaki mamy w logice i arytmetyce.

Co do ogólnych twierdzeń apriorycznych dwie uczynić warto uwagi. Po pierwsze, jeżeli znamy wiele przypadków szczególnych, możemy dopiąć naszego twierdzenia ogólnego nasamprzód przez indukcyę, a później dopiero spostrzedz związek odpowiednich powszechników. Wiadomo np., że trzy prostopadłe opuszczone z wierzchołków trójkąta na boki przeciwległe przecinają się w jednym punkcie. Mogłoby się łatwo zdarzyć, że twierdzenie to nasunęłoby się nam po raz pierwszy dzięki faktycznemu wykreśleniu takich prostopadłych w wielu przypadkach szczególnych i spostrzeżeniu, że spotykają się zawsze w jednym punkcie¹⁾; to doświadczenie mogłoby nas skłonić do rozejrzenia się za dowodem ogólnym i naprowadzić na znalezienie dowodu tego. Przygadki takie zdarzają się często w doświadczeniu każdego matematyka.

¹⁾ Oczywiście tylko z tem przybliżeniem, na jakie pozwala sam proces rysowania. *Przyp. red.*

Drugi punkt jest bardziej interesujący i większe posiada znaczenie filozoficzne. Polega on na tem, że niekiedy znać możemy twierdzenie ogólne, chociaż nie znamy ani jednego jego przykładu szczególnego. Weźmy następujący chociażby przypadek: —

Wiemy, że wszelkie dwie liczby można pomnożyć przez siebie i że dadzą one trzecią, zwaną ich iloczynem. Dalej, wiemy, że wszystkie pary liczb całkowitych, których iloczyn jest mniejszy od 100 istotnie wymnożono, i że zanotowano wartość ich iloczynu w „tabliczce mnożenia“. Z drugiej jednak strony wiemy, że liczb całkowitych jest nieskończenie wiele i że istoty ludzkie zawsze tylko o skończonej liczbie par liczb całkowitych myślały lub kiedykolwiek myśleć będą. Wynika stąd, że są pary liczb całkowitych, o których ludzie nigdy jeszcze nie myśleli i nigdy myśleć nie będą, i że wszystkie te pary dają iloczyn większy od 100. Mamy tedy twierdzenie: „Wszystkie iloczyny par liczb całkowitych, o których żadna istota nigdy nie myślała ani myśleć nie będzie, są większe od 100“. Jest to twierdzenie ogólne, nie dające się zaprzeczyć, a przecież takie, iż z samej istoty rzeczy nigdy nie możemy podać doń przykładu; wszelkie bowiem dwie liczby, o których chcielibyśmy w formie przykładu myśleć, są wykluczone przez same wyrazy twierdzenia. (Twierdzenie to bowiem dotyczyć ma wyraźnie takich

par liczb, o których nikt nigdy nie myślał ani myśleć nie będzie.)

Tej możliwości twierdzeń ogólnych, co do których żadnego nie można podać przykładu, częstokroć przeczo, dlatego że nie spostrzeżono, że znajomość twierdzeń takich wymaga jedynie znajomości stosunków między powszechnikami, nie zaś przykładów tych powszechników. A przecież znajomość takich właśnie twierdzeń ogólnych nader żywotne posiada znaczenie dla lwiej części wszelkich wogóle uznawanych wiadomości. Taką np. jest wiedza nasza dotycząca przedmiotów fizycznych lub umysłów innych ludzi, lub też jakiejkolwiek klasy rzeczy, dla których ani jeden przykład nie jest nam wiadomy „przez znajomość“, — w znaczeniu słowa objaśnionem w Rozdziale V.

Możemy teraz dać krótki przegląd źródeł naszej wiedzy. Przedewszystkiem odróżnić należy wiedzę rzeczy od wiedzy prawd. W każdej z nich mamy dwa rodzaje: jeden bezpośredni, drugi — pochodny. Bezpośrednia nasza wiedza rzeczy, którą nazwaliśmy z n a j o m o ś c i ą, składa się z dwóch gatunków, odpowiednio do tego, czy rzeczy wiadome są szczegółami, czy też powszechnikami. Co do szczegółów posiadamy znajomość danych zmysłowych i (prawdopodobnie) nas samych. Co do powszechników, niema, zdaje się, żadnej zasady, zapomocą której dałoby się rozstrzygnąć, które mogą być wiadome przez zna-

jomość; nie ulega jednak wątpliwości, że takimi właśnie powszechnikami są jakości czuciowe, stosunki przestrzenne i czasowe, podobieństwo oraz pewne oderwane powszechniki logiczne. Dalej, nasza wiedza pochodna dotycząca rzeczy, którą nazwaliśmy wiedzą przez opis, polega zawsze zarówno na znajomości czegoś, jak na wiedzy prawd. Bezpośrednią naszą znajomość prawd nazwać można wiedzą intuicyjną, a prawdy w ten sposób wiadome — prawdami samo-oczywistymi. Do prawd takich należą te, które stwierdzają poprostu, co jest dane zmysłowo, jakoteż pewne abstrakcyjne zasady logiki i arytmetyki. Pochodna zaś wiedza nasza dotycząca prawd zawiera wszystko to, co wyprowadzić możemy z prawd samo-oczywistych za pomocą takichże zasad dedukcyi.

Jeżeli zestawienie powyższe jest bezbłędne, wszelka nasza wiedza prawd zależy od naszej wiedzy intuicyjnej. W takim zaś razie ważną dla nas stanowi sprawę zbadanie istoty i zakresu wiedzy intuicyjnej, nieinaczej jak w poprzednich rozdziałach rozważyliśmy istotę i zakres wiedzy przez znajomość. Lecz wiedza prawd nasuwa nam dalsze jeszcze zagadnienie, które nie istnieje dla wiedzy rzeczy, mianowicie zagadnienie błęd u. Okazało się, że niektóre nasze przekonania są błędne: należy więc koniecznie zbadać, jak i czy wogóle odróżnić możemy wiedzę od błęd u. Co do wiedzy przez znajomość,

zagadnienie to nie istnieje zgoła; cokolwiek bowiem miałyby być przedmiotem naszej znajomości, nawet we śnie lub w halucynacji, nie może być mowy o błędzie, dopóki oczywiście nie wykraczamy poza przedmiot bezpośredni; błąd powstać może wówczas dopiero, gdy przedmiot bezpośredni, t. j. dane zmysłowe, uważamy za znak jakiegoś przedmiotu fizycznego¹⁾. Tak więc zagadnienia dotyczące wiedzy prawd są trudniejsze od tych, które dotyczą wiedzy rzeczy. Jako pierwszy z problemów związanych z wiedzą prawd, rozważmy istotę i zakres naszych sądów intuicyjnych.

¹⁾ Lub też lepiej: za znak lub prognostyk innych jakichś danych zmysłowych, np. jakieś kształty lub barwy za znak, że doznamy oporu, gdy ku widziadłu wyciągniemy rękę, i t. p. *Przyp. red.*

ROZDZIAŁ XI.

Wiedza intuicyjna.

Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że wszystkie nasze przekonania powinny dać się dowieść lub też przynajmniej, że powinniśmy okazać, iż są wysoce prawdopodobne. Większość ludzi od czuwa, że przekonanie, dla którego nie można żadnego przytoczyć powodu, jest nierozsądne. Pogląd ten naogół jest słuszny. Wszystkie niemal zwykłe nasze przekonania są albo wywnioskowane, albo dają się wywnioskować z innych przekonań, które można uważać za powód do tamtych. Zazwyczaj powody takie zapominamy, albo też nigdy nie uprzytomniliśmy ich sobie. Mało kto zapyta się na przykład samego siebie, jaki powód ma do przypuszczenia, że pokarm, który właśnie ma spożyć, nie okaże się trucizną. A przecież czujemy, że na żądanie moglibyśmy znaleźć poważne powody, chociaż nawet na razie nie moglibyśmy zdobyć się na nie, — i zazwyczaj też mamy pod tym względem słusność.

Wyobraźmy sobie atoli, jakiegoś natarczy-

wego Sokratesa, który dla każdego naszego powodu domaga się od nas wciąż dalszego powodu. Prędzej czy później (a prawdopodobnie nawet bardzo rychło) doprowadzi nas do punktu, w którym nie zdołamy już żadnego dalszego przytoczyć powodu i gdzie stanie się niemal pewnym, że żaden dalszy powód teoretycznie nawet odkryć się nie da. Poczynając od zwykłych przekonań ze sfery życia codziennego mógłby nas zapędzić wstecz od punktu do punktu, aż do jakiejś zasady ogólnej lub do pewnego przykładu zasady ogólnej, który wydawałby się jasnym jak dzień i nie dałby już wyprowadzić się z czegoś bardziej jeszcze oczywistego. W większości spraw życia powszedniego, jak np., czy pokarm nasz będzie pożywny i nietrujący, cofnęlibyśmy się aż do zasady indukcyjnej, o której była mowa w Rozdziale VI. Po za nią jednak nie moglibyśmy iść dalej. Zasadą tą posługujemy się w rozumowaniu naszym ustawicznie, czasami świadomie, czasami zaś bezwiednie; niema jednak takiego rozumowania, które zaczęłoby się od prostszej jakiejś i bardziej oczywistej zasady i prowadziło do zasady indukcji jako wyniku. To samo też dotyczy innych zasad logicznych. Są one dla nas oczywiste i posługujemy się nimi w budowie naszych dochodzeń; same one jednak, a przynajmniej niektóre z nich, dowieść się nie dają.

Oczywistość atoli nie jest udziałem samych

tylko zasad ogólnych nie dopuszczających dowodu. Skoro zgodzimy się na pewną liczbę zasad logicznych, inne dają się z nich wyprowadzić; częstokroć jednak twierdzenia w ten sposób wyprowadzone są zupełnie tak samo oczywiste jak te, które przyjęto bez dowodu.

Warto zaznaczyć, że we wszystkich przypadkach zasad ogólnych, przykłady szczególne, dotyczące bliskich nam spraw, są bardziej oczywiste niż obejmująca je zasada ogólna. Zazwyczaj też dzięki takim dopiero przykładom udaje się nam pochwycić zasadę ogólną. Ci jedynie, którzy posiadają wprawę zawodową w obchodzeniu się z abstrakcjami, pochwycić mogą łatwo tę lub ową zasadę ogólną bez pomocy przykładów.

Oprócz zasad ogólnych mamy inny jeszcze rodzaj prawd oczywistych, te mianowicie, które płyną bezpośrednio z czucia. Prawdy takie nazwiemy „prawdami percepcyjnymi“, zaś sądy, które je wyrażają, „sądami percepcyjnymi“. Przy ocenie atoli istoty prawd oczywistych wymagana jest pewna ostrożność. Faktyczne dane zmysłowe nie są ani prawdziwe ani fałszywe. Szczególna np. plama barwna, którą widzę, istnieje poprostu: nie jest ona czemś tego rodzaju, co może być prawdziwe lub fałszywe. Prawdą jest, że plama taka istnieje, że ma pewien kształt i stopień jasności, że jest otoczona innymi barwami. Lecz sama przez się plama, podobnie jak

wszystko inne w świecie zmysłowym, jest innego zasadniczo rodzaju niż to co jest prawdziwe lub fałszywe, a dla tego też nie można o niej właściwie powiedzieć, aby była prawdziwą. Wszelkie więc prawdy oczywiste, jakie tylko wysnuć możemy z naszego świata zmysłowego, muszą być różne od danych zmysłowych, z których je otrzymaliśmy.

Zdawałoby się, że dwa są rodzaje oczywistych prawd percepcyjnych, chociaż te w ostatecznej analizie zlać się mogą w jedyny rodzaj. Po pierwsze mamy ów rodzaj prawd, które głoszą poprostu istnienie danej zmysłowej, nie analizując jej zgoła. Widząc plamę czerwoną, powiadamy: „istnieje“ lub „jest taka a taka plama czerwona“; oto jeden rodzaj intuicyjnego sądu percepcyjnego. Drugi rodzaj powstaje, jeżeli przedmiot zmysłowy jest złożony i jeżeli w pewnym stopniu poddajemy go analizie. Widząc np. okrągłą plamę czerwoną, możemy powiedzieć: „czerwona ta plama jest okrągła“. Jest to znowu sąd percepcyjny, lecz różny od poprzedniego. Sąd ten rozkłada daną zmysłową na barwę i kształt a następnie łączy je znowu, orzekając, że czerwień jest okrągła co do kształtu. Jako inny przykład sądu tego rodzaju przytoczyć można: „to jest na prawo od tamtego“, gdzie „to“ i „tamto“ widzimy jednocześnie. W tym przypadku dana zmysłowa zawiera składniki, które pozostają do siebie w pewnym stosunku, sąd

zaś orzeka, że stosunek ten zachodzi między nimi.

Inną klasę sądów intuicyjnych, analogiczną do klasy zmysłowej, a przecież zupełnie od niej różną, stanowią sądy pamięci. Co do istoty pamięci zachodzi pewne niebezpieczeństwo pomieszania, o ile mianowicie wspomnieniu jakiegoś przedmiotu towarzyszyć może obraz tego przedmiotu, a przecież obraz nie może być tem, co stanowi wspomnienie, dla tego chociażby, że obraz istnieje w terażniejszości, podczas gdy o tem, co sobie przypominamy, wiemy, że było w przeszłości. Co więcej, umiemy niewątpliwie porównać do pewnego stopnia obraz nasz z przedmiotem wspomnianym, tak iż częstokroć wiemy, w szerokich nieco granicach, jak dalece obraz nasz jest wiernym; to zaś byłoby niemożliwem, gdybyśmy nie mogli uprzytomnić sobie poniekąd przedmiotu w przeciwstawieniu do obrazu. Istota pamięci nie polega tedy na obrazie, lecz na tem, że mamy przed sobą w umyśle jakiś przedmiot, który rozpoznajemy jako przeszły. Lecz z samego faktu tak pojętej pamięci nie moglibyśmy wiedzieć, że była w ogóle jakaś przeszłość, ani też nawet nie moglibyśmy zrozumieć słowa „przeszły“, nie inaczej jak ślepy od urodzenia nie wie, co znaczy „światło“. Muszą tedy istnieć intuicyjne sądy pamięciowe, i na nich to ostatecznie opiera się wszelka nasza wiedza o przeszłości.

Co do pamięci atoli zachodzi ta trudność, iż zawodzi ona notorycznie, stąd zaś powstaje wątpliwość co do wiarogodności wszelkich wogóle sądów intuicyjnych. Jestto trudność nielada. Nasamprzód jednak ograniczmy zakres jej, o ile tylko można. Naogół pamięć jest tem wiarogodniejsza, im żywsze doświadczenie i im bliższe w czasie. Gdyby przed półminutą piorun uderzył w dom sąsiedni, pamięć tego, com widział i słyszał byłaby tak wiarogodną, iż niedorzecznie byłoby poprostu wątpić, że była wogóle jakaś błyskawica. To samo stosuje się do doświadczeń mniej żywych, byleby tylko były świeżej daty. Jestem najzupełniej pewny, że przed półminutą siedziałem na temże krześle, na którym teraz siedzę. Cofając się wstecz w ciągu dnia, znajduję rzeczy, co do których jestem zupełnie pewny, dalej takie, co do których jestem prawie pewny, inne jeszcze, co do których mogę się upewnić przez odpowiednie myślenie i wywołanie okoliczności towarzyszących, wreszcie takie rzeczy, co do których bynajmniej nie mam pewności. Jestem zupełnie pewny, że jadłem dziś śniadanie, lecz co do rozmowy podczas śniadania, pewną jej część przypomnieć sobie mogę łatwo, inną z pewnym jedynie wysiłkiem, jeszcze inną z wielką domieszką wątpliwości, pewnej wreszcie części tej rozmowy wcale sobie przypomnieć nie mogę. Mamy tedy ciągłe stopnio-

wanie co do oczywistości tego, co sobie przypominamy, a więc też odpowiednie stopniowanie co do wiarygodności naszej pamięci. Mamy więc całą skalę, poczynając od doskonałej oczywistości, która odpowiada doskonałej wiarygodności naszej pamięci co do zdarzeń żywych i świeżej daty, aż do zupełnej niemal wątpliwości.

Ważny stąd wynika dla nas wniosek, że tak zwana oczywistość posiadać może różne w ogóle stopnie; nie jest ona poprostu czemś obecnem lub nieobecnem, lecz jakością, w różnych mogącą występować stopniach, od bezwzględnej pewności aż do niedostrzegalnej niemal nikłości. Najwyższy stopień oczywistości posiadają prawdy percepcyjne i niektóre zasady logiki; takież sam niemal stopień przysługuje prawdom bezpośrednio pamięciowym. Zasada indukcyjna mniej posiada oczywistości niż niektóre inne zasady logiki, jak np. ta, że „co wynika ze słusznych założeń musi również być słuszne“. Wspomnienia malejącą posiadają oczywistość, w miarę jak są odleglejsze i bledsze; prawdy logiki i matematyki posiadają (naogół) coraz mniej oczywistości, w miarę jak stają się zawilsze. Stopnie oczywistości są ważne dla teorii wiedzy [poznania] dla tego że, skoro twierdzenia jakieś, acz nie są wprost prawdziwe, posiadają pewien stopień pewności, nic nie zniewała nas do porzucenia wszelkiego związku między oczywistością a prawdą, lecz tylko do orze-

czenia, że w razie konfliktu należy zachować twierdzenie bardziej oczywiste i odrzucić mniej oczywiste.

Do tematu tego (oczywistości) wrócimy jeszcze w związku ze sprawą odróżniania wiedzy od błędu.

ROZDZIAŁ XII.

Prawda i fałsz.

O ile chodzi o prawdy, lecz nie o rzeczy, wiedza nasza (jak widzieliśmy) ma swe przeciwieństwo, mianowicie błąd. Rzeczy mogą nam być wiadome lub znane, albo też niewiadome lub nieznanne, lecz niema takiego stanu umysłowego, który możnaby opisać jako wiedzę lub znajomość rzeczy błędną, dopóki przynajmniej ograniczamy się do wiedzy „przez znajomość“, w poprzednio objaśnionem znaczeniu słowa. Z jakiegokolwiek treści, z którą jesteśmy zaznajomieni, możemy snuć błędne wnioski, lecz sama ta treść złudną być nie może. Co do znajomości więc niema żadnego dualizmu. Jest on natomiast możliwy, gdy chodzi o wiedzę dotyczącą prawd. Możemy mianowicie wierzyć zarówno w to, co jest prawdziwe, jak w to, co jest fałszywe. Wiadomo, że co do wielu bardzo przedmiotów różni ludzie mają różne i niezgodne ze sobą zdania: pewne więc przekonania muszą być błędne. Ponieważ zaś przekonania błędne częstokroć znajdują również energiczną obronę jak

przekonania prawdziwe, słuszne, przeto powstaje trudne pytanie, jak odróżnić jedne od drugich. Skąd w danym przypadku wiedzieć możemy, że przekonanie nasze nie jest błędne? Jestto pytanie nader trudne, na które nie można dać żadnej odpowiedzi pod każdym względem zadawalniającej. Można atoli zadać sobie pytanie przedwstępne nieco łatwiejsze, a mianowicie: Co rozumie my przez prawdę i fałsz? Tem właśnie pytaniem zajmiemy się w niniejszym rozdziale.

Spodziewać się należy, że jasna odpowiedź na to pytanie ułatwi nam znalezienie odpowiedzi na pytanie dalsze, jakie mianowicie przekonania są prawdziwe; tymczasem jednak pytamy tylko: „Co to jest prawda, a co fałsz“? — nie zaś „Jakie przekonania są słuszne, a jakie błędne?“ — Ważną bardzo jest rzeczą, abyśmy oddzielili od siebie zupełnie dwa te różne pytania; pomieszanie ich bowiem z pewnością doprowadziłoby nas do odpowiedzi nie dającej się rzeczywiście zastosować ani do jednego ani do drugiego.

Chcąc dociec istoty prawdy, trzy uwzględnić należy punkty, trzy wymagania, którym wszelka teoria uczynić musi zadość.

1) Nasza teoria prawdy musi być taką, aby dopuszczalnym było jej przeciwieństwo t. j. fałsz. Liczni filozofowie o tym właśnie zapomnieli warunku: zbudowali teorie, według których

wszystkie nasze myśli powinnyby być prawdziwe (słuszne), później zaś mieli największe trudności ze znalezieniem miejsca na fałsz. Pod tym względem nasza teoria przekonań musi różnić się od teorii znajomości, co do tej bowiem nie mieliśmy potrzeby uwzględnić jakichkolwiek przeciwieństw, gdyż niema ich zgoła.

2) Oczywiście, że gdyby nie było przekonań, nie byłoby też ani fałszu ani prawdy, w znaczeniu, w którym prawda jest korelatywem fałszu. W świecie samej tylko materji (t. j. np. samych danych zmysłowych), jeżeli wyobrazimy sobie taki na chwilę, nie byłoby miejsca na fałsz, a chociaż zawierałby on to, co nazwać można „faktami“, nie zawierałby żadnych zgoła prawd, w tem znaczeniu słowa, w którym prawdy są rzeczami tegoż rodzaju co fałsze. Istotnie, prawda i fałsz są to własności przekonań i twierdzeń, świat więc czystej materji, nie zawierający ani przekonań ani twierdzeń, nie zawierałby też prawdy ni fałszu.

3) Nadto jednak należy zauważyć, że prawdziwość lub błędność danego przekonania zależy zawsze od czegoś leżącego poza samem przekonaniem. Jeżeli sądzę, że Karol I umarł na eszafocie, mam słuszność nie dzięki jakiejś wewnętrznej własności tego mego przekonania (własności, którą możnaby odkryć przez samo tylko zbadanie tego przekonania), lecz dzięki pewnemu zdarzeniu historycznemu z przed dwóch i pół

stuleci. Jeżeli sądzę, że Karol I umarł w swem łóżku, myślę się; przekonanie moje będzie błędne, chociażby nie wiem jak było żywe i chociażby nabycie go nie wiem ile zachodów kosztować mnie miało, — a to znowu dzięki temu, co zdarzyło się przed stuleciami, nie zaś dzięki wewnętrznym własnościom mego przekonania. Chociaż tedy prawda i fałsz są własnościami przekonania, zależą jednak od stosunków przekonania do czegoś innego, nie zaś od cech wewnętrznych samych tylko przekonania¹⁾.

Trzecie z powyższych wymagań skłania nas do przyjęcia poglądu (najzwyczajszego, naogół, u filozofów), że prawda polega na pewnej formie odpowiedniości między przekonaniem a faktem. Bynajmniej jednak nie łatwą jest sprawą wyszukanie wolnej od wszelkich zarzutów formy tej odpowiedniości. Z tego to względu (a po części też dzięki poczuciu, że, jeżeli prawda polega na pewnej odpowiedniości między myślą a czemś leżącym poza myślą, ta nie mogłaby nigdy wiedzieć, kiedy prawda została osiągnięta) liczni filozofowie usiłowali wynaleźć jakieś określenie prawdy, które nie polegałoby właśnie na stosunku do czegoś leżącego po za przekonaniem. Najważniejszą z pośród powstałych w ten

¹⁾ Powyżej i w całym ciągu dalszym „przekonanie“ (odpowiedniejsze może niż „wiara“ lub „wierzenie“) ma być spolszczeniem angielskiego *belief*. *Przyp. red.*

sposób jest teoria, według której prawda polega na spójności (*coherence*). Zwolennicy teorii tej powiadają, że oznaką fałszu jest brak spójności z całym ciałem przekonań naszych, że natomiast właściwa istota jakiejś prawdy polega na tym, iż stanowi ona część zaokrąglonego zupełnie układu (systematu), jakim jest Prawda.

Przyjęciu tego poglądu opierają się atoli dwie poważne trudności.

Po pierwsze, niema powodu do przypuszczenia, że możliwym jest jedynie tylko spójne ciało przekonań. Przy dostatecznej wyobraźni mógłby powieściopisarz inwencyjnie nakreślić taką przeszłość świata, która pasowałaby doskonale do tego, co wiemy istotnie, a która przecież mogłaby być różną zupełnie od przeszłości rzeczywistej. W sprawach bardziej naukowych z pewnością zdarzają się często po dwie lub więcej hipotez, z których każda zdaje sprawę ze wszystkich co do danego przedmiotu znanych faktów, a chociaż w przypadkach takich uczeni starają się znaleźć pewne fakty, które wyrugowałyby wszystkie hipotezy z wyjątkiem jednej¹⁾, to przecież niema powodu, aby to w każdym przypadku miało im się udać. Podobnie też

¹⁾ t. j. dążą do znalezienia tak zwanego *experimentum crucis*, jak np. w znanych dziejach teorii emisyjnej i falowej światła. *Przyp. red.*

w filozofii nie należy do rzadkości, aby dwie rywalizujące ze sobą hipotezy zdawały jednako sprawę ze wszystkich faktów.

Jednym słowem, spójność jako określenie prawdy ostać się nie może, dlatego chociażby, że niema dowodu, aby istnieć mógł jeden tylko układ spójny.

Drugim zarzutem przeciw temu określeniu prawdy jest to, że opiera się ono na założeniu, iż wiemy, co znaczy „spójność“, podczas gdy w rzeczywistości „spójność“ staje się zrozumiałą wówczas dopiero, gdy zgodzimy się na prawa logiki. Dwa twierdzenia lub sądy są „spójne“, jeżeli obadwa mogą być słuszne, zaś niespójne, jeżeli przynajmniej jedno z nich musi być błędne. Otóż, aby wiedzieć, czy dwa sądy mogą jednocześnie być słuszne, musimy znać prawdy takie jak prawo sprzeczności. Dwa np. sądy: „to drzewo jest bukiem“ i „to drzewo nie jest bukiem“ nie są spójne, a to na mocy prawa sprzeczności. Lecz gdyby samo to prawo podlegało sprawdzianowi spójności, natenczas, gdybyśmy zechcieli uważać je za błędne, nic już nie byłoby niespójne z niczem innym. Tak więc prawa logiki stanowią jakby szkielet lub ramę, w której wnętrzu sprawdzian spójności znajduje zastosowanie, same zaś zapomocą sprawdzianu tego ustanowić się nie dają.

Z dwóch powyższych względów nie można w spójności upatrywać cechy określającej z n a-

czenie prawdy, aczkolwiek bywa ona częstokroć ważnym bardzo sprawdzianem jej, w tych mianowicie przypadkach, w których zdołaliśmy już poznać pewną dozę prawdy.

Wobec tego musimy wrócić do odpowiedniości (przekonania) z faktem, jako do tego, co stanowi istotę prawdy. Należy więc tylko określić jeszcze ściśle, co rozumiemy przez „fakt“ i jaką jest istota owej odpowiedniości, która zachodzić musi między przekonaniem a faktem, aby przekonanie było słuszne.

Zgodnie z trzema naszymi wymaganiami mamy teraz szukać teorii prawdy, która 1) dopuszcza przeciwieństwo prawdy, t. j. fałsz, 2) upatruje w prawdzie pewną własność przekonania, lecz 3) własność tę czyni całkowicie zależną od stosunku przekonania do rzeczy poza niemi leżących.

Wobec wymagania 1) nie można zapatrywać się na przekonanie jako na stosunek umysłu do jedyne go jakiegoś przedmiotu. W takim bowiem razie, przekonanie, podobnie jak znajomość, nie dopuszczałoby przeciwieństwa prawdy i fałszu, lecz musiałyby zawsze być prawdziwe. Możemy wyjaśnić to na przykładach. Otello mylnie sądzi, że Desdemona kocha Cassia. Nie można powiedzieć, że przekonanie to polega na stosunku do jedyne go przedmiotu: „miłość Desdemony dla Cassia“; gdyby bowiem przedmiot taki istniał, przekonanie Otella byłoby słuszne. W samej jednak rzeczy niema zgoła takiego przedmiotu,

tak iż Otello nie może w żadnym do niego pozostawać stosunku. Przekonanie więc jego nie może w żaden sposób polegać na pewnym stosunku do tego przedmiotu.

Możnaby sądzić, że przekonanie Otella jest stosunkiem do pewnego innego przedmiotu, mianowicie: „że Desdemona kocha Cassia“. Lecz skoro właśnie Desdemona nie kocha Cassia, na istnienie takiego przedmiotu również trudno byłoby się zgodzić, jak na istnienie „miłości D. dla C.“

Należy tedy rozejrzeć się za teorią, która nie opiera się na założeniu, że przekonanie polega na stosunku umysłu do jednego jakiegoś przedmiotu, lecz przyjmuje, że jest to raczej stosunek między większą liczbą wyrazów. t. j. stosunek umysłu (jako jednego wyrazu) do dwóch przynajmniej lub więcej przedmiotów. Takim mianowicie musi być ten stosunek, wchodzący w skład wszelkiego sądzenia lub wierzenia, jeżeli tylko fałsz jako przeciwstawienie prawdy ma być dopuszczalny, t. j. jeżeli warunkowi (1) ma się stać zadość. Licząc sam umysł jako jeden z wyrazów, będzie to więc stosunek zachodzący nie między dwoma, lecz między większą liczbą wyrazów. Nie brak zresztą skądinąd też przykładów takich stosunków: stosunek „między“ jest np. stosunkiem między trzema conajmniej wyrazami (York leży między Londynem a Edynburgiem); podobnie też zazdrość wymaga trzech przynajmniej osób (*A* jest zazdrosny o mi-

łość B dla C); twierdzenie zaś takie jak „ A pragnie, aby B skojarzył małżeństwo C . z D . zawiera w sobie stosunek“ czterech wyrazów itd. Dość jednak tych przykładów. Wróćmy do obchodzącej nas sprawy.

Jeżeli Otello sądzi, że Desdemona kocha Cassia, nie może on mieć na myśli jednego tylko przedmiotu: „miłości D . dla C .“ lub też, że „ D . kocha C .“; w takim bowiem razie mogłyby też istnieć fałsz przedmiotowy (objektywny) niezależnie od jakichkolwiek umysłów. Łatwo natomiast zdać można sprawę z fałszu jako przeciwstawienia prawdy, jeżeli się założy, że sąd lub przekonanie jest pewnym stosunkiem, do którego oprócz umysłu wchodzi jednocześnie wszystkie dotyczące przedmioty jako jego wyrazy; w przykładzie naszym Desdemona i kochanie i Cassio muszą wszystkie być wyrazami w owym stosunku, który zachodzi, gdy Otello sądzi, że Desdemona kocha Cassia; jest to więc stosunek między czterema wyrazami, gdyż i Otello jest również jednym z jego wyrazów. Twierdząc, że jest to stosunek czterech wyrazów, nie chcemy przez to powiedzieć, że Otello pozostaje w pewnym stosunku do Desdemony i w tymże stosunku do kochania i do Cassia z osobna. Mogłoby to dotyczyć innego jakiegoś stosunku; lecz przekonanie Otella nie jest oczywiście stosunkiem Otella do każdego z trzech pozostałych wyrazów z osobna, lecz do wszystkich

razem; zachodzi jedyny tylko stosunek, który splata ze sobą wszystkie cztery wyrazy: Otella, Desdemonę, kochanie i Cassia. Przekonanie lub sąd nie jest niczem innym, jeno takim właśnie stosunkiem jakiegoś umysłu do kilku rzeczy różnych od niego.

Obecnie już będziemy mogli zrozumieć czem różni się sąd słuszny od mylnego, czem różni się prawda od fałszu. Wprowadźmy w tym celu pewne określenia. W każdym akcie sądenia mamy pewien umysł sądzący i wyrazy (przedmioty), o których sądzi. Umysł nazwiemy podmiotem sądu, pozostałe zaś wyrazy przedmiotami. W naszym np. przypadku Otello (krótko zamiast: umysł Otella) jest podmiotem, Desdemona zaś, kochanie i Cassio są przedmiotami. Wszystkie wyrazy, tj. podmiot i przedmioty, nazwiemy składnikami sądu.

Możemy teraz powiedzieć, że stosunek, stanowiący istotę sądu lub przekonania, splata podmiot i przedmioty w jedną złożoną całość. Pod tym względem przypomina on zupełnie każdy inny stosunek. Jeżeli stosunek jakiś zachodzi między kilkoma wyrazami, łączy je tem samem w jedną złożoną całość. Jeżeli Otello kocha Desdemonę, istnieje całość złożona „miłość Otella dla Desdemony“. Same wyrazy, czyli składniki złączone przez stosunek mogą być złożone albo też proste, lecz całość wynikająca z ich połączenia musi być złożoną. Ilekroć między pewnymi wyrazami za-

chodzi jakiś stosunek, istnieje też przedmiot złożony, utworzony z tego właśnie połączenia, — i odwrotnie: jeżeli istnieje przedmiot złożony, mamy też stosunek wiążący jego składniki. Jeżeli zachodzi akt sądenia, jest też jakiś kompleks (całość złożona), w którym „sądenie“ stanowi stosunek łączący składniki, t. j. podmiot i przedmioty. Jak widzieliśmy na przykładzie: „Otello sądzi, że Desdemona kocha Cassia“, jeden z przedmiotów musi być stosunkiem, tu np. stosunkiem „kochanie“. Lecz stosunek ten, tak jak występuje w akcie sądenia, nie jest owym stosunkiem, który stwarza jedność w całości złożonej, składającej się z podmiotu i przedmiotów. Stosunek „kochanie“ jest jednym z przedmiotów w akcie sądenia, jest cegłą w budowie całej, nie cementem. Ostatnią rolę obejmuje stosunek „sądenie“. Jeżeli sam sąd jest słuszny (prawdziwy), mamy inną jeszcze jedność złożoną, w której stosunek stanowiący powyżej jeden z przedmiotów sądu łączy pozostałe przedmioty. Tak np., jeżeli Otello słusznie sądzi, że Desdemona kocha Cassia, natenczas jest taka jedność złożona, jak „miłość *D.* dla *C.*“, która składa się wyłącznie z przedmiotów sądu. Jeżeli natomiast sąd czyli przekonanie jest błędne (fałszywe), natenczas nie ma takiego kompleksu złożonego z samych tylko przedmiotów sądu. Jeżeli Otello niesłusznie sądzi, że *D.* kocha *C.*, nie ma żadnego takiego

kompleksu czyli całości złożonej, jak „miłość *D.* dla *C.*“

Tak więc, sąd jest słuszny, jeżeli odpowiada pewnemu kompleksowi, w przeciwnym zaś razie — błędny. Oto jest określenie prawdy i fałszu, o które nam chodziło.²²

Widzimy stąd jeszcze, że prawda i fałsz są wprawdzie własnościami sądów, lecz własnościami poniekąd zewnętrznymi, gdyż powyższy warunek słuszności sądu jest czemś niezawierającym sądów ani też (ogólnie) żadnego zgoła umysłu, lecz tylko przedmioty sądu (tj. nie podmiot). Umysł sądzący sądzi słusznie, jeżeli istnieje odpowiedni kompleks nie zawierający umysłu, lecz tylko przedmioty sądu. Odpowiedniość ta jest rękojmią prawdy, brak jej — oznaką fałszu. Tym tedy sposobem zdajemy sprawę z dwóch jednocześnie faktów: *a)* że sądy zależą od umysłów co do swego istnienia, *b)* nie zależą od umysłów co do swej słuszności.

Streśćmy jeszcze teorię naszą w kilku słowach: W przykładzie „Otello sądzi, że Desdemona kocha Cassia“ nazywamy Desdemonę i Cassia wyrazami przedmiotowym, zaś kochanie stosunkiem przedmiotowym. Jeżeli istnieje kompleks: „miłość *D.* dla *C.*“, składający się z tych wyrazów przedmiotowych połączonych stosunkiem przedmiotowym (w tymże porządku jaki mają w sądzie t. j. *D.*

kocha C., niekoniecznie zaś odwrotnie)¹⁾, natomiast kompleks ten nazywamy faktem odpowiadającym sądowi lub przekonaniu. Przy tej terminologii mamy prawdę lub fałsz zależnie od tego, czy fakt odpowiedni istnieje czy też nie.

Wobec tego łatwo jest pojąć, że umysły nie tworzą prawdy lub fałszu. Tworzą one sądy lub przekonania, lecz stworzywszy je już, umysł nie może uczynić ich prawdziwymi lub błędnymi, chyba gdy dotyczą one spraw przyszłych, które są w mocy samego osobnika sądzącego, a więc np. różnych czynności ze sfery życia codziennego. Sąd jest prawdziwym dzięki jakiemuś faktowi, a fakt ten (z wyjątkiem dopiero co wspomnianych przypadków) zgoła nie zależy od umysłu osobnika sądzącego.

Określiwszy już, co rozumiemy przez prawdę i fałsz, rozważymy z kolei, w rozdziale następnym, jakie są sposoby stwierdzenia, czy ten lub ów sąd jest słusznym czy też nie.

¹⁾ Zastrzeżenie to dotyczy tylko tych stosunków, które mają „kierunek“ czyli zwrót. Nie brak atoli przykładów, w których niema zgoła tej kierunkowości jako to: „Miasta A, B są od siebie odległe o sto mil“, „X i Y są braćmi“. Dlatego to uważaliśmy za stosowne z określenia ogólnego prawdy i fałszu wyrzucić kierunkowość, t. j. opuścić całą str. 198 oryginału. *Przyp. red.*

ROZDZIAŁ XIII.

Wiedza, błąd i pogląd prawdopodobny.

O wiele ważniejszym od pytania poprzedniego (co mianowicie rozumieć należy przez prawdę i fałsz) jest pytanie, którem obecnie zajmą się mamy: Skąd wiedzieć możemy, że coś jest prawdą lub fałszem?

Nie ulega wątpliwości, że niektóre przekonania nasze są błędne; nasuwa się więc pytanie, o ile możemy być pewni, że takie a takie przekonanie nie jest błędne. Innemi słowy, czy możemy kiedykolwiek wiedzieć coś wogóle, czy też poprostu udaje się nam czasem wierzyć w coś, co przypadkiem jest prawdą? Zanim jednak pytaniem tem się zajmiemy, musimy uprzytomnić sobie, co rozumiemy przez słowo „wiedzieć“, — a pytanie to nie jest tak łatwe, jak by się zdawało.

Na pierwszy rzut oka możnaby sądzić, że wiedza daje się określić jako „słuszne przekonanie“. Jeżeli to, co sądzimy, jest słuszne, prawdziwe, możnaby przypuścić, że posiadliśmy też

wiedzę o tem właśnie, co sądzimy, co stanowi treść naszego przekonania. To jednak nie zgadzałoby się ze zwykłym znaczeniem słowa. Weźmy trywialny zupełnie przykład: Jeżeli ktoś sądzi, że nazwisko ostatniego premiera zaczynało się na B, treść jego przekonania jest prawdziwą, gdyż ostatnim premierem był istotnie Bannerman. Lecz jeżeli ktoś ten sądzi, że Balfour był ostatnim premierem, będzie również sądził, że nazwisko ostatniego premiera zaczynało się na B, a przecież przekonanie to, acz zgodne z prawdą, nie zasługiwałoby na nazwę wiedzy. Jeżeli gazeta, przez sprytną antycypację, ogłasza wynik bitwy przed otrzymaniem jakiegokolwiek jeszcze telegramu, szczęśliwym trafem zdarzyć się może, że wiadomość ta staje się istotnie wyrazem prawdziwego wyniku bitwy i od początku już mogła cieszyć się zaufaniem czytelników niezbyt doświadczonych. Lecz pomimo, że to, w co uwierzyli tym sposobem, okazało się prawdą, nie można powiedzieć o czytelnikach tych, aby posiadali wiedzę, t. j. wiedzieli, że wynik bitwy był taki a taki. Jednym słowem, przekonanie prawdziwe nie jest wiedzą, jeżeli zostało wprowadzone z przekonania błędnego.

Podobnie też nie można nazwać wiedzą sądu prawdziwego otrzymanego przez błędny proces rozumowania, chociażby nawet z prawdziwych przesłanek. Jeżeli wiem, że wszyscy Grecy są ludźmi i że Sokrates jest człowiekiem i jeżeli

wnioskuję stąd, że Sokrates był Grekiem, nie można powiedzieć, abym wiedział, że Sokrates był Grekiem; chociaż bowiem wniosek mój i przesłanki są prawdziwe, wniosek ten nie wynika (logicznie) z tych przesłanek.

Mamyż wobec tego powiedzieć, że wiedzą jest to jedynie, co wywodzi się prawomocnie z prawdziwych przesłanek? Oczywiście nie. Określenie takie byłoby jednocześnie za szerokie i za wąskie. Za szerokie dlatego, że nie wystarcza, aby przesłanki nasze były prawdziwe; muszą nam również być wiadome. Człowiek, który sądził, że ostatnim premierem był Balfour, może następnie wyciągać prawidłowe wnioski z prawdziwej przesłanki, że nazwisko ostatniego premiera zaczynało się na B; lecz nie można powiedzieć, aby wnioski tak otrzymane stanowiły jego wiedzę. Należy więc poprawić powyższe określenie i powiedzieć, że wiedzą jest to, co wyprowadzono prawidłowo z przesłanek wiadomych. Jest to atoli koło błędne, opiera się bowiem na założeniu, że wiemy, co znaczy „przesłanka wiadoma”. Wobec tego może w najlepszym razie służyć za określenie jednego tylko gatunku wiedzy, tego mianowicie, co nazywamy wiedzą pochodną w przeciwstawieniu do wiedzy intuicyjnej. Możemy więc ostatecznie powiedzieć: „Wiedzą pochodną jest to, co prawidłowo wysnuto z przesłanek wiadomych intuicyjnie“.

W tem wystąpieniu określenie nasze jest już wolne od zarzutu formalnego, lecz wymaga znowu określenia „wiedzy intuicyjnej“.

Pozostawiając jednak, tymczasem, sprawę wiedzy intuicyjnej na uboczu, przypatrzmy się nieco bliżej powyższemu określeniu wiedzy pochodnej. Można by zarzucić mu, że niesłusznie ogranicza wiedzę. Wszak zdarza się ustawicznie, że ludzie mają zgodne z prawdą przekonania, które wyrosły w nich dzięki jakiejś wiedzy intuicyjnej, które też z wiedzy tej dają się wprawdzie prawidłowo wywnioskować, których jednak w rzeczywistości nie zdobyli przez żaden proces logiczny.

Weźmy na przykład przekonania powstające dzięki czytaniu. Jeżeli gazety donoszą o śmierci króla, sądzymy słusznie zupełnie, że król umarł, gdyż tego właśnie rodzaju wiadomości nie ogłaszamy, gdyby była nieprawdziwą. Słusznie też sądzymy, że gazeta istotnie ogłasza śmierć króla. Tu jednak wiedza intuicyjna, na której sąd nasz się opiera, jest wiedzą o istnieniu danych zmysłowych, które otrzymujemy, patrząc na druk. Otóż ta właśnie wiedza zaledwie do świadomości się wznosi, chyba u osób, nie umiejących czytać płynnie. Dziecko może być świadome kształtu liter i od nich dopiero przejść stopniowo i ze znacznym wysiłkiem do uprzytomnienia sobie ich znaczenia. Lecz osoby obyte z czytaniem przechodzą odrazu od liter i słów do ich zna-

czenia i (bez specjalnej jakiejś refleksyi) nie uświadamiają sobie wcale, że wysnuły wiedzę tę z danych zmysłowych, t. j. z widzianych liter drukowanych. Chociaż więc czytelnik mógłby, na żądanie, wykonać prawidłowo cały ten proces wnioskowania, istotnie jednak nie wykonywa go. A przecież niedorzecznie byłoby twierdzić, iż nie wie on, że gazeta donosi o śmierci króla.

Musimy tedy dopuścić jako wiedzę pochodną wszystko, co wypływa z wiedzy intuicyjnej, chociażby tylko przez czystą asocjacyę, z zastrzeżeniem atoli, że zachodzi prawidłowy związek logiczny i że dana osoba może go sobie uprzytomnić przez refleksyę.

W samej rzeczy, oprócz wnioskowania logicznego wiele jest dróg, po których przechodzimy od jednego do drugiego przekonania; przejście od druku do jego znaczenia jest dróg takich ilustracyą. Drogi te możnaby nazwać „wnioskowaniem psychologicznem“ [w odróżnieniu od właściwego, czyli wyraźnego wnioskowania logicznego]. Musimy więc dopuścić takie wnioskowanie psychologiczne jako jeden ze środków zdobywania wiedzy pochodnej, byleby tylko dało się znaleźć wnioskowanie logiczne, biegnące równoległe do psychologicznego. Dzięki temu określenie naszej wiedzy pochodnej staje się mniej ścisłe niż pragnęlibyśmy; warunek bowiem, aby „dało się znaleźć“ jest mglisty, nieokreślony: nie mówi nam on, ile trzeba refleksyi, aby uczyńić

to odkrycie, t. j. znaleźć istotnie owo wnioskowanie logiczne. Bo też „wiedza“ właściwie nie jest pojęciem ściśle odgraniczonym: przechodzi ona stopniowo w „pogląd prawdopodobny“, jak zobaczymy lepiej w dalszym ciągu niniejszego rozdziału. Bardzo więc ścisłego określenia wiedzy nie należy szukać nawet, gdyż każde takie określenie musiałoby być mniej lub więcej bałamutne.

Głównej atoli trudności nie stanowi sprawa wiedzy pochodnej, lecz wiedzy intuicyjnej. Jeżeli chodzi o przekonania intuicyjne, bynajmniej nie łatwo jest znaleźć kryterium dla odróżnienia słusznych od błędnych. Pod tym względem zdobycie jakiegokolwiek dość ścisłego wyniku bodaj czy jest możliwe; wszelka nasza znajomość prawd [w odróżnieniu od „rzeczy“] jest zakażona pewną dozą wątpliwości, a teoria, któraby fakt ten ignorowała, byłaby oczywiście błędną. Możemy atoli uczynić coś dla złagodzenia chociażby trudności ze sprawą tą związanych.

Nasza teoria prawdy pozwala nam przede wszystkim wyróżnić pewne prawdy jako o c z y w i s t e, w znaczeniu słowa dającym rękojmię nieomyślności. Widzieliśmy, że jeżeli sąd jest prawdziwy, istnieje pewien fakt odpowiedni, w którym poszczególne przedmioty sądu łączą się w jeden kompleks. Dalej, powiedzieliśmy, że sąd taki stanowi wiedzę o tym fakcie, jeżeli spełnia poza tem owe nieokreślone poniekąd wa-

runki, które rozważyliśmy w niniejszym rozdziale. Lecz co do jakiegokolwiek faktu posiadać możemy oprócz wiedzy polegającej na takim sądzie również wiedzę percepcyjną (w możliwie najszerszem tego słowa znaczeniu). Znając np. czas zachodu słońca, mogę z nastąpieniem tego właśnie czasu (godziny i minuty) wiedzieć, że słońce zachodzi: jestto znajomość faktu oparta na znajomości p r a w d; skoro jednak niebo jest niezachmurzone, mogę, patrząc na zachód, widzieć istotnie słońce zachodzące: będzie to znajomość tegoż faktu przez znajomość rzeczy, t. j. przez powyżej tak nazwaną „wiedzę percepcyjną“.

Teoretycznie więc wszelki fakt złożony może być wiadomy w dwojaki sposób: 1) przez sąd, w którym poszczególne jego części odnoszą się do siebie tak jak w samym fakcie; 2) przez z n a j o m o ś ć (właściwie tak nazwaną) samego faktu złożonego, którą nazwać można percepcją (w szerszem znaczeniu), chociaż bynajmniej nie ogranicza się ona do samych przedmiotów zmysłowych. Otóż przypadek 2) możliwy jest wówczas tylko, gdy fakt taki rzeczywiście zachodzi, podczas gdy sposób 1), jak wszelki wogóle sąd, może podlegać błędowi. Sposób drugi daje nam cały kompleks, jest więc możliwy wówczas tylko, gdy części tego kompleksu pozostają do siebie rzeczywiście w tym stosunku, jaki im właśnie przypisujemy. Pierwszy natomiast sposób daje

nam części i stosunek z osobna i wymaga tylko rzeczywistości każdego z tych składników; stosunek ten np. niekoniecznie musi łączyć owe części tak jak występują w sądzie.

Pod koniec Rozdziału XI wspomnieliśmy, że możliwe są dwa rodzaje oczywistości: jeden rodzaj, dający zupełną, drugi — częściową jeno gwarancją prawdy. Dwa te rodzaje obecnie lepiej odróżnić możemy.

Powiemy, że prawda jakaś jest oczywistą w pierwszym, najbezwzględniejszym znaczeniu, jeżeli posiadamy znajomość faktu odpowiadającego owej prawdzie. Jeżeli Otello sądzi, że Desdemona kocha Cassia, faktem odpowiednim (w przypuszczeniu, że przekonanie Otella jest słuszne) byłaby „miłość D. dla C.". Lecz znajomości tego faktu nikt oprócz samej Desdemony nie mógłby posiadać; miłość więc Desdemony dla C. (gdyby była prawdą) mogłaby być oczywistą w pierwszym naszym znaczeniu jedynie dla samej Desdemony. Wszystkie fakty umysłowe lub dotyczące danych zmysłowych tę właśnie posiadają prywatność: jedna jest tylko osoba, dla której mogą być oczywiste w omawianem obecnie znaczeniu, gdyż jedna tylko osoba może być zaznajomiona z dotyczącymi stanami duchowymi lub danymi zmysłowemi. Żaden więc np. fakt dotyczący jakiegokolwiek istniejącego szczegółu nie może być oczywistym dla kilku, lecz tylko dla jednego osobnika. Fakty natomiast

dotyczące powszechników nie posiadają tej prywatności. Wiele osób posiadać może znajomość jednych i tych samych powszechników; stosunek jakiś między powszechnikami może więc być wiadomym przez znajomość wielu różnym ludziom. We wszystkich przypadkach, w których posiadamy znajomość bezpośrednią pewnego faktu składającego się z pewnych wyrazów powiązanych przez pewien stosunek, powiadamy, że prawda, iż te wyrazy tak właśnie są ze sobą związane, posiada pierwszy czyli bezwzględny rodzaj oczywistości, i we wszystkich tych przypadkach sąd głoszący ten związek musi być słuszny [t. j. „musi“ jest dla nas synonimem oczywistości tego właśnie, pierwszego rodzaju].

Rodzaj drugi oczywistości przysługuje w pierwszym rzędzie sądom i nie wywodzi się z bezpośredniej percepcji faktu jako jednej złożonej całości. Ten rodzaj oczywistości dopuszcza różne stopnie, od najwyższego stopnia aż do samej tylko przychylności dla danego sądu lub przekonania. Jeżeli np. koń oddała się od nas kłusem po twardo ubitej drodze, jesteśmy nasamprzód zupełnie pewni, że słyszymy uderzenia podków; stopniowo, jeżeli przysłuchujemy się uważnie, nadchodzi chwila, w której myślimy, że tętent jest może tworem naszej wyobraźni, albo, że jest to własne nasze bicie serca; wreszcie wątpimy, czy jest wogóle jakiś szmer; wówczas

zdaje się nam, iż wogóle nic już nie słyszymy, a przynajmniej w i e m y, że nic już nie słyszymy. W procesie tym mamy ustawiczne stopniowanie oczywistości, od najwyższego doajsłabszego stopnia, nie w samych danych zmysłowych, lecz w sądach na nich opartych.

Albo też przypuśćmy, iż porównujemy dwa odcienie barw, jeden niebieski i jeden zielony. Możemy być zupełnie pewni, że są to odcienie różne; jeżeli jednak barwa zielona zmienia się stopniowo, stając się coraz bardziej podobną do niebieskiej, t. j. przechodząc przez odcienie niebiesko-zielony, zielono-niebieski do niebieskiego, następuje chwila, w której wątpimy, czy wogóle różnicę jakąś spostrzedz możemy, później zaś chwila, w której wiemy, że żadnej różnicy widzieć nie możemy. To samo zachodzi przy strojeniu instrumentu muzycznego i w każdym przypadku, w którym mamy ciągłe stopniowanie. Oczywistość więc tego, drugiego, rodzaju dopuszcza różne stopnie, a wyższym stopniom więcej, rozumie się, dowierzać można, niż niższym.

W wiedzy pochodnej ostateczne nasze przesłanki mieć muszą pewien stopień oczywistości, podobnie jak związek ich z wnioskami, które z nich wysnuwamy. Weźmy np. jakieś rozumowanie geometryczne. Nie wystarcza, aby pewniki same, z których wychodzimy, były oczywiste; na każdym też szczeblu rozumowania związek

przesłanek z wnioskiem powinien być oczywisty. W rozumowaniach zawiłych związek ten posiada częstokroć bardzo mały tylko stopień oczywistości; to też przy znacznym stopniu trudności (zawiłości) błędy w rozumowaniu są dość prawdopodobne ¹⁾.

Z powyższych uwag wynika, że zarówno co do wiedzy intuicyjnej jak pochodnej (skoro zgodzimy się, że wiedza intuicyjna jest wiarogodną w stosunku do stopnia jej oczywistości) istnieje cała skala wiarogodności: od istnienia godnych uwagi danych zmysłowych i prostszych prawd logiki i arytmetyki, które uważać można za zupełnie pewne, aż do sądów, które wydają się zaledwie nieco prawdopodobniejszymi od ich negacji. To, w co wierzymy niezłomnie, o ile jest zgodne z prawdą, nazywa się *wiedzą*, skoro tylko jest albo intuicyjne albo też wysnute (logicznie lub psychologicznie) z wiedzy intuicyjnej. Błędem zaś jest to, w co wierzymy niezłomnie, a co nie jest prawdziwe. Te zaś przekonania nasze, które nie stanowią ani wiedzy ani błędu, i to, w co wierzymy z pewnem wahaniem, dlatego, że nie posiada najwyższego

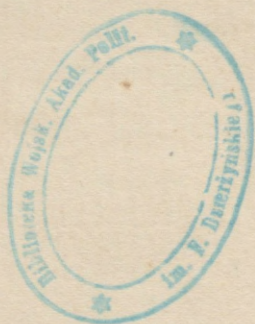
¹⁾ Uwaga ta dotyczy właściwie tych tylko przypadków, w których przeskakujemy pewne ogniwa rozumowania, czy to bezwiednie, czy też (polegając na naszej wprawie) świadomie. Błędem więc tego rodzaju zapobiedz można przez uważne i staranne uzupełnienie ogniów przeskoczonych. *Przyp. red.*

stopnia oczywistości, nazwać można poglądem prawdopodobnym. Większa część tego, co zwyczajnie uchodziłoby za wiedzę, jest właściwie takim tylko mniej lub więcej prawdopodobnym „poglądem“.

Co do poglądu prawdopodobnego ważną oddać nam może usługę spójność (koherencya), którą pogardziliśmy, gdy chodziło o określenie prawdy, do której jednak w wielu przypadkach uciec się możemy jako do kryterium, czyli sprawdzianu. Całokształt poglądów z osobna prawdopodobnych, wzajemnie spójnych, staje się dzięki temu prawdopodobniejszym, niż każdy z nich byłby z osobna. W ten to właśnie sposób wiele hipotez naukowych nabywa prawdopodobieństwa. Pasują one do spójnego układu poglądów prawdopodobnych i dzięki temu stają się prawdopodobniejsze niż byłyby w odosobnieniu. To samo dotyczy ogólnych hipotez filozoficznych i daje się zwłaszcza zastosować do spraw takich, jak odróżnianie między snem a jawą. Gdyby sny nasze, noc po nocy, były ze sobą spójne w takim stopniu jak dnie nasze, czyli fragmenty przeżywane co dobę na jawie, nie wiedzielibyśmy chyba, czy dowierzać snom, czy też życiu na jawie. W rzeczywistości jednak kryterium spójności potwierdza życie na jawie i potępia sny.

Ten jednak sprawdzian, aczkolwiek zwiększyć może prawdopodobieństwo, nie daje nigdy pe-

wności bezwzględnej, chyba że pewność tkwi już w pewnym punkcie całego układu spójnego. Organizacya więc układu poglądów prawdopodobnych nie przeistoczy go, sama przez się, nigdy na wiedzę niewątpliwą.





20036/
1A