



KRYTERYOLOGIA.

BIBLIOTEKA NEO-SCHOLASTYCZNA. TOM III.

---

D. MERCIER.

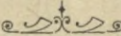
# KRYTERYOLOGIA

CZYLI

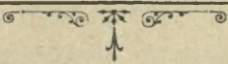
TRAKTAT O PEWNOŚCI

przekład

W. Kosiakiewicza i A. Krasnowolskiego.



Nakładem „Przeglądu Filozoficznego“.



WARSZAWA,  
Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1901.

14: 15: 16

ДОЗВОЛЕНО ЦЕНЗУРОЮ.  
Варшава, 27 Ноября 1900 г.

6421/1



# KRYTERYOLOGIA.

---

## SPIS RZECZY.

---

### WSTĘP.

1. Przedmiot traktatu
  2. Dlaczego nie przyjęliśmy nazwy używanej: Logika realna.
  3. Kryteryologia w zależności od psychologii.
  4. Potrzeba wyznaczenia Kryteryologii oddzielnego miejsca.
  5. Podział Kryteryologii na ogólną i specjalną.
-

# KRYTERYOLOGIA OGOLNA.

## OGÓLNA TEORIA PEWNOŚCI.

### KSIĘGA I.

#### *Postawienie ogólnego zagadnienia pewności.*

#### ROZDZIAŁ I.

##### PSYCHOLOGICZNY POCZĄTEK PROBLEMATU PEWNOŚCI.

6. Twierdzenie pierwsze: naturalnym celem człowieka jest poznanie prawdy.
7. Twierdzenie drugie: prawem umysłu jest poszukiwanie jedności.
8. Twierdzenie trzecie: wątpienie jest przeciwne naturze umysłu.

#### ROZDZIAŁ II.

##### TERMINY ZAGADNIENIA.

- 9-11. Wstęp: Określić należy trzy zasadnicze terminy: prawdę, poznanie prawdy i pewność.
- 12-14. Prawda ontologiczna.
15. Prawda logiczna.
16. Pewność: Przykłady.
17. Nauka o pewności św. Tomasza.
18. Prawda stworzeń w stosunku do Boga.

### III

19. Pewność subiektywna i obiektywna.
20. Niepewność.
21. Oczywistość.
22. Błąd.

## ROZDZIAŁ III.

### POSTAWIENIE WŁAŚCIWE OGÓLNEGO PROBLEMATU PEWNOŚCI.

23—28

## KSIĘGA II.

### *Początkowy stan umysłu wobec problematu pewności.*

## ROZDZIAŁ I.

### WĄTPIENIE POWSZECHNE.

#### *Art. 1. — Sceptycyzm.*

29. Sceptycyzm.
30. Ogólny przegląd szkół sceptycznych.
31. Argumenty sceptyków.

#### *Art. 2. — Powszechne metodyczne wątpienie.*

32. Descartes nie miał zamiaru propagowania rzeczywistego wątpienia.
33. Pierwsza różnica pomiędzy rzeczywistem a metodycznym wątpieniem.
34. Różnica istotna pomiędzy rzeczywistem a metodycznym wątpieniem.
35. Wartość naukowa wątpienia metodycznego.

## IV

36. Wątpienie, według Descartesa, jest powszechnem.
37. Metodyczne powszechne wątpienie jest sprzecznością samo w sobie.

### *Art. 3. — Krytyka sceptycyzmu.*

38. Odpowiedź 1-a: rzeczywiste wątpienie powszechne sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi (sens commun).
39. Odpowiedź 2-a: wypowiedzenie samo sceptycyzmu jest już sprzecznością.
40. Odpowiedź 3-a: twierdzenia sceptycyzmu są dowolne.
41. Prosta odprawa sceptycyzmu.
42. Odpowiedź na argumenty sceptyków.

### *Art. 4 — Krytyka powszechnego wątpienia metodycznego.*

43. Powszechne wątpienie uczyniłoby niemożliwem wszelkie dogmatyczne rozwiązanie.
44. Powszechne wątpienie jest niemożliwe.
45. Krytyka hipotezy „złotliwego geniusza“.
46. Zakończenie rozdziału pierwszego.

## ROZDZIAŁ II.

### **PRZESADZONY DOGMATYZM.**

#### *Art. 1. — Przedstawienie dogmatyzmu przesadzonego.*

47. Dogmatyzm kartezyański i kwestya pierwszej zasady w filozofii.
48. Czy istnieje pierwsza zasada, źródło wszelkiej prawdy?
49. Czy istnieje pierwsza zasada, podstawa wszelkiej pewności?
50. Świadomość siebie nie jest pierwszą zasadą filozofii.
51. Nauka Balmésa o zasadniczych prawach filozofii.
52. Nauka Tongiorgi'ego o trzech prawdach pierwotnych.

*Art. 2. — Krytyka przesadzonego dogmatyzmu.*

53. Teorya trzech prawd pierwotnych nie odpowiada prawdziwemu problematowi pewności.
54. Potwierdzenie istnienia myślącego subiekta nie jest prawdą pierwotną.
55. W jakim znaczeniu zasada sprzeczności jest prawdą pierwotną?
56. Zdolność umysłu do poznania prawdy nie jest prawdą pierwotną.
57. Zakończenie rozdziału II.

## ROZDZIAŁ III.

## DOGMATYZM RACYONALNY.

58. Kryteryologia przypuszcza samocrodne pewniki.
59. Początkowy stan umysłu.
60. Postawa filozofa wobec aktów poznania, a w szczególności wobec sądów pośrednich.
61. Początkowy stan umysłu wobec sądów bezpośrednich.
62. Zakończenie książki II.

## KSIĘGA III.

*O przedmiotowości zdań porządku idealnego.  
Rozwiązanie pierwszego zasadniczego problemu kryteryologii.*

## ROZDZIAŁ I.

## WADLIWE TEORYE O NAJWYŻSZYM POWODZIE PEWNOŚCI.

63. Wstęp: Warunki możliwości nauki pewnej.

*Art. 1. — Teorye o zewnętrznem kryterjum pewności.*

64. Fideizm i Tradycjonalizm wogólności.
65. Nauka Bonalda.
66. Nauka Lamennais.
67. Tradycjonalizm umiarkowany.
68. Szanse Pascala.
69. Krytyka ogólna fideizmu i tradycjonalizmu.
70. Krytyka bonaldyzmu.
71. Rozbiór teoryi Lamennais'ego
72. Rozbiór umiarkowanego tradycjonalizmu.
73. Sąd o teoryi Pascala.
74. Część prawdy, znajdująca się w tradycjonalizmie.

*Art. 2. — Teorye o wyłączenie psychologicznem kryterjum pewności.*

75. Początki dogmatyzmu subiektywistycznego.
76. Dogmatyzm subiektywistyczny Kanta w „Krytyce praktycznego rozumu“.
77. Subiektywizm Reida: zdrowy rozsądek.
78. Filozofia uczucia: Jacobi.
79. Filozofia wiary: Jouffroy.
80. Neo-Krytycyzm.
81. Teorya interesu społecznego.
82. Krytyka ogólna dogmatyzmu subiektywistycznego
83. Krytyka dogmatyzmu moralnego Kanta.
84. Krytyka neo-kantyzmu.
85. Krytyka teoryi Jacobiego.
86. Krytyka teoryi interesu społecznego.
87. Część prawdy, znajdująca się w dogmatyzmie subiektywistycznym
88. Filozofia spekulatywna i zdrowy rozsądek.
89. Filozofia krytyczna i moralność.

*Art. 3. — Teorye o pośredniem kryterjum pewności.*

- 90-91. Kryterjum Descartesa. Krytyka.

- 92-93. Teorya „boskiego przykładu“. Krytyka.  
 94. Część prawdy, znajdująca się w powyższych teoriach.  
 95. Zakończenie rozdziału I.

## ROZDZIAŁ II.

## NAJWYŻSZY POWÓD PEWNOŚCI.

*Rozwiązanie*  
*pierwszego problemu kryteriologii.*

96. Wstęp.

*Art. 1. — Transcendentalny krytycyzm Kanta.*

97. Pogląd ogólny na krytycyzm Kanta.  
 98. Zasadnicza doktryna krytycyzmu Kanta: Sąd syntetyczny a priori. Subiektywizm.  
 99. Co może znaczyć u Kanta obiektywne poznanie zjawiska? Pozytywizm albo agnostycyzm.  
 100. W jaki sposób wyrabia się synteza przedmiotów.  
 101. Konkluzye krytycyzmu Kantowskiego.  
 102. Idee czystego rozumu. Ich związek z dogmatyzmem rozumu praktycznego.  
 103. Streszczenie artykułu 1-go o krytycyzmie Kanta.

*Art. 2. — Dowód obiektywności zdań porządku idealnego.*

104. Dowód obiektywności sądów bezpośrednich.  
 105. Ogólne zakończenie rozdziału II-go.  
 106. Wynik.  
 107. Odpowiedź na zarzuty sceptycyzmu.

## ROZDZIAŁ III.

PRAWDY IDEALNE WOBEC SUBJEKTYWIZMU  
I POZYTYWIZMU.*Art. 1. — Krytyka subiektywizmu.*

- 108. Kantowska obrona subiektywizmu.
- 109. Odpowiedź na 1-y argument: psychologiczne wytłumaczenie powszechności naszych wiadomości.
- 110. Odpowiedź na 2-i argument: sądy analityczne mogą nas czegoś nauczyć.
- 111. Odpowiedź na 3-i argument: zasady naukowe nie są syntetycznymi a priori.
- 112. Zakończenie artykułu I-go.

*Art. 2. — Krytyka pozytywizmu.*

- 113-115 Pozytywizm. Jego rozwój. Jego argumenty.
- 116. Odpowiedź na 1-y argument: zasadnicza teza pozytywizmu jest postulatem nieoczywistym.
- 117. Odpowiedź na 2-i argument: pojęcia idealne
- 118. Teorya Taine'a o pojęciach ogólnych. Rozbiór.
- 119. Dalszy ciąg odpowiedzi na 2-i argument: Zdania idealne.
- 120. Teorya Stuarta Milla o prawdach koniecznych. Rozbiór.
- 121. Teorya Herberta Spencera o pewności: kryterium niemożliwości pojęcia odwrotnego. Rozbiór.
- 122. Trudność podniesiona przez metageometrię.
- 123. Odpowiedź na 3-i argument; trzy stany A. Comte'a.
- 124. Zakończenie rozdziału III.
- 125. Zakończenie księgi III.

## KSIĘGA IV.

*Objektywna rzeczywistość pojęć.*

*Rozwiązanie*

*drugiego problemu kryteryologicznego.*

126. Stan kwestyi.
127. Dowody racjonalizmu.
128. Problem uniwersaliów z kryteryologicznego punktu widzenia. Odpowiedzi.
129. Rozwiązanie problemu uniwersaliów; negatywny dowód obiektywnej rzeczywistości pojęć.
130. Niedokładna teoria Taine'a o abstrakcyi; abstrakcyja nie zgadza się z empiryzmem.
131. Krytyka nominalizmu.
132. Krytyka konceptualizmu.
133. Krytyka przesadzonego realizmu.
134. Pozytywny dowód obiektywnej rzeczywistości pojęć odrwanych.
135. Odpowiedź na argumenty Kanta.
136. Sprzeczności i niejasności krytycyzmu.
137. Krytycyzm doprowadzony do krańców.
138. Transcendentalny idealizm Fichtego. Rozbiór.
140. Idealistyczna formuła problemu pewności jest wadliwa.
141. Zakończenie księgi IV.
142. Zakończenie ogólne.
143. Definicja prawdy.
144. Definicja pewności.
145. Zestawienie dwóch problemów; prawd idealnych i prawd doświadczalnych.
146. Streszczenie ogólnej kryteryologii.

## WSTĘP.

---

**Treść:** 1. Przedmiot traktatu: jego tytuł. — 2. Dlaczegośmy nie przyjęli powszechnie używanej nazwy: Logika realna. — 3. Kryteryologia, jej zależność od psychologii. — 4. Powód, dla którego należy wyznaczyć Kryteryologii miejsce osobne. — 5. Podział traktatu.

**I. Przedmiot traktatu; jego tytuł.** Przedmiotem niniejszego dzieła jest analiza naszych wiadomości, o ile są one pewnymi, i filozoficzne poszukiwanie podstawy, na której opiera się ich pewność. Ponieważ przyjęto słowo *kryteryum* (od słowa  $\kappa\rho\acute{\iota}\tau\epsilon\iota\nu$  różniać) na oznaczenie środka, służącego do rozróżnienia prawdy od błędu, cechy, po której rozpoznać by można, czy dana wiadomość jest prawdziwą, przeto słowo kryteryologia, nauka o kryteryum, uwydatnia dobrze myśl główną niniejszego dzieła.

Słowo to od niedawna jest w użyciu. Istnieje zresztą inne, jeszcze świeższe, które zaczyna przyjmować się w Niemczech i Anglii: *epistemologia* (od ἐπιστάμι, wiedzieć, ἐπιστήμη, wiedza).

Najzgodniejszym z arystotelesowską i scholastyczną tradycją byłoby używanie terminu *Analityka*, a więc *Analityka poznania pewnego*. Kant w „Krytyce czystego rozumu“ użył wyrażenia *Analityka transcendentalna* na oznaczenie części dzieła, traktującej o najpierwotniejszych składnikach władzy poznania. Ale słowo *Analityka* nie używa się w języku francuskim jako rzeczownik.

My trzymać się będziemy nazwy „Kryteryologia“, zastępując ją niekiedy niezbyt dokładnem wyrażeniem „Nauka o pewności“. Ostatnia ta nazwa dobrze wprawdzie wyraża materyalny przedmiot tej części filozofii, który ma oznaczać, tj. pewność, ale nie powiada o formalnym punkcie widzenia, z którego ją rozpatrujemy, o poszukiwaniu sprawdzianu (kryterium), zdolnego zapewnić umysłowi pewne poznanie prawdy.

**2. Dlaczego nie przyjęliśmy zwykłego terminu: Logika realna.** Logika realna jest nazwą najbardziej rozpowszechnioną, w przeciwstawieniu do Logiki formalnej. Ta ostatnia, jak mówią, zajmuje się głównie prawidłami *formy* sylogizmu, abstrahując od tego, co stanowi jego materję; innemi słowy, zajmuje się logicznem powiązaniem przesłanek z wnioskiem, nie troszcząc się zresztą o prawdę lub fałsz zdań, wziętych oddzielnie. Logika materyalna albo realna przeciwnie, zajmuje się temi zdaniami, wziętymi od-

dzielnie, abstrahując od ich logicznego związku, celem poszukiwania, czy są one prawdziwe, czy fałszywe, pewne czy niepewne.

Ten sposób postawienia kwestyi jest jednak niesłuszny; jest niedokładny, płynie z podejrzanego źródła i wreszcie przy bliższem zbadaniu okazuje się sprzecznym.

Jest on niedokładny: Logika formalna, pojęta jako synonim logiki dedukcyi, jest tylko częścią dyalektyki. Ta ostatnia zawiera trzy czynności umysłu: pojmowanie, sąd, rozumowanie. Co się tyczy dwóch pierwszych, pojmowania i sądu, rozróżnienie postaci formalnej i postaci materyalnej aktu poznawczego nie ma żadnej racyi bytu. Stąd więc nazwa logiki formalnej stosuje się tylko do jednej części treści, którą ma oznaczać; odpowiada więc niedokładnie swemu przedmiotowi.

Rozróżnienie to płynie z *podejrzanego źródła*: To rozróżnienie logiki na formalną i realną da się zrozumieć jedynie tylko w filozofii Kanta. Dla Kanta całe poznanie składa się z dwóch elementów: *materyi*, dostarczonej przez zmysły, i *formy*, poprzedzającej doświadczenie, „a priori“, w którą materya wchodzi i przy pomocy której dokonywa się synteza myśli. Można przeto pojąć, że w tego rodzaju psychologicznej koncepcyi jest miejsce na *Logikę form*, pozbawionych materyi, i na *Logikę materyalną* czyli *realną*, zajmującą się zawartością myśli. Skoro jednak ma się wiarę w jedność formy poznania i jego przedmiotu w akcie myślowym, dwoistość podziału nie ma sensu

i byłoby rzeczą nieroztropną, a nawet niebezpieczną podział ten zachowywać <sup>1)</sup>).

Jest to w końcu sprzeczność przyczepiać do wyrazu *Logika* przymiotnik: *realna*. Któż nie wie, że *Logika* przeciwstawia się *Metafizyce*, jako nauka o *istocie rozumowej* nauce o *istocie rzeczywistej*? Jeżeli więc mówimy, że *Logika* ma formalnie za przedmiot *rzeczywiste*, jest to twierdzić, że jest ona jednocześnie i nie jest *Logiką*, czyli znaczy to wpaść w sprzeczność <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Wielu autorów współczesnych, doprowadzając do krańców przeciwstawienie formy i materii naszego poznania, zapoczątkowane przez Kanta, doszło do rozróżnienia dwóch prawd formalnej i realnej.

„Prawda realna, mówi Hamilton, jest to zgodność pomiędzy pojęciem, a jego przedmiotem; prawda formalna jest to zgodność dwóch pojęć między sobą, jako pojęć“.

W tem rozróżnieniu jest nadużycie słów, nieusprawiedliwione niczem, Hamilton. *Lect 64*.

<sup>2)</sup> Św. Tomasz powiada bardzo wyraźnie: „*Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi scilicet ens rationis est proprie subjectum logicae*“. S. Thomas, in *Met. lib. IV lect 4*.

„*Sciendum est, quod alia ratione est de communibus logica et philosophia prima. Philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes scilicet circa ens et partes eius. Et quia circa omnia quae sunt habet negotiari ratio, logica autem est de operationibus rationis, logica etiam erit de his, quae ad omnes res se habent*“.

### 3. Kryteryologia, zależność jej od Psychologii.

Jeżeli jednak umieszczanie badań rzeczywistości w logice stanowi nadużycie, do jakiej części filozofii należeć będzie kryteryologia? Według nas do psychologii. Bez wątpienia, w rozwinięciu kwestyi, podniesionej przez zagadnienie pewności poznania, zawiera się nie jedna karta z metafizyki ogólnej; niema zresztą nauki, któraby nie odnosiła się do „filozofii pierwszej“; ale bezpośredni przedmiot kryteryologii należy do psychologii. Idzie tu, mianowicie, o obserwację *faktów* poznania pod formalną postacią ich *pewności*; otóż pewność jest niejakim stanem *zdolności poznawczej*, i jej racya ostatnia znajdować się musi w *naturze* duszy ludzkiej. Kryteryologia należy więc do nauki o duszy ludzkiej, do psychologii. Należy się jej tam przecież miejsce osobne.

### 4. Powody wyznaczenia Kryteryologii miejsca osobnego.

Filozofia współczesna przyjęła, pod wpływem Descartesa, charakter krytyczny, i można powiedzieć, że oprócz tradycyi filozofii chrześcijańskiej, wszystkie inne filozofie dobiegającego do końca wieku, przeniknięte były krytycyzmem kantowskim. Z Kantyzmu zrodziły się: panteizm niemiecki Fichte'go, Schellinga i Hegla, pozytywizm Augusta Comte'a i angielskich asocyacyonistów, i wreszcie (połowiczny) pozytywizm, lub jeżeli kto woli, monizm Her-

---

Non autem ita, quod ipsa logica sit de ipsis rebus communibus sicut de subjectis. Considerat enim logica sicut subjectum syllogismum et enuntiationem et praedicatnm, aut aliquid hujusmodi“. In Post. Anal. lib. I lect. 20.

berta Spencera, który stopił w jedno subiektywistyczne pojęcie pozytywizm Stuarta Milla, Aleksandra Baina i filozofię immanentności.

W chwili obecnej dokonywa się we Francyi potężne usiłowanie oparcia na akcie woli albo na uczuciu, które nazywają wierzeniem albo wiarą, zburzoną pewność poznania spekulatywnego. I tu odradza się duch Kanta, ale tym razem nie po to, aby rozpętać sceptycyzm wraz z autorem „Krytyki czystego rozumu“, lecz aby sceptycyzm ten ująć w karby wraz z autorem „Krytyki praktycznego rozumu“.

Historya filozofii zaświadcza więc o panowaniu krytycznych tendencji u wszystkich wielkich filozofów tego wieku i aż do zbytku usprawiedliwia ważne miejsce, jakie wszędzie dziś Kryteryologii wyznaczono <sup>1)</sup>).

**5. Podział Kryteryologii.** Traktat nasz zawierać będzie dwie części: pierwszą ogólną, mającą za przedmiot *teoryę ogólną pewności*; drugą stosowaną, mającą za przedmiot *zastosowanie kryterjum pewności* do rozmaitych naszych wiadomości.

---

<sup>1)</sup> Pesch nie waha się pisać w książce swej pt. „Kant i nauka współczesna“: „Rezultatem naszego wstępu jest więc to, że świat myślący wita w Kancie autora, fundament, podporę całej pracy myśli niemieckiej“. Str. 26.

CZEŚĆ PIERWSZA.

---

OGÓLNA TEORYA PEWNOŚCI.

## KSIEGA PIERWSZA.

---

### Postawienie ogólnego zagadnienia pewności.

---

#### ROZDZIAŁ I.

##### PSYCHOLOGICZNY POCZĄTEK PROBLEMATU PEWNOŚCI

**Treść:** 6. *Twierdzenie pierwsze:* Naturalnym celem człowieka jest możliwie najdoskonalsze ćwiczenie inteligencji: poznawanie prawdy. 7. *Twierdzenie drugie:* Dążenie do jedności jest prawem działalności intelektualnej. 8. *Twierdzenie trzecie:* Wątpienie jest stanem umysłowego dualizmu, który podnieca do poszukiwania jedności, a stąd i pewności.

**6. Twierdzenie pierwsze.** Naturalnym celem człowieka jest możliwie najdoskonalsze ćwiczenie inteligencji: poznawanie prawdy.

Każda istota na świecie dąży z natury swojej do pewnego celu i posiadłszy go, znajduje w nim za-

razem najwyższy wyraz swej doskonałości, jak też i wewnętrzne zadowolenie. Istoty skończone rozwijać muszą dla dojścia do tego celu różnorodną działalność, wprowadzającą w grę różne pośrednie zasady akcji, nazywane: siłami, zdolnościami, władzami, a będącemi niejako kanałami, idącemi od natury istoty, jako wspólnego źródła pierwotnego. Różne te władze nie mogą jednak działać niezależnie jedna od drugiej, tworzą one hierarchię, w której jedne, nazywane niższemi, powinny działać w zależności od drugich władz, zwanych wyższemi, będąc zarazem wszystkie na usługach właściwego, przyrodzonego celu całej istoty.

Naturalnym celem człowieka jest użycie możliwie najdoskonalsze swej inteligencji, najwyższej ze zdolności. Użycie to polega na zagłębieniu się w prawdę.

Należy przeczytać seryę artykułów, prowadzących do tej konkluzji, u św. Tomasza z Akwinu (*summa teologiczna*, część druga, sekcya pierwsza, kwestya trzecia). Karty te są arcydziełem dokładności i logiki i stanowią wykład nieporównanej piękności <sup>1)</sup>.

Skoro przyjmiemy za punkt wyjścia tę daną: że ostateczna doskonałość człowieka polega podnio-

---

<sup>1)</sup> „Ultima hominis perfectio, beatitudo hominis, est operatio. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem, sed solum antecedenter et consequenter. Essentia beatitudinis non in actu voluntatis, sed in actu intellectus consistit. Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici: quod apparet (secundo) ex hoc, quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsae autem actiones ordinantur ad aliquem

towo na kontemplacji prawdy, jasną będzie rzeczą, że człowiek dąży z konieczności do prawdy, potrzebuje prawdy i znajduje rozkosz w poznaniu jej, albowiem prawem istnienia jest dążyć do urzeczywistnienia swego przeznaczenia, u istoty świadomej zaś normalnej i pełnej działalności towarzyszy przyjemność<sup>1)</sup>.

Człowiek *potrzebuje* prawdy. Wszyscyśmy byli tyle razy oszukani! Mimo to jednak wierzymy z uporem w prawdę. Ludzie nas oszukiwali, nasze zmysły nas oszukiwały; sami tworzyliśmy rozumowania, które wydawały się nam dokładnymi, a które później uznaliśmy za fałszywe: ileż rozczarowań! Mimo to nie przestaliśmy wierzyć w prawdę.

Spotkać można czasem człowieka, który, przez ducha przeciwieństwa, albo w chwili zniechęcenia, twierdzić będzie, że nie wierzy już w nic; postępowanie jego przecież zaprzeczy jego słowom.

Nie tylko w naiwności dzieciństwa wierzymy w pewność. Zajrzyjcie do historii filozofii! Ile zburzonych systemów! Ile przerzucania się z krańca w kraniec! Od czasu do czasu spostrzedz też można w pewnych epokach rozpowszechnienie się sceptycyzmu, ale byt jego zawsze jest efemeryczny. Dogmatyzm

---

finem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum, (sed) in vita contemplativa“. 1-a 2-æ. q. 3, art. 2—5.

<sup>1)</sup> Św. Tomasz. Summ. Theol. 1-a, 2-æ, q. 31, art. 1, ad. 1. Quando res constituuntur in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse. Zob. Mercier. Psychologia. № 195—197.

odzyskuje panowanie w krótkim czasie, już to budując nowe systematy, już to wracając do tradycyjalnych źródeł. Człowiek świadczy w ten sposób, że został stworzony dla prawdy. Wierzy w nią, ma potrzebę wierzenia w nią.

Poznanie prawdy sprawia człowiekowi *przyjemność*. Wiemy o tem z doświadczenia, jak przyjemnie jest zrozumieć, a bardziej jeszcze odkryć prawdę; a im bardziej poznanie umysłowe przewyższa poznanie zmysłami, tem bardziej przekładamy radość z pierwszego poznania nad radość z poznania zmysłowego <sup>1)</sup>).

Prawda jest to dobro, zastosowane do naszej intelektualnej natury; zdajemy sobie z tego sprawę, że jednocząc się z prawdą, czujemy pewne zwiększenie się jakby naszej istoty, czujemy się większymi <sup>2)</sup>).

Zadawano sobie zapytanie, czy właściwem źródłem przyjemności nie jest raczej poszukiwanie samo, niżeli posiadanie prawdy <sup>3)</sup>).

---

<sup>1)</sup> „Intellectualis cognitio et perfectior est, et magis cognoscitur: quia intellectus magis reflectitur super actum suum quam sensus; est etiam cognitio intellectiva magis dilecta“. 1-a 2-æ, q. 31. art 5—6.

<sup>2)</sup> 1-a 2-æ, q. 33, l c. Ex apprehensione (cognitionis alicuius boni convenientis) apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo. Et secundum hoc dicitur animus hominis per delectationem magnificari seu dilatari.

<sup>3)</sup> Barthélémy Saint-Hilaire, przytaczając słowa Arystotelesa: „Większe szczęście jest wiedzieć aniżeli poszukiwać wiedzy“, mówi: Możliwym temu przeczyć; nabywanie wiedzy spra-

Niezawodnie, w poszukiwaniu jest pewna przyjemność. Przyjemność polowania np. należy do tego rodzaju. Ale przyjemność odkrycia i przyjemność spokojnego posiadania prawdy są obie równie realne. Czyż nie jest to zawsze prawdziwą przyjemnością zastanawianie się np. nad formacją i rozwojem światów według znanej już przecież hipotezy Laplace'a i Newtonowskiego prawa powszechnego ciężenia? I czyż nie jest wysoką radością: widok syntetyczny nauki, do której dostarczono powoli materiałów?

Zresztą, przyjemność sprawia nie tyle poszukiwanie prawdy, ile stopniowe jej znajdowanie, a więc nasycanie się powolne każdą cząsteczką odkrywanej prawdy. Któż bowiem zgodziłby się poszukiwać, gdyby posiadał pewność nie odkrycia niczego zgoła? Poszukiwanie w próżni to męka, równa torturom Tantalą; spostrzedz prawdę, której się szukało oddawna, to rozkosz, która dojść może aż do szału, jak to nam opowiadają o Archimedesie.

To, cośmy powiedzieli, można streścić w tych kilku wierszach Arystotelesa: „To, co jest właściwe dla danej istoty i zgodne z jej naturą, jest oprócz tego tem, co jest dla niej najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka zaś najwłaściwszem jest życie umysłowe, ponieważ inteligencja jest prawdziwie całym człowiekiem; stąd wynika, że życie umysłowe jest zarazem najszcześniejszem, jakie człowiek może prowadzić <sup>1)</sup>).

---

wia może więcej jeszcze radości dla umysłu, aniżeli sama wiedza. Eth. ad Nicom. L. X. c. VII. § 3.

<sup>1)</sup> Tamże § 9.

Inteligencya ludzka dąży do prawdy; kresem tego dążenia jest sama prawda. Otóż, to dążenie, ten ruch jest aktualizacją pewnej potencji, będącej jeszcze potencją; aktualizacja potencji intelektualnej, dokonanie (*ἐντελέχεια*) jej ruchu, to posiadanie prawdy; aktem osiągnięcia prawdy to *pewność*. Ta ostatnia więc ukazuje się nam jako współdział w pełnym akcie, stanowiącym szczęście. Stan umysłu, przywiązany do osiągniętej prawdy, nazywa się *przyznaniem*, *assensus*; stan woli, będący skutkiem pierwszego stanu i od niego zależny, nazywa się *zgoda*, *consensus* (*sentire cum alio*). <sup>1)</sup>

Zwykliśmy mówić o człowieku, nie posiadającym pewności co do danego punktu, że *wątpi*. Wątpienie jest zaprzeczeniem pewności, stanem niezaspokojonej potencji intelektualnej, brakiem udziału w czystym akcie szczęśliwości.

**7. Twierdzenie drugie:** Dążenie do *jedności* jest prawem działalności umysłowej. Akt intelektu jest zasadniczo intuicyą, że coś jest, widzeniem tożsamości.

Rozróżniamy trzy różne stopnie czynności umysłowej: pojęcie, sąd, rozumowanie. Rozumowanie jest intuicyą konsekwencyi pomiędzy poprzednikiem i następnikiem. Sąd jest intuicyą tożsamości pomiędzy podmiotem i orzeczeniem. Pojęcie pierwotne, postrzeżenie, zdaje się być prostą intuicyą rzeczy raczej, niż jedności; ale jak tylko zostanie ono uczynio-

---

<sup>1)</sup> Św. Tomasz de Verit. q. 14, a. 1 ad. 3.

nem, choćby to było proste spostrzeżenie bytu, natychmiast umysł odnosi tę rzecz do niej samej i formułuje co najmniej ten sąd elementarny (będący zasadą tożsamości): ta rzecz jest czemś; jest to intuicya jedności.

Zbudowanie nauki, poddanie nauk szczegółowych zasadom ogólniejszym metafizyki, są to akty syntezy, to jest unifikacyi.

Postęp ludzkiej umysłowości rośnie wraz ze zdolnością unifikacyi, jaką rozwija. „Trzy czwarte ludzi, pisze Taine, uważa pojęcia całościowe jako próżne spekulacye. Tem gorzej dla nich. Narody i wieki żyją po to, aby te pojęcia stworzyć. Tylko przez te pojęcia jest się zupełnym człowiekiem. Gdyby jaki obywatel innej planety zstąpił na ziemię, aby przekonać się, jak dalekośmy postąpili, należałoby mu pokazać pięć lub sześć wielkich pojęć, jakie sobie wyrobiliśmy o duchu i świecie. To jedno dałoby mu miarę naszej inteligencyi“. <sup>1)</sup>

A. Balmès, komentując św. Tomasza z Akwinu, mówi doskonale<sup>2)</sup>: „Im bardziej wznosi się inteligencya człowieka, tem mniej posiada pojęć; a to dlate-

---

<sup>1)</sup> Taine. *Le Positivism anglais*, str. 11—12.

<sup>2)</sup> Balmès. *Art d'arriver au vrai*. Roz. XVI, a. 7. „Ilość pojęć przy postępie ciągle się zmniejsza, w miarę jak umysły stworzone zbliżają się do Stwórcy; a On, Idea par excellence, Istota nieskończona, Inteligencya nieskończona, obejmuje wszystko w jednym pojęciu: w pojęciu prostem, jedynem, niezmiernem, pojęciu, które nie jest czem innem jak tylko samą Jego treścią.

go, że inteligencya wyższa zawiera w kilku pojęciach to, co inne, bardziej ograniczone, rozdzielają na większą liczbę pojęć... Ludzie genialni nie odznaczają się wielką obfitością idei; zatrzymują się przy kilku i przez nie obejmują cały świat“.

Jest też *potrzebą* duszy sprowadzenie wiadomości do jedności, a rozpatrywanie tego rezultatu sprawia jej *przyjemność*. Dopóki trwa życie ziemskie, jedność, do której dąży myśl, jest względną tylko;

---

Wzniosła ta teoria wykazuje przedziwną znajomość tajników umysłu i poddaje nam nieskończone zastosowania względem zdolności i władz człowieka.

W istocie, umysły wybrane nie wyróżniają się bynajmniej ilością swych pojęć. Posiadają ich małą liczbę, ale przy ich pomocy obejmują wszystko. Ptak, wychowany na równinach, męczy się szybko; zmienia często miejsce, ale nie przekracza granic rodzinnych pól. Orzeł w swym majestatycznym locie, wznosi się coraz to wyżej i zatrzymuje się na szczytach, skąd przenikliwy jego wzrok widzi góry, rzeki, równiny, pokryte wsiami i ludnemi miastami, zielone bogate plony.

Istnieje we wszystkich kwestyach kulminacyjny punkt widzenia, który obiera sobie geniusz. Stąd spojrzenie jego obejmuje całość rzeczy. Jeżeli nie wszystkim ludziom danem jest osiągnięcie tego odrazu, powinni oni przynajmniej do tego dążyć bez przerwy. Rezultat opłaci stokrotnie poczynione wysiłki. Wszelka kwestya, a nawet wszelka nauka streszcza się w małej liczbie zasad głównych, z których wszystkie inne wypływają. Należy te zasady zrozumieć, reszta staje się prosta i łatwa, i nie będziemy się gubić śród szczegółów.

Przedstawiajcie umysłowi przedmioty, o ile można, uproszczone; wymaga tego jego słabość. Aby mógł on wzmocnić swą uwagę, nie wymagajcie od niego zawiele. Ta metoda ułatwi mu zrozumienie rzeczy, da spostrzeżeniom dokładność i jasność, wzmocni potężnie pamięć.

w dniu jednak, gdy człowiek posiada swe przeznaczenie, zobaczy porządek powszechny, w najwyższą skupioną jedność, i spostrzeże wszystkie prawa istnienia i poznania, wytryskujące z łona jednej przyczyny pierwszej. <sup>1)</sup>

**8. Twierdzenie trzecie:** Dualizm intelektualny jest przeto stanem antynaturalnym umysłu, a stąd męką i cierpieniem duszy ludzkiej. Stan ten umysłu to wątplenie.

Pewność wynika z intuicji, jedności; spostrzeżenie pierwiastków, nie dających się sprowadzić do jedności, rodzi wątplenie.

Przypuśćmy, że przedstawiam umysłowi dowód, iż akty mojej myśli są niematerialne, i że jednocześnie rozważam prawo zależności mego ducha od mego ciała; przypuśćmy, iż nie mogę zdać sobie sprawy, w jaki sposób niematerialność mojej myśli godzi się z wpływami cielesnymi, jakich doznaję, — umysł mój będzie jakby ciągnięty w dwie przeciwne strony; ten stan tłumaczą języki germańskie słowami: *zweifel*,

---

<sup>1)</sup> *Summa Theol.* 1-a 2-æ q. 3, art. 5, in c. „Si quidem beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cuius objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum maxime consistit beatitudo. Ed quia „unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo“, ut dicitur (*Ethic. lib. 9 cap. 4 et 8 et lib 10 cap. 7 ad fin.*); ideo talis operatio est maxime propria homini et maxime delectabilis“.

*twijfel* (od słowa *zwei, twee*, dwa), to wątpliwość; język łaciński od niego pochodzące, wykazują to samo pojęcie pierwotne wątpienia, jako stanu wyłączającego jedność; *dubitare, dubitatio* pochodzi od *dub*, pierwiastku, znajdującego się w *dubius* i oznaczającego podwójny, dubeltowy <sup>1)</sup>).

Stan podobny jest anormalny, i człowiek doznaje nieprzepartej potrzeby wyjścia z niego. A jeżeli po tym stanie wewnętrznego dualizmu, nastąpi intuicya związku, jednoczącego niematerialny charakter moich myśli z zależnością ich od cielesnego mego organizmu, walka natychmiast ucichnie, dusza się uspokoi, ponieważ umysł zdobędzie termin jedyiny, będzie *determinatus ad unum*. Ustalenie się myśli w przyjęciu jedynego terminu, jest to *pewność*. *Certitudo nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum*.

Dziecko nie zna wątpienia; wierzy ono z pewnością w to, co widzi, i w to, co mu mówią. Przez wychowanie, w części dzięki i osobistej obserwacyi, nagromadza ono pewną sumę wiadomości, która służy mu za intelektualny fundament. W jego mózgu organizują się kojarzenia obrazów, oraz odpowiednie im kojarzenia pojęć w jego umyśle, i używa ono tych dóbr w spokoju.

---

<sup>1)</sup> *Dubitare* dało, mówi Littré, w języku burgin. *dōtar*; w prowans. *duptar* i *doptar*, w kalal. *dubtar*; w hiszpańs. *dudar*; w portug. *dudivar*; we włoskim *dottare*; po grecku *δοῦξαι, δοῦς*, podwójny. W staro-francuskim języku pisano *doubter, doubte*, tak jak dziś jeszcze po angielsku piszą: *doubt*. (Zresztą i polskie słowo *wątpić* Ks. F. Malinowski wywodzi z dawniejszego *dwątpić*, a to od liczebnika *dwa*. Przyp. tłum.)

Ale oto nagle zjawia się obserwacja, słowo jakieś, które nie przystaje do poprzednich konstrukcyi myślowych. Będzie to jakby kółko maszyny, źle przystosowane.

Naprzykład, człowiek przyzwyczał się uważać promień słońca jako białe światło niezłożone. Tymczasem, patrząc, jak ten promień przechodzi przez pryzmat, spostrzega, że światło składa się z wielu różnych promieni; ten nowy fakt nie pasuje do dawniej nabytych wiadomości: stąd zjawia się wątplenie. W jaki sposób to, co zdawało się niezłożonem, może być tak różnorodnem? I oto, na pewien czas przynajmniej, spokój myśli jest zakłóconym. Pierwiastek rozkładowy wątplenia uczynił wyłom w umyśle.

Być może, iż umysł wzgardzi tym pierwiastkiem sprzeczności, który do jego łona przeniknął, i za tę cenę zachowa spokój; będzie to tryumf rutyny lub uprzedzenia: w każdym razie dobrowolna abdykacja inteligencyi.

Przypuśćmy jednak, że umysł przyjmie pod rozwagę te różne pierwiastki, które ścierają się w polu świadomości; z dwóch rzeczy jedna: albo rozwaga myśli zdoła zebrać do jedności te pierwiastki rozliczne, a wtedy będzie nie tylko zachowana pierwotna pewność, ale jeszcze zostanie ona rozszerzona i wzmocniona; albo też pierwsze wysiłki myśli pozostaną jałowemi, sprzeczność pierwiastków zaostrzy się, myśl nie osiągnie jedności.

Ale dualizm nie może być ostatecznym stanem umysłu. Męka, jaką sprawia wątplenie, popycha do poszukiwania jedności i pewności.

W ten sposób każda przyczyna, która burzy istniejącą syntezę myślową, zradza wątplenie; wątplenie zaś z kolei podnieca do wysiłków w celu odbudowania zburzonej chwilowo jedności i skroś nieustannych alternatyw zwątpień i pewności, pierwsze rozwiązują się w drugich, a nauka i filozofia dokonywają mozolnie swej postępowej pracy ku unifikacyi.

W tych warunkach zrodzone, wątplenia są częściowemi; łamią one harmonię myśli na jednym tylko zazwyczaj punkcie poznania rzeczywistości.

Może jednakże zjawić się wątplenie ogólnej natury. Jego punkt wyjścia leży w porównaniu porządku obiektywnego, przypuszczalnie znanego, z poznaniem subiektywnem, któreśmy sobie o nim wyrobili.

Teraz już nie idzie o pewność określonej grupy wiadomości, odpowiednich grupie rzeczy znanych, lecz o poznanie rzeczy, jako takich, i o władzę, która to poznanie rodzi. Choćby powszechne wytłumaczenie rzeczy było zupełnem, zawsze pochodzi ono od gry władz poznawczych; choćbyśmy osiągnęli pojęcie jedności harmonijnej Kosmosu, jego przyczyn i jego praw — ale to pojęcie wymaga wysiłku intuicji: czy intuicja ta jest normalna? Czy człowiek, mający ją, zabezpieczony jest przeciwko niebezpieczeństwom halucynacyi?

To nowe, ogólne wątplenie, to *krytycyzm*. Stanowić ono winno główny przedmiot kryteryologii czyli epistemologii.

Podobnie, jak w życiu osobnika wątplenie następuje prędzej czy później po pewności, historia filozofii pokazuje nam psychologiczną rozwagę, następującą po filozofii natury i wywołującą w pewnej

chwili większego wysiłku krytycyzm, który stanie się niezawodnie punktem wyjścia do wyższego i pewniejszego objęcia wiedzy.

Filozofie: indyjska, grecka, średniowieczna, a nawet pod pewnemi względami współczesna, poczynęły sobie, oddając się samorzutnie i instynktywnie pouczeniom rozumu. Później psychologiczny pogląd góruje nad wszelkiemi zagadnieniami, i umysł zadaje sobie zapytanie: czy świat myśli odpowiada unisono światowi rzeczywistości? I pierwszym krokiem umysłu jest usprawiedliwienie, przy pomocy racyi metafizycznych, instynktywnej dotychczas ufności. Kwestya kryteryologiczna u św. Tomasza i Arystotelesa dalej nie sięga. Ale w ostatnich epokach badanie procesu rozumowego staje się bardziej drobiazgowe, nieufność wzrasta, jak u sceptyków starożytności, a zwłaszcza u Kanta, założyciela współczesnego krytycyzmu <sup>1)</sup>).

Zakreśliliśmy tymczasowo zagadnienie pewności i wykazaliśmy, jak ono powstaje: określimy teraz jego terminy i spróbujemy wykazać jego doniosłość.

---

<sup>1)</sup> Porówn. De Wulf, Les lois organiques de l'histoire de la psychologie. (Archiv für Geschichte der Philosophie. Berl. 1897. X. 3).

## ROZDZIAŁ II.

### TERMINY ZAGADNIENIA.

**Treść:** Wstęp: 9. Trzy zasadnicze terminy do zdefiniowania. 10. Trudności napotykane. 11. Dalszy ciąg idei, rozwijanych w tym rozdziale. 12—14. *Prawda*, w jej znaczeniu *ontologicznem*, jest stosunkiem pomiędzy dwoma przedmiotami, uwarunkowanymi przez podwójne ujęcia intelektualne rzeczy; jej cechą specjalną jest wyobrażalność (*être représentatif*). 15. *Prawda logiczna* polega na zgodności wyobrażenia z wyobrażonym przedmiotem; jej wyrazem jest sąd. *Pewność* poznania prawdy. 16. Przykłady. 17. Nauka św. Tomasza o prawdzie. Definicja: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Rozróżnienie prawdy rozważanej: a) u jej podstawy, prawda podstawowa, b) u jej racyi formalnej, prawda formalna, c) pod względem jej skutku, poznanie prawdy. Prawda logiczna jest jakością sądu. 18. Prawda istot w stosunku do Boga, Twórcy świata. 19. *Pewność subiektywna* i *pewność obiektywna*. 20. *Niepewność*, obejmująca jednocześnie *wątpienie*, już to negatywne, już to pozytywne, i *mnienie*. 21. *Oczywistość*. 22. *Fatsz* i *błąd*.

## W S T Ę P.

**9. Trzy główne terminy do określenia.** Posiadamy pewność, gdy możemy sobie zdać sprawę, iż znamy prawdę, innemi słowy, skoro znamy prawdę i posiadamy zarazem świadomość, że znamy prawdę.

*Pewność* jest stanem umysłu, zrodzonym przez świadomość poznania prawdy, jako prawdy.

Zgoda na te pojęcia jest powszechna. Można wątpić o tem, czy umysł ludzki zdolnym jest do osiągnięcia prawdy, i pytać, czy to, co większość ludzi nazywa prawdą, poznaniem prawdy, pewnością poznania prawdy, nie jest raczej snem niż rzeczywistością, raczej fałszerstwem niż szczerym wytworem świadomości ludzkiej; nikt jednak nie zaprzeczy, że *jeżeli można przekonać się* o osiągnięciu prawdy, osiągnię się zarazem i pewność.

Filozoficzne badanie pewności rozważyć przeto musi trzy następujące pojęcia zasadnicze: *prawdę, poznanie prawdy, pewność*, wynikającą z poznania, że znamy prawdę.

**10. Trudności na drodze.** Znać prawdę, mówią ludzie, jest to znać rzeczy takimi, jakie one są. Prawda leży w zgodności poznania z rzeczywistością.

Ten sposób wyrażenia można przetłumaczyć na język filozoficzny temi mniej więcej słowy: Prawda jest stosunkiem zrównania pomiędzy bytem a inteligencją; naprzód pomiędzy bytem a inteligencją boską, następnie pomiędzy bytem a inteligencją stwo-

rzoną. Byt w zgodności z inteligencją daje prawdę ontologiczną czyli metafizyczną; inteligencja w zgodności z bytem daje prawdę logiczną.

Jeżeli pojęcia te są ściśle, to nie wiadomo, czemu prawda logiczna nie miałaby stosować się równie dobrze do prostego pojęcia, jak i do sądu; proste pojęcie urzeczywistnia przecież dokładnie to, co prawda logiczna określa: *adaequatio intellectus et rei*. Otóż uczeni, których teorię skreśliliśmy, zgadzają się wszyscy na tezę św. Tomasza: że prawda logiczna nie leży w prostym pojęciu, lecz że znajduje się właściwie dopiero w sądzie. W jaki sposób teza ta, zasadnicza zresztą w kryteryologii, zgadzać się będzie z określeniami terminów, których ma być wnioskiem?

Poddajemy tu szczegółowemu rozbirowi pojęcie prawdy, w podwójnem jej znaczeniu: *ontologicznem* i *logicznem*, aby zrozumieć, dlaczego tylko sam sąd obdarzony jest prawdą. W dalszym ciągu, mamy nadzieję, wyjdzie na jaw, że nasz wykład jest wierną interpretacją myśli Arystotelesa i św. Tomasza.

**II. Dalszy ciąg kwestyi.** Oto porządek pojęć, które będziemy rozbierali, a który ma nam służyć za nić przewodnią.

1. *Prawda jest stosunkiem.* Rzecz, rozpatrywana w swej istocie bezwzględnej, formalnie nie jest ani prawdziwą, ani fałszywą.

2. Stosunek możliwy jest tylko przy pomocy czynności umysłowej, albowiem natura posiada wprawdzie wiele rzeczy, mogących się odnosić jedna do drugiej, lecz stosunek, jako taki, istnieje tylko w my-

śli; a stąd egzystencya istoty rozumnej jest warunkiem *sine qua non* istnienia prawdy.

Rozróżniamy prawdę *ontologiczną* czyli prawdę rzeczy, i prawdę *logiczną* czyli prawdę poznania.

3. Prawda *ontologiczna* jest stosunkiem między dwoma obiektywnymi przedstawieniami tejże rzeczy, lub lepiej, pomiędzy przedstawieniem obiektywnem danej rzeczy a jej wyobrażeniem częściowem lub całkowitem. Jednakże stosunek podobny jest możliwy tylko pod warunkiem jednoczesnej obecności w umyśle, przy pomocy dwóch form myślowych, dwóch obiektywnych postaci rzeczy tej. A więc prawda ontologiczna możliwą jest tylko przy pomocy dwóch czynności ujęcia, i leży ona w obiektywnym stosunku pomiędzy przedmiotami tych dwóch czynności ujęcia.

Wolno wyrazić się, że rzecz odosobniona, przedmiot jednej, jedynej czynności ujęcia, jest *zasadniczo* prawdziwa, co znaczyć będzie, iż dostarcza ona podstawy dla stosunku prawdy; ale właściwa prawda, czyli *formalna*, wymaga postawienia tego pierwszego przedmiotu w stosunek z drugim terminem obiektywnym i leży w tym właśnie stosunku.

Stosunek prawdy posiada, jako wyróżniającą go specyficzną cechę, *wyobrażalność*. Od wyobrażalności do wyobrażenia prawda jest ontologiczną; od wyobrażenia do rzeczy wyobrażonej prawda jest, przynajmniej *materyalnie*, logiczną.

4. Ale wyrażenie *formalne* prawdy logicznej wymaga sądu. W istocie, dwa obiektywne terminy stosunku prawdy ontologicznej, wyobrażalne i wyobrażające, są albo identyczne, albo nieidentyczne,

a stąd wyrażenie stosunku polega stosownie do przypadku, na połączeniu lub na rozdzieleniu dwóch terminów, „*componere vel dividere*“. Umysł, postawiony wobec dwóch terminów, jest naturalnym rozjemcą, co się tyczy ich połączenia lub rozłączenia; wypowiada on związek albo rozdzielenie, *sądzi*.

Skoro sąd jest takim, jakim być powinien, jest *prawdziwym*; jeżeli nie—*falszywym*.

Sąd, wyrażający związek dwóch terminów, jest *prawdziwym*, skoro drugi termin jest z pierwszym identyczny, albo w pierwszym zawarty; przeciwnie, skoro sąd wypowiada związek dwóch terminów, podczas gdy drugi termin nie jest identycznym z pierwszym ani też w pierwszym zawarty, taki sąd jest *falszywy*.

Sąd, wypowiadający rozłączenie dwóch terminów, jest *prawdziwym*, skoro drugi termin nie jest identyczny z pierwszym, ani też w pierwszym zawarty; sąd, wypowiadający rozłączenie dwóch terminów, z których drugi jest zawarty w pierwszym lub z nim identyczny, jest *falszywy*.

W skróceniu, prawda sądu polega na jego zgodności z prawdą ontologiczną. Prawda sądu jest formalnie *prawdą logiczną*. Fałszywość sądu czyli fałsz logiczny polega na niezgodności sądu z prawdą ontologiczną.

5. W końcu *pewność* wypływa z przekonania, jakie umysł posiada o swej własnej prawdzie logicznej; skoro umysł potwierdza lub przeczy pewnemu stosunkowi, którego zgodność z prawdą ontologiczną zna bez żadnego wątpienia, posiada on *pewność* poznania prawdy.

Rozpatrzmy szczegółowo te twierdzenia, aby wyjaśnić należycie zasadnicze pojęcia naszego zagadnienia.

PRAWDA ONTOLOGICZNA.

**12. Twierdzenie pierwsze.** *Prawda formalnie jest stosunkiem.* Jakakolwiek rzecz, rozpatrywana w swej istocie bezwzględnej, nie jest ani prawdziwą, ani fałszywą; ona jest, oto i wszystko. Słońce jest; nikomu na myśl nie przyjdzie powiedzenie, że słońce, samo w sobie, jako słońce, jest lub nie jest prawdą. Skoro jednak odniesiemy słońce, w całości lub części, do niego samego, i skoro powiemy: słońce jest masą świecącą, utworzoną z substancji rozpalonych; słońce jest kulą o kilku metrach obwodu: stosunek pomiędzy słońcem a tem, co powiedziałem o jego składzie, jest prawdziwy, stosunek pomiędzy słońcem a tem, com rzekł o jego obwodzie, jest fałszywy.

Prawda i nieprawda leżą więc formalnie w prawdziwości lub nieprawdziwości stosunku pomiędzy słońcem i czemś, co do słońca należy.

**13. Twierdzenie drugie:** *Stosunek możliwym jest jedynie przy pomocy czynności umysłowej, a stąd egzystencja istoty inteligentnej stanowi warunek sine qua non istnienia prawdy.*

Rzeczy same przez się mogą dawać powód do wzajemnych stosunków między sobą, i dlatego mówimy, iż dany stosunek posiada oparcie w rzeczach; lecz

o ile umysł nie wchodzi w grę, aby uprzytomnić sobie rzeczy przy pomocy form myślowych i aby odnieść jeden do drugiego w ten sposób przedstawione przedmioty, stosunek rzeczywisty nie zachodzi i pozostaje w dziedzinie możliwości. W braku umysłowości nie byłoby więc wcale żadnego rodzaju stosunku, a więc i nie byłoby prawdy. Z tego powodu św. Tomasz rzekł: W braku umysłów stworzonych, istnieje zawsze umysł boski, aby utworzyć stosunki prawdy pomiędzy rzeczami; gdyby jednakże nie było ani ludzkiej, ani boskiej umysłowości, nie byłoby też i prawdy. „Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret“.

W jaki sposób więc tworzy się ten stosunek który zawiera prawdę? Skąd powstaje?

**14. Twierdzenie trzecie:** *Stosunek, zawierający prawdę, uwarunkowany jest 1 rzez podwójne ujęcie umysłowe tej samej rzeczy; cechą właściwą jego jest wyobraźalność; stosunek przedmiotu wyobraźalnego do jego wyobrażenia jest prawdą ontologiczną czyli przedmiotową<sup>1)</sup>.*

Dana rzecz, dopóki nie zostanie przyswojoną przez moją myśl, jest dla mnie oczywiście, jakby jej

---

<sup>1)</sup> Ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡςπερ ἐν ὄντων. „Tam gdzie spotyka się fałsz z prawdą musi istnieć synteza pomyślanych przedmiotów, które myśl sprawadza do jedności“. *De anima*, III, 6.

wcale nie było, czystą nicością. Lecz skoro przez pierwszy akt ujęcia rzecz ta stanie się obecną w umyśle, jako przedmiot zrozumiałą, *aliquid quod ob-jicitur intelligenti*, przedmiot ten, przez rodzaj rozkładu, odsłania wtedy to, czem jest, *quod quid est*; to odsłonięcie się przedmiotu, ten rodzaj rozkładu jego zawartości wywołuje naturalnie nowy akt ujęcia ze strony umysłu, który zapożycza od pojmo- wanego przedmiotu jeden lub więcej atrybutów. Od tej chwili obecnymi są jednocześnie w umyśle dwa przedmiotowe wyobrażenia jednej rzeczy; pomiędzy nimi istnieje stosunek: jest to, z pierwszego punktu widzenia, prawda *ontologiczna*, z drugiego punktu widzenia prawda *logiczna* w jej materialnem znaczeniu, materia sądu.

Prawda jest stosunkiem, którego cechą specy- ficzną jest *wyobrażalność*. Pierwsze ujęcie dostar- cza *wyobrażalnego* przedmiotu; drugie przedstawia na nowo, w całości lub części, pierwszy przedmiot i przez to daje mu drugą przedmiotową obecność, słowem: *wyobraża go*, postępując od wyobrażalnego do wyobrażającego, mamy stosunek zgodności, wyobra- żalności, który właściwie jest prawdą ontologiczną; od wyobrażenia do wyobrażanego, mamy materialnie stosunek prawdy logicznej, którego sformułowanie należeć będzie do sądu. Dwa terminy stosunku są jakby dwoma pierwiastkami jednej sprawy, którą umysł ma zbadać i której jest, z natury swej, sędzią.

Wyrok sędziego to *sąd*; prawda sądu jest, mó- wiąc właściwie, *prawdą logiczną*.

PRAWDA LOGICZNA.

**15. Twierdzenie czwarte:** *Prawda logiczna polega materyalnie na zgodności wyobrażenia z rzeczą wyobrażoną; znajduje ona swoją formalną cechę czyli swój wyraz w sądzie, przez który umysł wypowiada połączenie lub rozdzielenie dwóch terminów stosunku prawdy ontologicznej; <sup>1)</sup> sąd jest prawdziwy lub fałszywy według tego, czy jest w zgodzie lub niezgodzie z prawdą ontologiczną.*

A więc pomiędzy dwoma ujętymi przez umysł przedmiotami jest stosunek wyobrazeniowy. Z ontologicznego punktu widzenia jest to stosunek tożsamości lub nie-tożsamości, należenia lub nienależenia drugiego terminu do pierwszego. Z logicznego punktu widzenia jest to stosunek zgodności wyobrażenia do rzeczy wyobrażonej.

Ten stosunek narzuca się umysłowi, który ma się wypowiedzieć o tem, co jest, tj. ma sądzić. Sąd sam formułować się daje w dwojaki sposób, przez połączenie lub rozdzielenie, syntezę lub separację, „actus compositionis vel divisionis“.

Wyrażenie połączenia polega na potwierdzeniu, że drugi termin obiektywny identyczny jest z pierw-

---

<sup>1)</sup> Henryk z Gentu mówi doskonale: „Aliud est scire de creatura id, quod verum est in ea, et aliud est scire ejus veritatem, ut alia sit cognitio, qua cognoscitur res, alia, qua cognoscitur veritas ejus. Alia fit simplici intelligentia, alia autem intelligentia componente et dividente“. Summ. theol. I, q. 2-a.

szym lub należy do zawartości pierwszego; wyrażenie rozdzielienia polega na zaprzeczeniu identyczności dwóch terminów, lub należenia drugiego do zawartości pierwszego.

Pierwszy termin, przedmiot pierwszego ujęcia, nazywa się w logice *subjektem*, (podmiotem); drugi termin, przedmiot drugiego ujęcia, jest lub nie jest *attributem* subjekta; nazywa się w logice *predykatem* (orzeczeniem); sąd polega na wypowiedzeniu orzeczenia o podmiocie, drogą połączenia lub rozdzielienia dwu wyrazów, w formie twierdzenia lub przeczenia.

Jeżeli drugi wyraz jest identyczny z pierwszym albo zawarty w pierwszym, oraz, jeśli umysł potwierdza przynależność orzeczenia do podmiotu, wtedy sąd jest w zgodzie z prawdą ontologiczną, jest *prawdziwy*; gdyby zaś w tym razie umysł potwierdzał nienależenie orzeczenia do podmiotu, sąd jego byłby *błędny*. Podobnie, jeśli umysł oznajmia, iż do podmiotu nie należy orzeczenie, które w rzeczywistości nie jest w nim zawarte, sąd jego jest *prawdziwy*; w przeciwnym razie sąd jest *błędny*<sup>1)</sup>. Słowem, wypowiedzenie stosunku, jakie formułuje osoba poznająca w czynności sądzenia, może być wypowiedzeniem prawdziwym albo fałszywym. Jest prawdziwe, jeśli odpowiada temu, co jest, temu, co jest prawdziwe,

---

<sup>1)</sup> Ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον αἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων, ἢ τὰ πράγματα. „Ten mówi prawdę, który uważa za rozdzielone to, co jest rozdzielone, a za połączone to, co jest połączone; ten zaś błędzi, którego myśl jest przeciwna rzeczywistości“. Aryst. Met. VIII. 10. (Ed. Didot). Porówn. Met. V 3; de interpr. I.

prawdzie ontologicznej; jest błędne, kiedy jest w niezgodzie z tem, co jest, z tem, co jest prawdą, z prawdą ontologiczną.

Prawda *logiczna* znajduje się *materjalnie* w zgodności naszych wyobrażeń z prawdą ontologiczną; rozpatrywana *formalnie*, tj. jako formuła wyrażenia, polega ona na zgodności sądu, wyrażonego przez nią, z prawdą ontologiczną. Fałsz logiczny polega na niezgodności pomiędzy wypowiedzeniem sądu a prawdą ontologiczną.

*Poznać prawdę* to znaczy poznać prawdę ontologiczną, to, co jest <sup>1)</sup>, lub też innemi słowy, wypowiedzieć sąd zgodny z prawdą ontologiczną, *judicare vere*.

#### PEWNOŚĆ.

*Pewność* wypływa z przekonania, że poznaliśmy prawdę. Ograniczamy się tu na zanotowaniu tego pojęcia, aby zaznaczyć stosunek jego do *prawdy* i jej *poznania*.

Na razie sprobujemy wyjaśnić przy pomocy przykładów, pojęcia oderwane, zawarte w powyżej podanych twierdzeniach.

---

<sup>1)</sup> Jakiśmy powiedzieli prawda wymaga istnienia stosunku. Stosunek pomiędzy dwoma przedmiotami jest tem, co jest, prawdą ontologiczną; w każdym razie nie jest to to, co jest w stanie bezwzględny, lecz to, co *objawia się* umysłowi, i w tem znaczeniu należy rozumieć głęboką myśl św. Augustyna: „Ea est veritas, quae ostendit id, quod est“. Lib. de Vera rel. c. 36.

16. **Przykłady.** Co ja czynię, gdy uważam słońce jako masę świecącą? Com uczynił, gdy powiedziałem, że utworzoną jest ona z substancji rozżarzonych?

Przypuśćmy, że słońce istnieje w świecie, lecz że ja jestem niezdolny do wyobrażenia go sobie: czyż nie byłoby to dla mnie to samo, jak gdyby słońce wcale nie istniało?

Faktem jest jednak, że je sobie wyobrażam. Dosięgam go przez jeden z aktów ujęcia mojej myśli, a więc ta rzecz, którą nazywają słońcem, stała się dla mnie *przedmiotem*, przedmiotowym pojęciem.

Przypuśćmy na chwilę, że na tym pierwszym akcie zatrzymuje się moja działalność umysłowa. Posiadałbym wtedy pewne pojęcie przedmiotowe, byłbym żyjącem wyobrażeniem pewnej rzeczywistości, ale cóżbym o tem wiedział? Co o tem mógłbym powiedzieć sobie albo innym? Nic.

Ale niech wyobrażenie słońca, pod wpływem różnych pobudzeń, obudzi w moim umyśle oczywistość zawartości mego pojęcia słońca; niech przedmiot mego pojęcia rozpadnie się, odsłoni, objawi w synonimowych wyrażeniach tego samego przejawu przyrody, wtedy będę mógł uchwycić w przedmiocie, który się rozpadł, jedną lub wiele cech oddzielnych lub też będę mógł zebrać je na nowo przez akt wtórnego ujęcia, i wtedy, ale dopiero wtedy, będę sobie mógł powiedzieć, czem słońce jest; spostrzegę je jako świecącą masę, jako kulę rozżarzoną, jako ciało o pewnym obwodzie. Wypowiem sąd o przedmiocie pierwszego mego ujęcia; sąd ten będzie

fałszywy albo prawdziwy, stosownie do tego, czy będzie zgodny lub nie z tem, co jest, w obu jednak razach sąd mój nie będzie dotyczył bezpośrednio pewnej rzeczy w przyrodzie, lecz tylko przedmiotu, ujętego już przez umysł i objawionego mojej myśli w swym stanie zrozumiałości.

Oto inny przykład, przystępniejszy; doniosłość i trudność przedmiotu usprawiedliwią jego przytoczenie.

Niech będzie jaka całość, rozdzielona na części, dajmy na to, pomarańcza, podzielona na cztery kawałki.

Ani ta całość sama w sobie, ani też ujęta przez pierwszy akt wyobrazeniowy umysłu, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa.

Przypuśćmy jednak, że ta całość się rozpada i odsłania umysłowi, czem jest, i że przez drugi akt ujęcia umysł wyobraża ją sobie na nowo w całości lub w części: od tej chwili istnieją w umyśle dwa terminy, które można odnosić jeden do drugiego; stosunek jest tu możliwy i narzuci się nam. Całość, pomarańcza podzielona, termin pierwszego aktu ujęcia, jest identycznym z tą samą całością, jako czterema jej częściami, zebraniem części podzielonych, terminem drugiego aktu ujęcia; krótko mówiąc: całość jest identyczna z sumą jej części. I przeciwnie, pomarańcza podzielona, przedmiot pierwszego aktu ujęcia, nie jest identyczną z tym samym przedmiotem, rozpatrywanym w jednej z jego części, całość nie jest identyczna z którąkolwiek jej jedną częścią. Dwa stosunki, jeden tożsamości, drugi nietożsamości, dwie prawdy ontologiczne, wymagają ze strony umysłu

dwóch aktów, aktu złożenia i aktu rozłożenia, dwóch sądów, jednego twierdzącego, drugiego przeczącego.

Całość w sobie tworzy przedmiot pierwszego wyobrażenia; suma części połączonych, ujęta w całości rozłożonej, to przedmiot drugiego wyobrażenia; stosunek tożsamości pomiędzy temi dwoma przedmiotami jest prawdą przedmiotową czyli ontologiczną; intuicyja, a stąd i potwierdzenie tej prawdy, to sąd logicznie prawdziwy.

Prawda poznania, czyli prawda logiczna, polega na zgodności sądu, wypowiedzianego przez umysł, pomiędzy dwoma terminami obiektywnymi a stosunkiem, którego ten sąd dotyczy.

Ogólne zapatrywanie zresztą zgadza się z wypowiedzianem przez nas zdaniem: w prostem pojęciu niema jeszcze prawdy; słowa w słowniku, wyrażające proste nasze pojęcia, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

**17. Nauka św. Tomasza o prawdzie.** Zanim pójdziemy dalej, zestawimy tu nasze wnioski z nauką św. Tomasza o prawdzie.

1. Skoro określamy „prawdziwe“ jako „to, co jest“, (posługując się skróconem zresztą wyrażeniem św. Augustyna) „*verum est id, quod est*“, nie należy brać tego określenia dosłownie i wyobrażać sobie, że wystarczy, aby jakaś rzecz *była*, aby już była *prawdziwą*. Rzeczywistość, dopóki zamkniętą zostaje we własnej swej istocie, nie jest prawdziwą. W ten sposób rozpatrywana, jest ona czemś, istotą, rzeczą, ale dopuszcza ona atrybut prawdy dopiero, kiedy jest rozpatrywana z względnego punktu widzenia, kiedy

odsloni się przed umysłem. „Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*“ <sup>1)</sup>. „Veritas est, quae *ostendit* id, quod est“.

Rzecz, którą św. Tomasz z powodu jej stosunku zgodności z umysłem nazywa *prawdziwą*, nie jest to rzecz naturalna, w jej fizycznym stanie; bo święty doktor powiada wyraźnie, że istota fizyczna rzeczy poprzedza prawdę, „*entitas rei praecedat rationem veritatis*“; ta istota nie jest prawdą, dodaje, lecz *podstawą* prawdy, „*id in quo verum fundatur*“.

A więc aktem umysłu, z którym prawda ontologiczna jest w zgodzie, nie jest to pierwsze ujęcie rzeczywistości fizycznej, ale ujęcie wtórne; prawda leży formalnie w zgodzie, panującej pomiędzy terminami przedmiotowymi dwóch aktów ujęcia. To też święty Tomasz mówi naprzód, że poznanie późniejsze jest od prawdy, jak skutek późniejszy jest od przyczyny swojej: „*ad conformitatem rei et intellectus sequitur cognitio rei... Cognitio est quidam veritatis effectus*“; następnie, że poznanie prawdy nie jest prostym pojęciem, lecz aktem połączenia albo rozłączenia dwóch uprzednio pojętych terminów, „*compositio et divisio*“.

Definicja św. Tomasza: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“ może być, jak sądzimy, wyłożona w następujący sposób: Prawda metafizyczna jest

---

<sup>1)</sup> Modus generaliter consequens omne ens, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se, (et sic omni enti conveniunt essentia, res, unum), alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud, scilicet ad animam, ad vim vel cognitivam vel appetitivam animae.

stosunkiem wyrównania (adaequatio) pomiędzy rzeczą, ujętą już przez umysł, i formą myślową czyli przedmiotowem pojęciem, jakie ta rzecz ujęta wywołać jest zdolna w umyśle. „Veritas est adaequatio rei iam apprehensae adeoque intellectui objectae seu praesentis et intellectus, rem prius apprehensam repraesentantis”<sup>1</sup>.

W ten sposób św. Tomasz rozróżnia dwa momenty, oba wcześniejsze od poznania prawdy. Przedmiot czyli rzecz, która służy za podstawę stosunkowi zgodności czyli prawdzie, nazywa się prawdą *podstawową*, tj. podstawą do właściwej prawdy; prawda *formalna* leży w stosunku zgodności, jaki umysł ustala pomiędzy ujętym przedmiotem a drugim pojęciem obiektywnem, identycznym z pierwszym; poznanie tego stosunku jest *poznaniem prawdy*.

A więc *rzecz*, już to w stanie fizycznym, już to w stanie myślowym, mogąca służyć za podstawę stosunku, jest prawdą *fundamentalną*; stosunek pomiędzy ujętymi terminami przedmiotowemi, stosunek, mogący być potwierdzonym przez umysł, jest prawdą *formalną*; poznanie tego stosunku jest *poznaniem prawdy* <sup>1)</sup>.

---

Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*; convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Qq. disp. de verit. q. 1, art. 1.

<sup>1)</sup> Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc, quod disponitur per speciem coloris cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc forma-

Pojęcie, jakie św. Tomasz utworzył sobie o prawdzie *logicznej*, wypływa z pojęcia, utworzonego o prawdzie *ontologicznej*. Prawda logiczna czyli prawda poznania może być tylko stosunkiem zgodności pomiędzy poznaniem a prawdą ontologiczną. Otóż, poznanie prawdy ontologicznej może być tylko sądem. „Quando intellectus iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea“.

A więc akt prosty ujęcia nie może zawierać prawdy logicznej.

Przedmiot prostego ujęcia, np. cała pomarańcza, o której mówiliśmy wyżej i którą przyjęliśmy jako wyobrażoną przez umysł, może się nazywać prawdziwym tylko w znaczeniu niewłaściwym, w tem znaczeniu, iż jest podstawą możliwego stosunku prawdy; wystarczy istotnie, żeby istniał umysł i żeby przedmiot objawił się mu takim, jakim jest, ażeby pomiędzy przedmiotami tych dwóch ujęć powstał stosunek toż-

---

liter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis; sed eorationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiiri inveniuntur. Uno modo, secundum id quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; alio modo secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et tertio modo, secundum effectum consequentem; et sic Augustinus dicit: Veritas est, qua ostenditur id quod est. *Qq. disp. de verit. b. 1, art. 1*

samości. Dopóki jednak ujęcie powtórne nie uchwyci w całości lub w części przedmiotu pierwszego ujęcia i nie porówna drugiego terminu z pierwszym, albo dopóki inny umysł nie porówna rzeczy ujętej z wyobrażeniem, przezemnie utworzonym, i w ten sposób nie zrealizuje w sobie podwójnego ujęcia, które początkowo przypuszczałem jako dokonane we mnie samym, dopóty nie można mówić o poznaniu prawdziwym, a zatem i o prawdzie logicznej.

„Veritas potest esse in intellectu, cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est“ <sup>1)</sup>.

W powyższych rozważaniach zanalizowaliśmy prawdę ontologiczną i logiczną, biorąc pod uwagę tylko stosunek rzeczy do umysłu ludzkiego. Racyonalną jest metodą postępowanie od rzeczy lepiej znanych do mniej znanych, i nienależy przesądzać o istnieniu Boga, w chwili, gdy mamy ustalić podstawę poznania *wszystkiego*, co poznać możemy, a więc i wiadomości o Bogu włącznie.

Po analitycznym procesie przychodzi jednak kolej na syntetyczny. Czemże jest prawda rzeczy dla inteligencji boskiej?

---

<sup>1)</sup> S. Theol. I, q. 16, art. 2

**18. Prawda rzeczy w stosunku do Boga.** Z tego punktu widzenia prawda leży także w stosunku, ale tym razem w stosunku, ustanowionym pomiędzy tem, czem rzecz jest, a tem, czem myśl Stwórcy przeznaczyła jej być, pomiędzy urzeczywistnieniem rzeczy a typem idealnym, który powinna urzeczywistnić. „Res naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum (practicum) dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum“ <sup>1)</sup>.

Stosunek, jaki umysł stworzony ustala pomiędzy stanem rzeczywistym rzeczy zrobionej ręką ludzką, a warunkami, jakie to dzieło sztuki lub przemysłu powinno zrealizować, aby odpowiedzieć temu, co uważamy za jego ideał, jest także stosunkiem prawdy. W tem znaczeniu mówimy, że ten budynek, przeznaczony na kościół, jest *prawdziwym* teatrem; chcemy przez to powiedzieć, że budynek ten nie tylko nie urzeczywistni warunków, wymaganych od domu modlitwy, ale raczej odpowiada warunkom domu rozrywki, teatru.

W tem samym znaczeniu mówimy o *prawdziwym* mówcy, o *prawdziwie* uczciwym człowieku, o *prawdzi-*

---

<sup>1)</sup> S. Theol. 1 p. q. 16, a. 1. Res dicuntur esse verae in quantum assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeeceptionem intellectus divini.

wym przyjacielu, aby oznaczyć człowieka, posiadającego zdolności mówcy, wcielającego typ uczciwego człowieka, będącego ideałem przyjaciela.

„Secundum adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario illa falsa dicuntur, quae nata sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt“.

Porównywając przeto, wślad za św. Tomaszem, różne znaczenia słowa: *prawda*, przychodzimy do konkluzji, że *prawda* stosuje się raczej do *poznania*, aniżeli do rzeczy, a w granicach poznania raczej do *sądu*, aniżeli do prostego pojęcia <sup>1)</sup>.

**19. Przedmiotowa pewność i podmiotowa pewność.** Przyjeliśmy jako rzecz tymczasowo pewną (n. 15), że sąd prawdziwy rodzi przekonanie o pewności; należy nawet zauważyć, że słowo pewność—

---

<sup>1)</sup> „Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividitatis, quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primum invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus, in quantum accipit speciem rei sensibilis;

*certitude* (*certitudo*, *certum*) pochodzi od słowa *cernere* *κρίναι*, sądzić.

Podobnie jak prawdę przyjmujemy w dwóch znaczeniach, ontologicznem i logicznem, tak i pewność stosować się może do rzeczy i do poznania. To *jest* pewne, mówimy, i *ja jestem pewny*, że to jest; istnieje pewność obiektywna i pewność subiektywna; Anglicy posiadają dwa różne słowa na rozróżnienie tego: *certainty* i *certitude* <sup>1)</sup>. Ale jak prawda oznacza przedewszystkiem prawdę poznania, tak też i pewność oznacza przedewszystkiem pewien stan poznającego subiekta i tylko w znaczeniu pochodnem także przedmiot, który w duszy ustala podobny stan. Jesteśmy świadomi w istocie tego, że mówiąc o pewności, myślimy przedewszystkiem o sobie samych, o poznającym subiekcie, i potrzebujemy pewnego wysiłku, aby przenieść na rzeczy cechę, którąśmy narazie zastosowali do siebie samych.

Pewność jest więc przedewszystkiem *subiektywną*.

---

sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tum solum iudicium intellectus est quiddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est: quod est intellectus componentis et dividensis. *De verit.* q. 1, a. 3. Cfr. *Summ. theol.* 1. q. 16, a. 2.

<sup>1)</sup> W języku polskim natomiast istnieje pomieszanie na tym punkcie, dzięki temu, że dwa zupełnie różne pojęcia przychodzi często oddawać przez ten sam przymiotnik: *pewny*. Oznacza on zarazem słowo *certain* i gra rolę nieokreślonego przedimka *in*. Ta niedogodność musiała z konieczności wpłynąć nie w jednym miejscu ujemnie na płynność przekładu polskiego.

Jest ona, jak już wiemy, „determinatio intellectus ad unum“ lub jeszcze „firmitas adhaesionis cognoscitivae in suum cognoscibile“.

Skąd pochodzi ten stan pewności? Jakie są jego przyczyny?

Na te pytania odpowiemy później. W tymczasowym tym przeglądzie *terminów* zagadnienia, w pewności upatrywać chcemy tylko *podmiotowy* stan umysłu i zmuszeni jesteśmy wyrzec się wszelkiego twierdzenia o przyczynach, które stan ten wywołują.

**20. Niepewność.** Termin ten oznacza stan, a właściwie różne stany umysłu, nie mogącego przywiązać się stanowczo i wyłącznie do danego przedmiotu.

Niepewność obejmuje *wątpienie*, negatywne albo pozytywne, i *mniemanie*.

Wątpienie jest to zupełny brak determinacji umysłu, już to z braku motywów dla zdecydowania się na którąkolwiek z dwóch stron sprzecznych sobie (wątpienie negatywne, niewiadomość), już to wskutek równości motywów z jednej i drugiej strony (wątpienie pozytywne).

Mniemanie mniej lub więcej prawdopodobne jest to stan umysłu, skłaniającego się na jedną ze stron, ale bez ostatecznej stanowczości. Prawdopodobieństwo mniemania rośnie wraz z wartością motywów, skłaniających umysł do zupełnej zgody; ale ponieważ one nie wystarczają w zupełności dla pozyskania zgo-

dy umysłu, mniemanie pozostaje zawsze po za granicami pewności. <sup>1)</sup>

**21. Oczywistość.** Podczas gdy pewność oznacza głównie stan subiekta, oczywistość jest własnością obiektu. Jakaśmy powiedzieli, prawda fundamentalna musi się rozłożyć, rozpaść przed umysłem aby wytworzyć postrzeżenie prawdy, a w końcu sąd oczywistość jest ten rozkład prawdy (*diffusion de vrai*), lub, jak się mówi poprostu, jest to prawda rzucająca się w oczy.

**22. Błąd.** Prawda i błąd sprzeciwiają się sobie jako dwa kontrasty. Błąd nie jest prostym prze-

---

<sup>1)</sup> Cum ab assentiendo sententia dicatur, quae est determinata acceptio alterius partis contradictionis, oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter secundum triplicem nostri intellectus considerationem (scilicet visionem, scientiam, fidem).

Quando vero ratio, quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota, neque sufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhaerere: tunc homo opinatur illud, eni adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium; accipit enim unam partem cum formidine alterius; et ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, vel quia ad neutram habet, quod *nescientis* est, vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod *ambigantis* est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur ejus iudicium, sed aequaliter se habeat ad diversas“. *In III Sent. Dist. 23, c. 2, a 2.*

czeniu, ani też prostym brakiem prawdy, jest on przeciwieństwem prawdy. Błąd polega na potwierdzeniu stosunku, którego niema, lub na zaprzeczeniu stosunku, który jest. „Posiada się prawdę, mówi Arystoteles, skoro uważa się za połączone to, co jest połączone, a za rozdzielone to, co jest rozdzielone; jest się w błędzie, gdy ma się przekonanie przeciwne rzeczywistości“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Met.*, VIII, 10, V. sup. p. 28. Verum et falsum opponuntur ut contraria et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente, sicut non videns et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur (*Met.* lib. IV, text. 27); coecum enim non dicitur, nisi de eo quod est notum videre.

*Contrarium* vero et aliquid ponit, et subjectum determinat: nigrum enim est aliqua species coloris. *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum ut dicit Philosophus (*Met.* lib. IV, text. 27), ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est, quod verum et falsum sunt contraria, 1-a, q. 17, a. 4. c.

## ROZDZIAŁ III.

### POSTAWIENIE OGÓLNEGO PROBLEMATU PEWNOŚCI.

**Treść:** 23. Pogląd ogólny. 24. Pierwsze wyrażenie problemu kryteriologicznego. 25. Drugie wyrażenie. 26. Fałszywe postawienie problemu. 27. Prawdziwe postawienie problemu: Rozdziela się on na dwie kwestye zasadnicze i jedną wstępną. Pierwsza kwestya: przedmiotowość prawd porządku idealnego. Druga kwestya: przedmiotowa rzeczywistość pojęć naszych sądów. 28. Kwestya wstępna: o stanie umysłu, z jakim przystąpić należy do badania dwóch zasadniczych zagadnień wiedzy pewnej.

**23. Rzut oka ogólny.** Pewność jest stanem umysłu, znającego prawdę i wiedzącego o tem, że ją zna.

Prawda zaś jest zgodnością wyobrażenia z przypuszczalnym przedmiotem pierwszego spostrzeżenia, sąd zaś formułuje wyraźnie tę prawdę, przypisując

podmiotowi pierwszego myślowego postrzeżenia orzeczenie, jakiego on w istocie wymaga (nr. 15).

A więc, aby wiedzieć, że się zna prawdę, należy wziąć jako przedmiot rozważania sąd pierwszy i przekonać się, że jest on prawdziwy, t. j. że przypisuje on podmiotowi to orzeczenie, jakiego on w rzeczywistości wymaga.

Lecz przypisanie orzeczenia podmiotowi przez akt sądu jest aktem podwójnym: naprzód, formuluje on wyraźnie stosunek pomiędzy dwoma terminami, orzeczeniem i podmiotem; następnie, przy pomocy łącznika *jest*, potwierdza rzeczywistość podmiotu, a sądu i orzeczenia.

Stąd pochodzi podwójny problemat kryteryologiczny.

Pierwszy ma za przedmiot przekonanie się, że potwierdzenie związku pomiędzy dwoma terminami sądu: orzeczeniem i podmiotem, jest wyrażeniem zawartości podmiotu; odnosi się on do zgodności wyobrażenia z wyobrażonym podmiotem.

Drugi ma za przedmiot przekonanie się, że dwa terminy, przypuszczalnie całkowicie lub częściowo identyczne, nie są czystymi fikcjami, ale realnościami.

Nazwiemy pierwszy: problematem *przedmiotowości stosunku* pomiędzy podmiotem a orzeczeniem naszych sądów; drugi: problematem *rzeczywistości podmiotu* naszych sądów.

Oba jednak wymagają bliższego objaśnienia.

**24. Pierwsze wyrażenie problemu.** Jest *faktem*, że skoro zwrócę swą uwagę na to, co się dzieje w mej duszy, przekonywam się, iż posiadam sporą liczbę wiadomości, które uważam za pewne.

Nie wątpię, że dwa razy dwa jest cztery, że linia prosta krótszą jest niż krzywa lub łamana, że wszystko, co się zjawia, posiada swą przyczynę; wierzę, iż myślę, iż chcę, iż istnieję, że istnieją nazwane wewnątrz mnie istoty czujące; jestem przekonany, że z prawd już znanych można prawowicie zapomocą rozumowania wyprowadzić inne, utworzyć nauki, jednoracyjne, jak arytmetyka albo geometrya, inne indukcyjne, jak fizyka lub psychologia; ufam wreszcie, że mogę wznieść się od poznania świata zmysłowego do poznania świata nadzmysłowego czyli metafizycznego: wszystko to wiem na pewno, bez wątpliwości.

Ale czy mam prawo tak być pewnym? Czy mi się zgodza może być usprawiedliwioną?

Jeżeli pewność oznacza tylko zupełnie *subiektywny* stan umysłu, mógłbym w takim razie poprzestać na tem uczuciu pewności, jakiego doznaję, i dalej się nie posuwać.

Ale w rzeczywistości pewność jest w mej myśli czemś więcej, niż usposobieniem uczuciowem; conajmniej podejrzewam, że prawda stanowi podstawę mojej zgody.

Jednakże znaczna liczba wiadomości, o których dawniej nie wątpiłem, pokazały się później nie związane z poznaniem prawdy; dziś nawet na ileż rzeczy się zgadzam stanowczo, których nigdy nie zbadałem gruntownie, czy się opierają na prawdzie!

Ludzkość przez długie wieki wierzyła w stałość nieba, ruch słońca, nieruchomość ziemi. I czyż dziś mało mamy uczonych, którzy wierzą, jak w dogmaty, w bardzo niepewne hipotezy, np. w identyczność mat-

teryi, nieistnienie przyczyn celowych w przyrodzie, w transformizm?

Czyż można wątpić o tem, pisze kardynał Newman, że pomiędzy temi mniemaniami, które obiegają świat w rozmowach życia codziennego i którym nikt nie myśli przeczyć, nie znajduje się sporo twierdzeń, które trzeba by poddać dyskusyi? I czyż nie jest rzeczą prawdopodobną, że w całości tych przekonań, które dotyczą wychowania, rodziny, społeczeństwa ojczyzny, moralności, religii, w tem, co stanowi dziedzictwo ucywilizowanych narodów, sporo błędu przymieszało się do prawdy? <sup>1)</sup>

Co stąd wywnioskować? Czy należy w imię tego niewyraźnego wątpienia, a priori, odrzucić wszystko ryczałtem? Czy też postanowić sobie trzymać się wszystkich tych wierzeń bez kontroli?

Czyż pierwsze postąpienie będzie roztropnem, a drugie korzystnem?

Rozróżnienie się narzuca. Rozumny człowiek powinien umieć rozpoznać te mniemania, które oparte są na prawdzie, i rozróżnić je od tych, które mają za całą podstawę nieobmyślane poczucie albo może akt woli osobistej.

Czy posiadamy sposób dokonania tego rozróżnienia? Czy istnieje dostateczna *pobudka* do zatrzymania tego i do odrzucenia tamtego mniemania? Czy mamy to, co Montaigne nazwał „instrument judicatoi-

---

<sup>1)</sup> Newman, Grammar of assent, p. 1, ch. IV.

re“, *prawidło* kierownicze dla naszych pewności kryterjum prawdy (vera cernere)? <sup>2)</sup>

Problem kryterjologiczny można więc wyrazić w ten sposób:

*Czy umysł ludzki posiada kryterjum pewności dla odróżnienia twierdzeń prawdziwie pewnych, bo prawdziwych, od twierdzeń, których pewność ma za oparcie uczuciową pewność myślącego subiekta?*

## 25. Drugie, wyraźniejsze wyrażenie problemu

Aby jednakże rozebrać wartość danego twierdzenia pewnego i osądzić, czy posiada ono prawdę za podstawę, należy *rozważać*. Rozważać to znaczy wziąć za przedmiot poznania dawniejszy akt władzy rozważania. W danym razie umysł powinien wziąć za przedmiot poznania dawniejszy akt umysłowy, obdarzony pewnością. Rozwaga jest więc warunkiem *sine qua non* postawienia problemu kryterjologicznego.

Wprawdzie umysł pozyskuje przyznanie pewne samorzutnie, tj. pod wpływem wyłącznie przedmiotu poznawanego i niezależnie od interwencji wolnej woli. Ale wolna wola, utrzymująca inne władze duszy w zależności od siebie, posiada zdolność przywiązywania uwagi do rozważania tych samorzutnie naby-

<sup>2)</sup> Rozróżniamy *criterium propter quod* czyli *pobudkę*, odpowiadającą na pytanie: *dlaczego* jesteśmy pewni; i *criterium secundum quod* czyli *prawidło*, odpowiadające na pytanie: *czego* jesteśmy pewni, albo *kiedy* jesteśmy pewni: mówi się też często o *criterium quo*, wskazującym sposób subiektywny dojścia do poznania pewnego, ale ten sposób mówienia wydaje się nam niewłaściwym i otwierającym drogę dla dwuznaczników.

tych pewności, w celu przekonania się, jaka jest ich przyczyna. Jeżeli rozważa pokaże, iż samorzutna pewność posiada prawdę za oparcie, ta pewność zostaje usprawiedliwiona i podniesiona do godności pewności naukowej; w przeciwnym razie zostanie przyznanem, że pewność samorzutna posiada wartość jedynie osobistego i subiektywnego przyznania.

Rozróżnienie tych dwóch porządków poznania, *prostego* czyli *samorzutnego*, oraz *refleksyjnego* i *na-  
bytego przez wolną wolę*, posiada wielką doniosłość w kwestyi pewności.

Dla braku tego rozróżnienia często obniża się dyskusyę do nic nie znaczących proporcji i rozprawia o rzeczach ubocznych. Rozprawia się często tak, jak gdyby sceptyk w sposób bezwzględnie ogólny i bez wszelkiego zastrzeżenia przeczył możliwości wszelkiej pewności, i przypuszcza się, że się pokonało sceptyka, gdy mu się wykaże, iż chcąc - niechcąc poddaje się on prawom natury swojej i podobnie jak tłum, choć za cenę nieuniknionej sprzeczności, podlega prawu koniecznemu pewności. Tymczasem sceptyk, z którym warto jest dyskutować, nie posuwa się do zaprzeczania wszystkiemu. Dla niego, jak i dla nas, istnieją niejaki przyznania pewne; dla niego, jak i dla nas istnieją *stany świadomości*, których egzystencja, przynajmniej fenomenalna, jest absolutnie niewątpliwą; problemat zjawia się w chwili, gdy zastanawiając się nad swojemi stanami świadomości. zapytujemy się samych siebie, czy namysł potwierdza czy też burzy pewność naszego samorzutnego przyznania, innemi słowy, czy on może lub nie mo-

że usprawiedliwić naturalne potwierdzenie duszy, któremu nadajemy imię pewności <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Z tego, cośmy powiedzieli, wynika, że tylko człowiek jest w stanie postawić sobie problemat pewności. Zwierzę posiada również przyznania pewności, w czysto subiektywnem znaczeniu słowa, tj. stany psychologiczne, w których natura jego jest w sposób określony związana z pewnym spostrzeżonym przedmiotem, *determinatio sensus ad unum*. Ale zwierzę nie jest w stanie wziąć tej determinacji samej za przedmiot drugiego aktu poznania, który staje ponad pierwszym: nie może więc rozważyć, skąd pochodzi jego przyznanie, w jaki sposób w nim się zrodziło, ani też, ile ono jest warto, jako środek informacji o rzeczywistości. Człowiek sam do tego jest zdolny, ponieważ on sam zdolny jest do właściwej refleksyi.

Św. Tomasz z Akwinu wspaniale pojął tę zasadniczą rolę rozwagi w roztrząsaniu problemu prawdy i pewności. Wróćmy do tej kwestyi po ściślejszem określeniu dyskusyi pomiędzy krytycyzmem a dogmatyzmem, a wtedy pokaże się jasno, że potężny ten geniusz przewidywał podstawę kwestyi krytycznych, sformułowanych wyraźnie po raz pierwszy przez Kanta. Otóż piękne słowa św. Tomasza:

„*Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est: cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus: dum scilicet judi-*

Problemat kryteryologiczny można przeto sformułować wyraźniej w następujący sposób: *Gdy umysł namyśla się nad swemi samorzutnemi przyznaniem, czy jest on wtedy w możności rozróżnienia tych, które są słuszne, od tych, które niemi nie są, tych, które są oparte na gruncie poznania prawdy, od tych, które tej rękojmi nie dają?*

**26. Wadliwe postawienie problemu.** Ale nie wszyscy jednakowo pojmują wyrażenie: *znać prawdę.*

Dla wielu ludzi, na których wywarł wpływ Descartes swoim dziełem „Discours de la méthode“ i teorye idealistyczne, poznać prawdę powinno znaczyć: wyobrazić sobie rzeczy „same w sobie“, takie, jakimi są w naturze. Przedstawiają oni sobie umysł jako rodzaj naczynia, wolnego od wszelkiej zawartości, zdolnego do myślenia o rzeczywistości, i to jest *subjekt*; naprzeciw niego stoi „*objekt*“, to jest rzeczywistość sama w sobie, niezależna od naszego poznania; problemat kryteryologiczny polegać ma na przekonaniu się, że w akcie poznania *subjekt* zgodny jest z *objektem*, pojęcie z rzeczywistością.

---

cium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo

Ten sposób postawienia problemu kryteryologicznego jest absolutnie wadliwy. Pozbawia on prawdziwe zagadnienie najistotniejszej części, tej mianowicie, która dotyczy pewności poznania *idealnego*, i w dodatku wynaturza on jeszcze to, co zostawia, to mianowicie, co dotyczy poznania porządku *realnego*.

Przez poznanie *idealne*, wiadomości idealne, rozumiemy zdania, których prawda jest niezależną od istnienia rzeczy przypadkowych. Przeciwstawiamy im poznanie porządku *realnego*, którego prawda jest formalnie zależną od istnienia rzeczy przypadkowych. Słońce oświeca naszą ziemię, ciepło rozszerza ciała — oto prawdy porządku realnego. Istoty, powstające do istnienia, wymagają przyczyny; linia prosta jest najkrótsza, oto prawdy porządku idealnego. Wszystkie nauki abstrakcyjne, arytmetyka, geometrya, metafizyka składają się wyłącznie z prawd idealnych, bez

---

extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (propos. 15), quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire, non tamen completur eius reditio: quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. *De Verit.* q. 1. art. 9

rych także obejść się nie mogą i nauki doświadczalne.

Nauka kartezyańska, sprowadzając kwestyę pewności do przekonania się, czy wyobrażenia umysłu zgodne są z rzeczywistością, *pojęcia* zgodne z *rzeczami*, znosi tem samem badanie poznania pewnego prawd idealnych. Te bowiem nie mają nic wspólnego z wyobrażeniem rzeczywistości. Skoro filozof mówi: linia prosta jest krótszą od wszelkiej innej, mało mu zależy na tem, czy istnieją w naturze linie proste; może nawet wątpić o tem, czy są. Oto np. kula, wylatująca z wylotu armaty: czy kreśli ona linię prostą? Z pewnością nie, jakkolwiek tak może się wydawać; od pierwszej chwili knla przyciąganą jest przez ziemię do jej środka i opisuje z konieczności krzywą paraboliczną; jeżeli jednak to interesuje balistykę, mało tylko obchodzi geometrę i metafizyka, którzy zajmują się *stosunkami* pomiędzy elementami pojęcia linii prostej i którzy twierdzą, zbadawszy te stosunki, że linia prosta, już to istniejąca, już to jedynie myślowo pojęta, jest krótszą od wszelkiej innej linii.

Powiedzieliśmy jeszcze, że kartezyańska formuła wynaturza problemat kryteryologiczny, w zastosowaniu jego do świata istnień.

Poznać prawdę, względnie do danej rzeczy, istniejącej w przyrodzie, nie jest to stworzyć sobie pojęcie, któreby było dokładnem odtworzeniem rzeczy takiej, jaką jest w przyrodzie; bo czem w istocie jest rzecz „*w sobie*“, o ile nie jest ona ujęta przez umysł? Dopóki przypuszczamy ją w przyrodzie, i tam tylko, jest ona dla was, którzybyście chcieli ją poznać, tak jakby jej wcale nie było, jest ona nieujęta nicością.

W jaki sposób utworzyć chcecie porównanie pomiędzy wyobrażeniem, a rzeczą, która w żaden sposób nie jest obecną w myśli waszej? Otóż rzecz przyrody nie jest wam obecną w myśli taką, jaką jest w przyrodzie; ten dąb, naprzykład, będący rośliną w lesie, nie jest obecny w myśli waszej takim, jakim jest sam w sobie, tam w lesie. A więc pomiędzy dębem, takim, jakim jest w swej istocie, a waszem subiektywnem pojęciem dębu, niema dla was żadnego możliwego porównania.

Mówimy, że niema *dla was* żadnego możliwego porównania. Jest ono bowiem możliwe dla kogoś innego, ale pod warunkiem, że ten ktoś inny będzie świadkiem jednocześnie rzeczywistości i mojego pojęcia, dębu w przyrodzie i pojęcia, jakie mój umysł o nim sobie utworzył; aby zaś być świadkiem jednocześnie tych dwóch rzeczy i aby mózdz je porównać, trzeba, aby jedna i druga były obecnymi w umyśle, wskutek czego konieczność podwójnego ujęcia, poprzedzającego poznanie prawdy, w tym razie byłaby tylko zmieniona, ale nie zniesiona.

Wyżej staraliśmy się ustalić, że nie rzecz „w sobie“, w swej istocie bezwzględnej, stanowi prawdę, a stąd poznać prawdę, nie będzie to znaczyć poznać rzecz „w sobie“. Prawda, którą mamy poznać, przypuszcza w konieczny sposób przyjęcie wewnątrz siebie (intussuscepcyę) rzeczy przez podmiot, objawienie się rzeczy „w sobie“ rozumnemu subjektowi, i dopiero wtedy, gdy rzecz, stawszy się przedmiotem zrozumiałym, objawi umysłowi swą treść, prawda może stać się prawdą; poznać prawdę jest to rozważać oddzielnie cechy, zawarte

w pierwszym pojęciu i spostrzegać stosunek ich tożsamości z treścią całkowitą. Pierwsze pojęcie rzeczy poznawanej staje się w ten sposób *podmiotem* sądu, a cecha zapożyczona od podmiotu, odgrywa rolę *orzeczenia*, a umysł wypowiada się o przynależności orzeczenia do podmiotu: poznać ten stosunek przynależności, takim, jaki jest, to znaczy poznać prawdę. (nr. 15).

A więc, reasumując, znać prawdę nie jest to wyobrażać sobie rzeczy *takimi, jakimi są same w sobie, w przyrodzie*; to też, gdy określamy problemat kryteryologiczny, mówiąc, że polega on na przekonaniu się, czy pojęcia nasze przedstawiają nam dokładnie rzeczy takimi, jakimi są one same w sobie, w naturze, używamy wtedy języka, nie dającego się zrozumieć.

Istnieje jeszcze druga pretensja, równie niezrozumiała jak pierwsza, tj. chcieć sobie wyobrazić rzeczy takimi, jakie są one przyrodzie, *bez żadnego udziału subiekta w wytworzeniu poznawanego przedmiotu*, pod pretekstem, że wszelkie przyswojenie poznawcze spowodowałoby zmianę rzeczy, która ma być poznana. W rzeczy samej, podawanie w wątpliwość stosunku zgodności naszego poznania z rzeczami, opierając się na uwadze, że *rzeczy są znane*, to — powtarzam jeszcze raz, dziwne nieporozumienie.

Przypuśćcie jaknajdoskonalsze poznanie i podnieście je jeszcze do nieskończoności, zawsze jednak subjekt poznający musi z konieczności wprowadzić naturę swoją do aktu poznania; akt ten posiadać więc będzie koniecznie coś z natury subiekta poznającego. Chcieć wyjść z siebie, aby uchwycić rzeczy takimi,

jakie są one w przyrodzie, i mieć je, nie przyswoiwszy ich sobie, jest to chcieć znać rzeczy, nie będąc samemu „poznawającym“, w dwóch słowach, jest to chcieć zrealizować sprzeczność.

„Ab utroque enim notitia paritur, mówi św. Augustyn, a cognoscente et cognito“. <sup>1)</sup> „Ex re visibili fit visio, non tamen ex sola re, nisi adsit visus; ex vidente enim et visibili fit visio“. <sup>2)</sup> Poznanie jest owocem dwóch zasad: rzeczy poznawanej i subiekta poznającego. „Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus“. <sup>3)</sup> Platon popełnił błąd, dodaje św. Doktor, wierząc, iż rzecz poznana musi mieć tę samą naturę w subiekcie, który ją poznaje, co i w rzeczywistości. „Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, qua credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito“ <sup>4)</sup>.

Jeden z najpotężniejszych umysłów współczesnych, Helmholtz, jest w zgodzie z zasadniczą tezą ideologii scholastycznej, gdy pisze: „Nasze spostrzeżenia i nasze wyobrażenia są skutkami, które wywierają rzeczy ujęte i wyobrażone na nasz system nerwowy i w naszej świadomości. Otóż natura skutku za-

---

<sup>1)</sup> S. Augustin. de Trinitate, I, 9, c. 12.

<sup>2)</sup> Ibid., I, 11, c. 2.

<sup>3)</sup> S. Thomas, de Verit. q. 10 a. 4.

<sup>4)</sup> Ibid,

leży z konieczności i od natury wytwarzającego go czynnika, i od natury otrzymującego go osobnika. Chcieć otrzymać wyobrażenie, któreby odtwarzało bez żadnej zmiany naturę wyobrażonej rzeczy i byłoby w ten sposób absolutny prawdziwe, znaczyłoby to chcieć otrzymać skutek, absolutnie nie zależny od natury subjektu, który skutek ten otrzymuje, co byłoby dotykającą sprzecznością<sup>5)</sup>.

A więc formuła problemu kryteriologicznego, pochodzenia kartezjańskiego i kantowskiego, w części jest *niezupełna*, a w części *niezrozumiała*.

Jakież jest przeto prawdziwe znaczenie postawionej wyżej kwestyi: Czy umysł może osiągnąć pewność, że zna prawdę, przez refleksyę, i czy potrafi rozróżnić wypadki, w których ją zna?

**27. Prawdziwe postawienie problemu pewności.** Znaczna część naszych wiadomości posiada więc za przedmiot *stosunek* pomiędzy pojęciami, abstrahując od istnienia konkretnego ujętych rzeczy, poznanie zaś samo polega wtedy na akcie połączenia orzeczenia z podmiotem, t. j. na syntezie dwóch obiektywnych pojęć. A skoro tak jest, pierwszą kwestyą, jaką kryteriologia sobie stawia, będzie dowiedzieć się, jakiej to natury jest ta synteza myślowa: Czy jest ona zawsze rezultatem zupełnie subiektywnego usposobienia myślącego osobnika? Czy też są tu akty przyznania, *spowodowane* przez coś od osobnika tego niezależnego i wcześniejszego od jego myśli, przez

---

<sup>5)</sup> Physiol. Optik. p. 442.

*objektywne objawienie się stosunku, którego wyrazem jest sąd?*

W dwóch słowach: czy istnieją *umotywowane* syntezy pojęć?

Oto jest pierwsza i najważniejsza część problemu pewności: nazywamy ją *pierwszem zagadnieniem zasadniczem*.

Dogmatycy i sceptycy zgadzają się ze sobą w gruncie rzeczy w sposobie pojmowania doniosłości tej kwestyi. Skoro rozważam swoje sądy porządku idealnego, skoro szukam wartości zasad, np. zasady przyczynowości, czyż nie posiadam świadomości, że główną moją troską jest dowiedzenie się, czy sądy te są *umotywowane*?

Skoro patrzę na kolory tęczy, gdy słucham akordów harmonijnych, zmysły moje poddane są doznawanym wrażeniom; moja natura czująca odczuwa w nieprzeparty sposób świetność kolorów, harmonię akordów, poddaje się i w nich niejako wypoczywa; są tu sądy zmysłowe, jeżeli wolno tak się wyrazić, które są nieodparte i nieodwołalne. Jeżeli poznanie jest złudzeniem, natura zmysłowa poddaje się złudzeniom, podlegający złudzeniu doznaje halucynacyi z tą samą koniecznością, co zdrowy człowiek wobec przedmiotu swych wrażeń normalnych. Człowiek prostuje czasem swe złudzenia: może spostrzedz, że doznaje halucynacyi; ale tu nie zmysły zwodzone spostrzegają, iż zostały oszukane. Zmysły, same przez się, niezdolne są do poprawienia się.

Otóż czy moja inteligencya jest pod tym względem tej samej natury, co moje władze zmysłowe? Jeżeli tak, to zawsze muszę się obawiać nieodpartej ilu-

zyi albo halucynacyi umysłu. Jeżeli jednak nie, tj. jeżeli nasze akty przyznania nie są spowodowane z koniecznością przez pobudzenie czysto podmiotowe, ale od nas zależy zawiesić nasze przyznanie, dopóki nie uznamy w przedmiocie sądu oznaki prawdy, w takim razie mamy prawo rozróżniać pomiędzy przyznaniem *umotywowanem* a przyznaniem *nieumotywowanem*, pomiędzy wiadomościami prawowicie pewnymi, posiadającymi cechę prawdy, a wiadomościami niepewnymi, pozbawionymi przedmiotowej cechy prawdy.

Czy jestem w stanie przeprowadzić podobne rozróżnienie? Oto pierwsza rzecz, o którą zapytuję, skoro rozważanie doprowadza mię do badania moich aktów samorzutnego przyznania porządku idealnego.

Sceptyk w gruncie rzeczy nie ma też innego wymagania.

Wystrzegając się zawsze tego, co uważa za dogmatyczną zuchwałość, postanawia on zawiesić swoje przyznanie i chroni się w okopy wyczekiwania, *περὶ πάντων ἐπέχει* — dlaczego? Oczywiście dlatego, że obawia się być ofiarą pozorów i dać się pociągnąć przez nie na drogę fałszów. Sextus Empiricus, w którym streszcza się, można powiedzieć, starożytny sceptycyzm, bardzo jest na tym punkcie wyraźny: „Ci, którzy zarzucają sceptykom zniesienie wszystkiego, nawet pozorów, mówi, świadczą, iż nie zrozumieli ich języka. Bierne wrażenia, które zmuszeni jesteśmy odbierać, pociągają nas, chcąc niechcąc, do przyznania, i nie myślimy wcale temu zaprzeczać; są to pozory, *τὰ φαινόμενα*.”

Skoro wążpimy o tem, czy dany przedmiot jest takim, jak się nam przedstawia, to oczywiście przy-

znajemy tem samem fakt, że on nam się przedstawia. Przedmiotem sporu nie jest więc przedmiot, taki, jak się on nam przedstawia, *ale to, co twierdzimy o tym przedmiocie*, Ζητούμεν δ'ὄτι περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. Miód np. przedstawia się nam słodkim, przyznajemy to i nie możemy nie przyznać, albowiem faktem jest, żeśmy mieli wrażenie słodczy; ale co może być wątpliwem, to, czy rozum ma prawo twierdzić, że istnieje cośkolwiek słodkiego. Sceptyk przeto wątpi nie o fenomenie, ale o własności, jaką rozum przypisuje fenomenowi<sup>1)</sup>.

Dowiedźcie nam przeto, konkluduje sceptyk, że nasz rozum, w przeciwieństwie do naszych zmysłów, nie jest zmuszany koniecznością do swych potwierdzeń, lecz że posiada możność poddania się dopiero obiektywnemu objawieniu się prawdy: nie pragniemy niczego innego.

Jak widzimy więc, sceptyk zgadza się z nami w gruncie rzeczy na punkcie znaczenia zasadniczego problemu pewności. Wraz z nami zapytuje, czy syntezy, jakie tworzymy przez nasze sądy, i towarzysząco im potwierdzenia, są rezultatem wewnętrznego ślepego popędu naszej przyrodzonej konstytucyi, lub też czy są wytworzone przez coś, co nie pochodzi od nas, nie zależy od nas, a co znosić musimy.

Kant, ten potężny geniusz nowoczesnego krytycyzmu, jest echem starożytnego sceptycyzmu.

Co przeciwstawia on *dogmatyzmowi* tradycyjalnemu?

---

<sup>1)</sup> Sextus Empiricus, Hypotyposes pyrrhon., c. X.

Czy błędy szczegółowe, złudzenia zmysłów, pomieszanie snu i jawy, sprzeczności systematów filozoficznych?

Nie, tego rodzaju zarzuty mogą zakłócić chwilowo inteligencję nie dość silną, ale nie są zdolne zastąpić zachwianego dogmatyzmu przez spokojny i pewny siebie sceptycyzm. A jednak o to właśnie krytycyista królewiecki z zaciekłością się stara.

Oczywiście Kant nie tworzy hipotez subiektywnych na sposób Descartesa i nie wyobraża sobie, że za kulisami naszego świata istnieje zły geniusz, który się z człowieka śmieje i bawi się, oszukując go bezustannie. Kant zwraca się nie do wyobraźni, ale do rozumu, aby osłabić pewność; poszukuje więc i studjuje funkcyje rozumu i usiłuje odkryć podstawowe prawo jego działalności; zdaje mu się, że prawo to znalazł w akcie czysto subiektywnej syntezy, wcześniejszej od doświadczenia, fatalnej i ślepej, co nazwał *sądem syntetycznym a priori*, i wywnioskował stąd, że rozum, w ten sposób zbudowany, powinien ograniczyć swoje pretensye do poznania swych sposobów myślenia i wyrzec się dotarcia do natury rzeczy. W istocie, jeżeli moje sądy i rozumowania nie są ujęciami stosunków, które mi się *objawiają*, które stwierdzam i przyjmuję, formułując je, jeżeli to są funkcyje psychologiczne, których ja sam jestem zasadą i świadkiem zarazem, czyż nie jest rzeczą roztropną zachowanie bezwzględnej rezerwy umysłowej co do wartości nauki? Jeżeli jednak jestem w stanie przekonać się, że syntezy, jakie tworzy mój umysł w swych sądach i rozumowaniach, *nie są a priori*, jeżeli jestem w stanie spostrzedz, że są one *motywowane* przez ob-

jawienie się stosunku, który wypowiadam *po tem, jakem go zobaczył*, wtedy rusztowanie krytycyzmu Kanta rozpada się, i ludzkość znajduje się prawowicie w posiadaniu pewności, które osiągnąć może *po namyśle*.

A więc dla Kanta, tak samo jak dla nas, dla dogmatyzmu tak samo, jak dla sceptycyzmu, podstawowy i zasadniczy problemat pewności leży w tem, aby dowiedzieć się, czy w sądach naszych porządku idealnego mieści się akt ślepej syntezy myślącego subiekta, który łączy subiektywnie orzeczenie z podmiotem, lub czy też połączenie to jest następstwem objawienia się tożsamości przedmiotowej orzeczenia i podmiotu, umotywowanej przez to samo objawienie.

Z tą pierwszą kwestyą wiąże się druga, która ją dopełnia: stosunki, które umysł ujmuje i formuluje w porządku idealnym, posiadają pewne cechy wyróżniające; są one powszechne i konieczne. Czem są te cechy? Czy konieczność i powszechność istot abstrakcyjnych są pozorne czy też rzeczywiste? Jeżeli są one rzeczywiste, to czy należy widzieć w nich własności myślącego subiekta, czy też własności pomyślanych przedmiotów? Innemi słowy, czy znamiona konieczności i powszechności są, jak twierdzi Kant, dodatkami do czysto subiektywnego aktu rozumu, tworzącego sądy syntetyczne a priori? Czy też umysł spostrzega je, jak twierdzą dogmatycy, w stosunkach przedmiotowych, które się przed nim objawiają i określają jego akt sądu?

Takim oto jest *pierwszy problemat* czy też, jeżeli kto woli, *pierwsza część problematu ogólnego* pewności.

Problemat ten dotyczy *przedewszystkiem* obiektywności naszych sądów porządku idealnego, a *dodatkowo* wytłumaczenia *znamion powszechności i konieczności* prawd oderwanych.

Drugi problemat, albo raczej druga część ogólnego problemu pewności dotyczy już nie stosunków ideowych, ale *rzeczywistości*, do której my je stosujemy. Przez wyraz *rzeczywistość* pojmujemy wszystko to, co jest *urzeczywistnione* lub przynajmniej *urzeczywistnialne* t. j. urzeczywistnić się dające, a więc rzeczy i istoty egzystujące lub możliwe w naturze, w przeciwstawieniu do wytworów czystego rozumu.

Faktem jest, jak powiedzieliśmy wyżej, że nasze sądy i rozumowania oderwane posiadają wartość przedmiotową, niezależną od istnienia rzeczy przypadkowych; nie mniej jednakże jest prawdą, że te same sądy i rozumowania stosujemy do świata, jak mówimy, *realnego*. Czy to zastosowanie ma rację bytu? Czy prawa stosunków idealnych są także prawami rzeczy?

Kant twierdził, że wszystkie nasze wiadomości mieszczą się w biernych wrażeniach zmysłowych, czyli, jak się wyrażał, w biernych *fenomenach* wrażliwości; rzeczy natury, „rzeczy w sobie“, jak je nazywa, „noumeny“, w przeciwstawieniu do „fenomenów“, byłyby produktami do subiektywnego opracowania wrażeń, *entia ficta*, fikcyjne myślicy osobnika, właściwie niewiadome x, które nas informują jedynie tylko o naszej wrażliwości.

Czy to prawda? Czy nie jesteśmy w możności przekroczenia granic naszej subiektywnej wrażliwoś-

ci, nie zdolni do poznania po za przedmiotami wyobraźalnemi *rzeczy*, zdolnych do egzystencji innej, jak przedmiotowość zjawiskowa myśli? Czy wiemy cośkolwiek o *noumenach*, a jeżeli wiemy, to *co*?

Jak widzimy, nie idzie tu już o *przedmiotowość* naszych sądów, wyrażających stosunek pomiędzy orzeczeniem a podmiotem, ale przypuściwszy tę przedmiotowość, chodzi tu o *rzeczywistość* przedmiotowych składników podmiotu, a stąd i orzeczenia sądu.

Z zastrzeżeniami powyżej uczynionemi, bez których zagadnienia wcaleby nie było, gdyż nie byłoby danych zrozumiałych, w drugiej części ogólnego problemu pewności mówić będziemy o *rzeczywistości*, odpowiadającej przedmiotowi naszych pojęć.

Gdybyśmy mogli dowieść, co do tego, jak co do poprzedniego punktu, że krytycyzm Kanta, jest dowolnym i błędnym, przekonaniibyśmy byli o *objektywnej rzeczywistości* naszych wiadomości umysłowych i mielibyśmy prawo *stosować do świata realnego zasady*, rządzące oderwanemi przedmiotami naszego idealnego poznania. W ten sposób dokonana by została, — przez zlanie się *przedmiotów* i *rzeczy* dzięki zastosowaniu koniecznych i powszechnych *zasad* porządku idealnego do *rzeczywistości* przyrody, — owocna synteza wszystkich składowych elementów ludzkiej wiedzy.

Pozostanie nam krok jeden jeszcze naprzód, aby usprawiedliwić *naukę* i *metafizykę* i zapewnić sobie w ten sposób rozważne posiadanie całej dziedziny pewności. W istocie, nauka wogóle jest systematem

twierdzeń, wywiedzionych z prawd zasadniczych; stosownie do tego, czy zasady pochodzą od czystego rozumu czy też z doświadczenia, nauki są racjonalnymi lub doświadczalnymi. Otóż, zasady racjonalne, jak i zasady doświadczone, znajdują swe usprawiedliwienie w rozwiązaniu dwóch problematów, dotyczących przedmiotowości porządku idealnego i rzeczywistości przedmiotu naszych pojęć. Wystarczy tedy usprawiedliwić proces dedukcyjny, aby ustalić wartość nauki.

Będąc w posiadaniu pewnego poznania świata zmysłowego, umysł może się wzniesić do poznania świata nadzmysłowego, stosując zasady do przypadkowych realności; usprawiedliwienie tego procesu wznoszenia się jest ustaleniem wartości metafizyki i sprowadzeniem ostatecznie całej ludzkiej wiedzy do jedności.

Już teraz można przewidzieć, z jaką głębiokością św. Tomasz sprowadził do poznania natury umysłu, rozpatrywanego w swym akcie zupełnej refleksyi, „reditio completa“, podstawową kwestyę pewnego poznania prawdy.

„Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest, nisi cognoscatur *natura principii activi*, quod est ipse intellectus, *in cuius natura est, ut rebus conformetur*; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, [quod supra seipsum reflectitur“ <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> De Verit. q. 1, art. 9.

**28. Kwestya tymczasowa.** Zanim jednakże przystąpimy do rozbioru podwójnego problemu pewności, musimy rozwiązać jedną kwestyę tymczasową.

W roztrząsaniu tak zasadniczem, jak to, które podejmujemy, gdzie idzie nie o ten lub ów akt poznania, ale o *całe* pewne poznanie w ogóle, leży pewna trudność: w jaki sposób bowiem postąpić, aby niczego nie przesądzić? Czy w istocie nie należałoby rozpocząć od zaprzeczenia lub od podania w wątpliwość wszelkiej pewności? Lub gdy ma się wewnętrzne przekonanie, że pewność nie jest chimera, czy nie należy, mimo to, chcąc zastosować się do wymagań metody ściśle naukowej, zachowywać się tak, jak gdyby się wątpiło o wszystkim? Albo czy nie należy z samego początku wyjąć z pod ogólnego wątpienia pewnych prawd, a mianowicie jakich?

Ta wstępna kwestya dotyczy, jak widzimy, *warunków* postawienia problemu; polega ona na dowiedzeniu się, w jakim początkowym stanie umysł może i powinien się postawić, aby przystąpić do ogólnego zagadnienia pewności.

Kwestya ta będzie przedmiotem „Księgi drugiej“.

---

KSIEGA DRUGA.

---

O początkowym stanie umysłu  
wobec problemu pewności.

## ROZDZIAŁ I.

### O WĄTPIENIU POWSZECHNEM.

#### ARTYKUŁ I.

#### *Sceptycyzm.*

**Treść:** 29. Sceptycyzm. 30. Rzut oka ogólny na szkoły sceptyczne. 31. Argumenty sceptyków.

**29. Sceptycyzm.** Sceptycyzm polega na twierdzeniu, że, o ile nie chcemy przesądzić rozwiązania zagadnienia pewności w sensie dogmatycznym, należy wziąć w podejrzenie ludzki umysł, t. j. odrzucić, a przynajmniej zakwestyonować wszystkie i każde z osobna świadectwo jego, zaprzeczyć lub podawać w wątpliwość jego *zdarność* do poznania prawdy.

Należy się jednak dobrze porozumieć co do doniosłości prawdziwej sceptycyzmu.

Można wyobrazić sobie krańcową formę sceptycyzmu, któraby ogarnęła wszystko ludzkie poznanie, bez żadnego wyjątku. W ten sposób zakwestyjonowaliby absolutnie wszystko, a więc i rozróżnienie pomiędzy snem a jawą, istnienie myśli, zasadę sprzeczności, jasność oczywistości.

Jakieśmy już wspomnieli ogólnikowo, (27) sceptycyzm ukazuje się w historyi nie w tej formie. Z wyjątkiem kilku sofistów, dla których filozofia była raczej zabawą, niż przedmiotem poważnych studyów, sceptycy podawali w wątpliwość potęgę ludzkiego rozumu tylko w sensie *względny*, określonym przez środowisko pojęciowe, w którym żyli. Większość sceptyków nie zaprzeczali istnieniu pewnego subiektywnego stanu duszy, który w tej lub innej formie był uczuciem pewności; ale nie ufali oni rozumowi spekulatywnemu i nie przywiązując wielkiej wagi do poglądów teoretycznych, uważali za właściwe wymagać od poznania właśnie tyle tylko, ile potrzeba do praktycznego oryentowania się w życiu.¶

I w jaki sposób zresztą sceptyk przystąpićby mógł do jakiegokolwiek badania nad wartością pewności, skoro w jego oczach pewność nie istnieje w żadnej formie? I w jaki sposób zawiązaćby się mogła dyskusya o pewności między dogmatykiem a kimś, kto odrzuca sam przedmiot dyskusyi? Przeciwnik taki podobniejszy byłby do pnia niż do człowieka, mówi Arystoteles, *ἄμωτος γὰρ φυτόν* <sup>1)</sup> i jedyną rzeczą by-

---

1) Met. III, roz. LV, 20.

łoby pozostawienie go jego losowi, w przekonaniu, że jego język nie wypowieda szczerej myśli <sup>1)</sup>.

**30. Ogólny rzut oka na szkoły sceptyczne.** W historii greckiej sceptycyzm ukazuje się kilkakrotnie. Sofiści Gorgias i Protagoras (V wiek prz. Chr.) uprawiają sceptycyzm wyłącznie w formie doprowadzania do absurdu teorii kosmologicznych pierwszych filozofów. Gorgias wychodzi z zasad Parmenidesa, Protagoras z zasad Heraklita, i obadwaj usiłują dowieść, że przy poszukiwaniu istoty i rzeczy w sobie, o ile nie bierze się w rachubę naszego sposobu poznania, o tyle dochodzi się do negacyi wiedzy.

Dwa wieki później, po śmierci Arystotelesa, kiedy filozofia grecka zajmowała się przeważnie etyką, sceptycyzm żył równolegle obok doktryn perypateetyckiej, stoickiej i epikurejskiej. Pyrrhon i jego szkoła, Arcezylaus (III wiek przed Ch.), i w sto lat później Karneades, założyciel nowej Akademii, utrzymują zgodnie, że celem filozofii jest szczęście, to zaś polega na spokoju duszy, *ataraxii*. Mędrzec, który się o tem przekonał, powstrzymuje się od poszukiwania pewności teoretycznej, którą Pyrrhonianie uważają za *niemożliwą*, w imię błędów, jakie czynią współcześni, i za *nieużyteczną*, w imię swej teorii moralnej; mędrzec zawiesza swój sąd (*ἐποχή*) <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, in XII Met. lib. IV, lect. 6. Verum est quod Heraclitus dixit, idem simul esse et non esse, sed hoc non potuit mente suscipere sive opinari. Non enim necessarium est, quod quidque aliquis dicit, hoc mente suscipiat vel opinetur.

<sup>2)</sup> Zeller, Die Philosophie der Griechen, str. 492 i nast.

Sceptycyzm został zastąpiony przez eklektyzm (I wiek przed Chrystusem), który z kolei ustąpił miejsca sceptycyzmowi, a ten znowu po raz ostatni osłabił szkoły wyczerpane i upadające. Neo-pyrrhonizm, reprezentowany przedewszystkiem przez Ptolemeusza z Cyreny, Oenesidema i Sextusa Empiricusa wraca do teoretycznych negacyi pewności. Oenesidemus, najbezwzględniejszy z nich, posuwa się aż do zaprzeczenia prawdopodobieństwa, bardzo zręcznie bronionego przez Arcezylausa. Ale i tu nad sceptycyzmem panują głównie zabiegi etyczne: powstrzymajmy się od sądu, ponieważ rozum spekulatywny nie może nam powiedzieć nic pewnego; filozofia nie ma być doktryną *ἀρεσις*, ale praktycznym kierunkiem *ἀγωγή*, opartym na subiektywnych wyobrażeniach, których teoretycznej wartości nie potrzebujemy szukać.

W starożytności przeto sceptycyzm posiadał zawsze formę względną, otaczał się pewnemi zastrzeżeniami <sup>1)</sup>.

W średnich wiekach dogmatyzm panuje niepodzielnie w szkołach filozoficznych.

Odrodzenie, rozmiłowane w starożytności, próbuje wskrzesić dawny sceptycyzm (Montaigne, Charon); ruch ten nie przedstawia jednak poważnego interesu. Systematy wieku XVII, które bywają czasem zaliczane do szkół sceptycznych, są raczej

---

<sup>1)</sup> Zeller, tamże 3, 2, str. 26 i nast.

formami dogmatyzmu; takim jest np. mistyczny sceptycyzm Pascala, który nie zdoławszy znaleźć prawdy przy pomocy metody geometrycznej wywodów kartezyańskich, zwrócił się do uczucia i do „racyserca“; takim jest też sceptycyzm moralny i religijny Hueta i Lamainnais'a, którzy zwątpili o rozumie przyrodzonym i wymagali od wiary, by dopełniła filozofię.

Kant otwiera nową epokę, o której można powiedzieć, że jej tendencya dąży logicznie do sceptycyzmu, ale wyraz jej nie jest jednakże sceptycznym. Miano tego ruchu *krytycyzm* albo *subiektywizm*. Ponieważ znaczna część naszego dzieła poświęcona jest rozbiorowi systemu filozofii krytycznej, na tem miejscu poprzestajemy na tej wzmiance.

**31. Argumenty sceptyków.** Dadzą się one sprowadzić do trzech następujących:

*1-y Argument:* Nasze władze poznawcze, zmysły, rozum, często nas mylą; świadectwa ich są sprzeczne; czyż można zaufać świadkowi, o którego nieszczeroci jest się przekonanym? Najelementarniejsza ostrożność nakazuje człowiekowi pytać się na każdym kroku, czy nie jest on ofiarą złudzenia, i postanowić, jako jedyną rzecz nieryzykowną, zawieszenie sądu.

Sextus Empiricus sprowadza sprzeczności naszego poznania do czterech następujących punktów: „Przeciwstawiamy, mówi on, pozorom zmysłowym inne pozory zmysłowe, np. gdy powiadamy, że ta sama wieża, widziana zdaleka, wydaje się okrągłą, a zblizka, kwadratową; czasem znowu przeciwstawiamy argumenty rozumowe innym argumentom rozumowym,

tak np. zastanawiając się nad układem i porządkiem świata, wnioskujemy o istnieniu Opatrzności, widząc zaś, że ludzie dobrzy często bywają nieszczęśliwi, a zli w dobrobycie, gotowiśmy wnosić, że Opatrzności niema; inną razą argumenty rozumowe są w sprzeczności z pozorami zmysłowemi; gdy mówiono Anaxagorasowi, że „śnieg jest biały“, odpowiedział, że śnieg jest wodą w stanie stałym; woda zaś jest czarna, a więc i śnieg jest czarny; wreszcie widzimy terazniejszość w sprzeczności już to z terazniejszością, jak w powyższych przykładach, już to z przeszłością, albo przyszłością, jak np. w nowych doktrynach, które przeczą dawnym<sup>1)</sup>.

---

1) Sextus Empiricus. *Hypotyposes pyrrhon.* XII; patrz *adv. logicos*, VIII, 6.

Pascal pisał z siłą o tych błędach i sprzecznościach rozumu, w słynnym rozdziale swych „*Myśli*“, zatytułowanym: *Faiblesse de l'homme, incertitude de ses connaissances naturelles*:

1) „Człowiek wystawionym jest na naturalne błędy, których bez łaski poprawić nie może. Nic nie pokazuje mu prawdy; wszystko go oszukuje. Dwa źródła prawdy: zmysły i rozum, nie dość że każdemu z nich braknie szczerości, jeszcze się wzajemnie zwodzą. Zmysły zwodzą rozum przez fałszywe pozory, a rozum odpłaca im pięknem za nadobne. Namiętności duszy podsuwają zmysłom fałszywe wrażenia: wszystko to kłamie i oszukuje się na wyścigi“.

2) „Najbardziej mnie jednak zadziwia to, że cały świat nie jest zdziwiony, widząc słabość rozumu. Wszysey postępują poważnie tak, jak gdyby nie szli za modą, ale jak gdyby każdy wiedział niezawodnie, gdzie jest prawda i sprawiedliwość. Na każdym kroku spotyka człowieka zawód, a jednak, dzięki ja-

*2-gi Argument:* Rozum nie może wzbudzić w nas zaufania, zważywszy, że nie wiemy, czy jest on dziełem dobrego Boga, który prowadzić nas pragnie do poznania prawdy, czy też złego geniusza, który bawi się oszukiwaniem nas.

„Naturalne uczucie, dzięki któremu nie jesteśmy w stanie wątpić o zasadach, mówi Pascal, nie jest przekonywającym dowodem o ich prawdziwości, ponieważ, nie mając (po za wiarą) pewności, czy człowiek jest

---

kiejś zabawnej pokorze, człowiek sądzi, iż to jest jego wina, a nie tej sztuki poznania, z której się chełpi. Jednakże dobrem jest to, że istnieje na świecie tylu tych ludzi, nie będących pyrrhonianami, na chwałę pyrrhonizmu, aby pokazać, iż człowiek zdolny jest do najdziwaczniejszych opinii, ponieważ zdolnym on jest do wiary w to, że znajduje się nie w stanie naturalnej i nieuniknionej słabości, lecz przeciwnie w stanie przyrodzonej mądrości.

3) Nie tylko dawne wrażenia posiadają przywilej ludzenia was: powaby nowości mają tę samą władzę... Inne źródło błędów, to choroby; każą one nasz sąd i rozum. A jeżeli wielkie choroby nadwerężają go w znacznym stopniu, nie wątpię, że małe czynią to każda w swoim stosunku.

Własny nasz interes stanowi także doskonały instrument do mydlenia nam oczu. Najsprawiedliwszy człowiek nie może być sędzią we własnej sprawie: znam takich, którzy, aby nie popaść w błąd miłości własnej, okazywali się najniesprawiedliwsiymi w świecie. Najpewniejszy sposób stracenia najsprawiedliwszej sprawy jest powierzenie jej pieczy blizkich krewnych. Sprawiedliwość i prawda są to ostrza tak subtelne, że nasze narzędzia są zbyt tępe, aby ich dotknąć mogły dokładnie. A jeśli to im się uda, to wyszczerbią ostrze i równocześnie dotkną się wszystkiego naokoło, dotykając więcej błędu, niż prawdy.

dziełem Boga, złego ducha lub przypadku, znajduje się on w wątpliwości, czy dane mu zasady są prawdziwe, fałszywe lub niepewne, stosownie do naszego pochodzenia... Pyrrhonianie przeciwstawiają dogmatykom niepewność naszego pochodzenia, która zawiera w sobie niepewność naszej natury; na co dogmatycy nie dali jeszcze dotychczas odpowiedzi". (Myśli, art. 6).

3-ci Argument: Wreszcie *le cheval de bataille* sceptycyzmu jest słynny argument „kręcenia się w kółko“, *diatlelu* (ὁ διάλληλος τρόπος, od *διάλληλα*, jedno przez drugie): aby pewnym być, że dany sąd jest prawdziwy, trzeba by posiadać kryterium pewności. Aby zaś uznać w kryterium znamię prawdy, potrzeba sądu. A więc potrzeba kryterium, aby usprawie-

---

Cóż więc uczynić ma człowiek w tym stanie? Czy ma wątpić o wszystkim? I o tem, że nie śpi, że go szczypią, że go parzą? Czy będzie wątpił, że wątpi? Że istnieje? Tak daleko zajść nie można i faktem jest, iż równie doskonałych pyrrhonian nie było nigdy. Natura podtrzymuje słaby rozum i nie pozwala mu na tak wielki wybryk.

Czyż więc powiemy przeciwnie, że człowiek posiada z pewnością prawdę? Człowiek, który przy najłżejszym nacisku zmuszony jest porzucić tę swoją zdobycz?

Cóż za chimerą jest więc człowiek? Co za monstrum, jaki chaos, jaka igraszka sprzeczności! Sędzia wszystkich rzeczy, głupi robak ziemny, posiadacz prawdy, stek niepewności i błędów, chwala i wyrzutek świata!

Kto rozwiąże to zawikłanie? Natura zawstydza sceptyków, a rozum zawstydza dogmatyków. Czemże staniesz się więc o człowieku! Ty, co szukasz przy pomocy rozumu, jakim jest twoje przyrodzone powołanie? Ani uciec możesz od obu tych sekt, ani też pozostać w żadnej.

dliwić sąd, a potem nowego sądu, aby usprawiedliwić kryterium, i tak do nieskończoności.

„Filozofowie sprzecniają się o to, mówi Sextus Empiricus, czy istnieje kryterium prawdy, czy też go niema; my zaś, sceptycy, powstrzymujemy się na tym punkcie od zdania“ (*ἡμεῖς δὲ ἐπίσχῃ ἔωμεν*, nos autem cohibeamus assensum <sup>1)</sup>).

Wistocie, spór ten albo może być rozwiązany, albo nie. Jeżeli nie, roztropność radzi zawiesić swoje zdanie o nim. Jeżeli tak, niech nam powiedzą w jaki sposób to być może, bo ostatecznie nie przyjęliśmy żadnego kryterium, a nawet oznajmiamy, iż nie wiemy, czy ono istnieje. Aby zaś osądzić spór, wzniecony przez kwestyę kryterium, trzeba naprzód zgodzić się na pewne kryterium, któreby pozwoliło sprawę osądzić; aby zaś nastąpiła zgoda na pewne kryterium, sama kwestya istnienia kryterium musiałaby być przedtem rozwiązana. Wpadamy w ten sposób w błędne koło, i wszelki środek odkrycia jakiegoś kryterium wymyka się nam.

Podobnie się dzieje, gdy idzie o usprawiedliwienie sposobu dowodzenia. W rzeczy samej, usprawiedliwienie jakiegoś dowodzenia zależy od kryterium poprzednio dowiedzionego, a to kryterium samo

---

Poznaj więc, pyszny, jakim paradoksem jesteś dla siebie samego. Upokórz się, nieudolny rozumie; umilknij, głupia natura; dowiedz się, że człowiek przewyższa nieskończenie człowieka, i od Pana twego dowiedz się o twem prawdziwym powołaniu. Słuchaj Boga! Pascal. *Pensées*. Art. 4 i 6.

<sup>1)</sup> Ibid. Art. 6,

od dowodzenia, poprzednio usprawiedliwionego, tak, że jeszcze raz wpadamy w błędne kółko (εις τὸν διάλληλον ἐκβάλλονται τρόπον).<sup>2)</sup> Postęp bez końca albo błędne koło, oto, co sceptycyzm stawia przed oczy dogmatykom.

---

## ARTYKUŁ II.

### *Metodyczne powszechne wątpienie.*

**Treść:** 32. Descartes nie miał zamiaru głoszenia rzeczywistego wątpienia. 33. Pierwsza różnica pomiędzy rzeczywistym wątpieniem a metodycznym. 34. Różnica istotna. 35. Słuszność i naukowa wartość metodycznego wątpienia. 36. Wątpienie Descartesa jest powszechne. 37. Wątpienie powszechne metodyczne zawiera sprzeczność.

**32. Descartes nie chciał głosić rzeczywistego wątpienia.** Mówi on o tem wyraźnie; wątpienie jego jest *fikcyjne*. „Sądziłem, iż potrzeba odrzucić, jako bezwzględnie fałszywe, wszystko to, o czem powziąć można najmniejszą wątpliwość, *aby przekonać się, czy nie pozostanie po tem w wierzeniach moich coś, co byłoby*

---

<sup>2)</sup> Hypotyposes Pyrrhon. II, 4. Patrz Diogenes Laërtis. Życie najznakomitszych filozofów starożytności. Pyrrhon.

Montaigne w ten sposób tłumaczy ten zarzut: „Aby sądzić o pozorach, które otrzymujemy od przedmiotów, potrzeba nam instrumentu sądowego (instrument judiciaire); aby ten instrument sprawdzić, potrzeba dowodu; aby sprawdzić dowód, znowu potrzebnym jest nam ten instrument do sądzenia: jesteśmy więc w kole. Ponieważ znysły nie mogą dać nam satysfakcyi, będąc same pełne niepewności, należy się zwrócić do racyi rozumu, ale każda racya wymaga innej na swe potwierdzenie: oto wracać się musimy aż do nieskończoności“. Essais, ks. II, roz. XII.

zupelnie niewatpliwem“;<sup>1)</sup> „chcialem przypuścić, że nie ma ani jednej rzeczy, która byłaby taką, jak ją nam zmysły przedstawiają... postanowilem udawać, że wszystko, co kiedykolwiek weszło do mego umysłu, nie było pewniejszym od złudzeń moich snów“<sup>2)</sup>).

Idzie tu więc o *fikcyę* wątpienia, a nie o wątpienie rzeczywiste. Ani z przekonania, ani przez poczucie niemocy Descartes nie ma zamiaru wystawić swej duszy na wątpliwości i wyrzec się przedmiotowej prawdy. Wyraźnie nawet potępia sceptyków, którzy wątpią dlatego, aby wątpić. „Wykorzeniałem z mego umysłu wszystkie błędy, które się mogły być tam wcisnąć. Nie dlatego, abym miał naśladować sceptyków, którzy wątpią, aby wątpić, i chcą pokazać się zawsze niezdecydowanymi; przeciwnie, wszystkie moje pragnienia dążą do tego, aby poznać grunt chwiejny i piaski, a znaleźć skałę i glinę“.<sup>3)</sup> Sam tytuł zresztą *Discours de la Méthode* świadczy o dogmatycznych intencyach filozofa francuskiego. Oto bowiem tytuł zupełny: „Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences“... Istnieje więc prawda poznawalna, skoro badać można *prawidła poszukiwania jej w naukach*; jest więc zły, jest i dobry użytek rozumu, ponieważ dają nam naukę o *metodzie dobrego użytkowania* z niego.

Jest więc rzeczą niewatpliwą, że Descartes nie wyznawał wątpienia rzeczywistego, ani pozytywne-

---

1) O metodzie, 4-a część.

2) Tamże.

3) Tamże, III część.

go, ani negatywnego; wątpienie to nazwano *metodycznem* <sup>1)</sup>).

**33. Pierwsza różnica pomiędzy wątpieniem rzeczywistem a metodycznem.** Powiedziano słusznie: Ten, kto wątpi rzeczywiście, sądzi, że to, o czem wątpi, jest wątpliwe; ten, kto wątpi metodycznie, zachowuje się względem danego zdania tak, *jak gdyby* ono było wątpliwe.

Skoro Janssen oznajmia paryskiej Akademii nauk: „Możemy twierdzić, nie przekraczając indukcyi, dozwolonych przez obecny stan nauki, że jakkolwiek życie nie zostało skonstatowane na powierzchni żadnej z planet, racye najbardziej stanowcze prowadzą nas do przyjęcia jego na wielu z nich“<sup>2)</sup>, ja wątpię *rzeczywiście*, czy racye francuskiego astronoma są tak stanowcze, a wniosek przedmiotowo pewny.

Gdy zaś przystępuję do 6-go twierdzenia Euklidesa: „Mając danemi w trójkącie dwa kąty równe, boki przeciwległe kątom równym są równe“, przyjmuję na chwilę, jak gdyby to podlegało wątpliwości, nie dlatego, abym miał istotnie wątpić, ale aby łatwiej zdać sobie sprawę, dlaczego te boki są równe. Wątpliwości moje są *przypuszczalne, fikcyjne, metodyczne*.

To rozróżnienie pomiędzy zdaniem, uważanem za absolutnie wątpliwe, a zdaniem, uważanem tak, *jak*

---

<sup>1)</sup> Wyrażenie „wątpienie metodyczne“ nie pochodzi od Descartesa: on nazywał wątpienie swoje „hyperbolicznem“.

<sup>2)</sup> I. Janssen. Les époques dans l'histoire astronomique des planètes. Posiedz. publiczne pięciu akademii dnia 24 października 1896.

*gdyby* było ono wątpliwem, hypotetycznie, wydaje się na pierwszy rzut oka bardzo jasnem, ale czy jest ono niem w istocie?

W pewnem znaczeniu: tak, ale nie w znaczeniu, wymaganem do rozwiązania problemu pewności.

Wytłumaczmy to:

Rzecz jasna, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sądem bezwzględny, umotywowany przez *ujęcie* tego, co jest, a sądem warunkowym, wywołany przez *fikcyę* lub też przez *pojęcie* tego, co by mogło być. W granicach wrażeń zmysłowych na różnicę tę zwracał uwagę Spencer, nazywając jedne wrażenia stanami silnemi świadomości, inne słabemi. Jedne od drugich różnią się wieloma znamionami, z których najważniejszym jest to, że *pojęcia wyobrażone* zależą od woli, podczas gdy *przedmioty percepcyi* narzucają się mimowoli poznającego osobnika <sup>1)</sup>.

Ta sama przeciwność znamion odnajduje się pomiędzy wątpieniem *fikcyjnem* a *rzeczywistem*; pierwsze zależy od woli; drugie, przynajmniej w chwili, gdy uważamy je formalnie za *rzeczywiste*, nie zależy od woli, ale narzuca się jej.

I faktycznie, skoro ja wątpię metodycznie o 6-m twierdzeniu Euklidesa, moje wątpienie zależy formalnie od mojej woli, wątpię, ponieważ chcę wątpić, i wątpię, dopóki mi się podoba wątpić. Skoro jednak nieznajduję, aby racye Janssena były stanowcze, to jakkolwiek pragnąłbym podzielić jego wnioski, nie mogę jednak obronić się wątpliwościom. Istnieje więc różnienie bardzo jasne pomiędzy metodycznem a rze-

---

<sup>1)</sup> Balmès. Philosophie fondamentale, I, str. 242 i 243.

czywistem wątpieniem: pierwsze jest zależne formalnie od mej woli, drugie nie <sup>1)</sup>).

Ale czy to rozróźnienie odpowiada wymaganiom filozofii krytycznej?

**34. Istotna różnica pomiędzy rzeczywistem a metodycznym wątpieniem.** Nie, to rozróźnienie nie odpowiada wprost kryteryologicznemu stanowisku, ponieważ wola jest władzą oddzielną od rozumu. W filozofii krytycznej zaś mamy do czynienia z rozumem, z pewnością i z wątpieniem rozumu. W rozumie samym przeto należy znaleźć rację wewnętrzną przyjętego przez wszystkich rozróźnienia metodycznych od rzeczywistych wątpiwości.

Jakaż jest ta różnica?

Skoro wątpimy *rzeczywiście*, czy planety są zamieszkane, stan naszego umysłu jest *prosty*; jesteśmy w stanie wątpienia wobec zdania: „Planety są zamieszkane przez istoty żyjące“; cały nasz stan duszy polega na wątpiwości, t. j. na braku zgody na to zdanie.

W wątpieniu metodycznym stan naszego umysłu jest *złożonym*: skoro przystępujemy do twierdzenia Euklidesa, *jak gdyby* ono było wątpiwem, w głębi duszy posiadamy stanowcze przekonanie, że jest ono prawdziwe; my w tę prawdę wierzymy, już to na za-

---

<sup>1)</sup> Patrz: Brochard. Wyjaśnienia do dzieła „O Metodzie“ II, str. 105. „Sceptycy wątpią, aby wątpić; Descartes wątpi, aby dojść do prawdy. Wątpienie sceptyków jest ostateczne, wątpienie Descartesa — tymczasowe. Wątpienie sceptyków jest celem wątpienia Descartesa — środkiem“.

sadzie poprzednio znanych twierdzeń, już to na zasadzie zaufania do geometryi, jakie dzielimy ze wszystkimi; z drugiej strony wątpimy o tem twierdzeniu, ponieważ chcemy go dowieść; wątpimy, ponieważ nie posiadamy percepcyi aktualnej racyi wewnętrznej tej prawdy, ani też wystarczającego motywu, na jakim spoczywa zwykle nasza zgoda. Znamię wątpienia metodycznego leży właśnie w tym złożonym stanie duszy, w mieszaniu pewności i wątpienia, pewności utajonej i wątliwości obecnych.

**35. Prawowitość i wartość naukowa wątpienia metodycznego.** W ten sposób pojęte, wątpienie nie tylko ma rację bytu, ale jest konieczną sprężyną wszelkiego naukowego postępu. Dzięki jemu właśnie od zwykłej znajomości rzeczy przechodzimy do postrzeżenia ich racyi wewnętrznych, od obserwacyi do nauki.

Najmniej skłonni do sceptycyzmu filozofowie śmiało go stosowali jednak w przedsięwzięciach naukowych.

Św. Augustyn w dyalogu z Evodiuszem usiłuje pogodzić dobroć moralną wolnej woli z władzą, jaką posiadamy, czynienia źle: „Ten, który dał nam wolność, mówi św. Augustyn, jest Istotą, której czyny są bez zarzutu“. Na co Evodius odpowiada: „Wierzę w to mocno, ale tego jeszcze nie rozumiem; szukajmy więc, jak gdyby wszystkie te prawdy były niepewnymi“, i św. Augustyn pochwała ten sposób badania <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „De libero arbitrio“, ks. II, roz. II. „Ille enim dedit liberum arbitrium) ait Augustinus, ejus factum recte repre-

Czyż to nie jest krótka a dokładna formuła metodycznego wątpienia?

Skoro św. Tomasz z Akwinu zapytuje w pierwszej części Summy teologicznej: *Utrum anima humana sit aliquid subsistens? Utrum anima humana sit incorruptibilis?* nie wątpi on w samej rzeczy, lecz tylko *udaje*, że wątpi; wie on przez swą wiarę chrześcijańską i przez dawniejsze badania, których pamięć zachował, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i niematerialna: posiada więc on już pierwszy sąd, który jest pewny. Obok tego stanu umysłu tworzy się jednak inny przez refleksyę: abstrahując od poprzednich pewności, uczony doktor chce zachowywać się, *jak gdyby* one były wątpliwe; ten drugi stan umysłu formalnie zależy od woli, św. Tomasz *chce* zabstrahować od swych dawniej nabytych wierzeń, *chce* zbadać „za“ i „przeciw“, a więc istnieje w duszy jego stan podwójny, mieszanina pewności i wątpienia; to jest wątpienie metodyczne <sup>1)</sup>.

Skoro jednak wątpienie metodyczne jest prawowite, czy wątpienie Descartesa jest bez zarzutu?

Metodyczne wątpienie częściowe jest prawowite; ale wątpienie Descartesa jest powszechne. takie zaś wątpienie zawiera w sobie sprzeczność. Wyjaśnimy to.

**36. Wątpienie, jak zrozumiał je Descartes, jest powszechne.** Nieraz już powiedziano, i słusznie, że

---

hendi nullo modo potest. Cui Evodius: „Quamquam haec inconcussa tunc teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint“.

<sup>1)</sup> Patrz Kleutgen. Die Phil. d. Vorzeit, 3-a. Część IV.

takie wątpienie jest *postępowe*, i usiłowano tę postępowość kartezyańskiego wątpienia przeciwstawić jego powszechności. Dwie te własności nie wykluczają się jednak wzajemnie, zważywszy, że stosują się do wątpienia kartezyańskiego, rozważanego w różnych momentach.

Pierwsze dążenie Descartesa w rzeczy samej zwrócone jest w kierunku zniesienia *stopniowego* źle uzasadnionych przekonań <sup>1)</sup>, lecz rezultatem tej postępowej krytyki jest zniesienie *wszystkich* dawniejszych przekonań.

Descartes z pewnością nie pragnął takiego rezultatu; jego intencją było nie dojście do sceptycyzmu, ale przeciwnie zwalczenie go,—jednakże tu nam nie chodzi o intencye Descartesa; te bowiem zależą od woli i należą do etyki, a filozofii krytycznej nie obchodzą. Z logicznego punktu widzenia wątpienie Descartesa w „Rozprawie o Metodzie“ i w pierwszej „Medytacji“ jest powszechne.

„Postanowiłem udawać, pisze Descartes, że wszystkie rzeczy, które kiedykolwiek powstały w moim umyśle, nie były prawdziwsze od złudzeń moich snów <sup>2)</sup>).

„Zmuszony jestem wyznać, dodaje, że pomiędzy rzeczami, które miałem niegdyś za prawdziwe, niema ani jednej, o której bym nie mógł w jakikolwiek sposób wątpić, i to nie przez lekkomyślność, lecz dla powodów silnych i rozważanych w sposób dojrzały“ <sup>3)</sup>.

---

1) 1-a Medytacja.

2) Discours de la Méthode, część 4-ta.

3) 1-a Medytacja.

Descartes odrzuca więc nie tylko przesady wychowania i opinie, które mu narzucono, ale i świadectwa zmysłów swoich, potem świadectwa swej świadomości, która pozwala mu twierdzić: „jestem tu, przy kominku, w szlafroku, z papierami w ręku; umyślnie i z zastanowieniem wyciągam rękę i czuję ją“<sup>1)</sup>. Wątpi on „o wszystkich racyach, które brał dawniej za dowody“,<sup>2)</sup> o idealnych zdaniach najprostszych, że dwa a trzy zawsze tworzą pięć, że kwadrat ma zawsze tylko cztery boki... i nawet o rzeczach prostszych, jeżeli można coś prostszego sobie wyobrazić. A więc argumenty powagi, prawdy obserwacji, potwierdzenia wewnętrznego zmysłu i świadomości, rozumowanie, bezpośrednio prawdy idealne, wszystko to naruszone zostaje przez wątpienie.

Czy to wątpienie powszechne jest kaprysem chwili, przypadkowym faktem, który możnaby, przy dobrej chęci, pominąć?

Bynajmniej; to powszechne wątpienie jest *prawem* myśli zastanawiającej się nad sobą, *obowiązkiem* filozofa, który pragnie dopełnić dzieła krytyki. „Pragnąc poświęcić się wyłącznie poszukiwaniu prawdy mniemałem, iż należy czynić wszystko na odwrót i odrzucić jako absolutnie fałszywe wszystko to, w czem mógłbym sobie wyobrazić najmniejszą wątpliwość, aby się przekonać, czy nie pozostanie potem coś w mych wierzeniach, coby było całkowicie niewątpliwe“<sup>3)</sup>. „Rozum zakazuje mi, mówi Descartes, da-

---

<sup>1)</sup> 1-a Medytacja.

<sup>2)</sup> Discours de la Méthode, część 4.

<sup>3)</sup> Disc. de la Méth., część 4.

wać wiarę rzeczom niezupełnie pewnym i niewątpliwym, podobnie jak nie dają wiary tym rzeczom, które są wyraźnie fałszywe“ <sup>1)</sup>.

Czy prawo to istotnie narzuca się myśli? Czy ten obowiązek filozofa jest uzasadniony?

W oczach Descartesa, i postawiwszy jego przesłanki, niewątpliwie. „Nie mam potrzeby, mówi on sobie, badania każdej swojej wiadomości po kolei szczegółowo, co stanowiłoby pracę nieskończoną; ponieważ jednak zburzenie fundamentów pociąga za sobą z konieczności zburzenie reszty budynku, rozpoczynę więc od zbadania *zasad*, na których oparte są wszystkie dawne moje mniemania <sup>2)</sup>. Wistocie, krytyka kartezyańska obala z konieczności cały budynek ludzkich przekonań, od dołu do góry, ponieważ burzy ona zasady, na których ten się opiera. Przed chwilą podawał w wątpliwość *akty* zmysłów, świadomości albo rozumu; teraz zaś rzuca podejrzenie na same *władze*, a wraz z nimi na wszelkie ich świadectwa.

Władze poznawcze mają za przedmiot, jedne prawdy doświadczalne, inne prawdy oderwane, idealne. Otóż zaprzeczono szczerości i jednych i drugich. Pierwsze, zmysły zewnętrzne i zmysł wewnętrzny wzięto w podejrzenie, „bowiem zdarzało mi się niekiedy, mówi Descartes, doświadczyć, że zmysły te mię oszukały, a roztropność nakazuje nie ufać w zupełności nigdy temu, który nas raz już zdradził“ <sup>3)</sup>.

---

1) 5-a Medytacja.

2) 1-a Medytacja.

3) 1-a Medytacja.

Rozum zaś, któremu przypada poznanie bezpośrednich prawd porządku idealnego i wyprowadzanie wniosków, podejrzanym jest również, bo „czyż ja mogę wiedzieć coś o tem, azali Bóg, który może wszystko i który mię stworzył, jakim jestem... nie uczynił mię takim właśnie, że muszę się ciągle mylić? Ale może to się nie zgadza z Jego najwyższą dobrocią. Jeżeli nie zgadza się jednak z dobrocią Jego, abym zawsze był oszukiwany, to nie powinno się także zgadzać i to, abym został czasem oszukany, a przecie nie mogę wątpić, że na to pozwala... Przypuśćmy jednak, że wszystko to, co się tu mówi o Bogu, jest bajką; w każdym razie, cokolwiek przypuszczę o sposobie, w jaki doszedłem do stanu, w którym się znajduję, do bytu, jaki posiadam, czy to przypiszę go przeznaczeniu lub fatalności, przypadkowi, ciągłej kolei i związkowi rzeczy, czy też czemu bądź innemu; ponieważ mylić się i błędzić stanowi niedoskonałość, tem mniej przeto potężnym będzie twórca, od którego pochodzę, tem bardziej będzie rzeczą prawdopodobną, iż jestem tak niedoskonałym, że się ciągle mylę. Na co nic nie mogę odpowiedzieć“ <sup>1)</sup>.)

A więc widzimy, że: sformułowanie metodycznego wątpienia jako *ogólne; zastosowania*, jakie sam Descartes uczynił do wszystkich, bez żadnego wyjątku, kategorii poznania; sposób pojęcia *prawa filozofii krytycznej*; wreszcie podanie w podejrzenie szczerości samych *władz poznawczych*,—wszystko to nie pozwala nam wątpić, że wątpienie metodyczne Descartesa jest i miało być powszechnie.

---

<sup>1)</sup> Tamże.

Ale wątplenie powszechne nie jest metodycznym, jest ono rzeczywistem.

**37. Wątplenie metodyczne powszechne jest sprzeczne samo w sobie.** Wistocie, widzieliśmy, że wątplenie metodyczne od rzeczywistego różni się tem, iż drugie stanowi prosty, podczas gdy pierwsze stanowi złożony stan umysłu. Otóż, jeżeli się wychodzi z założenia, iż wszystko, absolutnie wszystko podlega wątpleniu, niema miejsca na jakiegokolwiek twierdzenie, na któremby można wątplenie niejako zaszczerpić. A więc wątplenie powszechne nie może być innem, lecz tylko rzeczywistem; gdy więc dodajemy doń jednocześnie przymiotniki: metodyczny i powszechny, popełniamy sprzeczność.

---

### ARTYKUŁ III.

#### *Krytyka sceptycyzmu.*

**Treść:** 38. Pierwsza odpowiedź dogmatyzmu sceptycyzmowi: wątplenie rzeczywiste powszechne jest w sprzeczności z samorzutnymi i powszechnymi przekonaniem ludzkości. 39. Druga odpowiedź: samo sformułowanie sceptycyzmu zawiera sprzeczność. 40. Trzecia odpowiedź: twierdzenie sceptyków jest dowolne. 41. Proste odparcie sceptycyzmu. 42. Odpowiedź na argumenty sceptyków.

**38. 1-a odpowiedź sceptycyzmowi: wątplenie rzeczywiste powszechne jest w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem.** Dogmatycy zgodnie odrzucają twierdzenia sceptyków, odmawiające rozumowi zdolności osiągnięcia prawdy, jednakże w środkach obrony różnią się dogmatycy między sobą dość wybitnie, a niektórzy z nich posługują się nawet argumentami o wątpliwej skuteczności.

•Pierwsza odprawa, jaką daje się sceptycyzmowi, polega na postawieniu mu zarzutu, iż znajduje się on w sprzeczności z samorzutnymi i powszechnymi przekonaniem ludzkości.

„Słuchając sceptyków, pisze E. Saisset, możnaby sądzić, że człowiek rodzi się w stanie kompletnej obojętności na te dwie rzeczy: wiara i wątplenie. Natura jednakże mówi co innego. Uczyniła ona ludzkość dogmatyczną. Stąd zaś wynika, że największa niezgoda, jaka możliwą jest pomiędzy filozofami, polega na tem oto: jedni gwałtownie oddzielają się od rodzaju ludzkiego i oznajmniają, że oczywistość, która wystarcza innym, dla nich jest niedostateczną; są to sceptycy. Inni zaś przeciwnie, łączą się ściśle z rodzajem ludzkim, przez filozoficzną refleksję potwierdzając tę naiwną i samorzutną wiarę, która była pierwszą potrzebą inteligencji ludzkiej w kołysce; to są dogmatycy.

Rzecz jasna, że dogmatyzm i sceptycyzm posiadają wspólny punkt wyjścia: jest nim fakt naturalnej oczywistości i wiara rodzaju ludzkiego w tę oczywistość, fakt wcześniejszy i wyższy od wszelkiego sporu. Cała dyskusya polega na tem, że dogmatyzm trzyma się wraz z ludzkością pierwotnej i głębokiej wiary, którą w nim wzbudza oczywistość, nie szuka-

jąc niczego, ani nie pragnąc poza tem, podczas gdy sceptycyzm głosi, że oczywistość ta jest podejrzaną i niedostateczną, i wbrew protestom świadomości zadaje kłam całemu rodzajowi ludzkiemu.

Zwolennicy sceptycyzmu mają oczywiście obowiązek, jeżeli nie usprawiedliwić, to przynajmniej wytłumaczyć takie dziwne twierdzenie. Odmówić tego wytłumaczenia jest to postawić się poza granicami wszelkiej oczywistości i wiary, jest to wątpić, nieprzyznając się do wątpienia, zabdykować z użytku rozumu, nie przyznając się do tej abdykacji.

Zapewne, że taki sceptycyzm jest nie do odparcia; usuwa się on, przyznając, od zarzutów. Ale któż nie spostrzeże, iż zrywając w ten sposób wszelkie stosunki z oczywistością i wiarą, nie posiada też żadnych stosunków z ludzkością? Jest on nie tylko absolutnie niemożliwy i niezrozumiały, już nie tylko w praktyce życiowej, ale nawet w czystej spekulacji. Nie jest to realny stan umysłu; nie jest to fałszywy system, zboczenie, szaleństwo. Jest to tylko czeże widmo, którem karmi się wyobraźnia sceptyka, goniąca ostatkami, coś, czego ani myśl, ani słowo nie może uchwycić<sup>1)</sup>.

Mówiąc szczerze, odpowiedź ta zapoznaje rolę filozofii w kwestyi pewności i chybia celu. Filozofia krytyczna nie powinna się odwoływać do powagi „zdrowego rozsądku“; przeciwnie, powinna ona powołać twierdzenia zdrowego rozsądku przed trybunał refleksyi i skontrolować je.

Co więcej, sceptyk poważny wyznaje, że „nie jest obojętny na różnicę pomiędzy wierzeniem i wątpieniem“; wie on, iż „natura uczyniła ludzkość dogmatyczną“; nie zapoznaje tych faktów psychologi-

---

<sup>1)</sup> E. Saisset. Sceptycyzm. Str. 111-112. Paris. 1865.

cznych, które nazywają „oczywistością naturalną i wiarą ludzkości w tę oczywistość“; ale żąda, aby mu pokazano pozapodmiotową czyli realną przyczynę tych naturalnych potwierdzeń (nr. 25 i 27).

**39. 2-a odpowiedź: wyrażenie samo sceptycyzmu zawiera sprzeczność.** Inny sposób argumentowania przeciwko sceptycyzmowi jest to pokazanie mu, że mimo woli zmuszony jest przeczyć sam sobie. W istocie, powiadają, sceptyk twierdzi jako rzecz pewną, że wszystko jest *niepewne*; albo też *dowodzi* on przy pomocy rozumu, iż rozum jest *niezdolny* do dostarczenia dobrego *dowodu*. Sprzeczność jest tu dotykalna.

„Aenesidemus, powiada Em. Saisset, rozumuje w ten sposób: Słuszność kryterium prawdy nie może być dowiedziona. A więc jest ona niepewna.

Widoczna, że to rozumowanie przypuszcza następującą przesłankę: wszystko to, co nie da się dowieść, jest niepewne.

Usunięcie tej przesłanki niweczy wniosek i rozumowanie. Ale przesłanka ta jest absurdem, czego można dowieść niezawodnie; i proszę zauważyć, że mówię w tej chwili tylko o oczywistości, przyjętej faktycznie przez Aenesidemusa, że więc nie przypuszczam tu nic więcej nad to, co przeciwnik, posiadający dobrą wolę, daje mi prawo przypuszczać.

Oto w ten sposób dowodzę, że wspomniana przesłanka jest absurdem: powiedzieć, że wszystko to, co nie może być dowiedzionem, jest niepewnem, jest to powiedzieć zarazem, iż wszelka pewność leży w dowodzie, a jednak tam nie można żadnej pewności odnaleźć. Albowiem wszelkie dowodzenie przypuszcza istnienie pewnych zasad niezawodnych bez dowodu;

więc zaprzeczyć, że one istnieją, jest to zaprzeczyć możliwości samego dowodu. Aenesidenus więc, stawiając swoją przesłankę, zarazem i burzy ją.

Co więcej, Aenesidemus przyjmuje sam bez dowodu swoje twierdzenie: wszystko jest niepewne, czego nie można dowieść. Jeżeli on go nie dowodzi, to dlatego, że wierzy, iż jest ono pewne. Oto więc sam zmuszony jest do przyjęcia zasady pewnej bez dowodu. Szczególna jest to zaiste przesłanka: jest ona dla tego pewną, że stawia się ją, nie dowodząc; jednakże ponieważ jest ona nie dowiedziona, powinna być niepewna,—i w ten sposób ta przesłanka i argumentacja obraca się w niezrozumiałą logomachię<sup>1)</sup>.

Sceptyk, któryby postawił tezę, że wszystko jest niepewne, lub który chciałby dowieść krótko i węzłowato, że nic się dowieść nie da, byłby w wielkim ambarasie, gdyby mu przyszło odpowiedzieć na ten zarzut sprzeczności, którym dogmatycy posługują się czasami. Jako argument *ad hominem*, zwrócony przeciw sceptykowi, pewnemu swego sceptycyzmu, jest on nieodparty. Ale czy to warto prowadzić polemikę z sofistą, który utrzymuje, iż niema żadnego rodzaju pewności, ani samorzutnej, ani refleksyjnej? Wystarczy odwrócić się do niego plecami, ponieważ nie wie on, co mówi, albo też kłamie świadomie.

Jednakże chcąc w ten sposób zmusić sceptyka do przeczenia samemu sobie, nie osiągniemy go w ostatnich jego okopach. Rozumowanie powyższe przyj-

---

<sup>1)</sup> Tamże.

muje wątplenie za coś tak samo pozytywnego, jak i pewność. Tymczasem wątplenie jest czemś zasadniczo *negatywnem*, jest *nie-pewnością*. Zdaje się więc możliwem wątpić, nie twierdząc przytem, że się wątpi; można zrozumieć niezdecydowanie umysłu u osoby, któraby wątpiła o owem wątpieniu... „Większość ludzi musi się znajdować w podobnym wypadku, mówi Stuart Mill, o ile to dotyczy faktów szczegółowych, o których nie są oni zupełnie pewni; nie są oni zupełnie pewni, azali są niepewni“. <sup>1)</sup> Przeciwno w ten sposób pojętemu wątpieniu zarzut wymuszonej sprzeczności chybia celu.

**40. 3-a odpowiedź: twierdzenie sceptycyzmu jest dowolne.** Spotkamy się później z przesadzoną formą dogmatyzmu, polegającą na twierdzeniu, że przed przystąpieniem do jakiegokolwiek dyskusyi nad wartością naszych pewnych wiadomości, należy postawić zasadę zdolności rozumu ludzkiego do osiągnięcia prawdy. Będziemy wtedy zwalczać to twierdzenie, a to dlatego, że *zdolność* umysłu stanowi właśnie przedmiot sam sporu pomiędzy dogmatykami a sceptykami. Ale też dla tego samego powodu odmawiamy sceptykowi prawa do uznania niezdolności rozumu ludzkiego w osiągnięciu prawdy, zanim podjęte zostanie badanie wartości naszych wiadomości. Zarówno *dowolną* jest rzeczą twierdzenie, jak i przeczenie a priori o naturalnej zdolności umysłu do pewnego poznania <sup>2)</sup>.

1) S. Mill. Filozofia Hamiltona. st. 154, (tł. franc.)

2) Warto zatrzymać tę myśl Pawła Janeta: „Niemożna, powiadają, usprawiedliwić rozumu, skoro raz została już pod-

**41. Jaką będzie bezpośrednia odprawa sceptycyzmu.** Przyjmiemy za punkt wyjścia *akty* poznania ludzkiego rozumu i szukać będziemy, na drodze refleksyi, czy noszą one na sobie znamię prawdy; jeżeli tak, dogmatyzm ma rację, umysł zostaje uznany za *zdolny* do prowadzenia do prawdy; jeżeli nie, teoria sceptyków odnosi zwycięstwo, i jesteśmy pozbawieni pewności, że umysł nasz zdolny jest do niezawodnego osiągnięcia prawdy.

**42. Odpowiedź na argumenty sceptyków.** *Odpowiedź na argument pierwszy.* Nasze władze poznawcze mylą się *często*, mówi sceptyk; nie należy więc *nigdy* im ufać i nie można przyjąć w sposób bezwzględny *żadnego* z ich świadectw.

---

niesioną o nim kwestya. Niech tak będzie; ale jakim prawem mamy go kwestyonować? Kiedy stawiamy jaki argument, jaki zarzut, dyskusya bezwątpienia może mieć miejsce: ale sam rozum jest po za granicami kwestyi; służy on do ataku zarówno, jak i do obrony. Z jednej i z drugiej strony istnieje teren wspólny; powołujemy się na fakty, które objaśniamy przy pomocy metod uznanych. Jeżeli jednak posuniemy się dalej, jeżeli zaatakujemy nie ten lub ów użytek rozumu, lecz sam rozum, to na czem opiera się podobne wątpienie? Po co dyskutować przypuszczenie całkowicie dowolne? Nie mówię tu o sprzecznościach, zawartych w rozumie, o jego błędach, ograniczonosci, mówię tylko o tym spekulatywnym czysto wątpieniu, które polega na powiedzeniu sobie: Kto mi dowiedzie, że mój rozum jest prawowity i prawdomówny? Kto mi dowiedzie, że gdybyśmy mieli rozum inaczej zbudowany, inaczej też niewidzielibyśmy rzeczy? Otóż to właśnie przypuszczenie całkowicie jest dowolne: jest to hipoteza chimeryczna i hyperboliczna". *Traité de phil.*, n. 626.

O. *Przyjmujemy poprzednik ale dyskutujemy następnik:*

Należy *zawsze* podejrzewać nasze zdolności i nie należy przyjmować *żadnego* ich świadectwa, jeżeli nie mamy środka do odróżnienia wypadków, w których się mylimy, od wypadków, w których się nie mylimy, — *to przyjmujemy.*

Jeżeli posiadamy środek do odróżnienia wypadków, w których władze nasze się mylą, od wypadków, w których one się nie mylą, innemi słowy, jeśli posiadamy kryterium prawdy — *odrzucaamy* w takim razie powyższy następnik.

Inaczej mówiąc, rozum ludzki słusznie uchodzić będzie za podejrzany, w razie jeżeli błędy jego nie dadzą się kontrolować, a więc i unikać; jeżeli jednak błędy jego mogą być kontrolowane, a więc unikane lub prostowane, nie byłoby słuszną rzeczą odrzucać bez różnicy wszystkich jego świadectw.

Sam też sceptyk świadczy, że nie uważa on błędów ludzkiego rozumu za niezwalczone, ponieważ pochlebia sobie, iż je poznał; świadczy on, że pomimo wszystko, posiada zaufanie do swego rozumu, ponieważ odwołuje się od źle poinformowanego rozumu dogmatyka do owego rozumu, poinformowanego lepiej.

*Odpowiedź na drugi argument* znajduje się w następnym rozdziale. Ponieważ bronił go głównie Descartes, właściwem więc będzie zbadanie go przy okazji wątpienia kartezyańskiego.

*Odpowiedź na argument diallelu:* argument ten polega na dwuznaczniku. Przypuszcza on, że kryte-

ryum prawdy, „*l'instrument judiciaire*“, o którym mówi Montaigne, jest i powinien być na zewnątrz prawdy, o której chcemy się upewnić. Jeżeli człowiek, obdarzony władzą refleksyi nad własnymi swemi myślami, zdolnym jest, a zobaczymy, że jest zdolnym, do wzięcia za przedmiot poznania swój pewny sąd, a w tym sądzie połączenie podmiotu z orzeczeniem, jeżeli zdolnym jest do spostrzeżenia, iż to połączenie znajduje się pod wpływem obiektywnego objawienia się związku obydwu terminów, pewne poznanie usprawiedliwia siebie samo, i unikamy w ten sposób zarazem błędnego koła i postępu do nieskończoności.

Mamy więc prawo wywnioskować, że sceptyk nie posiada żadnego dobrego powodu do zaprzeczania lub odrzucania a priori, przed wszelkiem badaniem, istotnej *zdolności* ludzkiego umysłu do poznania pewnego prawdy.

#### ARTYKUŁ IV.

##### *Krytyka powszechnego metodycznego wątpienia.*

Treść: 43. Wątpienie powszechne, jakimkolwiek będzie, metodycznym czy rzeczywistem, uniemożliwiłoby dogmatyczne rozwiązanie problemu pewności. 44. Lecz wątpienie powszechne jest niemożliwe. 45. Krytyka hipotezy o złośliwym geniuszu, wymyślonej przez Descartesa. 46. Zakończenie pierwszego rozdziału.

**43. Wątpienie powszechne uniemożliwiłoby wszelkie dogmatyczne rozwiązanie.** Gdy Descartes sformułował i przy pomocy różnych pozytywnych argumentów, faktycznych i prawnych, usiłował umotywowować przypuszczenie, że jego władze poznawcze sprowadzają, być może, zawsze i nieprzeparcie błąd, spóbował następnie ocalić z potopu swego wątpienia przynajmniej choć tę pierwszą prawdę: myślę, więc jestem. „Ale zaraz potem, pisze, gdym się zdecydował udawać, że wszystkie rzeczy, które kiedykolwiek weszły do mego umysłu, nie były prawdziwsze od marmoich snów, spostrzegłem, że podczas gdym pragnął myśleć, iż wszystko było fałszywem, konieczną pozostało rzeczą, abym ja, który to myślę, był jednak czemś; i zauważywszy, że ta prawda: *myślę, więc jestem*, tak była mocną i pewną, iż najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie były zdolne jej naruszyć, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułów za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem“ <sup>1)</sup>.

Czy to przejście od wątpienia do pewności jest logicznem?

Nie chcemy tu wątpić o *intencyach* filozofa francuskiego; były one, jak powiedzieliśmy, niezaprzeczenie dogmatyczne; ten punkt zresztą posiada tu drugorzędne znaczenie; zapytujemy więc siebie, w sposób abstrakcyjny, hypotetyczny, czy można ocalić jakąkolwiek pewność, skoro przyjęło się pozytywne

---

<sup>1)</sup> *Disc. de la Méth.* 4-a część.

wątpienie powszechne, stosując je do wszystkich możliwych grup ludzkiego poznania i opierając je na niedostateczności samych zasad, służących nam do poznawania (Nr. 36).

Naszem zdaniem narzuca się odpowiedź przecząca. Stojąc na stanowisku wątpienia, nie sposób, cokolwiek by się robiło, otrzymać nic innego jak tylko wątpienie. Na wzruszonych fundamentach nie sposób wybudować budynku niewzruszonego <sup>1)</sup>.

Descartes przeszedł od wątpienia powszechnego do dogmatycznego potwierdzenia rzeczywistości swej myśli i swego istnienia za cenę nielogiczności. Aby pozostać w zgodzie ze sobą, powinien był trzymać się swego wątpienia i mówić: pragnę przekonać siebie, że „ja, który myślę, jestem koniecznie czemś”; otóż, ktoś wie, czy myśl, że istnieje lub istnieć może cokolwiek bądź rzeczywistego, po za zjawiskową przedmiotowością mej myśli, nie jest „złudzeniem sennem”? Kto wie, czy konieczność, którą zdaje mi się spostrzegać pomiędzy myślą a istnieniem mojego myślącego „ja”, nie jest chimeryczną? Nie widziałem nic niemożliwego w fakcie, że ręka moja nie była wyciągnięta w chwili, „gdym umyślnie i z zastanowieniem wyciągał tę rękę i czułem ją” <sup>2)</sup>; nie uważałem za absurd wyobrazić sobie, że „dwa połączone z trzema nie jest pięć”, że „kwadrat ma więcej niż cztery boki” <sup>3)</sup>: dlaczego nie mógłbym również wątpić o przedmiotowej

---

<sup>1)</sup> „Zburzenie fundamentów pociąga za sobą z konieczności całą resztę budynku”. *1-e Méditation.*

<sup>2)</sup> *Ibid.*

<sup>3)</sup> *Disc. de la Méth. 2-me Partie.*

rzeczywistości swojej myśli, substancyjalnem istnieniu swojego ja, konieczności związku pomiędzy myślą a myślącym ja?

Logika kazałaby w ten sposób rozumować.

*Principiis obsta, sero medicina paratur,*

*Cum mala per longas invaluere moras.*

Popelniałeś niezręczność, sprzeciwiając się jasnej oczywistości, na nic się nie przyda powoływać się na nią w chwili obecnej. Obciążeś umysłowi skrzydła: nie każ mu teraz wzbić się do lotu; zapóźno.

Na nic się też nie przyda rozróżnienie pomiędzy wątpieniem metodycznym a rzeczywistem: bo na-przód, jak wyjaśniliśmy to wyżej (34 i 37) wątpienia metodyczne nie jest powszechne i na odwrót wątpienie powszechne nie jest metodyczne; w samem pojęciu wątpienia metodycznego zawartą jest idea pewności, przynajmniej domyślnie; stąd wątpienie metodyczne powszechne byłoby wątpieniem, opartem na pewności, ponieważ jest ono metodycznym, i zarazem pozbawio-  
ne pewności, ponieważ jest ono powszechnem; zawierałoby przeto sprzeczność w sobie.

Co więcej, rozumowanie nasze wychodzi nie z jakości wątpienia, lecz z jego *powszechności*; z wątpienia *powszechnego*, *jakiemkolwiekby było*, metodycznym czy rzeczywistem, nie sposób logicznie wypro-wadzić żadnego dogmatycznego twierdzenia.

Gdzież był więc błąd początkowy Descartesa?

#### 44. Wątpienie powszechnie jest niemożliwem.

Descartes źle czytał w swej świadomości, skoro wyobrażał sobie, że dwa a dwa mogą uczynić co innego jak cztery, i że kwadrat może mieć więcej albo mniej

boków niż cztery; wyobrażał on sobie mylnie, że człowiek, „wyciągając umyślnie i z zastanowieniem rękę i czując ją“, może być nieodbicie ofiarą złudzenia.

Wątpienie jest możliwe wobec każdego zdania, którego oczywistość nie staje bezpośrednio przed umysłem; ale oczywistość bezpośrednia, czy to idealnego, czy to realnego porządku, czyni wątpienie fizycznie niemożliwym, a przyznanie umysłu koniecznym.

Spróbuję, powiedział sobie Descartes, posunąć rozumowane wątpienie tak daleko, jak to będzie możliwym; a więc, wywnioskował, należy odrzucić, lub przynajmniej uważać za wątpliwe *wszystkie* wiadomości, które dotychczas uważałem za pewne.

Porozumiejmy się. Należy uważać za wątpliwe zdania, które nie są bezpośrednio oczywiste, *na to się zgadzamy*.

Należy uważać jako wątpliwe zdania bezpośrednio oczywiste;—my tu *rozróżniamy*:

jeżeli istnieje chwila, w której terminy zdania mogą być ujęte przez umysł w ten sposób, że związek łączący je nie zjawia się natychmiast, *zgodzimy się na to*;

jeżeli obydwa terminy nie mogą istnieć jednocześnie w umyśle bez natychmiastowego wywołania stosunku przedmiotowego, który je łączy, w takim razie *przeczymy* powyższemu.

A więc, co zresztą będziemy musieli powtórzyć w rozdziale III, skoro nam przyjdzie nakreślić główne rysy dogmatyzmu, filozofia krytyczna nie może rozpocząć od powszechnego wątpienia, ponieważ w życiu refleksyjnym umysłu wobec samorzutnych obja-

wów pewności niema ani jednej chwili, w którejby pojęcia pierwotne obecnymi były w umyśle bez jednoczesnego objawienia się oczywistego ich koniecznych związków.

Nie sprzedajmy jednak wniosków. Postać pozytywna kwestyi, którą my tu możemy tylko wskazać, stanowić będzie przedmiot główny księgi III; byłoby też przedwcześnie rozszerzać się tu, pod pretekstem gruntownej dyskusyi przykładów wątpliwości, podanych przez Descartesa, o bezpośredniej pewności zmysłu wewnętrznego i świadomości: te kwestye traktowane będą w księdze IV.

Descartes popełnił więc błąd pierwszy: uważając choćby przez chwilę jako wątpliwe zdania idealne i fakty, których oczywistość bezpośrednia nie mogła nie wymusić z góry jego przyznania. I to nie tylko owo: „wątpię, więc jestem“ przedstawia cechę oczywistości bijącej w oczy i zniewalającej, lecz posiada tę cechę każde zdanie idealnego lub realnego porządku, które narzuca się umysłowi w swej niezłożoności.

Drugi błąd Descartesa polega na zakwestyjonowaniu wartości naszych *władz*, uważanych oddzielnie, od ich aktów, i na wzięciu ich w podejrzenie, a to z powodu, iż mogą podlegać złowrogiemu działaniu złośliwego geniusza. Rozbierzemy to obecnie.

#### 45. Krytyka hipotezy o złośliwym geniuszu.

Nie możemy pochwycić żadnej z naszych *władz*; same tylko akty, t. j. *władze działające* podpadają bezpośrednio pod świadomość. Od zbadania *aktów poznania* przeto rozpoczynać się powinna epistemologia.

Przyjmując odwrotny sposób, szlibyśmy od nieznanego do znanego, od zasad, których nie dosiegamy

i których samych w sobie dosięgnąć nie możemy, przechodzilibyśmy do sądzenia a priori o wypływających z nich aktach: metoda podobna przeciwną jest naturze rzeczy i najelementarniejszym wymaganiom metody naukowej.

Należy żałować, mówi gdzieś Brochard, iż Descartesowi przysła fantazyja wynalezienia tego złego geniusza, którego wpływ rzuca podejrzenie na nasze władze poznawcze; ale od chwili, gdy hipoteza została postawioną, należało ją sumiennie zbadać, choćby miał na tem zyskać sceptycyzm.

Otóż temu właśnie przeczymy. Przypuściwszy, że hipoteza geniusza zwodziciela, zdolnego fałszować nasze władze, powstaje w umyśle, co należało robić? Czy usiłować zbadać *władze* nasze same w sobie, aby przekonać się, czy są szczerze, czy niegodne zaufania? Nie, ponieważ sposób ten jest naturalnie niemożliwym. Należało tymczasowo <sup>1)</sup> nie przyjmować wcale zarzutu, aż do chwili, gdy zostałyby dokonany rozbiór *aktów* poznawczych. Ponieważ władze poznać możemy tylko z ich działania, zgubny wpływ złego geniusza, jeżeli on istnieje, pochwyćby można tylko w tem działaniu; osądzić źle lub dobrze wartość zasad akcyi, zanim zobaczy się w ruchu jej objawy, nie jest zaiste rzeczą roztropną.

**46. Wniosek rozdziału I.** Ta ostatnia idea jest najważniejszą z całego rozdziału obecnego: jest rze-

---

<sup>1)</sup> Wrócimy naturalnie później do tej trudności; obecnie nie możemy tu o niej dyskutować.

czą nienaukową przenieść wprost problemat kryte-  
ryologiczny na zbadanie naszych *władz* poznawczych;  
jest zupełną *dowolnością* stawiać jako tezę a priori,  
już to dla powodów naturalnych, już to przy pomocy  
sztucznych rozważań, że umysł ludzki jest zasadniczo  
niezdolny do pewnego poznania prawdy. Osądzimy  
drzewo z owoców jego.

---

## ROZDZIAŁ II.

### DOGMATYZM PRZESADZONY.

#### ARTYKUŁ I.

#### *Wykład dogmatyzmu przesadzonego.*

**Treść:** 46. Dogmatyzm kartezyański i kwestya pierwszej zasady filozofii. 48. Czy istnieje pierwsza zasada, źródło wszelkiej prawdy? 49. Czy istnieje pierwsza zasada, źródło wszelkiej pewności? 50. Samowiedza nie jest pierwszą zasadą filozofii. 51. Czy istnieje określona całość prawd, łącząca warunki podstawowej zasady pewności? Doktryna Balmèsa. 52. Teorya trzech prawd pierwotnych Tongiorgi'ego,

**47. Dogmatyzm kartezyański i kwestya pierwszej zasady filozofii.** Wątpienie samo, powiedział sobie Descartes na drugim etapie swej *Metody*, jest faktem; w fakcie tym chwytam bezpośrednio rzeczy-

wistość swojej myśli i swojego ja. „Zauważywszy, że ta prawda: *myślę, więc jestem* była tak pewną i niezachwianą, iż najfantastyczniejsze przypuszczenia sceptyków nie były zdolne jej wzruszyć, osądziłem, że mogę przyjąć ją bez skrupułów *za pierwszą zasadę filozofii*, której poszukiwałem“<sup>1)</sup>).

*Pierwsza zasada filozofii!* Te trzy słowa dzieła *Discours de la Méthode* postawiły ważny problemat i podniosły spory, dziś jeszcze nie wyczerpane.

Co to znaczy: *pierwsza zasada filozofii*? W myśli Descartes'a miało to z pewnością znaczyć: *pierwsza pewność* i *punkt wyjścia* dla innych filozoficznych pewności.

Ale czy pewność, będąca punktem wyjścia dla postępu umysłu, jest twierdzeniem odosobnionem? Lub też czy jest ona pierwszym ogniwem łańcucha myśli, od którego zależeć będą w następstwie wszystkie inne? Inaczej, czy pewność istnienia mojej myśli i mojego ja myślącego jest prostym *początkiem*, czy też właściwą *zasadą*?

Jeżeli zaś pewność istnienia myśli i mojego ja jest nie tylko początkiem, ale *zasadą*<sup>2)</sup> w prawdziwym tego słowa znaczeniu, t. j. pierwszym twierdzeniem, związanem logicznie z innymi twierdzeniami, to jakiej natury jest ten związek? Czy pierwsza zasada filozofii jest *źródłem*, skąd wypływa wszelka pra-

---

1) *Discours de la Méth.* 4-a część.

2) Przez słowo „zasada“ (principe) w znaczeniu logicznem należy rozumieć pierwsze poznanie, mogące prowadzić do innych, „to, przez co poznaje się rzecz“. Aryst. *Met.* V. 1.

wda dla umysłu, czy też jest *fundamentem*, naze-  
wnątrz którego nie da się ustalić żadna pewność?

„To słowo: pierwsza zasada, pisze Balmès, rozu-  
miane być może w dwojaki sposób: oznaczać ono mo-  
że prawdę jedyną, źródło wszystkich innych, lub też  
prawdę, którą trzeba przyjąć pod groźbą unicestwie-  
nia wszelkiej prawdy. W pierwszym razie pierwsza  
zasada jest jak gdyby źródło, skąd wypływają tysią-  
czne kanały, zasilające umysł; w drugim jest ona pun-  
ktem oparcia, który powinien dźwigać niewzruszenie  
ciężar świata <sup>1)</sup>).

Stoimy oto wobec wielu kwestyi, ogólnych i za-  
sadniczych, jakoteż i szczegółowych i tyczących się  
stosowania.

Czy istnieje *jedna* pierwsza prawda, *źródło* wszel-  
kiej prawdy?

Czy istnieje *jedna* pierwsza prawda, *fundament*  
konieczny pod wszelką pewność?

W szczególności, czy pewność istnienia myśli  
i mojego ja jest pierwszą zasadą filozofii?

Czy istnieje *całość* określona prawd, jednocząca  
warunki pierwszej fundamentalnej zasady wszelkiej  
pewności?

**48. Czy istnieje pierwsza zasada, źródło wszel-  
kiej prawdy? W rzeczywistości, w porządku jestestw—  
tak, odpowiada Balmès; w porządku intelektualnym  
powszechnym — tak; w porządku intelektualnym ludz-  
kim — nie.**

---

<sup>1)</sup> Balmès. *Philos. fondam.* T. 1. Ks. 1, roz. IV, n. 38.

Ktokolwiek przyznaje istnienie jedynego Boga, Stwórcy wszechświata, musi też przyznać, że w *porządku ontologicznym* wszystkie jestestwa zależą od Niego, biorąc z Niego początek.

Z tego wynika, że syntetyczne poznanie wszechświata, takie, jakie Bóg znajduje w swojej istocie, jest intuicyą prawdy — macierzy, obejmującej zarówno świat możliwości, jak i świat istnień. A więc nawet w *porządku logicznym*, uważanym w swej całości, w tem, co Balmès nazywa „porządkiem intelektualnym powszechnym“, istnieje pierwsza prawda, zasada wszystkich prawd, idea, obejmująca wszystkie idee.

Im wyżej umysły postawione są w hierarchii jestestw, albo im dalej na tym samym poziomie bytu postąpiły w rozwoju własnej swej energii, tem bardziej jednolity jest ich zakres, tem mniej przeto oddalają się od jednolitości intuicyi, właściwej Najwyższej Istocie <sup>1)</sup>; żaden umysł skończony jednak nie do-

---

<sup>1)</sup> „In Deo tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et de hoc exemplum aliquantulum in nobis perspicere potest; sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris

chodzi do jednolitości doskonałej; umysłowość ludzka w szczególności podlega różnorodności form poznawczych, wskutek czego w *porządku logicznym* poznania *ludzkiego*, „w porządku intelektualnym *ludzkim*“, nie ma i być nie może pierwszej zasady, z którejby wytryskiwało to, co Balmès nazywa „wiedzą transcendentálną“ wszechświata <sup>1)</sup>).

Wszystkie zaś nasze wiadomości należą do jednego z tych dwóch porządków: albo do porządku *realnego*, dotyczącego konkretnego bytu, albo do porządku *idealnego*, dotyczącego jakości oderwanych, niezależnych od bytów przypadkowych.

Pierwsze mogą nas pouczać o tem, co jest, nie formułują wcale tego, co być musi; drugie wypowiadają stosunki abstrakcyjne, nie pouczają nas wcale o rzeczywistościach istniejących. Więc ani pierwsze nie mogą dopełniać drugich, ani drugie pierwszych. A zatem ani jedno, ani drugie nie mogą stanowić źródła, z któregoby dla umysłu ludzkiego mogła wypływać wszelka prawda.

Pierwsze pytanie trzeba więc rozstrzygnąć przecząco: Nie istnieje dla umysłu ludzkiego pierwsza prawda, *źródło* wszelkiej prawdy.

Prawdę powiedziawszy, to pierwsze pytanie nie należy ściśle do dziedziny kryteriologii. Omawialiśmy je, ponieważ Balmès je postawił, i ponieważ

---

intellectus, ex paucis multa capere possunt“. S. Thomas, I, q. 55, art. 3.

<sup>1)</sup> Zobacz co w tym przedmiocie napisaliśmy w *Logice*, część 4-ta, *Metoda analityczno-syntetyczna*.

jego opuszczenie mogłoby nadto dać powód do nieporozumień; ale w rzeczywistości nie chodzi nam tu ani o psychologiczny początek naszych idei, ani o jednolitość lub wielorakość źródeł, z których one pochodzą, lecz tylko o *pewność* sądów, które przypuszczalnie są już wytworzone.

Prawdziwem pytaniem, które należy rozstrzygnąć, jest więc pytanie, czy istnieje prawda pierwotna, stanowiąca *podstawę* konieczną i wystarczającą dla wszystkich naszych pewności. Kiedy Descartes mniema, iż znalazł pierwszą zasadę filozofii, ma na myśli prawdę *podstawową*, bo nazywa ją „prawdą tak stałą i pewną, że najfantastyczniejsze przypuszczenia sceptyków nie zdołają jej zachwiać“.

Czy więc istnieje pierwsza prawda, *podstawa* wszelkiej pewności?

**49. Czy istnieje pierwsza zasada, fundament wszelkiej pewności?** Pierwsza prawda, która byłaby fundamentem wszelkiej pewności, musiałaby łączyć następujące warunki:

1-o Nie powinnyby opierać się na żadnej pewności wcześniejszej, w przeciwnym razie stanowiłaby ona nadbudowę, a nie fundament.

2-o Inne pewności musiałyby opierać się na niej, albowiem to właśnie stanowi pojęcie fundamentu lub prawdy fundamentalnej. W tem znaczeniu pierwsza zasada byłaby *konieczną* podstawą nauki pewnej.

3-o *Wszystkie* inne pewności musiałyby opierać się na niej, w przeciwnym razie bowiem stanowiłaby ona podstawę pewnych prawd pochodnych, ale nie

podstawę filozofii. W tem znaczeniu pierwsza zasada byłaby *dostateczną* podstawą nauki pewnej <sup>1)</sup>.

Otóż nie ma takiej jednej prawdy, któraby odpowiadała tym warunkom.

W istocie, niemożliwem jest znalezienie jej ani w porządku rzeczywistości, ani w porządku idealnym.

Wiadomości porządku realnego, uważane same w sobie, niezależne od zasad idealnych, są tylko spostrzeżeniami faktów i w tym charakterze nie są ani prawdziwemi, ani fałszywemi, ani pewnemi, ani niepewnemi. Postrzeżenie przybiera charakter prawdy i pewności dopiero wtedy, gdy jest kierowane przez zasadę, choćby to była zasada identyczności lub sprzeczności, któraby pozwoliła powiedzieć: spostrzeżona rzeczywistość jest, spostrzeżona rzeczywistość nie może nie być.

„Weźmy jaką prawdę rzeczywistą, jaki fakt niezaprzeczony, najpewniejszy, pozostaje on jałowym i bezpłodnym, jeżeli prawdy *idealne* go nie zapłodnią. Ja istnieję, myślę, czuję, oto prawdy niezaprzeczone, bez wątpienia; ale co może z nich wywnioskować nauka? Nic, są to fakty szczegółowe, przypadkowe, całkowicie wyosobnione z pośród tego, co nie jest niem samymi, i których istnienie jest obojętnem dla świata idei... Żaden filozof nie potrafi wyrozumować nic z faktu samego, bez powoływania na pomoc idealnych prawd... Świadomość jest kotwicą, nie jest ona

---

<sup>1)</sup> „Trzy znamiona cechują zasadę podstawową. Zasada ta nie może opierać się na żadnej innej: znamię pierwsze. Jeżeli zasada ta zostanie naruszoną, wszystkie inne się zachwieją; znamię drugie. Przy pomocy zasady tej możliwem jest do-

latarnią morską; wyratować ona może umysł od rozbięcia, ale nie potrafi wskazać mu drogi. Przy ataku, jaki czyni na nas wątpienie, daje ona odpór i nie pozwala nam zginąć; ale obserwacyi naszej może ona dostarczyć tylko faktów szczegółowych; jej misya na tem się kończy. Aby nabyły wartości naukowej, fakty te muszą się, że tak powiem, zobjektywować, potrzeba, aby umysł, poddając je refleksyi, nasycił je niejako światłem, zapożyczonem od prawd koniecznych“<sup>1)</sup>.

Co się tyczy poznania porządku idealnego, przedmiot jego jest oderwanym, a stąd i niezależnym od przypadkowego istnienia rzeczywistości, jaką postrzeżga doświadczenie. Stąd zaś wynika, że pewność jakiegokolwiek prawdy idealnej nie może nas upoważnić nigdy do przekroczenia granic świata abstrakcyjnego, ani do postawienia twierdzeń, dotyczących istnienia.

„Weźmy zasadę najpewniejszą z pośród zasad idealnych, zasadę sprzeczności naprzykład: niemożliwą jest rzeczą, aby dana rzecz istniała i nie istniała jednocześnie. Pojęcia, zawarte w tej zasadzie, są najprostsze i najjaśniejsze, jakie można powziąć, jest to oczywistość w najwyższym stopniu. Lecz jeżeli jest ona samą, to do czego służy? Badajcie ją, zgłębiajcie, przeszukujcie we wszystkich kierunkach, nie znajdziecie nic innego, oprócz czystej intuicyi, — bardzo ważnej, niewątpliwie, ale jałowej. Ponieważ nie potwierdza ona istnienia ani nieistnienia żadnej isto-

---

prowadzenie do prawdy każdego, ktoby zechciał nie przyznawać wszystkich innych zasad“. Balmès, dz. przyt. ks. I, rozdział XXII, n. 223; por. XXI, 204.

1) Balmès, dz. przyt. ks, 1, roz. VI i VII.

ty w szczególności, nie podobna nic z niej wywnioskować za lub przeciwko jakiegokolwiek rzeczywistości. Umysł ujmuje jedynie ten stosunek warunkowy: „Jeżeli dana rzecz istnieje, nie można przyjąć, aby w tymże czasie ona nie istniała i vice versa. Jakąkolwiek będzie oczywistość w porządku idealnym, jeżeli nie postawimy warunku istnienia lub nieistnienia, wszelkie „tak“ i „nie“ pozostaną obojętnymi dla porządku rzeczywistego“ <sup>1)</sup>).

A więc niema żadnej *jednej* prawdy, ani doświadczalnej ani rozumowej, któraby posiadała przywilej dostarczania gruntu pod pewność w filozofii.

I możemy wywnioskować w sposób ogólny, że niema w filozofii *pierwszej zasady*.

Stąd zaraz wypływa wniosek, że prawda „*myślę, więc jestem*“ nie posiada również tego przywileju. Wytlumaczmy to niemniej jednak obszerniej.

**50. Samowiedza nie jest pierwszą zasadą w filozofii.** Zdaćby się mogło, na pierwszy rzut oka, iż poczucie własnego wątpienia wystarczy Descartesowi do zgromadzenia wszystkich materyałów do systematu filozofii krytycznej, tak zręcznie zbudowanego. Wistocie, wątpienie jest niedoskonałością: pojęcie niedoskonałości jest negatywne, a więc zawiera w sobie pozytywne pojęcie doskonałości; otóż, poznanie doskonałego pochodzić może tylko od przyczyny doskonałej; przyczyna doskonała, skąd umysł bierze swój początek, nie może pragnąć, aby umysł mylił się w obecności pojęć jasnych i wyraźnych; a więc mą-

---

<sup>1)</sup> Tamże, № 139.

drość i świętość Boga są rękojmią prawdziwości naszego poznania. Czyż nie wydaje się, że poczucie wątpienia jest samo pierwszą zasadą filozofii?

Przyjrząwszy się jednak bliżej, spostrzeżemy, że ani *fakt* wątpienia i myślenia nie stanowi u Descartesa *źródła* późniejszych dedukcyi, ani *pewność* tego faktu nie jest *podstawą* innych pewności.

*Fakt* wątpienia i myślenia nie jest u Descartesa *źródłem* dedukcyi późniejszych: W istocie, łatwo przekonać się, że Descartes nie wychodzi z prostego faktu wątpienia lub myślenia, lecz ucieka się do pomocy negatywnego pojęcia niedoskonałości, do zasady, że negacya logicznie późniejszą jest od twierdzenia, do pozytywnego pojęcia doskonałości, do pojęcia wszechdoskonałości, do zasady przyczynowości, do pojęć jasności, wyraźności, do atrybutów boskich mądrości i świętości i t. d., i końcowa konkluzya dogmatyzmu kartezyańskiego wypływa właśnie z kombinacyi tego mnóstwa elementów psychologicznych i logicznych. Nieokreślony termin *myśli* jest pozornie tylko prostym; w rzeczywistości oznacza on dużą ilość pojęć i zasad.

*Pewność* istnienia myśli i mojego ja nie jest również *podstawą* filozofii. W zasadzie ustaliliśmy to w dostateczny sposób powyżej; przytaczamy tu mimo to interesujący ustęp z Balmésa w tym przedmiocie: „Konstatując fakt myślenia i istnienia, Descartes nie spostrzegł się, że przeszedł od porządku rzeczywistego do porządku idealnego. Myślę, powiedział, to fakt, i trzymając się tego faktu, można zredukować całą filozofię do prostej intuicyi świadomości; jednakże

chciał on uczynić coś więcej; pragnął on rozumować i wtedy z konieczności przywołał na pomoc prawdę idealną: co myśli, istnieje. W ten sposób zapłodnił on fakt szczegółowy i przypadkowy przez prawdę powszechną i konieczną; a ponieważ potrzebnym mu był jeszcze przewodnik do posuwania się naprzód, obrał sobie słuszność oczywistości. Widzimy więc, że ten filozof, z taką skwapliwością poszukujący jedności, zaraz na pierwszym kroku potknął się o następujące potrójne zjawisko: *fakt, prawda przedmiotowa, kryterium*; fakt w samowiedzy, prawda przedmiotowa w koniecznym stosunku pomiędzy myślą a istnieniem, kryterium w słuszności oczywistości pojęć“<sup>1)</sup>.

Te ostatnie słowa myśliciela hiszpańskiego prowadzą nas do jego teorii.

**41. Nauka Balmès a o podstawowych prawdach filozofii.** Niema więc *jednej* prawdy—zasady, która by służyła za fundament dla pewności myśli filozoficznej: możemy to uważać jako rzecz już ustaloną i pewną.

Ale czy przywilej, jakiego nie posiada żadna prawda oddzielnie, nie należy również i do kilku prawd wziętych razem?

Różni autorowie sądzili, że to jest możliwe. Balmès poświęcił część znaczną swej Filozofii podstawowej zbadaniu tego zagadnienia. Ustaliwszy zwycięsko, że jedność nie leży u podstawy ludzkiej

---

1) Balmès № 68.

wiedzy, i podkreśliwszy przytem z całą słusnością różność charakterów, odróżniających prawdy porządku realnego od prawd porządku idealnego, wywnioskował, że wiedza spoczywa na kilku zasadach fundamentalnych, koniecznych, każda w swoim rodzaju i miejscu.

„Istnieje kilka środków do postrzegania prawdy, pisze, tak że prawdy postrzeżone należą do różnych porządków, równoległych, że tak powiem, do środków postrzegawczych.

Środków jest trzy: świadomość, oczywistość, instynkt intelektualny. Prawdy odpowiadające są: prawdy zmysłu wewnętrznego, prawdy konieczne, prawdy zdrowego rozsądku (*sensus communis*)“<sup>1)</sup>.

„Świadomość obejmuje wszystkie fakty, obecne w naszej duszy w sposób bezpośredni, jako czysto subiektywne. Oczywistość rozciąga się do wszystkich prawd przedmiotowych, które podpadają pod nasz rozum. Intelektualny instynkt jest naturalną skłonnością przyznania w porządku faktów, znajdujących się nazewnątrz zmysłu wewnętrznego i oczywistości“<sup>2)</sup>.

Aby dobrze zrozumieć krytyczną teorię Balmèsa, należy bliżej poznać naturę i funkcję tego, co on nazywa „instynktem intelektualnym“:

„Dałem nazwę instynktu intelektualnego, mówi, tej samorzutnej skłonności, która w życiu praktycznym powoduje pewność niezależnie od świadectwa

---

<sup>1)</sup> № 147.

<sup>2)</sup> № 339.

świadomości lub oczywistości.. Leżało w celach Stwórcy, aby człowiek był istotą rozumną, nawet zanim zacznie rozumować; aby mógł się prowadzić roztropnie, nawet wtedy, gdy brakuje mu czasu na zbadanie racji roztropnego postępowania. Ten instyngt inteligencyi stosuje się do całego szeregu faktów bardzo licznych i bardzo różnorodnych; jest on zarazem przewodnikiem i tarczą rozumu; przewodnikiem, ponieważ go poprzedza i wskazuje mu drogę do prawdy; tarczą, ponieważ zasłania rozum przed własnymi subtelnościami, nakazuje milczenie sofistatom w obliczu zdrowego rozsądku <sup>1)</sup>... Istnieje instyngt, prawo naszej natury, które skłania nas do przyznania pewnych prawd, niezależnych od świadomości i rozumu <sup>2)</sup>... Ta nieprzeparta skłonność uznaje przedmiotową wartość pojęć <sup>3)</sup>... Instyngt intelektualny zmusza nas do nadawania pojęciom wartości przedmiotowej; w tym razie miesza się on z prawdami oczywistemi; zazwyczaj w istocie nie odróżniają go od oczywistości. Skoro instyngt intelektualny zajmuje się przedmiotami nie oczywistemi i zmusza nas do twierdzenia, nazywamy go *zdrowym rozsądkiem* (*sensus communis*)<sup>4)</sup>.

Tak więc u podstawy prawd zmysłu wewnętrznego znajduje się wyrażenie prostego faktu świadomości; u podstawy prawd koniecznych zasada sprzeczności; u podstawy prawd zdrowego rozsądku wyrażenie prawa *instyngtywnego* naszego umysłu.

„Te zasady podstawowe wszystkie trzy są konieczne, każda w swoim zakresie i miejscu. Żadna

<sup>1)</sup> № 155—156.

<sup>2)</sup> № 318.

<sup>3)</sup> № 320.

<sup>4)</sup> Tamże № 339

z nich nie jest całkowicie niezależna. Burząc jedną z nich, niszczymy inteligencję<sup>1)</sup>.

**52. Nauka o trzech prawdach pierwotnych według Tongiorgi'ego.** Tongiorgi zmienił tezę Balmèsa o istnieniu trzech zasad podstawowych, koniecznych do utworzenia wiedzy pewnej.

Dla Tongiorgi'ego, podobnie jak i dla Balmèsa, pewność istnienia mojego ja znajduje się u podstawy porządku realnego; zasada sprzeczności u podstawy prawd porządku idealnego; lecz prawo, które filozof hiszpański nazwał instynktem intelektualnym, dla profesora kolegium Rzymskiego stało się postulatem, który mianował „warunkiem pierwszym“, wiarą, wcześniejszą od wszelkich poszukiwań filozoficznych i od zdolności ogólnej umysłu do poznania prawdy.

Dla Balmèsa żadna z trzech zasad podstawowych nie jest *całkowicie* niezależną od dwóch drugich, choć *wszystkie trzy* nie są jednakże solidarne z konieczności. Twierdzenia, dotyczące faktów świadomości, opierają się z konieczności na prawdzie zasady sprzeczności, lecz prawda tej zasady nie opiera się na fakcie świadomości. „Fakt świadomości przypuszcza rzeczywistość; nie można go wyrazić, nie potwierdzając istnienia. Zasada sprzeczności nie potwierdza ani rzeczy niczemu pozytywnemu; nie mówi ona, że pewna rzecz jest lub nie jest, ogranicza się tylko do skonstatowania przeciwieństwa bytu do niebytu, pomijając

---

<sup>1)</sup> Tamże.

znaczenie łączące albo substancyjalne czasownika <sup>1)</sup>).

Dla Tongiorgi'ego, przeciwnie, trzy prawdy podstawowe są połączone nierozdzielnie <sup>2)</sup>).

Dogmatyzm Tongiorgi'ego, który uważamy za przesadzony, ma pretensję przeciwstawienia sceptycyzmowi twierdzenia trzech prawd podstawowych, z konieczności niezaprzeczonych, trzech „prawd pierwotnych“, a mianowicie: pierwszej zasady, tj. zasady sprzeczności, pierwszego faktu, istnienia mojego ja, w końcu pierwszego warunku, zdolności umysłu do poznania prawdy.

Nie sposób zaprzeczyć lub podać w wątpliwość żadnej z tych trzech prawd, nie potwierdzając ich tem samem.

Stanowią więc one podstawę, niedającą się dowieść, wszelkiej pewnej wiedzy, i na niej oprzeć się musi koniecznie gmach filozofii <sup>3)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Rozdział XXI № 26.

<sup>2)</sup> Tongiorgi powiada: „Una vel altera ex tribus sublatā, totum humanae certitudinis aedificium necessario corrūit”. O. Potvain, broniąc w *Annales de philosophie chrétienne* Tongiorgi'ego, oznajmia ze swej strony: „Każda z trzech prawd nie jest, w istocie, podstawą osobną. Stanowią one podstawę pewności, wzięte razem”. Paźdz. 1896. str. 73. Czytelnik, który się zainteresuje tą kwestyą, znajdzie odpowiedź w *Revue néoscholastique*, luty 1897.

<sup>3)</sup> Oto własne słowa Tongiorgiego:

„Philosophi munus est 1-o ut inquirat quatenam sint primitivae ac fundamentales veritates, quibus certitudo omnis ac scientia innitur; 2-o ut ostendat eas a philosopho admitti sine demonstratione non modo posse, sed plane debere.

Oto jesteśmy poinformowani o formach głównych dogmatyzmu krańcowego: należy obecnie poddać je krytyce.

---

Propositio: Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est sunt tantum modo hae tres:

1-o Factum primum, quod est existentia propria.

2-o Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse.

3-o Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane, et aequum est, et necessarium, ut ante philosophiam philosophi existentia, ante demonstrationes demonstrationum omnium principium, et ante scientiam scientiae possibilitas in tuto sit posita.

„Praeterea cum duplex sit cognitionum nostrarum ordo, idealis et realis, in utroque primum aliquod inveniri debet, in ordine ideali *principium primum*, in ordine reali *primum factum*. Utrumque simul ad constituendam scientiam necessarium est. sed unumquodque per se insufficiens. Nam principium abstractum non potest parere scientiam nisi hypotheticam, factum autem solum infecundum per se est, et ad quidpiam concludendum ineptum. Sed praeter haec tertium aliquod insuper requiritur, quod utrumque inter se ordinem componat, per quod et facta ad ordinem idealem transvehi et ideae rebus applicari possint: hoc autem non habebis, nisi ponas mentem posse habere ideas objectis conformes. Patet igitur fundamentales veritates esse omnino tres, ita ut, si vel una vel altera sublata, totum humanae certitudinis aedificium necessario corruat.

„Quod autem veritates istae a philosopho admitti absque demonstratione et possint et debeant, ex eo manifestum est: quod 1-o nulla egent demonstratione; 2-o omnem demonstrationem refugiunt; 3-o ipsa negatione vel dubitatione affirmantur”. Tongiorgi, *Institutiones Philosophicae*, vol I. Pars II, Cap. III. № 425 et 426.

Punkt słaby w teorii Balmésa stanowi wiara w instynkt racjonalny, któremu musi być posłuszny umysł, nie oświecony przez oczywistość. Odkładamy dyskusję tej teorii do Księgi III, gdzie w osobnym rozdziale uczynimy przegląd bezskutecznych usiłowań tych, którzy pragnęli oprzeć pewność na czysto *subiektywnej* podstawie.

Weźmiemy poniżej pod uwagę wyłącznie tylko tezę Tongiorgi'ego. Aby rozwinąć należycie dyskusję, rozpatrzemy trzy „prawdy pierwotne“ jedną po drugiej; uprzedzamy jednak czytelnika, że tylko trzecia z nich jest w prostym związku z naszym zadaniem. My tu poszukujemy (nie zaszkodzi przypomnieć o tem), jaki jest prawowity stan umysłu w chwili, gdy znajduje się wobec podstawowych zagadnień kryteryologii. Otóż według Tongiorgi'ego ten stan początkowy byłby potwierdzeniem ogólnej zdolności umysłu do poznania prawdy, t. j. do poznania rzeczy rzeczywistych takimi, jakimi one są. Na tę oto „prawdę pierwotną“, trzecią w szeregu, zwracamy szczególną uwagę czytelnika.

---

## ARTYKUŁ II.

### *Krytyka przesadzonego dogmatyzmu.*

**Treść:** 53. Teoria trzech prawd pierwotnych nie odpowiada prawdziwemu zagadnieniu pewności. 54. Potwierdzenie istnienia myślącego podmiotu nie jest prawdą pierwotną. 55. W jakim znaczeniu zasada sprzeczności jest prawdą podstawową. 56. Zdolność umysłu do poznania prawdy nie jest prawdą pierwotną. 57. Zakończenie artykułu drugiego.

**53. Teoria trzech prawd pierwotnych nie odpowiada prawdziwemu zagadnieniu pewności.** Problem ten, jakieśmy powiedzieli wyżej (27), dotyczy tego mianowicie pytania, czy stan pewności ma za dokładną przyczynę nieprzepartą skłonność myślącego osobnika, czy też jest *umotywowany* obiektywnie.

Bezwątpienia, istnieją twierdzenia pierwotne, którym niesposób jest przeczyć, ponieważ zaprzeczenie ich zawiera już w sobie ich potwierdzenie: np. zasada sprzeczności albo twierdzenie o istnieniu myślącego osobnika.

Lecz sceptyk nie posiada żadnego interesu w przeczeniu tym faktom świadomości. Prawdziwa kwestya pomiędzy nim a nami, to nie jest kwestya dowiedzenia się, czy doznajemy samorzutnie nieprzepartych skłonności do przyznania, psychologicznie niezaprzeczonych; to jest rzecz przyjęta, to stanowi nawet dane zagadnienia; kwestya polega na tem, czy

przyczyna tego przyznania, innemi słowy, czy konieczność niezaprzeczonego potwierdzenia danego zdania, samorzutnie pewnego, wypływa dokładnie z konstytucyi myślącego osobnika, czy też zdeterminowana jest przez wpływ przyczyny przedmiotowej.

Ważnem więc jest co innego, a nie zmuszenie sceptyka do zawikłania się w sprzeczności raz, dwa, trzy razy, w kwestyach dodatkowych <sup>1)</sup>).

Z przedmiotowego punktu widzenia, skoro rozpatrujemy teorię samą w sobie, jaką jest jej wartość? Czy jest uzasadniona?

**54. Potwierdzenie istnienia myślącego osobnika nie jest prawdą pierwotną.** Istnienie myślącego podmiotu znajduje się u podstawy prawd porządku rzeczywistego, lecz prawda zdań porządku idealnego jest niezależną od istnienia istot przypadkowych, od istnienia mojego ja zarówno, jak od istnienia świata zewnętrznego; stąd potwierdzenie istnienia mojego ja nie jest prawdą „pierwotną“ w absolutnem znaczeniu słowa, t. j. w znaczeniu jednego z koniecznych fundamentów *wszelkiej* pewności <sup>2)</sup>).

W istocie, skoro wypowiadam np., że wszelka przypadkowa istota wymaga przyczyny, konieczność

---

<sup>1)</sup> Najgorętsi obrońcy teorii przyznają zresztą nieużyteczność jej przeciwko *współczesnemu* sceptycyzmowi, lecz wmawiają w siebie, że użyteczną ona była niegdyś przeciwko sceptycyzmowi *starożytnych*. Sądźmy, że starożytni dogmatycy nigdy do niej się nie uciekali i że uczynili dobrze. Zob. *Revue néoscol.* luty, 1897.

<sup>2)</sup> Zob. Kleutgen, *Filozofia scholastyczna*, 4 diss., roz. II.

stosunku zależności pomiędzy bytem istoty przypadkowej a przyczyną nie jest-że dostatecznie oczywistą, aby nie było potrzeba opierać prawdy tego stosunku na istnieniu myślącego osobnika?

Usiłowano, napróżno zresztą, uniknąć przyznania tego, mówiąc: „Zgoda na to, że prawdy porządku idealnego są niezależne od istnienia myślącego podmiotu, o ile są to prawdy obiektywne; ale czyż poznanie tych prawd, jakie posiadam, ja, nie zawiera pewności mojego istnienia i czyż nie opiera się na tej pewności, jako na swej podstawie?

Doskonale. Odpowiedź ta przypuszcza, że przyjętem zostało rozróżnienie „pomiędzy prawdą przedmiotową a poznaniem prawdy tej, jakie posiadam“ lub ściślej, pomiędzy koniecznością przedmiotową stosunku porządku idealnego a pewnością, że to ja, istota rzeczywista i żyjąca, spostrzegam ten stosunek i daję nań swoje przyzwolenie. Nie pragniemy nic więcej.

A więc co innego jest odtąd, w wyrażeniu zasady przyczynowości, podanej wyżej, prawda stosunku przedmiotowego przyczynowości, a co innego jest poznanie refleksyjne, że to *ja* poznaję ten stosunek, że przyznanie tego stosunku jest *moje*. *Alius est actus quo intelligo lapidem, alius actus quo intelligo me intelligere lapidem*. 1-y akt jest bezpośredni, 2-gi następczy, jest to akt namysłu psychologicznego. Ponieważ pierwszy akt może być pewnym niezależnie od poznania wyraźnego czy domyślnego aktu drugiego, wynika stąd, że istnienie podmiotu myślącego może nazywać się doskonale podstawową prawdą w znaczeniu *względ-  
dnem*, w stosunku do innych prawd porządku realne-

go, ale nie w znaczeniu *absolutnem*, jako podstawa *wszelkiej* pewności.

Bezwątpienia, jeżeliby moje ja rozumne nie istniało, toby nie myślało, pewność zasady przyczynowości nie mogłaby wejść do mej duszy; ale stąd, że musi *istnieć w porządku ontologicznym* osobnik zdolny do myślenia, aby istnieć mogła w *porządku ontologicznym* myśl, stąd nie wynika, aby poznanie i pewność, względne do rzeczy pomyślanej, były *logicznie* podporządkowane *poznaniu i pewności* istnienia myślącego podmiotu.

Potwierdzenie pewne istnienia mojego ja myślącego nie jest więc koniecznym fundamentem pewności porządku idealnego, a więc też *wszelkiej* pewności.

**55. W jakim znaczeniu zasada sprzeczności jest prawdą pierwotną.** Zasada podstawowa powinna łączyć, według Balmésa, następujące trzy cechy: powinna zależeć sama od siebie tylko; jej zburzenie powinno pociągać zburzenie wszelkiej pewności; przy pomocy jej sceptyk powinien być doprowadzony do prawdy <sup>1)</sup>).

Zasada sprzeczności zależy od siebie samej tylko; nie można jej przeczyć lub o niej wątpić, nie przecząc lub nie podając w wątpliwość wszelkiej pewności; może ona służyć do przyprowadzenia sceptyka do prawdy, przywilej, który ona nie tylko dzieli z innymi prawdami oczywistości bezpośredniej, lecz posiada

---

<sup>1)</sup> „Veritates istae nulla egent demonstratione: omnem demonstrationem refugiunt; ipsa negatione vel dubitatione affirmantur“. Tongiorgi, *Instit. phil.*, l. c.

w sposób specjalny, albowiem niema prawdy, której oczywistość byłaby tak bijąca w oczy, jak zasada sprzeczności.

Co więcej: Zasada sprzeczności jest *jedyną* prawdziwie podstawową; jest ona w znaczeniu *bezwzględ-  
nym* słowa *pierwszą* zasadą.

Nie o to tu idzie, żeby zasada sprzeczności służyć miała jako przesłanka dla naszych dowodzeń naukowych; bo, jak zauważył subtelnie Cajetan, byłoby to chcieć uczynić podwójny użytek: przyznawszy orzeczenie podmiotowi, zaprzeczać jeszcze temu podmiotowi orzeczenia przeciwnego <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Sciendum est quia principia ingredi demonstrationem, dupliciter intelligi potest, scil. virtualiter et formaliter. Virtualiter ingredi demonstrationem est virtutem suam ad demonstrationem cooperari, et in proposito fit quando id in quo salvatur principiorum virtus, illorum virtute conclusionem infert et hoc modo non est dubium prima principia omnes demonstrationes ingredi, quoniam in omnibus præmissis, quæ demonstrationem integrant, salvatur primorum principiorum vis, qua conclusionem inferunt, roborant et confirmant, sicut in omnibus causis secundis vis primæ causæ operatur... Formaliter autem ingredi demonstrationem est secundum seipsum in demonstratione assumi. Quod quia multipliciter in proposito fieri potest, distinctione est opus... Tertio modo potest intelligi de principiis primis in sua communitate in actu exercito, puta A est ens et non est non ens. Et similiter quarto modo potest intelligi de principiis primis contractis in actu exercito, puta A est mobile et non est non mobile. Et neutro horum modorum principia prima demonstrationem ingrediuntur ostensivam, quia superfluitatem demonstratio abhorret, vanum autem est postquam affirmavimus aliquid de aliquo addere negationem contradictorii ab eodem, sufficit enim affirmasse. Si enim intendimus demonstrare mundum non esse infinitum sed

Zasada sprzeczności gra w naszym życiu intelektualnem rolę *reguly kierowniczej*; przewodniczy ona każdemu wypowiedzeniu, jakie ustalamy, pomiędzy elementami myśli, jest ona warunkiem oczywistości wszystkiego tego, co stanowi przedmiot pewnego poznania.

Nie można więc, pod karą podpadnięcia w bezład pojęć, stawiać istnienia naszego ja na równi z zasadą sprzeczności. Albowiem, po pierwsze, podczas gdy istnienie naszego ja jest prawdą podstawową tylko w *szczególonym* porządku, porządku faktów, zasada sprzeczności jest nią w stosunku do powszechności naszego poznania. Mogę twierdzić, że dana rzecz nie może zarazem być i niebyć, nie twierdząc wcale, że myślę i istnieję; ale nie mogę twierdzić, że myślę i istnieję, nie potwierdzając przez to zasady sprzeczności. Po drugie, potwierdzenie istnienia mojego ja gra rolę przesłanki w ścisłym znaczeniu słowa, w poznaniu porządku realnego; zasada sprzeczności, przeciwnie, stanowi przesłankę dowodu pośrednią i domyslną.

**56. Zdolność umysłu do poznania prawdy nie jest prawdą pierwotną.** Tongiorgi i jego zwolennicy wpadają tu w to samo pomieszanie pojęć, co pod

---

finitum, non oportet assumere, omne corpus est finitum et non est infinitum, sed sufficit dicere, omne corpus est finitum; mundus est corpus; ergo, etc... Nihil enim minus vel magis efficax redditur demonstratio illius subtractione vel additione". Cajetanus, in *I. Post. Anal.* XII.

względem istnienia naszego ja; zamieniają oni zasadę *ontologiczną* na twierdzenie *logiczne*.

Jeżeli nie przyjmiecie, mówi Tongiorgi, przed wszelkimi poszukiwaniami nad podstawami nauki pewnej, *ante omnem philosophicam inquisitionem*, że umysł zdolny jest do poznania prawdy, t. j. (według wyjaśnienia samego twórcy teorii i jej zwolenników) jeżeli nie przyjmiecie a priori, że umysł jest zdolny do poznania rzeczy takimi, jakie są w rzeczywistości, nie osiągniecie nigdy dogmatycznego wniosku.

Wobec sceptycyzmu, rzeczywistego czy metodycznego, który z przekonania lub przez fikcję ogłasza zasadniczą niezdolność umysłu do ujęcia prawdy, dogmatyzmowi pozostaje jedyna możliwa podstawa: twierdzenie zasadnicze, poprzedzające wszelkie szczegółowe badanie i wszelką dyskusję, o zdolności umysłu do poznania rzeczy takimi, jakie są.

Wistocie, przypuściwszy, że wątpicie o zdolności umysłu do poznania prawdy wogóle, wątpilibyście też z konieczności o jego zdolności do poznania prawdy jakiegokolwiek, a stąd prosta prowadzi droga do powszechnego sceptycyzmu.

Co myśleć o tych twierdzeniach?

Jeżeli umysł nie posiada *rzeczywiście, faktycznie*, zdolności do poznania prawdy, a dodajmy, i do poznania, że poznał prawdę, to, przyznajemy chętnie, nie dojdzie on nigdy do poznania prawdziwego.

Ale czy stąd wynika, że jeżeli nie potwierdzamy a priori istnienia tej zdolności umysłu, nie dojdzie-

my nigdy do prawdy i pewności? Twierdzenie to byłoby rzeczą dowolną.

Zdolność do poznania prawdy jest jednym z warunków rzeczywistych pewnej wiedzy, odnoszących się do *porządku ontologicznego*. Rozumie się to samo przez się. Aby *skutek* nastąpił, potrzeba, aby, istniała jego *przyczyna*. Skutek tu, to pewne poznanie prawdy; skutek ten oczywiście nie nastąpi, gdy nie będzie, w rzeczywistości, przyczyny, zdolnej powołać go do istnienia, t. j. władzy poznawczej, zdolnej do ujęcia prawdy i pewności.

Ale uczony profesor Rzymkiego kolegium przenosi do *porządku logicznego* to, co należy do porządku ontologicznego.

Czyż stąd, że przyczyna poprzedza w *rzeczywistości* swój skutek, wynika, iż *poznanie* przyczyny musi z konieczności poprzedzać poznanie skutku?

Oczywiście nie.

Dla dobrego trawienia potrzeba dobrego żołądka.

Aby stworzyć poznanie prawdziwe i pewne, potrzeba inteligencji, obdarzonej zdolnością pewnego i prawdziwego sądu.

Podobnie jednak, jak mogę posiadać świadomość dobrego trawienia, nie uczyniwszy przedtem studyów mikroskopowych i chemicznych nad błoną żołądka i niedokonawszy rozbioru soków, przetwarzających pokarm, tak też mogę poznać prawdę i wiedzieć o tem, że ją poznałem, nie podejmując przedtem poszukiwań nad wartością mojej *zdolności* intelektualnej w stosunku do poznania rzeczy.

Istnieje jeden naturalny i prosty środek przekonania się o zdolności trawiennej mojego żołądka, jest to dać mu trawić: jeżeli trawi, to widocznie zdolny jest do trawienia.

Podobnież, trzeba mi tylko zezwolić umysłowi swojemu na poznawanie samorzutną zasad i faktów, które zachodzą wewnątrz i na zewnątrz mnie; istnieją wiadomości, których nie jestem stanowczo pewny, ale istnieją też i takie, którym dusza moja stanowczo daje wiarę, z mocą pełną spokoju; stąd pochodzi zagadnienie główne, którego terminy określiliśmy na początku tego dzieła: skąd pochodzi pewność naszego prawdziwego poznania?

Jeśli mogę mieć świadomość, że posiadam pewności uzasadnione, poznanie oparte na przedmiotowej oczywistości, to mam też prawo potwierdzenia swej zdolności do poznania prawdy, ponieważ widziałem ją podczas pracy, widziałem ją w jej akcji.

W ten sposób zrozumiana, zdolność rozumu do poznania prawdy nie jest *postulatem*, logicznie wcześniejszym od wszelkiego pewnego sądu, „prawdą pierwotną“, lecz konsekwencją, wyprowadzoną z faktu naszej świadomości posiadania sądów uzasadnionych.

**57. Zakończenie Rozdziału II.** Ostatnie te wiersze streszczają to, co było najważniejsze w tym rozdziale, poświęconym wyłożeniu i dyskusji przesądzonego dogmatyzmu. O ile dowolne jest przesądzanie, wraz ze zwolennikami wątpienia rzeczywistego czy metodycznego, zasadniczej niezdolności umysłu

ludzkiego, o tyle jest dowolne, przed przestąpieniem progu kryteryologii, uważanie za pewną ogólnej zdolności rozumu do osiągnięcia prawdy, t. j. do poznawania rzeczywistości takiej, jaka ona jest, nawet ze strony zewnętrznej.

Należy przeto wybrać pomiędzy dwiema krańcowymi postawami sceptyków i dogmatyków, postawę pośrednią, tę, którą uważamy za *juste milieu* dogmatyzmu prawdziwie racjonalnego.

## ROZDZIAŁ III.

### DOGMATYZM RACYONALNY.

Treść: 58. Kryteryologia przypuszcza z góry pewności samorzutne. 59. O początkowym stanie umysłu względnie do wartości naszych władz poznawczych. 60. O początkowym stanie umysłu wobec aktów poznawczych i sądów pośrednich. 61. O początkowym stanie umysłu wobec sądów bezpośrednich. 62. Zakończenie Księgi II.

**58. Kryteryologia przypuszcza z góry pewności samorzutne.** Oczywiście, iż należy przyjąć, jako dane problematów kryteryologicznych, pewności samorzutne. Myśliciel, który usiłuje zdać sobie sprawę ze swej pewności, musiał oczywiście znaleźć w sobie stan duszy, który nazwał imieniem pewności i nad którym począł rozmyślać. Sceptyk nawet, który wywołuje lub przyjmuje dyskusję nad pewnością wiedzy, musi

oczywiście przyznać i przyznaje w istocie rzeczywistość pewnych twierdzeń, o które toczy się dyskusya.

Jakśmy to zaznaczyli gdzieindziej <sup>1)</sup>, aby dać wagę należytą rozprawom pomiędzy sceptycyzmem a dogmatyzmem, przypomnieć sobie należy o zdolności, jaką posiada człowiek, do namysłu nad swemi aktami. Zwierzę nie posiada pewności, ponieważ ono nie namyśla się. Człowiek posiada na podobieństwo zwierzęcia, przyznania samorzutne, których uniknąć nie pozwala mu jego natura, lecz posiada on nad zwierzęciem wyższość w możności powrotu do tych pierwotnych przyznań, w możności poszukiwania ich przyczyny, i właśnie w chwili powrotu namysłu nad naturą samorzutną, rodzi się prawdziwy problem, który dzieli sceptyków prawdziwych od dogmatyków. Prawdziwa kwestya, różniąca ich, nie jest to dowiedzenie się, czy dusza ludzka znajduje w sobie twierdzenia pewne, t. j. *samorzutnie* nieprzezwyciężone, bo to jest rzecz uznana, i kto ją odrzuca, znosi dyskusyę, bo znosi sam jej przedmiot; kwestya polega na tem, czy umysł może lub nie może usprawiedliwić, *w granicach namysłu*, pewność naszych przyznań samorzutnych. Jeżeli tak, dogmatyzm ma racyę, a pewność, która dotychczas była tylko samorzutną, nabiera cechy pewności rozważnej, naukowej; jeżeli nie, pomiędzy działalnością samorzutną a działalnością rozważną umysłu istnieje niezgoda i wypadnie nam

---

<sup>1)</sup> *Revue Néo-Scholastique*, luty 1897.

wyprowadzić rozpaczliwy wniosek, że ludzka maszyna jest wadliwie zbudowana.

Kwestye kryteryologiczne nie znajdują się więc w granicach samorzutności; w tych granicach bowiem rzecz to jest pewna i powszechnie uznana, że człowiek posiada liczne i różnorodne pewności (№ 24). Debaty toczą się w granicach rozważania.

A naprzód, jakim jest ten stan pierwotny umysłu względem zdolności naszych *władz* poznawczych?

**59. Początkowy stan umysłu w granicach rozważania pod względem naszych władz poznawczych.** Widzieliśmy sceptyków, Descartesa, dogmatyków krańcowych, mówiących za lub przeciw naszym zdolnościom poznawczym, zanim poddali rozważnemu badaniu nasze pewne wiadomości. Metodę tę potępiliśmy, jako nienaturalną i nienaukową. Filozof, postawiony na gruncie rozważania, w celu ocenienia natury naszego poznania, nie ma prawa *przeżenia z góry* lub *podawania w wątpliwość* ani też *przyjęcia z góry zdolności naszego umysłu* do pewnego poznania prawdy. Rozum ludzki nie wie i nie może wiedzieć, przed rozważaniem aktów poznania i przed zbadaniem ich natury, czy wprowadzenie w czynność władz jego doprowadzi go lub nie doprowadzi do prawdy.

A więc stan początkowy umysłu rozważającego, o ile dotyczy to władz poznawczych naszych, jest *dobrowolną niewiadomością, abstynencyą*.

Ale ta dobrowolna niewiadość nie jest-że metodycnem wątpieniem, które uznaliśmy sprzecznem u Descartesa?

Nie. Niewiadość, którą tu przyjmujemy, jest wątpieniem *negatywnem*; z braku stanowczych powodów za lub przeciwko władzom poznania, systematycznie odmawiamy wypowiedzenia się za lub przeciw. Descartes przeciwnie dalekim był od powstrzymania się w wyrażeniu swego zdania o wartości zmysłów i rozumu, zważywszy, że powoływał się na argumenty faktyczne i rozumowe — hipoteza złośliwego geniusza — aby ogłosić wartość ludzkiego rozumu jako wątpliwą.

Wątpienie Descartesa było więc *pozytywne*.

Pomiędzy stanem umysłu, czysto *negatywnym*, tego, kto *powstrzymuje się od przesądzania*, czy władze poznania mogą lub nie mogą doprowadzić nas do prawdy, a stanem umysłu tego, kto *pozytywnie sądzi*, że szczerłość zdolności poznawczych jest *wątpliwą* — istnieje przepaść.

Należy więc rozpocząć od zbadania *aktów* inteligencji, aby odkryć w nich naturę zasady, która niemi rządzi.

**60. Postawa filozofa wobec aktów poznawczych i w szczególności sądów pośrednich.** Akty poznawcze, posiadające zdolność do zrodzenia pewności, są *sądami*.

Otóż, skoro umysł bada z rozwagą swe sądy, spostrzeżga wkrótce znaczną ilość takich, których prawda jest niewidoczną. To skłania go do zanalizowa-

nia ich w celu wyświeatlenia stosunku, w nich niewyraźnie zawartego. Zanalizować tym sposobem złożoność terminów sądów nieoczywistych; poszukać przy pomocy terminów pośrednich, dostarczonych przez analizę, stosunku identyczności lub nieidentyczności, zawartego możliwie w terminach krańcowych; sprowadzić sądy pośrednie do sądów bezpośrednich, jest to dowodzić.

Wszelki dowód przypuszcza wątpienie, już to rzeczywiste, już to metodyczne, dotyczące wniosku do dowiedzenia.

A więc, umysł rozważający rozpoczyna od *wątpienia* o wszystkich sądach *pośrednich*.

W ten sposób pojęte wątpienie jest podstawowem prawem poszukiwań naukowych <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „We wszystkich czasach, pisze O. Kleutgen, wierzono, że istnieje dla człowieka nauka właściwa, t. j. według definicyi starożytnych, poznanie rzeczy przez zasady ich. Aby osiągnąć poznanie takie i uczynić je możliwie doskonałem, należy, z okazyi wszystkich prawd, które chcemy poznać, zapytywać się, czy one, same w sobie lub też, aby być poznane przez nas, nie opierają się na jakiej innej, wcześniejszej prawdzie. Znalazłszy w ten sposób ich związek z innymi prawdami, logicznie wcześniejszemi, powinniśmy powtórzyć, dla tych ostatnich, te same poszukiwania, aż dotąd, póki nie dojdziemy do prawd, których pewność obchodzi się bez pomocy prawd innych. Jeżeli takich prawd niema lub jeżeli niemożliwem jest wyprowadzenie jednej prawdy z drugiej, w takim razie niema nauki. Nic zwykleszego od tej definicyi metody naukowej, a jednak jasną jest rzeczą że wątpienie metodyczne rozważane samo w sobie, nie ma innego znaczenia. Co oznacza to wątpienie, jeżeli nie to, że wszystko to, co może być dowiedzionem lub wyprowadzonym

Arystoteles poleca je wyraźnie na początku Księgi III swej Metafizyki: zanim przystąpi się do rozwiązania danego problematu, mówi, należy rozpoczynać od wątpienia i od rozważenia wszystkich trudności, jakimi problemat jest otoczony. Następnie podaje różne w tym przedmiocie uwagi, które przedstawiają duży interes; jest to obrona nankowego wątpienia<sup>1)</sup>.

Trudności, zrodzone z wątpienia, są przeszkodami, krepującemi swobodę ruchów umysłu. Aby tę swobodę odzyskać, należy wyzwolić się z więzów; a jak można to uczynić, jeżeli nie zna się z blizka sposobu, w jaki są one utworzone, tj., mówiąc bez metafory, w jaki sposób można rozwiązać trudności, z których pochodzi wątpienie, jeżeli się nie rozpatrzy ich rozważnie, ich i wywołujących je powodów<sup>2)</sup>.

Do tego pierwszego powodu, skłaniającego do przeglądu wszystkich trudności przedmiotu, przychodzi drugi: jeżeli oddajemy się badaniom, nie załatwwszy przedtem wszystkich punktów wątpliwych, iść będziemy naoslep nie wiedząc, dokąd<sup>3)</sup>. Zdarzyć

---

z twierdzenia bardziej znanego, powinno być uważane za nieznanne, aby je można było dowieść“? Kleutgen. *Phil. d. Vors.* 3-te Abhandl.

<sup>1)</sup> Metaph. II, 1 wyd. Didot.

<sup>2)</sup> „Ideo, mówi św. Tomasz, sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius (prae opere, *πρὸ ἔργου*) speculetur omnes difficultates et earum causas“.

<sup>3)</sup> „Exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem quod ille qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi forte a casu: ergo nec

się nawet może, iż przyjdziemy do celu, nie wiedząc o tem: bo jeżeli cel ostateczny jasnym jest dla tego, kto zna trudności przedmiotu, nie jest nim dla tego, kto nic nie przewiduje.

W końcu bez porównania łatwiej można wypowiedzieć zdanie o kwestyi, skoro słyssało się za i przeciw, i gdy wszystkie opinie walczyły ze sobą, jakby przed sądownym trybunałem <sup>4)</sup>.

Jeżeli taką jest rola wątpienia metodycznego w nauce dla założyciela Lyceum, to cóż dziwnego, że zazwyczaj przed badaniem lub postawieniem nowej kwestyi rozpoczyna on wykład od wątpliwości, jakie dana kwestya podnosi.

Co więcej jednak, Arystoteles nie poprzestaje na podnoszeniu wątpliwości *szczegółowych*, uzasadniając je zresztą z możliwą dokładnością względem prawd *szczegółowych*, które stara się wydobyć lub dowieść; w swej *Metafizyce*, gdy mówi o prawdzie *wogólności*, gromadzi również *wszystkie* powody do wątpienia. „Prawdom *szczegółowym*, mówi św. Tomasz,

---

aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem“.

„Sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cujus solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non: quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit“.

<sup>4)</sup> „Ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium“. S. Thomas, *in III Met. lect. I.*

odpowiadają oczywiście częściowe wątpliwości; ale nauka, mająca za przedmiot *prawdę* wogóle, powołuje wszystkie możliwe o *prawdzie* wątpliwości, i oto dla czego Arystoteles próbuje poddać *prawdę* wątpieniu powszechnemu, et ideo non particulariter, sed simul *universalem dubitationem prosequitur* <sup>1)</sup>.

Wraz z tymi mistrzami sądzimy zatem, iż na-przód pierwotny stan umysłu wobec prawł szczegóło-wych, podlegających dowodowi, jest *wątpieniem*, pra-wdziwem lub sztucznem, ale w obu razach *uzasadnio-nem* i *pozytywnem*; po drugie sądzimy, iż wobec pra-wdy w ogóle naturalną i prawowitą jest rzeczą spró-bować *wątpieniu powszechnego*.

**61. O początkowym stanie umysłu wobec sądów bezpośrednich.** Czy wszystkie sądy, poddane kontro-li namysłu, podlegają dowodzeniu, a więc czy wszyst-kie sądy podciągnąć można pod rzeczywiste lub przy-najmniej zmyślane wątpienie?

---

<sup>1)</sup> „Est autem attendendum, quod propter rationes (su-pra datas) consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitatio-nes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas de-terminationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum deter-minat veritatem. Cujus ratio est, quia aliae scēntiae conside-rant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scēntia si-cut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate: et ideo non par-ticulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur“. S. Thomas in *Met.* III, lect. 1.

Jeżeliby tak było, należałoby wywnioskować, iż prawdziwie pewne poznanie nie istnieje dla umysłu: W istocie bowiem zdanie jest wątpliwe lub uważane za takie przez to samo, że jest uważane za wniosek, wymagający dowodu; otóż, jeśli wszystkie wnioski znane przyjmiemy za wnioski, wymagające dowodu, wszystkie przeto byłyby wątpliwe lub uważane za takie, a stąd nie byłoby pewnego, przynajmniej w porządku rozważania.

Tak jednak być nie może. Bo aby utrzymywać, że każde twierdzenie da się dowieść, trzeba by też utrzymywać, iż pomiędzy dwoma jakimikolwiek terminami zdania istnieją zawsze możliwe terminy pośrednie; znaczyłoby to, że krańcowe terminy zdania są zawsze niewyczerpanem źródłem terminów środkowych i że są przeto nieskończenie złożone: nikt nie zechce bronić błędu tak rażącego <sup>1)</sup>.

Rozbiór sądów pośrednich prowadzi przeto zawsze do sądów *bezpośrednich*; dowód bez przesłanek nie dających się dowieść jest niemożliwym.

Jaką będzie postawa umysłu wobec tych zdań *bezpośrednich*, *nie dających się dowieść*?

Powiedzieć, że są nie dającymi się dowieść, nie wystarcza. Bo czy one nie powinny być jednak dowiedzionymi? Czy są one pewne bez dowodu?

---

<sup>1)</sup> Poprzestajemy na tej krótkiej argumentacji. Zob. Arystoteles. Post. Anal. 1, 3; S. Thomas, Cajetan in h. l. Zob. Mercier. Logika, 3-a część, № 78.

Spróbujemy wątpić o nich. I Arystoteles, i św. Tomasz zalecają nam usiłowanie powątpiewania o nich, i to powątpiewania powszechnego.

Jaki będzie rezultat tego wysiłku?

Jeżeli wątplenie powszechne choć na chwilę zostanie uzasadnione rozumowo, pewność przepadnie na zawsze.

Albowiem wątplenie pierwszego momentu albo przetrwa, do momentu następnego, albo też, możemy przypuścić, nie przetrwa.

Jeżeli przetrwa, to będzie toż samo i z następnymi chwilami, a sceptycyzm pozostanie zwyciężcą.

Jeżeli zaś, co jest rzeczą niemożliwą, nie przetrwa: jeśli twierdzenie, które na razie oczywiście wydawało się wątpliwem, w następstwie, w identycznych okolicznościach okazało się pewnem, czyż wtedy pewność nie została skompromitowana? Z jakiego powodu ufać mamy drugiemu sądowi więcej niż pierwszemu? Władza umysłowa, która w identycznych warunkach wytwarzałyby akty sprzeczne, nie byłaby godną zaufania; namysł, najwyższy rozjemca, powinienby ogłosić ją za podejrzaną i przyjmować z niedowierzaniem każde z jej świadectw.

Jeżeliby więc wątplenie powszechne zostało uzasadnionem, pewność przepadłaby z krete sem.

Jednakże usiłowanie wątplenia o wszystkim skazane jest na stanowcze niepowodzenie. W księgach następnych przekonamy się o tem.

Istnieją zdania, których terminy, zestawione z sobą, wywołują z konieczności w umyśle zgodę lub

odpór, i to tak wyraźnie, że nie pozwalają na żadne wątpliwości; chwila, w której umysł przyjmuje obydwaj terminy, przypada z chwilą, w której pojmuje on ich stosunek, i wywołuje nieprzewyciężoną zgodę lub niezgodę.

A więc stan umysłu początkowy w granicach refleksyi—to *pewność*.

Jakież to są zdania bezpośrednie <sup>1)</sup>, których oczywista prawda szturmem sobie zdobywa i w sposób nieodparty przyznanie umysłu? Ile ich istnieje?

---

<sup>1)</sup> Pewne wyjaśnienia są tu niezbędne: Zdanie *bezpośrednie* jest to, które nie dopuszcza terminu środkowego pomiędzy podmiotem a orzeczeniem: przeciwstawia się ono zdaniu *pośredniemu*, które wymaga terminu środkowego między obydwojma terminami krańcowemi.

Bezpośredniość danego zdania jest *bezwzględną* albo *względną*: w tym ostatnim razie względność jest *ogólna* albo *specyjalna*, lub, co wychodzi na jedno, *naturalna* albo *osobista*.

Zdanie *bezpośrednie*, w znaczeniu bezwzględnem, *poznawalne samo w sobie*, *propositio per se nota*, jak mówili starożytni, jest, gdy orzeczenie należy do istoty podmiotu, w ten sposób, że poznanie podmiotu wystarczy, aby zrozumieć stosunek jego z orzeczeniem.

*Bóg istnieje* jest zdaniem bezpośredniem w znaczeniu absolutnem; wystarczyłoby rzeczywiście poznać taką, jaką jest, istotę Boga, aby spostrzedz istnienie Jego bez pomocy żadnego pośrednika.

Jakkolwiek jednak bezpośrednie samo w sobie, zdanie jest nie mniej pośredniem dla nas w wielu razach. Jest ono dla nas *per se nota*, *secundum se tantum*, *sed non quoad nos*. Bezpośredniość *względem nas*, *propositio per se nota*, *secundum se et quoad nos*, wymaga, aby istota podmiotu, taka, *jak ją nasz*

W tej chwili nie możemy traktować tych kwestyi. Z pewnością istnieje więcej niż jedna prawda bezpośrednia, jak to przypuszczał Descartes; istnieje też więcej ich niż trzy, jak mniemają zwolennicy Tongiorgi'ego; prawd takich istnieje ilość nieokreślona, jedne w porządku *idealnym*, nazywane już to *zasadami*, już to *aksjomatami*; inne w porządku *realnym*, nazywane prawdami *doświadczenia bezpośredniego* albo *intuicyjnemi*.

**62. Zakończenie Księgi II.** Wiemy więc już, co trzymać o stanie umysłu w chwili, gdy staje przed nim zagadnienie kryteryologii.

Nie mamy prawa oświadczać ani zgóry przypuszczać sztucznie, że umysł ludzki nie jest zdolnym do pewnego poznania prawdy.

---

*umysł sobie przedstawia*, dozwalała spostrzedz konieczny stosunek jej z orzeczeniem, bez pomocy terminu pośredniego.

*Bóg istnieje* jest zdaniem bezpośredniem w swej naturze, w znaczeniu bezwzględnem, ale pośredniem dla nas, w znaczeniu względnem. Zdania następujące: *Dana istota jest albo nie jest; duch nie posiada rozciągłości w praestrzeni* są bezpośredniemi zarazem w znaczeniu bezwzględnem i względnem.

Bezpośredniość zdania, względna dla nas przypuszcza pewne rozróżnienie: *my*, względem których zdanie dane jest bezpośrednie, oznacza albo całą ludzkość, naturę ludzką, albo też kilka wyjątkowych, wykształconych umysłów. I tak: *auch nie posiada rozciągłości w przestrzeni* jest zdaniem bezpośredniem jedynie tylko dla jednostek wykształconych, *propositio per se nota quod nos* i. e. *quoad sapientes*; przeciwnie: *Dana istota jest albo nie jest* stanowi zdanie bezpośrednie dla wszelkiej inteligencji ludzkiej, *propositio per se nota quoad nos* i. e. *quoad omnes*. Te ostatnie

Nie mamy też prawa twierdzić z góry, że umysł jest zdolny do osiągnięcia pewnego poznania prawdy.

Na progu kryteriologii krytyk powinien *postrzymać się* od przesądzania w tym lub owym kierunku *zdolności* naszych *władz* poznawczych; w tym względzie powinien utrzymywać się w stanie *dobrowolnej niewiadomości*. Ten stan jest *negatywnem* wątpleniem powszechnem. Nawet więcej. Kto przyjmuje wątplenie negatywne, przyjmuje niemożność wypowiedzenia się z braku motywów obiektywnych; otóż, początkowa niewiadomość, jakiej wymagamy od krytyka względem wartości naszych władz umysłowych, nie jest jednak prostą nieudolnością, jest to prawo uzasadnione, które przyjąć musi, aby uniknąć dowolności.

Skoro umysł rozważa swe *akty*, rozróżnia w nich sądy *pośrednie* i *bezpośrednie*; wątpi on o prawdziwości pierwszych, jeżeli nie rzeczywiście, to przynajmniej sztucznie, metodycznie. Środek rozwiązania wątplenia jest to dowód.

Otóż dowód prowadzi z konieczności do sądów *bezpośrednich*. Krytyk może spróbować wątpić o nich, ale jego przedsięwzięcie się nie uda. Istnieją w istocie zdania, gdzie bezpośredniość posiada charakter

---

zdania nazywali scholastyey *axiomatami*, *dignitates*. Zob. Cajetan in Post. Anal. I. 3.

Oczywiście, nie wystarcza, aby zdanie było bezpośrednio *samo w sobie*, w znaczeniu *bezwzględnie*; takie zdanie nie usuwa się jeszcze z pod rygoru wątplenia; trzeba, aby oprócz tego było ono bezpośrednio *dla nas*, *względnie* do umysłu, który je rozpatruje.

tak koniecznej i uderzającej oczywistości, że od pierwszej chwili obecności w umyśle czynią wszelkie wątpliwości niemożliwymi. Wobec ostatnich rezultatów analizy, które staną się pierwszemi materiałami do przyszłej syntezy naukowej, filozof ma więc świadomość, że namysł stawia go natychmiast, od pierwszej chwili, w stanie *pewności*.

Stan początkowy umysłu, w porządku rozumowym, jest więc *pewnością*. Prawda ta uwydatni się w Księdze III, do której właśnie przystępujemy.

---

KSIEGA TRZECIA.

---

O przedmiotowości zdań porządku idealnego.

## ROZDZIAŁ I.

### WADLIWE TEORYE O NAJWYŻSZEJ POBUDCE PEWNOŚCI.

#### 63. Wstęp. Warunki możliwości pewnej wiedzy.

Jeżeli zagadnienie pewności, postawione wyżej (27), może otrzymać dogmatyczne rozwiązanie, stać się to może tylko pod warunkiem, aby umysł wiedział, iż posiada umotywowane przyzwolenia. Motywy bezpośrednio pewności mogą być liczne i różnorodne, w harmonii z rodzajem poznania, które każda władza przynosi do wspólnego skarbcza wiedzy; ale inteligencja, jedynie zdolna do namysłu, powinna wypowiedzieć o wartości wszystkich aktów poznawczych wyrok najwyższy. Do rozumu rozważającego należy więc ostatnie słowo, jego kryterium powinno być najwyższym kryterium.

— Jakież własności posiadać będzie to kryterium najwyższe? Inaczej mówiąc: pod jakimi podstawo-

wemi warunkami możliwą będzie rozumowana pewność?

Najwyższa pobudka pewności nie może być pożyczoną od *zewnętrznej* powagi, której rozum musiałby poddać się przez akt wiary: powinna ona być *zawartą* w podmiocie samym.

Nie może ona mieścić się w *wewnętrznem*, *czysto subiektywnem* uczuciu duszy ludzkiej: powinna być *obiektywną*.

Nie może się zawierać w poznaniu *pośredniem*: powinna być *bezpośrednią*.

Jeżeli rozum ludzki zdolny jest do pewności, powinien posiadać kryterium prawdy, które byłoby jednocześnie *wewnętrznem*, *przedmiotowem*, *bezpośredniem*.

Ta teza ogólna zawiera trzy zdania, będące w sprzeczności z fałszywymi teoryjami, które tu przejrzymy.

---

## ARTYKUŁ I.

### *Teoryje o zewnętrznem kryterium prawdy.*

Treść: 64. Fideizm i tradycjonalizm w ogólności. 65. Tradycjonalizm Bonalda. 66. Teorya rozumu ogólnego Lamennais'a. 67. Tradycjonalizmu umiarkowanego. 68. Stawka Pascala. 69. Ogólna krytyka fideizmu i tradycjonalizmu. 70. Specyalna krytyka Bonaldyzmu. 71. Specyalna krytyka nauki Lamennaisa. 72. Rozbiór tradycjonalizmu umiarkowanego. 73. Przegląd idei Pascala. 74. Część prawdy w tradycjonalizmie.

**64. Fideizm i tradycjonalizm wogólności.** Umysł ludzki, pozostawiony samemu sobie, jest absolutnie niezdolnym do pewnego racjonalnego poznania, czy to danej prawdy jakiegokolwiek <sup>1)</sup>, czy też przynajmniej prawd podstawowych porządku metafizycznego, moralnego i religijnego. Jedyńie przeto w powadze, którejby dawał wiarę, może znaleźć fundament pe-

---

<sup>1)</sup> Huet, biskup z Avranches, (1630—1721), o pewności rozumowej posiada teorię zawikłaną i pozbawioną stałości. Wychodzi on z tej danej teologicznej, iż wiara, a tem bardziej nadprzyrodzona wizya błogosławionych w niebie przewyższa swą stanowczością wszelkie przyznanie przyrodzone; stąd wynika, że pewność ludzka jest zawsze niższą od tego, co zawiera pewność doskonałą; ale wiara uzupełnia niedostateczność pewności przyrodzonej.

„Cum ergo supremus *certitudinis* humanae gradus. puta qua prima principia et axiomata geometrica certa habeo, longe infra *certitudinem* fidei positus sit, *certitudo* autem beatorum longe praestet *certitudini* fidei: liquet utique supremum *certitudinis* humanae gradum perfectum non esse: nam quod perfectum est, omnibus est absolutum numeris, nec deest illi quidquam ad summam perfectionem; deest autem *certitudini* humanae id quo superatur a *certitudine* fidei, et id quo *certitudo* fidei superatur a *certitudine* beatorum. Cum igitur dicimus verum ab homine certo cognosci non posse, sic accipito, certo cognosci non posse suprema illa *certitudine* et absoluta, cui nihil omnino ad summam perfectionem desit; at cognosci certo posse *certitudine* ista humana, ad quam nativis viribus pervenire posse humanam mentem voluit Deus, quamdiu corpori mortali conjuncta est. Haec *certitudine* cum nihil firmissus habeat humana mens, quo nitatur, summam *certitudinem* humanam recte appelles; licet perfectissima non sit, nec veritas ab homine naturae tantum viribus subnixo firmissime clarissimeque cognosci possit. Fidei autem ope cognosci certissime potest“. Huetius, *de imbecillitate mentis humanae*, lib. I. 1. Amstelodami, 1748.

wności. Powaga ta ma za swój bezpośredni organ społeczeństwo, ale społeczeństwo samo tytuły do naszych wierzeń czerpie stąd, że jest ono naturalnym pośrednikiem, przez który pierwotne Objawienie, uczynione przez Boga ludzkości, dochowuje się do naszych dni.

W ten sposób wyrażają się, z lekkimi odcieniami, wicehrabia de Bonald (1754—1840) <sup>1)</sup> i F. de La-

---

Z tych wyjaśnień zdawałoby się, iż pewność ludzka przyuajmniej w znaczeniu względnym, pozostaje nietkniętą. A jednak w dalszym toku swej myśli autor tak żywo wytyka słabość rozumu ludzkiego, że pewność przyrodzona pod jego piórem redukuje się do „prawdopodobieństwa“.

„Dixi exstare in rebus speciem veri quam sequamur... At species veri non est certa nota veri, qua visa sciamus verum id esse cui illa inhaeret: sed externa aliqua significatio quam cum alicubi deprehendimus, illuc inesse dicimus non veritatem, eum in rebus falsis eadem occurrat nonnumquam species, sed verisimilitudinem et probabilitatem“ *Op. cit.* Lib. III, 11.

A więc ostatecznie od Wiary mamy żądać zupełnego zabezpieczenia pewności we wszystkich dziedzinach poznania.

„Ex quibus liquido constat, rationem, dum circa prima versatur principia, licet summam obtineat humanam *certitudinem*, aliquid tamen ei ad perfectam *certitudinem* deesse, quod suppletur per fidem. Nec his solum axiomatis primisque principiis, sed et reliquis enuntiatis, quae minus late patent, minusque facilem ab humanis mentibus extorquent assensum, *certitudinem* vimque conciliat fides“ *Op. cit.* III. 15.

<sup>1)</sup> „Nie należy więc rozpoczynać badań filozofii moralnej, mówiąc *wątpię*, bo wtedy przyjdzie wątpię o wszystkim, i nawet o języku, który służy do wyrażenia naszego wątpienia, eo w gruncie rzeczy jest złudzeniem umysłu, a może być i oszustwem; przeciwnie jest rzeczą rozsądną, konieczną, a nawet filozoficzną rozpoczynać od słowa: *wierzę*. Bez tej uprzedniej wiary w prawdy ogólne, uznane w tej lub owej formie przez spo-

mennais (1782—1854)<sup>2)</sup>, dwaj główni przedstawiciele tradycjonalizmu, nazwanego przez nas absolutnym, w celu przeciwstawienia go tradycjonalizmowi zła-godzonemu, utworzonemu później przez Bonnettego, Venturę i Szkołę w Louvain.

Łeczeństwo ludzkie, w najbezwzględniejszej jego ogólności, którego wiarogodność spoczywa na powadze rozumu powszechnego, niema fundamentu dla nauki, ani zasad dla poznania ludzkiego, ani stałego punktu, do którego przytwierdzićby można pierwsze ogniwo łańcucha prawd, ani znaku, po którymby odróżnić można prawdę od błędu, ani też rozumu w rozumowaniu. Nie należy też wprost spodziewać się filozofii i trzeba poprzestać na błądzeniu wśród próżni ludzkich sądów, sprzeczności i niepewności, aby skończyć na obrzydzeniu sobie wszelkiej prawdy, a wkrótce i na zapomnieniu o wszystkich obowiązkach.

Należy przeto rozpocząć od wierzenia w cośkolwiek, jeżeli chce się wiedzieć cośkolwiek; bo jeżeli w rzeczach fizycznych *wiedzieć* jest to widzieć i dotykać, *wiedzieć* w moralności jest to wierzyć temu, czego nie można pochwycić przez stosunek zmysłów. Należy więc wierzyć, na wiarę rodzaju ludzkiego, w prawdy powszechne, a stąd i konieczne do zachowania rodzaju ludzkiego, jak się wierzy na zasadzie świadectwa kilku ludzi w prawdy poszczególne, użyteczne dla naszego indywidualnego istnienia. Społeczeństwo, wierny i stały stróż świętego skarbu podstawowych prawd porządku społecznego, powierza go swym dzieciom, w miarę jak wstępują do wielkiej rodziny". de Bonald. *Recherches philosophiques*, str. 68-69 i 62. Bruxelles 1845.

<sup>2)</sup> „Podstawa pewności nie znajduje się przeto w nas samych; należy więc koniecznie rozpocząć przez wiarę: należy powiedzieć sobie: *Wierzę, iż Bóg jest*, zanim mogę dowieść rozumowo: *Jestem ja*“. „Nie tylko człowiek, ale wszystkie umysły skończone rozpoczynają z konieczności od wiary, która jest podstawą ich rozumu“. „Rozum ogólny ludzi, czyli rozum ludzki jest więc prawidłem rozumu poszczególnego każdego człowieka; jak

**65. Tradycjonalizm Bonalda.** Cechę wyróżniającą bonaldyzmu stanowi idea oparcia dowodu tradycjonalizmu na konieczności języka do uprawiania myśli.

Język jest niezbędny do myślenia. Tymczasem oczywista, że aby wynaleźć coś, trzeba myśleć, a stąd dla wynalezienia języka trzeba było myśleć. A więc fizycznie niemożliwym było dla człowieka wynalezienie języka. A więc Bóg stworzył człowieka mówiącego. A więc ostatecznie myśli, które język wyraża i które obcowanie społeczne przenosi z pokolenia na pokolenie pochodzą początkowo od Boga. Przyjmować te myśli znaczy więc w ostatniej analizie wierzyć w Boga <sup>1)</sup>.

---

rozum Boga, pierwotnie objawiony, jest zasadą i podstawą rozumu ludzkiego; dając zaś rozumowi jednostkowemu prawo, będące nazewnątrz niego, nie niweczy go się bynajmniej, podobnie jak nie niweczy się rozumowi powszechnego, wyprowadzając go ze źródła, którem jest Bóg". *de Lamennais, Défense de l'Essai sur l'indifférence Oeuvres complètes, t. I. chap. VIII, p. 480 i chap. X, pp. 489 i 490 Bruxelles, 1845.*

Inny filozof, przeniknięty pojęciami Bonalda i Lamennais'a, mówi z kolei: „Ponieważ zasada powagi lub wiary jest podstawą pewności samej, rozum jednostki może istnieć tylko przez przyjęcie tej zasady. Nie wiara rodzi się z rozumu, lecz rozum z wiary". *Gerbet, Doctr. phil. sur la certitude, str. 70. Paris. 1826.*

<sup>1)</sup> „Człowiek potrzebuje znaków czyli słów, aby myśleć i mówić; t. j. człowiek *myśli swą mowę, zanim wypowie swą myśl* i to dlatego właśnie wyraża się z trudem, ilekroć chce w języku obcym wypowiedzieć to, co myśli w języku ojczystym. Stąd wynika, że człowiek nie mógł wynaleźć znaków, ponieważ nie może on

**66. Rozum ogólny Lamennais'a.** F. de Lamennais sformułował konsekwencye Bonaldyzmu w formie systematu. Wszelkie poznanie pewne stanowi według niego w gruncie rzeczy akt wiary, którego *pobudką* jest powaga Objawienia, a *prawidłem* „rozum ogólny“, tj. powszechne przyznanie rodzaju ludzkiego <sup>1)</sup>).

---

czynić wynalazków bez myślenia, ani myśleć bez znaków. Tu doświadczenie potwierdza rozumowanie, ponieważ widzimy ustawicznie władzę mówienia bez użytku, ilekroć władza słyszenia jest nieczynna. Należy więc uciec się do innej istoty jak człowiek, aby wyjaśnić, nie zdolność artykulacji, bo tę w niejakiem stopniu posiadają nawet zwierzęta, lecz sztukę wypowiedania swej myśli, właściwą tylko człowiekowi i daną wszystkim ludziom; prawda ta zostanie prędzej lub później uznaną. Oddawna już uznał ją J. J. Rousseau, dyskutując niedorzeczny romans Condillaca. „Mowa, mówi on, wydaje mi się koniecznie potrzebną do wynalezienia mowy“; a najlepsze umysły, więcej od niego przyzwyczajone do tych wysokich spekulacji, Bonnet, Hugh-Blair i Sicard, przyznają, że „filozofowie dotychczas ledwie pierwsze powiedzieli słówko w kwestyi formowania się języka“, i sądzą, że albo Bóg dał ludziom elementy mowy, dając społeczeństwu możność rozwinęcia ich, albo, co wychodzi ostatecznie na jeńno, Bóg stworzył człowieka mówiącego“. de Bonald, *Législation primitive*, tome I, ch. II, p. 28-29. Bruxelles 1845.

<sup>1)</sup> „Każdy z nas znajduje w sobie trzy środki poznania czyli dojścia do prawdy: zmysły, uczucie i rozumowanie. Jednakże nie są one niezawodne, ani oddzielnie wzięte, ani razem. Zmysły, uczucie i rozum mogą nas mylić i mylą wistocie często. O tym fackie nikt nie wątpi; z faktu tego wypływa zaś, że człowiek odosobniony niczego niemógłby być pewnym.

Ale natura dostarcza człowiekowi prawidło w społeczeństwie, środek osiągnięcia pewności, którego on w sobie nie znaj-

**67. Tradycjonalizm złagodzony.** Bonnetty, Ventura, Ubaghs i inni ze Szkoły w Louvain nadali Bonaldyzmowi charakter umiarkowany. Utrzymali oni pomysł, że rozum indywidualny zależnym jest fl-

duje; albowiem może on porównać świadectwo swoich zmysłów, swojego uczucia i swojego rozumowania prywatnego ze świadectwami zmysłów, uczucia i rozumowania innych ludzi; i stosownie do tego, czy świadectwa zgadzają się lub różnią, prawda ich jest mniej lub więcej pewną, mniej lub więcej wątpliwą, jakkolwiek niemożliwą jest rzeczą ustalenie liczby zgodnych świadectw, potrzebnych do utworzenia pewności doskonałej... Sprowadźmy kwestyę do najprostszyc terminów.. Poszukując prawdy w samym sobie, nie chcesz przyjąć za prawdę nic, co by nie było dowiedzionem twemu rozumowi: ponieważ jest rzeczą absolutnie niemożliwą dowieść czegokolwiek całkowicie, zmuszony będziesz wątpić o wszystkim. Wychodząc z jakiegokolwiek zasady lub pojęcia, przyjętego bez dowodu, chcesz może uczynić swój rozum sędzią jedynym tego, w co powinienes wierzyć; znowu niemożliwością absolutną jest znalezienie w sobie nieomylnego prawidła sądów, a więc znowu zmuszony będziesz wątpić o wszystkim, albo przypisać błędowi te same prawa co prawdzie, którą masz zbadać.

Aby uniknąć więc sceptycyzmu, należy:

1-o Rozpocząć od wiary, wierzyć, zanim się zrozumie, nawet zanim się coś zbada: albowiem wszelkie badanie przypuszcza pewne poznanie jakiegokolwiek prawdy wcześniejszej od tego, co badamy, bez czego nie można wyprowadzić żadnego wniosku, a więc badanie byłoby nieużyteczne.

2-o Znaleźć nazewnątrz nas prawidło naszych sądów. Otóż prawidłem naszego rozumu może być tylko rozum wyższy i pewniejszy od naszego, człowiek zaś w swym stanie obecnym ma stosunki zewnętrzne i bezpośrednie jedynie z podobnemi do siebie umysłami, czyli z innymi ludźmi; nie może przeto znaleźć za prawidło nic innego jak rozum zbiorowy, ogólny, rozum ludz-

zycznie od społeczeństwa i od Objawienia i posiada pierwszą pewność o Bogu, o duchowości i nieśmiertelności duszy, o obowiązku moralnym; ale przyjąwszy to poznanie początkowo, nie wahają się przyznać, że rozum zdolny jest dowieść zasadności swej wiary <sup>1)</sup>.

---

ki. To więc, co rozum ludzki uznaje za prawdziwe, jest z konieczności prawdziwem, a co za fałszywe, jest fałszywem: inaczej nie byłoby dla człowieka ani prawdy, ani fałszu.

Ta doktryna, równie stara i powszechna, jak rodzaj ludzki, jest prawem naszej natury: albowiem wszyscy ludzie wierzą, nie rozumiejąc i nie badając, w ogromną ilość prawd, potrzebnych do ich stosunków wzajemnych; i wszyscy ludzie regulują w sposób naturalny swe wierzenia według zgody powszechnej czyli przywiązują pewność do zgodności sądów i świadectw. Zniszczenie tę wiarę, odrzucenie to prawidło, a nie będzie ani pewności, ani języka, ani społeczeństwa, ani życia; żadna filozofia nie przetrwa trzech dni, jeżeli trzymać się będzie ściśle swych filozoficznych zasad. *de Lamennais*. I. c. ch. XI. Oeuvres complètes, I. str. 490 i 491. Bruxelles 1845.

<sup>1)</sup> Oto kilka wyjątków z *Logiki* Ubaghsa, wyjętych z 6-go wydania, które wyszło w r. 1860. Autor formułuje tezę: *Institutio ad primam veritatum metaphysicarum cognitionem homini necessaria est*. Potem wyprowadza z niej różne wnioski, „*gravissima consecretaria*“.

„*Ex demonstrata thesi omnino probatur necessitas et existentia divinae revelationis, atque adeo ipsius Dei hominum primi institutoris. Etenim quemadmodum nunc unusquisque ab aliis jam scientibus erudiendus est ut ad praesentem rationis usum perveniat, ita primitus genus humanum sive primos homines ab ipso Deo edoceri oportuit.*

„*Thesis probata funditus convellit et evertit palmare rationalismi dogma de originaria rationis humanae independentia et sufficientia. Etenim, si verum est, quod certum esse probavimus, rationem nostram, ut veritates ordinis moralis et metaphysici expresse cognoscat, traditione adjuvandam esse, adque adeo*

**68. Stawka Pascala.** Pascal nie wierzy ani w tryumf sceptycyzmu nad dogmatyzmem, ani w skuteczność dogmatyzmu przeciwko zaczepkom szkół sceptycznych. Rozum ludzki, według niego, jest bez mocy, i zastępuje go wiarą chrześcijańską. Życie ludzkie upodobnić się da do gry hazardowej, powiada Pascal, a rola człowieka na tym świecie do rodzaju stawki, postawionej na szanse wieczności. „Życie po chrześcijańsku jest to trzymać zakład za Bogiem i za rajem; żyć w niewierze, jest to trzymać za nicością. Która gra jest roztropniejszą?... Szansa chrześcijanina jest wyborna, szansa ateusza obrzydliwa“: oto ostatnie słowo pognębitego rozumu.

„Czy jednak możliwą jest rzeczą nie grać wcale“?

Nie, albowiem jeżeli nie trzymacie zakładu za Bogiem, tem samem trzymacie przeciwko niemu. „Musicie grać, jesteście wciągnięci w grę“ <sup>2)</sup>.

Oto, w streszczeniu, dziwne rozumowanie, w którym uczucie zajęło miejsce rozumu:

---

ejus exercitium circa veritates, quae vitae nostrae moralis et societatis humanae fundamentum sunt, a divina institutione pendere, quomodo ratio a se sola pendere et sibi sufficere ad verum cognoscendum et hominem in moralibus dirigendum dici possit?

„Itaque in moralibus et metaphysicis, spectato *ordine acquisitionis*, id est, quo cognitiones nostrae acquiruntur et perficiuntur, fides naturaliter prior est scientia, ut nemo ad hanc perveniat, nisi illa *quomodocumque* praecesserit; etsi in *ordine demonstrationis*, et quo certitudo ratiocinata gignitur, scientia fidem antecedere soleat“. Ubaghs, *Logicae seu Philosophiae rationalis elementa*. ed. 6-a. Lovanii 1860.

<sup>1)</sup> *Pensées*, Art. XI. Paris 1879. pp. 152-156.

Rozum nie mówi wam nic stanowczego o Bogu i życiu przyszlę; zmuszeni jesteřmy przeto stawiać przypuszczenia w tym względie, grać.

Jeżeli niema wieczności, a my założyliśmy się, iż jest, cóż w tem złęgo? Kilka wyrzeczeń się może, kilka trudów chwilowych, oto wszystko; można utrzymywać nawet, że już w tem życiu człowiek uczciwy szczęśliwszy jest od bezbożnika.

Jeżeli wieczność istnieje, stawiamy za lub przeciw. Przypuśćmy, że stawiamy za, — wygrywamy wtedy szczęśliwość wieczną i unikamy wiecznego nieszczęścia.

Jeżeli stawiamy przeciwko, otrzymujemy kilka chwilowych uciech na tym świecie, lecz tracimy wieczne szczęście i idziemy naprzeciwko wiecznemu nieszczęściu.

„Starajcie się więc nie o to, aby przekonać się przez powiększenie dowodów, lecz przez zmniejszenie swych namiętności... Powiedziałem już, co wygracie na tym świecie; i na każdym kroku, który zrobicie na tej drodze, ujrzycie tyle pewności zysku i tyle nicości tego, czego się wyrzekacie, iż w końcu dojdziecie do przekonania, żeście postawili na rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie zapłaciliście właściwie nic <sup>1)</sup>).

### 69. Krytyka ogólna fideizmu i tradycjonalizmu.

— Wiara nie może być *najwyższą* racją wszelkiego pewnego poznania.

---

<sup>1)</sup> Tamże.

Albowiem wiara jest pewną, albo nie jest pewną. Jeżeli nie jest pewną, nie może stanowić podstawy pewności.

Jeżeli jest pewną, jest nią pod warunkiem, że ten, co ją wyznaje, wie: *a)* iż istnieje Bóg, *b)* iż Bóg zaleca wierzenie w tę a tę prawdę, *c)* iż słowo boskie stanowi powagę.

A więc wiara nie może dostarczyć człowiekowi ostatekniej przyczyny nauki, lecz rozum powinien utworzyć sobie ostateczne przekonanie, iż wiara, podobnie jak wszelkie inne przyznanie, jest słuszną <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Bez wątpienia, zauważył św Tomasz, rozum przyrodzony nie ma za zadanie dowieść pozytywnie cechy rozumowej tego, w co wierzymy; ale nie mniej przeto odgrywać musi pewną rolę w doprowadzeniu człowieka do wiary: tak np. zadaniem rozumu jest wykazanie, że prawdy wiary wypowiedziane były przez Boga ludzkości i potwierdzone przez cudy, których Bóg jest twórcą. „*Fides non habet inquisitionem rationis naturalis, demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta a deo et miraculis confirmata*“. S. Thom. 2—2. q. 2, a. 1 ad 1. A św. Augustyn pisze do Conventiusa: „*Absit ut et hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: „Nisi credideritis non intelligetis“ ...Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, uae capi nondum possunt fides praecedat rationem, procul du-*

Napróżno usiłowalibyśmy oprzeć racjonalną pewność powagi słowa boskiego na akcie wiary; bo ten akt wiary przypuszczałby z kolei uprzednie zrozumienie usprawiedliwiających go powodów. Wznosić się do nieskończoności od aktu wiary do uprzedniego aktu wiary, byłoby to znieść pewność; zatrzymać się na akcie pierwszym, jest to przypuścić poznanie racjonalne powodów uznania rozumem powagi słowa Bożego; jest to więc przyznać logicznie pierwszeństwo rozumu przed wiarą.

**70. Krytyka specjalna Bonaldyzmu.** Czy należy zgodzić się z Bonaldem na to, że człowiek jest fizycznie niezdolny do wynalezienia języka; że umysł pierwszego człowieka nie mógł przekroczyć progu, po nad jaki wzniesli się dziś jego następcy: i cóż wynikiem stąd logicznie?

Że początek języka jest nadludzki? Tak.

Że obdarzenie człowieka mową jest objawieniem, któremu musi odpowiadać akt wiary? Nie.

Co innego jest bowiem udzielenie komuś myśli w formie nauczania, a co innego jest objawienie. Pierwsze tworzy *uczniów*, drugie *wierzących*.

Można pojąć Boga, jako pana ludzkości, dostarczającego człowiekowi pierwiastków wiedzy t. j. idei; pomagającego człowiekowi do wcielenia pojęć w znaki językowe; ułatwiającego mu, przy pomocy sądu, postrzeganie stosunków, jakie pojęcia zawierają w so-

bie zarodkowo; i wszystko to nie wywołuje jeszcze z konieczności żadnego aktu wiary<sup>1)</sup>.

Jest nawet rzeczą oczywistą, iż, jakeśmy widzieli, pierwszy akt duszy rozumnej nie może być aktem wiary, a więc pierwsza nauka, jaką udzielił Bóg ludzkości, nie może być objawieniem.

Co więcej, powoływać się na boskie pochodzenie mowy, aby wyprowadzić stąd prawdę myśli, jaką ona wyraża, jest to utrzymywać, że wszelka myśl jest prawdziwa, zważywszy, iż mowa służy do wyrażania wszelkiej myśli; znaczy to więc znieść granicę pomiędzy błędem a prawdą i uczynić pewność poznania niemożliwą dla umysłu.

W rezultacie, de Bonald wyprowadził z przesłanek, co najmniej wątpliwych, konkluzye nielogiczne;

---

1) „In scientiae acquisitione eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum... Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi in-esset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur“. S. Thomas. De Verit. q. 11, a. 1, in C. et ad 2, 11, 13.

a więc Bonaldyzm nie daje prawdziwego poparcia tradycjonalizmowi.

**71. Krytyka ogólnego rozumu Lamennais'a.** Zgoda lub niezgoda mniemania osobistego z ogólnem uczuciem ludzkości stanowią *domysł* prawdy lub błędu; instynktem odrzucamy myśl, że natura ludzka może być tak źle uorganizowaną, iż z konieczności wpada w błędy. Ale domysł nie jest dowodem.

W pewnych warunkach zgoda ogólna jest *pewnym* wskaźnikiem prawdy: nie dlatego, aby ta zgoda stanowiła *powagę* nieomylną, lecz dlatego, ponieważ istnieją okoliczności, w których zbieżność wszystkich przyznań może mieć za przyczynę tylko naturalną skłonność, wspólną wszystkim, ku jednemu terminowi, który musi być prawdą, jak to zresztą dowodzi się w inny sposób.

Nie mniej jednak w tych nawet warunkach ogólna zgoda jest jednym z *kryteriów* prawdy, ale nie *najwyższem kryterjum* wszelkiej prawdy. W istocie, wartość zgody ogólnej przypuszcza z góry naturalną nieomylność ludzkiego rozumu w poszukiwaniu prawdy; oóż poznanie nieomylności naturalnej rozumu ludzkiego przypuszcza poznanie nieomylności *aktów* poznawczych, która jest właśnie przedmiotem poszukiwania.

Zresztą w myśli Lamennais'a samego, rozum ogólny nie jest *motywem*, dzięki któremu jesteśmy zupełnie pewni, jest on *prawidłem*, *wedle którego* różniamy to, co jest uzasadnione, od tego, co niem nie jest.

Co należy sądzić o rozumie ogólnym, uważanym w ten sposób jako *najwyższe prawidło kierownicze umysłu*?

Teorya Lamennais'a prowadzi w konieczny sposób do sprzeczności i przytem nie osiąga celu praktycznego, do którego miała służyć.

Prowadzi ona do sprzeczności: W istocie, w jaki sposób pewność może leżeć w zbiorze osobników, z których każdy z osobna uważany jest za niezdolnego do niej? Nieskończoność zer nie daje jedności. Następnie, aby stwierdzić istnienie zgody ogólnej, czyż osobnik nie musi zaufać *swoim* oczom, *swoim* uszom, *swojej* inteligencji?

I czy to nie jest czemś dziwnem, ten wysiłek *indywidualny* Lamennais'a, skierowany do przekonania *mojego rozumu indywidualnego*, że rozum *indywidualny* nie zasługuje na wiarę?

Zresztą, *praktycznie* rozum ogólny nie może być dla nikogo normą kierowniczą. Bo ostatecznie, jaki stopień ogólności przedstawić powinna zgoda, aby stanowiła rękojmię prawdy? Czy matematyczna jednogłośność jest tu potrzebną, czy wystarczy moralna?

I w jaki sposób przekonać się o tej, choćby względnej jednogłośności? Gdyby każdy człowiek musiał czekać na rezultaty ankiety etnologicznej i historycznej, zanim przyjmie najbardziej podstawowe prawdy porządku moralnego i religijnego, życie upłynęłoby mu, — nowemu Dyogenesowi — całkowicie, i nie odkryłby tego, na czem mu zależy przedewszystkiem.

**72. Rozbiór tradycjonalizmu złagodzonego.** Rozbieżność, istniejąca pomiędzy tradycjonalizmem zła-

godzonym a radykalnym bardziej jest pozorną, aniżeli rzeczywistą. Kierownicy szkoły w Louvain np. zdają się redukować zagadnienie pewnego poznania prawd metafizycznych, moralnych i religijnych do niewinnej kwestyi ideologii: twierdzimy, powiadają oni, że mowa albo raczej nauczanie społeczne wogóle jest konieczne, aby dziecko doszło do możności władania swym rozumem, ale skoro ten pierwszy rezultat został osiągnięty, rozum indywidualny wystarcza sobie, aby rozwinąć się i ostatecznie aby nabyć pewności najwyższych prawd nadzmysłowych.

Lecz w rzeczywistości, czego potrzeba dziecku, aby mogło zrobić użytek ze swego rozumu? Potrzeba mu właśnie, według Ubaghs'a i jego zwolenników, poznania istnienia Boga i innych prawd podstawowych porządku moralnego i religijnego. A więc *pierwszy* akt rozumu jest z konieczności późniejszym od udzielenia prawd moralnych i religijnych; co wyjdzie na to, że tradycya, a stąd i Objawienie pierwotne, którego tradycya jest tylko echem, są prostem bezpośrednim źródłem poznania moralnego i religijnego, a następnie w konsekwencyi, regułą i motywem *wszelkiego* poznania pewnego. Absolutny tradycjonalizm nie twierdzi nic innego.

Ale, można odpowiedzieć, jeżeli Bonnetty i Ventura nie przyznają rozumowi osobistemu władzy *odkrywania* prawd nadzmysłowych, przyznają przecież, iż zdolnym jest on do *dowodzenia* ich. Czy jednak nie jest to już odstępianie od istotnej tezy tradycjonalizmu?

W intencyi, tak; logicznie, nie: albowiem *odkryć* i *dowieść*, *dowiedzieć się* po raz pierwszy i *dowiedzieć*

się powtórnie, aby nauczyć kogo innego, przypuszczają wprowadzenie w grę *tej samej władzy i postępowanie natury identycznej*.

Mistrz i uczeń używają tych samych elementów, t. j. tych *samych pojęć*; spostrzegać muszą pomiędzy pojęciami te same stosunki, aby sformułować te *same przesłanki*; z przesłanek wyprowadzić muszą *ten sam wniosek*: jednakże jeden *odtworza* prawdę znaną, a drugi uczy się *poznać* ją po raz pierwszy. Różnica pomiędzy nimi jest *przypadkowa*.

*Przypadkową* jest także różnica pomiędzy procesem *dowodzenia* a procesem *wynajdywania*, odkrywania. Ten, który ma *dowieść* tylko prawdy już poznanej, odnajdzie z łatwością termin środkowy swych rozumowań, ponieważ zachował jego pamięć. Ten, który *poszukuje* prawdy, nie posiada predyspozycji, jaką pierwszy ma w swej pamięci, do wyboru i właściwego terminu środkowego, i tego logicznego uporządkowania, które samo może prowadzić do celu; idzie pomacku; i zwykle dopiero po długiej pracy rugowania terminów środkowych wadliwych udaje mu się pochwycić szczęśliwy termin pośredni, do którego przywiązane jest *odkrycie* prawdy. Stąd pochodzi ciężki wysiłek wynalazczości i męka geniusza, którą porównano do bólów rodzenia. Ale większa lub mniejsza łatwość postępowania nie zmienia jego natury.

A więc nauczanie ani zmienia ani nie zastępuje sposobu dyskursywnego, lecz tylko poprostu ułatwia wykonanie. Mistrz pomaga uczniowi badać naturę, postrzegać terminy środkowe, które prowadzą do celu; czy to jednak chodzi o odkrycie, czy o dowód, inicjatywę czy powtórzenie, rzeczy poznawane i postę-

powanie umysłu poznającego są zawsze zasadniczo te same.

Półowiczni tradycyonalisci myślą się więc, skoro zaznaczają *zasadniczą* różnicę pomiędzy pierwszym nabyciem poznania a dowodzeniem prawdy, poznanej poprzednio, a stąd i przeciwieństwo pomiędzy tradycjonalizmem a półowicznym tradycjonalizmem, na tem mniemanem rozróżnieniu oparte, nie jest uzasadnione.

**73. Sąd o teoryi Pascala.** 1-o. Z *apologetycznego* punktu widzenia teoria Pascala wypacza kwestyę, a przytem mogłaby ona być zastosowaną do fałszywych religii równie dobrze, jak i do prawdziwej. 2-o. Z *krytycznego* punktu widzenia wypowiada ona tylko zagadnienie, w skróconej zresztą formie, ale go nie rozwiązuje. Usprawiedliwimy to nasze twierdzenie.

1-o. Kwestye moralne i religijne nie powinny być stawiane w formie, w jakiej przedstawić je chciał autor *Pensées*. Obowiązek człowieka i chrześcianina nie ogranicza się na *domysłach*, że może istnieć Bóg i życie przyszłe, lecz na *twierdzeniu* z pewnością, iż Bóg istnieje, że posiada On prawo bezwzględne do naszego poddania się, i że wieczne szczęście albo nieszczęście będą nagrodą albo karą sprawiedliwego lub grzesznika.

Co więcej, Páscal ulega złudzeniu, sądząc, że dylemat jego posiada dużą praktyczną doniosłość względem grzesznika. Coby komu przeszkodziło uczynić w tych warunkach zakład np. za i przeciw rajowi Mahometa?

2-o. Mało tego, że człowiek zostanie przekonany, iż wierzenie w Boga i życie przyszłe leży w jego interesie; jeżeli nie będzie posiadał *pobudek rozumowych* do wiary, nie będzie wierzył, wiara stanie się dlań fizycznie niemożliwą. A jakież są pobudki rozumowe do wierzenia, jeżeli one są? Jaka jest pobudka najwyższa? Tu właśnie leży zagadnienie krytyczne poznania pewnego. Pascal wypowiedział je, ale nie rozwiązał.

**74. Część prawdy, znajdująca się w tradycjonalizmie.** W każdym systemie błędnym istnieje pewien duch prawdy. Ci z apologetów wiary chrześcijańskiej, którzy, w przeciwieństwie do krańcowego racjonalizmu, głoszącego niezależność i bezwzględność dostateczność rozumu ludzkiego, usiłowali poniżyć dumny rozum i wykazać mu jego słabości, szli wprost do właściwego celu, ale poszli daleko za cel ten.

Nauka chrześcijańska, oparta na historii, nie przyznaje w istocie, aby rodzaj ludzki wystarczył sam w sobie i mógł dojść we właściwym czasie do pewnego poznania prawd naturalnych porządku moralnego i religijnego, koniecznych do wypełnienia swego przeznaczenia. Racjonalizm był przeto w błędzie.

Ale stąd nie wynika, jak to w gorączce walki głosili tradycjonalisci, aby rozum ludzki był *fizycznie niezdolny* do dowiedzenia albo do poznania z pewnością *żadnej* prawdy metafizycznej, moralnej lub religijnej. Tradycjonalizm i racjonalizm są dwoma systematami *przeciwnymi* sobie i zarówno błędnymi.

Prawda znajduje się pomiędzy temi dwoma krańcami: rozum ludzki posiada fizyczną władzę do poznania porządku moralnego i religijnego, lecz użytkowanie z tej władzy otoczone jest takimi trudnościami, że bez pomocy zewnętrznej takiej, jak Objawienie, rezultaty byłyby *faktycznie wogóle* niedostateczne. Psychologia i historia znajdują się na tym punkcie w zgodzie z nauką katolicką.

Fideiści przesadzili zależność rozumu ludzkiego względem Objawienia boskiego; de Bonald przesadził jego zależność od języka i społeczeństwa.

Nie jest prawdą, aby rozwój zdolności umysłowych poddany był koniecznie i fizycznie językowi lub nauczaniu; nie prawdą jest, aby nie istniały myśli niezależne od sztucznych znaków mowy: jest to przesada, której doświadczenie przeczy.

Jest jednak nie mniej prawdziwym, że *faktycznie* ludzie winni są bardzo wiele społeczeństwu i językowi. Sposoby abstrahowania, których używa filozof, narażają go na to, że może stracić z oczu złożone kształty rzeczywistości i bonaldyzm może mieć ten zbawienny skutek, że skieruje rozum ludzki do właściwego i normalnego środowiska i zwróci uwagę psychologa i moralisty na konkretne warunki rozwoju naszego życia intelektualnego.

---

## ARTYKUŁ II.

### *Teorye o wyłącznie psychologicznem kryterjum pewności.*

**Treść:** 75. Początki dogmatyzmu subiektywistycznego. 76. Dogmatyzm subiektywistyczny Kanta w Krytyce rozumu praktycznego. 77. Subiektywizm Reida: zdrowy rozsądek (*sensus communis*). Filozofia uczucia: Jacobi. 79. Filozofia wierzenia: Jouffroy. 80. Neo-Krytycyzm. 81. Teorya interesu społecznego. 82. Ogólna krytyka dogmatyzmu subiektywistycznego. 83. Krytyka dogmatyzmu moralnego Kanta. 84. Krytyka Neo-Kantyzmu. 85. Krytyka teoryi Jacobięgo. 86. Krytyka teoryi interesu społecznego. 87. Część prawdy, zawarta w dogmatyzmie subiektywistycznym: dwie kwestye pomocnicze. 90. 88. Pierwsza kwestya: Filozofia krytyczna i zdrowy rozsądek. 89. Druga kwestya: Filozofia krytyczna i moralność.

#### **75. Początki dogmatyzmu subiektywistycznego.**

Wszystkie systematy filozofii krytycznej, powstałe w XIX wieku, zawdzięczają początek swój, wprost lub ubocznie, sceptycyzmowi Hume'a i krytycyzmowi Kanta. Gdy autor *Traktatu o ludzkiej naturze* (1737 r.) zwątpił o przedmiotowej wartości poznania powszechnego porządku idealnego; gdy autor *Krytyki czystego rozumu* (1781 r.) zakwestyonował, w jeszcze radykalniejszy sposób, doniosłość obiektywną rozumu teoretycznego i stwierdził niedostateczność tradycyjnych dowodów istnienia Boga i prawd fundamental-

nych porządku moralnego i religijnego, umysły, zachwiane w swych racjonalnych przekonaniach, lecz przeniknięte wiarą chrześcijańską, poczęły szukać ucieczki w powadze słowa Bożego i żądać poczęły od niego pewności, jakiej rozum, pozostawiony własnej słabości, zdawał się na zawsze odmawiać. W ten sposób zrodził się tradycjonalizm.

Subiektywizm wyszedł z tej samej nieufności względem rozumu spekulatywnego i z tych samych potrzeb praktycznych; ale, zamiast umieścić nadzieje swoje w wierze w powagę boskiego słowa, poszukuje on rękojmi dla wiedzy pewnej w naturalnych skłonnościach duszy, w pewnego rodzaju instynkcie, który popycha rozum do twierdzeń, których pobudka nie przedstawia mu się dość wyraźnie, lecz które utrzymać należy za wszelką cenę, jeżeli nie chcemy odstąpić od obrony zagrożonego porządku moralnego i pozwolić na upadek ostatniej podpory cnoty i honoru w łonie ludzkości.

Określamy subiektywizm, który nas tu będzie zajmował, nazwą: *psychologiczny*, aby nie pomieszać go z subiektywizmem *idealistycznym*, o którym mówić będziemy w dalszym ciągu.

Jakie są główne szkoły *subiektywistyczne*, które usiłowały oprzeć na psychologicznym fundamencie, nie troszcząc się o oczywistość, przedmiotową, zasadnicze prawa życia moralnego i religijnego?

**76. Subiektywistyczny dogmatyzm Kanta w Krytyce czystego rozumu.** Krytyka czystego rozumu doszła do wniosku o teoretycznej niepewności rzeczywistości i zasad, poza granicami doświadczenia. Rze-

czywistość duszy ludzkiej, niematerialnej, wolnej, nieśmiertelnej, majestat Istoty boskiej, koniecznej, nieskończonej; prawdy zasadnicze moralności i religii—czyż to wszystko miało być usunięte ze świadomości? Czy też znajdzie się sposób praktyczny otamowania prądu rozpętanego przez rozum teoretyczny? Poważne zagadnienie, wobec którego filozof królewiecki uczuł się zmieszonym.

Czy Kant posiadał od początku intuicyę niebezpieczeństw, na jakie krytycyzm jego miał wystawić porządek praktyczny świata, i czyż-by to było prawdą, że zburzył spokojną ręką potęgę rozumu spekulatywnego w intencji i nadziei tem pewniejszego ugruntowania, poza jego obrębem, moralności i religii? Czy prawdziwą byłaby opinia o Kancie, jako o zręcznym dogmatyku, który głosił subiektywność poznania, aby uczynić „tem swobodniejszą drogę dla wolności“? Uczynić świadomość moralną niezależną od pewności rozumu teoretycznego, aby ten, jako niekompetentny, nie zdołał zaprzeczyć ani potwierdzić prawd moralnych i religijnych: czyż to nie byłoby zarazem zniesieniem samej możliwości konfliktu pomiędzy wiarą a nauką?

Należy wątpić, aby taką była intencya pierwotna niemieckiego krytyka, jakkolwiek pewien ustęp z jego dzieła zdaje się pozwalać na tę zręczną interpretacyę <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> W przedmowie do wydania z 1787 r. „Krytyki czystego rozumu“ czytamy:

„Nie mogę nawet przyjąć Boga, ani wolności, ani nieśmiertelności na korzyść praktycznego użytku mojego rozumu,

Prawdopodobniejszą jest rzeczą, iż widok negatywnych konsekwencyi, do jakich doszła *Krytyka rozumu czystego*, przeraził niemieckiego filozofa i nasunął mu następnie myśl ocalenia z ruiny wierzeń praktycznych, bez których rodzaj ludzki obyć się nie może i które są niezbędne do jego szczęścia.

Zresztą wewnętrzne poczucie Kanta posiada tu znaczenie podrzędne; co nas głównie obchodzi, to ten fakt, że *Krytyka praktycznego rozumu* zamierza na podstawie *podmiotowej*, niezależnie od wszelkiego przedmiotowego poznania rozumu teoretycznego, ustalić istnienie prawa moralnego, wolności, życia przyszłego i nieśmiertelności duszy, istnienie Boga świętego, jedynego, rozumnego, doskonałego.

Jakże Kant postępuje w tym celu?

---

nie odbierając zarazem rozumowi spekulatywnemu jego pretensyi do poglądów transcendentalnych: albowiem aby je otrzymać, potrzebuje on zasad, które dotyczą tylko zjawisk; od chwili, gdy są one zastosowane do przedmiotów, nie podlegających doświadczeniu, zamieniają je one zawsze na zjawiska i w ten sposób wykazują, że wszelkie rozszerzenie praktyczne rozumu czystego jest niemożliwe. *Musiątem przeto znieść naukę, aby uczynić miejsce wierze. Dogmatyzm metafizyki, to jest przesąd możliwości uczynienia postępów w tej nauce bez krytyki rozumu, jest prawdziwem źródłem niewiary, która walczy z moralnością.* Jeżeli więc nie jest niemożliwem przekazanie potomności metafizyki systematycznie utworzonej, opartej na czystym rozumie, spuścizna ta posiadać będzie swoją wartość... Ta nauka dałaby nieocenioną korzyść *zatratwieniu się z zarzutami przeciw religii i moralności, argumentem oczywistym: ignorancyi przeciwników.* (Crit. de la raison pure, 2-e wyd. tłum. Tissot. Przedmowa, str. 22-27.) Porówn. Von Kirchmann, *Kr. d. r. Vern. Vorrede zur zweiten Ausgabe*, str. 36.

Mamy poczucie, powiada, że wola ludzka posiada dobroć, niezależną od wszelkiego dalszego względu: wola posiada swą dobroć właściwą, bezwzględną, mniejsza o to, czy będzie uwieczniona skutkiem, czy spełniona na niczem; istnieje więc według powszechnego poczucia dobroć *najwyższa*, dobroć woli, *dobro moralne*. Człowiek ma również poczucie, że znajduje się pod władztwem *obowiązku*: niezależnie od interesu (jakim byłby kredyt, uzyskany przez kupca z powodu jego uczciwości), niezależnie od wszelkiej skłonności przyrodzonej (jaką byłaby chęć zachowania siebie samego, odwodząca nas od samobójstwa), a nawet wbrew własnym interesom i skłonnościom, człowiek czuje się związanym przez pewne obowiązki (na przykład, żeby był szczerym, nawet gdyby miał w tym interes, aby skłamać; żeby zachował swe życie, nawet gdyby ostateczna nędza czyniła mu śmierć pożądaną). Obowiązania tego rodzaju, nie poddane już dalszemu celowi, mają cechę bezwzględną, najwyższą; a więc *obowiązek moralny jest bezwzględny*.

---

Te wiersze są bez wątpienia znamienne; ale rzecz godna uwagi, że nie znajdują się w pierwszym wydaniu dzieła Kanta z roku 1781. Czy Kant w czasie pomiędzy temi dwoma wydaniami, od roku 1781 do 1787 nie zmierzył doniosłości krytyki rozumu spekulatywnego widowiskiem jej skutków praktycznych, czy nie sądził o przyczynie jej skutków? To wydaje się nam rzeczą prawdopodobną. O możliwości pogodzenia tych dwóch krytyk Kanta, patrz Picavet, przekład Krytyki rozumu praktycznego. Wstęp i dopiski filozoficzne tłumacza, dopisek 1—3 oraz mój artykuł w *Annales de philosophie chrétienne*, czerwiec 1891, „*Les deux critiques de Kant*“.

Ten obowiązek z jego cechą bezwzględną odnajdujemy taki sam we wszystkim, co nazywamy swojemi obowiązkami; można go więc wyrazić następującą formułą ogólną: Wypełniaj swój obowiązek, ponieważ to twój obowiązek; przestrzegaj prawa, ponieważ to jest prawo; albo też: nie postępuj nigdy według osobistych widoków samolubnych, ale niech zawsze rozstrzygającą pobudką twego działania będzie pobudka nieosobista, bezinteresowna; „postępuj w ten sposób, aby twoje prawo postępowania mogło być podniesione do prawa powszechnego“.

Świadomość obowiązku postępowania moralnego nie pochodzi z doświadczenia, bo rzecz wątpliwa, czy rzeczywistość dostarcza choćby jednego przykładu czynności, wykonanej przez czyste poszanowanie prawa. Te przykłady nie mogłyby nam zresztą dać *pierwszego* pojęcia moralności, ponieważ same muszą być oceniane podług pewnej normy idealnej. Co więcej, prawo moralne narzuca się nie tylko człowiekowi, lecz wszelkiej naturze rozumnej: tymczasem oczywiście, że doświadczenie nasze może osiągnąć tylko człowieka; a więc świadomość obowiązku moralnego ma początek wcześniejszy od doświadczenia. A więc narzeczcie prawo moralne wraz ze swemi cechami bezwzględnej konieczności i nieograniczonej powszechności jest nam dane *a priori*.

Albo ściślej, *jeżeli* istnieje prawo moralne, musi ono posiadać cechy, któreśmy opisali, i musi być wcześniejsze od doświadczenia.

Ale czy ono istnieje?

Odpowiedź twierdząca na to pytanie przypuszczałaby, że można znaleźć w rozumnej przyrodzie, jako takiej, taką własność, której rozbiór pozwoliłby wnioskować, że wola musi posiadać możność postępowania niezależnie od wszelkiego dobra zewnętrznego.

Kant mniema, że znalazł tę własność w tem, iż człowiek jest *osobą*, a nie rzeczą, *celem*, a nie środkiem.

Tym sposobem rozkaźnik kategoryczny przyobleka nową formę: Postępuj zawsze w ten sposób, aby natura ludzka, rozpatrywana czy to w tobie, czy w kim innym, była uważaną za cel, a nie za środek.

Tak prawo moralne zlewa się z *samorządem woli*. Pierwszy jego wyraz przedstawia prawo przedmiotowe; drugi cel *podmiotowy*.

Ale kto mówi o samorządzie woli, ten mówi o wolności. Przyczynowość fizyczna jest określona przez poprzedniki: gdy dane są poprzedniki, skutek musi nastąpić. Czynniki, zdolny do działania, nie będąc poruszonym przez poprzedniki, czynnik, który zależy tylko od siebie samego, aby otworzyć nowy szereg skutków—ten czynnik samowładny jest czynnikiem *wolnym*. Rozbiór obowiązku moralnego doprowadza nas więc do pojęcia *wolności*: *Ponieważ powinność postępować moralnie, możesz też postępować z wolnością*.

Z rozkaźnikiem zaś kategorycznym i z wolnością, jaką on przypuszcza, wiążą się dwa wymogi, t. j. dwa zdania porządku teoretycznego, teoretycznie niemożliwe do dowiedzenia, lecz koniecznie związane

z bezwzględny prawem *a priori* rozumu praktycznego, mianowicie nieśmiertelność duszy i istnienie Boga <sup>1)</sup>).

Jakiego rodzaju jest to przyznanie duszy ludzkiej wobec zasadniczych prawd życia praktycznego?

Jest to *pewność*, Kant to oświadcza wyraźnie: „Przyznaję, powiada, z pewnością wolność ludzką, istnienie życia przyszłego i istnienie Boga; jestem pewny, że nic nie mogłoby zachwiać moją wiarą, bo dla tego trzebaby dopuścić obalenie zasad moralnych, których wyrzec się nie mogę, jeżeli w własnych oczach nie chcę się stać istotą godną pogardy“.

Ale ta pewność nie jest pewnością *naukową*; jest to pewność „*moralna*“; Kant nazywa ją także *wiarą*, albo *wierzeniem rozumu*, „*Vernunftglaube*“.

*Krytyka czystego rozumu* dochodzi do *pewności naukowej* nie - niemożliwości świata noumenalnego, zamieszkanego przez istoty i poddanego prawom innym, jak istoty i prawa świata fenomenalnego.

Rozum praktyczny niezdolny jest dodać cośkolwiek, ani pod względem zakresu, ani napięcia, do tego poznania pewnego, jakkolwiek ono jest ograniczone; ale wzamian zato może nam dać i daje nam rzeczywiście pewność wiary, wprawdzie zupełnie osobistą, lecz

---

<sup>1)</sup> *Krytyka prakt. rozumu*, przekł. Tissot, str. 638. Ażeby zbytecznie nie przedłużać wykładu dogmatyzmu subiektywistycznego Kanta, powstrzymamy się w tem miejscu od wykazania, w jaki sposób filozof niemiecki wiąże z rozkaznikiem kategoriycznym wymogi praktyczne, dotyczące się duszy i Boga. Rozbieraliśmy ten punkt w *Annales de philosophie chrétienne* czerwiec 1891; odsyłamy więc tam czytelnika.

jednak nieprzepartą, nie odjętą, w istnienie noumenów, a mianowicie w wolność, w życie przyszłe, w istnienie Boga.

Jakie jest znaczenie tego odróżniania pewności naukowej i pewności moralnej? Wszelka pewność przypuszcza świadomość konieczności przyznania ze strony umysłu; jeśli ta konieczność polega na dostatecznych pobudkach przedmiotowych, pewność jest logiczną czyli naukową; jeśli zaś pewność polega na poczuciu podmiotowem, pewność jest moralna.

Pewność moralna jestto wiara czyli wierzenie (Glaube).

W mowie potocznej daje się często miano wiary czyli wierzenia przyznaniu porządku teoretycznego, w wysokim stopniu prawdopodobnemu, ale w ścisłym znaczeniu wyrazu tylko pewność moralna na tę nazwę zasługuje.

Pewność logiczna wskutek tego, że polega na pobudkach przedmiotowych, może być ujawniona innym z oczywistością; ma ona wartość powszechną; pozwala powiedzieć: *rzecz pewna*.

Pewność moralna ma tylko wartość osobistą i pozostaje zawsze wolnem przyznaniem. Pozwala tylko powiedzieć: *Jestem pewny*.

Ja sam tylko mogę być pewnym mocy i niezmienności swej wiary praktycznej; a wiara moja w prawdziwość sądu lub w rzeczywistość rzeczy zastępuje mi poznanie, ale niem nie jest.

Słowem, pewność wymogów rozumu praktycznego nie jest naukowa, lecz moralna czyli praktyczna; jest to wiara czyli wierzenie, oparte na poczuciu obo-

wiązku moralnego, a rodzi się z rozkaźnika kategorycznego.

Ażeby taka pewność była możliwa, ze strony rozumu teoretycznego wymaga się tylko jednej rzeczy, mianowicie, żebyśmy nie widzieli żadnego stanowczego dowodu przeciw możliwości naszych wierzeń moralnych, widzieliśmy zaś, podług Kanta, że rzecz tak się ma. A więc pewność moralna rozkaźnika kategorycznego znajduje się poza obrębem zaczepek ze strony rozumu spekulatywnego.

Trzy wymogi Kantowskie, mianowicie istnienie wolności, życia przyszłego i Boga, są również przedmiotem przyznania wiary. W samej rzeczy widzę, powiada Kant, iż te prawdy z konieczności są związane z mojem poczuciem obowiązku, a przeto i przekonanie, które mi każe wierzyć w ten ostatni, każe mi też wierzyć w owe prawdy; „Otóż dlatego, wnioskuje, im potężniejsze jest w mej duszy poczucie moralne, tem mocniejsza i tem żywsza jest też wiara we wszystko, co interes moralny duszy zmusza ją przypuścić jako wniosek“.

Odnajdziemy za chwilę te same myśli, a niekiedy te same wyrażenia, u współczesnych autorów francuskich, którzy się zaliczają zresztą do neo-kantystów. Ale nie uprzedzajmy dalszych wywodów. Wypada nam naprzód pomówić o szkole szkockiej, której głównym przedstawicielem jest Reid.

**77. Subiektywizm Reida: zdrowy rozsądek.** Hume ogłosił w r. 1737 swój traktat o naturze ludzkiej. Uczynił on wyłom w zasadach, zwłaszcza w zasadzie przyczynowości; kiedy Berkeley z materji uczynił

„fenomen“, z substancji materyjalnej, „zbiór idei“, Hume wszelką substancję sprowadził do niczego więcej, jak do „zbioru wrażeń czyli pozorów“. Reid z przerażeniem był świadkiem tego wtargnięcia sceptycyzmu, lecz nie miał odwagi zwalczać go oko w oko. Wolał uprawiać psychologię swoich poprzedników i poszukiwać genezy ich dążności do sceptycyzmu. Jakże, pyta się, Berkeley <sup>1)</sup> i Hume mogli dojść do podawania w wątpliwość, a potem do zaprzeczania „zasad, prawd takiej oczywistości, że niema nikogo, któryby ich nie przyznawał i któryby nie odczuwał konieczności przyjęcia ich za prawidła swych czynności i swych mniemań w prowadzeniu życia“? <sup>2)</sup> Przyczyna, która wywołała ten sceptycyzm, leży, jak miema, w niedostateczności dowodów, dostarczonych przez niebaczących dogmatyków, aby dowieść prawd, nie potrzebujących dowodzenia <sup>3)</sup>.

A więc głównem zadaniem filozofii być powinno określenie pierwszych zasad nauk i filozofii, wykaza-

---

<sup>1)</sup> Berkeley, *The principles of human knowledge*, ch. I: London, G. Routledge, 1893.

<sup>2)</sup> Reid, *Oeuvres complètes, publiées par Jouffroy*, t. III: *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai I chap. I p. 47. Paris. Sautetlet, 1828.

<sup>3)</sup> „Za tem poszło, że inni filozofowie jak Barkeley i Hume, sądząc o zasadach z dowodów i uderzeni nie dostatecznością tych dowodów, naprzód te zasady podali w wątpliwość a potem im zaprzeczali“. Tamże str. 48.

nie, że wszyscy są zgodni w wierzeniu w nie, a zatem, że te zasady wyrażają prawdy *zdrowego rozsądku* (*Sens commun*) <sup>1)</sup>.

Jak przedewszystkiem zauważył Jouffroy, filozofia szkocka nie wychodziła poza prace przygotowawcze i nie chciała poza nie wychodzić; kwestyi życiowych nie zaczepiała wprost, zarzutów nie rozbierała; przyjmowała pierwsze zasady na wiarę *zdrowego rozsądku*, to jest skłonności, wspólnej wszystkim, a zatem

---

<sup>1)</sup> „Byłoby niedorzecznością przeciwstawić zdrowy rozsądek rozumowi. Prawdę mówiąc, ma on nad rozumem prawo starszeństwa; lecz są one nierozdzielne z natury swej, i mieszamy je nieraz w rozmowie i w pismach...

Dlaczegoż więc, może kto powiedzieć, mamy zdrowemu rozsądkowi dawać osobną nazwę? Otóż dlatego, że należy dać osobną nazwę pierwszemu stopniowi rozumu, ponieważ większość ludzi innego nie posiada. Ten to stopień jedynie czyni z nich istoty rozumne i czyni ich zdolnymi do kierowania swem postępowaniem i do oddawania przysług swoim bliźnim. Istnieje więc dostateczny powód do oznaczania go w języku osobnym mianem.

Pierwszy stopień rozumu różni się od drugiego jeszcze pod innemi względami, które wystarczają do uprawnienia różniwania, o którym mowa.

Zdrowy rozsądek jest czystym darem niebios: gdyby nam go odmówiono, wychowanie nie mogłoby nam go udzielić. Rozum posiada swą naukę i swe prawa; ale on opiera się na zdrowym rozsądku. Ktokolwiek jest obdarzony zdrowym rozsądkiem, może się nauczyć rozumować; kto jednak nie jest oświecony tem światłem, ten nie będąc zdolnym rozpoznawać zasad, które są oczywiste same przez się, nigdy się nie nauczy wy ciągać z nich prawowitych wniosków“. *Oeuvres*, t. V, *Essai VI*, ch. II p. 41—42.

na wiare świadectwa powszechnego; ale badanie racji wewnętrznych uznawanych prawd odraczano do nieskończoności <sup>1)</sup>. To skłoniło biednego Jouffroy, który zapomniał o swej wierze chrześcijańskiej, że w poszukiwaniu pewności, zdolnych utwierdzić jego duszę, wyrzekł te słowa: „Cała filozofia znajdowała się w próżni, pozbawionej powietrza, w której dusza moja, niedawno wygnana z chrześcijaństwa, dusiła się“.

Ten surowy sąd był zwrócony do filozofii szkockiej, której wiernymi tłumaczami w Uniwersytecie zostali Royer-Collard i Wiktor Cousin.

**78. Filozofia uczucia: Jacobi.** Inteligencya ludzka jest niezdolna do przekroczenia granic doświadczenia zmysłowego; a więc wszystko, co jest nadzmysłowe, jest fikcją, i pojęcie, które o niem mamy, jest pozbawione rzeczywistości. Do tego wniosku doszedł autor *Krytyki czystego rozumu* <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Wyjaśnić, dlaczego jesteśmy przekonywani przez zmysły nasze, przez świadomość, przez wszystkie nasze władze, jest niepodobieństwem; powiadamy: *rzecz tak się ma, nie może być inaczej*, i na tem kończymy. Lecz nie jest-że to wyrażenie nieprzeparatego wierzenia, które jest głosem natury, przeciwko któremu nadaremnie byśmy walczyli? Czy mamy posuwać się dalej, zapytywać każdej z naszych władz, jakie prawo posiada do naszego zaufania, i odmawiać im tego zaufania, dopóki tych praw nie wykażą? Wtedy, obawiam się, skrajna ta przezorność mogłaby nas doprowadzić do szaleństwa, a niechęć poddać się wspólnemu losowi ludzkości, moglibyśmy zupełnie być pozbawieni światła zdrowego rozsądku“. Reid, dz. przyt. t. 5. Essai VI, ch. VI str. 137—138.

<sup>2)</sup> Jacobi's Werke, 2-er B., S. 73, 74. Leipzig, G. Fleischer, 1815.

W rzeczy samej, odpowiada Jacobi, <sup>1)</sup> gdyby człowiek posiadał jedną tylko władzę poznawczą, tę, którą zgodzono się nazywać *inteligencyą*, *Vérstand*, a którą można określić jako „zdolność zastanawiania się nad światem zmysłowym i nad sobą samym, ażeby tworzyć pojęcia“, wtedy fikcyjny charakter wszystkiego, co przechodzi doświadczenie, byłby niezaprzeczony <sup>2)</sup>.

Ale w duszy ludzkiej istnieje jeszcze wyższa zdolność, *rozum* (*Vernunft*), który za przedmiot ma nadzmysłowość. Świadomość, bowiem nam poświadczy, że ujmujemy jako *rzeczywiste* przedmioty, wymykające się zmysłom i inteligencji. To świadectwo świadomości jest *uczuciem duchowem*, którego racji naukowej, właściwem i utartem znaczeniu tego wyrazu, nie widzimy, ale w który *wierzymy*. <sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Tamże, str. 60.

<sup>2)</sup> „*Inteligencya* działa z pomocą pośredników widzialnych dotykalnych, z pomocą narządów cielesnych; rozum nie używa narządów, ujawnia się nam tylko w sposób niewidzialny“. Tamże.

<sup>3)</sup> „Jeśli kto wobec nas twierdzi, że coś wie, mamy prawo zapytać się: jak to wiesz? Niechybnie nareszcie zmuszony będzie odwołać się do *wrażenia zmysłowego*, albo do *uczucia duchowego*. Co wiemy przez uczucie duchowe, w to *wierzymy*. W enotę, a zatem i w wolność, w ducha i w Boga można tylko *wierzyć*. *Wrażenie* zaś, które służy za podstawę dla nauki, w szczegółowym i zwyčajnem znaczeniu tego wyrazu, tj. dla poznania, którego przedmiotu dostarcza nam intuicya zmysłowa, to wrażenie nie bardziej stoi na wysokości *uczucia*, służącego za podstawę dla *nauki wiary*, niż gatunek zwierzęcy na wysokości gatunku ludzkiego, materya na poziomie ducha, niż przyroda jest równą swemu Stwórcy“.

**79. Filozofia wierzenia: Jouffroy.** Słyszeliśmy, jak Jouffroy się uskarżał na próżnię filozofii szkockiej. Zwątpiwszy o nauczaniu swych mistrzów, w którym nie, jak powiada, nie napotykał, coby było jasne lub coby się wydawało metodycznie poszukiwanem i naukowo znalezionem, uważał za „rzecz krótszą budować na nowo, niż stawiać gmach z materyałów zapożyczonych“<sup>1)</sup>. Zaczął od głównego zagadnienia, które go zajmowało, nie dając mu spokoju ni miru, od zagadnienia przeznaczenia ludzkiego.

„Nie mogąc znieść niepewności pod względem zagadki przeznaczenia ludzkiego, postanowiłem, powiada, poświęcić cały czas potrzebny i życie swoje, jeśli potrzeba, na to poszukiwanie. Tą właśnie drogą zostałem doprowadzony do filozofii, która mi się zdawała być właśnie samem tem poszukiwaniem“<sup>2)</sup>.

Wysiłki biednego Jouffroy były daremne; stoczył się stopniowo po pochyłości zniechęcenia, a następnie sceptycyzmu. Oto jego własne wyznanie:

„W żaden sposób nie spodziewałem się dojść do rozwiązania tych trzech zagadnień: Czy prawda istnieje? Co to jest prawda? Jak ją odkryć? Zdawało mi się rzeczą oczywistą, że mieściło się w tem więcej zagadek, niż rozum może rozwiązać“<sup>3)</sup>. „Ponad wszystkimi naukami ludzkimi unosi się wątplenie, bo rzecz możliwa, iż wszystko, co nam się wydaje prawdziwem, niem nie jest. Ale czynić z rozwiązania tej wątpliwości przedmiot wiedzy ludzkiej, jest to

1) Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*, p. 97.

2) *Nouv. Méth. phil.* p. 84.

3) *Nouv. Méth.* p. 109.

naigrawanie się; a filozofowie, którzy naseryo poszukiwali rozwiązania tej wątpliwości, pozbawieni byli zdrowych zmysłów“ <sup>1)</sup>. A w innem niejsku: „Uważamy sceptycyzm za niezwycięzony na zawsze, ponieważ w nim widzimy ostatecznie słowo rozumu o sobie samym“.

A jednak Jouffroy nie chce się zatrzymać na sceptycyzmie. Jeżeli się uznaje za niezdolnego do odkrycia prawdy i do zaufania swemu rozumowi, to przynajmniej chce *wierzyć*. A podstawą każdego wierzenia jest „akt ślepej wiary, lecz nieprzepartej wobec podstawowej zdolności inteligencji do poznania prawdy“.

„Wierzyć jest to uznawać za prawdziwą daną wiadomość“. Można nie widzieć, że jakieś zdanie jest prawdziwe, i z tego powodu o niem wątpić, a jednocześnie uważać je za prawdziwe, przyznawać je i w tem znaczeniu w nie wierzyć.

Niepodobna w nic nie wierzyć; „wierzyć — to konieczność powszechna“; „sceptycy nie bardziej od niej się wymykają od innych“. „Sceptycy i dogmatycy wierzą, wiarą ślepa, lecz nieprzeparta, w podstawową zdolność inteligencji do ujmowania prawdy, a to pierwsze wierzenie jest podstawą wszystkich innych. A więc ostatecznie „akt wiary ślepej, lecz nieprzepartej — oto podstawa wszelkiego wierzenia“ <sup>2)</sup>.

---

<sup>2)</sup> Tamże, str. 159.

<sup>1)</sup> Porówn. Gayte, *Essai sur la Croyance*, str. 27—29. Paris, Germer-Baillière, 1883.

**80. Neo-krytycyzm.** Renouvier, umysł bystry i subtelny, założył we Francyi szkołę, w której zasadnicze wyśli dwóch *Krytyk* Kanta uzyskały prawo obywatelstwa.

Wraz z filozofem niemieckim Renouvier uważa metafizykę za niemożliwą; nie wierzy w „naukę, wymarzoną przez filozofów, w naukę powszechną, która by się zatrzymała aż na pierwszych zasadach i na ostatecznym celu rzeczy“; „nauka całkowita, jak powiada, może być tylko syntezą całkowitą i jednolitą danych zjawisk“ <sup>1)</sup>.

Lecz z drugiej strony, życie moralne ma swe wymagania, które trzeba wysłuchać. Uczucie i instynkt, które nas prowadzić będą w tej dziedzinie: nie doprowadzą nas do wniosków, naukowo pewnych, ale dadzą nam w każdym razie prawdopodobieństwo.

„Krytyka, powiada Renouvier, nie narzuca nam bynajmniej obojętności i pod pewnym względem wstrzemięźliwości wobec zagadnień, dotyczących życia moralnego. Człowiek nigdy się nie zgodzi ograniczyć swe życzenia i nadzieje do tego, co obejmuje widokiem zmysłowym, do rzeczy chwilowych, do zjawisk danych bezpośrednio. Istnieje poza światem nauki dziedzina nieznana, do której zawsze uczucie i instynkt dążyć będą, a w której spekulacya sama zmuszoną będzie roztrząsać prawdopodobieństwa. Chodzi o oddawanie się pewnym domysłom, o tłum-

---

<sup>1)</sup> Zob. Séailles, w *Revue des Cours et Conférences*, 30 kwietnia i 21 maja 1896.

czenie istnienia całości, ażeby uczynić zrozumiałszą tę część, którą zamieszkujemy, a przede wszystkim zaspokoić w tych hipotezach wymagania życia moralnego. W zagadnieniach nieuniknionych, jak na przykład zagadnieniu moralnego rządu świata, niema co szukać rozwiązania matematycznie pewnego, lecz tylko systemów, które się nasuwają i poddają dyskusji swe prawdopodobieństwo“<sup>1)</sup>.

Wielu autorów francuskich przebiegło wślad za Renouvierem i Lequierem dwa etapy, jeden negatywny, drugi dogmatyczny, krytycyzmu kantowskiego.

Wraz z autorem *Krytyki czystego rozumu* utrzymują, że pewność nie jest przedmiotowa, bezwzględna, lecz podmiotowa, względna.

„Tworzenie się prawdy w świadomości, u Descartesa i Malebranchea czysto przedmiotowe z powodu bierności umysłu, staje się u Kanta podmiotowym, i pewnym rodzajem twórczości... Uznawszy tę cechę prawdy, wynika stąd pewna nieufność co do jej rzeczywistości przedmiotowej...<sup>2)</sup>. W tezie, przedstawionej niedawno Wydziałowi Literatury w Paryżu, Payot pisze: „Psychologia na drodze indukcyjnej doszła do pomysłu kantowskiego, wyjaśnia wszystko z wewnątrz, a rzeczywistość może być dla nas już tylko haftem, utworzonym przez nasze wrażenia słuchowe, wzrokowe, dotykowe, i t. d... na wątku wrażeń mięśniowych o stałej obecności, koniecznej dla

---

<sup>1)</sup> Tamże № 27, str. 458—459

<sup>2)</sup> Dz przyt., str. 22.

nas, na wstępie, tworzącym stały i odporny grunt pojęcia przedmiotowości“<sup>1)</sup>. A jako wniosek: „Doszliśmy w ten sposób do nieuleczalnego sceptycyzmu intelektualnego i zetknęliśmy się za pośrednictwem metody czysto psychologicznej z wnioskiem *Krytyki czystego rozumu* Kanta“<sup>2)</sup>.

Ale wraz z autorem *Krytyki rozumu praktycznego* utrzymują, że rozum praktyczny powinien mieć pierwszeństwo przed rozumem czystym.

Kant żądał pewności praktycznej na rzecz trzech wymagalników; neo-kantyści rozszerzają nieograniczenie zakres pewności, nie wyłączają ze swych uprzedzeń dogmatycznych żadnej prawdy. Wszelako pewność podług nich nie zawiera w sobie umotywowanego poznania prawdy, jest to tylko *wierzenie*, t. j. wolne przyznanie, mniej lub więcej prawdopodobne, odwołałne zawsze podług upodobania woli. Teorya nowo-kantowska wierzenia przeciwstawia się tym sposobem klasycznemu intelektualizmowi, podług którego pewność miałyby za przyczynę niewolące działanie przedmiotowej oczywistości na nmysłowość, odbierającą ją biernie; przeciwnie, w oczach neo-krytycyzmu pobudki uczuciowe, wolna wola, w ostatniej instancyi decydują o pewności, zarówno refleksyjnej, jak samorzutnej, a zatem o odróżnianiu zasadniczem między błędem a prawdą.

Czyż przeto prawdą nie jest nic innego, jak przedmiot naszych pożądań, a błędem przedmiot naszych wstrętów?

---

<sup>1)</sup> De la croyance, str. 32. Paris, Alean, 1895.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 247.

Nikt nie śmiałyby otwarcie aż do tego się posu-  
nąć. W braku czegoś lepszego poszukiwać się będzie  
choćby tymczasowego kryterium prawdy w zgodności  
myślicieli.

„Kryterium prawdy — to zgodność umysłów,  
otrzymana przez szczery wysiłek każdego z nich roz-  
szerzenia i uporządkowania zakresu swych wyobra-  
żeń“ <sup>1)</sup>. „Kiedy wszyscy myśliciele będą zgodni  
co do jednego punktu, ten punkt będzie zdobyty dla  
nauki“ <sup>2)</sup>. „Bez wątpienia ta wzajemna kontrola nie  
będzie miała za skutek czysto przedmiotowej pewno-  
ści, lecz w ogóle pewność podmiotową i moralną. Dla-  
czegożby z tego powodu narzekać? Jest ona jedynie  
możliwą. Trzeba mieć odwagę poprzestać na niej“ <sup>3)</sup>.

Dwa główne argumenty neo-kantowskiej teorii  
wierzenia należą do porządku psychologicznego.

Istnieją pomiędzy ludźmi szczere sprzeczności.  
Niema więc nieomyślnej normy prawdy, lecz tylko  
sprzeczne interesa, źródła potwierdzeń i zaprzeczeń,  
które sobie przeczą nawzajem.

Niema sądu, któryby nie posiadał słabej strony,  
podlegającej zarzutom: niema prawdy, której roz-  
waga nie mogłaby podać w wątpliwość. A więc do-  
póki wola nie zdecyduje się przeciąć rozwagę a przez  
to i wątpliwość, nie będziemy mieli pewności. Więc  
ostatecznie pewność zależy od wolnego aktu woli.

---

<sup>1)</sup> Ch. Secrétan, le principe de la morale. Rev. philos. t.  
XIII, str. 38.

<sup>2)</sup> Gayte, dz. przyt. str. 135.

<sup>3)</sup> Tamże.

Neo - krytycyzm, którego główne rysy nakreśli-  
liśmy, znalazł we Francji wielką sympatyę pomiędzy  
ludźmi porządku, którzy, straciwszy zaufanie do ro-  
zumu spekulatywnego, zachowali dbałość o to, żeby  
ocalić wedle sił jaknajlepiej ostatnie szanse porządku  
społecznego.

Dogmatyzm subiektywistyczny zjawił się nieda-  
wno w Anglii pod postacią oryginalną, którą w braku  
ściślejszego wyrazu nazywać będziemy *teorią interesu  
społecznego*.

**81. Teorya interesu społecznego.** Artur Bal-  
four, mąż stanu o szerokich poglądach i wzniosłych  
uczuciach, ogłosił niedawno dzieło, które uważa za  
wstęp do teologii. Wistocie jest to roztrząsanie filo-  
zoficzne podstaw moralności i wiedzy pewnej. Takie  
roztrząsanie, powiada autor, dziś słusznie uważać mo-  
żna za obowiązkowy wstęp do teologii, bo „rozstrzy-  
gające bitwy Religii toczą się poza jej granicami“.

Balfour bierze się więc, zresztą z największą  
grzecznością i dyskrecją, do prowadzów myśli filozo-  
ficznej w Anglii: wychodzi z ich przesłanek i wyka-  
zuje nedorzeczność wniosków, które z nich wy-  
pływają.

Determinizm materialistyczny i agnostycyzm  
prowadzą do upadku.

Tymczasem człowiek i społeczeństwo nie mogą  
żyć z przeczenia. Potrzebujemy podstawy moralności,  
potrzebujemy kochać dobro i podziwiać piękno; nie  
możemy się obyć bez religii: a więc cóż uczynić?

Czyż odrzucić w imię rozumu same zasady, z któ-  
rych wychodzi agnostycyzm?

To byłoby jedyne rozwiązanie, logiczne i praktyczne zarazem; ale angielski mąż stanu wzdryga się przed walką czoło w czoło z nieprzyjacielem, którego zaczepił, zdaje się nawet, że w oderwanej dziedzinie idei nie odmawia sobie pewnych ustępstw dla niego.

Lecz nie chcąc przy pomocy zdrowej i krzepkiej krytyki filozoficznej poruszać samych zasad, do jakiegoż środka mamy się uciec?

Do powagi.

Prawda, żyjemy więcej powagą niż rozumem, To, co określa kierunek naszego życia, jestto w wyższym o wiele stopniu „klimat psychologiczny“, niż rozważa osobista. Ogólny duch czasu, początkowe wychowanie, codzienne wpływy rodziny, przyjaciół, gazety, stronnictw, stowarzyszeń religijnych dyktują nam większość naszych sądów. I nie mamy powodu uzalać się na to. Bo gdyby w pewnym wieku życia naszego potrzeba nam było poddać rozumowemu przeglądowi wszystkie wierzenia, stanowiące natchnienie naszego życia praktycznego i pozostawić w zawieszeniu zgodę naszą aż do chwili ukończenia tego przeglądu, — bylibyśmy tymczasem jakby istoty, zawieszony w powietrzu, wysilające się gdziekolwiek odszukać punkt oparcia, usuwający się bezustannie.

A więc zwalczanie konsekwencji niemoralnych i przeciwspołecznych agnostycyzmu w imię powagi — jest rzeczą zarazem konieczną i uprawnioną.

Ale tu powstaje nowa trudność.

Jakaż to będzie powaga, zdolna wymusić sobie posłuch?

Czy powaga władzy cywilnej? Gdzież jej prawo do tego? Jeśli nic nie jest wewnątrznie dobrem,

dla czegożby miało być dobrem jej słuchać? Dla czegożby miało być złem przekładanie nad nią anarchii?

Czy też powaga religijna? Ależ i tu nasuwa się ta sama trudność. Zresztą narody protestanckie nie mają już powagi religijnej. Biblia, w której dla nich jedynie złożone jest Objawienie, oddana jest u nich każdemu do dowolnego wykładu. *Stowarzyszenia* religijnego też już u nich niema. W rzeczywistości nie istnieje już ani Kościół protestancki, ani hierarchia, ustanowiona i w praktyce uznawana, ani władza najwyższa, określająca nauki, w które się ma wierzyć, i czynności, które należy wykonywać.

Cóż należy wnioskować z takiego stanu rzeczy?

Rozum spekulatywny nie jest dość potężny, aby zasady agnostycyzmu przywieść do nicości; powaga odrzuca ich konsekwencye niemoralne i przeciwspołeczne, lecz nie może uzyskać od rozumu przyznania pewnego i skutecznego; pozostaje jednak ostatni jeszcze środek. Bez wątpienia, wiara w powagę nie jest ściśle pewna; ale jeszcze mniej pewne są hipotezy, na których się opiera determinizm i agnostycyzm. A więc, ponieważ natura nasza wszystkimi najszlachetniejszymi aspiracyami swemi wzywa na pomoc powagę wyższą, więc *wierzmy* powadze, *wierzmy* w moralność, w wolną wolę, w Opatrzność; *wierzmy* nawet, „iż Bóg żyje niedaleko od nas, iż stał się dla nas człowiekiem i zgodził się na zamieszkanie między nami“; moralność życia znajdzie swe wyjaśnienie, porządek społeczny swą podwalinę, a my posiadziemy lepiej odczucie zgodności natury naszej z samą sobą, oraz zmysł ogólnej równo-

wagi rzeczy, „sense of consistency“, warunek *sine qua non* owego spokoju, który ascetyzm chrześcijański nazywa pokojem wewnętrznym.

Pewien pisarz francuski, Brunetière, w wykładach swych, które otrzymały pewien rozgłos, bronił tezy, bardzo zbliżonej do tezy Balfoura: Nauka niezdolna jest do założenia podstaw porządku moralnego i społecznego; a więc trzeba się uciec do wiary. Nie dlatego, żeby racje wierzenia należały do porządku intelektualnego; lecz jest w nich „porządek moralny“; *odczuwa* się potrzebę prawidła, i ani człowiek, ani przyroda nie są w możności odnalezienia w sobie takiego prawidła“... „Wierzimy przeto, ponieważ *chcemy* wierzyć“<sup>1)</sup>.

Przebiegliśmy różne postacie dogmatyzmu subiektywistycznego, teraz pora je roztrząsać. A naprzód, co należy sądzić o teorii subiektywistycznej, rozpatrywanej w jej ogólności?

**82. Ogólna krytyka dogmatyzmu subiektywistycznego.** Wszystkie teorie subiektywistyczne mają tę wspólną cechę, że *ostateczną pobudkę* pewności, albo przynajmniej części wiadomości pewnych, kładą w *uczuciu* *usposobieniu* podmiotu myślącego.

Dla jednych to usposobienie nazywać się będzie poczuciem obowiązku, rozkaźnikiem kategorycznym; dla drugich popędem przyrodzonym (zdrowy rozsądek Szkotów) albo uczuciem duchowym (Geistesgefühl Jacobiego), dla innych nareszcie wierzeniem,

---

<sup>1)</sup> Brunetière, Science et Religion, str. 62, dopisek.

czy to ślepe, nieprzepartem (Jouffroy), czy też dobrowolnem, zależnem od woli (neo-krytycyści), wiarą, podyktowaną przez konieczność odnalezienia przedmiotu dla najszlachetniejszych aspiracyi naszej natury i podstawy dla porządku społecznego (Balfour, Brunetière); ale przedstawiciele wszystkich tych szkół posiadają jedno wspólne usiłowanie, t.j. poszukiwanie ostatniego słowa filozofii krytycznej nie *w pobudce oczywistości przedmiotowej*, lecz *w uczuciowem usposobieniu duszy*.

Tymczasem usposobienie *uczuciowe*, jakiegokolwiek ono będzie, nie może być najwyższą pobudką pewności.

Wistocie, to usposobienie będzie z konieczności ślepe albo oświecone.

Jeżeli ono ślepe, to nie może wystarczyć podmiotowi, obdarzonemu władzą zastanawiania się. Bez wątpienia człowiek ma instynktowe zaufanie do swych dążeń przyrodzonych, ale umysł, zdolny do rozwagi, nie mógłby się zadowolnić zaufaniem instynktowem; ma on prawo i obowiązek pytać się o przyczynę i o sposób praw swojej natury. Gdyby naukowe sprawdzenie tych praw było niemożliwe, umysł ludzki nie uniknąłby powszechnego wątpienia sceptyka.

Jeśli zaś to usposobienie jest oświecone, innemi słowy, jeśli rozum poprzedza i kieruje uczuciowy popęd duszy, to wtedy w tym popędzie tkwi pobudka porządku intelektualnego, i na tej pobudce w ostatecznej analizie opierać się będzie pewność.

A więc najwyższe kryterium pewności nie może być czysto podmiotowe czyli psychologiczne.

Dogmatyzm czysto podmiotowy to fałszywa nazwa sceptycyzmu.

Ta ogólna krytyka subiektywizmu dostatecznie, jak mniemamy, odpowiada na teorye Tomasza Reida, Jouffroy i Balfoura. Więc do nich już wracać nie będziemy. Ale w teoryach Kanta i neo-kantystów, jako też w Jacobiego filozofii uczucia, znajduje się kilka punktów, które wymagają szczegółowego zbadania.

### 83. Krytyka moralnego dogmatyzmu Kanta.

Trudno pogodzić się nam z myślą Secrétana, jakoby Kant na podściółce rozumu spekulatywnego chciał otworzyć pole dogmatyzmowi rozumu praktycznego. Ta optymistyczna egzegeza Secrétana wydaje się nam, powiedzieliśmy już, dla czego, bardziej dowcipną, niż prawdziwą.

Ale z drugiej strony, nie trzeba się spieszyć z twierdzeniem, jakoby między dwiema krytykami filozofa niemieckiego zachodziła wyraźna, oczywista sprzeczność.

Naszem zdaniem sprzeczność nie jest *wyraźna*.

Wistocie, jeśli według *Krytyki czystego rozumu* umysł nie jest zdolny *poznać* noumenów, tj. w zjawiskach zmysłowych spostrzedz rzeczywistości świata pozazjawiskowego, to jednak nie jest dla niego niepodobieństwem *pomyśleć* noumeny, z zastrzeżeniem, iż nigdy nie będzie wiedział, czy są rzeczywiste, czy nierzeczywiste. Otóż *Krytyka rozumu praktycznego* nie twierdzi, że rzeczywistość wolnej woli, dobra najwyższego, życia przyszłego staje się, dzięki poczuciu

obowiązku, przedmiotem właściwego *poznania*, lecz ogranicza się do twierdzenia, iż rozkaznik kategori- ryczny rodzi w duszy *wiarę* w „trzy wymogi rozumu praktycznego“. Niema więc między wynikami dwóch Krytyk sprzeczności *wyraźnej*.

A gdyby ktoś zarzucił, że wola wierzenia przy- puszcza uprzedni akt umysłowy, potwierdzający rze- czywistość przedmiotu wierzenia, Kant odpowiedziałby następującem rozróżnieniem: Że wola wierzenia przy- puszcza akt umysłowy, będący *poznaniem*—temu prze- czę; ale przyznaję, że przypuszcza akt umysłowy, któ- ry jest *myślą* albo *pojmwaniem* rzeczywistości.

Jakkolwiek jednak sprzeczność między dwiema *Krytykami* jest niewyraźna, jest ona przecież nieza- przeczona.

W istocie, nie może oczywiście być mowy o usu- nięciu rozkaznika kategoriycznego i wyprowadzonych z niego wymogów z pod kontroli rozwagi. Nie było- by to uprawnieniem pierwszeństwa rozumu praktycz- nego przed rozumem spekulatywnym, lecz po prostu poświęceniem rozwagi na rzecz samorzutności, rozumu na rzecz instynktu. Równałoby się to doraźnemu unicestwieniu filozofii krytycznej, której dzieło Kan- ta w całości jest poświęcone.

Z chwilą jednak, kiedy pewność moralna podda- na jest kontroli rozwagi, staje się przedmiotem spe- kulacji i nauki i odrazu upada wskutek zastosowania krytyki czystego rozumu. Mamy wtedy prawo zapy- tać się Kanta:

Jeśli *wszystkie* noumeny są niepewne, dlaczegóż- by miał być pewnym noumen, będący podmiotem wol- ności i prawa moralnego?

Jeśli wszystko, co w mem poznaniu jest powszechne i konieczne, ma być tylko podmiotowym sposobem przedstawiania sobie zjawisk, funkcją mego umysłu, to jakim prawem powiadasz, że poczucie koniecznego i powszechnego obowiązku moralnego usprawiedliwia *jakiegokolwiek* przyznanie istnienia takiego obowiązku? Ktokolwiek zgodził się na idealizm transcendentálny czystego rozumu, dla tego rozkaznik kategoriyczny może być tylko *niewiadomą*, X, bez odpowiednika w świecie zjawisk. a zatem bez rzeczywistości przedmiotowej.

Nadaremna będzie obrona, że obowiązek moralny należy do dziedziny praktycznej, której nauka powinna pozostać obcą. W rzeczywistości bowiem zarówno w porządku praktycznym, jak w porządku spekulatywnym, tenże sam umysł sądzi i rozumuje i używa tych samych sposobów postępowania.

Rozum praktyczny jest ten sam, co rozum spekulatywny, z tym tylko odcieniem, że jego sądy kierują naszym postępowaniem w życiu. Byłoby więc nielogicznie przyznawać pierwszemu władze, których odmawiamy drugiemu.

W obydwu dziedzinach, praktycznej i spekulatywnej, rozum postępuje jednakowo.

Rzeczywiście aby przejść od intuicyi aktu konkretnego (chciałbym być szczerym wobec innych) do pojęcia mego koniecznego i powszechnego poddania się prawu moralnemu, muszę się uznać zależnym czy to od dobra bezwzględnego, jako przyczyny celowej, czy też od Boga, jako przyczyny sprawczej mego przyrodzenia, zasady i rękojmi sankcyi prawa moralnego. W obydwu razach do poczucia koniecznego

i powszechnego obowiązku moralnego dochodzę tylko z pomocą kategorii przyczynowości. Użycie zaś kategorii jest niechybnie postępowaniem rozumu spekulatywnego. A więc wymogi rozumu praktycznego z konieczności podlegają zastosowaniu logicznych sposobów postępowania rozumu spekulatywnego.

Zbyteczna prawie dodawać, że bez kategorii przyczynowości nie mógłbym tembardziej wnioskujeć o istnieniu życia przyszłego ani o istnieniu Boga.

A więc rozważny rozbiór pewności moralnej i prawd, które Kant chce jej wyznaczyć za przedmiot, doprowadza nas do tego wniosku, iż zaprzeczenie pewności naukowej noumenów w porządku spekulatywnym z konieczności pociąga za sobą ich zaprzeczenie w porządku moralnym.

Słowem, pewność moralna, którą Kant przeciwstawia nauce, nieuniknienie wyzywa krytykę rozważną; rezultat zaś tej krytyki jest ten, iż porządek moralny nie usuwa się z pod zasad i wniosków czystego rozumu.

**84. Krytyka neo-kantyzmu.** Akt woli nie może, jak to wykazaliśmy, dostarczyć nam ostatecznego rozwiązania zagadnienia pewności. Akt wolny jest zaś formalnie aktem woli. W nim więc nie leży najwyższa pobudka pewności.

Co więcej, akt *wolny*, jako wolny, wykazuje szczególną zależność wobec umysłu. Albowiem, akt wolny polega na wyborze środka ze względu na cel. Przypuszcza więc, że osoba działająca *zna* cel, że zna czynność, którą można zastosować do tego celu, oraz

stosunek między tą czynnością a celem, do którego jest zastosowana: wszystko to są czynności *umysłu*, które kierują wszelkiem wolnem postanowieniem woli.

Jeśli kto powie, że błędy różniące, ludzi, świadczą o nieistnieniu kryterium prawdy, zdolnego narzucać się umysłowi — będzie to nieporozumienie.

W istocie bowiem są pewne punkty, co do których wszystkie umysły z konieczności się zgadzają. Ile ich jest? Czy są liczne czy nieliczne? Mniejsza o to. Choćby był tylko jeden, choćby jedna tylko zasada sprzeczności była przyznana przez wszystkich, zawszeby z tego wynikało, że kryterium oczywistości jest nieomyłne, i że człowiek nie może dla swego interesu przyjmować albo odrzucać prawdy.

To zasadnicze rozwiązanie argumentu wystarcza, gdyż nie chodzi tu o roztrząsanie pytania, o ile wola może być przyczyną błędów i sprzeczności umysłu ludzkiego.

Ale, dodają niektórzy, rozważa przedłużałaby do nieskończoności wątpienie spekulatywne i przez to uczyniłaby zupełnie niemożliwym wszelki stan pewności, gdyby wola nie przecinała wahań rozumu rozważającego.

Jeszcze raz to powtarzam, nie przyznaję faktu, na którym się opiera powyższy argument. Nie prawda, że rozum rozważający nigdy się nie znajdzie wobec prawd, których oczywistość narzuca się nieprzeparcie. Wola może wprowadzić odrywać umysł od rozważania tych prawd, ale dopóki je rozważa, wola nie może ukazać mu ich jako wątpliwych.

Przypuśćmy zresztą, że wola może położyć kres wątpieniu spekulatywnemu i tym sposobem stać się ostateczną przyczyną podmiotową pewności.

Kto jednak podyktuje ten akt woli?

Będzie to pobudka uczuciowa, będzie to podrażnienie, pozbawione rozwagi? Ależ wtedy trzeba by przyznać, że rozważa została poświęcona interesowi albo samorzutności; trzeba by, zgodnie ze Szkotami, z Jouffroy, z Jacobim, uznać, że filozofię zakładamy na popędzie podmiotowym.

A jeśli akt woli jest poprzedzony przez sąd rozważny, oświadczający, że żądana pewność jest umotywowana? Ależ wtedy wracamy do twierdzenia „intelektualistycznego“, wedle którego najwyższa racya przyznania pewnego polega na pobudce porządku intelektualnego.

Przypuściliśmy *tyczasowo*, jakoby w mocy woli było rozkazywanie umysłowi przyznania pewnego, lecz w rzeczywistości tak nie jest, chyba tylko wtedy, kiedy pewność jest wiarą. Przyznanie naukowe wymyka się z pod władztwa woli. Oczywiście przedmiotowa nieprzepracie ciągnie do siebie, a spostrzeżenie nieoczywistości przedmiotu pociąga za sobą, chcąc nie chcąc, niepewność podmiotu. Stąd też neo-krytycyści zgadzają się chętnie, że pewność, której nazwę i pozory zachowują, w gruncie rzeczy jest tylko pewnego rodzaju prawdopodobieństwem, bardzo podobnym do tego, które ongi było w wielkiem poszanowaniu w Nowej Akademii, w filozofii Karneadesa, a które Cynceron na swój użytek przełożył w następujących wyrazach: „Defendat quod quisque sentit; sunt enim judicia libera: nos... quid sit in quaque re probabile,

semper requiremus“<sup>1)</sup>. „Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator, non enim sum sapiens“<sup>2)</sup>.

Nie potrzeba chyba dodawać, że zgoda myślicieli co do jednego punktu doktryny nie jest dostateczną rękojmią pewności. Argument powagi jest w materji naukowej ostatnim ze wszystkich, powiada słusznie św. Tomasz: „Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus“<sup>3)</sup>. Co więcej, powaga poucza nas, że rzecz jest, lecz nie pokazuje nam, dlaczego jest, a więc nie może być źródłem poznania prawdziwie naukowego<sup>4)</sup>.

**85. Krytyka teoryi Jacobiego.** Teorya Jacobiego różni się od teoryi Reida w tym jednym punkcie, że nie ogranicza się na zasadzaniu podstawy pewności w uczuciu wspólnem wszystkim ludziom, lecz siedliśko tego uczucia ustanawia w osobnej władzy, w „rozumie, *Vernunft*“, którą przedstawia „rozsądkowi, *Verstand*“. Otóż twierdzenie to jest zupełnie dowolne, a Jacobi doszedł do niego tylko wskutek nieściślej analizy wiadomości, jakie posiadamy o istotach, które w przyrodzie pozbawione są materji. Wszystkie te wiadomości są wyprowadzone z uprzednich wiadomości o przedmiotach materyalnych i zmysłowych,

---

<sup>1)</sup> Tusc. Disp. IV, 4.

<sup>2)</sup> Acad II, 20. Porówn. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Theil, str. 503—655.

<sup>3)</sup> Summ. theol. I, q. 1, a. 8, ad. 2.

<sup>4)</sup> Arystoteles. Anal. Post. I. 2.

zapomocą psychologicznych sposobów postępowania przeczenia, analogii, transcendencji <sup>5)</sup>).

**86. Krytyka teorii interesu społecznego.** Teoria Balfoura bardzo jest podobna do teorii Jouffroy. Obydwaj łączą z wątpieniem spekulatywnem wierzenia porządku moralnego i religijnego, w celu zaspokojenia istotnych potrzeb natury ludzkiej i wymagań życia społecznego. Wątpienie Jouffroy jest metafizyczne; wychodzi on, jak sobie przypominamy, z tego banalnego spostrzeżenia, iż rozum nie może wykazać samemu sobie swej własnej mocy; wątpienie Balfoura powstało pod wpływem hipotez, rozpowszechnionych między uczonymi, oraz wniosków krytycyzmu kantowskiego; lecz pominąwszy tę różnicę, która z punktu widzenia kryteryologii jest podrzędna, obydwie teorie są prawie te same.

Balfour uważa przesłanki determinizmu i agnostycyzmu za sporne, ale nie widzi ich fałszu; twierdzenia zaś przeciwne uważa za podlegające mniejszym zastrzeżeniom, przekłada je przedewszystkiem z powodu ich dodatnich konsekwencji dla porządku społecznego, ale nie widzi ich oczywistej prawdy.

W tych warunkach doktryny moralne i społeczne, choćby nawet przedmiotowo były prawdziwe, dla nas nie posiadają pewności, a interesowny dogmatyzm męża stanu w gruncie rzeczy jest tylko dyskretnym probabilizmem (teorią prawdopodobieństwa).

Wskutek tego pierwszeństwo, jakie Balfour odaje doktrynom społecznie pożytecznym, zyskuje dla

---

1) Zob. Psychologia, № 160.

nich tylko wyższy stopień prawdopodobieństwa; przekształcenie tego wyższego prawdopodobieństwa w pewność praktyczną, w akt wiary, który autorowi każe powiedzieć: *wierzmy*, — to tylko rzecz uczucia. Uczucie zaś, jakeśmy powiedzieli w swem odparciu ogólnem, podlega sądownictwu rozwagi; byłoby niefilozoficznie, gdybyśmy je chcieli uchylić z pod jej kontroli, tembardziej, gdybyśmy chcieli je ustanowić najwyższym sędzią pewności.

Czy z tego wynika, że moralność albo niemoralność *konsekwencji* jakiej doktryny powinny być obce mniemaniom filozofii krytycznej?

Czy stąd wynika, że *uczucie* w kryterjologii żadnej nie odgrywa roli, i że teorye w żaden sposób nie potrzebują się z niem liczyć?

Rozbiór tego podwójnego pytania pozwoli nam wyłuszczyć to, co w subiektywizmie jest uprawnione.

**87. Część prawdy dogmatyzmu subiektywistycznego.** Widzieliśmy, jak główne szkoły sceptyczne starożytności, mianowicie szkoła Pyrrhoniańska (w 3 w. przed Chr.) i szkoła neo-pyrrhoniańska (w 2 w. naszej ery) wątpiły o pewności jedynie w dziedzinie teoretycznej, a niezachwianie ulegały dogmatycznym mniemaniom moralnym. U subiektywistów nowożytnych i współczesnych odnaleźliśmy ten sam stan duszy: umysł w walce z sercem, umysł, rzucony na pastwę wątpieniu spekulatywnemu, a serce, przywiązane do wierzeń niezniszczalnych i szukające ucieczki dla pewności w zdrowym rozsądku.

Czy istnieje rozwiązanie tego konfliktu, wciąż odnawiającego się? Jakie to rozwiązanie?

Czy byłoby rozumnie podporządkować filozofię spekulatywną zdrowemu rozsądkowi?

Czy w zagadnieniach krytyki należy pozostawić miejsce dla mniemań moralnych i religijnych?

Odpowiedź na te pytania objaśni nam, co jest uzasadnione w dogmatyzmie psychologicznym czyli moralnym subiektywistów.

A naprzód: czy byłoby rozumnie podporządkować filozofię spekulatywną zdrowemu rozsądkowi?

### 88. Filozofia spekulatywna i zdrowy rozsądek.

Sądy mniej lub więcej niewyraźne, które natura samorzutna, pozostawiona sama sobie, dyktuje umysłowi, nazywają się prawdami *zdrowego rozsądku*, *prostego rozsądku*. Że zaś natura u wszystkich jest ta sama, więc prawdy zdrowego rozsądku słusznie nazywają się prawdami *sensus communis* (zmysłu wspólnego).

Otóż jest rzeczą oczywistą, że u istoty, zdolnej do rozważania, zdrowy rozsądek nie może mieć ostatniego słowa. Wszystko, co natura samorzutna wypowieda o sobie samej albo o świecie zewnętrznym, domaga się kontroli rozumu rozważającego, a filozofia nie może odmówić tej kontroli, nie chcąc abdykować. Dla tego właśnie powodu filozofia Reida, Jacobiego, dogmatyzm moralny Kanta, słowem, wszystkie systematy, które chciały na *uczuciu* oprzeć podstawy teorii pewności, sprzeniewierzyły się najistotniejszemu obowiązkowi krytyki.

Lecz skądże tedy pochodzi ta dążność ogólna w historyi filozofii do przeciwstawiania zdrowego rozsądku wszelkiemu systematowi, prowadzącemu do septycyzmu?

Aby być prawowitem, to odwołanie się do zdrowego rozsądku może być tylko *tyczasowe*. Polega ono na tem, iż wynalazcom systematów powiada się: Żleście przeczytali albo źle wytłumaczyli zawartość świadomości. Możecie z samego początku pominęli istotny składnik zagadnienia, którego rozwiązania szukacie; możecie ze swych przesłanek wywiedli wnioski nielogiczne; nie jest to rzeczą zdrowego rozsądku, wypowiedzieć się pod tym względem; ale przejrzycie jeszcze raz swą pracę, rozważcie ponownie, szerzej zawartość świadomości samorzutnej; przebiegnijcie ponownie, baczniejszem okiem każdy z etapów swego rozumowania; ufamy, że po tej rewizyi system wasz będzie w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem.

Ponieważ człowiek *rzeczywiście* jest stworzony dla prawdy i w sercu swem posiada wrodzoną potrzebę jedności i porządku, przeto rozum, pozostawiony samemu sobie, nie wątpi, że musi istnieć harmonia pomiędzy jego samorzutnemi przekonaniem i nauką prawdziwą; stąd zaś wnosi samorzutnie, iż każdy systemat, w którym brak tej harmonii, należy poddać rewizyi. Nie decyduje on w ostatniej instancyi o prawdziwości lub fałszywości systematu, gdyż nie posiada do tego kwalifikacyi, lecz od rozwagi, którą uważa za źle poinformowaną, odwołuje się do rozważgi lepiej pouczonej, wskutek czego tymczasowy wyrok zdrowego rozsądku jest ostatecznie domyślnym hołdem, złożonym władztwu rozumu rozważającego.

Powolywanie się na moralność i na religię jest tej samej natury.

**89. Filozofia krytyczna i moralność.** Krytyka, jak powiada Taine, nie ma potrzeby zajmować się konsekwencyami moralnymi albo niemoralnymi zasad.

Porozumiejmy się co do tego: *Filozofia krytyczna*, jako taka, nie ma potrzeby zajmować się praktycznymi konsekwencyami swych zasad,—niech tak będzie. Ale *filozof*, któremu żadna część filozofii nie jest obca, czyż może niemi się nie interesować? Nie!

*Filozofia krytyczna* jest bowiem gałęzią filozofii *spekulatywnej*. Otóż filozofia *spekulatywna*, jak wskazuje sama jej definicya, ma za przedmiot poznanie prawdy i jako taka, przeciwstawia się filozofii *praktycznej*, dla której poznanie jest tylko środkiem, podporządkowanym działaniu: „*Finis speculativae veritas* powiada św. Tomasz, *finis vero practicae actio*“. Taine ma więc rację, utrzymując że z porządku praktycznego nie można czynić *bezpośredniego* przedmiotu filozofii krytycznej <sup>1)</sup>.

Ale konsekwencye praktyczne, miamowicie konsekwencye moralne jakiej doktryny, powinny wprost obchodzić filozofa, uważanego za moralistę, a wtedy *pośrednio* nie omieszkają oddziaływać na dziedzinę spekulacyi i krytyki.

---

<sup>1)</sup> W tym sensie piszemy się na następujące koncepty Tainea: „Robię z siebie dwie części: naprzód człowieka zwyczajnego, który pije, je, który załatwia swe sprawy, który nie chce być szkodliwym, a próbuje być użytecznym. Tego człowieka pozostawiam za drzwiami. Niech sobie posiada swe mniemania. pewne postępo-

W rzeczy samej, chociaż filozofia krytyczna formalnym swym przedmiotem różni się od filozofii moralnej i od religii naturalnej, jednak *filozof*, obejmujący w swych zadaniach wszystkie części filozofii, nie może się nie interesować ich wzajemną zgodnością i pod pozorem niezależnej krytyki z umyślną obojętnością sprzeciwiać się moralności i religii.

Podobnie jak w świadomości, każdego przekonania są nieodłączne od ich skutków praktycznych podobnie w zajęciach umysłowych tego człowieka z ciała i z kości, jakim jest filozof w swych zapasach z syntezą powszechną, psychologia i krytyka są nieodłączne od moralności i teodycei. Czyż zresztą protesty świadomości moralnej, podnoszące się przeciw jakiemu systematowi, same nie "stanowią faktu, z którym spekulacja liczyć się powinna, od którego zatem krytyka nie ma prawa się usuwać? Studium filozoficzne zjawisk moralnych i religijnych wykazuje zaś, że między moralnością a religią z jednej strony, a wiadomościami spekulatywnymi z drugiej, zachodzi nierozzerwalny związek logiczny: prawa moralne i re-

---

wanie w życiu, niech sobie ma kapelusz i rękawiczki, jak publiczność: to należy do publiczności. Drugi człowiek, któremu otwieram dostęp do filozofii, nie wie nawet, że ta publiczność istnieje. Nie domyślał się nigdy, żeby z prawdy można było wyciągać jakieś pożyteczne skutki. Prawdę mówiąc, nie jest to człowiek; jest to instrument, obdarzony zdolnością widzenia, analizowania i rozumowania. Jeśli ma jaką namiętność, to chęć dokonywania jak najwięcej działań, ze ścisłością i na przedmiotach nieznanych. Kiedy wchodzi do filozofii, staje się tym człowiekiem. Sądzisz, że życzy on sobie upoważnić zdrowy rozsądek i dowieść świata ze-

ligijne — to w istocie tylko zasady, *zastosowane* do działania. Filozof więc powinien się liczyć z tym koniecznym związkiem i nie ma prawa, pod pozorem spekulacyi i krytyki, do pozowania i do despotycznego utrzymywania zasad, które je gwałcą.

Czyż to znaczy, że w razie starcia pomiędzy świadomością moralną albo filozofią moralną a systemem spekulatywnym, należy poprostu i ostatecznie potępić system w imię tamtych?

Oczywiście nie. Skoro krytyk da posłuch głosowi świadomości i zaniepokoi się niezgodnością między jego teoryami a doktrynami moralnymi lub religijnymi, to nie dlatego, aby zrzec się ostatecznie najwyższego wyroku, który do niego należy; w pierwszej instancyi bada świadomość moralną; ale sądy, jakie ona wydaje, powinny się poddać kontroli i otrzymać sankcyę rozumu spekulatywnego, do którego w sprawie pewności zawsze należy najwyższe sądownictwo.

---

wnętrznego? Bynajmniej. Czy rodzaj ludzki się myli czy nie, czy materya jest rzeczywistością czy złudnym pozorem, dla niego to nie stanowi różnicy. „Ależ jesteś żonaty, mówi mu Reid. — Ja? bynajmniej. Dobrze to dla tego zwierzęcia zewnętrznego, które zostawiłem za drzwiami. — Ależ zrewolucjonizujesz Francuzów, mówi mu Royer-Collard. — Nie o tem nie wiem. Czy istnieją jacyś Francuzi? Notuje więc w dalszym ciągu, rozbiera, porównywa, wyciąga wnioski, wiszące na końcu jego sylogizmów, ciekawo dowiedzieć się tego, co z dna studni wydobywa na jaw, obojętny na zdobycz, baczny jedynie na to, żeby nie zerwać łańcucha i wyciągnąć wiadro zupełnie pełne. Odejmie może coś pewności, może dużo, może wszystko, może nie. Mało mu na tem zależy; nie nie ujmie prawdzie“. Taine, *Les philosophes classiques du XIX siècle*. Rozdz. II. str. 36 i 37.

Skończyliśmy rozbiór systematów, które ostateczną pobudkę poznania pewnego umieszczają czy to w *powadze*, kryterium *zewewnętrzne* (art. 1), czy też w *uczuciu*, kryterium wewnętrznem, lecz zupełnie *podmiotowem* (art. 2), i doszliśmy do wniosku, iż koniecznie nam potrzeba kryterium, któreby było zarazem *wewnętrznem* i *przedmiotowem*.

To kryterium musi być nadto *bezpośrednie*; pisarze, którzy za podstawę poznania pewnego przyjmują pobudkę, zależną od rozumowania, czynią niemożliwym, jak to wykażemy, rozważny dowód niezbitej pewności.

---

### ARTYKUL III.

#### *Teorye pośredniego kryterium pewności.*

**Treść:** 90. Kryterium Descartesa. Doskonałość Boga, jako źródło prawdy. 91. Krytyka kryterium Descartesa. 92. Teorye szkoły platońskiej i szkoły augustyńskiej: przykład boski. 93. Rozbiór teoryi przykładu boskiego, 94. Częstka prawdy w teoryach poprzedzających. 95. Zakończenie Rozdziału I.

**90. Kryterium Descartesa.** Znany punkt wyjścia *Rozprawy o Metodzie*. Descartes postanawia udawać, iż wątpi o wszystkim, iż „wszystkie rzeczy, któ-

re kiedykolwiek weszły do jego umysłu, nie bardziej były prawdziwe, jak złudzenia jego snów“.

Ale zaraz dodaje: „Baczyłem jednak, że chcąc tak myśleć, że wszystko było fałszywe, ja sam, który to myślałem, koniecznie musiałem być czemś“.

A więc istnienie myśli i jaźni myślącej byłoby wyjęte z pod powszechnego wątpienia.

Naszem zdaniem przejście od powszechnego wątpienia do pewności istnienia jaźni jest nielogiczne. Można się sprzeczać, czy początkowe wątpienie Descartesa były powszechne; od chwili, jednak, kiedy dla powodów już przytoczonych (36) uważamy je za *powszechne*, to niema już sposobu wydobycia z niego żadnej pewności. Wątpienie, jak uczy definicya, jest to zaprzeczenie przyznania pewnego; pewność zaś w istocie swej jest potwierdzeniem przyznania; a więc wątpienie i pewność wyłączają się jako sprzeczności.

Ale czy postępowanie kartezyańskie jest logiczne czy nielogiczne, w każdym razie jest faktem, że Descartes w drugim momencie swej metody stwierdza jako pewne istnienie myśli i jaźni myślącej; „zauważa, że ta prawda: *myślę, więc jestem*, jest tak niewzruszona i zapewniona, że wszystkie najdziwaczniejsze przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej zachwiać“, i „sądzi, że może ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której poszukuje“. Idźmy więc za rozwinięciem krytyki kartezyańskiej. Stwierdziwszy prawdę swego istnienia, Descartes pyta się, „czego się wymaga od zdania, aby było prawdziwe i pewne“; bo, jak powiada, „ponieważ znalazłem jedno, o którym wiedziałem, że jest takie, to pomyślałem sobie, że

powinienem także wiedzieć, na czym polega ta pewność.

Jaką zaś podług *Rozprawy o Metodzie* jest cecha prawdy tego zdania: *Myślę, więc jestem?*

Nie, odpowiada Descartes, jak tylko jasność i wyrazistość mojej myśli. Spostrzegłszy, powiada, że w tem zdaniu: *myślę, więc jestem*, niema zupełnie nic, co by mię zapewniło, iż mówią prawdę, jak tylko to, że widzę zupełnie jasno, iż aby myśleć, trzeba być, sądziłem, iż mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, wszystkie są prawdziwe, że jednak zachodzi tylko niejaka trudność w dobrem rozpatrywaniu, które rzeczy są przez nas wyraźnie pojmowane“.

Czy w tem prawidle kierowniczem, przedstawionem przez Descartesa, w „jasności naszych pojęć“, należy upatrywać *zupełnie podmiotowe* kryterium pewności?

Twierdzono tak, i przyznać trzeba, że słowa filozofa francuskiego nie wyłączają dość wyraźnie takiego subiektywistycznego tłumaczenia jego myśli.

Podobne kryterium byłoby oczywiście wadliwe; bo *jasność* jest wprawdzie *warunkiem sine qua non* ujęcia prawdy, lecz nie jest ona, jako taka, *rękojmią* prawdy.

Ale to zasadnicze rozróżnienie pomiędzy warunkiem pewności a pobudką, na której ona powinna się opierać, nie uszło uwagi Descartesa; bo nie kładzie on rękojmi prawdy w jasności swych pojęć, lecz w fakcie przedmiotowym, którego, jak powiada, ma jasne widzenie. „O prawdzie, upewnia mię, powiada, to, iż *widzę* bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba

być“. Istnieje więc dla niego pobudka przyznania, wcześniejsza od aktu jasnego widzenia, to jest oczywistość związku pomiędzy myślą a rzeczą, czyli bardziej ogólnie, oczywistość przedmiotowa prawdy.

Nie należałoby więc przywiązywać znaczenia wyłącznie podmiotowego do pierwszego wniosku *Rozprawy o Metodzie*: „Sądziłem, iż mogłem przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraziście, wszystkie są prawdziwe“. Prawidło, wyciągnięte z jasności myśli, jest tylko *pierwszem* kryterjum.

To, co w *ostatecznej* analizie ideom jasnym zapewnia ich prawdę, jest to ich pochodzenie boskie. Oto argumentacja Descartesa w tym względzie:

Ciemność naszych myśli jest niedoskonałością, ich jasność doskonałością.

Doskonałość zaś może pochodzić tylko od Boga, Istoty doskonałej.

A więc jasność myśli jest wskazówką jej boskiego pochodzenia.

Ale myśli, pochodzące od Boga, mogą być tylko prawdziwe.

A zatem nasze myśli jasne są prawdziwe.

Stąd wypływa następujący *ostateczny* wniosek *Rozprawy o Metodzie*: „Lecz gdybyśmy nie wiedzieli, że wszystko, co w nas jest rzeczywistego i prawdziwego, pochodzi od istoty doskonałej i nieskończonej, wtedy, jakkolwiekby nasze myśli były jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji, któraby nas upewniała, iż posiadają doskonałość prawdziwości“.

Przypominamy sobie, że Descartes niebacznie podał w wątpliwość moc umysłu, opierając się na tej

uwadze, iż nasze władze mogłyby być dziełem Boga zwodniczego. Czyż więc, zapytuje, jasność naszych myśli wystarcza, aby nas upewnić o ich prawdzie, dopóki nie odrzucimy hipotezy Boga zwodziciela?

Oświadcza wyraźnie, że nie. Zapewne, pisze w swych *Rozmyślaniach*, powód do wątpienia, wyciągnięty z hipotezy Boga zwodziciela, „jest bardzo lekki i że tak rzekę, metafizyczny. Ale żeby być w możności usunąć go zupełnie, muszę zbadać, czy Bóg istnieje; a jeśli znajdę, że istnieje, powinienem także zbadać, czy może On być zwodzicielem; bo bez znajomości tych dwóch prawd nie widzę sposobu, jakbym mógł być kiedykolwiek pewnym jekiejkolwiek rzeczy“ <sup>1)</sup>.

Z tego wynika, że dla Descartesa *najwyższu* pobudka wszelkiej pewności polega na poznaniu tych dwóch prawd: że Bóg jest, i że nie może być zwodzicielem.

Istnienia Boga dowodzi głównie następującem rozumowaniem: Mamy ideę Boga, Istoty zupełnie doskonałej. Taka zaś idea nie może pochodzić od przyczyny niedoskonałej. Więc może mieć za przyczynę tylko Boga samego, a zatem Bóg jest.

Druga prawda wypływa z tego rozważania, że Istota doskonała „nie podlega żadnym brakom: a stąd jest rzeczą dostatecznie widoczną, że nie może być zwodzicielem, ponieważ światło przyrodzone nas poucza, że oszukiwanie zależy koniecznie od jakiego braku“ <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Rozmyślanie 3.

<sup>2)</sup> Tamże. Descartes streszcza w kilku tych wierszach dowód dwóch prawd, stanowiących podstawę wszelkiej wiedzy

**91. Krytyka kryterium Descartes.** Twierdzenie, że istnieje Istota doskonała, twórca mojej natury, nie jest prawdą bezpośrednią oczywistości, lecz wymaga dowodu <sup>1)</sup>.

Otóż dowodzenie przypuszcza przesłanki pewne, z których wypływa wniosek pewny.

Więc prawda, że istnieje Istota doskonała, twórca mej natury, powinna polegać na przesłankach pewnych.

Tymczasem jedno z dwojga: albo pewność tych przesłanek zależy od pewności istnienia Istoty doskonałej, twórcy mojej natury, albo od niej nie zależy.

---

pewnej: „Cała siła dowodów, których użyłem tutaj, aby dowieść istnienia Boga, polega na tem, że uznaję, iż natura moja nie mogłaby być taką, jaką jest, t. j. iż nie mógłbym mieć w sobie idei Boga, gdyby Bóg rzeczywiście nie istniał; tenże sam Bóg, powiadam, którego ideę mam w sobie, t. j. który posiada wszystkie te wysokie doskonałości, których słabą niejaką ideę umysł nasz może wprawdzie posiadać, nie będąc jednak w stanie go objąć, który nie podlega żadnym brakom i który nie ma nic z tego, co znamionuje jakąś niedoskonałość: stąd dość jasno wypływa, że nie może on być zwodzicielem, gdyż światło przyrodzone poucza nas, że zwodzenie koniecznie zależy od jakiegoś braku“ Rozmyśl. 3.

<sup>1)</sup> Dowód Descartes'a nie jest zresztą doprowadzający do wniosku. Idea Istoty doskonałej, powiada Descartes, może pochodzić tylko od Istoty doskonałej.—Co do tego trzeba się porozumieć: Idea *doskonała* Istoty doskonałej może mieć za przyczynę tylko Istotę doskonałą, *przynajemy to*. Że jednak idea *niedoskonała*, jaką my posiadamy, Istoty doskonałej, może mieć za przyczynę tylko Istotę doskonałą, *temu przeczynmy*.

Jeżeli pewność przesłanek zależy od pewnego poznania, że Istota doskonała, twórca mojej natury, istnieje, to kręcimy się w kółko: bo z jednej strony prawda wniosku, że istnieje Istota doskonała, twórca mojej natury, polega na pewności przesłanek, a z drugiej strony oświadczamy, że pewność tych przesłanek polega znów na prawdzie istnienia Istoty doskonałej, a więc na prawdzie wniosku.

Jeśli zaś przeciwnie przyznamy, że pewność przesłanek logicznie jest niezależna od prawdy wniosku, to uznamy, że istnieją pewności niezależne od istnienia i nieskończonej doskonałości Boga, a zatem nie ściśle byłoby utrzymywać, iż prawda istnienia i nieskończonej doskonałości Boga jest *ostateczną* pobudką *wszelkiej* pewności.

A więc, nie chcąc wpaść w błędne koło, trzeba poszukiwać ostatecznej pobudki pewności w tej samej racyi, dla której przesłanki dowodu istnienia Boga są uważane za pewne. Tą racją będzie bezpośrednia oczywistość, albo jeśli nie, to zmuszeni będziemy cofać się do racyi uprzednich, dopóki nie napotkamy takiej, któraby była *bezpośrednio* oczywistą.

**92. Teorya przykładu boskiego.** Pod wpływem filozofii platońskiej i niektórych, źle rozumianych poglądów św. Augustyna na idee boskie, liczni spirytualiści chrześcijańscy chcą najwyższą pobudkę pewności zakładać w istocie Boga i w bezwzględnej konieczności stosunków, wiążących między sobą idee—wzory, pojmowane przez umysł boski.

Oto jak wyjaśniają swoją teoryę.

Co należy przedewszystkiem usprawiedliwić w zagadnieniu pewności, to cechy konieczności, powszechności i wieczności w naszych wiadomościach umysłowych. Otóż nie podobna zdać sobie sprawy z tych cech, dopóki zatrzymujemy się nad rozpatrywaniem rzeczy doświadczenia; wszystkie rzeczywiście, nie wyłączając rozumnego człowieka samego, są przypadkowe, miejscowe, doczesne. A więc, aby zdać sobie sprawę z cech naszych wiadomości umysłowych, trzeba zwrócić się wyżej, ponad rzeczy doświadczenia, aż do Boga, Istoty koniecznej, obejmującej w najwyższym stopniu powszechność istot, wszystkie położenia przestrzeni i wszystkie chwile czasu.

Przy pomocy jakiego postępowania? Otóż ono:

Bóg nie tylko istnieje sam dla siebie, jako Istota konieczna, lecz z konieczności może być *naśladowanym* przez nieograniczoną liczbę istot, zdolnych do uczestniczenia w jego istocie i do zbliżania się, choć z daleka, ku jego nieskończonej doskonałości.

Te istoty możliwe są pierwowzorami, wedle których Bóg musi stwarzać rzeczywiście przypadkowe, przypuściwszy, że dobrowolnie postanowi tworzyć.

Otóż Bóg rzeczywiście tworzył.

Stworzenia więc są naśladowaniami idei boskich.

„Kaźde stworzenie, takie są głębokie słowa św. Tomasza, ma tę naturę, która jest mu właściwa, dzięki podobieństwu, jakie w pewnej części ma do Istoty boskiej.“<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Unaquaeque creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.

Więc podobnie jak idee boskie uczestniczą w cechach konieczności, niezmienności i wieczności istoty boskiej, podobnież i stworzenia, postawione poza Bogiem, z istoty swej są konieczne, niezmienne, wieczne. A tym sposobem wyjaśniają się cechy istot, poznawanych przez umysł ludzki, oraz cechy pojęć, przez które je sobie przedstawiamy.

A więc nareszcie bezwzględna konieczność Istoty boskiej i idei boskich jest racją konieczną i jedynie wystarczającą pewnością.

**93. Krytyka teorii przykładu boskiego.**—Ta teoria powstała pod wpływem błędnego przypuszczenia, brak jej dowodów, i dochodzi z konieczności do błędnego koła.

1-o *Teoria powstała pod wpływem fałszywego przypuszczenia.* W istocie, ci, którzy jej bronią, niesłusznie mieszają konieczność istot abstrakcyjnych i ich stosunków myślowych z koniecznością Istoty boskiej i idei boskich.

Otóż między temi koniecznościami jest przepaść.

---

Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.“ Summ. Theol. I q. 15, a. 2, c.

Autor traktatu o *Imionach boskich*, przypisywanego Dionizuszowi Areopagicie, powiada bardzo dobrze: „Umysł boski przenika wszystkie rzeczy wejrzeniem transcendentnem: czerpie on w przyczynie powszechnej wiedzę o rzeczach... Nie bada on rzeczy w rzeczach samych, nie rozpatruje ich w ich szczególnych postaciach, ale widzi je i przenika w ich przyczynie, którą obejmuje w całości... Tworząc wszystkie rzeczy przez jedność swojej mocy, zna je wszystkie w jedności ich przyczyny, ponieważ pochodzą od niego i istnieją w nim uprzednio.“ O imionach boskich, VII, 2.

Druga dotyka istnienia Istoty boskiej i jest bezwzględna; pierwsza dotyczy stosunków, kierujących istotami abstrakcyjnymi, i jest tylko warunkowa.

Nie zatrzymujemy się nad tym punktem; rozpatrujemy go *ex professo* w psychologii.

2-o *Teoryi tej brak dowodów.* W rzeczy samej, jedyny dowód, na który ta teoria się powołuje, wzięty jest z mniemanej niemożności wyjaśnienia inaczej, jak tylko odtworzeniem w nas konieczności Istoty boskiej i idei boskich, cech naszych pewnych wiadomości. Tymczasem niemożliwość ta faktycznie nie istnieje. Byleby tylko nie pomylić się co do prawdziwego znaczenia cech konieczności, powszechności i wieczności, jakie przypisywać można istotom myślowym, wyjaśniają się one dostatecznie z pomocą dwóch czynników, jakich nam dostarcza doświadczenie, t. j. rzeczywistości zmysłowych i władzy abstrakcyi i refleksyi, któremi nasz umysł jest obdarzony. Co do tego punktu odsyłamy również do Psychologii i kończymy na tem, że ta teoria jest pozbawiona dowodu.

3-o *Teorya ta wpada w błędne koło.* W rzeczy samej, podług tej teoryi *wszelka pewność* opiera się na istnieniu, przypuszczalnie znanem, Istoty koniecznej i idei boskich koniecznych.

Tymczasem istnienie Istoty koniecznej poznać można tylko pośrednio, za pośrednictwem rozumowania.

Każde zaś rozumowanie opiera się na przesłankach, każde rozumowanie pewne, t. j. dowodne, na przesłankach pewnych.

Ażeby więc mieć możność wnioskowania w sposób pewny o istnieniu Boga, trzeba być uprzednio w posiadaniu przesłanek pewnych.

Ale teorya ta pokłada wszelką pewność, a więc i pewność tych przesłanek, w istnieniu Istoty koniecznej.

A zatem według tej teoryi pewność wniosku rozumowania, która ma służyć do dowiedzenia istnienia Boga, polegałaby na przesłankach, które same zapożyczają swą pewność od pewności wniosku.

A więc teorya ta niechybnie prowadzi do błędnego koła.

Ażeby uniknąć tej kousekwencyi, trzeba by utrzymywać, że umysł posiada *bezpośrednie* widzenie Istoty boskiej i konieczności Istoty boskiej. Taka jest teza ontologistyczna.

Poza tą tezą teorya przykładu boskiego nie da się obronić, jak zresztą i teorya Descartesa, cząstką prawdy, którą chcielibyśmy wydobyć z tego sporu.

**94. Cząstka prawdy w teoryach poprzedzających.**—Zobaczymy później, na końcu drugiej części, że w *porządku ontologicznym* istota boska rzeczywiście jest ostateczną podstawą wewnętrznej możliwości rzeczy i stosunków koniecznych, a więc powszechnych i niezmiennych, które je łączą.

W tym samym *porządku ontologicznym* natura ludzka z umysłem, zdolnym do pewności, jakim jest obdarzona, jest dziełem Boga, całkiem doskonałego; stworzona została dla poznania prawdy i pozostaje skierowana ku niej pod mądrym i dobroczynnym kierownictwem Opatrzności.

Byłoby zaś ideałem, jeśliby *porządek logiczny* dokładnie odpowiadał porządkowi ontologicznemu. Ideałem więc dla umysłu byłoby wyprowadzenie prawd przypadkowych z samej istoty Boga i atrybutów boskich.

Ale ideał ten w warunkach naszego życia ziemskiego jest niedościgły dla naszego umysłu; nie możemy obecnie wznieść się do tego poznania *syntetycznego*, choćby w słabej tylko mierze, inaczej, jak za cenę przygotowanej pracy *indukcyi* albo *analizy*.

Metoda filozofii nie jest w istocie syntetyczna, lecz *analityczno-syntetyczna*.

**95. Zakończenie rozdziału I.** — *Jeśli* istnieją wiadomości, noszące na sobie cechę prawdy, jeśli więc umysł posiada środek rozróżniania prawdy od fałszu; słowem, jeśli istnieje kryterium prawdy, potrzeba, żeby to kryterium było zawarowane trzema warunkami, żeby było *wewnętrzne*, *przedmiotowe* i *bezpośrednie*.

Potrzeba, żeby było *wewnętrzne*. Pobudka i norma prawdy, którejby nam dostarczała *powaga zewnętrzna*, nie mogłaby służyć za ostateczne kryterium, bo do tej powagi samej i do jej informacji trzeba by koniecznie zastosować rozważne wątpliwości, jakie podnosi kryteriologia. Umysł nie byłby nigdy stanowczo pewny prawdy, dopóki by w *sobie samym* nie znalazł dostatecznej pobudki przyznania świadectwa powagi.

Potrzeba, żeby było *przedmiotowe*. Ostateczną pobudką przyznania nie może być usposobienie całkiem *podmiotowe* myślącego podmiotu; człowiek posiada świadomość, iż ma władzę rozważania swych stanów psychologicznych, ażeby je skontrolować. Dla-

tego zaś samego, że się czuje obdarzonym taką władzą, nie może mieć stanowczego spokoju pewności, dopóki z niej nie korzystał. A więc ostateczna pobudka pewności nie może polegać na *poimiotowem* *poczuciu* pewności, jako takim, lecz musi się znaleźć coś, w czem *przedmiotowo* to poczucie się wytwarza i здаje sobie sprawę ze swej wartości.

Nareszcie trzeba, żeby było *bezpośrednie*. Prawda, przeświadczenie pewne może się opierać na kilku pobudkach podporządkowanych innej pobudce, lecz jeśli nie chcemy posuwać się w nieskończoność, nie dochodząc nigdy do uprawomocnienia pewności, musimy wcześniej czy później napotkać pobudkę przyznania, która już innej nie przypuszcza, to znaczy *bezpośrednie* kryterium pewności.

Czy istnieje kryterium prawdy, obwarowane temi trzema warunkami? A jeśli tak, jakież ono?

## ROZDZIAŁ II.

*Najwyższa pobudka pewności.*

*Rozwiązanie pierwszego zagadnienia epistemologii.*

**96. Wstęp.**—Według poprzedzających wyjaśnień, aby dowieść, że umysł ludzki jest zdolny posiadać pewność, potrzeba ustalić, że posiada kryterium wewnętrzne, przedmiotowe, bezpośrednie prawdy.

Poznanie prawdy jestto sąd prawdziwy. Pewność zaś prawdziwości danego sądu nasuwa dwa zagadnienia; zagadnienie *przedmiotowości* czyli podmiotowości *stosunku* pomiędzy orzeczeniem a podmiotem i zagadnienie *przedmiotowej rzeczywistości* podmiotu i orzeczenia.

Rozwiązanie pierwszego z tych zagadnień, które będzie przedmiotem tego drugiego rozdziału, wymaga więc dowodu, że umysł ludzki w wypowiedaniu przynależności albo nieprzynależności orzeczenia do podmiotu może znaleźć przewodnika w wewnętrznym

przedmiotowem kryterjum prawdy. Za tę cenę otrzymamy usprawiedliwienie dogmatyzmu.

Ten dowód powinien być ogólny i stosować się zarówno do sądów doświadczalnych, jak i do sądów porządku idealnego; lecz powiedzieliśmy już, że ze względów metodycznych ograniczymy najpierw jego doniosłość do tych ostatnich.

Ponieważ te dwie tezy przedmiotowości sądów porządku idealnego i rzeczywistości przedmiotowej ich terminów znajdują się w prostym przeciwieństwie z krytycyzmem Kanta, musimy zacząć od szybkiego przeglądu zasadniczych doktryn *Krytyki czystego rozumu* ufilozofa niemieckiego; ten przegląd będzie przedmiotem *pierwszego artykułu*. Dowód przedmiotowości zdań porządku idealnego stanowić będzie przedmiot *artykułu drugiego*.

Rozdział III postawi prawdy idealne wobec *kantyzmu*, który zapoznaje ich przedmiotowość (art. I) i *pozytywizmu*, który fałszuje ich cechę powszechności (art. II).

---

## ARTYKUŁ I.

### *Krytycyzm transcendentálny Kanta.*

**Treść:** 97. Przegląd ogólny krytycyzmu Kanta 98. Podstawowa doktryna krytycyzmu: sąd syntetyczny a priori. Subiektywizm.—99. Co oznaczać może

u Kanta przedmiotowe poznanie zjawisk—Pozytywizm i agnostycyzm.—100. Jak się wytwarza synteza przedmiotów: fenomenizm.—101. Wnioski krytycyzmu kantowskiego.—102. Idee czystego rozumu. Ich stosunek do dogmatyzmu rozumu praktycznego.—103 Streszczenie.

**97. Ogóiny przegląd krytycyzmu Kanta.**—Zgodnie z Arystotelesem Kant dobrze sobie zdawał sprawę, iż należy przede wszystkim usprawiedliwić, a przynajmniej poddać krytyce to, co w wiadomościach naszych jest koniecznego i powszechnego. Właściwością nauki jest bowiem, jak już Arystoteles zauważył, przywiązywać się do tego, co się sprawdza wszędzie, zawsze, z konieczności; stąd nauka otrzymuje swoją wartość.<sup>1)</sup> Kant na tym punkcie zgadza się z Arystotelesem. Przyznaje on istnienie w nas sądów doniosłości ograniczonej, podlegających przypadkowościom zmiennych faktów i świadomości indywidualnej: nazywa te wiadomości *estetycznymi*.<sup>2)</sup> Ale

---

<sup>1)</sup> Τὸ δ'ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι'ἀναγκαιῶν, τὸ δ'ἀναγκαιὸν οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, ... ἡ δὲ δόξα ἀβέβαιον.

<sup>2)</sup> Poznanie może posiadać doskonałość *estetyczną* (od αἰσθητικῶν: czuję) albo doskonałość *logiczną*. „Ta ostatnia polega na zgodności poznania z *przedmiotem*; a stąd wynika, iż podlega prawom, których wartość jest powszechna, wedle których przeto wolno jest sądzić a priori. Pierwsza przeciwnie polega na zgodności poznania z *podmiotem*, a z tego wynika, że opiera się ona na osobistych usposobieniach uczuciowych każdego; niema więc praw doskonałości estetycznej, któreby miały wartość ogólną i któreby mogły służyć do jej oceny a priori.“ Logik. Einl. V, 40.

takie wiadomości, których nie można podnieść do praw, narzucających się wszędzie i wszystkimi,<sup>1)</sup> posiadają w filozofii krytycznej tylko podrzedną doniosłość.

Otóż między sądami, nasuwającymi się myśli z atrybutami powszechności i konieczności, odróżniamy dwie kategorie: jedne są bo definicye, które służą do wyjaśnienia naszych pojęć, ale o niczem nas nie pouczają, są one czysto *wyjaśniające* czyli *analityczne*; drugie są *nauuczające, rozszerzające*; dodają one coś do naszej wiedzy; Kant nazywa je *syntetycznymi*.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Był czas, kiedy Kant wierzył w możliwość wyciągania z doświadczenia wiadomości powszechnych i koniecznych, ale przeczytanie *Essais* Humea w r. 1768 i 1769, zachwiało jego wiarę w realizm. Uważając zarzuty filozofa szkockiego przeciwko wartości naukowej zasad za nieodparte, a zwłaszcza zasady przyczynowości, pragnąc mimo to ocalenia nauki i praw konieczności i powszechności, które ona zawiera, pomyślił uczynić konieczność i powszechność nauki niezależnymi od doświadczenia. W ten sposób powstała jego teoria ideologiczna i krytyczna aprioryzmu. Zob. Krytyka czyst. rozumu, Wstęp VI. Por. Adickes. Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung w Kantstudien, I 18—23.

<sup>2)</sup> We wszystkich sądach, w których ujmujemy stosunek podmiotu do orzeczenia (mówię tu tylko o sądach twierdzących, łatwo będzie zastosować potem do sądów przeczących to, co tu ustale), stosunek ten możliwy jest w sposób dwojaki. Albo orzeczenia B należy do podmiotu A, jako coś zawartego już domyślnie w pojęciu A, alboważ B znajduje się zupełnie nazewnątrz A, choćby z niem było w związku. W pierwszym razie sąd nazywam *analitycznym*, w drugim *syntetycznym*. Sądy analityczne są więc te, w których połączenie orzeczenia z podmiotem ujęte jest jako stosunek tożsamości; te zaś, w których to połączenie pojmuje się bez tożsamości, są to sądy *syntetyczne*. Pierwsze możnaby też nazwać sądami wyjaśniającymi, a drugie sądami rozszerzającymi.

Pierwsze z punktu widzenia naukowego małą posiadają doniosłość i nie mogą zresztą wywołać żadnej dyskusji, naruszającej ich wartość, bo w ogóle są to tylko pewne sposoby tautologii. Drugie tylko nas obchodzą. Na nich powinna się ześrodkowywać praca *krytyki*.

Doniosłość bacznego rozważania wartości sądów syntetycznych wypływa zresztą z tego faktu, że arytmetyka, geometrya, fizyka ogólna, metafizyka podług Kanta polegają na sądach tego rodzaju.

O tem niech zaświadczą następujące próbki, wszystkie zapożyczone ze wstępu do *Krytyki czystego rozumu* filozofa niemieckiego: w *arytmetyce* zdanie  $7+5=12$  i wszystkie podobne zdania, z których składa się nauka o liczbach; w czystej *geometrii* twierdzenie, powiadające, że między dwoma punktami linia prosta jest najkrótsza; podobnież w *fizyce* następujące dwa zdania: we wszystkich zmianach świata cielesne-

---

Pierwsze bowiem przez orzeczenie nie dorzucają do pojęcia podmiotu, lecz za pomocą analizy rozkładają je tylko na różne jego składniki, już z nim razem ujęte (choć w sposób niewyraźny); drugie przeciwnie dodają do pojęcia podmiotu orzeczenie, które w nim nie było ujęte i którego żadna analiza nie mogłaby z niego wydobyć. N. p. gdy mówię: wszystkie ciała są rozciągnięte, będzie to sąd analityczny. Bo nie mam potrzeby wychodzić z pojęcia, jakie przywiązuję do ciała, aby znaleźć rozciągłość i połączyć ją z niem: wystarcza mi rozłożyć je, t. j. mieć świadomość różnych składników, które w niem zawsze ujmuję, aby tam znaleźć to orzeczenie. Kiedy przeciwnie powiem: wszystkie ciała są ciężkie, orzeczenie to będzie czemś zupełnie różnem od tego, co ujmuję w pojęciu, jakie sobie wytworzyłem o ciele w ogólności. Dodanie tego orzeczenia tworzy się więc sąd syntetyczny." *Kritik der reinen Vernunft*, herausg. von J. H. von Kirchmann, 6 Aufl. Einleitung, s. 53, 54.

go ilość materji pozostaje niezmienną; we wszelkiem przeniesieniu ruchu działanie i oddziaływanie muszą być równe; nareszcie *metafizyka* (choć dotychczas nie można jej uważać za naukę) składa się ze zdań syntetycznych a priori, takich, jak następujące: świat musi mieć pierwszą zasadę.

Zadanie więc, przypadające krytyce, polega na gruntownem zbadaniu sądów syntetycznych, koniecznych i powszechnych, stanowiących podstawę nauki i metafizyki, i na poszukiwaniu, *jaka jest ich wartość wyobrażeniowa*.

Otóż, odpowiada Kant, rzecz oczywista, że te sądy wartości swej nie mogą brać od doświadczenia.

Bo doświadczenie poucza nas wprawdzie, że dana rzecz jest taka, jak tamta lub inna; ale nie powiada nam bynajmniej, że ta rzecz nie może być inną.

Doświadczenie może wprawdzie z pomocą postępowania indukcyjnego rezultatom swoim nadawać pewną ogólność; innemi słowy, może ono wprawdzie wnioskować, że takie a takie prawidło w większości wypadków uznane zostało za ważne, a nawet dotychczas nie podlega wyjątkom, ale powszechność wniosków tego rodzaju jest tylko względna i warunkowa. Tak np. gdy powiadamy, że *wszystkie* ciała są ciężkie, to możemy to twierdzić tylko o ciężkości ciał, podlegających naszej obserwacyi.

Zdania konieczne i powszechne, w właściwem znaczeniu tych wyrazów, opierają się więc na innej podstawie, jak doświadczenie. Kant nazywa je z tego powodu „a priori.“ To wyrażenie „a priori“ w rzeczy samej znaczy dla Kanta, że racya połączenia orzeczenia sądu z podmiotem nie polega na żąd-

nym dowodzie doświadczenia, ani zewnętrznego, ani wewnętrznego.<sup>1)</sup>

Zasadnicze zagadnienie krytyki kantowskiej dotyczy więc wiedzy, *jaka jest wartość wyobrażeniowa sądu syntetycznego a priori.*

Jeśli nie z tego, co ujmujemy doświadczalnie, czy to w rzeczywistości zewnętrznej, czy też w naszych czynnościach wewnętrznych nie może zdać sprawy z sądu syntetycznego powszechnego i koniecznego, to racya wystarczająca tego sądu znajdować się musi poza faktami i czynnościami, głębiej niż w nich, przed nimi, „a priori.“

A więc gdzie? W naturze umysłu ludzkiego.

Jak sobie wytłumaczyć, że natura umysłu ludzkiego, rozpatrywana uprzednio względem aktów, które od niej pochodzą, a które nasze doświadczenie może ująć, zdaje sprawę z sądu syntetycznego koniecznego i powszechnego? Taki jest przedmiot zasadniczy *Krytyki czystego rozumu.*

**98. Podstawowa doktryna krytycyzmu kantowskiego: sąd syntetyczny a priori. — Subiektywizm. —** Krytycyzm Kanta polega więc na tem twierdzeniu, że

---

<sup>2)</sup> „A priori, powiada Kant, są te wiadomości, które są niezależne nie tylko od takiego lub innego doświadczenia, lecz *bezwzględnie* od *wszelkiego* doświadczenia. Pod nazwą wiadomości empirycznych przeciwstawiam im te, które są możliwe tylko *a posteriori*, t. j. zależnie od doświadczenia. Dodaję, że wiadomości a priori są *czyste*, jeśli nie zawierają nic empirycznego; zdanie takie: każda zmiana wymaga przyczyny, jest a priori, ale nie jest czyste, ponieważ pojęcie zmiany dostarczyło nam doświadczenie.“

Kr. d. r. V. Efnl. s. 47.

istotny akt umysłu ludzkiego jest aktem *syn'tezy a priori*.

Jestto naprzód akt *syntezy*. Kiedy bowiem formułujemy sądy powszechnie i konieczne, stanowiące podwaliny nauki, wtedy racja przypisywania w tych sądach orzeczenia podmiotowi nie jest zapożyczona od analizy natury podmiotu.

Jestto następnie akt *syntezy a priori*. Albowiem racja przypisywania w tych sądach orzeczenia podmiotowi nie jest zapożyczona od doświadczenia.

Z tego wynika, że wypowiedanie sądów naukowych nie jest umotywowane ani przez rację wewnętrzną, ani przez dowód faktyczny, lecz że jest rezultatem ślepego popędu przyrodzonego; *konieczność*, tkwiąca w sądach, z których się składa nauka, nie jest *przedmiotowa*, lecz jest wyłącznie rezultatem układu umysłu naszego, słowem, jest *czysto podmiotowa*.

Krytycyzm kantowski wie dzie więc logicznie do *subjektywizmu*. Przedmiotem niniejszego rozdziału jest przeciwstawić mu tezę *przedmiotowości podstawowych zasad nauki*.

**99. Co może u Kanta oznaczać przedmiotowe poznanie zjawisk? Pozytywizm czyli agnostycyzm.**— Rzecz dziwna tymczasem, Kant nie wyznaje subiektywizmu powszechnego. Odróżnia on poznanie „fenomenów“ i poznanie „noumenów“ i twierdzi, że jeśli drugie jest pozbawione wartości przedmiotowej, pierwsze jednak pozostaje *przedmiotowem*.

Co to znaczy?

Dla Kanta *przedmiot* jest wytworem aktu syntezy; istnieją w nas uprzednio, przed sformułowaniem

sądów syntetycznych *a priori*, wrażenia bierne, zmysłowe, rozłączne, ale te wrażenia nie mają nic wspólnego z aktem poznania; warunkiem *sine qua non* poznania, a więc i wytwarzaniu *przedmiotu* poznania, jest sąd syntetyczny. Jeśli przeto przekształcenie biernych wrażeń zmysłowości w *przedmioty* poznania jest wytworem, dokonany przez syntezę *a priori*, nic dziwnego, że sądy syntetyczne *a priori* są uważane za dające się zastosować do przedmiotu czyli, według wyrażenia Kanta, do fenomenów (*φαινόμενα*).

Lecz zastosowalność, tak zrozumiana, sądów do przedmiotów, wcale nas nie poucza o ich zastosowalności albo niezastosowalności do rzeczy przyrody. To też Kant głosi, że jeśli sądy syntetyczne *a priori* są prawdziwe, dopóki ograniczamy ich zastosowanie do zjawisk (fenomenów), nie dają one nam już żadnej rękojmi prawdy, odkąd kto stara się przekroczyć zakres zjawisk, aby wkroczyć w zakres noumenów (*νοούμενα*). Noumeny, to jest rzeczy w sobie, Dinge an sich, a wyraźniej, rzeczy takie, jakimi są w sobie, albo takie, jakimi mogą być w sobie samych, wymykają się nam bezwzględnie. Próżne więc staranie chcieć je osądzić, mówić, że są albo czem są, stosując do nich sądy syntetyczne *a priori*.

Próżne staranie rzeczywiście, bo jakież srodek mielibyśmy do usprawiedliwienia użycia zasad poza granicami doświadczenia zjawiskowego?

Czy powiemy, że te zasady są wiernym wyrazem rzeczy? Ależ Kant sądzi, iż wykazał, że pewność zasad nie może się opierać na żadnej racji przedmiotowej.

Czy powiemy, że rzeczy same przez się znajdują się w zgodności z zasadami? Ależ rzeczy w sobie

nie są dziełem syntezy myślowej, a więc nie mogą być przedmiotem poznania.

Doktryna, twierdząca, że jedynie przedmioty zmysłowe mogą być poznane przez umysł ludzki, nosi dziś nazwę *pozytywizmu*. Nazwa *agnostycyzmu* może być uważana za synonim, oznaczający negatywną postać pozytywizmu; jeśli rzeczywiście, jak twierdzi pozytywizm, jedynie tylko zmysłowe może być poznane, to wszystko, nie objęte zakresem zjawisk doświadczalnych, uważać należy za niepoznawalne; stąd nazwa *agnostycyzmu* na wyrażenie niezdolności umysłu wobec „noumenów“ i całej dziedziny „metafizycznej“.

Zdawało się, że krytycyzm transcendentálny miał dojść do subiektywizmu powszechnego; ale Kant dowolnie usiłował zatrzymać go w określonych granicach i tym sposobem stał się teoretykiem *pozytywizmu* czyli *agnostycyzmu*.

Nie możemy poprzestać na tym ogólnym przeglądzie krytyki kantowskiej; musimy jeszcze wyjaśnić tworzenie się syntezy przedmiotu i sądu syntezy *a priori*.

**100. Jak się wytwarza synteza przedmiotów: Fenomenizm** <sup>1)</sup>.—Podczas gdy realizm wieków dawniejszych w przyrodzie widział ogół przedmiotów, które myśl miała wyobrażać, Kant sądzi, że umysł ludzki

---

<sup>1)</sup> Ta część wykładu krytycyzmu dotyczy bliżej zagadnienia, które będzie roztrząsane w IV księdze, ale nie moglibyśmy tu jej opuścić, bez zaciemnienia całości krytycyzmu transcendentálnego.

sam przez kolejne akty syntetyczne wytwarza *przedmioty* swych sądów.

Przez jakie postępowanie wytwarza się synteza przedmiotu?

Każda ludzka praca poznawania wymaga, jak on mniema, współdziałania zmysłów i umysłu: zmysły przynoszą wrażenia bierne, *materyę* poznania; umysł przynosi swą władzę oddziaływania, która jest tylko władzą jednoczenia czyli syntezy, i dostarcza *formy* poznania. Istotną cechą poznania przedmiotu jest ujmowanie *materyi*, to jest różnorodnych wrażeń zmysłowych, rozłącznych, „der rohe Stoff sinnlicher Eindrücke, das Mannigfaltige der Sinnlichkeit“, oraz *formy*, sprowadzającej te różnorodne wrażenia do jedności <sup>1)</sup>.

Te dwie współ-zasady, wrażenia zmysłowe i forma podmiotowa, są równie zasadniczą cechą aktu poznania; ostatnie jest naturalną wypadkową tego podwójnego czynnika, który Kant nazywa „zmysłowością“ i „umysłem“ <sup>2)</sup>.

„Usuńcie zmysłowość, — powiada, — a nie będziecie mieli przedmiotu poznawalnego; usuńcie umysł,

---

<sup>1)</sup> „We wszelkiem poznaniu należy odróżniać *materyę*, t. j. przedmiot, i *formę*, t. j. sposób poznawania przedmiotu. Przypuśćmy n. p., że dzięki ujrzyi zdaleka dom, którego użytku nie zna: posiada on o domu to samo wyobrażenie przedmiotowe, jak ten, który wie, że dom jest przeznaczony na mieszkanie; lecz z punktu widzenia formy poznanie dzikiego a poznanie człowieka cywilizowanego są różne.“ Logik, Einl, V s. 36.

<sup>2)</sup> „Zmysłowość jest władzą odbiorczą, umysł władzą samorzutną. Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen der Receptivität, der Verstand ein Vermögen der Spontaneität.“ Tamże str. 39.

a nie będziecie mieli władzy, zdolnej do pomyślenia przedmiotu. Myśli bez zawartości są puste; intuicye zmysłowe bez pojęć są ślepe. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Jest więc rzeczą zarówno konieczną uczynić pojęcia zmysłowemi, co się dzieje przez nadanie im przedmiotu w intuicyi, jako też uczynić intuicye zmysłów umysłowemi, co się dzieje przez nadanie im formy pojęć <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Aby dobrze zrozumieć znaczenie ideologii Kantowskiej, nie należy zapominać, iż występowała ona do walki z sensualizmem Locke'a i Hume'a. Jakaż jest dla nich geneza pojęcia? Umysł ludzki jest upodobniony do płótna nietkniętego, (tabula rasa), nie noszącego na sobie żadnych śladów pędzla. Płótno jest przeznaczone do odbierania obrazów rzeczy przyrody. To cała jego rola. Wrażenia zmysłowe osiadają na niem kolejno, pozostawiają ślady, które pod nazwą wspomnień stanowią przedmiot pamięci, a przez swe powtarzanie tworzą niewyraźny osad który staje się pojęciem ogólnem.

Jest cała przepaść, zauważa Kant, między wrażeniami, rzucenemi na los szczęścia w zbiornik myśli, a tem zjawiskiem, w istocie swej czynnem, które się we mnie wytwarza, kiedy przyjmując te wrażenia, jakich doznaję, i wywierając na nie czynność energii osobistej, dochodzę do tego, iż mogę powiedzieć: znam.

Jest więc w poznaniu strona *zmysłowa* czyli *odbiorcza*, ale jest też strona *czynna*, *samorządna*, *myślowa*. Strona biernej wrażliwości była podkreślona przez Hume'a, ta zaś, która należy do czynności myślącego podmiotu, była wskazana przez Berkeley'a: Kant wziął coś od jednego i od drugiego.

Trzeba tu przytoczyć w całości wyciąg z *Krytyki czystego rozumu*, którego najwydatniejszy ustęp oddajemy w tekście naszego wykładu:

Powtarzamy: poznanie jest w istocie swej aktem syntezy formy, niezależnej od doświadczenia, *a priori*, z biernymi wrażeniami zmysłowości.

Pierwszy akt umysłu wytwarza syntezę wrażeń zmysłowych z formami przestrzeni i czasu.

W rzeczy samej, ilekroć jakie poznanie wyobraża jaki przedmiot, możemy zauważyć, że obejmuje ono bezpośrednio jakąś *intuicyę* (*Anschauung*); intuicya z kolei przypuszcza *wrażenia*, któremi się czujemy dotknięci, tak, że bierne wrażenia naszej zmysłowości są warunkiem *sine qua non*, a równocześnie i materią wszelkiej intuicyi.

Otóż kiedy w jakim wyobrażeniu, na przykład w wyobrażeniu jakiego ciała, wydzielimy część, przy-

---

„Nasze poznanie wypływa z dwóch źródeł, z których pierwszym jest zdolność odbierania wyobrażeń (odbiorczość pod względem wrażeń), a drugim zdolność poznawania przedmiotu za pomocą tych wyobrażeń (samorzutność pod względem pojęć). Pierwsze daje nam przedmiot; drugie stawia przedmiot w stosunku do wyobrażenia, które potąd było tylko usposobieniem uczuciowem świadomości, i tym sposobem *pomyśla* go. Intuicya i pojęcia—takie są więc składniki wszelkiego naszego poznania; tak iż ani pojęcia bez intuicyi, odpowiadającej im w jakiś sposób, ani intuicya bez pojęć nie mogą dostarczyć poznania. Obydwa źródła są albo czyste, albo empiryczne: *empirycznemi*, jeśli przypuszczalnie są połączone z wrażeniami, wymagającymi rzeczywistej obecności przedmiotu: *czystemi*, jeśli wyobrażenie rozważamy jako pozbawione wszelkiego wrażenia. Można powiedzieć, że wrażenie stanowi materię poznania zmysłowego. Stąd intuicya *czysta* zawiera tylko formę, pod którą się wytwarza intuicya danej rzeczy; a pojęcie *czyste* stanowi tylko formę myśli o przedmiocie, rozpatrywanym w sposób ogólny. Intuicye i pojęcia czyste są możliwe tylko *a priori*, a empiryczne tylko *a posteriori*.

należną *umysłowi*: pojęcia substancji, siły, podzielności, oraz część, należąca do *wrażeń* zmysłowych: nieprzenikliwości, twardości, barwy i t. d.; to pozostanie reszta, co umożliwi przejście od czucia doznanych *wrażeń* do aktu intuicji przedmiotu zmysłowego: będzie to *intuicją czystą*. Warunek *a priori* intuicji nazywa się u Kanta *intuicją czystą*, formą *a priori* intuicji zmysłowej.

Istnieją dwie intuicje *czyste*: intuicja przestrzeni i czasu.

Spróbujcie wyobrazić sobie jakikolwiek przedmiot zmysłowy doświadczenia zewnętrznego, a zmuszeni będziecie wyobrazić go sobie rozciągląym, posia-

---

„Jeśli zdolności, jaką posiada świadomość do odbierania wyobrażeń i do doznawania z ich strony pewnej modyfikacji biernej, zechcemy nadać nazwę *zmysłowości* czy *wrażliwości*, zmuszeni jesteśmy powiedzieć, że nasza zdolność wywoływania w nas wyobrażeń samych, czyli *samorzutność* poznawania powinna być przypisana umysłowi (Verstand). Taka jest nasza natura, że intuicja może być zawsze tylko zmysłowa, t. j. nigdy nie może zawierać czegoś innego, jak tylko sposób, w jaki przedmioty na nas działają. Przeciwnie, zdolność pomyślenia przedmiotu intuicji zmysłowej—to umysł. Nie należy żadnej z tych dwóch władz oddawać pierwszeństwa przed drugą. Bez zmysłowości żaden przedmiot nie byłby nam dany, bez umysłu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez materji są puste, intuicje bez pojęć są ślepe. Stąd wynika, iż jest rzeczą równie konieczną uczynić nasze pojęcia zmysłowemi, dając im przedmiot w intuicji, jako też uczynić nasze intuicje umysłowemi, podporządkowując je pod pojęcia. Obydwie te władze czyli zdolności nie mogłyby również zamienić swych funkcyj. Umysł niezdolny jest cośkolwiek spostrzeżać, a zmysł niezdolny jest cośkolwiek pomyśleć. Tylko przez współdziałanie obydwu czynników poznanie może dojść do skutku.“ Kr. d. r Vern. s. 99, 100.

dającym pewien kształt, a niepodobieństwem dla was będzie nie umieścić go gdzieś, tu czy tam, w przestrzeni. Pojęcie przestrzeni nie jest wzięte z przedmiotów, spostrzeganych w świecie zmysłowym, ponieważ *wszelkie* pojęcie, a zatem już i *pierwsze* pojęcie przedmiotu zmysłowego, przypuszcza pojęcie przestrzeni. Istnieje więc w naturze umysłu ludzkiego *czysta forma przestrzeni* <sup>1)</sup>.

Podobnież niepodobna ująć faktu wewnętrznego, nie wyobrażając go sobie jako następującego po zjawisku przeszłym, poprzedzającego zjawisko przyszłe, innemi słowy, nie przywiązując go do następstwa czasowego. A więc *forma czasowa* jest warunkiem *a priori* doświadczenia wewnętrznego.

Zatem intuicje są podporządkowane formom *a priori* przestrzeni i czasu.

Inne działanie syntetyczne umysłu polega na stosowaniu do doświadczenia form *a priori*, które

---

<sup>1)</sup> Czyste formy, wymagane uprzednio od każdego aktu poznania, w terminologii Kanta nazywają się transcendentalnemi. Przez ten wyraz nie należy rozumieć tego, co jest ponad doświadczeniem, lecz to, co w podmiocie przypuszczamy, jako coś poprzedzającego akt poznania, i co ten akt umożliwia. „Wyraz *transcendentalny*, powiada Kant wyraźnie, nie oznacza stosunku poznania do rzeczy, lecz tylko stosunek aktu poznania do władz poznawczych.“ Krytyka *transcendentalna* poszukuje warunków możliwości poznania; wedle tego, czy rozbiera warunki *a priori* intuicji czy *pojęcia*, otrzymuje nazwę *Estetyki transcendentalnej* albo *Logiki transcendentalnej*; badanie krytyczne *idei*—zaraz o tem pomówimy—stanowi przedmiot *Dyalektyki transcendentalnej*.

Kant nazywa *kategoriami* <sup>6)</sup>. Sama przez się, kategoria jest pusta, lecz razem z danymi doświadczenia, jako materyą, tworzy nasze pojęcia *przedmiotów*. Prawem zaś umysłu jest dokonywanie syntezy kategorii z danych doświadczenia i wytwarzanie tym sposobem *przedmiotów poznania*.

<sup>1)</sup> Kant mniema, iż mianownictwo kategorii przez prostą pracę logiczną wywieść się da z rozbioru sądu. Liczy on 12 kategorii.

*Sądzić*—to, podług definicyi, pomyśleć przedmiot: w rzeczy samej, jestto ustalenie stosunku między podmiotem a orzeczeniem i uważanie tego stosunku za przedmiotowy. Kategorie zaś—to tylko pierwotne pojęcia, z których pomocą dokonywa się synteza przedmiotów naszego poznania. Musi więc być tyle kategorii, ile jest różnych sposobów sądzenia.

Ale sąd może być rozpatrywany z czterech punktów widzenia: ilości, jakości, stosunku i trybu; a z każdego z tych punktów widzenia są możliwe trzy rodzaje sądów; sąd bowiem może być:

- |                    |               |               |
|--------------------|---------------|---------------|
| 1. ogólny,         | szczegółowy,  | jednostkowy.  |
| 2. twierdzący,     | przeczący,    | nieokreślony. |
| 3. kategoryczny.   | hypotetyczny, | rozjemny.     |
| 4. problematyczny, | asertoryczny, | apodyktyczny. |

Stąd powstała sławna tabelka dwunastu kategorii:

- |                       |               |                           |
|-----------------------|---------------|---------------------------|
| 1. Jedność,           | Wielość,      | Całość                    |
| 2. Rzeczywistość,     | Zaprzeczenie, | Ograniczenie.             |
| Przypadkowa atrybucya | Przyczynowość | Wspólność                 |
| 3. i                  | i             | i                         |
| Trwanie,              | Zależność     | Wzajemne od-              |
|                       |               | działywanie (interakcya). |
| Możliwość             | Istnienie     | Konieczność               |
| 4. i                  | i             | i                         |
| Nieemożliwość,        | Nieistnienie  | Przypadkowość             |

Zawsze jednak z konieczności przedstawiamy sobie zjawiska, jako atrybuty jakiej *substancji*; nie możemy uchylić się od poszukiwania ich początku w jakiejś *przyczynie*; skoro tylko jaka rzecz jest pomyślana, jest ona pomyślana jako jedna albo kilka i t. d. Istnieją więc kategorie, mianowicie kategorie *substancjalności, przyczynowości, jedności i wielości*, które są warunkiem *sine qua non* wytwarzania się wszelkiego empirycznego przedmiotu poznania.

Otóż tym sposobem tworzy się w nas poznanie konieczne i powszechne, słowem, nauka: *przez akt syntezy a priori*.

Akt ten może nosić nazwę sądu; bo *sądzić* — to, według definicyi, pomyśleć przedmiot; jest to w istocie ustalenie stosunku pomiędzy podmiotem a orzeczeniem i uważanie tego stosunku za przedmiotowy.

Stąd wynika ten pierwszy wniosek krytyki Kanta: *Nauka tworzy się przez sąd syntetyczny a priori*. Co się tyczy sądu *analitycznego*, on tylko rozkłada, w celu ułatwienia myśli, wytwór kompleksu, uprzednio złożonego przez umysł. Niema więc potrzeby zajmować się nim bliżej.

**10l. Wnioski krytycyzmu kantowskiego.** — Jaką wartość posiada tak utworzona synteza?

Wartość „przedmiotową“, w znaczeniu kantowskiem, ale zupełnie *względną do podmiotu myślącego*.

Z jednej strony synteza ma wartość „przedmiotową“; to znaczy, że sąd naukowy stosuje się do przedmiotów doświadczenia, i tylko do tych przedmiotów. Jakże zresztą mogłoby być inaczej, kiedy

poznanie według definicyi jest syntezą formy apriorycznej umysłu z *treścią*, dostarczoną przez zmysłowość. Przez przedmiot doświadczenia należy jednak rozumieć nietylko rzeczy, które stanowią lub stanowiły przedmiot doświadczenia, lecz również i te, które mogłyby nim być. Kant wyraża tę myśl, mówiąc, iż użycie zasad rozumu jest prawowite nietylko w granicach doświadczenia, lecz tak daleko, jak się rozciągają „granice doświadczenia *możliwego*“.

Ta część Krytyki, którąśmy streścili, jest duszą współczesnego *pozytywizmu* i *agnostycyzmu* w metafizyce.

Z drugiej strony jednak sąd syntetyczny *a priori* może mieć tylko wartość względną: naprzód, ponieważ stosuje się do wrażeń zmysłowych, a wrażenia zmysłowe zależą od osobistych zmiennych usposobień zmysłu, który ich doznaje; powtóre, ponieważ poznanie jest uwarunkowane przez intuicye i kategorie, a tak jedne, jak i drugie, są formalne i podmiotowe.

W tej części swojej Krytyki Kant logicznie dojść musi do *subiektywizmu* i do *fenomenizmu*. Musi dojść do *subiektywizmu*, bo charakter względny poznania pozwala nam wypowiadać się tylko o podmiotowych prawach naszej myśli. Musi zaś dojść do *fenomenizmu*, ponieważ, według autora, jakości zmysłowe, przedmioty naszych wyobrażeń, na przykład wzroku, smaku i t. d., są czystymi pozorami, „fenomenami“ (*Erscheinungen*), i stawiają nas przeto w niemożności poznania rzeczy w sobie (*das Ding — an-sich*).

Czyż to znaczy, że niema rzeczy w sobie?

Nie możemy tego ani twierdzić, ani zaprzeczyć. Istota, której myśl podlegałaby innym intuicyjom, jak te, które warunkują naszą myśl, mogłaby sobie wyobrazić tę niewiadomą, rzecz w sobie, inaczej, niż my sobie ją wyobrażamy; jednak nie mogłaby więcej od nas ująć jej samej w sobie.

A więc rzecz w sobie jest niepoznawalna; możemy ją pomyśleć, ale nie możemy mieć pretensyi do jej poznania.

**102. Idee czystego rozumu. Ich stosunek do dogmatyzmu rozumu praktycznego.** — Wskazaliśmy na rozróżnienie między myślą a poznaniem. To rozróżnienie ma wielką doniosłość w filozofii kantowskiej.

Prawo rozwoju działalności myślowej polega na jaknajdalszem posuwaniu syntezy. *Umysł* zaś czyli *rozsądek* (*Verstand*) nie kończy ujęcia syntetycznego, do którego dąży dusza nasza. To też *rozum* (*Vernunft*) podejmuje na mocy przyrodzonego sobie prawa pojęcia rozsądku i usiłuje zjednoczyć je w syntezę, ponad którą nie byłoby już innej możliwej, i któraby była prawdziwie bezwarunkowa, bezwzględna. Wysila się, aby objąć bezwarunkową całość warunków, umożliwiających doświadczenie.

Rozum nie może dojść do właściwego poznania, ponieważ poznanie jest zamknięte w danych doświadczenia, a rozum usiłuje przekroczyć wszelkie doświadczenie, nie tylko dokonane, ale nawet możliwe.

Myśli, w istocie swej pozbawionych przedmiotowości, do których rozum dochodzi, jest trzy; są to

trzy idee transcendentalne duszy, wszechświata i Boga, trzy postaci absolutu.

Warunek nieuwarunkowany całości zjawisk doświadczenia wewnętrznego—to *dusza*; warunek nieuwarunkowany zjawisk zewnętrznych—to *wszechświat*; nareszcie warunek nieuwarunkowany wszystkiego, co jest pod jakimkolwiek względem uwarunkowane—to *Bóg, Absolut*.

Ale te trzy idee w istocie swej pozbawione są przedmiotowości; przedmiotowość bowiem to znaczy treść, dostarczana przez doświadczenie; idee transcendentalne zaś wznoszą się ponad wszelkie doświadczenie; są więc koniecznym owocem działalności umysłowej, lecz nie są poznaniem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.

Z tych teorii krytycznych rozumu spekulatywnego wypływał nienniknienie wniosek, że Bóg, moralność i religia nie mogą stanowić przedmiotu poznania naukowego.

Lecz chociaż logiczne, wnioski te niemniej przeto sprzeciwiały się wewnętrznym uczuciom filozofa niemieckiego.

Z samego początku swego zawodu Kant rzeczywiście dbał o zachowanie w całości podstawowych prawd porządku moralnego i religijnego. Postawił poza wszelkim sporem konieczność i powszechność nauki, oraz podstawy moralności i religii—takie były, jak zauważa jeden z jego komentatorów <sup>1)</sup>, dwa usiłowania, kierujące stale jego myślą filozoficzną.

---

<sup>1)</sup> E. Adickes, Kantstudien, I s. 9—60.

Posuwano się nawet do twierdzenia, iż Kant przewidział odrzucenie, jakiego jego *Krytyka czystego rozumu* miała doznać w porządku praktycznym, i że z góry sobie tego wieszował <sup>1)</sup>. Najpewniejszym środkiem usunięcia moralności i religii z pod wątpliwości naukowych miało być jego zdaniem zamknięcie ich w osobnej dziedzinie, niedostępnej dla spekulacji naukowych. Podług wyrażenia Secrétana, Kant miał wygnać naukę, „aby pozostawić wolne pole wolności“.

To dowcipne przypuszczenie sprowadziłoby do jedności dzieło dwóch krytyk filozofa niemieckiego i może tłumaczyć na swą korzyść znamienity ustęp drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Ale nie zdaje się nam ono uzasadnionem. *Krytyka rozumu praktycznego* wydaje się nam raczej odwetem świadomości moralnej za wybryk dyalektyka.

W każdym razie Kant w danej chwili znalazł się w obec tych dwóch twierdzeń, pozornie niezgodnych: Rozum nie może teoretycznie poznawać Boga, wolności, moralności, religii, i: Człowiek nie może obyć się bez Boga, wolności, moralności, religii.

Aby te twierdzenia pogodzić, powiedział sobie: Istotnie, Bóg, wolność, moralność, religia nie mogą stanowić przedmiotu *poznania naukowego*, ponieważ poznanie to niemożliwe jest bez treści *zjawiskowej*; wszakże rozum spekulatywny może je *pomyśleć* i pomyśleć je nieuniknienie, jako noumeny

---

<sup>2)</sup> Zob. wyżej nr. 74.

w dziedzinie czystej myśli; a ponieważ rozum nie może się wypowiedzieć o ich stosowalności albo niestosowalności do świata doświadczalnego, niema więc potrzeby obawiać się z tej strony jakiegokolwiek zarzutu przeciw ich pewności. Z drugiej zaś strony istnieje w duszy ludzkiej niezachwiana wiara w obowiązek moralny, w wolność, w życie przyszłe, w nieśmiertelność duszy i w Boga. Te wymagalniki są więc pewne, ale ich pewność zależy tylko od rozumu praktycznego.

Powiedzieliśmy w innym miejscu, co myślimy o dogmatyzmie moralnym *Krytyki rozumu praktycznego* (76 i 89); przedmiotem niniejszego studjum jest subiektywizm teoretyczny *Krytyki czystego rozumu*.

**103. Streszczenie.** — Powiedzieliśmy na początku niniejszego przeglądu krytycznych doktryn Kanta, że istotne zagadnienie, postawione przez filozofa królewieckiego, dotyczyło *wartości sądów syntetycznych a priori*. Są to w istocie sądy tego rodzaju, które, podług niego, tworzą podstawę nauk, matematyki, metafizyki. Losy wszelkiej wiedzy ludzkiej są zatem związane z losami sądów syntetycznych *a priori*.

Tymczasem te sądy, będące koniecznymi i doniosłości ściśle powszechnej, wartości swej brać nie mogą z doświadczenia.

A więc zawdzięczają tę wartość podmiotowym prawom umysłu.

Te prawa streszczają się w koniecznej syntezie biernych wrażeń zmysłowości z podmiotowymi for-

mami *a priori*, określającymi sposób poznawania ludzkiego umysłu.

Stąd wynikają następujące wnioski, w których się streszczają wyniki krytycyzmu:

Pewność poznania jest całkiem *względna* do podmiotu myślącego, słowem, *podmiotowa*. Umysł wie, iż jest zmuszony myśleć tak, jak myśli, lecz niechybnie nie wie, czy prawa jego myśli odpowiadają stosunkom przedmiotowym (Subiektywizm). Pomimo to, nie starając się zbytecznie o zgodność z samym sobą, Kant twierdzi, iż umysł ludzki może dojść do poznania *przedmiotowego* rzeczy zmysłowych (Pozytywizm). Utrzymuje, że wiadomości empiryczne posiadają tylko wyobrażalność zjawiskową (Fenomenizm). Jeśli zaś umysł ludzki dotrzeć może tylko do zjawisk, to widocznie wszystko, co przekracza dane zmysłowe, metafizyka, noumeny, Absolut, jest niepoznawalne (Agnostycyzm).

Rozbiór *fenomenizmu* damy razem z dowodem rzeczywistości przedmiotowej naszych pojęć w księdze IV.

*Subiektywizmowi* Kanta przeciwstawiamy następującą tezę, której za chwilę dowiedziemy: Sądy bezpośrednie porządku idealnego nie są owocem syntezy czysto podmiotowej, lecz są *umotywowane przez przedmiotowe objawienie się* stosunku przynależności albo nieprzynależności dwóch terminów, połączonych przez ich wypowiedzenie.

Argumenty *subiektywizmu* będą roztrząsane w artykule pierwszym następującego rozdziału (rozdział III, art. I).

Pozytywizm stanowić będzie przedmiot artykułu drugiego tegoż rozdziału (rozdział III, artykuł II). O *agnostycyzmie* zaś mówić będziemy ex-professo w drugiej części i ustalimy tam możliwość metafizyki.

---

## ARTYKUŁ II.

### *Dowód przedmiotowości zdań porządku idealnego.*

**Treść:** 104. Dowód przedmiotowości zdań bezpośrednich porządku idealnego.—105. Ogólne zakończenie roz. II.—106. Dodatek; Umysł jest zdolny do poznania prawdy.—107. Odpowiedź na zarzuty sceptycyzmu.

**104. Dowód przedmiotowości sądów bezpośrednich porządku idealnego.**—*Sądy bezpośrednie porządku idealnego nie wynikają ze ślepej syntezy podmiotowej, lecz są umotywowane przez przedmiotową oczywistość prawdy.*

*1-szy dowód. Świadectwo świadomości.* 1-o Weźmy zdanie:  $2+2=4$ . Kiedy zastanawiam się nad przyznaniem, jakie oddaję temu zdaniu, spostrzegam się, że nie tylko potwierdzam tożsamość orzeczenia 4 i podmiotu  $2+2$ , lecz, że potwierdzam ją, *ponieważ ją uprzednio widziałem*. Przypuśćmy, iż na chwilę waham się z sądem: natychmiast, przez pracę analizy

myślowej, której jestem twórcą i świadkiem, dwie liczby 2, tworzące w swej sumie podmiot, rozkładają się jedna po drugiej w  $(1 + 1)$ , a  $2 + 2$  stanie się  $(1+1)+(1+1)$ ; z drugiej strony termin 4 rozłoży z kolei swą zawartość i ukaże mi się pod postacią  $(1+1+1+1)$ ; od tej chwili, dzięki rozłożeniu zawartości dwóch przedmiotowych terminów sądu, tożsamość pierwszego terminu  $(1+1)+(1+1)$  i drugiego terminu  $(1+1+1+1)$  wyłoni się z ich zestawienia, objawi się umysłowi i nakaże wydanie sądu: podmiot jest identyczny z orzeczeniem,  $2+2$  jest identyczne z 4.

Otóż, czemuż jest rozłożenie zawartości terminów, z którego wypływa, że podmiot może być przedstawiony przez orzeczenie i wymaga, aby orzeczenie mu było przyznane w sądzie, czemuż to jest—choćby z samej definicji—jeśli nie objawienie się prawdy ontologicznej czyli przedmiotowa oczywistość prawdy? Samo słowo *oczywistość* (*évidence* — utworzone w języku francuskim z *e* i *videre*<sup>1)</sup>), oznacza to, co się wyłania i ujawnia, daje się widzieć, innemi słowy, światło prawdy, wytryskujące z przedmiotu i ukazujące się umysłowi.

A więc racya wystarczająca mojego przyznania wobec zdania  $2+2=4$  polega na oczywistości przedmiotowego związku obydwu terminów, i nieprawda, żeby moje przyznanie miało być wynikiem cał-

---

<sup>1)</sup> Po polsku jeszcze dobitniej wyraża to nazwa *oczywistość*, utworzona z rzeczownika *oczy* i słowa *widzieć*; oznacza ona, iż coś widzimy na własne oczy. (Przyp. tłum.)

kiem podmiotowej syntezy, której przyczyna poprzedzająca miałyby mi być zakrytą.

Bez wątpienia, świadectwo mojej świadomości bezpośrednio ma wartość tylko dla mnie samego; a gdyby jaki sceptyk się upierał dowodzić mi, że pierwszym prawem *jego własnej* czynności jest prawo ślepego złożenia (syntetyzacyi), to nie wiem, jakim sposobem *moje* świadectwo mogłoby mu zamknąć usta. Mógłbym wprawdzie popróbować przedstawić mu świadectwo swojej świadomości pod nową postacią, żeby mu dopomódz do czytania w swej własnej świadomości — zaraz tego sprobujemy — ale oczywiście każdy wcześniej czy później powołać się musi na intuicyę *swojej* świadomości. Wiemy tylko jedną rzecz, mianowicie że jeśli inne umysły są takie, jak nasz, to mają za przewodniczkę prawdę przedmiotową. Niech nam jednak będzie wolno dodać wraz z św. Tomaszem, że jeśli wszystkiemu można zaprzeczyć *słowami*, to nie można tego uczynić szczerze przed wewnętrznem forum własnej świadomości.

2-o. Przypuśćmy, że prawo działalności umysłowej rzeczywiście, jak twierdzi Kant, polega na jego oddziaływaniu, na mocy usposobienia przyrodzonego, na bierne wrażenia zmysłowości, oraz na wytwarzaniu na oślep, wedle kategorii, wchodzącej w grę, tego lub owego sądu syntetycznego *a priori*. Gdyby tak było, to obecność tego lub owego wrażenia biernego byłaby warunkiem koniecznym, lecz również i wystarczającym warunkiem sądu. Bez wrażenia nie byłoby sądu; ale także przypuściwszy wrażenie, sąd alby nastąpić, a przypuściwszy *takie* wrażenie,

musiałby w sposób naturalny, konieczny nastąpić *taki*, a nie inny sąd.

Czyż tak jest rzeczywiście? Oczywiście nie.

Wobec tych samych pierwiastków świadomość moja mi poświadcza, że niekiedy jestem w wątpliwości, niekiedy w usposobieniu, które mię skłania do przyznania, niekiedy nareszcie w stanie zupełnej zgody. Wobec tych dwóch terminów: *liczba*, *zakończona zerem*, i *podzielna przez 5*, mogę niekiedy się chwiać, nie wiedząc, czy mam twierdzić, iż jeden przystaje albo nie przystaje do drugiego; w chwilę potem mogą się skłaniać do wydania sądu, iż terminy te powinny być połączone; a nakoniec w trzeciej chwili mogę wypowiedzieć z zupełną pewnością, że nie mogą być niepołączone.

To kolejne następstwo wątpienia, mniemania, pewności, przez które przechodzę, choć materya sądu pozostaje ta sama, w teoryi obiektywistycznej wyjaśnia się tem, że w pierwszej chwili niema wcale objawienia, czem są terminy sądu jeden w stosunku do drugiego; gdy tymczasem w drugiej chwili natura stosunku zaczyna się ujawniać, aż nareszcie w trzeciej i ostatniej chwili stosunek objawia się w pełni takim, jaki jest.

Jeśli zatem, jak utrzymujemy, prawo przyznania umysłu polega na tem, żeby był prowadzony przez objawienie się prawdy ontologicznej, wtedy następstwo różnych stanów umysłu wobec tej samej zawartości się wyjaśnia; jest ono nawet nieuniknione: *variante causa variatur effectus*. Jeśli atoli umysł, daleki od poddawania swego przyznania objawieniu się prawdy, przyznaje swój przedmiot z powodu swej konstytu-

tucy, niezależnie od oglądania tego, co jest prawdą, takie następstwo różnych stanów jest faktem, pozbawionym racyi wystarczającej.

Powtarzamy więc, świadomość protestuje przeciw tezie subiektywistycznej o sądzie syntetycznym *a priori*.

3-o. Ażeby lepiej uwydatnić szczególny charakter przyznania umysłowego, porównajmy je z przyznaniem zmysłów.

Wrażenia zmysłowe są zawsze określone; nawet kiedy są ułudne, działanie ich na zmysły jest stanowcze, przyznanie, następujące po nich, jest nieodparte. Bez wątpienia, pomyłki zmysłów mogą być dostrzeżone, ponieważ je przeciwstawiamy spostrzeżeniom normalnym, ale nigdy zmysł uwiedziony sam nie poznaje swej pomyłki.

Dwa obrazy płaskie, widziane przez stereoskop, wydają się nam jakby obraz jedyny, wypukły, przedmiotu bryłowego. Otóż tu nie wystarcza zauważenie obecności przyrządu stereoskopicznego, aby uniknąć złudzenia.

Zupełnie inne jest przyznanie umysłu.

Dopóki przedmiot przyznania umysłu nie jest sprowadzony do terminów bezwzględnej niezłożoności, nie wywiera nań działania, z koniecznością zniewalającego. Dowodem tego jest, że każde zdanie niebezpośrednie, aby uzyskać przyznanie, musi być dowiezione. Dowieść zaś zdania, to znaczy uważać je, przynajmniej tymczasowo i ze względów metodycznych, za wątpliwe. A więc umysł posiada zupełnie słusznie władzę zawieszania swego przyznania, dopóki bezpośrednio oczywistość przynależności albo nie-

przynależności przedmiotowej orzeczenia do podmiotu nie skłoni go do wystąpienia.

Nadto umysł zatrzymuje zawsze władzę przeglądania swych stanów pewności. Może dostrzedz bezzasadność zbyt pośpiesznego przyznania, uczynić z niego przedmiot nowego zastanowienia. się i odroczyć ostateczną zgodę aż do chwili, kiedy objawienie się prawdy ukaże mu się w zupełności <sup>1)</sup>.

Umysł ludzki nie jest, jak to przypuszcza Kant, siłą, czynną sama przez się, „samorzutnością“; można go przyrównać do sprężyny, której motorem, czyli wedle uświęconego wyrażenia, motywem (pobudką) jest oczywista prawda ontologiczna.

---

<sup>1)</sup> Jestto ta cząstka prawdy, którą trzeba przyznać francuskiej szkole neo-kantowskiej. podług której pewność ma być sprawą wolności. Uwaga, powiada ta szkoła, może być przedłużona nieograniczenie, ostateczny sąd, który ma sprowadzić przyznanie, może być nieograniczenie odłożony: „Możliwość przedłużania uwagi, pisze Gayle, wprowadza więc do postanowienia, które ma być powzięte, pierwiastek wątpienia, pozostawiający miejsce dla wolnej woli. Chcemy rozmyślać, a potem, po kilku chwilach wysiłku, decydujemy, żeśmy dość już rozmyślali i że możemy już sformułować swój sąd. A więc my sami decydujemy; my to sądzymy, że uwaga nasza dość była natężona, dość przedłużona, aby nam stawić przed oczy wszystkie pierwiastki kwestyi; my to uważamy siebie za dostatecznie poinformowanych i na podstawie zaufania, jakie mamy do siebie samych, bierzemy postanowienie, formułujemy sąd.“ (Essai sur la Croyance. Paris 1883, str. 103—104).

Rewizya naszych pewności samorzutnych, jako dzieło rozważy, w rzeczy samej zależy od wolnej woli naszej, a zatem wola może zawsze zarządzić nowe zbadanie pewności, choćby najmocniej ugruntowanej. Ale nieściste jest powiedzenie, że ta

*2-gi dowód. Domyślne przyznanie się sceptyka.*  
Kiedy sceptyk występuje przeciw dogmatyzmowi, to  
jakaż jest podstawa jego myśli?

Sceptyk uważa za rzecz nieroztropną poddawać się przyrodzonemu popędowi, każącemu nam stanowczo przyznawać pewne zdania, uważane przez nas za wyraz prawdy; wydaje mu się rzeczą roztropniejszą ciągle rezerwa, *ἐποχή* sceptyków starożytnej Grecji. Zuchwalstwem jest, powiada Kant, nie poprzestawać na tem, co wiemy o podmiotowych prawach myśli, i chcieć wyrokować o stosunkach przedmiotowych, niezależnych od myślącego podmiotu. Słowem, przeciwnicy dogmatyzmu uznają, iż rozum, gdy się *zastanawia* nad swem samorzutnem poznaniem, posiada władzę *zawieszenia swego przyznania*.

Ależ rozum zastanawiający się nie jest odmiennej natury, jak rozum samorzutny. Cała różnica między sądem samorzutnym a sądem rozważnym, polega na tem, że aby sformułować pierwszy, umysł poddaje się jedynie podnieciu postrzeżeń zewnętrznych albo przedstawień wyobraźni, nie będąc wprawiony w ruch ani kierowany w swym pochodzie przez wpływ wolnej woli, gdy tymczasem do sformułowania drugiego

---

rewizya może nieograniczenie podawać w wątpliwość *przedmiot* przyznania i tym sposobem obezwładniać przyznanie. Wobec bezpośredniej oczywistości tożsamości albo nietożsamości dwóch terminów zdania przyznanie jest nieuniknione.

Słowem, wola może więc nieograniczenie ponawiać *akt* rewizyi naszych wiadomości; ale *przedmiot*, a z tego koniecznie wynika, że i *rezultat* rewizyi, nie są zależne od woli; bezpośrednia oczywistość przedmiotowa wymusza przyznanie.

dochodzi tylko pod warunkiem, żeby rozważna interwencya woli zastosowała go do poznania przedmiotów i stale prowadziła.

Interwencya zaś lub nieinterwencya woli w *stosowaniu* władzy umysłowej do jej czynności w niczem nie może zmienić wewnętrznej natury tej czynności samej.

Ponieważ więc zgodziliśmy się, że w dziedzinie refleksyi umysł może zawiesić swoje przyznanie i poddać się dopiero przedmiotowej oczywistości prawdy, trzeba zatem wnioskować, że również w swych sądach bezpośrednich może być prowadzony wyłącznie przez objawienie się przedmiotowego połączenia podmiotu i orzeczenia, dostarczone samorzutnie przez obserwację.

A zatem, nakoniec, subiektywiści nie mogą logicznie odmówić rozumowi samorzutnemu tej władzy, którą, przynajmniej domyślnie, przyznają rozumowi zastanawiającemu się, a stąd znowu wraz z nami powinni zgodzić się na wniosek, że pewność ma za przyczynę rozstrzygającą, *przedmiotową pobudkę* przyznania: co jest właśnie przeciwieństwem subiektywizmu.

**105. Ogólne zakończenie rozdziału II.**—Na pytanie: *dłaczego* jesteśmy pewni? odpowiadamy: *Ponieważ przedmiotowa oczywistość motywuje pewność* naszego przyznania.

Na pytanie: *czegoś*my pewni? odpowiadamy: *zdań, których przedmiotowa oczywistość motywuje pewność.*

Ostatecznie więc umysł ludzki w swej władzy rozróżniania poznawania *umotywowanego* i poznania *nieumotywowanego* posiada kryterium pewności, ubezpieczone żądaniami warunkami, tj. wewnętrznymi, przedmiotowymi, bezpośrednimi.

Kryterium to jest *wewnętrzne*: bo nie jest zapożyczony od powagi zewnętrznej, lecz tkwi w samej świadomości podmiotu, uważającego się za pewny.

Jest *przedmiotowe*, ponieważ polega na oczywistości prawdy ontologicznej czyli *przedmiotowej*.

Jest nareszcie *bezpośrednie*, bo przez hipotezę dotychczas ograniczyliśmy do zdań bezpośrednich rozważną kontrolę wiedzy pewnej.

Tę kontrolę ze względów metodycznych ograniczyliśmy również do sądów porządku idealnego, lecz nietrudno wykazać, że ustalona teza da się również zastosować do sądów doświadczalnych; bo w jednych jak w drugich synteza orzeczenia i podmiotu jest natury identycznej.

Co więcej, od tej chwili przewidzieć możemy, iż wiadomości *pośrednie* gruntują się na tej samej podstawie i prowadzone są przez to samo kryterium przedmiotowej oczywistości, co i wiadomości *bezpośrednie*.

Prawdy *bezpośrednie* są oczywiste, ponieważ ich terminy sprowadzają się do najprostszego ich wyrazu; prawdy *pośrednie* tymczasowo są *nieoczywiste*, ponieważ zawartość ich terminów jest zbyt złożona, aby mogła być wyraźnie ujęta przez umysł; musi być rozłożona, uproszczona, aby się stać oczywistą; ale ta różnica między prawdami pierwszymi a drugim, jest całkiem względna do zdolności podmiotu, nie

dotyka samej treści poznawanych przedmiotów. To upodobnienie oczywistości pośredniej do oczywistości bezpośredniej wyłożymy w drugiej części.

**106. Dodatek.** *Umysł ludzki jest zdolny do poznania prawdy.* Zaprzeczyliśmy sceptykom prawa zaprzeczania *a priori*, jakoteż zwolennikom teorii trzech prawd pierwotnych prawa twierdzenia *a priori* o zdolności umysłu ludzkiego do poznawania prawdy. Moc naszych zdolności poznawczych w rzeczy samej oceniać można jedynie z ich czynności.

Ale z punktu, na którym stanęliśmy, zdolność tę możemy prawowicie potwierdzić.

Stwierdziliśmy bowiem, iż umysł ludzki posiada sądy, których przedmiotowość może być usprawiedliwiona i jest usprawiedliwiona. Sąd zaś, sam akt, nie jest czem innym, jak zasada działająca. A więc zasada myśląca uznana jest za zdolną do upewnienia się o przedmiotowości niektórych ze swych sądów; słowem, wie ona, iż w jej mocy jest poznanie prawdy.

Św. Tomasz wskazał nam drogę, prowadzącą logicznie do tego wniosku: „Poznanie prawdy przez umysł, powiada, podlega rozważnemu rozpatrywaniu aktu umysłowego. Trzeba jednak rozpatrywać ten akt nie tylko w samym fakcie jego istnienia, lecz w wewnętrznej jego naturze; trzeba dojść do zrozumienia, że w naturze umysłu leży *poddane się* działaniu prawdy i stosowanie się do niej<sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> „Cognoscitur (veritas) ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum. non solum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem

**107. Odpowiedź na zarzuty sceptycyzmu.**— Teraz pora podjąć podstawowe zarzuty sceptycyzmu, gdyż na początku tej rozprawy mogły być rozstrzygnięte tylko w wyrazach ogólnych i z konieczności tymczasowych.

Te zarzuty, jak sobie przypominamy, sprowadzają się do trzech głównych punktów:

I. Twierdzą, iż niepodobna uzasadnić poznania pewnego bez obracania się w błędnem kole albo cofania się do nieskończoności.

Ten zarzut niesłusznie przypuszcza, że kryterium prawdy musi być kontrolowane przez inne kryterium, to zaś przez trzecie, i tak do nieskończoności. Zrozumieliśmy chyba, że kryterium prawdy nie jest niczem innym, jak przedmiotowy związek pomiędzy takim a takim podmiotem i takim a takim orzeczeniem, związek, objawiający sam z siebie umysłowi stanowcze działanie, jakie nań wywiera; *ta sama czynność* myśli ujmuje od razu ten związek, oraz cechę konieczności i wyłączności, którą ten związek wyciska na myśli.

Tym sposobem upada również i ta trudność, którą Balmès uważa za nieprzewycięzoną: „Zasada oczywistości nie jest oczywista, pisze on. Pozornie to osobliwy paradoks; tymczasem śmiem twierdzić, iż nie jest to bynajmniej paradoks. Niech mi wolno będzie dowieść tego.

---

ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in ejus natura est, ut rebus conformetur.“ Qq. disp. de Veritate, q. 1, art. 9.

„Zasada oczywistości, w najprostszej swej postaci, może być tak wyrażona: To, co jest oczywiste, jest prawdziwe. Otóż to zdanie nie jest oczywiste. Pierwszym warunkiem zdania oczywistego jest, aby orzeczenie ujrzanem było w pojęciu podmiotu; ten warunek nie jest tu dopełniony. *Oczywiste*—to znaczy: widziane jasno, obecne w myśli, jako coś zupełnie jasnego; *prawdziwe*—znaczy to samo, co zgodność pojęcia z przedmiotem. Zapytuję więc: czy w tem pojęciu „widzianego jasno“ analiza zdoła kiedykolwiek wykryć pojęcie „zgodnego z przedmiotem“? Nie. W tym celu trzeba by przekroczyć przepaść, przejść od podmiotowego do przedmiotowego, twierdzić, iż warunki podmiotowe są odbiciem warunków przedmiotowych; przejść od pojęcia do przedmiotu pojęcia, które to przejście stanowi zagadnienie najbardziej transcendentalne, najtrudniejsze, najciemniejsze w filozofii. Czytelnik może się przekonać, że moje twierdzenie i jest paradoksem. Zasada oczywistości nie jest oczywista!“<sup>1)</sup>

Ta trudność zrodziła się w umyśle Balmésa z błędnego pojęcia, jakie sobie wytworzył o prawdzie, a zatem i o zagadnieniu pewności. Nie jest to ściśle powiedziane, gdy kto powie, że „*prawdziwe* oznacza zgodność pojęcia z przedmiotem“. Prawda logiczna nie tkwi w zgodności pojęcia z rzeczą zewnętrzną, lecz w stosunku między pojęciem, wytworem ujęcia wtórnego, a przedmiotem, już obecnym w umyśle na mocy przypuszczalnego pierwszego ujęcia. Prawda przedmiotowa polega na wyobrażalności tego

---

1) Philosophie fondamentale, ks. I. rozdz. XXII, n. 221.

przedmiotu,—obecnego w umyśle dzięki pierwszemu ujęciu,—przez wyobrażenie, którego ma dostarczyć ujęcie wtórne <sup>2)</sup>).

„Zasada oczywistości“ polega na powiedzeniu, że ujawniona prawda ontologiczna jest pobudką i prawidłem pewności. Formuła: „to, co jest oczywiste, jest prawdziwe“ jest eliptyczna i oznacza w terminach wyraźniejszych: *ujawniona prawda ontologiczna* jest pobudką i prawidłem prawdy myśli. Otóż zdanie: „prawda ontologiczna jest prawdziwa“ niezaprzeczenie ziszcza warunek, wymagany przez Balmèsa, aby było oczywistem; jest ono napewno tego rodzaju, że „orzeczenie jest widziane w pojęciu podmiotu“.

II. Druga grupa zarzutów wzięta jest z *Rozprawy o Metodzie* i z *Rozmyślań* Descartes'a.

A naprzód: czy Bóg nie stworzył mię takim, że wszystkie moje sądy muszą być błędne? Czyli, co na jedno wychodzi, czy nie oddał mię na pastwę złemu geniuszowi, który fatalnie mię zwodzi?

Następnie: czyż z tego faktu, że niekiedy się mylę, nie mogę i nie powinienem wnioskować, że mogę się mylić zawsze? Czyż pomyłki, którą Bóg chce i dopuszcza raz, nie może chcieć i dopuszczać zawsze?

Oto nasza odpowiedź na pierwszy z tych zarzutów:

1-o Od chwili, kiedy przyznajemy, że Bóg istnieje, trzeba go rozpatrywać w pełni jego nieskończonych własności; otóż Bóg, nieskończony w swej

---

<sup>2)</sup> Zob. o tem n-o 14, oraz *Początki Psychologii współczesnej*, rozdz. III, przekł. polski, Warszawa 1900.

mądrości i dobroci, zarówno jak i w wszechmocy, nie może ani bezpośrednio, ani pośrednio być odpowiedzialną przyczyną pomyłki koniecznej.

2-o A gdyby to nawet było możliwe ze strony Boga, mogłoby się to ziścić tylko pod warunkiem, aby moja natura umysłowa stała się inną, jak jest. Dopóki mam możność poddawania się dopiero intuicyi przedmiotowego związku pomiędzy dwoma wyrazami sądu, zależeć będzie odemnie, żeby pewność mego przyznania była przedmiotowo umotywowana, i niepodobna, abym *fatalnie* był oddany na pastwę błędowi.

Odpowiedź na drugi zarzut Descartesa wypływa sposobem naturalnym z poprzedzającej.

Ponieważ jestem zdolny do unikania pomyłki, przez przyznawanie jedynie takich zdań, których prawda objawia mi się przedmiotowo, więc widoczna, iż niema potrzeby obawiać się, żebym się zawsze musiał mylić.

III. Sceptycy nareszcie wielką przywiązują wagę do licznych przykładów nieświadomości i błędu, jakich dostarczają dzieje umysłu ludzkiego. Pascal w ustępie, zacytowanym przez nas powyżej (str. 73, dopisek) jest tylko echem tych zarzutów.

Otóż do jakich wniosków mogą logicznie doprowadzić te przykłady zbłąkania ludzkiego umysłu?

Jedni, stając na stanowisku apologetycznym, widzą w nich poprostu wskazówkę wielkiej słabości umysłowej i moralnej ludzkości, pozostawionej samej sobie, i wnoszą o *moralnej* konieczności pomocy nadprzyrodzonej; inni chcą w nich upatrywać znamię istotnej niezdolności.

Pierwszy wniosek jest słuszny; ale drugi wychodzi poza przesłanki. Obok licznych pomyłek, historya i codzienne doświadczenia świadczą o naszym posiadaniu rozległego zasobu prawd; jeśli zaś ludzie posiadają wiadomości prawdziwe, mniejsza zresztą o ich liczbę, nie są więc istotnie niezdolni do ich poznawania; jeśli jednak faktycznie się mylą, pochodzi to stąd, że użytek ich władzy poznawania jest krępowany przez trudności, nad którymi często nie mogą zapanować, chociaż jest dla nich rzeczą fizycznie możliwą przewycięzać je zawsze: nieomylność istotna, omylność przypadkowa—oto bilans umysłu ludzkiego.

---

## ROZDZIAŁ III.

### PRAWDY IDEALNE WOBEC SUBJEKTYWIZMU I POZYTYWIZMU.

#### ARTYKUŁ I.

#### *Krytyka subiektywizmu.*

**Treść:** 108. Kantowska obrona subiektywizmu. — 109. Odpowiedź na pierwszy argument: Psychologiczne wyjaśnienie powszechności naszego poznania.—110. Odpowiedź na drugi argument: Sądy analityczne mogą być nauczające.—111. Odpowiedź na trzeci argument: Zasady arytmetyki, geometrii, fizyki, metafizyki nie są sędami syntetycznymi *a priori*.—112. Zakończenie artykułu I.

**108. Kantowska obrona subiektywizmu.** W *Krytyce* Kanta (97 — 101) odróżnić należy dwie części; jedna tyczy się przedmiotowości sądu, druga rzeczywistości przedmiotów myśli. Tu wypada nam roztrzą-

sać pierwszą część: druga znajdzie swe miejsce w następnej księdze.

Aby stwierdzić podmiotowość sądu, Kant powołuje się na trzy argumenty.

Sądy, posiadające doniosłość naukową, są konieczne i powszechne.

Doświadczenie zaś nie może dostarczać racji wystarczającej sądom koniecznych i powszechnych.

Więc sądy te otrzymują swe cechy z samej konstytucji myślącego podmiotu; są one *a priori*.

Nadaremnie staralibyśmy się zdać sobie sprawę z konieczności i powszechności tych sądom przez pracę analizy.

Bo po pierwsze, analiza służyć tylko może do wyjaśnienia naszych pojęć, a nie do rozszerzenia pola naszych wiadomości.

Powtóre, jest sposób wykazania, iż wszystkie podstawowe zasady nauk i metafizyki nie są bynajmniej rezultatem analizy, lecz syntezy *a priori*.

A więc wiedza ludzka jest owocem syntezy *a priori*.

Z tego zaś Kant wnioskuje o podmiotowości pewności w całej dziedzinie wiadomości rozumowych czyli idealnych.

**109. Odpowiedź na 1-szy argument: Psychologiczne wyjaśnienie powszechności naszego poznania. —** Zgadząmy się co do przesłanki większej, ale *odmieniamy* mniejszą:

Doświadczenie zmysłowe nie może *samo jedno* dostarczyć racji wystarczającej sądom koniecznych i powszechnych, *na to się zgadzamy*.

Ale żeby doświadczenie zmysłowe, w zgodzie z władzą abstrahowania i uogólniania, jaką przyznajemy umysłowi ludzkiemu, nie mogło dostarczyć racji wystarczającej sądów koniecznych i powszechnych, temu zaprzeczamy, a zatem zaprzeczamy i wnioskowi.

*Wyjaśnienie.* Doświadczenie zmysłowe dostarcza materyałów, z których umysł przez pracę abstrahowania i uogólniania posiada możność wyciągania sądów, wymykających się z pod przypadkowości i szczegółowości doświadczenia zmysłowego.

Jakakolwiek rzecz, według bystrej uwagi św. Tomasza, może się przedstawiać w trzech różnych stanach <sup>1)</sup>).

W stanie swym fizycznym, jest ona przypadkowa, uszczegółowiona; rozpatrywana tak, stanowi przedmiot sądów tylko przypadkowych, szczegółowych.

Ale jest też poznawalna, poza swem istnieniem, bez szczegółowych określeń, jakimi jest dotknięta w swej rzeczywistości fizycznej: w tym stanie *abstrakcyjnym* nie zawiera w sobie ani istnienia, ani żadnego z określeń szczegółowych, któremi rzeczy fizyczne są otoczone; lecz choć ich nie zawiera aktualnie, to je dopuszcza potencjalnie.

Akt *rozważa* nad przyrodą, rozpatrywaną w jej stanie abstrakcyjnym, oraz nad możliwością ujrzenia albo wyobrażenia jej sobie urzeczywistnionej w nieskończonej liczbie rzeczywistości fizycznych — pozwala *zastosować* przedmiot abstrakcyjny (oderwany) do wszystkich jednostek jednego gatunku lub rodza-

---

<sup>1)</sup>. S. Thomas, De ente et essentia. Cap. IV.

ju: podwójna ta czynność rozważania i stosowania, wykonywana przez umysł nad przyrodą abstrakcyjną, wyjaśnia wszystkie stosunki konieczne i powszechne porządku idealnego.

Stwierdziliśmy więc, iż za pomocą materyałów, dostarczanych przez doświadczenie zmysłowe i zależnie od władzy abstrahowania i rozważania, właściwej umysłowi ludzkiemu, cechy konieczności i powszechności nauk racjonalnych dostatecznie znajdują wyjaśnienie.

A więc jest rzeczą zbyteczną i dowolną przypisywać umysłowi sądy syntetyczne *a priori*, pod pozorem, że bez nich powszechność naszych wiadomości byłaby niezrozumiałą.

**110. Odpowiedź na 2-gi argument: Sądy analityczne mogą być pouczające.** — Poza sądami syntetycznymi *a priori*, podług Kanta, pod względem wiadomości koniecznych i powszechnych, istnieją tylko sądy analityczne.

Sądy zaś analityczne, jak mniema, pozbawione są wartości naukowej: albowiem odgrywają tylko rolę  *pomocniczą* i czysto  *wyjaśniającą*; rolę  *pomocniczą* — gdyż analiza  *następuje po* akcie syntezy, rozkłada jej wytwór na jego pierwiastki; rolę czysto  *wyjaśniającą* — gdyż ujawnienie zawartości naszych pojęć może nam tylko pokazać wyraźniej to, cośmy w sposób niewyraźny już widzieli.

A więc jedynie tylko sądy syntetyczne *a priori* zasługują na uwagę filozofii krytycznej.

Na ten argument odpowiadamy:

*Odmieniamy przesłankę większą:* żeby oprócz sądów syntetycznych *a priori*, pod względem wiadomo-

ści koniecznych i powszechnych, miały istnieć tylko sądy *analityczne* w ciasnym znaczeniu kantowskiem, — temu *przeczymy*; że istnieją tylko sądy *analityczne* w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu, *na to się zgadzamy*.

*Przeczymy przesłance mniejszej, a więc i wniosłowi.*

Krótką ta odpowiedź wymaga dwóch wyjaśnień. Pierwsze dotyczy pojęcia sądu analitycznego; zda ono sprawę z odmiany, wyrażonej w rozwiązaniu przesłanki *większej*. Drugie usprawiedliwi zaprzeczenie przesłanki *mniejszej*.

I. Po pierwsze więc, *Kant źle określa sąd analityczny*; miesza znaczenie etymologiczne zasady analitycznej z jej znaczeniem naukowem, o wiele szerszem oł pierwszego.

Radząc się tylko etymologii, zdaje się, że zasada analityczna zawiera koniecznie pojęcie, jakoby orzeczenie zasady wchodziło do definicyi podmiotu, i wskutek tego mogło być z niego wywiązane przez prosty proces analizy; tak zrozumiany, sąd analityczny w istocie jest czysto wyjaśniający i może służyć tylko do nadania większej jasności pojęciom już nabytym; takim byłby na przykład sąd: człowiek jest istotą rozumną.

Ale znaczenie naukowe i filozoficzne zasady analitycznej nie ogranicza się do tego ciasnego sensu, jaki etymologia nasuwa. Pojęcie sądu analitycznego przeciwstawia się pojęciu sądu doświadczalnego. Gdy rację potwierdzenia tego ostatniego stanowi stwierdzony fakt, to racya, dla której potwierdzamy pierwszy, tkwi przeciwnie w koniecznym związku podmio-

tu i orzeczenia, pomijając wszelką kontrolę doświadczenia. Sąd więc będzie zawsze analityczny, kiedy przez rozpatrywanie czyli analizę podmiotu i orzeczenia, uważanych czy to w swej treści, czy też w swych własnościach, umysł dojdzie do odkrycia związku koniecznego wśród rozpatrywanych czyli analizowanych pierwiastków.

Scholastycy, w zgodzie z Organonem Arystotelesa, dobrze to zauważyli: istnieją dwa rodzaje zdań, którebyśmy dziś nazywali analitycznymi, a które w ich terminologii nazywały się sposobami wypowiedzenia koniecznego, „*modi dicendi per se*“.

*Pierwszy sposób wypowiedzenia koniecznego sprawdza się, kiedy orzeczenie jest całkowitą lub częściową definicyą podmiotu.*

*Drugi rodzaj sprawdza się, kiedy definicya orzeczenia koniecznie przypuszcza uprzednie istnienie treści podmiotu: bywa to wtedy, gdy orzeczenie jest własnością (accidens proprium) podmiotu <sup>1)</sup>.*

---

<sup>1)</sup> „*Primus modus dicendi per se est, quando id quod attribuitur alicui, pertinet ad formam ejus. Et quia definitio significat et essentiam rei, primus modus ejus quod est per se, est quando prædicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum; sicut homo dicitur animal rationale, vel animal, aut sicut in definitione trianguli ponitur linea, unde linea per se inest triangulo; et similiter in definitione lineæ ponitur punctum, unde punctum per se inest lineæ... Quæ autem sunt partes materie et non speciei, non ponuntur in definitione, sicut semicirculus non ponitur in definitione circuli, nec digitus in definitione hominis.*

„*Secundus modus dicendi per se est, quando subjectum ponitur in definitione prædicati, quod est proprium accidens ejus,*

II. Pozostaje nam wykazać, dlaczegośmy zaprzeczyli *mniejszą* przesłankę dowodu.

Naprzód, jest rzeczą dowolną twierdzić, że sądy analityczne, nawet zrozumiane w znaczeniu kantowskim, przypuszczają syntezę *a priori*; to twierdzenie, jakkolwiek logiczne w systemie ideologicznym filozofa królewieckiego, nie mniej przeto nie jest dowiedzione.

Powtóre, przesadą jest utrzymywać, że zdania analityczne, powstałe z prostego rozłożenia treści podmiotu, są nieplodne.

---

Sicut rectum et circulare insunt lineæ per se; nam linea ponitur in definitione eorum. Et eadem ratione par et impar per se insunt numero, quia numerus in eorum definitione ponitur: nam par est numerus medium habens „et impar est numerus carens medio; et ideo hæc propositio de numero: numerus est par vel impar, est in secundo modo dicendi per se. (S. Thomas, in I Anal. lect. 10).

W lekyi 35 tego samego komentarza, św. Tomasz podejmuje to samo rozróżnienie w następujących wyrazach:

(Aristoteles) ponit duos modos prædicandi per se. Nam primo quidem prædicantur per se quæcunque insunt subjectis in eo *quod quid est*, scilicet cum prædicata ponuntur in definitione subjecti: secundo, quando ipsa subjecta insunt prædicatis in eo *quod quid est*, id est quando subjecta ponuntur in definitione prædicatorum. Et exemplificat de utroquo modo. Nam impar prædicatur de numero *per se* secundo modo, quia numerus ponitur in definitione ipsius imparis. Est enim impar numerus medio carens. Multitudo autem vel divisibile prædicatur de numero, et ponitur in definitione ejus. Unde hujusmodi prædicatur *per se* de numero primo modo. Alii autem modi, quos supra posuit, reducuntur ad istos.“ (Ibid. lect. 35).

„Quæ vero prædicata neutraliter insunt, id est neque ita, quod ponuntur in definitione subjectorum, neque subjecta in definitione eorum, sunt accidentia, id est per accidens, prædicantur. Sicut et album prædicatur de animali per accidens.“ (Ibid. lect. 10).

Jakżeżby te zdania miały być niepłodne, kiedy całe nauki, arytmetyka, algebra, wyprowadzone są z pewników analitycznych?

Bez wątpienia, orzeczenie zdania, gdy jest wzięte z podmiotu tego zdania, nie może nam dać poznać *innej* danej nad te, które mniej lub więcej domyślnie zawiera podmiot; ale zdanie dodaje do poznania danych, dostarczonych przez podmiot i przez orzeczenie, daną ich *współczesności* wobec umysłu; *współczesność* zaś pojęć wobec umysłu dopuszcza *postrzeżenie stosunków*, któregooby nie dopuszczało ich obustronne odosobnienie; a z tego wynika, że wydawanie sądów analitycznych, nawet w ciasnem znaczeniu kantowskiem, nietylko pomaga do wyrażniejszego wniknięcia w dane myślowe, lecz również

---

Cajetanus streszcza tę samą myśl, jak następuje:

„Propositio per se nota fit, quoties prædicatum cadit in ratione subjecti et cum passio prima prædicatur de suo primo subjecto et cum unum generalissimum negatur ab alio.“ (Cajet in I Anal. Cap. 3).

Czy to znaczy, że umysł ludzki posiada możność formułowania zasad analitycznych bez potrzeby uciekania się do obserwacyi?

Trzeba to wyjaśnić. Obserwacya jest bez wątpienia konieczna w celu zdobycia, a często może i w celu wyjaśnienia wyrazów sądu analitycznego: lecz chcemy powiedzieć, że do świadczenia nie jest racją, motywującą połączenie podmiotu i orzeczenia. „Quae requiruntur ad hujusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assensus, sed ut sufficiens applicatio objecti.“ (Suarez, Met. disp 1. sect. 6. n. 27.)

pomaga intuicji stosunków, przez nie ustanowionych, a zatem i postępowi wiedzy <sup>1)</sup>).

Zobaczymy w drugiej części tej rozprawy, jakim sposobem najprostsze zasady przez swoją *kombinację* rodzą nauki racjonalne.

**111. Odpowiedź na trzeci argument: Zasady nauk nie są syntetyczne a priori.** — Według Kanta, podstawę wszystkich nauk spekulatywnych tworzą sądy syntetyczne *a priori*. Jakie to sądy?

Zobaczymy, czy zasady, zwane przez Kanta syntetycznymi *a priori*, w samej rzeczy nie mogą być dziełem ani analizy, ani doświadczenia.

I. Zaczniemy od twierdzeń matematycznych. W celu uproszczenia swego dowodu, Kant ogranicza się na rozpatrywaniu matematyki czystej.

---

<sup>1)</sup> Porównanie uzmysłowi to oderwane wyjaśnienie.

Zapóżyczamy je z krytyki *Zasad pozytywizmu współczesnego* przez Halleux'go. „Oglądaliście portret nieznanego, pisze autor. Otóż stajecie wobec oryginału. Ale w tej chwili nie myślicie o portrecie, chociaż pamięć wasza zachowała jego obraz w stanie utajonym. Znacie obydwaj wyrazy, nie znając ich stosunku.

„Kiedy ujmiecie ten stosunek?

„Gdy ujrzycie oryginał wobec portretu, albo gdy wspomnienie jednego i wspomnienie drugiego współcześnie w was się obudzą.

„Określona liczba różnych tonów składa melodyę. Nie wystarczy jednak ujmować tony z osobna, aby usłyszeć tę melodyę; potrzeba, aby doszły do uszu, skombinowane w sposób szczególny.

„Tak rzecz się ma z dwoma różnymi pojęciami. Aby ująć ich stosunek, umysł musi je postawić jedno wobec drugiego i porównać je. Otóż tą pracą porównania jest właśnie działanie spekulatywne.“ Dzieło przyt. str. 284—285.

1-0. Weźmy następujące twierdzenie *arytmetyczne*:  $7 + 5 = 12$ .

Pojęcie podmiotu jest pojęciem sumy; pojęcie dodawania usymbolizowane tu jest znakiem:  $+$ . Analiza pozwala więc wydobyć z podmiotu orzeczenie: *suma*, a zatem powiedzieć:  $7 + 5$  tworzą *jakaś* sumę; lecz samo tylko doświadczenie pozwala sądzić, że sumą tą jest liczba 12. Rzeczywiście, świadomość poświadcza, że aby wypowiedzieć tożsamość  $7+5=12$ , trzeba posiłkować się intuicyją zmysłową pięciu palców u ręki albo pięciu punktów w celu dodania do pojęcia liczby 7 jednostek, zawartych w intuicyji 5.

A więc sąd  $7 + 5 = 12$  jest syntetyczny, a ponieważ jest konieczny, jest syntetyczny *a priori*.

*Odpowiedź.* Czyż pojęcie podmiotu  $7 + 5$  jest pojęciem *jakiejś* sumy?

Tak i nie.

Tak, jest to pojęcie sumy.

Nie, nie jest to tylko pojęciem *jakiejś*, *jakiegokolwiek* sumy. Wyrażenie  $7 + 5$  przedstawia dodanie dwóch liczb określonych, 7 i 5, czyli, co na jedno wyjdzie, złożenie całości za pomocą dwóch części, którymi są 7 i 5.

Części zaś składowe całości, wzięte razem, i całość sama, jako połączenie tych części, są identyczne; mówiąc inaczej, dwa częściowe zbiory jednostek, rozpatrywane jako tworzące zbiór całkowity, i ten zbiór całkowity sam — są identyczne.

Wystarcza więc zastosować zasadę sprzeczności do podmiotu i do orzeczenia sądu  $7 + 5 = 12$ , aby zobaczyć ich konieczną tożsamość.

Więc ostatecznie przykład twierdzenia arytmetycznego, przytoczony jako sąd syntetyczny, jest rzeczywiście analityczny.

Zupełna prawda, że wyobrażenia symboliczne mogą uzmysłwić stosunek tożsamości twierdzenia.

Liczba 7 jest zbiorem siedmiu jednostek, które mogą być oznaczone przez siedem znaków, postawionych obok siebie:  $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ .

Liczbę 5 można sobie przedstawić przez:  $1 + 1 + 1 + 1 + 1$ .

Podmiot  $7 + 5$  można więc przedstawić przez:  $(1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1) + (1 + 1 + 1 + 1 + 1)$ .

Z drugiej strony, liczba 12 może być oznaczona przez:

$(1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1)$ .

Wystarczy znieść nawiasy obydwu członków równania, aby pokazać naocznie, że są identyczne.

Ale czy stąd wynika, że oczywistość prawdy twierdzenia, a więc i racja wystarczająca jego pewności, tkwią w intuicji zmysłowej?

Napewno nie. Symbole zmysłowe są warunkiem *sine qua non* pojmowania wyrazów sądu; zestawienie symbolów podmiotu i orzeczenia może być pożyteczne, a nawet konieczne, do wyraźnego ujęcia ich stosunku; lecz ani symbole, ani ich zestawienie nie stanowią *racyn*, dla której umysł wypowiada przedmiotową tożsamość orzeczenia i podmiotu.

Doświadczenie jest jakoby unaocznienie zasady w polu widzenia umysłowego; nie wytwarza ono światła, lecz daje mu tylko przystęp; światło ma swe źródło w terminach *abstrakcyjnych*, przedmiotach *my-*

*ślowych*, których tożsamość jest sformułowana przez sąd.

2-o. „Ani jedno zdanie *geometrii czystej* nie jest analityczne, mówi Kant dalej. Zdanie, wypowiadające, iż między dwoma danymi punktami linia prosta jest najkrótsza, jest zdaniem syntetycznym. Albowiem pojęcie moje tego, co jest *proste*, nie zawiera w sobie żadnego pierwiastku *ilościowego*, lecz wyraża *jakość*. Więc pojęcie *krótszego* (to jest *bardziej* krótkiego) przez akt syntezy dołącza się do podmiotu *linia prosta*; żadna praca analizy nie mogłaby go z niego wydobyć. Tu więc również trzeba uciec się do intuicji, ona jedynie umożliwia syntezę“.

Te kilka wierszy nasuwają niejedną trudność.

A naprzód, orzeczenie *najkrótsze* podług Kanta nie może być wydobyte z podmiotu: *to, co jest proste*. Kant zresztą sam powiada wyraźnie: *linia prosta* „(die *gerade Linie* zwischen zweien Punkten“).

Tymczasem wyrażenie: *linia prosta* oznacza *ilość*. Przymiotnik *prosty* nie oznacza tu jakości, lecz różnicę gatunkową w rodzaju *ilość*. *Linia* jest pojęciem rodzaju; *linia prosta* jest *gatunkiem* rodzaju *linia*; *prosta* jest *różnicą gatunkową*, która, dodana do rodzaju *linia*, tworzy gatunek *linia prosta*.

A więc podmiot *linia prosta* i orzeczenie *najkrótsza* należą do tej samej kategorii, do *ilości*.

Ale, możnaby powiedzieć na korzyść twierdzenia kantowskiego, orzeczenie *najkrótsza* zawiera pojęcie stosunku, kategoria zaś stosunku nie jest zawarta w podmiocie *linia prosta*. A więc umysł dodaje ją tam syntetycznie.

Wypowiedzenie zdania: „między dwoma danemi punktami linia prosta jest najkrótsza“—jest zwodnicze, ponieważ jest eliptyczne. Sformułowane w terminach wyraźnych, zdanie to wyraża: „Linia prosta, porównana z innymi liniami, które nie są proste, jest krótsza od nich, albo też, jest najkrótsza ze wszystkich linii“. Otóż podmiot, tak zrozumiany, zawiera pojęcie stosunku. Nie potrzeba więc, żeby umysł dawał je syntetycznie.

Pozostaje trudność zasadnicza: Jak wydobyć z tego podmiotu: *linia prosta, porównana z innymi liniami*, orzeczenie *najkrótsza* przez prostą analizę?

Sprawa byłaby łatwa, gdyby prostą można było określić tak, jak to czyni wielu z nowożytnych geometrów: najkrótsza droga między dwoma punktami <sup>1)</sup>. Tak zrozumiane, zdanie, przytoczone przez Kanta, sprowadzałoby się do następującego: Między dwoma danemi punktami linia najkrótsza jest najkrótszą. Zdanie bez wątpienia analityczne, co więcej, tautologia.

Lecz byłoby nielogicznie powoływać się przeciwko Kantowi na tę definicyę linii prostej: najkrótsza droga między dwoma punktami. Byłoby to „petitio principii“ i nielogiczne podporządkowanie pojęcia *bezwzględne* pojęciu *porównawczemu*, a zatem z konieczności pochodnemu.

Własność linii prostej, że jest krótsza od każdej innej, wynika istotnie z porównania między linią, która jest prosta, a temi, które niemi nie są; wszelkie zaś

---

<sup>1)</sup> Taką definicyę podają klasyczni autorzy: Legendre, Blanchet i t. d.

porównanie przypuszcza logicznie uprzedniość terminów porównywanych; a więc pojęcie prostej logicznie jest wcześniejsze od pojęcia najkrótszej drogi między dwoma punktami.

Z tego wynika, że prostej nie można określić jako najkrótszej drogi między dwoma punktami.

Euklides baczniej ją określił: linia, leżąca równo na swych punktach. *Εὐθεία γραμμὴ ἐστίν, ἣτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημεῖοις καίται.*

Euklides zaczyna od stawiania pojęć najprostszych, których ogół tworzy pojęcie o przestrzeni. Pojmował, że bez pewnego wstępnego pojęcia o przestrzeni nauka geometryi byłaby niemożliwą. Pójdźmy za nim.

Weźmy jakie ciało przyrody, spostrzeżone przez nasze zmysły; pominąwszy wszystkie własności fizyczne tego ciała, pozostaje nam pojęcie pewnej wielkości, podzielnej na części; przypuśćmy, że podział jest skończony, to pierwiastek niepodzielny, do którego dochodzimy, to *punkt*. Każde ciało przyrody tym sposobem wskutek analizy myślowej może być przedstawione przez *punkt*. „Punktem jest to, co nie ma żadnych części.“

Uważajmy dwa ciała jako dwa punkty, nie stykające się jednak: między obydwo ma powstaje stosunek *odległości* (distance: dis—stant). Ten stosunek odległości między dwoma punktami nosi nazwę odległości linijnej czyli *linii*. Linia jest więc stosunkiem odległość w jednym tylko kierunku, kierunku długości. Euklides określa ją: każdą długość bez szerokości.

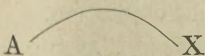
Stosunek odległości między dwiema liniami—to *powierzchnia*; *objętość* zaś jest równoważnikiem odległości między dwiema powierzchniami. Powierzchnia posiada długość i szerokość; objętość—długość, szerokość i głębokość. Ten ogół stosunków odległości tworzy przestrzeń trzechwymiarową; liczba i miara tych stosunków dają miarę przestrzeni.

Powróćmy do pojęcia linii. Ponieważ linia jest stosunkiem odległości między dwoma punktami, punkty tworzą granice, między którymi linia jest zawarta.

Otóż linia, zawarta między dwoma punktami skrajnymi, może być tam położona dwojakim sposobem.

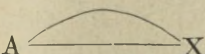
Albo wszystkie punkty linii, n. p. linii  $A—X$ , mają z jednym ze skrajnych punktów  $A$  ten sam stosunek, co drugi punkt skrajny  $X$ , i tylko ten stosunek, a w tym razie linia spoczywa *zarówno na wszystkich swych punktach*, i mówimy, iż *jest prosta*; albo też punkty *pośrednie*, zawarte między  $A$  i  $X$ , mają z początkowym punktem  $A$  inny stosunek odległości, jak drugi punkt skrajny  $X$ , a w tym razie linia

C

  $A$  —  $X$  nie spoczywa już *zarówno na wszystkich swych punktach*, i przestajemy ją nazywać prostą.

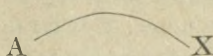
Porównajmy teraz z linią prostą  $AX$  linię  $ACX$ ,

C

  $A$  —  $X$ , której punkty *pośrednie* z punktem początkowym  $A$  mają inny stosunek odległości, jak

stosunek drugiego punktu skrajnego  $X$ : ta linia

C

A   $X$  zawiera więcej stosunków odległości, niż prosta  $A—X$ , ponieważ oprócz stosunku punktu  $X$  z punktem  $A$ , jedyne go stosunku, który posiadają punkty linii prostej  $A—X$ , zawiera jeszcze *drugi stosunek przestrzenny*, stosunek swych punktów pośrednich z punktami skrajnymi  $A$  i  $X$ .

A więc linia, która nie jest prostą, zawiera więcej stosunków przestrzennych, innymi słowy, zajmuje więcej przestrzeni, niż linia prosta; naodwrot, linia prosta zajmuje najmniej przestrzeni, czyli, co na jedno wychodzi, „między dwoma danymi punktami linia prosta jest najkrótsza.“

To podstawowe zdanie geometrii euklidesowskiej jest więc analityczne.

Orzeczenie bez wątpienia nie jest zawarte w treści podmiotu; ale wyraża własność, wynikającą koniecznie z podmiotu, wskutek czego pojęcie tej własności nie może być określone bez wyjaśnienia podmiotu i bez wyjaśnienia związku koniecznego, powszechnego, a więc niezależnego od wszelkiego doświadczenia, jaki ta własność posiada z podmiotem.

W dwu słowach, zdanie geometryczne, przytoczone przez Kanta, należy do drugiego rodzaju zdań o treści koniecznej, wspomnianego przez scholastyków.

II. W *fizyce*, pisze Kant, „zдания takie, jak następujące: „We wszelkich zmianach świata cielesnego ilość materji pozostaje niezmienną; — we wszelkiem przeniesieniu ruchu działanie i oddziaływanie muszą być równe“—są zdaniemii fizyki *koniecznymi i a priori*, a jednak *syntetycznymi*.

*Odp.* Jaki jest sens zdania: ilość materji pozostaje niezmienną?

Czy to jest prawo *chemiczne*, wypowiadające, że w oddziaływaniach chemicznych waga ciał oddziaływających pozostaje stałą? To prawo, odkryte przez Lavoisiera, z pewnością oparte jest na doświadczeniu.

Czy ma to znaczyć, że w wszechświecie niema ani stwarzania nowej materji, ani unicestwiania istniejącej? Byłoby to raczej uprzedzenie naukowe, niż prawdziwą pewnością, a i samo to uprzedzenie ma za oparcie tylko fakty.

Podobnie i prawo równości działania i oddziaływania ma za rękojmię doświadczenie i znajduje zastosowanie tylko w świecie doświadczalnym.

A więc dwa prawa *fizyczne*, na które się powołuje Kant, są bez wątpienia „syntetyczne“, lecz nie są *a priori*!

III. Czy zasady *metafizyczne* są syntetyczne *a priori*? Mianowicie, czy zasada przyczynowości jest syntetyczna *a priori*?

*Odp.* Przedewszystkiem spróbujmy ściśle określić wypowiedzenie tej zasady.

Wraz z Kantem sądzimy, że utarta formuła: *Każdy skutek wymaga przyczyny* — jest tautologią. Oczywiście, co jest skutkiem (*effectus* = *aliquid effectum*) czyli rzeczą spowodowaną, przypuszcza rzecz powodującą (*aliquid efficiens*), „przyczynę sprawczą.“ Wypowiedzenie więc: *rzecz spowodowana wymaga przyczyny powodującej czyli sprawczej* — jest czysto słowne.

Kant proponuje zastąpić je formułą: „*wszystko, co się staje, ma swą przyczynę*.“ innemi słowy: „*wszystko, co zaczyna istnieć, wymaga przyczyny*.“

Zastąpienie to nie jest szczęśliwe. Ścieśnia ono dowolnie zastosowanie zasady do rzeczy, których istnienie jest czasowe tylko.

Tymczasem oczywiście nie jest niepodobieństwem, żeby istniały istoty, zależne od jakiejś przyczyny, których istnienie jednak nie miałyby początku w czasie. Św. Tomasz, jak wiemy, zawsze dopuszczał wewnętrzną możliwość stworzeń, niepoprzedzonych przez żaden czas. Początek w czasie, „novitas essendi“, jak się wyraża Suarez, jest wprawdzie dla nas zwyczajną wskazówką działania przyczyny, nie jest jednak formalnym pierwiastkiem zależności przyczynowej.

Ścisła formuła zasady przyczynowości zdaje się być następująca: *Istota przypadkowa wymaga przyczyny*, czyli wyraźniej: *Istota egzystująca, której treść (esencja) nie jest identyczną z jej istnieniem, wymaga przyczyny, któraby ją powołała do istnienia*.

Jeśli nam się uda wykazać, bez opierania się na doświadczeniu, iż niepodobna zaprzeczyć zasady przyczynowości bez zaprzeczenia zasady sprzeczności, to wykażemy, że zasada przyczynowości jest analityczna.

Niech więc istota E będzie esencją, o której przypuszczamy, że istnieje.

Według hipotezy, istota E, rozpatrywana w swym stanie *esencjalnym*, nie jest istniejącą, ponieważ oświadczyliśmy, że *esencja* E nie utożsamia się z istnieniem.

Z drugiej strony, istota E faktycznie jest istniejąca.

Ustaliwszy to, jedno z dwojga:

Albo istota E, rozpatrywana w swych dwóch stanach, naprzód, jako esencja odosobniona; a potem

jako fakt, jest formalnie i pod wszelkimi względami,  *tą samą istotą*, a wtedy nie możemy uniknąć sprzeczności, gdyż powiadamy, że dana istota,  *formalnie ta sama istota*, nie istnieje i istnieje, co jest rażąco sprzecznością.

Albo też istota E, rozpatrywana w swych dwóch stanach, esencjalnym i egzystencjalnym, wprawdzie materyalnie jest ta sama, ale  *formalnie inna*; w pierwszym stanie uważana jest jako esencja odosobniona, pozostawiona samej sobie; w drugim stanie nie jest już uważana jako będąca sama, lecz jest rozpatrywana jako podległa wpływowi, odmiennemu od esencji, któremu zawdzięcza swe istnienie: tak unikamy sprzeczności, ale też potwierdzamy zasadę przyczynowości.

W rzeczy samej, powiedzieć, że esencja istoty E posiada istnienie tylko pod warunkiem podlegania wpływowi odmiennemu od niej samej, powołującemu ją do istnienia, to znaczy powiedzieć, że istnienie istoty E koniecznie zależy od przyczyny sprawczej.

Stąd wynika, iż nie można zaprzeczyć zasady przyczynowości, nie zaprzeczając równocześnie zasady sprzeczności; a zatem zasada przyczynowości jest analityczna.

Tymczasem, powtarzamy, trzeba się dobrze porozumieć, Zasada przyczynowości nie jest analityczna w ciasnym zrozumieniu, puszczone w obieg przez Kanta. Istotnie, *orzeczenie* zasady przyczynowości: *zależne koniecznie od przyczyny sprawczej*—nie jest zawarte w esencjalnym pojęciu podmiotu: *istota przypadkowa*. Ostatni jest terminem *bezwzględny*, pierwsze terminem *względny*. Kategoria zaś nie wywodzi się z innej kategorii; względność nie może się

wywodzić z pojęcia bezwzględnego, a przeto zasada przyczynowości nie jest analityczna w kantowskim znaczeniu wyrazu.

Kiedy dla zasady przyczynowości wymagamy cechy *analitycznej*, to chcemy powiedzieć, że tworzy ona zdanie, którego stosunek jest sam przez się poznawalny, niezależnie od wszelkiego rozważania, obcego dwom terminom zdania; a ten stosunek jest poznawalny sam przez się, ponieważ między orzeczeniem a treścią (esencją) podmiotu istnieje związek wewnętrznie konieczny. Wykazaliśmy zaś, jak nam się zdaje, że pomiędzy esencją istoty przypadkowej istniejącej a jej konieczną zależnością względem jakiej przyczyny, zachodzi taki związek wewnętrzny, że narzuca się z oczywistością umysłowi, niezależnie od wszelkiego rozważania, obcego terminom zdania.

Zasada przyczynowości jest więc zdaniem „analitycznym“, czyli raczej koniecznym i poznawalnym samo przez się, w znaczeniu arystotelesowskim i scholastycznym tego wyrażenia.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> De San, omawiający wybornie ten punkt w dopisku do swej rozprawy *de Deo* (n-o 33), przytacza bardzo trafnie ustęp z Sumy teologicznej, w którym znajduje się wyjaśnienie zasady przyczynowości. Św. Tomasz postawił sobie następujący zarzut: *Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo, quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse.*

A oto odpowiedź św. Doktora: „*Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum, ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum sicut nec homo, quin sit visibilis. Sed quia esse causa*

**112. Zakończenie artykułu I.**—Przyjęliśmy jako rzecz przyznaną, iż umysł ludzki posiada wiadomości konieczne i powszechne porządku idealnego. Kant na tym punkcie zgadza się z nami; ale sądzi, że konieczność i powszechność naszych wiadomości nie mogą mieć początku doświadczalnego, a przeto muszą być wyjaśnione przez konstytucję myślącego podmiotu. Z tego zaś wnioskuje, że wiedza ludzka posiada wartość jedynie *podmiotową*; przeczy posiadaniu przez nas *przedmiotowego* kryterium prawdy naukowej.

Wykazaliśmy, jak nam się zdaje, iż przeciwnie umysł ludzki jest w posiadaniu *przedmiotowego* kryterium prawdy, z którego pomocą jesteśmy zdolni *rozpoznać*, czy jaka wiadomość jest *umotywowana* (criterium *propter quod*, *pobudka* pewności), a zatem i *rozróżniać* między wiadomościami, zasługującymi na poważne przyznanie, a wiadomościami, niezasługującymi na nie (criterium *secundum quod*, *prawidło* pewności).

Odparliśmy potem zarzuty, podniesione przez Kanta przeciwko przedmiotowości nauki.

Mniemamy więc, żeśmy rozwiąziali pierwsze podstawowe zagadnienie kryteriologii.

Pozostaje wszelako jeszcze jeden punkt do wyjaśnienia. Przyjęliśmy jako rzecz przyznaną, iż posiadamy wiadomości konieczne i powszechne porządku idealnego. Otóż fakt ten ulega za-

---

tum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.<sup>6</sup> Summ. theol. I, q. XLIV, art. 1, ad. 1

przeczeniu. Pozytywiści twierdzą, że jesteśmy igraszką pomyłki, że więc faktycznie wszystkie nasze wiadomości są szczegółowe.

Czy twierdzenie pozytywistów jest uzasadnione?

---

## ARTYKUŁ II.

### *Krytyka pozytywizmu.*

**Treść:** 113. Stan kwestyi. Pozytywizm.—114. Rozwinięcie idei pozytywistycznej.—115. Argumenty pozytywizmu.—115. Odpowiedź na pierwszy argument: podstawowa teza pozytywizmu jest wymagalnikiem nieoczywistym.—117. Odpowiedź na 2-gi argument: pojęcia idealne.—118. Dowcipna teoria Taine'a o pojęciach idealnych. Roztrząsanie —119. Dalszy ciąg odpowiedzi na 2-gi argument: zdania idealne.—120. Teorie Stuarta Milla i Herberta Spencera o zdaniach idealnych.—121. Wnioski.

**113. Stan kwestyi. Pozytywizm.**—Zasady, stanowiące podstawę nauk, mają więc wartość przedmiotową; taki był wynik poprzedniego rozdziału, wynik, który staraliśmy się obronić przeciw krytycyzmowi transcendentalnemu Kanta.

Lecz jaki jest zakres ich stosowalności? Czy są rzeczywiście *powszechne*, jak utrzymujemy i jak Kant wraz z nami utrzymuje?

Nie, odpowiadają pozytywiści; zdania, z których się składa nauka, mogą być z pewnością potwierdzone tylko w granicach, w których je sprawdziło doświadczenie.

My utrzymujemy przeciwnie, że istnieją zdania, które można z pewnością potwierdzić nie tylko w wypadkach, w których doświadczenie je mogło sprawdzić, lecz *powszechnie*.

Powszechność zdań idealnych polega na tem, że niema jednostki, zawartej w zakresie podmiotu, w jakimkolwiek miejscu przestrzeni i w jakiegokolwiek chwili czasu, do którego by nie przystawało orzeczenie.

Nie będziemy się w tem miejscu zajmować zdaniami porządku realnego; naturalnie będziemy zniewoleni do mówienia o nich, mówiąc o indukcji, w *druhej części*, gdyż powszechność ich ustala się drogą indukcyjną.

Tam również spotkamy się z teorią pozytywistyczną, wedle której indukcya ma być tylko zbiorowiskiem doświadczeń szczegółowych.

Ale w tej chwili zatrzymamy się jedynie nad zdaniami idealnemi; umyślnie ścieśnimy tezę przedmiotowości naszego poznania do minimum, wymaganego dla wykazania istnienia pewności w ogóle, t. j. do prawd, nie opierających się na innych, na których jednak opierają się wszystkie inne. Takiemi są zdania bezpośrednio porządku idealnego.

Wykazaliśmy w rozdziale II, że są one przedmiotowe; teraz wykażemy, że ich przedmiotowa wartość jest powszechna.

Zacznijmy od rozwinięcia idei pozytywistycznej.

**114. Rozwinięcie idei pozytywistycznej.**—Zmysłowość tylko sama jest przedmiotem poznania—taka jest podstawowa nauka pozytywizmu. Stuart Mill wyraża ją, mówiąc, iż umysł ludzki posiada tylko jeden sposób myślenia, „sposób myślenia pozytywny.“

Sposób myślenia „pozytywny“ przeciwstawia się sposobowi myślenia „spekulatywnemu;“ pierwszy trzyma się doświadczeń szczegółowych i bierze je za jedyne pobudkę i jedyne prawidło pewności; drugi ma pretensję do wznoszenia się do pojęcia tego, co oderwane i ogólne, oraz do formułowania zasad i wniosków naukowych, których doniosłość przekracza granice doświadczenia.

W oczach pozytywisty, pojęcia „idealne“, mniemane pojęcia „oderwane i ogólne“—to tylko pojęcia *zbiorowe*.

Wszystkie sądy — to *empiryczne* połączenia faktów.

*Rozumowanie*, w zrozumieniu utartem, obejmuje *sylogizm i indukcję*.

Otóż *sylogizm*, jako taki, jest jałowy; cała jego wartość leży w przesłance większej, która sama jest tylko owocem poprzedniej indukcji.

*Indukcja* dostarcza przesłanek większych dla sylogizmów, ale sylogizmy są tylko formułami, w których dla ulżenia pamięci streszczamy wyniki swych doświadczeń; *indukcja* ostatecznie jest tylko powiązaniem faktów.

*Naukę* określił Arystoteles jako poznanie rzeczy przez ich przyczyny. Otóż przyczyna *materyjalna* i przyczyna *formalna* ciał są dla nas niedostępne; przyczyny *celowe* są fikcjami; przyczyny *sprawcze* są

tylko niezmiennemi poprzednikami. A więc cała nauka sprowadza się do ustalenia niezmiennych połączeń faktów.

Dziedzina „*metafizyczna*“ jest dla nas niepoznawalna, ponieważ wedle samej definicyi jest niedostępna dla zmysłów.

**115. Argumenty pozytywizmu.**—Pozytywizm powołuje się na trzy argumenty.

*Pierwszy argument* jest raczej twierdzeniem, niż próbą dowodu: Jedynie tylko to, co zmysłowe, jest przedmiotem poznania, powiadają pozytywiści, a słysząc ich, możnaby mniemać, że to twierdzenie ma oczywistość pewnika. Nasze środki poznawania nie pozwalają nam wychodzić z granic zmysłowości, a zatem nadzmysłowość jest dla nas równoważnikiem niepoznawalnego.

Co więcej—a to jest *drugim argumentem* pozytywistów—rozbiór naszych wiadomości wykazuje, że w ostatecznej analizie sprowadzają się wszystkie do doświadczeń szczegółowych i do sądów empirycznych.

Nareszcie *trzeci argument*, pochodzący od Augusta Comtea, jest następujący: postęp umysłu ludzkiego idzie w parze z przyjęciem pozytywnego sposobu myślenia, za wyłączeniem „teologii“ i „metafizyki;“ a stąd założyciel pozytywizmu francuskiego wnosi, że dzieje myśli są usprawiedliwieniem pozytywizmu, oraz że „pozytywny sposób myślenia jest własnością umysłu, który doszedł do pełni swego rozwoju.“

**116. Odpowiedź na pierwszy argument.** *Podstawowa teza pozytywizmu jest wymagalnikiem nieoczy-*

wistym.---Spór, wszczęty przez pozytywizm, ześrodkowuje się więc około tego zdania zasadniczego: To, co zmysłowe, zawiera cały zakres poznawalnego; człowiek z natury swej nie zna tego, co nie należy do porządku empirycznego.

Otóż zdanie to jest wymagalnikiem, niczem nie usprawiedliwionym.

Że pierwsze materiały wszystkich naszych wiadomości dostarczone są nam przez doświadczenie zmysłowe, zresztą zewnętrzne lub wewnętrzne, temu nie myślimy przeczyć; my sami usiłujemy bronić tej doktryny w psychologii.

Lecz nie dowiedziono, żeby te materiały nieograniczenie musiały zachowywać cechy szczególności i przypadkowości, jakie mają w przyrodzie i w naszych postrzeżeniach zmysłowych. Wraz z Arystotelesem i wszystkimi filozofami średniowiecznymi wolno nam utrzymywać, że materiały empiryczne są u nas poddawane przerobieniu myślowemu, które nam je ukazuje w odosobnieniu od ich cech indywidualizujących, w stanie abstrakcyjnym (oderwanym). Ilekroć zapytujemy, czem dana rzecz jest, τὶ ἐστίν, wedle znanego wyrażenia Arystotelesa, probujemy wtedy określić ją zapomocą formuły abstrakcyjnej: istota tego, czem rzecz jest, τὸ τὶ ἐστίν εἶναι, jest obecna w umyśle w *stanie oderwanym*.

Rzeczy układają się w *klasy*, zdarzenia podnoszą się do *praw*, wytwarzają się wiadomości *ogólne* o przyrodzie, ponieważ istota abstrakcyjna, rozpatrywana refleksyjnie bez tego, co ją indywidualizuje w przyrodzie i w naszych wrażeniach, daje się stosować do nieograniczonego szeregu osobników, posiadających lub mogących posiadać, pod powłoką swych rysów

odróżniających, tę jedną naturę, którą umysł wydobyl przez swą czynność abstrakcyi.

Pewnik filozofii pozytywnej: *tylko to, co zmysłowe, może być przedmiotem poznania*, każe się domyślać tożsamości istoty i istoty cielesnej.

Tymczasem ta tożsamość nie jest oczywista.

W rzeczy samej pojęcia *istoty* a *istoty cielesnej* nie mają identycznej zawartości; cielesność dodaje do istoty cechę, której istota w sobie nie zawiera.

Istnieje więc zrozumiałość, należąca wewnątrznie do istoty, niezależnie od zrozumiałości istoty cielesnej.

Stąd oczywiście wynika wniosek, że możliwość wewnętrzna istot niecielesnych nie może być *odrzucona a priori*, w imię analizy naszych zasadniczych pojęć.

Bez wątpienia nie można również i *twierdzić a priori*, że istoty, różne od istot cielesnych, są wewnątrznie możliwe; bo faktycznie pojęcia nasze całą swą zawartość pozytywną zawdzięczają doświadczeniu zmysłowemu, a doświadczenie zmysłowe dosięga i może dosięgać tylko tego, co cielesne; nie widzimy więc możliwości pozytywnej tego, co niematerialne, a zatem i jego pozytywnej zrozumiałości.

Ale nie widzimy również oczywistej niemożliwości tego, co niematerialne, a stąd z koniecznością wynika, że nie widzimy i oczywistej niemożliwości poznania nadempirycznego.

Spór o możliwość albo niemożliwość metafizyki całkowicie polega na tem odróżnieniu.

Spór ten nie może być rozstrzygnięty *a priori*; jest rzeczą nienaukową chcieć go przeciąć zapomocą prostego zaprzeczenia.

My zaś, którzy metafizykę przeciwstawiamy agnostycyzmowi, staramy się wychodzić z faktów empirycznych i wykazać, że w samej dziedzinie doświadczenia narzuca się sprzeczność, jeśli niematerialne nie istnieje.

Jeśli zaś istnieje, to widocznie jest możliwe, a prawa metafizyki są zapewnione.

Zamiar niesłuchania, jaki nam przeciwstawia agnostycyzm pozytywistyczny, jest więc krzyżącym zaprzeczeniem sprawiedliwości.

Ktokolwiek podejmuje się dostarczyć dowodów istnienia istot niematerialnych, a zatem ich możliwości, ma prawo być wysłuchanym. Odmowa wysłuchania go, to z góry powzięte uprzedzenie.

Zgadzamy się, że to, co niematerialne, nie może być poznane tym samym sposobem, ani tą samą drogą, co materialne; jeśli więc komu się podoba powiedzieć, że na nazwę poznania zasługuje tylko taki sposób przedstawiania sobie rzeczy, jaki przystaje do rzeczy materialnych, wtedy oczywiście niematerialne wskutek samej definicji jest niepoznawalne.

Ale takie powiedzenie jest dowolne.<sup>1)</sup>

Lecz nie zapędzajmy się. Nie mamy tu zamiaru występować zaczepnie przeciw agnostycyzmowi, lecz tylko wykazać, że dowolnie podnosi do pewnika twierdzenie nieoczywiste. Powróćmy więc do rozbioru powszechności wiadomości *idealnych*.

**117. Odpowiedź na drugi argument. Pojęcia idealne.**—Nieściśle jest powiedzenie, że pojęcia *idealne* są *zbiorowemi* wyobrażeniami czysto *zmysłowemi*.

---

<sup>1)</sup> Porówn. Początki psychol. współcz., rozdz. VII. przekładu pol.

Świadomość poświadcza, że istnieją w nas wiadomości, których przedmiot nie jest identyczny z przedmiotem zmysłów lub wyobraźni: pojęcie *człowieka* np. nie zlewa się w jedno z poznaniem zmysłowym lub wyobraźniowym *tego* lub *owego* człowieka, *Piotra* lub *Pawła*. *Ten* człowiek, którego widzę oczyma albo wystawiam sobie w wyobraźni, to *on*, *Piotr*, *Paweł*; nie da się utożsamić z żadnym innym. *Człowiek* przeciwnie nie jest bardziej *tym* człowiekiem, niż innym, Piotrem raczej niż Pawłem; jest to Piotr albo Paweł albo jakikolwiek człowiek bez różnicy.

Pojęcie *idealne*, t. j. *oderwane*, posiada więc własności przedmiotowe, różne od własności spostrzeżenia zmysłowego i od obrazu, a zatem byłoby błędem pomieszać pierwsze z drugimi.

Zresztą mniejsza o to, czy spostrzeżenia i obrazy wzięte są *zosobna* czy *zbiorowo*; bo czy zgrupowane, czy odosobnione, przedmioty zmysłów pozostają zawsze nacechowane swemi znamionami indywidualizującymi, a stąd są niezdolne do uogólnienia.

*Zbiorowe* wyobrażenie zmysłowe, wyobrażenie tłumu n. p., jest poprostu *połączeniem kilku* spostrzeżeń lub obrazów niewyraźnych przedmiotów podobnych, lecz ostatecznie różnych.

Tymczasem pojęcie *oderwane* przystaje *zosobna* do *nieokreślonej wielości* osobników, w *znaczeniu identycznym*.

Na pierwsze wejrzenie mogłoby się zdawać, iż *obraz* nie wyłącza wspólności przedmiotów; n. p. obraz pnia z gałęziami zdaje się *jednolitem* wyobrażeniem różnych drzew. Ale jest to złudzenie; bierzemy za *jeden* niewyraźny obraz, nieprzerwany ciąg obrazów, przesuających się przed wzrokiem wyobraźni. Wy-

starczy bowiem zatrzymać uwagę na jakimkolwiek obrazie szeregu, aby ujrzeć wynurzające się jego właściwe cechy indywidualizujące, a równocześnie uchwycić jego niezdolność do wyobrażania w swej tożsamości kilku różnych przedmiotów.<sup>1)</sup>

Taine bardzo trafnie opisał tę różnicę cech obrazu i pojęcia: „Pomiędzy niejasnym i ruchomym obrazem, poddanym przez nazwę, a wyciągiem ścisłym i stałym, oznaczonym przez nazwę, zachodzi cała przepaść. Aby się o tem przekonać, niechże czytelnik rozważy wyraz „myryagon“ i to, co on oznacza. Myryagonem nazywa się wielobok o dziesięciu tysiącach boków. Niepodobna go sobie wyobrazić, nawet w pewnym kolorze i jako szczegółowy, a tembardziej jako ogólny i oderwany. Jakkolwiek jasne i szerokie będzie widzenie wewnętrzne, po pięciu albo sześciu, dwudziestu albo trzydziestu liniach, z wielkim trudem pociągniętych, obraz się miesza i zaciera; a tymczasem moje pojmowanie myryagona nie zawiera nic pomieszanego i zatartego; co ja ujmuję, to nie myryagon taki, jak ów niezupełny i rozpadający się w gruzy, to myryagon skończony, którego wszystkie części istnieją razem; pierwszy bardzo źle sobie wyobrażam, a drugi bardzo dobrze pojmuję; a więc to, co pojmuję; jest czem innem, jak to, co sobie wyobrażam, a pojęcie moje nie jest chwiejną figurą, która mu towarzyszy.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Porówn.* Psychologia, część III, rozdz. I n. 163.

<sup>2)</sup> *De l'intelligence*, I, str. 37–38.

**118. Dowcipna teoria Tainea o pojęciach ogólnych. Wykład i rozbiór.**—Jakże pogodzimy słowa, co tylko przytoczone, z głośną doktryną Tainea, wedle której „*pojęcie ogólne jest tylko nazwą*“?

Jakaż to teoria?

Doświadczenie ustala naturalnie stałe skojarzenie między faktami mniej lub więcej podobnymi, mniej lub więcej różnorodnymi. W wieczór jesienny dostrzegamy w oddali podnoszący się dym; w miarę jak się zbliżamy, widzimy płomień, wydobywający się z kupy suchych traw, palonych przez wieśniaków; obraz wzrokowy kłębu dymu w wieczór jesienny, kojarzy się z obrazem palenia suchych traw: dym nasuwa myśl o paleniu, postrzeżenie dymu wywołuje oczekiwanie palącego płomienia: dym uważa się za *oznakę* palenia. *Oznaka* jest zdarzeniem, rzeczywiście dostrzeżonym, budzącem wspomnienie dawniejszego doświadczenia i wywołującym oczekiwanie doświadczenia przyszłego.

Wyobraźnia może powołać do odzycia tylko bardzo ograniczoną liczbę *wyraźnych* obrazów.

Udaje mi się wyobrazić sobie z dostateczną wyrazistością jedną topolę, dwie, trzy, cztery, może i pięć topoli, ale poza tą liczbą wyobraźnia moja staje się mętną.

Kiedy poprobuję objąć jednym aktem wyobraźni przedmioty bardziej niepodobne, topolę, świerk, jesion, kasztan, brzozę, wtedy mętność obrazu wzrasta. Otóż według Tainea tej niedogodności ma zapobiegać *nazwa*.

Ze spostrzeżeń, jakie uczyniłem o topolach, świerkach, jesionach, kasztanach, brzozach, zachowu-

ję, powiada Taine, tylko dwa rysy, wznoszenie się pnia i rozpostarcie gałęzi, a z temi dwiema cechami znamionem kojarzę jakąś *nazwę*, nazwę *drzewa*, aby je oznaczyć.

Dzięki temu skojarzeniu, ustala się trwałe połączenie pomiędzy znakiem *drzewo* a wszystkimi osobnikami klasy „*drzewo*,” i tylko tej klasy; znak będzie budził wspomnienie drzew, dostrzeżonych poprzednio, i naodwrot, spostrzeżenie drzewa wywoływać będzie znak.

Otóż nazwa tak zrozumiana, to pojęcie ogólne.

„*Pojęcie ogólne to tylko nazwa*, opatrzona dwiema cechami znaku. Pierwsza cecha — to własność, że może być wywołana przez dostrzeżenie jakiegokolwiek osobnika tejże klasy. Druga cecha—to własność, że wywołuje w nas obrazy osobników tej klasy, i tylko tej klasy.“<sup>1)</sup>

Imię, skojarzone z doświadczeniami szczegółowymi, taką byłaby podług Tainea ostateczna pozostałość analizy naszych wiadomości. Nie mielibyśmy więc, mówiąc właściwie, pojęć ogólnych.

---

<sup>1)</sup> Taine. de l'Intelligence, t. I. str. 25. „Jeśli rozpatrywać będziemy to, co w nas zachodzi, pisze Taine w innym miejscu, kiedy z kilku spostrzeżeń wydobywamy pojęcie ogólne, znajdujemy w sobie zawsze tylko tworzenie się, wykończenie, przewagę *dążności wywołującej wyraz*, a między innymi wyrazami *nazwę*. Kiedy, rozpatrzywszy po kolei kilka drzew, spostrzegę dwie cechy wyróżniające drzewa, pojmuje drzewo w ogóle i wypowiadam nazwę drzewa. To znaczy poprostu, iż pewna dążność, odpowiadająca tym dwom cechom, i tylko tym dwom cechom ostatecznie wywiązała się we mnie i sama góruje.“ I. p. 41. Porówn. II p. 261.

Co sądzić o tym wniosku i o teorii, z której jest wprowadzony?

Błąd Tainea polega na pomieszaniu dwóch działań różnego rodzaju, *analogii zmysłowej i abstrakcji*. Chociażby nawet pierwsza była zwyczajną pracą przygotowawczą do drugiej, to jednak obydwie nie mogą być sprowadzone do siebie nawzajem.

Zwierzę jest zdolne do pierwszej, przynajmniej w pewnej mierze, człowiek sam posiada drugą.

Wyjaśnijmy to.

Rozpatrzmy naprzód bliżej *analogię zmysłową i doświadczenie*, prze nią wytwarzane.

Nawyknienie do tego, że widzimy, jak kłęb dymu idzie w parze z paleniem suchych traw na polu, że doznajemy wrażenia zimna za dotknięciem lodu, ustala w nas skojarzenia pomiędzy widokiem dymu a obrazem palenia traw, pomiędzy widokiem lodu a obrazem odczuwania zimna; w miarę jak wrażenia nasze stają się żywsze, a ich powtarzanie się częstsze, połączenie między spostrzeżeniem a obrazami staje się stalsze, odżywianie obrazów szybsze, a wkrótce, jak powiada Taine, zdarzenie obecne staje się *znakiem* innego zdarzenia wcześniejszego.

Zwierzę również ustala kojarzenia pomiędzy rzeczami podobnymi; ale człowiek potwierdza swą wyższość, jak powiada Taine, przez władzę, jaką posiada, ustanawiania związków między rzeczami mało podobnymi, a nawet bardzo niepodobnymi.<sup>1)</sup> Pomiędzy

---

<sup>1)</sup> „Lis, chwytający królika, z pewnością z góry sobie wyobraził ostry i suchy krzyk, wydany przez królika; ogar, słyszający nawoływanie kuropatwy, wyobraża sobie napewno postać

czynnością zwierzęcia a czynnością człowieka istnieje wszelako tylko różnica w stopniu: co pozwala Tai-neowi wnosić, że pojęcia ogólne nie różnią się zasadniczo od spostrzeżeń zwierzęcych.<sup>1)</sup>

Podczas gdy z jednej strony znak budzi w nas obraz i wspomnienie dawniejszego doświadczenia,

---

wzrokową kuropatwy w powietrzu, a co się tyczy instynktowego odtwarzania słyszanego głosu, to znamy papugi i niektóre inne zwierzęta naśladowujące. Ale w człowieku jest ta szczególna własność, że głos, skojarzony u niego ze spostrzeżeniem jakiego osobnika, później jest wywoływany nie tylko widokiem osobników bezwzględnie podobnych, lecz również obecnością osobników znacznie różnych, choć pod pewnym względem zawartych w tej samej klasie. Innymi słowy, analogie, nie zwracające uwagi na zwierzęcia, uderzają człowieka. II, str. 263.

<sup>1)</sup> Wszystko, co wyróżnia człowieka od zwierzęcia, rasy inteligentne od ras ograniczonych, umysły rozległe i subtelne od umysłów pospolitych, sprowadza się do tej zdolności ujmowania subtelniejszych analogii, do tej zarazy, przez którą nazwa osobnika przyczepia się do osobnika nieco odmiennego, do tej własności, jaką posiadają wyobrażenia bardziej niepodobne, wywoływania w myśli tej samej nazwy. Bo im rzadsze są rysy podobieństwa, tem więcej osobników klasa obejmuje; im więcej obejmuje osobników, tem ogólniejsza i bardziej abstrakcyjna jest cecha, której odpowiada pojęcie, t. j. nazwa; im ogólniejsza i abstrakcyjniejsza jest ta cecha, tem więcej miejsca zajmuje i tem więcej osobników wiąże w przyrodzie.— Odkrywać stosunki między przedmiotami bardzo odległymi, rozróżniać analogie bardzo subtelne; stwierdzać rysy wspólne między rzeczami bardzo niepodobnymi, tworzyć pojęcia bardzo ogólne, odosobniać jakości oderwane—wszystkie te czynności są równoznaczne i wszystkie sprowadzają się do wywoływania tej samej nazwy przez spostrzeżenia albo wyobrażenia, których podobieństwa są bardzo słabe, do obudzenia znaku przez bodziec prawie niedostrzeżony, do wyłonienia się w myśli wyrazu na najjaśniejsze wezwanie.“ Tamże, str. 265.

z drugiej strony wywołuje w nas oczekiwanie doświadczenia, analogicznego do tego, któregośmy poprzednio doznali.

Widok dymu przywołuje z jednej strony obraz płomienia i wspomnienie, że kiedyśmy w poprzednich doświadczeniach spostrzegli dym, to widzieliśmy i płomień: ale z drugiej strony widok płomienia i obudzenie obrazu płomienia pozwalają nam przeczuwać, że z dymem połączony będzie płomień, i że tam, gdzie dostrzegamy pierwszy, dostrzeżemy i drugi.

Doświadczenie dawniejsze nauczyło mię kojarzyć z każdym obrazem lodu wspomnienie odczuwania zimna; naodwrot, obecnemu spostrzeżeniu kawałka lodu towarzyszy oczekiwanie odczuwania zimna.

Skoro spostrzegę wodę strumyka, przypominam sobie, że ugasiła moje pragnienie; instynktowo spodziewam się, że je ugasi i dzisiaj.

Dziecko chciwie nagryzło zielone jabłko i znalazło, że było kwaśne; skoro znów ujrzy zielone jabłko, będzie sądziło, że będzie znów posiadało ten nieprzyjemny smak.

Nasze życie praktyczne w znacznej mierze kieruje się tego rodzaju „antecypacyami“ (uprzedzeniami). Są one owocem postępowania według analogii, tak świetnie opisanego przez Tainea, które już Arystoteles streścił w dwóch wierszach *Ostatnich Analityk*: Spostrzeżenia zmysłowe rodzą wspomnienie; powtarzanie się zaś wspomnienia rodzi doświadczenie.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ex sensu fit memoria. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum. II. Anal. XV.

Ale czy analogia rzeczywiście jest zasadą tworzącą „pojęcia ogólnego“?

Kiedy niejednokrotnie, powiada Taine. obserwowałem świerki, jesiony, kasztany, brzozy, pozostaje mi obraz wznoszącego się pnia i rozpostartych gałęzi; z temi dwiema cechami wyróżniającemi wiąże *nazwę*, nazwę drzewa. Podobnie jak dym był oznaką płomienia, budząc wspomnienie i wywołując oczekiwanie, podobnie *nazwa drzewo* jest znakiem dwóch wyróżniających cech wszystkich osobników klasy drzew, i tylko tej klasy; budzi ona zaraz po spostrzeżeniu obrazu osobników tej klasy, i naodwrot osobniki tej klasy, skoro są spostrzeżone, wywołują obraz znaku.

Odpowiadamy, że porównanie to nie dowód.

Znaki, kierujące nami w doświadczeniach życia codziennego, prowadzą nas zawsze i wyłącznie od wypadku *szczegółowego* do innego wypadku *szczegółowego*. Taka a taka woda strumyka ugasiła wczoraj moje pragnienie; sądzę więc, że taka a taka woda ugasi je i dzisiaj. Takie a takie zielone jabłko było kwaśne; dziecko więc mniema, że inne zielone jabłko będzie również kwaśne.

Z tego wynika, że doświadczenie postępuje z konieczności od *podobnego* do *podobnego*. Nie może być inaczej, ponieważ w przyrodzie niema dwóch rzeczy, któreby, rozpatrywane wraz z ich cechami szczególnymi, ich położeniem w przestrzeni, ich przebiegiem w czasie, były identyczne. Woda, którą piłem wczoraj, podobna jest do dzisiejszej, lecz nie jest z nią indentyczna; jabłko, nagryzione wczoro-

raj, i to, które dziecko dziś zerwało, nie są te same, lecz tylko podobne.

Otóż posiadamy świadomość, iż stosujemy postępowanie zupełnie odmienne: *abstrakcyę* i *uogólnianie*. Pojmujemy typ *oderwany*, t. j. ogołocony z cech szczegółowych, i *ogólny*, t. j. taki, który pozostając *tym samym*, może być zastosowany do osobników szczegółowych w liczbie nieokreślonej.

Czy można powiedzieć, że pojęcie ogólne jest mętnym obrazem, n. p. pojęcie *drzewa* mętnym obrazem wznoszącego się pnia i rozpostartych gałęzi?

Spokaliśmy się już z tym zarzutem, na który zresztą sam Taine odpowiada.

Bez wątpienia, mogę *abstrakcyjnie* pojąć roślinę, posiadającą kształt pnia, nad którym się unoszą rozpostarte gałęzie, i widzieć w myśli, że ten typ oderwany może być urzeczywistniony i urzeczywistnia się w mnóstwie osobników szczegółowych, jako to: świerków, jesionów, kasztanów, brzóz i. t. d. Ale ten typ oderwany nie jest obrazem. Obraz jest koniecznie szczegółowy; jeśli szczegóły, które do niego należą, uchodzą naszej uwagi, to tylko dlatego, że patrzemy nań niedość z bliska; czyli raczej, że obrazy drzew, widzianych przez nas w przyrodzie, następuje po sobie zbyt szybko w pamięci, w której odżywają, aby nam dać czas do spostrzeżenia ich szczegółowych cech; mieszamy je i niesłusznie mniemamy, iż tworzą jeden tylko obraz.

Taine więc doskonale ujął sprzeczne cechy obrazu i pojęcia i sprzeczność ich w nader trafnych wyjaśnilił wyrazach; ale nie tak dobrze udało mu się, kiedy

chodziło o odkrycie mechanizmu, powołującego je do życia i określającego ich zastosowanie.

Postępowanie, oddające obrazy na usługi doświadczenia, to *analogia zmysłowa*; postępuje ona od *podobnego* do *podobnego*, skąd pochodzi nazwa *analogii*; postępuje od szczegółu spostrzeżonego albo wyobrażonego do szczegółu spostrzeżonego albo wyobrażonego, skąd jej określnik *zmysłowa*.

Postępowanie abstrakcyjne przeciwnie tworzy przedmiot, „pozbawiony cech indywidualizujących, i czyni go zdolnym do tego, że *w swej jedności i tożsamości* może być stosowanym do jednostek szczegółowych w liczbie nieokreślonej.

Analogia zmysłowa jest zwyczajną pracą przygotowawczą do abstrakcyi. Podczas gdy zwierzę używa jej tylko pod wpływem środowiska i popychane przez instynkt, człowiek stosuje ją z własnej inicjatywy i oddaje na usługi wytwarzaniu się pojęć ogólnych, które on jeden posiada.

Arystoteles rozróżniał starannie te dwa postępowania: wykazawszy, jakim sposobem wspomnienie rodzi doświadczenie, dodaje, że z doświadczenia wywiązuje się to, co jest powszechne, owo coś, co jest jedno i identyczne we wszystkich przedmiotach doświadczenia, zasada sztuki i nauki, „*unum relate ad multa, quod in omnibus illis rebus unum sit et idem, principium artis et scientiae*“ <sup>1)</sup>.

Św. Tomasz, wyjaśniając ten ustęp Analityk, mówi znów wyraźnie:

---

<sup>1)</sup> Anal. Post. Lib. II, cap. XV.

„Filozof wykazuje, w jaki sposób wytwarza się w nas poznanie pierwszych zasad, i wnioskuje, że spostrzeżenie zmysłowe rodzi pamięć, przynajmniej u tych zwierząt, które posiadają zdolność zachowywania swych wrażeń zmysłowych. Przypominanie zaś sobie, często powtarzane, jakiej rzeczy, która w gruncie jest ta sama w różnych wypadkach szczegółowych, prowadzi do doświadczenia: zdobyć doświadczenie o jakiej rzeczy — czyż to w gruncie rzeczy nie wydobycie ze wspomnienia tego, co często stanowiło przedmiot naszych obserwacji? Doświadczenie nie otrzymuje się jednak bez pewnej pracy roztrząsającej, która polega na porównywaniu różnych faktów szczegółowych, jednych z drugimi, a ta praca porównywania każe się domyślać pewnej zdolności rozumowania. Tak np. kiedy sobie przypominamy, że takie a takie ziele wielu chorych uleczyło z febry, i to wiele razy, to mówimy, iż posiadamy doświadczenie o własności tego ziela, leczenia febry“.

Ale rozum nie zatrzymuje się na tem doświadczeniu o rzeczach szczegółowych: z licznych przedmiotów szczegółowych, które dostarczyły mu swej treści, zatrzymuje pierwiastek wspólny; ten pierwiastek osadza się i ustala w duszy; rozum rozpatruje go, nie zwracając już uwagi na przedmioty szczegółowe, od których pochodzi, i podnosi go do zasady ogólnej, czy to porządku praktycznego, czy porządku spekulatywnego. Np. lekarz zaobserwował, że takie a takie ziele wyleczyło Sokratesa i Platona, oraz wielką liczbę innych osób, chorujących na febrę: odkąd wzniesie się do wypowiedzenia, że taki a taki *gatunek* ziela leczy nie tylko tego lub owego chorego, lecz

poprostu chorego, dotkniętego febrą, wtedy podnie-  
sie doświadczenie do prawidła sztuki leczniczej“ <sup>1)</sup>).

**119. Dalszy ciąg odpowiedzi na drugi argument.**

**Zdania idealne.** Powróćmy do zdań:  $7 + 5 = 12$ , li-  
nia prosta jest krótsza niż krzywa. Jak już powie-  
dzieliśmy, poznanie prawdy tych dwóch pewników  
nie podlega ani jednemu, ani kilku doświadczeniom,  
wymaga tylko *porównania podmiotu i orzeczenia*  
każdego z tych zdań. Nie myślimy o poddawaniu  
tych pewników kontroli faktów, gdyż jesteśmy pewni,  
że nicby nie dodały do wewnętrznej oczywistości ab-  
strakcyjnego stosunku, sformułowanego przez te pe-  
wniki.

---

<sup>1)</sup> Ostendit secundum prædicta, quomodo in nobis fiat  
cognitio primorum principiorum et concludit ex præmissis, quod  
ex sensu fit memoria, in illis scilicet animalibus in quibus sci-  
licet remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex  
memoria autem multoties facta circa eandem rem in diversis  
tamen singularibus, fit experimentum: quia experimentum nihil  
aliud esse videtur, quam accipere aliquid ex multis in memoria  
retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione  
circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod propri-  
um rationis. Puta: cum talis recordatur quod talis herba multoties  
sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis  
sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento par-  
ticularium; sed ex multis particularibus in quibus expertus est,  
accipit unum commune quod firmatur in anima et considerat  
illud absque consideratione alicujus singularium, et hoc accipit  
ut principium artis et scientiæ. Puta diu medicus consideravit  
hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et mul-  
tos alios singulares homines: cum autem sua consideratio ad hoc  
ascendit, quod talis species herbæ sanat febrientem simpliciter,  
hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinæ. *In II Anal.*  
Lect. 20.

Więc rozciągamy je *poza granice naszego doświadczenia*. Mniejsza o to, czy chodzi o kamienie, o drzewa, o ludzi, o monety, wszystko jedno, gdzie i kiedy, wiemy, że pewnik „siedem a pięć dwanaście“ stosowany być może zawsze. Sądźmy, że linia prosta jest *powszechnie* krótsza od każdej innej.

Sądy empiryczne wypowiadają stosunek przypadkowy, pewniki — stosunek konieczny; pierwsze powiadają, że taka a taka rzecz jest, conajwyżej, że musi być według naturalnego biegu praw przyrodzonych; drugie powiadają, że *musi być* wszędzie, zawsze, w *jakimkolwiek porządku* rzeczy istniejących czy tylko możliwych.

Łabędzie są białe — nic nam nie dowodzi, że muszą być takie. Lód jest zimny, musi być takim w danym porządku fizycznym; nic jednak nie dowodzi, że nie może istnieć odmienny porządek fizyczny, w którym woda mogłaby się zamieniać w lód przy temperaturze wyższej od temperatury istot żyjących; w tym razie lód byłby ciepły; można więc pojąć, że lód może być ciepły.

Ale nie można pojąć, aby w jakimkolwiek porządku fizycznym pięć a siedem nie było dwanaście, aby linia prosta była równa krzywej albo dłuższa od niej; tego nie można pojąć, ponieważ to zawiera w sobie sprzeczność <sup>1)</sup>.

„Łabędzie są białe; lód jest zimny“ — to są zdania doświadczone.

„Siedem a pięć dwanaście; linia prosta jest krótsza od krzywej“ — to są zdania idealne.

---

1) Patrz wyżej, № 104 i 111.

Pomiędzy pierwszemi a drugimi zachodzi różnica cech.

**120. Teorya Stuarta Milla o prawdach koniecznych. Wykład i rozbiór.** Rzecz godna uwagi, że pierwszy twórca nowożytnego pozytywizmu, Hume, wyraźnie uznał charakter analityczny twierdzeń geometryi i arytmetyki <sup>1)</sup>.

Kant pisze się na myśl filozofa szkockiego co do tego punktu.

Taine ze swej strony broni przedmiotowej konieczności pewników przeciw zarzutom Stuarta Milla, w swoim zasadniczem studyum o pozytywizmie angielskim.

Ale według pozytywistów angielskich, Stuarta Milla, Baina, Huxley'a, Herberta Spencera, niema ani jednego zdania, którego terminy nie byłyby zapo-

---

<sup>1)</sup> „Wszystkie przedmioty rozumu ludzkiego i wszystkie przedmioty jego poszukiwań można naturalnie podzielić na dwa rodzaje, t. j. stosunki idealne i fakta pozytywne. Do pierwszego rodzaju należą nauki geometryczne, algebraiczne i arytmetyczne i wogóle każde twierdzenie, czy to intuicyjnie, czy wskutek rozumowania pewne. Że kwadrat przeciwprostokątnej równa się kwadratowi dwóch pozostałych boków, to zdanie, wyrażające stosunek między temi dwiema figurami. Tego rodzaju zdania mogą być owcem prostej działalności umysłu, niezależnie od czegokolwiek, istniejącego w wszechświecie. Choćby nigdy nie było trójkątów albo koła w przyrodzie, jednak prawdy, wykazane przez Euklidesa, na zawsze zachowywałyby swą cechę pewności i oczywistości“. Huxley, Hume, London, Macmillan and C-o, 1886, str. 117.

życzone od doświadczenia, i którego pewność nie polegałaby na samym doświadczeniu.

Na pierwsze wejrzenie mogłoby się zdawać, że definicje i pewniki geometryi, podstawowe prawdy arytmetyki, zasada sprzeczności, przedstawiają cechę konieczności, niezależnej od doświadczenia, a nawet wyższej od niego; ale to według Stuarta Milla <sup>2)</sup> jest tylko złudzenie.

Czemżeby były definicje geometryi, gdyby nie były wyrazem rzeczywistości, podpadających pod zmysły?

Określamy *punkt* jako to, co niema wielkości, *linię* jako długość bez szerokości, *koło* jako powierzchnię, ograniczoną przez linię, zwaną obwodem, której wszystkie punkty znajdują się w równej odległości od jednego punktu, zwanego środkiem obwodu.

Otóż nie istnieje punkt bez wielkości, ani długość bez szerokości, ani koło, odpowiadające ściśle podanej definicji.

A więc jedno z dwojga: albo geometrya nie posiada przedmiotu, albo trzeba jej definicje wyjaśnić w innem znaczeniu, jak to, które im nadaje filozofia racjonalistyczna; trzeba powiedzieć, że euklidesowskie definicje punktu, linii i koła są tylko przybliżone. Punkt oznacza widzialne *minimum* rozciągłości, linia *minimum* szerokości, koło figurę, *możliwie najbardziej zbliżoną* do podanej definicji.

Odpowiedzą mi, wiem o tem, ciągnie dalej Stuart Mill, że jeśli punkt, linia, koło nie istnieją, to są

---

<sup>2)</sup> John Stuart Mill, A. System of Logic, II, rozdz. V — VII.

możliwe, i że ich możliwość wystarcza wymaganiom nauki geometrycznej.

Jeszcze jedno złudzenia trzeba rozwiązać: nie, punkt, linia, koło, takie, jak geometrowie je określają, nie są możliwe; w istocie, nie są one współmierne z fizyczną budową naszej kuli ziemskiej, a prawdopodobnie nie mogą być urzeczywistnione w całym wszechświecie. Na czem więc opieramy się, uważając je za możliwe?

*Pewniki geometryczne*—jak np. następujący pewnik Euklidesa: Dwie linie proste nie mogą zamykać przestrzeni—całą swą oczywistość biorą z faktów spostrzeżonych. Bez wątpienia, wy nie macie potrzeby uciekać się do doświadczenia fizycznego, aby stwierdzić wartość pewników; ale zastępujecie je doświadczeniem zmysłowym. Przedłużyć rzeczywiście dwie linie proste do nieskończoności — to rzecz niepodobna. Ale łatwo sobie wyobrazić, że dwie linie, proste w swym początku, w pewnej chwili zamykają przestrzeń. Od tej zaś chwili wyobraźnia widzi, że kierunek linii się zmienił, że jedna z nich albo obydwie nachyliły się i ostatecznie się zeszyły. *Doświadczenie* myślowe dostarcza więc dowodu, że dwie linie, zamykające przestrzeń, nie są tem, albo nie są już tem, co nazywamy liniami prostymi, słowem, że dwie proste nie mogą zamykać przestrzeni.

*Arytmetyka* również polega w całości na definicyach i kilku pewnikach; mamy definicye liczb, np. definicyę liczby trzy: *trzy to dwa więcej jeden*; mamy pewniki: *sumy równych ilości są równe; dwie ilości równe tej samej trzeciej ilości są równe między sobą; jeśli od ilości równych odejmiemy ilości równe, to różnice są*

równe, oraz niektóre inne tego samego rodzaju, które zresztą można sprowadzić do poprzedzających.

Otóż definicya: *trzy to dwa więcej jeden* — jest prawdą doświadczalną. Trzy gałki mogą być ustawione rozmaicie, czy w takiej grupie  $\begin{smallmatrix} 0 \\ 0 \end{smallmatrix}$ , czy w dwóch częściach  $\begin{smallmatrix} 00 \\ 0 \end{smallmatrix}$ ; pozostając zawsze temi samemi, mogą na wzrok i dotyk wywierać różne wrażenia; jest więc rzeczą oczywistości *zmysłowej*, że trzy jest to samo, co dwa więcej jeden. Ktokolwiek w umyśle dziecka chce wzbudzić przekonanie, że  $3 = 2 + 1$ , ucieka się do dowodu faktycznego, któryśmy przytoczyli. Wszystkie *definicje* liczb polegają na tem samym dowodzeniu *doświadczalnem*.

Wypowiadanie *pewników* w gruncie rzeczy nie różni się od tworzenia się liczb.

Kiedy dodając równe liczby, otrzymujemy sumy, uważane za równe, albo kiedy, odejmując od dwóch równych ilości tę samą ilość, sądzimy, że reszty są równe, działanie nasze zawsze się sprowadza do tworzenia liczb zapomocą różnych ustawień i rozstawień jednostek.

Możemy więc twierdzenie nasze uogólnić i powiedzieć, że zarówno *pewniki*, jak *definicje* arytmetyki, są *prawdami doświadczalnemi*.

Wartość *pewników* jest nawet tylko przybliżona albo warunkowa.

W rzeczy samej, wszystkie zasady arytmetyczne opierają się na tym *pewniku* początkowym:  $1=1$ . Otóż nie mamy prawa twierdzić, że jeden funt równa się jednemu funtowi, że odległość, oszacowana na kilometr, równa się innej odległości, oszacowanej na kilometr; jeśli pierwsze ważenie dało wam dwie wagi równe, weźcie ważkę dokładniejszą, a znajdziecie,

że są nierówne; zmierzcie nanowo dwie odległości, uważane przez was za kilometrowe, a znajdziecie, że nie są ściśle kilometrowe. Albo więc 1 równa się 1 tylko w przybliżeniu, albo też ten pewnik można podnieść do znaczenia powszechnego prawa rachunku tylko pod warunkiem, że nieznaczne różnice należy domyślnie uważać za ilości, niezasługujące na uwagę (*quantités négligeables*).

Nawet *zasada sprzeczności* i inne pierwsze zasady są uogólnieniami faktów doświadczalnych.

W sobie samych posiadamy świadomość, że przyznanie i nieprzyznanie są stanami duszy, wyłączającymi się nawzajem; nazewnątrż znajdujemy, że światło i ciemność, głos i milczenie, ruch i spoczynek, równość i nierówność, naprzód i potem, następstwo i współczesność, jakiegokolwiek zjawisko i jego przeciwieństwo są tego rodzaju, że jedno jest nieobecne, ilekroć drugie jest obecne. Podnosimy swoje spostrzeżenia do formuły ogólnej i powiadamy, że przeciwieństwa się wyłączają, albo, co na jedno wychodzi, że jakiegokolwiek zdanie nie może być jednocześnie prawdziwe i fałszywe <sup>1)</sup>.

A więc empiryzm, tak wnioskuje Stuart Mill, zdaje sprawę z „prawd koniecznych“.

Poczem logik angielski przystępuje do walki zaczepnej.

Zadanie udowodnienia, że istnieją prawdy, których pewność jest niezależna od pobudek doświadczalnych, powiada Mill swoim przeciwnikom, przy-

---

<sup>1)</sup> Dz. przyt. rozdz. VII, § 5.

pada tym, którzy zaprzeczają powszechności kryterium doświadczalnego. Otóż tego dowodu nie dostarczono.

Nie możecie w rzeczy samej zaprzeczyć, ciągnie Mill dalej, że doświadczenie zdaniom „koniecznym“ dostarcza przynajmniej siły *potwierdzającej*, i że to potwierdzenie doświadczalne jest tak ogólne i tak stałe, iż wystarczyłoby w braku innej przyczyny do zrodzenia pewności. Jeśli zaś doświadczenie mogło nam dać pewność prawd koniecznych, mianowicie prawd matematycznych, to zwolennikom filozofii zwanej przez Milla „intuicyjną“, pozostaje tylko jeden sposób odrzucenia wyjaśnienia empirystycznego, mianowicie dowód, iż doświadczenie, choć teoretycznie wystarcza, praktycznie jednak nie było czynnikiem działającym.

To jednak mogłoby być dowiedzione tylko dwoma sposobami:

Za pomocą faktów, powołując się na wspomnienia pewności, dawniejsze od doświadczenia. O tem atoli myśleć nie można; nikt nie posiada wspomnień, dochodzących poza pierwsze doświadczenia dziecka.

Za pomocą analizy: próbowano tego sposobu dowodu i podnoszono dwa argumenty.

*Pierwszy argument:* Świadomość nasza powiada nam, że nasza wiara w pewność zdań matematycznych nie polega na spostrzeżeniach faktów, lecz na prostem zestawieniu terminów tych zdań.

*Drugi argument:* Obserwacya może nam tylko powiedzieć to, co jest *hic et nunc*; zdania zaś matematyczne powiadają nam to, co jest wszędzie i zawsze, co więcej, powiadają nam, co musi być.

Rozpatrzmy, powiada Stuart Mill, te dwa argumenty.

*1-y argument.* Powiedziano naprzód: Prawda pewników geometrycznych okazuje się niezależną od doświadczenia, na zasadzie tej cechy, że rozciągają się poza doświadczenie możliwe. Twierdzimy np., że dwie linie proste mogą być przedłużone do nieskończoności, nie zamykając żadnej przestrzeni. Nieskończoność zaś nie może podlegać doświadczeniu. A więc nie doświadczenie upoważnia nas do wypowiedzenia pewnika: dwie linie proste nie mogą zamykać przestrzeni.

Przytoczyliśmy już odpowiedź Stuarta Milla na ten argument. Zapomina się, powiada, że istnieje dwojakie doświadczenie, jedno rzeczywiste, drugie zmyślane. Otóż szczególnie w geometryi drugie znaczy tyleż, co i pierwsze. Figury geometryczne mają w rzeczy samej tę cechę znamioną, że są możliwe wszędzie i że odtwarzają ze znaczną wyrazistością i wiernością wyniki doświadczenia fizycznego.

Pewnik, wyciągnięty z figury geometrycznej, jest zatem napewno wydobyty z doświadczenia.

Wszystkie pewniki geometryczne są więc wprowadzone z figur. Szczegółową przyczyną tego jest według Baina i Milla ta okoliczność, że figura geometryczna pociąga za sobą zawsze jakieś doświadczenie. Spróbujcie np. dobrze zrozumieć, co to jest linia prosta; nie uda się to wam, jeśli nie ustanowicie myślowego porównania między linią prostą a innymi liniami, krzywymi lub łamanymi. A to porównanie dostarczy wam dowodu doświadczalnego, że linia prosta jest krótsza od wszystkich innych.

A więc słusznie powiedzieć można, że pewniki geometryczne są owocem doświadczenia.

Bez wątpienia, nie możemy nawet w wyobraźni przedłużyć jednej lub kilku linii do nieskończoności, ażeby stwierdzić np., że dwie proste, przedłużone do nieskończoności, nie zamykają żadnej przestrzeni. To też takie stwierdzenie nie jest potrzebne do sformułowania pewnika. Do dowodu wystarcza stwierdzenie, czy to wzrokiem, czy wyobraźnią, że jeśli dwie linie zamykają przestrzeń, nie są to już linie, jakie nazywamy prostymi, lecz linie, nazywane krzywymi albo nachylonemi.

*2-gi argument.* Drugi i główny argument przeciwników empiryzmu można streścić w następujących wyrazach: Doświadczenie nam powiada, co jest w *jednym lub kilku* wypadkach szczegółowych; nie może nam powiedzieć, co jest *wszędzie, zawsze*, nawet w wypadkach, które nie podlegały kontroli obserwacyi. Co więcej, może nam powiedzieć, co *jest*, ale nie, co *musi być*.

Śnieg jest biały tutaj, w krajach znanych, w miejscach, gdzie go napotymano. Czy *wszędzie* jest biały? Czy *zawsze* nim był? Któż na to odpowie?—Niech sobie będzie biały; ale czy nim być *musi*? Któż na to odpowie? powtarzamy.

Tymczasem zdania idealne, jak np. pewniki geometryi i zasady arytmetyki, *muszą* być prawdziwe.

A kiedy zapytuję się sam siebie, ciągnie Mill dalej, co znaczy wyrażenie: „te zdania *muszą być* prawdziwe,“ wtedy u tych, którzy go używają, nie znajduję wyjaśnienia zrozumialszego nad następujące: Te

zdania są tego rodzaju, że ich przeciwieństwo nie tylko jest fałszywe, lecz i *niepojęte*.

Oto więc, wnioskuje Mill, koń bojowy tych filozofów, którzy zwalczają empiryzm: istnieją prawdy, posiadające uprzywilejowaną cechę pewności i prawdy, ponieważ przeciwieństwo tych prawd jest *niepojęte*.

Tymczasem niema rzeczy wątpliwszej nad tę *niepojętość* przeciwieństwa. Dzieje umysłu ludzkiego świadczą, że nie tylko zdania, osądzone w pewnym okresie jako *niepojęte*, same w sobie były możliwe i prawdziwe, ale nie jest wcale rzadkością, że z kolei stały się oczywistymi do tego stopnia, że już nie możemy pojąć ich zaprzeczenia. A są to dzieje nie umysłów nieokrzesanych, lecz myślicieli pierwszorzędnych.

Czyż nie wierzono długo w niemożliwość antypodów? Czyż kartezjanie przez długi czas nie występowali wrogo przeciw nauce o powszechnem ciężeniu, ponieważ nie mogli pojąć, jak ciało może działać tam, gdzie go niema? Wszyscy dziś wiemy, że pozorny ruch słońca jest spowodowany przez rzeczywisty ruch ziemi, a astronomowie z trudnością mogliby dziś pojąć, że mogłoby być inaczej; ale dla Ptolemeusza przeciwnie ruch ziemi był *niepojęty*. Czyż nareszcie pojmujemy granice przestrzeni, tj. rozciągłość, poza którą nie byłoby już rozciągłości?

Możliwość albo niemożliwość pojmowania zaprzeczenia nie zależy więc od nieobecności lub obecności szczególnej cechy konieczności, tkwiącej w zdaniach, o które chodzi; zależy raczej od zupełnie podmiotowych nawyknień, nabytych przez umysł pod

działaniem praw kojarzenia. Dwie cechy, których nigdy nie dostrzeżono jednej bez drugiej, uważa się za nierozłączne, a ich rozłączność za niepojętą; te, które dostrzegano już to oddzielnie, już to łącznie, uważa się za możliwe do rozłączenia; ich rozłączność pojmuje się.

Niema więc żadnej słusznej racyi, ani pochodzącej z doświadczenia, ani z analizy, aby prawdom matematycznym, a mówiąc ogólniej, prawdom t. zw. koniecznym czyli idealnym, przyznawać konieczność, różną od tej, która należy się zdaniom doświadczalnym. Mamy więc zasadę utrzymywać, że *pewność wszystkich naszych wiadomości opiera się na podstawie empirycznej.*

Taka jest wiernie streszczona obrona J. Stuarta Milla przeciwko „prawdom koniecznym“. Nie sądzę, żeby ktoś napisał coś donioślejszego i zupełniejszego na korzyść pozytywizmu.

*Rozstrząsanie kwestyi.* Jaki jest udział doświadczenia w tworzeniu się pewników? Jaki jest udział intuicyi rozumowej? Nie łatwo to rozstrzygnąć.

Stuart Mill sądzi, że doświadczenie powinno dostarczać nie tylko wyrazów pewników, lecz nawet ich połączenia.

Ten ostatni punkt podlega dyskusyi, bez wątplenia, ale da się obronić. Poczucie Arystotelesa zdaje się być z nim w zgodzie, a kardynał Cajetanus, ten subtelny i bystry krytyk *Organonu*, wyraźnie się nań pisze.

Przyrodzona skłonność umysłu ludzkiego do przyznawania zasad, *habitus principiorum*, rozwija się tylko przy zetknięciu z doświadczeniem—to rzecz

niezaprzeczona; ale czego ma dostarczać doświadczenie? Czy treści terminów sądu? Czy również ich połączenia?

Terminów i ich połączenia, odpowiada Cajetanus. „*Habitus principiorum praeexigit experimentum non solum ratione cognitionis terminorum, sed etiam ratione complexionis eorundem*“.

Bezustannie stwierdzamy, powiada, iż oddawna posiadaliśmy pojęcia ilości terminów, nie dostrzegając jednak zasad, tworzących się przez ich zestawienie. Przyznaję, ciągnie dalej, iż posiadałem pojęcia ilości równych, odejmowania, reszty, zanim pojmowałem, że odjąwszy od ilości równych ilości równe, otrzymujemy reszty równe. To samo powiedziec mogę o kilku innych zasadach. Odosobnione pojęcia terminów zasady nie są więc wystarczające, aby skłonić umysł do sformułowania tej zasady; trzeba do tego innej *pobudki*, niż terminy; otóż jakaby to mogła być pobudka, jeśli nie doświadczenie? <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Oportet ponere aliquod motivum et determinativum intellectus ad talem complexionem (principii) faciendam. Termini autem accepti, licet si componerentur, haberent ex se evidentiam, non sufficiunt tamen ad movendum et determinandum intellectum ad hanc compositionem potius quam illam. Experimur namque continue in nobis ipsis, quod habemus diu multorum terminorum conceptus absque notitia principiorum complexionum, qua ex illorum terminorum conjunctione constat. Fateor enim me cognovisse, quid aequale, quid demere et quid remanet nescivisse tamen hoc principium, si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, et similis ratio est in aliis. Oportet ergo ultra conceptus terminorum incomplexorum ponere aliquod determinativum seu motivum intellectus ad talem compositionem faciendam. Tale autem motivum oportet esse sen-

Mniemanie, podawane pod osłoną takich powag, ma przynajmniej pozory prawdopodobieństwa; jeśli zaś tak, to byłoby rzeczą logiczną stosować je nie tylko do zasad arytmetyki, do których się odwołuje Cajetanus, lecz tembardziej do pewników geometyi euklidesowej, a nawet do zasad metafizycznych i do pierwszych zasad rozumu.

Ale Stnart Mill idzie jeszcze dalej: według niego *fakt* doświadczenia jest *sam całą racją determinującą* przyznania umysłu.

To jednak nie da się utrzymać: temu twierdzeniu przeciwstawiamy tezę, ustanowioną powyżej, o naturze oczywistości prawd idealnych.

Nie możecie jednak zaprzeczyć, odpowiada Stnart Mill, iż doświadczenie daje wam conajmniej *potwierdzenie* prawd, które nazywacie koniecznemi. Ta zaś podpora, niby tylko „*potwierdzająca*“, dostarczona przez doświadczenie, wystarczyłaby sama przez się do ustalenia pewności prawd „koniecznych“. Na co nam więc są potrzebne inne dowody?

Otóż właśnie zaprzeczamy bez wahania, żeby doświadczenie miało pewnościom porządku idealnego dostarczać tej podpory potwierdzającej. Gdyby memu przekonaniu, że linia prosta jest krótsza niż linia nieprosta, że  $2 + 1 = 3$ , że to, co jest, nie może nie być, gdyby temu przekonaniu doświadczenie dostar-

---

sum, quum ante cognitionem principiorum Aristoteles nullum motivum intellectus novit nisi sensum. Ergo necessario cognitio complexa principiorum præexigit sensitivam experimentalem“.  
(Cajet. *Comm. in post. anal.*, lib. II, cap 13).

czało podpory potwierdzającej, wtedyby moje przekonanie musiało się umacniać w miarę, jakby przybywało doświadczenia; a ponieważ nigdy żadne spostrzeżenie nie sprzeciwia się mojej wierze, więc ta wiara musiałaby wraz z latami wciąż nabierać większego napięcia. Czy jednak potrzeba powiedzieć, że tak nie jest?

Rola doświadczenia nie polega więc na dostarczaniu nam *dowodu*, ani całkowitego, ani częściowego, prawd koniecznych, ale tylko na podawaniu na nasz użytek materyałów i przykładów, jakich nam potrzeba, aby z nich umysł za pomocą abstrakcyi i refleksyi mógł wyciągnąć prawa, wyższe nad warunki szczegółowe i przypadkowe, które materya narzuca faktom spostrzegalnym.<sup>1)</sup>

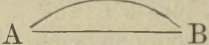
Nie formułujecie pewnika geometrycznego, powiada Stuart Mill, n. p. następującego: „prosta jest krótsza od innej linii,“ nie wyobrażając sobie prostej i innej linii, która nie jest prostą; taka figura jest właśnie doświadczeniem. Nie wypowiedacie ani definicyi liczby, ani zasady arytmetycznej, nie posługując się doświadczeniem; ażeby n. p. powiedzieć, że  $3=2+1$ , posługujecie się gałkami albo symbolami, takimi jak  $o^o$  albo  $oo o$ ; nawet samą zasadę przeciwności opieracie na faktach.

Zapewne, odpowiadamy, aby sformułować pewniki, posługujemy się faktami, zestawieniem faktów rzeczywistych czy zmyślonych; tym sposobem dochodzimy do *stwierdzenia*, za pomocą próby nakrycia, że

---

<sup>1)</sup> Zob. wyżej, №№ 104, 109, 111, 119.

C

n. p. w figurze  linia  $AB$  jest krótsza od linii  $ACB$ , i wolno nam wynik tego stwierdzenia wyrazić w sądzie; ale ten sąd będzie tylko prawdą *doświadczalną*. Kiedy zaś chcemy wypowiedzieć prawdę „konieczną“, wtedy musimy się wznieść ponad fakt, określić pojęcie oderwane linii prostej, pojęcie oderwane linii krzywej, porównać pierwsze z drugim, a potem zobaczyć, jak z tego porównania wyłania się pewnik oderwany, powszechny, konieczny: linia prosta jest krótsza od innej, która nie jest prostą (n. 111).

Podobnie możemy wykazać dziecku, iż trzy gałki mogą być ustawione dwojakim sposobem,  $\begin{smallmatrix} 0 \\ 0 \end{smallmatrix}$  i  $\begin{smallmatrix} 0 \\ 0 \\ 0 \end{smallmatrix}$ , i w ten sposób pomóż mu do *stwierdzenia*, że trzy gałki równają się dwom gałkom z jedną; wolno też nam samym odnowić w wyobraźni to małe *doświadczenie*. Ale powtarzamy, kiedy chcemy podnieść do pewnika, że  $3=2+1$ , wtedy abstrahujemy od gałek i ich symbolów, *pojmujemy* 3 jako całość, złożoną z trzech części  $2+1$ , jako części składowych tej całości, i w tem porównaniu całości złożonej z częściami, które je składają, odczytujemy pewnik oderwany, powszechny, konieczny: Całość równa się sumie swych części;  $3=2+1$ .

Doświadczenie nie jest więc *podudką* pewności pewników. Nie może nią też być.

Nie jest nią: posiadamy świadomość, że nasze przyznanie pewników zależy od zniewalającej oczywistości istotnego stosunku oderwanego, wyłaniającego się z zestawienia terminów pewnika; doświad-

czenie nie dodaje do tego przyznania nawet podpory dowodu potwierdzającego.<sup>1)</sup>

Nie może nią być: doświadczenie powiada tylko, co jest, a nie może powiedzieć, co *musi być*.

A więc argumenty filozofii „intuicyjnej“ pozostają nietknięte.

Aby jednak mieć prawo do podtrzymywania tego wniosku, trzeba jeszcze odeprzeć wyjaśnienie asocjacyonistów angielskich, dotyczące konieczności pewników. Ta pewność według nich ma być tylko *podmiotową*, t. j. zależną od osobistych usposobień myślącego podmiotu, nie ma więc posiadać wartości kryterium przedmiotowego i powszechnego, jaką jej przyznajemy.

Konieczność pewnika znaczy dla nas według Milla, że zaprzeczenie pewnika jest niepojęte.

---

<sup>1)</sup> Na zarzut, że doświadczenie nie mogłoby dostarczyć dowodu, iż dwie proste, przedłużone do nieskończoności, nie zamykałyby przestrzeni, Stuart Mill próbuje odpowiedzieć: Zgoda, nie posiadacie doświadczenia przedłużenia dwóch prostych do nieskończoności; ale posiadacie doświadczenie, albo wzrokowe albo imaginacyjne, że kiedy dwie linie zamykają przestrzeń, są to zawsze linie, które nazywamy nie prostymi, lecz krzywymi albo nachylonemi.

Ta odpowiedź logika angielskiego jest sofizmatem. Nie żądamy od Stuarta Milla dowodu zdania *pozytywnego*: linie nieproste przedłużone zamykają albo wcześniej czy później zamykać będą przestrzeń; lecz żądamy od niego *doświadczalnego* dowodu zdania *wyłączającego*: *samo tylko* linie nieproste zamykają przestrzeń, albo, co na jedno wychodzi, linie proste, choćby były przedłużone do nieskończoności, nie zamykają przestrzeni. Stuart Mill dowodzi czego innego, nie tego, o co nam chodzi. Jestto *Ignoratio elenchi*.

Otóż w tem tkwi błąd. Pewnik według nas nie jest konieczny dlatego, że jego zaprzeczenie jest niepojęte; ale zaprzeczenie pewnika jest niepojęte, ponieważ konieczność pewnika jest widoczna.

Czemże więc w gruncie rzeczy jest ta pewność?

Układ istot jest taki, że ich treść (esencya) tworzy jedność rzeczywiście nierozdzieloną. Ale umysł ludzki nie pojmuje za pomocą jednego wyobrażenia zawartości każdej z tych jednostek; zmuszony jest rozpatrywać daną esencję kilkakrotnie, pod różnemi postaciami, zanim ją zdoła wyczerpać; stąd wynika, że każdy istotny typ, mimo swej rzeczywistej niepodzielności, przedstawiony jest przez ogół cech, tworzących przedmiot myślowy złożony i podzielny w myśli. Rozkład tej całości na jej części daje początek definicyjom istotnym i pewnikom. Części tej całości;—terminy definicyi, podmiot i orzeczenie pewnika,—są więc nierozzerwalnie połączone, ponieważ w rzeczy, której różne postaci odtwarzają, stanowią jedność. Rozłączenie więc składników definicyi istotnej albo dwóch wyrazów pewnika znaczyłoby jednocześnie potwierdzenie esencji i niepotwierdzenie jej: z jednej strony oznaczałoby to potwierdzenie jej sposobem hipotezy, w jej niepodzielnej jedności, a z drugiej strony niepotwierdzenie jej, gdyż wzbranianoby się wtedy potwierdzić to, czem jest, i bez czego nie jest tem, czem jest.

Ponieważ pewnik jest konieczny, więc jego przeciwieństwo jest niemożliwe, a więc niepojęte.

Niepojętość przeciwieństwa danego zdania jest więc *wynikiem i podmiotowym wskaźnikiem przedmiotowej konieczności zdania.*

Ale ta niepojętość jest wątpliwa, powiada Stuart Mill; zmienia się ona wraz z podmiotowemi usposobieniami umysłu ludzkiego; zdarzało się, że dwa przeciwne zdania, jedno po drugim, były uważane za niepojęte w następujących po sobie okresach historii.

Pozytywiści angielscy mieszają dwie różne formy niepojętości, jedną *negatywną* i *względna*, drugą *pozytywną* i *bezwzględną*.

Istnieje w rzeczy samej niepojętość zupełnie *negatywna*, czyli ściślej mówiąc, *brak pojętości*, pochodzący stąd, że dany osobnik nie jest zdolny do pojęcia możliwości określonego zdania. Dla wielu umysłów przestrzeń ograniczona jest niepojęta; jest nią w rzeczy samej w *negatywnem* znaczeniu tego wyrazu: przyzwyczajeni do tego, że widzimy, jak po każdej części rozciągłości zawsze następuje inna rozciągłość, umysły te *nie pojmują* możliwości rzeczywistej przestrzeni, poza którą nie byłoby już rzeczywistej przestrzeni<sup>1)</sup>, i wtedy oświadczają, że przestrzeń ograniczona jest *niepojęta*.

Tak zrozumiana niepojętość jest *względna* i zmienia się wraz z osobnikami i okresami. Miewa ona często za przyczynę *chwilowy brak obrazu*, przystosowanego do wysiłku abstrakcyi, jakiego wymaga *umysłowe* wyobrażenie rzeczywistości.

Ale istnieje niepojętość *pozytywna*, *bezwzględna*, oznaczająca, że dane zdanie stawia opór wszelkiemu pojmowaniu. Opiera się zaś wszelkiemu pojmowaniu, ponieważ wyraża słowami połączenie dwóch prze-

---

<sup>1)</sup> Zobacz poniżej krytykę intuicji *a priori* Kanta.

ciwnych terminów, i ponieważ połączenie przeciwnieństw jest wewnątrznie niemożliwe. Zdanie: całość jest mniejsza od sumy swych części—jest pozytywnie i bezwzględnie niepojęte, gdyż aby je łączyć, trzeba by było potwierdzić całość, t. j. sumę części, a jednocześnie nie potwierdzić jej, t. j. wyłączyć tę samą sumę części: a to zawiera w sobie sprzeczność.

Otóż historia podaje nam zmiany pod względem niepojętości negatywnej, ale nie wykazuje ani jednej w wypadku niepojętości pozytywnej.

Nie wątpimy już o istnieniu antypodów, a tymczasem, powiadają nam, starożytni mniemali, że istnienie antypodów jest niepojęte. Czyż to nie był wypadek niepojętości pozytywnej?

Bynajmniej. W braku pojęcia o *przyciąganiu* ziemi, w braku *wyobrażenia* sobie siły przyciągającej, wywieranej na wszystkie ciała, położone na powierzchni globu ziemskiego, starożytni *wyobrażali* sobie spadanie ciał, nie jako ciężenie ku środkowi ziemi, lecz jako ruch punktu, położonego *dla nich* u góry, ku punktowi, położonemu *dla nich* na dole; nie wyobrażali więc sobie i nie pojmowali, że mieszkańcy, których nogi byłyby naprzeciw naszych, mogliby się utrzymać na miejscu, a zatem uważali istnienie antypodów za niemożliwe. *Wnioski*, wyprowadzane przez starożytnych z ich początkowego założenia, były *logiczne*, są niemi jeszcze, podczas gdy wniosek sprzeczny w sobie był i pozostaje dla wszystkich pozytywnie niepojęty. Dziś jednak *początkowe założenie zmieniło się*. Działanie ciężkości wyobrażamy sobie jako *przyciąganie* ziemi, wywierane na tych, którzy zamieszkują jej powierzchnię; przyjąwszy zaś to przyciąganie, pojmujemy, że człowiek na jakimkolwiek punkcie ku-

li ziemskiej, może się utrzymać, i nietrudno nam już dopuścić istnienie antypodów.

Powiadają nam jeszcze, że Kartezianie, ludzie uczeni i przywykli do refleksyi filozoficznej, sprzeciwiali się Newtonowskiemu przyciąganiu; a dziś kto o niem wątpi?

Kartezianie sprzeciwiali się przyciąganiu Newtonowskiemu, ponieważ nie wyobrażali sobie innego sposobu działania, jak działanie przez zetknięcie. *Jeśli* czynnik i biernik musiały się zetknąć, wtedy przyciąganie z odległości zawierałoby w sobie istotnie sprzeczność, i dziś jeszcze *logiku* uznałaby je za niepojęte. Czyż w rzeczy samej fizycy nowożytni, nie wierzący w działanie z odległości, nie powołują się na jeden lub kilka eterów, aby zapomocą *ciągłego* przenoszenia poprzez przestrzeń wyjaśnić przyciąganie, które uważają za niemożliwe pomiędzy ciałami oddalonymi od siebie? Ale od chwili, kiedy *zmiennymy dane zagadnienia* i kiedy wzajemnego działania ciał nie czynimy zależnem od zetknięcia, od tej chwili nietylko działanie z odległości staje się pojętem, ale nawet zaprzeczenie jego możliwości staje się rzeczą niepojętą.

Wypadki zmienności, przytoczone przez Stuarta Milla i podjęte przez wszystkich pozytywistów, aby osłabić przedmiotową wartość prawd koniecznych, są więc błędnie przytoczone.

Konieczność zdań porządku idealnego jest znamienna, a oczywistość ich prawdy nie pochodzi z doświadczenia.

Ale wtedy, powiada Stuart Mill— a jest to pierwszy zarzut jego oskarżenia i ostatni, który pozostaje nam rozstrzygnąć— wtedy nauki matematyczne po-

zbawione byłyby przedmiotu. Przedmioty geometryi i arytmetyki bowiem nietylko nie istniałyby, ale nie *byłyby nawet możliwe*. Ich urzeczywistnienie nie dałoby się pogodzić z fizycznymi warunkami kuli ziemskiej, a prawdopodobnie i z warunkami całego wszechświata.

Ten zarzut utożsamia dwie możliwości, w istocie swej różne: możliwość *zewnątrzną* i możliwość *wewnętrzną*.

Zdanie jest *wewnętrznie* możliwe, kiedy jego składniki nie zawierają sprzeczności. Definicja linii prostej, definicja liczby 3 nie zawierają sprzeczności, są *wewnętrznie* możliwe; z tej racji wystarczają naukom, które się niemi zajmują; połączone z innymi, tej samej natury co one, dają początek *stosunkom* coraz to rozleglejszym, które wszystkie są konieczne i niezależne od doświadczenia, a z ich całości wynikają te ogromne systematy, zwane geometryą, arytmetyką, naukami ścisłemi.

Możliwość *zewnątrzną* przypuszczałaiby coś więcej jeszcze, przypuszczałyby, że punkty, linie, powierzchnie, kąty proste, kwadraty, kule i t. d. mogą być *urzeczywistnione, jako takie*, w przyrodzie i *jako takie* t. j. w ścisłych warunkach, właściwych definicyom oderwanym i pewnikom, mogą stać się przedmiotami doświadczenia zmysłowego. Oczywiście nie zawsze i nie wszędzie tak bywa; można nawet wątpić, czy gdziekolwiek tak jest.

Lecz mniejsza o to. Pewniki geometryi i zasady arytmetyki są zdaniami porządku idealnego, niezależnymi według naszego twierdzenia od istnienia rzeczy przypadkowych; a jeśli pozytywiści przeczą istnieniu w geometryi i arytmetyce przedmiotu *my-*

ślowego poza przedmiotami *zmysłowemi*, to czynią to tylko dlatego, iż nie umieją się otrząsnąć z tego dowolnego uprzedzenia, każącego całą ich filozofię, że tylko to, co zmysłowe, może być poznane, że umysł ludzki posiada tylko jeden sposób myślenia, sposób myślenia pozytywnego.

Skończyliśmy roztrząsanie filozofii pozytywnej takiej, jaką podają i jakiej bronią najzdolniejsi jej przedstawiciele, Taine pod względem wyjaśnienia pojęć idealnych, a Stuart Mill pod względem wyjaśnienia prawd koniecznych.

Musimy jeszcze odpowiedzieć na trzeci argument, przytaczany na korzyść pozytywizmu—przypominamy sobie, że pochodzi on od Augusta Comtea—ale w pierw wypada nam powiedzieć słówko o słynnej teorii Herberta Spencera o ostatecznej podstawie pewności; oraz usunąć trudność, która zdaje się powstawać z obecnego stanu nauki geometrycznej i w tej dziedzinie burzyć pewność racjonalną.

**121. Teorya Herberta Spencera o pewności: Kryterium niepojętości.—Wykład i rozbiór.—**Podług Herberta Spencera, jak i podług Milla, prawdy idealne są tej samej natury, co prawdy doświadczalne, ale obydwoj prowodyrowie empiryzmu angielskiego nie zgadzają się co do hierarchicznego porządku pobudek, określających nasze przyznania pewności. Podług Milla najwyższą pobudką jest doświadczenie; podług Spencera jest nią niemożliwość pojęcia zaprzeczenia tego, co uznajemy za pewne. „*Niepojętość zaprzeczenia* danej wiadomości jest wskazówką, że ta wiadomość osiągnęła najwyższy stopień w hierarchii naszej wiedzy; stanowi ona kryterium, wedle które-

go sądzimy, że wartość danej wiadomości nie może być przewyższona.<sup>1)</sup> Innemi słowy, chodzi o próbę pojmowania zaprzeczenia zdania. Dotykam jakiegoś ciała w ciemności i bezpośrednio mam świadomość, że coś rozciągniętego towarzyszy oporowi: co należy mi uczynić, aby rozstrzygnąć, czy zdanie „to, co stawia opór, jest rozciągnięte“ jest wyrazem najwyższej pewności? Próbuję myśleć o rozciągniętości poza oporem; myślą o oporze, próbując usunąć pojęcie rozciągniętości. Doznaję bezwzględnego zawodu w swem oczekiwaniu: nie mogę pojąć zaprzeczenia tego zdania: „to, co stawia opór, jest rozciągnięte,“ a moja niemoc pojęcia jego zaprzeczenia wskazuje mi, że zawsze wraz z podmiotem (coś stawiającego opór) współistnieje niezmiennie orzeczenie (rozciągnięte).<sup>2)</sup>

Lecz jak się wyjaśnia niepojętość zaprzeczenia?

Przez prawa kojarzenia.

„Pobudzenia zmysłowe przez swe powtarzanie rodzą określone usposobienia nerwowe; te zaś pociągają za sobą utajoną skłonność podmiotową do działania w szczególnym kierunku; z tego wynikają w naszym ustroju mózgowym z góry określone formy myślenia; te formy są jakby odciski rzeczy w myślącym osobniku; niemożliwość odwrócenia tych form, zawarta w niepojętości ich zaprzeczenia, jest dla nas rękojmią prawdy ich przedmiotu, a nad tę nie możemy mieć wyższej rękojmi.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Principles of Psychology, II, § 426, 3-e wyd.

<sup>2)</sup> Tamże, § 426.

<sup>3)</sup> Tamże, § 430.

Głównym czynnikiem usposobień nerwowych, z których pochodzą konieczności myśli, jest *dziedziczność*. Stąd powstało znane wyrażenie Herberta Spencera: „Te dane umysłu są *a priori* w stosunku do danego osobnika, ale *a posteriori* w stosunku do szeregu, którego osobnik jest ostatnim kresem.“<sup>1)</sup>

A więc niemożliwość zaprzeczenia jest *najwyższym kryterjum* prawdy.

W jakich warunkach to kryterjum można stosować?

Jedynie tylko, odpowiada Spencer, w wypadku *ściślej niepojętości i względem zdań bezwzględnie niezłożonych*.

Trzeba naprzód, żeby *niepojętość* zrozumiano w ścisłym znaczeniu tego wyrazu: co przypuszcza skojarzenie bezwzględnie nierozzerwalne.

Konieczność jakiego zdania w rzeczy samej wyraża się przez niemoc naszą zerwania skojarzenia, ustanowionego przez doświadczenie w naszym ustroju mózgowym.

Skojarzenie zaś może być zerwane z mniejszą lub większą łatwością.

„Kiedy myślę o zdaniu: *ten ptak jest brunatny*, łatwo mi przychodzi pomyśleć o ptaku, który nie jest brunatny, ponieważ widokowi ptaków brunatnych codziennie sprzeciwia się widok ptaków o innym upierzeniu.

„Trudniej już przychodzi mi zaprzeczyć zdaniu: *lód jest zimny*, ponieważ jest ono wynikiem stałego kojarzenia między pojęciem lodu a pojęciem zimna;

---

<sup>2)</sup> Tamże.

żadne doświadczenie przeciwne nigdy go nie osłabiło; stąd pochodzi trudność pojmowania, *żeby lód miał być ciepły*. To ostatnie zdanie nazywamy zdaniem *nie do uwierzenia*, aby zaznaczyć, że nie można go pojąć bez wielkiego wysiłku wyobraźni.

„Istnieje jednak możliwość *pojmowania*, że lód może być ciepłym; bo istnieje sposób pojmowania, że woda może zamarzać przy wyższym stopniu temperatury od temperatury naszego organizmu; ale żeby jeden bok trójkąta miał być równym sumie dwóch pozostałych boków, to rzecz jest bezwzględnie *niepojęta*; żaden wysiłek wyobraźni nie pomoże nam zerwać skojarzenia między pojęciem jednego boku trójkąta a pojęciem, że jest nierówny dwom pozostałym bokom, razem wziętym“.

Zdanie, którego przeciwieństwo nie da się pomyśleć, według Spencera jest jedyne, do którego kryterium daje się ściśle zastosować.

Trzeba zaś powtórzyć, aby zdania, o które nam chodzi, były *bezwzględnie niezłożone*.

Zarzucono Spencerowi, iż niektóre sądy, uważane dawniej za niepojęte, dziś przyjęto jako wyraz prawdy.

„Sądy, przyjmowane mylnie za prawdziwe, na wiarę niepojętości ich zaprzeczenia, były to sądy złożone, odpowiada Spencer. Otóż do sądów złożonych kryterium niepojętości nie da się zastosować, a nadużywanie stosowania kryterium nie świadczy przeciw kryterium samemu“.<sup>1)</sup>

Niemniej przeto jest prawdą, dodaje filozof angielski, że pomyłka jest zawsze możliwa, gdyż

---

<sup>1)</sup> Tamże, § 428.

nigdy nie można w sposób bezwzględny dać rękojmi, że przyszłość nie obali przeszłych doświadczeń. Z tego to właśnie powodu pewność rozumowania jest niższa od pewności bezpośredniej; ta ostatnia, wymagając tylko jednorazowego zastosowania kryterium, naraża nas tylko na jedną możliwość pomyłki; tamta natomiast, wymagając powtórnego stosowania kryterium, *mnoży* z konieczności możliwość pomyłki. Ale bądź co bądź, te możliwości pomyłki są nieuniknione; kryterium niepojętości jest tylko *wymagalnikiem*, „wymagalnikiem powszechnym“.

*Rozbiór.* Wykład, co tylko przytoczony, jest ostatnim wyrazem teorii spencerowskiej. Zarzuty Stuarta Milla doprowadziły psychologa angielskiego do otrząśnięcia swej myśli z niejasności, jaka ją otaczała z początku, ale brak jej jeszcze ścisłości. Znajdziemy u niego ustępy, na które bez wahania możemy się pisać, np. następujący. „Jest rzeczą niepojętą, aby jeden bok trójkąta mógł się równać sumie dwóch pozostałych boków. Połączona długość dwóch boków nie może się przedstawić świadomości jako równa długości trzeciego boku, bez zburzenia pojęcia trójkąta; a pojęcie trójkąta nie może być wytworzone bez jednoczesnego rozwiania się pojęcia, wedle którego te wielkości są dane jako równe. Znaczy to, że podmiot i orzeczenie nie mogą być połączone w tej samej intuicji:—zdanie nie da się pomyśleć.—W tem tylko znaczeniu użyłem wyrazu *mepojęty*; tylko wtedy, kiedy go ściśle ograniczamy do tego znaczenia, uważam kryterium niepojętości za posiadające wartość“.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Tamże, § 427.

Tak zrozumiana, niepojętość jest wynikiem i wskaźnikiem konieczności przedmiotowej: ta ostatnia jest wzajemną zależnością wewnętrzną podmiotu i orzeczenia, jest kryterium najwyższem; niemożliwość zaprzeczenia orzeczenia bez zburzenia podmiotu jest wynikiem tej zależności.

Ta formuła bardzo dobrze wyraża teorię, którą sami wypowiedzieli, aby wyjaśnić konieczność prawd idealnych.

Ale nie łudźmy się: całość wykładu spencerowskiego nie zawsze pozostaje w zgodzie z tem kategorycznym oświadczeniem.

Naprzód autor często miesza *niepojętość* z *niewyobrażalnością*; a to pomieszanie, choć nakazane przez filozofię empiryczną, jest niemniej przeto dwuznacznikiem. Tak w przykładzie, wybranym powyżej opór bez podścieliska cielesnego jest *niewyobrażalny*, ale nie jest *niepojęty*; czyż dynamisci nie przypisują oporu siłom nierozciąglą, a spirytyści czyż nie przypisują istotom niecielesnym władzy oddziaływania na nasze narządy?

Powtóre, a to rzecz główna w sporze, który nas zajmuje, autor wciąż miesza „*pojmowanie*“ jakiej rzeczy z „*wierzeniem*“ w jej istnienie, a stąd terminy „*niepojęty*“ i „*niedopuszczalny*“ (niemożliwy do przyjęcia) używane są przezeń bez różnicy. Kiedy czuję, że mi zimno, powiada, wtedy nie mogę pojąć, że nie doznaję wrażenia zimna; kto patrzy wprost na słońce, nie może pojąć, że wzrok jego zapuszcza się w ciemności.

Zrozumiejmy to dobrze: kiedy mi zimno, wtedy dobrze *pojmuję*, że może mi być nie zimno, lecz nie mogę tylko *dopuścić*, że mi nie zimno; kto patrzy

w słońce, może bardzo dobrze *pojmwować*, że się znajduje w ciemnościach, ale nie może tylko *wierzyć* czyli raczej *sądzić*, iż jest w ciemnościach.

*Niepojętość* należy do porządku idealnego i oznacza niemożliwość; *niemożność uwierzenia* czyli raczej *niedopuszczalność* dotyczy porządku istnień, jest tylko zaprzeczeniem faktu.

Pod pokrywką tego dwuznacznika Herbertowi Spencerowi się zdaje, że wynalazł ogólną teorię pewności; w rzeczywistości zaś stosuje się ona jedynie do istnień.

Czy posiada jednak wartość przynajmniej dla porządku istnień? Czy niemoc nasza do dopuszczenia zaprzeczenia danego zdania jest w stosunku do rzeczy przyrody *wystarczającą rękojmią* prawdy tego zdania? Czy jest jej *rękojmią najwyższą*?

Jest jej *wystarczającą rękojmią*, powiada Spencer, ponieważ świadczy o jednostajności doświadczenia na korzyść zdania.

Dowód to nie rozstrzygający. Kojarzenia myślowe świadczą bowiem o sposobie, w jaki umysł ludzki *tłumaczył* sobie przyrodę, ale nie wyrażają wprost przyrody samej. Tłumaczenie *podmiotowe*, choćby ogólne i stałe, może być błędne, a więc nie przedstawia niewątpliwej rękojmi prawdy. Ludzie jednostajnie tłumaczyli sobie wschód i zachód słońca, jako ruch słońca samego; ulegali błędnemu tłumaczeniu rzeczywistości. Zaprzeczenie antypodów pochodziło również z fałszywego tłumaczenia spadania ciał.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Porówn. Stuart Mill, *Logie*, str. 174.

Fakt więc, że dane skojarzenie jest nierozdzielne, nie jest dostateczną rękojmią prawdy<sup>1)</sup>.

Zgoda, odpowiada filozof angielski, ale nie możemy się czegoś lepszego spodziewać.

---

<sup>1)</sup> Prowadząc dowód *ad hominem* przeciwko Spencerowi można mu zarzucić, jak miemam, że według empiryzmu ewolucjonistycznego nie mogą istnieć zdania nawet podmiotowo niepojęte. W rzeczy samej, jakakolwiek będzie liczba jednostajnych doświadczeń, które rzeczywiście przyczyniły się do wytworzenia skojarzenia, zwanego „nierozdzielne“, co więcej, jakakolwiek będzie liczba jednostajnych doświadczeń, *wyobrażanych* w zgodności z jednostajnym doświadczeniem rzeczywistym, liczba ta jest skończona. Tymczasem liczba doświadczeń możliwych jest nieograniczona. A więc podług zasad empiryzmu wartość logiczna danego zdania równałaby się symbolicznie ułamkowi, którego licznik *n* wyrażałby wypadki pomyślne, t. j. doświadczenia *dokonane* (przypuśćmy nawet, że mogły być dokonane bez różnicy przez spostrzeżenie zmysłowe albo przez wyobraźnię), a mianownik wyrażałby liczbę wypadków możliwych, t. j. doświadczenia możliwe czyli nieskończoność.

Ale ułamek  $\frac{n}{\infty}$  równa się 0, jakakolwiek będzie wartość *n*.

A więc nie byłoby zdania, którego przeciwieństwo nie byłoby pojęte, a nawet nieskończenie prawdopodobniejsze, niż zdanie, którego jedyną rękojmią jest doświadczenie.

Dodajmy, że według teorii rozwoju organizacya mózgowa nieograniczenie może się zmieniać, a więc skojarzenia, zależne od obecnej organizacyi naszych mózgów, są zmienne. Jeśli zaś wiemy, że nasze obecne skojarzenia mogą być zmienione, wtedy ich zaprzeczenie przestaje być niepojętem. Stąd wynika, że skojarzenia, uważane za „niepojęte“, nie są niepojęte, oraz że ich zaprzeczenie, uznane za niemożliwe, według teorii rozwoju, jest z konieczności możliwe. Porówn. Fonsegrive, *La Causalité efficiente*, str. 42—52.

Znaczy to, tyleż, co powiedzenie, że pewne poznanie prawdy jest niemożliwe, co utożsamienie pewności z prawdopodobieństwem. Podobną filozofię głosił Cyceon, jako rodzaj ogólnego probabilizmu, który ostatecznie jest złagodzoną formu sceptycyzmu.

Oczywiście wiadomości ludzkie często nie dochodzą do ścisłej pewności; ale nieprawda, żeby nigdy nie miały jej osiągać,—mamy nadzieję, iż wykazaliśmy to względem zdań bezpośrednich porządku idealnego i że wykazemy to względem zdań porządku realnego.

Jeszcze słówko: rękojmia, podana przez Spencera, choćby była dostateczna, nie jest, jak powiada Stuart Mill, *rękojmią najwyższą* prawdy, gdyż całą swą wartość zapożyczają od jednostajności doświadczenia, a więc, wnioskuje Mill ta jednostajność doświadczenia jest najwyższem kryterjum. Co sądzić o tej krytyce?

Mija się ona z prawdą, jak mniemamy. Bez wątpienia, w *porządku ontologicznym* jednostajność doświadczenia jest wcześniejsza od poczucia niedopuszczalności zaprzeczenia; ale zagadnienie, podjęte przez Spencera, należy do *porządku psychologicznego* albo *logicznego*: Jaka jest według filozofii kojarzenia możliwie najlepsza rękojmia jednostajności doświadczenia? Bezpośrednia kontrola osobista z istoty swej jest niedostateczna, gdyż suma doświadczeń, dokonywanych w ciągu życia osobnika, zawsze jest niewystarczająca; wypada więc do nich dodać dopełnienie upewnienia, jakie nam daje doświadczenie przodków. Ponieważ niepojętość zaprzeczenia według teoryi spencerowskiej jest wskazówką i pewnego rodzaju streszczeniem jednostajnych doświadczeń przeszłości, przeto stanowi wyższą rękojmię o l

tej, jaką może dać bezpośrednio doświadczenie osobnika.

Odpowiedź, dana przez Spencera Millowi, zdaje się nam być rozstrzygającą pod tym względem.<sup>1)</sup>

W streszczeniu, „niepojętość zaprzeczenia“ mogłaby być uważana za kryterium prawdy pod warunkiem, że rozumieć ją będziemy jako *niedopuszczalność zaprzeczenia*; że powiążemy podmiotową niedopuszczalność zaprzeczenia z *przedmiotową koniecznością*, której pierwsza jest tylko skutkiem i objawieniem się w świadomości; że w tej przedmiotowej konieczności widzieć będziemy nie przypadkowe zestawienie, mniej lub więcej częste, faktów, lecz *prawo, czy to istotne, czy też przyrodzone rzeczy, a zatem i myśli*. Tak rozumiana, formuła spencerowska stosowałaby się do porządku idealnego i do porządku realnego i zasługiwałaby naprawdę na nazwę najwyższego kryterium poznania pewnego.

Ale takie tłumaczenie oddala się od pojęć pozytywistycznych autora i nie da się pogodzić z całością jego filozofii.

Zanim porzucimy roztrząsanie *konieczności* prawd idealnych, musimy się zatrzymać chwileczkę nad rozpatrywaniem pewnych teorii, nawpół matematycznych, nawpół filozoficznych, tyczących się podstaw geometrii euklidesowej, teorii, które, źle zrozumiane, mogłyby zachwiać zaufaniem umysłu ludzkiego do konieczności nauk racjonalnych.

## 112. Trudność wszczęta przez metageometrię.—

W roztrząsaniu poprzedzających teorii pod wspólną

---

<sup>1)</sup> Principles of Psychology, II, § 430.

nazwą prawd idealnych, albo według wyrażenia Mil-  
la, prawd koniecznych objęliśmy definicje i pewniki  
geometrii i arytmetyki, zarówno jak i definicje i pe-  
wniki porządku metafizycznego. Pomiedzy pierwsze-  
mi jednak a drugimi zachodzi ważna różnica: pojęcia  
matematyczne stosują się w rzeczywistości do *mate-  
ryji określonej, wyobraźalnej*, gdy tymczasem pojęcia  
metafizyczne mają przedmiot czysto myślowy. Stąd  
wynika, że pewność geometrii może być przedmiotem  
zarzutów, które nie dotyczą metafizyki. „Rationes  
mathematicorum sunt rerum imaginabilium, powiada  
święty Tomasz, sapientialia autem sunt pure intelli-  
gibilia“<sup>1)</sup>.

Kiedy przed kilku laty głośny uczoney wypowied-  
ział nierozważne słowo o „niepewnościach geome-  
tryi“<sup>2)</sup>, kilku filozofów powzięło myśl, że tradycyjna  
geometria jest zagrożona, i że zuchwali neo-geome-  
trowie zamierzali wstrząsnąć jej podstawami.

Ile w tem prawdy? Jaki jest stan tej kwestyi  
z punktu widzenia kryteryologicznego, który jest na-  
szym punktem widzenia<sup>3)</sup>?

Wiadomo, że między początkowemi zdaniem-  
i swych *Elementów* Euklides umieszcza kilka, które na-  
zywa *wymagalnikami* (postulatami). Usiłowania,  
podejmowane wiele razy, aby je sprowadzić do

---

1) S. Thomas, in X Ethic. VI, 7.

2) Revue des Questions scientifiques, 1883 XIV, str.  
349—384.

3) Zob. w tym przedmiocie godne uwagi studjum Man-  
siona, Les premiers principes de la métageométrie, w Revue  
Néo-Scholastique, rocz. III, n. 2 i 3.

zdań uprzednich, ogólniejszych, były zawsze bezowocne. Stąd powstała myśl uniezależnienia geometrii od wymagalników euklidesowskich. Już niektórzy matematycy XVIII stulecia, zdaje się, przewidywali sposób dojścia do tego celu, lecz nie udało się im nadać swej myśli formy systematycznej. Dopiero w ciągu XIX stulecia myśl ta przyoblekła się w ciało: obok geometrii euklidesowskiej powstały dwa systematy nowych geometrii: geometria Łobaczewskiego (1793—1856) i geometria Riemannowska, której myśl podstawową podał Riemann (1826—1866) <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Geometria Łobaczewskiego jest niezależna od 5-go wymagalnika Euklidesa, a geometria Riemannowska jest niezależna od 6-go wymagalnika.

5-ty wymagalnik wypowiada, że dwie proste jednej płaszczyzny, tworzące z jednej strony wraz z trzecią prostą kąty, których suma jest niższa od dwóch prostych, schodzą się z tejże strony.

6-ty wymagalnik wypowiada, że dwie proste nie mogą zamykać przestrzeni.

Mansion, którego prace o metageometrii stanowią powagę, powyższe wypowiedzenia nazywa *rzekomemi wymagalnikami*; „rzekome wymagalniki są definicyami, powiada, albo raczej dopełnieniami definicyi, potrzebnemi do ścisłego określenia ogólnego linii prostej.“

„Prosta w ogólności, mówi Mansion, jest to jednolita linia nieograniczona czyli nieskończona, określona przez dwa ze swych punktów, dostatecznie zbliżone.

„Prosta *euklidesowska* jest ta, która posiada dwie własności, wyrażone przez rzekome wymagalniki: prosta *Łobaczewskiego* jest ta, która korzysta tylko z własności, oznaczonej przez 6-ty rzekomy wymagalnik, według którego dwie proste nie mogą zamykać przestrzeni; prosta *Riemannowska* korzysta jedynie z własności, wyrażonej przez 5-ty rzekomy wymagalnik.

Geometrowie trafnie charakteryzują te trzy geometrye przez trzy alternatywy, jakie może przedstawiać suma kątów trójkąta.

W geometryi riemannowskiej suma trzech kątów trójkąta jest zawsze wyższa od dwóch prostych.

W geometryi Łobaczewskiego suma trzech kątów trójkąta jest niższa od dwóch prostych.

W geometryi euklidesowskiej suma trzech kątów trójkąta równa się dwom prostym.

Czyż to nie zburzenie pewności racjonalnej? Jakim sposobem trzy kąty trójkąta mogą być równe mniejsze i większe od dwóch kątów prostych?

Te mniemane geometrye są urojeniami, rzekli niektórzy cięci metafizycy.

Ależ te „urojenia“ — to dzieło pierwszorzędnych myślicieli, są przyjęte i bronione przez znaczną liczbę matematyków wielkiego znaczenia <sup>1)</sup>; nie-

---

Płaszczyzna jest euklidesowska, Łobaczewskiego albo riemannowska, wedle tego, czy proste, jakie zawiera, są euklidesowskie, Łobaczewskiego czy riemannowskie.

W *geometrii euklidesowskiej* rozpatruje się tylko proste euklidesowskie i figury, których definicya zależy od definicyi prostej euklidesowskiej; podobnież *geometria Łobaczewskiego* i *geometria riemannowska* zajmują się prostymi tejże nazwy i figurami, od nich zależnemi“. Mansion, *Mélanges mathématiques*, III, str. 44. Paryż Gauthier-Villars, 1898.

<sup>1)</sup> „Kwestya zasad nauki przestrzeni jest jedną z tych, które najbardziej zajmowały geometrów, a między nimi kilku z najznakomitszych naszego wieku, czego świadkiem są pisma w tym przedmiocie Legendrea, Łobaczewskiego, J. Bolyaia, Riemanna, Bellramiego, Cayleya, Kleina, Darboux, Scheringa, Helmholtza, Liego, Poincarégo, Nawcomba. Wiadomo obecnie, że była ona również przedmiotem rozmyślań Lagrangea, Gaussa,

ktorzy z nich różnemi drogami doszli do tych samych wniosków; otóż wszyscy zgadzają się w orzeczeniu, że każda z tych trzech geometrii tworzy konstrukcyę logiczną zupełną, że między niemi niema żadnej sprzeczności; co więcej, uczonemu belgijskiemu, de Tillyemu udało się połączyć je wszystkie trzy w harmonijną syntezę, zbudowaną na jednym podstawowym pojęciu ogólnem, na pojęciu odległości <sup>1)</sup>.

Prawdą jest, że trzy alternatywy sumy kątów jednego trójkąta nie naruszają w niczem pewności racjonalnej, gdyż stosują się do różnych trójkątów.

---

Ampèrea i Cauchego, którzy pod [względem tej kwestyi pozostawili wskazówki pobieżne, lecz ważne mimo ich zwięzłości noszące na sobie piętno geniuszu.

„De Tilly studyował trzy razy, w sposób coraz to bardziej pogłębiony, tę kwestyę filozofii matematycznej; uczynił to w sposób oryginalny; nikt w zbadaniu pierwszych zasad trzech możliwych geometrii nie zaszedł tak daleko; nikt nie wniósł do tych badań większej ścisłości i nie sprowadził, jak on, nauki o przestrzeni do jej podstawowych pojęć“. Mansion, *Notice sur les recherches de M. de Tilly en métageométrie*, str. 5—7.

<sup>1)</sup> De Tilly w swoim *Essai sur les principes fondamentaux de la Géométrie et de la Mécanique* wykłada w sposób zupełny podstawy nauki o przestrzeni. Podejmując, może bezwiednie, myśl, wypowiedzianą przez Cauchyego w r 1883, zakłada całą geometryę na pojęciu przerwy czyli odległości między dwoma punktami. To pierwsze pojęcie, nie dające się zredukować, rozbieira on z mistrzowską przenikliwością i ścisłością i wywodzi z niego pokolei geometryę Riemanna, geometryę Łobaczewskiego inareszcie geometryę Euklidesa. W tym celu dopuszcza naprzód pojęcie odległości samo, bez żadnego wymagalnika, potem jeden, a nareszcie drugi wymagalnik uproszczenia. Wychodząc z pierwszych zasad, rozwija on plan zupełnego wykładu geometrii i trygonometrii w zakresie tych trzech hipotez“. Tamże.

*Trójkąt*, w którym suma kątów jest niższa od dwóch kątów prostych, to trójkąt *Lobaczewskiego*; trójkąt, w którym suma kątów jest wyższa od dwóch prostych, to trójkąt *riemannowski*; nareszcie trójkąt, w którym suma trzech kątów jest równa dwóm kątom prostym, to trójkąt *euklidesowski*.

Mówiąc ogólniej, te trzy geometrye nie sprzeciwiają się sobie, nie mogą się sprzeciwiać sobie, gdyż ich *twierdzenia stosują się do określonych ilości, częściowo różnych*.

W tych trzech geometryach istnieje część wspólna, dzięki definicyi linii prostej, dosyć ogólnej, żeby pominąć różne gatunki prostych, służących każda za punkt wyjścia dla trzech rozgałęzień geometryi ogólnej.

Widzieliśmy, jak Mansion określił linię prostą ogólnie, jako „jednolitą linię nieograniczoną czyli nieskończoną, określoną przez dwa ze swych punktów, dostatecznie zbliżone“.

Otóż nie tylko proste *euklidesowskie* sprawdzają tę definicyę; proste *riemannowskie*, które przyrównują do łuków wielkiego koła geometryi *euklidesowskiej*, oraz proste *Łobaczewskiego* sprawdzają ją również.

Można więc zrozumieć, że z tej *ogólnej* definicyi linii prostej wypikają mogą własności, *wspólne* wszystkim prostym, prostym *riemannowskim* i prostym *Łobaczewskiego*, zarówno jak prostym *euklidesowskim*; zdania, wyrażające te własności i stosunki z nich wywiedzione, tworzą geometryę *ogólną*.

Ale rozwój nauki geometrycznej wymaga ściślejzego sformułowania tej ogólnej definicyi linii prostej przez jej dopełnienie; wymagalniki 5-ty i 6-ty,

któreśmy wyżej przytoczyli, dostarczają tych obowiązkowych dopełnień definicyi.

A zatem proste euklidesowskie posiadają pewne własności *szczegółowe*, jakich nie posiadają ani proste riemannowskie, ani proste Łobaczewskiego, i naodwrot: zdania, wynikające z tych szczególnych własności, na mocy praw myśli, zwłaszcza zasady przeciwności, tworzą *trzy różne systematy* geometryi.

Tak np. niepodobna, aby prosta euklidesowska powróciła do swego punktu wyjścia. Na prostej euklidesowskiej można wznieść prostopadłą; na innym punkcie prostej można na tej samej płaszczyźnie wznieść drugą prostopadłą; te dwie prostopadłe nigdy się nie spotkają. Tak samo rzecz się ma w geometryi Łobaczewskiego. Trzy kąty trójkąta euklidesowskiego równają się dwom kątom prostym.

Z drugiej strony, prosta riemannowska, ta, którą można przyrównać do łuku wielkiego koła, powraca do swego punktu wyjścia<sup>1)</sup>. Proste nieeuklidesowskie nigdy nie są równoległe. Suma trzech kątów trójkąta riemannowskiego jest większa od dwóch prostych.

Niema sprzeczności pomiędzy temi dwoma szeregiemi zdań, gdyż *stosują się do różnych materyi*.

Trzy systematy geometryi są zarówno *racyonalne*, *wyprowadzone z tą samą ścisłością logiczną z początkowych założeń*, częściowo różnych; więc nie sprzeciwiają się sobie, nie mogą nawet sprzeciwić

---

<sup>1)</sup> Kiedy euklidyanie muszą przestrzeń uważać za nieskończoną, riemannianie stawiają się z konieczności w przestrzeni przypuszczalnie skończonej.

się sobie, bo ze swego założenia tworzą trzy równoległe łańcuchy.

Zgoda, powie nam kto, ale to założenie samo zdaje się urągać rozumowi. Jakież mogą być te różne zdania początkowe, które mają służyć za punkty wyjścia dla trzech rozgałęzień metageometrii? Początkowe pojęcia geometrii dostarczone są przez pojęcie, jakie mamy o przestrzeni; to pojęcie samo jest abstrahowane z naszych postrzeżeń: otóż, czyż przestrzeń, którą postrzegamy, nie jest *euklidesowska*? Jeśli tak, to nasze pojęcia odpowiadają przestrzeni *euklidesowskiej*; w cóż się wtedy obróca geometrye *nie-euklidesowskie*? Stosując do dziwolągów zmyślonych prawa wzajemnego stosunku narządów, czyż nie mielibyśmy również słuszności, gdybyśmy chcieli budować urojone anatomie, jak budując geometrye *nie-euklidesowskie*?

Odpowiedź na tę nową trudność streszcza się w tem rozróżnieniu: składniki przestrzeni, *dokładnie poznane*, dają początek *geometrii jednej*, jaką jest geometrya, pobieżnie powyżej naszkicowana. Ale wywody nauki geometrycznej w znacznej części polegają na początkowych danych, które wedle poczucia *meta-geometrów* zawierają *pierwiastek nieznamy*; według sposobu, jak ten pierwiastek określimy, początkowe dane nauki będą się zmieniały, a przeto i powiązanie systematu musi się zmienić. Stąd pochodzi możliwość kilku równoległych systematów geometrii, które wszystkie są jednakowo racjonalne, lecz częściowo różne.

Dajmy kilka wyjaśnień. Bez zaprzeczenia, istnieją pojęcia przestrzeni, posiadające charakter *bez-*

względny i stanowiące konieczny punkt wyjścia dla wszelkiej nauki geometrycznej. Żadna geometrya nie jest możliwa bez tego ogólnego poglądu na przyrodę, który nam każe postawić ciała *gdzieś* — pojęcie *położenia* — jedno w *stosunku* do drugich — pojęcie *odległości linearnej* czyli *kierunku* — jedno przed drugim albo za drugim, na lewo albo na prawo drugiego, nad drugim albo pod drugim — pojęcia *trzech wymiarów* (str. 270). Widzieliśmy, że meta-geometrowie wśród tych pojęć początkowych umieszczają pojęcie linii, określonej przez dwa punkty geometryczne, przypuszczalnie stałe, pojęcie ciała o trzech wymiarach, określonego trzema ze swych punktów, i t.d.

Z tych pojęć ogólnych można wywieść pewne wnioski logiczne: jak np. rozróżnienie linii prostej — linii spoczywającej *zarówno* na swych punktach — od linii nieprostych, krzywych albo wielobocznych, linii, *nie* spoczywających *zarówno* na swych punktach; jak np. własność linii prostej zajmowania mniejszej przestrzeni od innej linii, posiadającej te same punkty skrajne, lecz nie będącej prostą (s. 270–274).

Te wnioski dzielają naturalnie charakter *bezwzględny* początkowych danych, z których są wyprowadzone, a więc, jakkolwiek daleko je posuniemy, geometrya pozostaje zawsze nauką *bezwzględną*, a zatem wyłączającą, *jedyną*.

Ale trzeba przyznać, że te pojęcia ogólne o przestrzeni są bardziej metafizyczne, niż matematyczne; są one raczej pojęciami wstępnymi do nauki geometrycznej, niż pojęciami istotnymi tej nauki.

Geometrye szczegółowe zajmują się wielkościami *wyobrazonemi* i ich *miarami*; mają za przedmiot *ściśle* określenia własności *mierniczych figur*.

A więc jedno z dwojga: albo pojęcia, posiadające same przez się charakter bezwzględny, logicznie wystarczą do zupełnego określenia ścisłej teorii miary, a wtedy istnieć może tylko jedna geometrya, albo też do tego nie wystarczą, a wtedy będzie je trzeba uzupełnić przez nowe definicje, dostarczane w razie potrzeby przez miary doświadczalne.

Metageometrowie utrzymują, że ta druga alternatywa narzuca się, oraz że pojęcia, jakie posiadamy o przestrzeni rzeczywistej, przedstawiające charakter bezwzględny, nie wystarczają do koniecznego określenia mierniczych własności figur. Pozostawiają one nietknięty pierwiastek nieokreśloności. Wedle sposobu określenia tego pierwiastku mieć będziemy nieskończoną liczbę różnych geometrii, dzielących się jednak na trzy kategorie, geometryę riemannowską, euklidesowską i Łobaczewskiego, R., E., Ł.

Aby się dowiedzieć, która z tych wszystkich geometrii stosuje się do figur przestrzeni rzeczywistej, trzebaby uciec się do doświadczenia; ale ścisłe doświadczenie jest niemożliwe, wskutek czego określenie pierwiastku niewiadomego tylko sposobem przybliżonym może się odbyć.

Przedmiotem geometrii ogólnej są ogólne własności figur, niezależne od sposobu określenia pierwiastku niewiadomego, o którym w tej chwili mówiliśmy. Przedmiotem systematu szczegółowego geometrii R., Ł. lub E., są własności figur, wynikające ze szczególnego określenia tego pierwiastku. Wszystkie te systematy mają tę samą wartość racjonalną, lecz są zbudowane na początkowych pojęciach częściowo różnych.

Geometria *fizyczna* ma za przedmiot zbadanie własności figur w przyrodzie. Jeśli te figury mogą się zbliżyć nieograniczenie do pojęć geometrii racjonalnej, to własności figur w przyrodzie będą mogły z nieokreśloną ścisłością odtwarzać własności jednego z systematów geometrii racjonalnej, i tylko jednego z nich. Powiedzielibyśmy wtedy, że właśnie ten systemat jest urzeczywistniony w przyrodzie; ale nigdy ściśle wiedzieć nie będziemy, który to system, ponieważ zawsze w określeniu systemu pozostawać będzie ten sam stopień nieścisłości, co w miarach doświadczalnych.

Conajwyżej będziemy mogli wyłączyć te systematy, których wyniki będą dosyć różne od wyników doświadczalnych, aby ta różnica mogła być oceniona.

Zatrzymaliśmy się dłużej, niżbyśmy chcieli, nad trudnością, którąby ktoś mógł wyprowadzić z metageometrii, gdyż niepodobna było ściśle określić jej znaczenia bez wchodzenia w niektóre szczegóły. Streszczamy swój wniosek, wypowiadając, że różne systematy geometrii nie mogą być z sobą w sprzeczności ani też z zasadami rozumu, ponieważ tworzą pewien ciąg twierdzeń, wyprowadzonych zgodnie z ogólnymi prawami myśli, ze zdań początkowych, różnych pomiędzy sobą, nie zawierających same w sobie, wedle założenia, żadnej sprzeczności. Jeśli istnieją „niepewności geometrii“, to należą one wyłącznie do porządku doświadczalnego.

Na zakończenie dodajmy, że metageometria wykazuje dowolny charakter kantowskich sądów syntetycznych *a priori*. Sądy te w samej rzeczy są mo-

żliwe tylko w zależności od *apriorycznej* intuicji przestrzeni. A tą intuicją w myśl systematu Kanta jest intuicja przestrzeni euklidesowskiej. A więc możliwość przestrzeni nie-euklidesowskiej jest niepojęta, albo, jeżeli jest pojęta, wtedy pojęcia są możliwe bez intuicji *a priori*, wymaganej przez Kanta. Metageometria tym sposobem wykazuje dowolność podstawowej doktryny *Krytyki czystego rozumu* <sup>1)</sup>.

*Drugi argument* pozytywistów, jak wiemy, zmierzał do pomieszania pojęć idealnych z wyobrażeniami zbiorowymi, a zdań idealnych z sądami doświadczalnymi. Skończyliśmy krytykę tego podstawowego argumentu.

Aby wyczerpać przedmiot, należałoby jeszcze rozpatrzyć zarzuty, podniesione przez Stuarta Milla przeciw *sylogizmowi* i *indukcji*; lecz podwójne to badanie odsyłamy do kryteriologii *szczegółowej*. Podobnie odkładamy do niej rozbiór zasady przyczynowości, pojmowanej w znaczeniu, jakie jej powszechnie nadają w naukach i filozofii empirycznej.

---

<sup>1)</sup> „Hat nun Helmholtz Recht und ist das Kant'sche Fundament falsch, so fällt damit auch der Inhalt und die Methode, welche hieraus gewachsen ist; dann ist ferner die jahrhundertlange Richtung der deutschen Philosophie eine verfehlt“. R. Krause, przyt. przez Mansiona, *Revue Néo-Scholastique*, sierpień 1896, str. 255.

Gauss w r. 1832 oznajmił Bolyaiowi filozoficzną doniosłość geometrii nie-euklidesowskiej w następujących wyrazach: „Niemożność nasza odróżniania *a priori* pomiędzy  $\Sigma$  (Geometrią euklidesowską) a  $S$  (geometrią nie-euklidesowską) wykazuje jak najwyraźniej, że Kant nie miał racji, twierdząc, iż *przestrzeń jest tylko formą* naszej intuicji“. Porówn. Mansion, *Mélanges mathématiques*, na przedostatniej stron.

Rozpocznijmy teraz rozbiór *trzeciego argumentu*, przytoczonego przez Augusta Comtea na poparcie pozytywizmu.

**123. Odpowiedź na 3-ci argument: Trzy stany Augusta Comtea.** Według założyciela pozytywizmu francuskiego, umysł ludzki ma kroczyć po drodze koniecznie postępowej, oznaczonej przez trzy etapy, któremi mają być teologia, metafizyka, nauka pozytywna. Po długich stuleciach trudów i walk ludzkość według niego doszła nareszcie do zupełnej świadomości samej siebie i zrozumie teraz, że z przedmiotu swych poszukiwań powinna ostatecznie wyłączyć poglądy religijne i metafizyczne, a poprzestawać na spostrzeganiu zjawisk i ich ogólnem porządkowaniu.

„Tak więc, aby przytoczyć najbardziej zadziwiający przykład filozofii pozytywnej, my powiadamy, że ogólne zjawiska wszechświata są wyjaśnione, o ile mogą być wyjaśnione, przez newtonowskie prawo ciężenia, ponieważ z jednej strony piękna ta teoria ukazuje nam całą niezmierną różnorodność faktów astronomicznych, jako jedyny i ten sam fakt, rozpatrywany z różnych punktów widzenia, stałe dążenie wszystkich cząsteczek, jednych ku drugim, w prostym stosunku ich mas i w odwrotnym stosunku kwadratów ich odległości; gdy tymczasem z drugiej strony ten fakt ogólny przedstawia się nam jako proste rozszerzenie potocznego zjawiska i przez to samo uważamy ciężar ciał na powierzchni ziemi za coś doskonale nam znanego. Co się tyczy określenia, czem to przyciąganie i ten ciężar są same w sobie, jakie są ich przyczyny, wszystko to są pytania, które uważamy za niemożliwe

do rozwiązania, które już nie należą do dziedziny filozofii pozytywnej, które słusznie oddajemy wyobraźni teologów albo subtelnościom metafizyków“<sup>1)</sup>.

Według Comtea to prawo trzech stanów, wykluczających się nawzajem, jest fatalne; kieruje życiem jednostki, jak wytyka drogę rozwojowi każdej z gałęzi wiedzy ludzkiej, czy chodzi o „zjawiska astronomiczne, fizyczne, chemiczne, fizyologiczne, czy o społeczne“.

Historia nauk i metod, oraz badanie rozwoju umysłowości indywidualnej ma dowieść prawdy „prawa trzech stanów“ *a posteriori*; rozbiór budowy umysłowości ma dostarczyć dowodu *a priori*.

Otóż przyznajemy chętnie, że w tej lub owej epoce historycznej wysiłek umysłu ludzkiego cechuje przede wszystkim czy to dążność do wiary, czy do metafizyki, czy też przeważnie zamiłowanie do nauk obserwacyjnych; ale nie prawda, żeby w jakiegokolwiek epoce historycznego życia narodów jakakolwiek z tych dążności miała wykluczać inne.

Któż śmiałyby np. zaprzeczyć, że w Arystotelesie najdoskonalszy umysł metafizyczny znajdował się w tegiej syntezie połączony z jaknajprzenikliwszym zmysłem spostrzegawczym?

Czyż sławna szkoła Aleksandryjska, zawsze odznaczająca się swą wiarą, nie oddziaływała dzielnie przeciw wrogiej dla nauki przesadzie szkoły afrykańskiej; czyż w osobie swych mistrzów, Klemensa i Oryginesa, świetnie nie łączyła najdoskonalszej analizy

---

<sup>1)</sup> A. Comte, Cours de philosophie positive, t. I, lek I, str. 15—16.

naukowej rzeczy z najbardziej oderwanemi pomyślaniami?

Czy sądzicie, że teologowie i filozofowie średniowieczni byli obcy zajęciom naukowym? Wystarczy przewertować dzieła Alberta Wielkiego, komentarze św. Tomasza z Akwinu do prac naukowych Arystotelesa, aby się przekonać, że było przeciwnie.

Czyż Descartes, Leibniz, Pascal, Ampère nie byli jednocześnie ludźmi wierzącymi, metafizykami uczonymi? Kant, Helmholtz, Wundt i wielu innych poświęcali się nauce, zanim się oddali oderwanym spekulacyom metafizycznym. Najznakomitszy uczony naszych czasów, Pasteur, mówiąc w swej przemowie przy wstępowaniu do Akademii francuskiej o wpływie, wywartym przez Augusta Comtea na Littrégo, oświadczył, iż nauka nie tylko nie zachwiała jego przekonań filozoficznych i religijnych, lecz nawet je wzmocniła. Pozytywizm grzeszy błędem metodycznym, powiedział on, gdyż miesza wyłączną obserwacyę faktu, która jest jałową, z eksperymentacyą, która jedynie prowadzi do nieodpartych wniosków w nauce. Oprócz tego, grzeszy błędem obserwacyi, gdyż w „pozytywnem pojmowaniu świata nie bierze w rachubę najdonioślejszego z pojęć pozytywnych, pojęcia nieskończoności“.

August Comte uważa odkrycie prawa powszechnego ciężenia za tryumf metody pozytywnej: a czyż ów geniusz, który je odkrył, nie był człowiekiem głęboko wierzącym?

Kiedy Kepler po siedemnastu latach pracy doszedł do poznania praw, na których Newton następnie miał oprzeć prawo ciężenia, czyż wtedy przypadkiem wzięła go pokusa porzucenia wiary, aby przyjąć filozo-

fię pozytywną? Przeciwnie, nauka uchyliła jego geniusz przed Bogiem i podyktowała mu tę pokorną modlitwę: „Dzięki Ci, Mistrzu stworzeń, za szczęście, jakim mię obdarzyłeś. Skończyłem nareszcie swe dzieło. Włożyłem w nie wszystkie siły swej duszy. O ile zależało od mej słabości, próbowałem ujawnić Twoją chwałę w oczach ludzkich. Zawsze starałem się rozumować przezornie; ale jeśli mi się wymknęło coś niegodnego Ciebie, mnie, robakowi ziemskiemu, urodzonemu i wyrosłemu w kałuży grzechu; jeśli przedziwna piękność Twoich dzieł wbiła mię w pychę; jeśli szukał chwały ludzkiej: oświeć mię, mój Boże, abym się poprawił. Gdy wykonywam pracę, przeznaczoną na Twoją chwałę, wybacz mi, dobrotliwy i miłosierny Panie, i pozwól, żeby ma praca była użyteczna, na Twoją chwałę i dla zbawienia dusz“ <sup>1)</sup>.

Napróżno staralibyśmy się pogodzić te fakty z trzema fazami „historycznymi“ Augusta Comtea.

Nie będziemy się dalej rozwodzili nad temi uwagami, gdyż ich rozwinięcie znajdzie swe właściwe miejsce w kryteryologii *szczegółowej*; jeśliśmy w tem miejscu o nie potrącili, stało się to dlatego, aby teorię pozytywistyczną przedstawić w jej całości. Pozytywizm jest zarazem *empiryczny i agnostyczny*. Jest *empiryczny*, o ile zaprzecza właściwej konieczności i powszechności prawd idealnych: z tego punktu widzenia zualazł właściwe miejsce w tej III-iej księdze, i roztrząsaliśmy go, odpowiadając na zarzuty Tainea i Stuarta Milla. Jest *agnostyczny*, o ile nie uznaje

---

<sup>1)</sup> Kepleri opera omnia, ed. Frisch, 1884, t. V, str. 323.

rzeczywistości porządku metafizycznego i religijnego; właśnie sprawy pozytywizmu *agnostycznego* broni przede wszystkim August Comte; rozbierzemy *ex professo* jego obronę, kiedy nam przyjdzie roztrząsać podstawy pewności metafizycznej.

A teraz czas wyciągnąć nasze wnioski.

**124. Wnioski Rozdziału III-go.** Istnieją zdania idealne. Stosunek, jaki wyrażają, objawia się niezależnie od doświadczenia; jest on wewnętrznie konieczny i powszechnie stosowalny. Cechy zdań idealnych są więc przeciwieństwem cech zdań doświadczalnych; te ostatnie rzeczywiście biorą swój początek i swą wartość z doświadczenia; mogą więc posiadać conajwyżej względną tylko konieczność i ograniczoną stosowalność. Pozytywizm próbował tak jednym, jak i drugim zdaniom przyznać taki sam początek empiryczny, a zatem uwięzić pierwsze zdania w granicach, w których się obracają drugie. Daremne staranie! Zmysły, wspierane pamięcią i analogią albo indukcyą, rodzą sądy doświadczalne; abstrakcyja i refleksyja rodzą zdania idealne i nadają im powszechność w ścisłym tego słowa znaczeniu.

**125. Wnioski III-ej Księgi.** Zdania bezpośrednio porządku idealnego są umotywowane przez przedmiotową oczywistość koniecznej przynależności ich orzeczenia do ich podmiotu. Umysł zastanawiający się może poznać tę przedmiotową oczywistość, posiada więc możność uważania zdań, tak umotywowanych, za prawdziwe.

Otóż te zdania mogą być powszechnie stosowane.

A zatem umysł zastanawiający się posiada możność stwierdzenia powszechnej wartości przedmiotowej zdań porządku idealnego.

A ponieważ między rozważnem a samorzutnem wykonywaniem naszej czynności umysłowej zachodzi tylko różnica przypadkowa i zupełnie zewnętrzna względem zdolności umysłowej, możemy przeto wnioskować ogólnie o powszechnej wartości przedmiotowej zdań porządku idealnego.

Ten sam wniosek można wyrazić inaczej.

Kryteryologia stawia sobie za zadanie poszukiwanie, czy umysł ludzki jest zdolny poznać prawdę, innemi słowy, czy istnieje znak, po którym prawda dałaby się poznać i któryby pozwalał odróżniać prawdę od fałszu. Ze względów metodycznych ograniczyliśmy swe poszukiwanie do wiadomości *racyonalnych*, a zbadanie naszych wiadomości *doświadczalnych* zachowaliśmy na później; a wśród samych wiadomości racyonalnych skupiliśmy nasamprzód uwagę na wiadomościach *bezpośrednich*. Postawiliśmy więc sobie za cel poszukiwanie, czy umysł ludzki w tych granicach jest zdolny poznać prawdę.

Otóż to poszukiwanie dało wynik twierdzący.

Doszliśmy do przeświadczenia, że prawda ontologiczna jest przedmiotową przyczyną, określającą nasze podmiotowe przyznanie.

Zdaliśmy sobie np. sprawę, że w sformułowaniu sądu:  $7 + 5 = 12$ , oczywista tożsamość podmiotu  $7 + 5$  i orzeczenia 12 jest *pobudką* przypisania orzeczenia 12 podmiotowi  $7 + 5$ ; że w wypowiedzeniu sądu: „między dwoma punktami linia prosta jest krótsza od linii krzywej“, oczywiste wymaganie orzecz-

nia: *krótsza od linii krzywej*, przez podmiot *linia prosta* — jest przyczyną, rozstrzygającą przyznawanie orzeczenia: *krótsza od linii krzywej*, podmiotowi *linia prosta*.

Posiadamy więc świadomość, że pewność naszego przyznania zdań bezpośrednich porządku idealnego ma za przyczynę oczywistość prawdy ontologicznej stąd zaś wnosimy, że umysł ludzki jest zdolny poznawać *prawdę zdań bezpośrednich porządku idealnego*.

---

Faint, illegible text, possibly bleed-through from the reverse side of the page.

KSIEGA CZWARTA.

---

Rozwiązanie drugiego zagadnienia  
podstawowego epistemologii.

## KSIĘGA CZWARTA.

### *Dowód przedmiotowej rzeczywistości pojęć.*

**Treść:** 126. Stan kwestyi. 127. Dane dowodu realizmu. 128. Zagadnienie zdań powszechnych z punktu widzenia kryteryologicznego. Odpowiedzi. 129. Teorya realizmu umiarkowanego. Negatywny dowód przedmiotowej rzeczywistości pojęć. 130. Nieściśle tłumaczenie abstrakcyi i uogólnienia. 131. Krytyka nominalizmu. 132. Krytyka konceptualizmu. 133. Krytyka realizmu przesadzonego. 134. Pozytywny dowód przedmiotowej rzeczywistości pojęć oderwanych. 135. Podporządkowanie pewności porządku realnego pewności porządku idealnego. 136. Odpowiedź na argumenty Kanta. 137. Ciemności i sprzeczności krytycyzmu. 138. Krytycyzm, posunięty do ostateczności: alternatywa. 139. Zakończenie Księgi IV. 140. Zakończenie kryteryologii ogólnej.

**126. Stan kwestyi.** Aż potąd uwaga nasza skupiała się na *formalnym* pierwiastku sądu, na czynności, odnoszącej orzeczenie do podmiotu, utożsamiającej je z nim albo uznającej ich konieczny związek.

Czynność ta, jakeśmy widzieli, nie jest nieprzepartem i ślepem następstwem budowy myślącego *podmiotu*; jest ona przedmiotowo *umotywowana*.

Odtąd uwaga nasza zwrócona będzie na *materiałny* pierwiastek sądu: czem z punktu widzenia kryteryologicznego są dwa *pojęcia* czyli *dwa wyrazy* (terminy), między którymi wypowiada się stosunek tożsamości albo nietożsamości, przynależności albo nieprzynależności?

Niema wątpliwości, iż są *przedmiotowe*, jeśli przez to wyrazić chcemy, że mają jakiś *przedmiot*; bo czemżeby było pojmowanie, nic nie pojmujące, myśl wyobrażająca, pozbawiona przedmiotu wyobrażonego?

Ale czemże jest przedmiot naszych wyobrażeń?

Czy jest *rzeczywisty* czy *urojony*?

Czy jest *rzeczywisty*, to znaczy urzeczywistniony albo przynajmniej wewnątrznie możliwy, mogący się urzeczywistnić w przyrodzie? Czy też jest *urojony* i nie posiada innej przedmiotowości nad tę, że jest *wyobrażalny*?

*A priori*, obydwie hipotezy można pojmować.

Kant wybrał drugą. Według niego poznać jakiś przedmiot nie znaczy to *wyobrażać sobie rzeczywistość*, przypuszczalnie już istniejącą, czy to w porządku istnień, czy też w porządku możliwości: znaczy to tylko wykuwać ze wszystkiego przedmiot *urojony*. Oddziaływać na doznane wrażenia, zapomocą wysiłku wyłącznie podmiotowego, który nie jest niczem innym jak sądem syntetycznym *a priori*, stwarzać pozór przedmiotowy, *φαινόμενον*,—oto istotny sposób czynności umysłu. Stąd wynika, że wszystko, co nie jest

tym przedmiotowym pozorem, fatalnie wymyka się naszemu poznaniu. Czy zjawisko (fenomen) jest *rzeczą* istniejącą albo zdolną istnieć? Czy jest czemś *rzeczywistym*, a przynajmniej *w sobie możliwym*? Tego nie wiemy i zmuszeni jesteśmy nie wiedzieć <sup>1)</sup>.

Podług nas przeciwnie myślowy przedmiot naszych pojęć jest *rzeczywisty* <sup>2)</sup>.

Subiektywistyczna teoria Kanta, o ile się stosuje do przedmiotu naszych pojęć, zasługuje na nazwę *subiektywizmu fenomenistycznego* albo *fenomenizmu*. Nadają jej często dość niejasną nazwą *idealizmu*. Etymologicznie możnaby nazwę idealizmu usprawiedliwić, gdyż może ona oznaczać, że być uprzedmiotowionym znaczy być *idea*, nic więcej; ale ściślejsem byłoby rozróżnianie między bytem rzeczywistym *idealnym* a bytem rzeczywistym *egzystencyalnym* i zacho-

---

<sup>1)</sup> Wyłożyliśmy powyżej (100) fenomenizm kantowski, któremu przeciwstawiamy tezę przedmiotowej rzeczywistości pojęć.

<sup>2)</sup> Byt *rzeczywisty* przeciwstawia się jako przeciwieństwo bytowi *nierzeczywistemu*, który w Scholi nazywano *bytem rozumowym*, a dziś zwykle nazywają *bytem logicznym*.

Byt *rozumowy* ma przedmiotowość, jaką mu nadaje myśl, innej nie ma; jest przedmiotem: to znaczy, że *może być wyobrażony*, nic poza tem.

Byt *rzeczywisty* jest *czemś w sobie*, niezależnie od bytu logicznego, który go wyobraża. Jest *esencyalny* (istotny) albo *egzystencyalny* (istniejący), esencją wewnątrznie możliwą albo rzeczą istniejącą; ta ostatnia — to ja albo nieja. Ale te podziały małą mają wagę w tej chwili; wystarcza nam wykazać, w przeciwieństwie do fenomenizmu, że przedmiotowy byt naszych pojęć oderwanych jest *w sobie możliwy*, że *nie jest* tylko *czystem urojeniem*.

wanie nazwy idealizmu dla teorii, która, nie zaprzeczając przedmiotowej rzeczywistości naszych pojęć oderwanych porządku *idealnego*, ogranicza się do tego, że podaje w wątpliwość poznawalność rzeczywistości *egzystencyalnych* <sup>1)</sup>.

Nie mamy w tej chwili zamiaru uzasadniać *ex professo* pewnego przyznania umysłu wobec *istnień*, ani tego, które oddajemy *istnieniom* zewnętrznym, ani nawet tego, które oddajemy *istnieniu* jaźni; ograniczamy się w tej rozprawie do twierdzenia o *przedmiotowej rzeczywistości naszych pojęć oderwanych*.

Spróbujmy ściśle określić punkt sporny.

Załatwimy się najpierw z pytaniem, czy pojęcie, sprawujące w sądzie funkcję *orzeczenia*, powinno czy nie powinno być uważane za rzeczywiste.

Orzeczenie w rzeczy samej zapożyczone jest od podmiotu i jemu oddaje się napowrót przez sąd. A więc rzeczywistość albo nierzeczywistość podmiotu pociąga za sobą jako konieczny wynik, rzeczywistość albo nierzeczywistość orzeczenia.

Powtórę, zbytecznie byłoby brać pod rozwagę podmiot, który z powodu swej cechy rodzajowej albo

---

<sup>1)</sup> Idealizm głosi zasadniczą niezdolność umysłu ludzkiego do wychodzenia poza swe pojęcia podmiotowe. W innym miejscu rozpatrzyliśmy jego źródło historyczne. U Descartesa streszcza się on w tem twierdzeniu, że dusza bierze z samej siebie swe myśli o rzeczach cielesnych. Według Locke'a dusza zna tylko idee proste i zbiory idei prostych. Według Hume'a wszystkie wiadomości duszy i dusza sama są rezultatem skojarzeń pierwiastków podmiotowych. Kant nareszcie stawia za zasadę niepoznawalność wszystkiego, co wychodzi poza zjawisko; a zjawisko samo podług niego jest tylko urojeniem, *fabricamentum mentis*. Porów Początki psychologii współczesnej, rozdz. II i rozdz. V.

gatunkowej sam mógłby być orzeczeniem do podmiotu jednostkowego uprzedniego.

Weźmy oklepany przykład: Istota wrażliwa obdarzona jest życiem; człowiek jest istotą wrażliwą; Piotr jest człowiekiem; a więc Piotr posiada istotne cechy życia. W tym przykładzie to, co jest prawdą względem istoty wrażliwej, jest prawdą względem człowieka; co jest prawdą względem człowieka, jest również prawdą względem tego człowieka, któremu imię Piotr. Jeśli zatem uda się nam wykazać, iż pojęcie tego człowieka, którego nazywamy Piotrem, jest istotą rzeczywistą, odrazu też wykazemy, iż ogólniejsze pojęcia człowieka, wrażliwości i życia posiadają rzeczywistość przedmiotową.

Nareszcie podmiot jednostkowy, który mamy wprost rozpatrywać, powinien należeć do świata cielesnego; ponieważ bowiem pojęcia przedmiotów niecielesnych są zapożyczone od uprzednich pojęć istot cielesnych, przeto rzeczywistość pierwszych jest dla nas podporządkowana rzeczywistości drugich.

Spór między idealizmem a realizmem dotyczy więc przedewszystkiem pytania, czy pojęcia oderwane, zapomocą których wyobrażamy sobie zmysłowe podmioty jednostkowe, posiadają przedmiotową rzeczywistość.

Co więcej, dowód realizmu nie potrzebuje obejmować wszystkich cech, zawartych w zakresie danego podmiotu. Wystarczy, jeżeli obejmie niektóre najogólniejsze z nich; jak np. pojęcia bytu, substancji, czynności. W rzeczy samej bowiem jedynie te kilka cech ogólnych stanowią przedmiot wyobrażeń bezpośrednich, pozytywnych i właściwych; inne wy-

wiedzione są z nich i zapożyczają od nich wszystko, co zawierają w sobie pozytywnego <sup>1)</sup>).

Więc ostatecznie mamy uzasadnić następującą tezę:

Formy myślowe, dostarczające podmiotu pierwszego naszym sądom, posiadają rzeczywistość przedmiotową; innemi słowy, przedmiot myślowy tych form nie jest tylko przedmiotem wyobraźalnym, ale rzeczą w sobie, urzeczywistnioną albo możliwą.

Dowód będzie podwójny, naprzód *negatywny*, potem *pozytywny*.

**127. Dane dowodu realizmu.** Nie można zaprzeczyć, iż posiadamy pojęcia oderwane i że uważamy je za wyraz myślowy rzeczywistości; instynktowo stosujemy je do rzeczy doświadczenia.

Otóż żeby wszystkie rzeczy, które przypisujemy doświadczeniu, miały być czystem urojeniem, o tem nikt nie może być szczerze przekonany. „Przypuściwszy, powiada bardzo dobrze Stuart Mill, że sceptyk zupełny, ta istota urojona, powie mi: jest rzeczą możliwą, iż nie znamy zgoła nic, wtedy zapytałbym go, czy kiedykolwiek coś odczuwamy. Jeśli tak, czy wtedy w chwili, kiedy coś odczuwamy, znamy to, co odczuwamy? A jeśli tego nie może nazwać poznaniem, czyż zaprzeczy, że kiedy otrzymujemy jakie wrażenie, posiadamy przynajmniej pewnego rodzaju pewność czy przekonanie, że je otrzymujemy? Tę pewność czy to przekonanie ludzkość nazywa poznaniem... Dogmatyzm może sobie żyć spokojnie, mówi dalej Stuart Mill, jeśli można go zache-

---

<sup>1)</sup> Porówn. Psychologia, n. 162.

pić jedynie argumentami, dotyczącemi bezpośrednio pewności doświadczenia... Wyrok świadomości, czyli innemi słowy, nasze bezpośrednie przeświadczenie doświadczalne przez wszystkich uznawane jest za rozstrzygające nieodwołalnie<sup>1)</sup>.

To też teoretycy najradykałniejszego sceptycyzmu zawsze bywali zmuszeni zatrzymywać się wobec nieprzepartego poczucia doświadczenia wewnętrznego. „Kiedy kosztujemy miód, mówił Sextus Empiricus, mamy oczywiście wrażenie, które nam każe powiedzieć, że miód jest słodki. I w ogóle mówiąc, przedmiot sporu między dogmatykami a nami— to nie taki lub owaki podmiot, zjawiający się w naszej świadomości, lecz *to, co o tym podmiocie twierdzimy*“<sup>2)</sup>. „Nikt nigdy szczerze nie głosił, powiada Hume, sceptycyzmu *zupełnego*... Ktokolwiek zadaje sobie pracę odpowiadać na zaczepki takiego sceptycyzmu *zupełnego*, ten rozprawia sam z sobą, gdyż nie ma przeciwnika...“ A w innym miejscu: „Wolno nam się zapytać: *Jakie są przyczyny, skłaniające nas do wierzenia w istnienie ciała?* Ale płonne to pytanie: *Czy istnieje jakie ciało czy nie istnieje?* Istnienie rzeczywistości cielesnej musi być uważane za bezsporne i przyznane przez wszystkich w samym punkcie wyjścia wszystkich naszych rozumowań“<sup>3)</sup>.

---

1) J. St. Mill, Examination of W. Hamilton's philosophy ch. IX, p. 157. Porówn. str. 201.

2) Sextus Empiricus, Hypotyp. pyrrhon. rozd. X; porówn. wyż. n. 27,

3) Hume, A treatise of human nature. B. 1 Part. I V Sect I, II.

Autor krytycyzmu transcendentalnego również zrozumiął, iż trzeba mu było wychodzić z doświadczenia wewnętrznego, jako z danej niezaprzeczonej. „Jakakolwiek jest natura poznania przedmiotów, pisze na czele *Krytyki czystego rozumu*, jakikolwiek jego początek, w każdym razie jego bezpośrednim odpowiednikiem i kresem wszelkiego wysiłku myśli jest *intuicya*. Intuicya zaś jest możliwa jedynie pod warunkiem, że posiada przedmiot; ten przedmiot zaś sam jest, przynajmniej u człowieka, możliwy jedynie pod warunkiem, że posiadamy świadomość w pewien sposób dotkniętą. *Wrażliwość*, władza, dostarczająca nam wyobrażeń dzięki wrażeniom, *doznawanym* ze strony przedmiotów, nazywa się *czuciowością*. Każda myśl w ostatecznej analizie wskazuje na intuicyę, a zatem na *doznane wrażenia*“<sup>1)</sup>).

Spór o przedmiotową rzeczywistość poznania umysłowego wychodzi więc nieuniknienie z tego dwojakiego faktu: po pierwsze, że *wrażenia rzeczywiste dotyczą zmysł wewnętrzny czyli świadomość*; powtóre, że *do rzeczy, obecnych w świadomości, stosujemy pojęcia oderwane i powszechne*.

Ale czyż zestawienie tych dwóch faktów nie przemawia przeciw realizmowi?

Wszystko, co podpada pod zmysły, jest szczegółowe, wielokrotne. Tymczasem przedmiot pojęcia nie jest szczegółowy, jest jeden, powszechny. Zdaje się więc, jakoby zachodziła niezgodność między doświadczeniem a pojęciem, jakoby zatem poznanie umysłowe fałszowało rzeczywistość. Jeśli jej nie

---

<sup>2)</sup> Krit. d. r. Vern. S. 71. Porówn. Einleitung, S. 46.

falszuje, jak wtedy pogodzić cechy pojęcia z cechami doświadczenia?

Jestto znane zagadnienie uniwersałów (pojęć powszechnych), które od czasów Porfiryusza aż po dziś dzień zajmuje tak poważne miejsce w historii myśli ludzkiej.

**128. Zagadnienie pojęć powszechnych z punktu widzenia kryteryologicznego. Odpowiedzi.** Odróżniamy zwykle cztery odpowiedzi na to zagadnienie, mianowicie: *nominalizm*, *konceptualizm*, *realizm przesadzony* i *realizm umiarkowany*.

1-o *Nominalizm*: Pod tę nazwę podciągamy różne teorie, którym jest wspólne jedynie ich przeciwstawienie do realizmu, mianowicie nominalizm pewnych szkół filozoficznych średniowiecznych i nominalizm empiryków nowożytnych.

U Roscelina, który uchodzi za założyciela „nominalizmu“ średniowiecznego, doktryna ta jest tylko niewyraźną formułą przeciwstawienia do realizmu.

Czy rodzaje i gatunki są nazwami, czy rzeczami? zapytuje Porfiryusz. To nie są rzeczy, odpowiada Roscelin; a stąd ten wniosek, którego znaczenie pozostaje niewyraźne: są to nazwy, *voces*.

Nominaliści XIV i XV stul., Occam, Grzegorz z Rimini, Biel, wystrzegają się sprowadzać pojęć powszechnych do wyrazu, pozbawionego pojęcia. Pojęcie powszechne — to przedmiot pomyślany, mówi wyraźnie Occam, takiej natury, że może być przypisany rozlicznym podmiotom <sup>1)</sup>. Ci mniemani nomina-

---

<sup>1)</sup> *Universale est intentio animae nata praedicari de multis*. In. 1 sent. L. I, c. 15. Porówn. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Str. 1001.

liści byli faktycznie konceptualistami. Ale mniemali, że nasze pojęcia powszechnie, jako to pojęcia rodzajów, gatunków, różnic gatunkowych, mogą tylko wtedy mieć przedmiotową zawartość różną, jeśli rzeczy w przyrodzie, rodzaje, gatunki, różnice gatunkowe są tyłuż różnemi rzeczywistościami. Więc jedno z dwojga: albo rodzaje i gatunki są tyłuż różnemi *rzeczywistościami*, co byłoby niedorzecznością, gdyż wszystko istniejące jest jednostkowe; albo też pojęcia nasze nie posiadają przedmiotu wewnątrznie różnego, a różnią się tylko swym stosunkiem, zupełnie *zewnętrznym*, do jednostkowych rzeczy w przyrodzie; ta druga alternatywa, wnioskowali nominaliści, jest jedynie możliwa do przyjęcia.

Czem więc dla nich stawała się nauka?

Nauka według definicyi swej jest poznaniem pojęć powszechnych. Tymczasem pojęcia powszechnie, rodzajowe czy gatunkowe, mają wszystkie tę samą zawartość wewnętrzną. A więc nauka nie może się tyczyć wprost tych pojęć.

Nauka może się tyczyć tylko zewnętrznych stosunków przedmiotu myśli do rzeczy w przyrodzie.

Pojmujemy stąd, jak można było nominalistom przypisywać niedorzeczne twierdzenie, że umysł ma za przedmiot słowa, nic ponad słowa, *flatus vocis*.

Dla nominalistów nowożytnych, Humea, Milla, Tainea i pozytywistów w ogóle niema właściwie pojęć powszechnych, a pojęcia, jakim przyznajemy powszechność, są faktycznie spostrzeżeniami szczegółowymi, połączonemi w pewien zbiór.

Hume jest założycielem tej teoryi. „Pojęcie szczegółowe staje się ogólnem, pisze, przez sam fakt połączenia z wyrazem ogólnym, to jest wyrazem

który dzięki nałogowemu skojarzeniu znajduje się w stosunku do wielu innych pojęć szczegółowych i łatwo je budzi do odzycia w wyobraźni“<sup>1)</sup>.

Taine podjął na swój rachunek wyjaśnienie Humea, z tą tylko różnicą, że z „nałogowego skojarzenia“ filozofa szkockiego uczynił „dążenie“ do zawieszania znaku słownego na postrzeżeniach.

Ribot z swej strony przypisuje wartość znamiennej nazw ogólnych pierwiastkowi „nieswiadomego, nierozłącznemu od obrazu słownego, obecnego w świadomości, nazwanemu przezeń „wiedzą potencjalną nagromadzoną“<sup>2)</sup>.

Wedle tego pojęcie powszechne byłoby tylko nazwą, prostym znamieniem słownym, służącym za etykietę pewnemu zbiorowi albo szeregowi wypadków szczegółowych.

Oczywista, że tak zrozumiany nominalizm nie rozstrzyga omawianego zagadnienia, lecz je usuwa, aby je zastąpić tem zagadnieniem psychologicznem: Jak dochodzimy do wierzenia w istnienie pojęć ogólnych, których nie posiadamy? Skąd pochodzi to złudzenie?

Teorye „nałogowego kojarzenia“, „dążenia“, „wiedzy potencjalnej nieświadomej“ są wymyślone, aby zdać sprawę z tego złudzenia.

2-o. Według *konceptualizmu* nazwy ogólne wyrażają pojęcia powszechne; ale te pojęcia nie posiada-

---

<sup>1)</sup> Hume, A treatise of human nature, B. 1. Part. 1. Sect. VII.

<sup>2)</sup> Ribot, Revue philosophique, listop. 1891, t. XXXII, str. 386.

ją *rzeczywistego* wyrazu, któryby im odpowiadał w naturze, a przynajmniej, jeśli go posiadają, jesteśmy niezdolni do poznania go.

Konceptualizm w filozofii nowożytnej jest reprezentowany przez subiektywizm fenomenistyczny Kanta: zobaczymy poniżej, co o nim sądzić.

3-o. Według *realizmu przesadzonego* istnieją w umyśle pojęcia powszechne, a w przyrodzie rzeczy powszechne; między pierwszymi a drugimi zachodzi więc dokładna odpowiedniość.

Realiści przesadni różnie wyjaśniają naturę powszechności *a parte rei*:

Platon przyznaje „Ideom“, t. j. przedmiotom myślowym rzeczywistość, wyższą od rzeczywistości świata cielesnego. Zjawiska przemijające stanowią przedmiot poznania zmysłowego; przedmiot nauki jest niezmienny, „to, co jest dobre, piękne, wielkie w sobie samem; wielkość, małość, ilość itd... A jeśli istnieje coś pięknego, oprócz pięknego w sobie, może ono być pięknem tylko dlatego, że uczestniczy w tem pięknie samem, a podobnie rzecz się ma i z innymi rzeczami“<sup>1)</sup>. Ten świat istot, istniejący sam przez

---

<sup>1)</sup> Platon sam nazywa w *Fedonie* przytoczoną zasadę „podstawą“ swej filozofii.

W *Teetecie* Platon stara się zwalczać naukę Heraklita wedle której wszystko jest wiecznem stawaniem się; gdyby tak było, mielibyśmy tylko wrażenia, a stąd nie byłoby nauki. „Nie jest rzeczą zmysłowości, lecz rozumu dać nam naukę. Jeden tylko rozum dociera do istoty rzeczy, a stąd on sam dociera do prawdy“. *Teetet*, wyd. Didota, vol. I, pp. XXVII—XXX.

Platon podejmuje tę samą doktrynę w innych dyalogach, z okazji wszystkich ważnych kwestyi. Stronica, z której w tekście przytaczamy urywek, wyklada ją zwięzle w całej pełni;

się, w którym uczestniczą do pewnego stopnia rzeczywistości doświadczalne, to są *idee* czyli *uniwersały* (powszechniki, pojęcia powszechne).

---

podajemy ją tu w całości. „Jeśli mi kto powie, że to, co czyni, iż jaka rzecz jest piękna, to tylko żywość barw albo harmonia jej części i inne rzeczy tego rodzaju, wtedy rzucam te wszystkie racye, które mię tylko mieszają, i odpowiadam prosto, bez sztuki, jakby naiwnie, to, czego doznaję: nie jej nie czyni piękną, jak tylko obecność w niej piękna czyli jej uczestniczenie w pięknie, w jakikolwiek sposób to uczestniczenie się odbywa; bo nie twierdzą nic o tem; twierdzą tylko, iż wszystkie rzeczy piękne są piękne wskutek obecności piękna samego. Τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίνετα: καλά. Dopóki tej zasady trzymać się będę, nie sądzę, abym miał się omylić, i jestem przekonany, iż mogę z całą pewnością odpowiedzieć, że rzeczy piękne są piękne przez obecność piękna. Czy tobie nie zdaje się również tak?

„Najzupełniej.

„Podobnież i rzeczy wielkie czyż nie są wielkie przez wielkość, a małe przez małość?

„Nie inaczej.

„A gdyby ci kto powiedział, że ktoś jest większy od kogoś innego o głowę, a drugi jest mniejszy od pierwszego o głowę, czy wtedy ty z powodu tej różnicy o głowę nie zgadzałaś się z nim i utrzymywałaś, iż mniemasz, że wszystkie rzeczy, które są większe od innych, są większe tylko przez wielkość, że sama tylko wielkość czyni je wielkimi, oraz że te, które są małe, są niemi tylko przez małość? Bo gdybyś powiedział, że ktoś jest większy albo mniejszy od kogoś innego o głowę, tobyś, jak mniemam, musiał się obawiać, żeby ci nie zarzuceno, po pierwsze, że jedna i ta sama rzecz nie może czynić, aby to, co jest większe, było większem, a zarazem, aby to, co jest mniejsze, było mniejszem; a powtóre, że głowa, która sama przez się jest mała, tworzyłaby wtedy wielkość tego, który jest większy, co byłoby niedorzecznością: bo cóż, w rzeczy samej, jest większą niedorzecznością nad powiedzenie, że ktoś jest wielki przez coś małego? Czyż nie obawiałabyś się tych zarzutów?

„Bez wątpienia, odparł Cebes z uśmiechem.

Niektórzy średniowieczni doktorowie realistyczni, jak np. Wilhelm de Champeaux i Gilbert de la Porrée, umieszczali w *osobnikach* po jednej albo po kilka istot powszechnych. W bliższych już czasach Ubaghs i Laforêt uważali również rodzaje i gatunki jako przywiązane do osobników, nie zmieniające w nich jednak swej powszechności.<sup>1)</sup>

„Czyż nie obawiałbyś się z tegoż powodu powiedzieć, że dziesięć jest więcej od ośmiu, ponieważ je przewyższa o dwa? czyżbyś raczej nie powiedział, że jeśli dziesięć przewyższa osiem, to przez wielość i z powodu wielości? Podobnie o dwóch łokciach czyż nie powiedziałbyś, że są większe od jednego łokcia przez wielkość, zamiast żebyś miał powiedzieć, że są większe, ponieważ go przewyższają o łokieć? Boć i tu można się tego samego obawiać.

„Masz rację.

„Ale cóż? jeśli dodajemy jeden do jednego, albo dzielimy jeden na dwa, czyżbyś się nie ościągł z powiedzeniem, że w pierwszym razie dodawanie czyni, iż jeden a jeden jest dwa, a że w drugim razie to czyni dzielenie, iż jeden staje się dwoma? Czyżbyś raczej nie twierdził, iż nie znasz innego powodu, dla którego jaka rzecz jest, jak tylko jej uczestniczenie w istocie, która jest jej właściwa? A więc tem, co czyni, że jeden a jeden jest dwa, jest uczestniczenie w dwójce (δωάς), a tem, co czyni, że jeden jest jeden, jest uczestniczenie w jedyńce (μόνας) czyli w jedności. Jeden i dwa nie istniałyby, gdyby tym sposobem nie uczestniczyły w dwójce i jedyńce, albowiem przyznawać im jako rację bytu dzielenie albo dodawanie, to wykręt“.

Fedon, XLIX.

<sup>1)</sup> „Realisci, pisze Laforêt, nie dopuszczają, żeby przyroda miała się rozmnażać wraz z osobnikami; widzą we wszystkich członkach gatunku ludzkiego tę samą przyrodę, która li-czebnie pozostaje jedną, pomimo rozmnożenia osób. Według tego mniemania, które i my podzielamy, my wszyscy, ilu nas jest, posiadamy tę samą przyrodę ludzką, nie zmieniającą i nie roz-

Niektórzy ontologisci chcieli utożsamić idee powszechnę z *ideami boskimi*.

Podług Dunsza Szkota i jego uczniów pomiędzy istotą powszechną a indywidualnymi własnościami danej rzeczy ma zachodzić różnica, która nie jest ani realną, ani rozumową; z jednej strony nie jest realną, gdyż podobna różnica przypuszczałaby wielość rzeczy (*res*); z drugiej strony nie ma poprostu tylko podstawy w rzeczach, w ten sposób, żeby swój charakter formalny otrzymywała tylko w myśli; ale istnieje w rzeczach sposobem *aktualnym*, niezależnie od myśli; a więc w przyrodzie istnieje, przed wszelkiem opracowaniem myślowem, w jednej jedynej rzeczy wielość realności czyli formalności (*realitates vel formalitates*). Szkoła skotystów oznaczała tę mniemaną różnicę nazwą *distinctio formalis ex natura rei*.<sup>1)</sup>

4-0. *Realizm umiarkowany*. Według zdania Arystotelesa, Abélarda, Aleksandra de Halès, Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu i przeważnej większości mistrzów filozofii średniowiecznej, istnieją pojęcia powszechnę, ale niema rzeczywistości powszechnych.

Jak więc ustala się zgodność pomiędzy pojęciami a rzeczami?

---

mnażającą się: jestto jedność w różnaitości... Jeśli to mniemanie jest uzasadnione, to rzecz jasna, iż trudność, stanowiąca punkt wyjścia wszelkich innych, co do tajemnicy Trójcy św, jest z góry zupełnie rozstrzygnięta, albo raczej, iż ta trudność jest nonsens, i t. d..." Les dogmes catholiques, 2-wyd. I, str. 148—150

<sup>1)</sup> Scotus, in 2. dist. 3, q. 1, 7 Metaph. q. 10 et seq. Porówn. Suarez, Metaph. Disp. VI; Kleutgen, Die Phil. der Vorz. 2-te Abh. 172—180.

Te ostatnie są szczegółowe, lecz posiadamy władzę przedstawiania ich sobie abstrakcyjnie.

Otóż typ *abstrakcyjny* (oderwany), kiedy umysł rozpatruje go refleksyjnie i stawia w stosunku do przedmiotów szczegółowych, w których jest urzeczywistniony albo może być urzeczywistniony, może być bez różnicy przypisywany każdemu z nich i wszystkim razem.

Ta stosowalność typu oderwanego do osobników to jego *powszechność*<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Wskazaliśmy w skróceniu różne odpowiedzi, jakie można dać na zagadnienie powszechników. Będzie rzeczą zajmującą zestawić z tym wykładem rozwój historyczny tego sławnego zagadnienia.

Pytanie, postawione przez Porfiryusza we Wstępie (Ἐισαγωγή), a pozostawione przezeń bez odpowiedzi, podjęte później przez Boecyusza—oto początek historyczny zagadnienia powszechników.

„Ponieważ, mówi Porfiryusz do swego ucznia, aby rozumieć arystotelesowską naukę o kategoriach, trzeba wiedzieć, co to jest Rodzaj, Różnica, Gatunek, Własność i Przypadek, i ponieważ znajomość tych rzeczy jest pożyteczna do ustalenia definicyi i do wszystkiego, co się tyczy podziału i dowodzenia, spróbuję podać ci w zwięzłym skróceniu i w formie wstępu to, czego nasi poprzednicy w tym przedmiocie uczyli, wstrzymując się od kwestyi wyższych, zatrzymując się tylko pobieżnie nad najprostszemi. Tak więc nie będę poszukiwał, czy rodzaje i gatunki istnieją same w sobie, czy też polegają jedynie na czystym myśleniu;—czy w razie, gdyby były istniejące, są cielesne czy niecielesne; czy nareszcie istnieją oddzielnie od przedmiotów zmysłowych, czy w tych przedmiotach i tworząc ich część. To zagadnienie jest zanadto najeżone trudnościami i wymaga rozległych poszukiwań.“ (Wstęp do Kateg. Aryst.)

Boecyusz nie naśladował powściągliwości komentatora eklektycznego: w pierwszym z Komentarzy, które ułożył do Wstępu Porfiryusza, broni on rzeczywistego istnienia powszechników; w drugim uważa je za wytwory umysłu.

Teoria realistów umiarkowanyth podług nas zawiera prawdziwe rozwiązanie zagadnienia powszechników, a równocześnie dostarcza dowodu, przynajmniej negatywnego, dla tezy rzeczywistości przedmiotowej naszych pojęć.

---

Podejmując zagadnienie, wskazane przez Porfiryusza, w tych samych wyrazach, i uderzeni przedewszystkiem ontologiczną stroną rzeczy, pierwsi Doktorowie średnich wieków zadawali sobie pytanie w sposób ogólnikowy, czy gatunki i rodzaje są rzeczami, czy nie; czy istnieją w przyrodzie, czy też tylko w naszym umyśle.

Jan Szkot Erygena (IX w.), Remigiusz z Auxerre (koniec IX w.), Gerbert (X w.), Odon z Tournay (+1113) skłaniali się ku odpowiedzi twierdzącej albo rozstrzygali sprawę twierdząco. Nazwano ich *realistami*.

Przeciwnicy realizmu czyli ci, którzy rodzajom i gatunkom odmawiali cech rzeczy, istniejących w przyrodzie, otrzymali nazwę *nominalistów*; w gruncie rzeczy są oni tylko *anti-realistami*.

*Realizm* przedstawia się w bardzo różnych postaciach: Jedne są *krańcowe*, inne *umiarkowane*.

1-o *Realizm krańcowy* w średnich wiekach dzielił się na dwie gałęzie:

a) Realizm Jana Szkota Erygeny (w. IX), który twierdzi, że istnieje jeden byt pod różnemi postaciami, i dochodzi przeto do panteizmu. Aż do w. XII Szkot pozostał głównym przedstawicielem tej doktryny; ale w drugiej połowie w. XII prąd realistyczny u niektórych doszedł do panteizmu.

b) Realizm, przypisujący każdemu gatunkowi wyraźną istność: jestto doktryna, panująca w w. XII, przynajmniej w pierwszej połowie. Bronił jej Wilhelm z Champeaux (1070—1120), Adhélard de Bath (ta sama epoka), Walter z Mortagne (+1140), Gilbert de la Porrée (1070—1154).

2-o *Antirealism*, jakeśmy powiedzieli, od początku w. IX do końca XII występował raczej jako teoria *negatywna*, niż *pozytywna*. Dla Rhabanusa Maura, Remigiusza z Auxerre, a nawet Roscelina, gatunki i rodzaje nie są rzeczami, gdyż wszystkie rzeczy, obdarzone istnieniem, są osobnikami. Kiedy oni powiadają,

**129. Rozwiązanie zagadnienia pojęć powszechnych: Negatywny dowód przedmiotowej rzeczywistości pojęć.**—Biorąc rzecz ogólnie, według realizmu umiarkowanego, rzeczy w przyrodzie, poddane doświadczeniu i spekulacyi umysłu, powinny być rozpatrywane w trzech różnych stanach.

W przyrodzie i pod wejrzeniem zmysłów rzeczy posiadają jakości, właściwe każdej z nich; te jakości różnicowe czynią, że rzeczy szczegółowe wy-

---

że gatunki i rodzaje są słowami, wytworami umysłu, trzeba to rozumieć w znaczeniu negatywnem, w *przeciwstawieniu do realistów, którzy z nich czynią rzeczywistości.*

Czyż to znaczy, że antirealiści biorą powszechniki za słowa, nie wyrażające żadnego pojęcia? Nie w źródłach nas nie uprawnia do takiego tłumaczenia nominalizmu Roscelina. Zdaje się być rzeczą zgodniejszą z prawdą historyczną, że Roscelin nie zadał sobie wyraźnie pytania o *idealnej* czy *realnej* przedmiotowości gatunków i rodzajów,

*Abélard* (1070—1142) był pierwszym, który na początku w. XII wyraźnie rozpatrywał *idealną* wartość powszechników. Stanowczy przeciwnik Roscelina i krańcowego realizmu, utrzymuje on, że powszechniki nie są ani rzeczami, ani słowami, lecz *pojęciami*. Ale równocześnie zdaje się, dostrzegł prawdziwy stosunek tych pojęć do rzeczywistości przyrody i przyjął przeto realizm umiarkowany; nie znalazł jednak dla niego dokładnej i ścisłej formuły.

W ciągu w. XII filozofowie realistyczni, którzy nie zeszli po logicznej pochyłości do panteizmu, idą w kierunku, wytkniętym przez *Abélarda*, i wraz z *Aleksandrem de Halès*, *Albertem Wielkim*, *św. Tomaszem* i t. d. dochodzą ostatecznie do *realizmu umiarkowanego*. Co do rozwoju pojęć, na które w tem miejscu daliśmy tylko ogólny pogląd, patrz *De Wulf*, *Historia Filozofii*, ks. III *Filozofia średniowieczna*, Okres I. (*Louvain, Instit. sup. de, Phil., 1899.*)

łączają się nawzajem, oraz że z konieczności są liczbowo *rozmnożone*. Piotr, Paweł, Jan, każdy posiada swą wyróżniającą osobowość, w ten sposób, że jeden wyłącza drugiego, oraz że w przyrodzie i jako przedmioty doświadczenia zmysłowego, z konieczności są wielorakie.

Z drugiej strony jednak, kiedy umysł, tworząc syntezę swych spostrzeżeń i swych refleksyi, stara się określić istoty rzeczy, wtedy przedmiot, mający być określonym, wydaje mu się *jednym*, stosownym do nieskończonej liczby podmiotów, *powszechnym*. Człowiek jest istotą zmysłową, obdarzoną rozumem: orzeczenie tego zdania może być stosowane do Piotra, Pawła, Jana i do innych podmiotów bez różnicy, jest *stosowne powszechnie* do typów osobniczych gatunku ludzkiego.

Gdy uwzględniamy tylko te dwa stany rzeczy, mogłoby się zdawać, iż zachodzi konflikt cech pomiędzy rzeczami, postawionemi w warunkach, w jakich je znajduje doświadczenie zmysłowe, a między temiż rzeczami, rozważanemi jako przedmiot refleksyi i nauki.

Ale oprócz tych dwóch stanów krańcowych, istnieje stan pośredni, służący za punkt połączenia pomiędzy dwoma pierwszymi.

W tym trzecim stanie rzecz jest rozpatrywana w pierwiastkach, składających ją, w sposób *bezwzględny*. Ten punkt widzenia nazwał św. Tomasz „*consideratio naturae absoluta, quantum ad ea, tantum quae per se competunt tali naturae.*” Tak więc pojęcie

oderwane człowieka oznaczają to, co stanowi naturę ludzką, jako taką, nie więcej, ani mniej.<sup>1)</sup>

Rozważana w pierwiastkach, które ją składają natura danej rzeczy nie obejmuje cech wyróżniających, jakie posiada każda rzecz szczegółowa, oprócz jej natury: *nie jest więc rozmnożona.*

Rozważana *bezwzględnie*, nie jest porównana z podmiotami, które ją posiadają, a stąd *nie jest uważana za jedną u wszystkich, za powszechną.*

Z drugiej strony jednak, natura w stanie bezwzględnym nie jest *mna* od różnych wcieleń tej natury w podmiotach szczegółowych. Natura ludzka, którą oznacza *człowiek w ogóle*, to ta natura, którą posiada *ten człowiek*, Piotr albo Paweł albo Jan, z tą tylko różnicą, że natura ludzka, *człowiek*, przedmiot pojęcia oderwanego, pomija cechy wyróżniające, właściwe Piotrowi, Pawłowi, Janowi. Z zupełną słuszością można więc powiedzieć: Piotr jest człowiekiem, Paweł jest człowiekiem, Jan jest człowiekiem.

Bez wątpienia w *tym* człowieku, Piotrze, Pawle, Janie, istnieją cechy wyróżniające, nie objęte w oderwanem pojęciu *człowieka*, ale w pojęciu *człowieka* nie ma nic, coby rzeczywiście nie znajdowało się w Piotrze, Pawle, Janie.

---

<sup>1)</sup> Triplex est alicujus naturæ consideratio: una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero est consideratio alicujus naturæ secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quæ per se competunt tali naturæ. S. Thomas. *Quodlibetum* 8, q. 1. a. 1.

Tak więc, jeśli wolno powiedzieć, że pojęcie oderwane *nie odpowiada dokładnie* typom szczególnym, które przedstawia i o których je stwierdzamy, — sam wyraz „*oderwanie*“ oznacza czynność, nie obejmującą wszystkiego, lecz odrywającą coś z całości, — byłoby jednak nieścisłością powiedzieć, że pojęcie oderwane jest *niewierne*, że *falszuje rzeczywistość*. Przedstawia ono rzeczy *niezupełnie*, ale przedstawia je *prawdziwie*.

Krytyka więc nie może zarzucić przedmiotowej rzeczywistości pojęcia oderwanego.

Pojęcie zaś *powszechne* nie ma innej zawartości, jak pojęcie oderwane.

A zatem przedmiotowa rzeczywistość pojęcia powszechnego potwierdza się razem z taką rzeczywistością pojęcia oderwanego.

Powiedzieliśmy, że pojęcie powszechne nie posiada innej zawartości, jak pojęcie oderwane.

W rzeczy samej, przedmiotem pojęcia powszechnego jest sam przedmiot oderwany, który, zamiast żeby był rozważany, przez *bezpośrednią* czynność ujęcia, w odosobnieniu, w stanie *bezwzględnym*, jest wskutek czynności *refleksyi* rozważany *jednocześnie z podmiotami szczegółowemi*, w których może być urzeczywistnionym, jest postawiony w *stosunku do nich* i uważany za *ten sam u wszystkich*. *Pojęcie oderwane upowszechnione* zapożycza więc *formalną cechę* swej *powszechności* od rozważania rozumu zastanawiającego się, który je uważa za *możliwe do urzeczywistnienia w nieskończonej liczbie typów konkretnych*. Otóż to rozważanie rozumu refleksyjnego dodaje do przedmiotu oderwanego tylko *stosunek rozumowy*. A więc upowszechnienie poję-

cia oderwanego nie może zmienić jego przedmiotowej rzeczywistości.<sup>1)</sup>

A więc, wreszcie, rozwiązanie tomistyczne zagadnienia powszechników daje dowód, iż niema rzeczywistej sprzeczności między cechami rzeczy doświadczalnych a cechami naszych pojęć, czy *oderwanych*, czy *ogólnych*.

To jest pierwszy dowód negatywny realizmu. Jesteśmy więc w rzeczy samej upoważnieni do wniosku, że pod warunkiem przyznania człowiekowi dwóch różnych władz poznawczych, jednej—sposprzeżenia zmysłowego, a drugiej—abstrakcyi umysłowej, refleksyi, porównania i ustanawiania stosunków, można uzasadnić przedmiotową rzeczywistość pojęć oderwanych i powszechnych, którym przyznajemy własność pouczenia nas wiernie o rzeczach konkretnych i szczegółowych przyrody.

Uzupełnimy ten dowód przez krytyczny rozbiór *nominalizmu*, *konceptualizmu* i *realizmu krańcowego*. Lecz przedtem nie będzie rzeczą pozbawioną interesu roztrząsanie wytłumaczenia, podług nas nieściśle-

---

<sup>1)</sup> Ratio speciei accidit naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam. prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines: et *ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua*, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi: *undè intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. S. Thomas, *.De ente et essentia*, cap. IV Quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi *sola ratione...* *Cont. Gent.* I, 26.

go, dotyczącego procesu abstrakcyjnego, które Taine przeciwstawia empiryzmowi Stuarta Milla.

**130. Nieścista teoria abstrakcyi: ta ostatnia nie da się pogodzić z empiryzmem.**—Taine próbował pogodzić abstrakcyę, zasadę uogólnienia, z podstawową doktryną empiryzmu pozytywistycznego.

Masz pan racyę, powiada Stuartowi Millowi, zwalczając „substancye, ducha i ciało, siłę i wszystkie istoty metafizyczne;“ wraz z panem, w świecie zewnętrznym i świadomości swojej chcę widzieć tylko fakty. Te fakty stwierdzamy, łączymy, dodajemy.

Ale, ciągnie dalej Taine, na faktach wykonywamy pewne działanie, a jest to druga praca, którą pan zostawiłeś na dalszym planie; „mówię tu o *abstrakcyi*, którą jest władza odosobniania pierwiastków faktów i rozpatrywania ich z osobna.“ „To działanie, najpłodniejsze ze wszystkich, działa przez ścieśnienie, zamiast żeby miało działać przez dodawanie; zamiast dodawać jedno doświadczenie do drugiego, odkłada na bok jakąś cząstkę pierwszego; zamiast iść naprzód, zatrzymuje się, aby pogłębić posterunek; zamiast zdobywać, stosuje się do danych zdobytych i w ten sposób, poza spostrzeganiem, otwiera dla nauk nowe tory, służy do określenia ich natury, do wytknięcia ich drogi, do uzupełnienia ich środków i do naznaczenia im celu.“

Z przyjemnością można przeczytać w całości stronicę, na której Taine opisuje ten sposób pojmowania procesu abstrakcyi:

„Sądzimy, powiada, że niema nic na świecie, oprócz faktów i praw, t. j. zdarzeń i ich stosunków,

i uznajemy wraz z panem, iż wszelkie poznanie polega przede wszystkim na wiązaniu i dodawaniu faktów. Ale po skończeniu tej czynności zaczyna się nowe działanie, najpłodniejsze ze wszystkich, polegające na rozkładaniu tych danych złożonych na dane proste. Zjawia się wspaniała władza, źródło mowy, tłumacz przyrody, macierz religii i filozofii, jedyna prawdziwa różnica, oddzielająca, wedle swego stopnia, człowieka od niemego bydłęcia, a wielkich ludzi od małych: mówię o *abstrakcyi*, która jest władzą wyosobniania pierwiastków faktów i rozpatrywania ich z osobna. Oczy moje śledzą zarys kwadratu, a abstrakcyja wyosabnia z niego dwie własności istotne, równość boków i kątów. Ręce moje dotykają powierzchni cylindra, a abstrakcyja wyosabnia z niego dwa pierwiastki twórcze, pojęcia prostokąta i obrotu tego prostokąta naokoło jednego z jego boków, wziętego za oś. Sto tysięcy doświadczeń rozwija przedemną przez nieskończoną ilość szczegółów szereg działań fizyologicznych, tworzących życie, a abstrakcyja wyosabnia kierunek tego szeregu, będącego okresem stałego zanikania i ciągłego odnawiania. Tysiąc dwieście stronicy wyłożyło mi sąd Milla o różnych częściach nauki, a abstrakcyja wyosabnia jego myśl podstawową, mianowicie, iż jedynie owocem zdania mi są te, które łączą fakt z faktem, niezawartym w pierwszym fakcie. Wszędzie bywa to samo. Zawsze fakt albo szereg faktów może być rozłożony na swe składniki. Tego to rozkładania wzywamy, kiedy zapytujemy, jaką jest natura przedmiotu. Tych to składników poszukujemy, kiedy chcemy wnikać do wnętrza istoty. Te to składniki oznaczamy nazwami sił, przyczyn, praw, esencji, własności pier-

wotnych. Nie są one nowym faktem, dodanym do pierwszych; są ich częścią, wyciągiem: są w nich zawarte, nie są czem innym, jak fakty same. Odkrywając je, nie przechodzimy od jednej danej do drugiej danej, różnej od niej; lecz od tej samej do tej samej, od całości do części, od złożonego do składników. Ukazujemy tylko tę samą rzecz pod dwiema postaciami, naprzód w całości, potem w podziale; przekładamy tylko tę samą ideę z jednego języka na drugi, z języka zmysłowego na język abstrakcyjny, podobnie jak krzywiznę na równanie, jak wyrażamy szesćcian przez funkcję jego boku. Mniejsza o to, czy ten przekład jest trudny, czy nie; mniejsza również o to, że potrzeba często nagromadzenia albo porównania ogromnej liczby faktów, aby do niego dotrzeć, że nieraz umysł nasz omdlewa, zanim do niego dojdzie. W każdym razie w tem działaniu, tak oczywiście owocnem, zamiast przechodzić od jednego faktu do drugiego, przechodzimy od tego samego do tego samego; zamiast dodawać doświadczenie do doświadczenia, odkładamy tylko na bok częśćkę pierwszego doświadczenia; zamiast iść naprzód, zatrzymujemy się, aby pogłębić stanowisko. Istnieją więc sądy pouczające, które jednak nie są doświadczeniami; istnieją więc zdania, dotyczące esencji, które jednak nie są tylko słownemi; istnieje więc działanie, różne od doświadczenia, które działa przez ścieśnienie, zamiast działać przez dodawanie, które zamiast zdobywać, stosuje się do danych zdobytych i które poza spostrzeganiem, otwierając dla nauk nowe tory, określa ich naturę, wytyka im drogę, uzupełnia ich środki i zaznacza im cel<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Taine, *Le positivisme anglais*, pp. 114—118.

Widzieliśmy już, jak Taine od abstrakcyi przechodzi do uogólnienia.

Do faktu, wyosobnionego z innych faktów, umysł przyczepia znak, jak powiada, t. j. nazwę; tworzy się nierozzerwalne skojarzenie między faktem a nazwą, między nazwą a faktem, i tym sposobem wytwarzają się pojęcia ogólne, nauka.

Rozebraliśmy już teorię świetnego pisarza francuskiego o tworzeniu się pojęć ogólnych (118) i uznaliśmy ją za niewystarczającą.

Czyż jest szczęśliwszy, kiedy abstrakcyę utożsamiamy z działaniem przez ścieśnienie, wykonywanem na danych doświadczalnych?

Przedewszystkiem Taine nie ma racyi, gdy mniema, że Stuart Mill nie uznaje abstrakcyi, zrozumianej w znaczeniu prostego odejmowania od złożonych danych dawniejszego doświadczenia. Bo oto czytamy u pozytywisty angielskiego, co następuje: „Posiadamy *pojęcia*, jeśli przez to chcemy powiedzieć, że doprowadzeni bywamy, mniejsza zresztą, jakim sposobem, do zwracania uwagi w sposób szczególny i mniej albo więcej wyłączny, na pewne części tego, co nam przedstawiają zmysły i co nam wystawia wyobrażenia“ <sup>1)</sup>. A w innem miejscu czytamy: „Posiadamy wyobrażenie konkretne, którego niektóre pierwiastki są oznaczone znakiem, ściągającym na nie szczególnie uwagę; gdy ta uwaga jest wyjątkowo natężona, wtedy wypiera ze świadomości inne części wyobrażenia“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> J. St. Mill, Examination of Hamilton's philosophy, rozdz. XVII, str. 400

<sup>2)</sup> Dz. przyt str. 395.

Stuart Mill więc uznaje, że umysł nie tylko dodaje fakty; wie on, że uwaga może wyosabniać pewne dane doświadczenia, aby je rozpatrywać z osobna. Ale nie sądzi, żeby ta praca rugowania i skupiania świadomego miała posiadać własność „otwierania nowych torów dla nauki“; nie uznaje, żeby rozkładanie danych złożonych na dane proste miało być działaniem o cudownej płodności, „wspaniałą władzą, źródłem mowy, tłumaczem przyrody, macierzą religii i filozofii“.

Otóż wedle nas Stuart Mill ma rację. Rozkładanie danych empirycznych na ich prostsze pierwiastki nie należy do innego porządku, jak składanie (synteza) danych prostych na całość bardziej złożoną. Ześrodkowanie wzroku na dwóch płaszczyznach kryształu siarczanu miedzi, z wyłączeniem sześciu pozostałych płaszczyzn, o wiele wyraźniej nam ukazuje linię przecięcia dwóch płaszczyzn, kąt, który tworzą, ale nie może nic zmienić ani w dwóch płaszczyznach, ani w ich kącie przecięcia; uwaga powiększa napięcie *widzenia*, ale nie dotyka widzianych *przełmisteń*. „Uwaga jest dla wzroku umysłu mikroskopem albo teleskopem, powiada Hamilton bardzo słusznie, nie jest osobną zdolnością“<sup>1)</sup>.

Gdyby więc abstrakcja była tylko uproszczeniem danych doświadczalnych, nie miałyby innej doniosłości, jak łączenie i dodawanie faktów dostrzeżonych; a jeśli prawda, że łączenie albo dodawanie faktów nie może tworzyć definicji i dowodów nauk racjonalnych, to abstrakcja taka, jak ją Taine tłumaczy

---

<sup>1)</sup> S. W. Hamilton, Lectures on metaphysics, I, lect. XIV.

w najwyraźniejszej części owego rozbioru, dotknięt jest tą samą jałowością.

Prawdziwa abstrakcyja umysłowa, zasada uogólnień nauki i filozofii, nie jest tem, co Taine sobie wyobraża. Bezwątpienia, fakt złożony może być rozłożony na swe składniki, a pierwiastki, wynikające z tego rozłożenia, mogą stanowić przedmiot osobnego rozważania, które wolno nazywać *rodzajowcem* mianem abstrakcyi. W tem znaczeniu każda władza poznawcza, czy zmysłowa, czy nadzmysłowa, posiada zdolność abstrahowania. Kiedy kula ze słoniowej kości mknie po zielonem suknie bilardu, oko widzi ją białą, błyszczącą; kiedy krawędzie ją odbijają, ucho słyszy jej dźwięk; wyobraźnia wystawia sobie ruch; jaki wykona aż do chwili, kiedy się spotka z inną kulą; ale kolor biały kuli jest taką białością, takiego połysku, jest związany z tą kulą, znajdującą się tu, na zielonem suknie, w danej chwili; dźwięk, wydany przez kulę, kiedy się odbija od krawędzi, jest taki a taki dźwięk, takiej a takiej wysokości, takiego napięcia, z takimi a takimi tonami harmonicznemi; słyszymy go tu, w pobliżu tego bilardu, w chwili odbicia; ruch, który gracz sobie wyobraża, to ruch tej kuli, pójdzie w tym kierunku, z taką a taką szybkością, ku tej drugiej kuli, którą sobie wystawiamy tam, w takiej ściśle chwili, w której partya gry się rozpoczęła.

Gdybyśmy posiadali tylko taką zdolność abstrahowania, wspólną wszystkim władzom poznawczym, tworzylibyśmy systematy faktów, ale nie wznosilibyśmy się do definicyi ogólnych, mających za przedmiot istotę rzeczy i ich stosunki: nauka i filozofia byłyby postawione poza zakresem, nam dostępnym.

Ale posiadamy władzę rozpatrywania rzeczy doświadczalnych w odosobnieniu od *wszystkich* warunków empirycznych określonej materji, położenia czasu; przedstawiamy sobie w myśli *białość*, nie wiążąc jej z jakimkolwiek określonym ciałem białym nie biorąc w rachubę ani miejsca, ani czasu, gdzieby kolor biały mógł działać na nasze oko; badamy *dźwięczność* ciał, *rozciągłość*, *ruch*, te różne przedmioty, których dotyczą czynności umysłu, bez potrzeby uwzględnienia szczegółowych określeń ciał dźwięcznych, rozciągniętych, poruszających się, do zrozumiałości określanego przedmiotu. Ta abstrakcyja — to zupełnie co innego, jak tamta, którą w niewłaściwym znaczeniu tego wyrazu przyznać można władzom zmysłowym.

Abstrakcyja umysłowa, zrozumiana w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, sama tylko zasługuje na pochwały, któremi Taine niesłusznie szafuje na korzyść rozkładania danych empirycznych złożonych na ich pierwiastki. Ona jedynie może nam dać poznać istotę rzeczy, t. j. wewnętrzną i pierwotną rację wszystkich jej własności. Ona jedna dostarcza nam pojęć, między któremi powstają stosunki konieczne i powszechne, wypowiedane przez zasady naukowe, spójne i ułożone w systemat przez dedukcyę dowodzenia.

Bezwątpienia, mogę np. *stwierdzić* przez prostą pracę nakrycia, że między dwoma danymi punktami linia prosta jest krótsza od linii wielokątnej: wystarczy mi w tym celu położenie na prostej A ——— X, po kawałku wszystkich odcinków linii wielokątnej, określonej temi samymi punktami skrajnymi A i X;

ujrzą w danej chwili, że jeden z odcinków linii wielokątnej przejdzie za długość linii prostej.

Jeśli długość linii krzywej rozpatruję jako granicę, ku której zmierza obwód wielokąta wpisanego, którego liczba boków dąży do nieskończoności, to mógłbym do miary porównawczej linii prostej i linii krzywej zastosować to *stwierdzenie*, uczynione względem miar linii prostej i linii wielokątnej, i indukcyjnie wnioskować, że między dwoma danymi punktami linia prosta jest krótsza od każdej innej, krzywej czy wielokątnej.

Ale abstrakcyjna definicya linii prostej: „ta, która zarówno spoczywa na wszystkich swych punktach“, i abstrakcyjna definicya linii nieprostych: „te, które nie spoczywają zarówno na wszystkich swych punktach“, pozwalają nam ustanowić między pierwszą a drugimi porównanie o doniosłości ściśle koniecznej i powszechnej; pozwalają nam wykazać, że koniecznie i powszechnie pierwsza zajmuje mniej przestrzeni od drugich, innemi słowy, że jest krótsza od tamtych, a tak wytwarza się nauka abstrakcyjna, *racyonalna*, geometryi.

Bezwątpienia mogę również *stwierdzić*, licząc na palcach, że trzy palce tyleż, co dwa palce i jeden palec; mogę położyć trzy gałki na podłodze w dwóch różnych położeniach,  $o^o o$  i  $oo o$ , i naocznie się przekonać, że trzy gałki znaczy to samo, co dwie gałki i jedna gałka: ale są to tylko empiryczne dowody dodawania, zastosowane do rzeczy doświadczalnych; nauka *racyonalna* arytmetyki wymaga czegoś więcej.

Kiedy rozpatruję trzy gałki, o których mowa, już nie jako ciała, położone tam, w tem a tem miejscu przestrzeni, w takim szczegółowem położeniu, lecz

jako rzeczy, t. j. *istoty*, oderwane od wszelkich własności fizycznych, wyosobnione w myśli z warunków miejscowych i czasowych, którym istności konkretne podlegają w przyrodzie i w mych wyobrażeniach zmysłowych: wtedy, lecz tylko wtedy wznoszę się do nauki *racyonalnej*. Rozpatruję z osobna każdą z tych istności i nazywam ją *jednością*. Rozpatruję razem kilka z tych istności i tworzę z nich w myśli *całość*, której częściami są *jedności*. Tak np. liczba *dwa* jest całością oderwaną, którą umysł pojmuje jako utworzoną z dwóch części, któremi są dwie *jedności*. Liczba *trzy* jest całością oderwaną, którą umysł pojmuje jako utworzoną albo z trzech pierwiastkowych *jedności*, albo z dwóch części, jednej pierwiastkowej, *jedności*, i drugiej złożonej, *dwójki*, uprzednio utworzonej z dwóch *jedności* pierwiastkowych, a stanowiącej z kolei część całości obszerniejszej.

Otóż jest rzeczą widoczną bezpośrednio, że całość *dwa*, złożona z dwóch części, pierwszej *jedności* i drugiej *jedności*, jest identyczna z temi dwiema częściami połączonemi; widoczna, że całość *trzy*, złożona z trzech części, pierwszej *jedności*, drugiej *jedności* i trzeciej *jedności*, jest identyczna z temi trzema częściami połączonemi; albo też, że całość *trzy*, jako identyczna z połączonemi trzema *jednościami* pierwiastkowemi, jest również identyczna z połączeniem dwóch części, z których jedną jest całość, utworzona z dwóch *jedności* pierwiastkowych, a drugą jest *jedność* pierwiastkowa.

Więc z tą samą oczywistością, z jaką całość, podzielona na kilka części, wydaje nam się identyczną z połączonemi wszystkiemi jej częściami, liczba *trzy* okazuje się nam identyczną z dwoma więcej *jeden*.

Mówiąc ogólniej, oczywistość pewnika „całość jest identyczna z sumą swych części“, która jest właśnie oczywistością zasady przeciwieństwa, ta oczywistość wyjaśnia podstawowe stosunki arytmetyki i nadaje tym sposobem arytmetyce, a następnie innym gałęziom matematyki, cechy konieczności i powszechności, jakich wymaga wiedza idealna.

Chcieliśmy w tem miejscu położyć nacisk na pochodzenie cech konieczności i powszechności zdań idealnych, ponieważ przy odczytywaniu krytycznego rozbioru, jakiemu powyżej (str. 311) poddaliśmy pozytywizm Stuarta Milla, wydawało się nam, że przeciwstawienie między abstrakcją, zasadą twórczą prawdziwego uogólnienia, a postępowaniem empirystycznym było traktowane zbyt lakonicznie. Ciasne pojęcie, jakie Taine sobie wytworzył o abstrakcyi i jakie wykłada Stuartowi Millowi, nastroczyło nam sposobność zupełnie naturalną do wyjaśnienia i do uzupełnienia naszej myśli.

Co się tyczy sposobu, w jaki umysł przechodzi od pojęcia oderwanego do powszechnego, wykładamy go szczegółowo w Psychologii. Tu poprzestaniemy na przytoczeniu wniosków: Przedmiot oderwany nie jest, jako taki, powszechnym; ale rozum zastanawiający się bierze go w stanie oderwanym za przedmiot myśli refleksyjnej; porównywa go, takim, jakim jest w tym stanie oderwanym, z tem, czem są podmioty konkretne, — postrzeżone przez zmysły albo przedstawione przez wyobraźnię, z których wzięty jest typ oderwany; widzi, że typ oderwany należy do tych konkretnych urzeczywistnień, które zmysły postrzegają albo wyobrażają; stosowalność zaś typu oderwanego do jednostek pewnej klasy, czy to gatunku, czy

rodzaju, w której jest urzeczywistniony albo może być urzeczywistnionym, to właśnie jego powszechność; postrzeganie tej stosowalności przedmiotu oderwanego do jednostek jest postrzeganiem jego powszechności.

Na tem skończyliśmy dowód realizmu umiarkowanego, który w historii filozofii zwykle się kładzie pod patronatem św. Tomasza z Akwinu, chociaż *Doctor angelicus* nie jest jego piewszym twórcą. Wyraźność i obszerność jednak, jaką włożył w rozwiązanie zagadnienia powszechników, usprawiedliwiają przypisywanie mu tego patronatu przez historję.

Przejdźmy do rozbioru teoryi, przeciwnych realizmowi tomistycznemu.

**131. Krytyczny rozbiór nominalizmu.** Starano się ośmieszyć nominalizm średniowieczny. Umysłem tej miary, jak Roscelin, Occam, Gąbryel Biel i t. d., przypisywano niedorzeczną tezę, że pojęcie powszechne jest tylko oddźwiękiem powietrza, materjałem tchnieniem głosu, *flatus vocis*. Czyż nie jest rzeczą bardzo nieprawdopodobną, żeby szkoła filozoficzna mogła się skupiać około takiej pustej doktryny i przetrwać kilka stuleci?

Napróżno kilku filozofów nowożytnych usiłowało nadać tej doktrynie znaczenie możliwe do przyjęcia.

Pojęcie oderwane rodzi się wraz ze słowem, które je wyraża, powiada Max Müller; oboje są nierozłączne: taka musiała być myśl, mniej lub więcej niejasno pojmwana, dawnych nominalistów.

Słowo jestto znak, nierozzerwalnie skojarzony z danym rodzajem obrazów, powiada Taine; obrazy

przypominają słowo, słowo budzi obrazy: nie innego nie mogli mieć na myśli nominaliści, którzy pojęcie oderwane nazywali *nazwą*, *flatis vocis*. Pojęcie oderwane i powszechne faktycznie jest tylko nazwą, chociaż trzeba dodać, powiada Taine bardzo słusznie, że jest to „nazwa oznaczająca coś i zrozumiana“.

Wiadomo, że pamięć zmysłowa nazwy obejmuje kilka obrazów, jako to: obraz słyszanego dźwięku, znaku wzrokowego, czytanego lub pisanego, ruchu wymawiania albo pisania słowa, oraz, że przewaga jednego albo drugiego z tych obrazów znamionuje różne typy pamięci, typ słuchowy, typ wzrokowy, typ ruchowy. Czy przypadkiem nominaliści średniowieczni nie byli przedstawicielami typu słuchowego? Czy u nich pojęcie ogólne nie miało za jedyne go towarzysza—obrazu słownego *słuchowego*? <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ribot, znany redaktor *Revue philosophique*, ogłosił w r. 1891 wyniki *ankiety o pojęciach ogólnych*.

„Czy pojęcie ogólne, pomyslane, przeczytane albo usłyszane, ma jakiego towarzysza w świadomości? Tak było postawione pytanie.

Na 900 i kilka odpowiedzi niektóre wspominają o konkretnych obrazach, jak np. obraz ciągnięcia czegoś końmi, poddany przez usłyszenie wyrazu *przyczyna*; niektóre inne poświadczają obecność w świadomości obrazu wzrokowego drukowanego: ale najczęstszą odpowiedź brzmi „nie“.

„*To nic*“, ciągnie dalej Ribot, stawia nas w sprzeczności z zagadnieniem, które czyści nominaliści przecinali, biorąc *to nic* w znaczeniu właściwym. Czy faktycznie tacy istnieli?... Być może, iż niektórzy aż dotąd posuwali swą oporność przeciwko wybrykom realizmu: ale jest to teza, zgoła nie dająca się utrzymać. Jeśli jednak przez *słowo* rozumiemy *znak*, wtedy postać rzeczy się zmienia, ponieważ znak daje się czegoś domyślać i coś zawiera. Takim, zdaje mi się, jest prawdziwe objaśnienie. W ten sposób

Te różne próby wyjaśnienia dawnego nominalizmu mają cechę podmiotowych domysłów, która rzuca się w oczy; ani nominaliści XI w., ani nominaliści XIV w. nie wypowiedzieli twierdzenia, jakie niektórzy starają się dowcipnie zastosować do spostrzeżeń albo do teorii psychologii współczesnej. Nominalizm Roscelina, jakieśmy powiedzieli, w istocie swej jest negatywny; jest on zaprzeczeniem skrajnego realizmu, wedle którego typy powszechnie w przyrodzie miały odpowiadać pojęciom powszechnym umysłu. Co się tyczy nominalizmu Occama, Biela i innych Doktorów ostatniego okresu, stosuje się on, jakieśmy widzieli, przedewszystkiem do wytłumaczenia stopni metafizycznych istot: ponieważ wszelka substancja przyrody

---

dla tych, których odpowiedź brzmi „nie“, istnieją dwa pierwiastki, jeden istniejący w świadomości, usłyszane słowo czyli obraz słuchowy, a drugi, pozostający poniżej świadomości, ale nie mniej przeto nie pozbawiony wartości ani działania“.

Ten pierwiastek nieświadomy Ribot malowniczo nazywa wiedzą potencjalną nagromadzoną (*savoir potentiel emmagasiné*). „Sądzić, że niema nic oprócz słowa, wnioskuje Taine, ponieważ tylko słowo istnieje w świadomości, znaczy to ujmować tylko część powierzchowną i widoczną zdarzenia, a biorąc na ogół, być może, część najmniejszą. To *podścielisko* (substratum) nieświadome, ta wiedza potencjalna, zorganizowana, nadaje słowu nietylko jego wartość, ale cechę, jak tony harmonijne, które się dołączają do tonu zasadniczego“. Rev: phil, t. XXXII, str. 376.

„Błąd Ribota polega naprzód na tem, iż w tym potencyale widzi tylko pierwiastki zmysłowe, a powtóre, że według niego pojęcie ogólne ma polegać jedynie na tym potencyale... Zwykle wiemy, co mówimy, i pojęcia nasze nie należą do potencyału, lecz do rzeczy aktualnych“. Peillaube, *Théorie des concepts*, p. 112.

Ta wiedza potencjalna, ukryta pod słowem, jest tylko wariantem dwojakiej własności znaku w teorii Tainea. Patrz № 118.

jest *jedna*, więc przedmiot pojęć rodzaju i gatunku musi być jednym i tym samym; w przeciwnym razie zachodziłaby niezgodność pomiędzy pojęciami a przedmiotem poznanym. A stąd ma wynikać, że pojęcia rodzaju i gatunku różnią się między sobą tylko stosunkami *zewnątrznemi* i nazwami, do nich przyczepionemi. Podobnież i tembardziej jeszcze w teologii naturalnej pojęcia Istoty boskiej i własności boskich wszystkie mają dla umysłu identyczną cechę formalną; ich różnaitość tkwi wyłącznie w oznaczeniach słownych, które zgodzono się im nadawać, aby oznaczyć ich stosunki do skutków stworzonych.

Rozbiór dawnego nominalizmu, jak widzimy, obraca się koło następującego pytania: Czy prawdą jest, że nie może istnieć kilka pojęć tej samej rzeczy, przedmiotowo różnych? Czy prawdą jest, że odróżnienie *logiczne*, jeśli nie ma być zwodnicze, musi odpowiadać różnaitości *realnej*?

Nie, to nie prawda. Pomiedzy odróżnieniem *czystego rozumu* a odróżnieniem *realnem* jest jeszcze miejsce dla odróżnienia *rozumu na podstawie rzeczywistości*, odróżnienia, które nowożytni zwykli nazywać *wirtualnem*. To odróżnienie istnieje i wyjaśnia się przez brak proporcji, zachodzący między pełnią zrozumiałości istot a ograniczoną władzą zrozumienia umysłu ludzkiego.

Władza zrozumienia, zdolna odrazu wyczerpać całe bogactwo zakresu danej istoty, dla każdej istoty zrozumianej posiadałaby jedno tylko pojęcie; odróżnienie i liczba pojęć odpowiadałyby więc według tej hipotezy ściśle liczbie istot w przyrodzie. Ale nie taka jest nasza władza zrozumienia: abstrakcja, stanowiąca prawo naszej myśli, musi rozkładać przed-

miot myślowy na różne względy przedmiotowe, ażeby nam stopniowo ułatwić jego całkowite objęcie; dokładne poznanie jest więc dla nas możliwe jedynie z pomocą kilku pojęć, wyobrażających jedną rzeczywistość przyrody pod różnemi postaciami zrozumiałości.

Posiadamy zatem pojęcia, różniące się między sobą przez swą względną zawartość, które jednak wszystkie zapożyczają swą zawartość od tej samej rzeczywistości całkowitej. Wskutek tego nauka ludzka nie dotyczy jedynie stosunków *zewnątrznych* pojęcia z rzeczami, nie ma za przedmiot pojęć całkiem *podmiotowych*, prostych *znaków* wielorakich indywidualności przyrody; lecz popierwsze przedstawia nam różne *oderwane* *względy przedmiotowe* indywidualności przyrody; powtórę ukazuje nam je stopione w ten sam przedmiot całkowity, a tym sposobem dochodzi ostatecznie, pracowicie, ale napewno, do wiernego wyrazu rzeczywistości. Ta podwójna praca analizy i syntezy, konieczna dla myśli ludzkiej, jest powodem, że nadano sądowi nazwę zbiorową „*compositio et divisio*“, złożenie i rozkład.

Co się tyczy empiryzmu nominalistycznego Humea, Milla, Tainea, rozebraliśmy go powyżej (№ 118); widzieliśmy, że miesza on procesy logiczne, w istocie swej różne, proste rozkładanie danych empirycznych i właściwą abstrakcyę; analogię zmysłową i postępowanie uogólniające.

**132. Krytyczny rozbiór konceptualizmu.** „Nominalizm“ filozofów wieku XIV i XV nie utożsamiał pojęć ogólnych z pustemi dźwiękami, „*voces*“, „*flatus vocis*“, lecz odmawiał tylko umysłowi władzy abstrahowania z osobników — typów rodzajowych albo ga-

tunkowych, wspólnych wszystkim, oraz poznawania natury istot zapomocą abstrakcyi. Pojęcia ogólne, odosobnione od siebie, nie miały więc przedstawiać, jak my sobie wyobrażamy, różnych stopni metafizycznych istot: z tego powodu narażały naszą wiedzę na uszczerbek.

Pomimo to nominalizm średniowieczny nie zaprzeczał umysłowi ludzkiemu władzy tworzenia *pojęć* w stosunku do rzeczywistości; z tego powodu usprawiedliwia przynajmniej utartą nazwę *konceptualizmu*; jest on nawet, prawdę mówiąc, niezupełnym realizmem. Nie potrzebujemy więc rozszerzać się dłużej nad rozwiązaniem „konceptualistycznym“ zagadnienia powszechników.

Tembardziej, że *konceptualizm* nowożytny, reprezentowany przez Kanta, stanowi główny przedmiot Księgi IV.

### 133. Rozbiór krytyczny realizmu krańcowego.

1-0 *Rozbiór realizmu platońskiego* Realizm krańcowy, którego głównym przedstawicielem jest Platon, jest niezgodny z samorzutnymi przekonaniem wszystkich i ze świadectwem świadomości; logicznie prowadzi do panteizmu realistycznego i do sprzeczności, jakie tenże w sobie zawiera; co więcej, podstawa, na której Platon go opiera, nie da się utrzymać.

a) Realizm krańcowy nie zgadza się z samorzutnymi przekonaniem wszystkich ludzi i z bardzo wyraźnymi świadectwami *świadomości*.

Czyż potrzeba powiedzieć, że nikt na świecie samorzutnie nie uważa Piotra i Pawła, tego dębu, tej topoli za objawienia albo jakiegokolwiek uczestniczenia

w jednej jedynej rzeczywistości, którąby była *ludzkość w ogólności, życie powszechne?*

Wystarczy zwrócić uwagę na sposób stosowania naszych pojęć powszechnych, aby zobaczyć, że ich powszechność nie jest uprzednią, lecz następczą względem abstrakcyi myślowej: przypisywać życie temu dębowi, tej topoli — to nie znaczy mieszać życie rzeczywiste jednego z życiem rzeczywistem drugiej, to nie znaczy sprowadzać to dwojakie życie do jedności liczebnej; znaczy to przeciwnie spostrzegać ich *różność liczebną* i umieszczać jedno życie i drugie życie, jakkolwiek są zróżnicowane w swych warunkach fizycznych, pod jednym pojęciem. Upowszechnienie jest *następcze* względem abstrakcyi <sup>1)</sup>.

Gdyby więc teza platoniczna była uzasadniona, wtedy sądy, orzekające tożsamość oderwanych orzeczeń istotnych z danym podmiotem osobniczym, byłyby błędne. W rzeczy samej, byłoby fałszem powiedzieć np., że Sokrates *jest człowiekiem*, gdyby to, co nazywamy *człowiekiem*, istniało nazewnątz *tego podmiotu, jakościowo i ilościowo określonego*, który nazywamy Sokratesem <sup>2)</sup>.

b) Realizm platoniczny należy odrzucić z powodu jego *konsekwencyi*. W rzeczy samej, jeśli po-

---

<sup>1)</sup> „Ipsum abstrahi ad quod *sequitur* intentio universalitatis“. A w innem miejsen: Naturae *accidit* intelligi, vel abstrahi, vel *intentio universalitatis*“. Cont. Gent., lib. I, cap. XXVI.

<sup>2)</sup> Ten argument bardzo jasno i przekonywająco jest podany w rozprawie filozoficznej Lorenzellego, Philos. theor. Inst. Tom. I str. 200. Doskonałe to dzieło za mało jest znane we Francyi i w Belgii.

wszechniki istnieją, jakie takie, w przyrodzie, na jakiej racji opieralibyśmy się, aby panteizmowi realistycznemu zaprzeczyć istnienia jedynej istoty powszechnej?

Otóż panteizmu realistycznego nie można potwierdzić bez sprzeczności.

A zatem i realizm krańcowy da się utrzymać tylko za cenę sprzeczności.

Powiedzieliśmy, że panteizmu realistycznego nie można potwierdzić bez sprzeczności.

Panteizm realistyczny istotnie polega na twierdzeniu, że rozwój Absolutu jest *rzeczywisty*.

Jeśli zaś rozwój Absolutu jest rzeczywisty, wtedy objawienia się Absolutu rzeczywiście się różnią od Absolutu, choćby tylko w równej mierze, jak przypadki różnią się od swej substancji.

A jeśli w przyrodzie zachodzi *rzeczywista* różnica pomiędzy substancją a przypadkiem, to niema w przyrodzie *jednej* (rzeczywistej istoty *jedyniej*: bo według tej hipotezy istota powszechna byłaby wytworem *abstrakcji*, której przedmiot byłby *rozważany*, jak *gdyby był jedynym*, chociaż faktycznie znajduje się *wielorakim* w substancji i w rzeczywistościach przypadkowych przyrody.

Przyznawać zaś, że nie istnieje jedyna istota powszechna, lecz że przeciwnie powszechność istoty powszechnej jest zależna od abstrakcji, znaczy to zaprzeczać samej zasadzie monizmu realistycznego i powracać do twierdzenia realizmu zdrowo rozumianego, według którego powszechność pojęcia jest owocem myśli. (Ipsum intelligi vel abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis).

A więc panteizm realistyczny nie da się logicznie utrzymać bez sprzeczności.

Bez wątpienia, monizm chciałby ocalić swój punkt wyjścia, twierdząc, że rozwój Absolutu, choć jest rzeczywisty, nie jest jednak pozytywny, lecz czysto negatywny i ograniczający.

Daremny wybieg. Jeśli rozwój Absolutu dokonuje się drogą negacyi albo ograniczania, to jedno z dwojga: negacya wyłącza z Absolutu coś rzeczywistego, mniejsza o to, czy substancję, czy przypadek, albo też nic z niego nie wyłącza.

Jeśli nic z niego nie wyłącza, wtedy rozwój Absolutu jest tylko pozorny, różnaitość istot jest tylko pozorna, jesteśmy igraszką złudzenia, przywiązując wiarę do obojga, i opuszczamy hipotezę substancyi, poddanej rzeczywistemu prawu rozwoju.

Jeśli zaś przeciwnie negacya wyłącza z Absolutu coś realnego, wtedy rozumiemy charakter realny rozwoju, ale wtedy również fatalnie znika powszechna tożsamość, stanowiąca istotę monizmu realistycznego.

A zatem, chcąc nie chcąc, nie można bezsprzeczności jednocześnie potwierdzać rzeczywistego rozwoju Absolutu i powszechnej jedności istot.

c) Realizm platoniczny opiera się na błędnej podstawie. Platon dręczy się zagadnieniem możliwości nauki.

Nauka jest niemożliwa, powiada sobie, jeśli nie posiada przedmiotu *stałego*, wyzwolonego od owego „ciągłego płynięcia,” które podług Heraklita i Protagorasa unosi zdarzenia i rzeczy. Niema nauki o pięknie, jeśli nie istnieje piękno bezwzględne; niema nauki o dobru, jeśli nie istnieje coś dobrego w sobie; niema nauki o wielkości, o liczbie, o ludzkości, jeśli

nie istnieje wielkość, dyada (dwójka), monada (jedynka), ludzkość, wyższe od zmiennych kolei rzeczy zmysłowych, otaczających nas, wystarczające samym sobie w swem istnieniu bezwzględnem i trwałem.

Stąd ma wynikać alternatywa:

Albo zgodzić się wraz z Protagorasem na relatywizm i wraz z nim wnioskować, że „człowiek jest miarą wszystkiego“; że prawdą dla mnie jest to, co mnie się wydaje, w danej chwili, w obecnych warunkach mej wrażliwości; że prawdą dla mojego sąsiada jest to, co się jemu wydaje, w danej chwili, w obecnych warunkach jego wrażliwości; że niema więc możliwości odróżniania między sądami prawdziwemi i sądami fałszywemi, gdyż każdy sąd jest prawdziwy w jedynem jeszcze możliwem rozumieniu słowa *prawda*, t. j. *względnie* do zmiennych warunków istnienia i działania tego, który wydaje sąd. Niema przeto prawdy w bezwzględnem znaczeniu tego wyrazu, a zatem nie można już mówić o *poznaniu prawdy*: *nauka* przepadła z kretesem.<sup>1)</sup> „Coś, co wiecznie się porusza, nie mogłoby nawet przez nikogo być poznane. Gdybyśmy je zbliżyli do siebie, aby je poznać, stałoby się innem i inną przyjęłoby naturę, wskutek czego nie moglibyśmy wiedzieć, jakie jest i jak wy-

---

<sup>1)</sup> „Powiedz mi jeszcze raz, co to jest nauka, zapytuje Sokrates Teeteta.—Niepodobna powiedzieć, Sokratesie, że jest nią każdy rodzaj sądu, ponieważ istnieją sądy fałszywe; lecz zdaje mi się, że nauką jest sąd prawdziwy, taka jest moja odpowiedź.—A więc istnieją dwa rodzaje sądów, jeden prawdziwy, a drugi fałszywy, odrzekł Sokrates, a nauką jest sąd prawdziwy. Teet. XVI.

gląda. Boć nie jest poznaniem rzeczy, jeśli nie wiemy nic określonego o niej. <sup>41)</sup>

Albo też trzeba wyznać, że istnieje w przyrodzie coś stałego, τὸ ὄντως ὄν, οὐσία, bezwzględne istoty, niezmienne i wieczne, piękno w sobie, dobro w sobie, wielkość, małość, życie, ludzkość i t. d.; a wtedy możliwe jest rozróżnianie między sądami prawdziwymi a sądami fałszywymi, poznanie prawdy nie jest chimerą, możliwość nauki jest zapewniona.

Założyciel Akademii oświadcza się za drugą alternatywą.

Ponad rzeczami zmysłowymi, podległymi stawaniu się, γένεσις, t. j. rodzeniu się, nieustannemu ruchowi, śmierci, istnieją rzeczywistości wieczne, niezmienne, powszechne, „Idee,“ ἰδέαι, εἶδη, ἀτὰ καθ'αὐτά. Podczas gdy pierwsze, przedmiot doświadczenia, rodzą mniemanie, δόξα, drugie, τόπος νοητός, tworzą świat rozumiały, są właściwym przedmiotem rozumu, διάνοια, oraz konieczną i wystarczającą podstawą wiedzy pewnej, ἐπιστήμη.

Taki to jest pierwszy argument na korzyść realizmu, jak go rozumie Platon: konieczność rzeczywistości powszechnych, aby zdać sprawę z możliwości nauki.

A oto drugi argument: Rzeczy przemijające nie mogą stanowić przedmiotu nauki, a jednak w pewien sposób przyznajemy im Idee; to przyznawanie rozumieć można tylko pod warunkiem, że przypuścimy istnienie *idei-typów*, których rzeczy jednostkowe są tylko kopiami, *udziałami*. Kiedy mówimy o rzeczach wielkich albo małych, chcemy przez to powiedzieć,

---

<sup>1)</sup> Kratylos, XL IV.

że rzeczy wielkie biorą udział czyli *uczestniczą* w wielkości, a małe w małości; *dwa* uczestniczy w dwójce, *jeden* w jedynce i t. d.; widzieliśmy powyżej, jak Fe-don rozwija ten argument. A więc jakiegokolwiek nasze poznanie rzeczy jednostkowych polega na założeniu istnienia powszechników *a parte rei*, zewnętrznych przyczyn, wzorujących rzeczy doświadczalne.<sup>1)</sup>

Co sądzić o tych dwóch argumentach, na których się opiera realizm platoniczny?

Co naprzód sądzić o zdaniu, że obecność rzeczy stałych w przyrodzie jest warunkiem *sine qua non* możliwości nauki? Arystoteles i Platon zgadzają się pod tym względem: Nauka ma za przedmiot to, co nie może być innym, jak jest, co nie podlega falowaniom

---

1) W *Kratylosie* wypowiada Platon zagadnienie o naturze powszechnika i jego stosunku do przepływu zjawisk ruchomych w wyrazach, zapowiadających formułę, postawioną w 900 lat później przez Platonika Porfiryusza w jego *Wstępie* (Ἐισαγωγή), którą Doktorowie filozofii średniowiecznej ogólnie mieli przyjąć za temat do swych sporów. „Czy nazwy wyrażają cośkolwiek dowolnie przyjętego, zapytuje Sokrates Kratyła, w ten sposób, że to, co nazywamy *człowiekiem*, równie dobrze mogłoby się nazywać *koniem*, i naodwrot? Czy też wyrażają stałe i przyrodzone własności rzeczy?

Odpowiedź Platona jest zawsze ta sama: Trzeba przyznać, że nazwy wyrażają przyrodzone i trwałe własności rzeczy, gdyż inaczej wszystkoby można bez różnicy powiedzieć o rzeczach; nie byłoby dwóch rodzajów mowy, jednego prawdziwego, a drugiego fałszywego; wszystkie byłyby prawdziwe, czyli raczej nie byłoby już prawdy, nie byłoby poznania prawdy, nie byłoby nauki. A więc „nie podlega wątpliwości, że istoty mają w sobie samych treść stałą: ich rzeczywistość nie jest względna do nas, nie są zależne od zachcianek naszej wyobraźni, posiadają własną treść, z samej natury rzeczy. Kratyl. V.

czasu, „scientia est impossibilium aliter se habere et sempiternorum.<sup>1)</sup>

Ale nie jest rzeczą nieodzowną, żeby rzeczy w przyrodzie posiadały tę samą stałość, co przedmioty zrozumiałe w umyśle.

Inne są cechy rzeczy w ich istnieniu fizycznym, inne te, jakie otrzymują, kiedy umysł je zagarnia i czyni je zrozumiałymi. Umysł, którego działalność jest całkiem wewnętrzną, nie może ująć rzeczy zewnętrznej i przyswoić jej sobie, nie wyciskając na niej piętna swej własnej natury. Co jest przyjęte w podmiocie, przyjmuje jego formę: *receptum est in recipiente secundum naturam recipientis; cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. Zresztą ta jakość, nadawana przez wyobrażenie rzeczom wyobrażanym, nie przeszkadza, jakżeśmy widzieli (129), wierności poznania.

Podstawowy błąd Platona tkwi w tem, że nie poznał się na tej prawdzie i nie brał w rachubę prawa ideologicznego, któreśmy dopiero przytoczyli.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Cajetanus, in I Anal. cap. 9.

<sup>2)</sup> Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit quod modus rei intellectæ in suo esse est sicut modus intelligendi ipsam rem; et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere: uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utriusque abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum, unde posuit et mathematica esse separata, et species. Hoc autem non est necessarium; nam intellectus, etsi intelligat res per hoc quod similibus est eis quantum ad speciem intelligibilem per quam fit in actu, non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta; nam omne quod est in aliquo est per modum ejus in quo est, et ideo ex

Slowem, możliwość nauki nie jest, jak chce Platon, zależna od istnienia w przyrodzie powszechników *a parte rei*; zawdzięczamy ją upowszechnieniu w umyśle rzeczy, które poza umysłem i niezależnie od niego są konkretne i przemijające.

„Powszechność nie jest *przedmiotem* nauki, powiada kardynał Cajetanus, ale warunkiem *sine quo non* nauki.“ Propositionis: *scientia est universalium*—sensus est: *scientia est rerum, quae habent universalitatem tanquam conditionem, sine qua non sciuntur.*“<sup>1)</sup>

---

ratura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et quo res existit“. S. Thomas, I *Maetaph. lect.* 10, Cfr. *de ente et ess. cap.* 1V: *Summ. theol.*, 1<sup>a</sup> q. 15, a. 1.

<sup>1)</sup> „Propositio illa: *scientia est universalium*, quadruplici sensu intelligi potest... Quartus autem sensus est: *scientia est rerum quae habent universalitatem tanquam conditionem, sine qua non sciuntur.* Quartus iste sensus et verus est et a peripateticis intentus.

Verus quidem, quia scientiae objectum est res ipsa; quum ad ipsam sciendi actus terminatur, aliter scientiae reales non essent de rebus. Et quia res non potest intellectui objici et sciendi actum terminare, nisi repraesentetur absque conditionibus individualibus, quod est repraesentari universaliter et rem habere universalitatis conditionem, ideo habentium universalitatem ut conditionem sine qua non, scientia est.

Intentus autem a peripateticis est, quia volunt dicere per hanc propositionem, quod scientia est de rebus non singulariter sumptis, quia sic variabilitati subsunt, sed universaliter sumptis: ita quod universalitas seu universaliter concipi non est res scita, nec ratio qua res sciatur, nec pars rei scitae, nec terminat actum sciendi, sed est conditio sine qua res non scitur ab intellectu nostro directe, sicut approximatio ignis ad combustibile, nec est ignis, nec pars ejus, nec ratio quod comburat, nec principium comburendi, sed conditio sine qua non potest comburere.“ Cajetan. *in I Post. Anal.*, cap. 9.

To rozróżnienie między sposobem istnienia *fizycznego*, właściwego rzeczom w przyrodzie, a sposobem istnienia *logicznego*, właściwego *przedmiotom myślowym*, odsłania słabą stronę pierwszego argumentu użytego przez Platona na dowód jego realizmu.

Co należy sądzić o drugim argumencie: stosunek, który ustanawiamy między Ideami a rzeczami przemijającymi, polega na założeniu, że pierwsze mają być bezwzględny, z którego drugie wypływają przez jakiś sposób uczestniczenia?

Innemi słowy, jaki stosunek zachodzi między Ideami a rzeczami doświadczenia?

Rzeczy przemijające, jako takie, nie są, jakieśmy widzieli, *bezpośrednim* przedmiotem nauki: Arystoteles i Platon zgadzają się pod tym względem.

Ale podczas gdy według Platona rzeczy znikome, poddane prawu stawania się (*γένεσις*), *żadnym sposobem* nie mogą należeć do dziedziny nauki, według Arystotelesa rzeczy jednostkowe i podległe ruchowi należą do poznania naukowego *sposobem ubocznym*, zależnym, „*per accidens*.“

„Non est igitur demonstratio corruptibilium, neque scientia *simpliciter*,“ powiada Arystoteles w ustępie, powyżej przytoczonym; ale zaraz dodaje zastrzeżenie: „sed ita, sicut *per accidens*.“<sup>1)</sup>

Co to znaczy?

Czy to znaczy, iż rzeczy znikome zamykają w sobie *wewnętrznie* część treści nieznikomej i z tego powodu stanowią przedmiot wiadomości naukowych?

---

<sup>1)</sup> Anal. Post. I, 9.

Nie, bo gdyby tak było, wtedy nauka ujmowałaby nie rzeczy znikome, ale ułamki rzeczywistości, *innej* niż one, wcielone w nich, niewiadomo jakim sposobem. To też Platon,<sup>1)</sup> zdaje się, stanowczo się nie zgadza na podobne wcielenie *Idei* w rzeczach materialnych.

*Idee* są dla niego przyczynami, wzorującemi świat zmysłowy, a stąd wnioskuje, że muszą mieć byt bezwzględny: co sądzić o tym wniosku?

Wiedza o rzeczach przemijających jest zależna od wiedzy o istotach bezwzględnych w tem znaczeniu, że pierwsze, porównywane z drugimi, stają się podmiotami do przyznawanych im orzeczeń, które są konieczne i powszechne, a przeto należą do porządku naukowego.<sup>2)</sup>

---

<sup>2)</sup> W rzeczy samej wiadomo, że platoniczne wyjaśnienie sposobu uczestniczenia *Idei* w rzeczach znikomych jest bardzo zagmatwane. Porówn. Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, II, 662. Teorya o *duszy świata*, złożonej z *Idei* i materyi, widocznie jest wymyślona, aby pierwszą powiązać z drugą: ale ta teorya przesuwaa tylko dowolnie trudność, zamiast ją rozwiązać.

<sup>1)</sup> „Aristoteles simul cum Platone posuit scientiam esse impossibilem aliter se habere et sempiternorum. Plato, secutus in hoc Cratylum et Heraclitum, dixit quod entium corruptibilium, quae apud nos sunt, scientia non est.

Aristoteles autem et scientiam esse incorruptibilem et sempiternorum salvavit, et ultra hoc posuit scientiam esse corruptibilem secundum accidens. Intuitus siquidem est in re corruptibili, puta Socrate, naturam seu essentiam, scilicet humanitatem; et condiciones ejus individuales, scil. has carnes, haec ossa, hunc locum, etc...

Cum autem scientia per se et primo terminetur ad universalia, quae incorruptibilia sunt, non separata secundum esse a corruptibilibus (ut Plato posuit) sed in quibus continentur singula-

Sądzimy rzeczywiście o rzeczach konkretnych według oderwanego typu, logicznie przyjętego jako uprzedni; sądzimy o rzeczach pięknych według idealnego typu piękna, o rzeczach wielkich według oderwanego typu wielkości; ten typ oderwany jest *zewnątrzny* względem rzeczy konkretnych, do których go odnosimy; ideał piękna, pojęcie wielkości tkwią w umyśle, i *według ich stosunku zgodności z temi typami oderwanemi, które względem nich są zewnątrzne*, rzeczy w przyrodzie nazywają się pięknami albo wielkościami.

Ale sam ten typ oderwany *zapożyczylismy uprzednio od rzeczy doświadczalnych*, tak że w ostatecznej analizie zawsze jedynie pracy, wykonywanej na danych doświadczalnych, przypisywać należy cechę oderwaną i powszechną przedmiotów myślowych, czy to rozpatrywanych w sobie, *τόπος νοητός*, czy widzianych w ich zastosowaniu do istot wypadkowych.

Istnieją zapewne powszechniki uprzednio względem każdego kroku myśli naszej, uprzednio względem rzeczy, które nam dopomagają je sobie wyobrazić; istnieją w pewien sposób w umyśle Tego, który stworzył istoty i pojął, czem miały być, kiedy będą, „*quod factum est in Ipso, vita erat;*“<sup>1)</sup> ale nie znamy

---

ria corruptibilia: oportet quod scientia per accidens terminetur ad singularia. Etenim scire rem prout est in alio, est scire rem illam secundum accidens. „Cajetanus, *in Anal. Post.* I, 19.

<sup>1)</sup> „Wiadomo, że św. Augustyn pierwsze wiersze ewangelii św. Jana tak czyta. Ohjaśnia je w następujący sposób: „*Quod factum est in illo, vita est*—*quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra, quae facta est, non est vita. est autem in ipsa*

bytu tej transcendentnej Istoty, przyczyny wzorującej i sprawczej wszechswiata; nie znamy przedmiotu jej myśli przedwiecznej, w chwili, kiedy tworzymy pierwsze nasze sądy konieczne i powszechne: te sądy są dźwignią, podnoszącą nas aż do Niej.<sup>1)</sup>

---

Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est, haec vita est.

Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, undè illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quæ videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit... Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est: quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quæ fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. „In Joann. tr. I, 16 et 17.

<sup>1)</sup> Czy potrzeba zwalczać zarzuty prawie naiwne, które Fedon przeciwstawia przeciwnikom teorii „Idei“? (Zob. wyż. str. 259, dopisek 1).

„Kiedy dwaj ludzie różnią się o głowę, czyż nie byłoby niedorzecznością pomyśleć, że ta sama rzecz, t. j. głowa, czyni wielkość jednego a małość drugiego?“

„Czy głowa, sama przez się mała, może stanowić wielkość tego, który jest większy?“

Widoczna, że nie ta sama głowa, z ciała i kości, postawiona na obydwu osobnikach, stanowi wielkość jednego a małość drugiego. Każdy posiada *swą bezwzględną wielkość*, osobistą, niezbytą. Ale wielkości dwóch osobników mogą być przyrównane do tego samego typu wielkości, do *zewnątrznej wspólnej miary*, a doświadczenie może stwierdzić, że wielkość jednego przewyższa wielkość drugiego o tyle centymetrów, n. p., przypuścimy, o miarę głowy.

Wielkość głowy—„która sama w sobie jest mała“—nie stanowi *bezwzględnej* wielkości osoby, to rozumie się samo przez

Zatrzymywaliśmy się dość długo nad teorią platoniczną, ponieważ ona to natchnęła wszystkie późniejsze formy realizmu krańcowego; o dwóch pozostałych formach, o ontologizmie i o realizmie Skotta pomówimy w krótkości.

*2-o Rozbiór realizmu ontologistycznego.* Rzecz wątpliwa, czy Platon miał jasny pogląd na stosunek „Idei“ do istoty Boga.

„Idee“ w jego poglądzie na świat są liczne, bardzo liczne; jest ich tyle, ile odróżniamy rodzajów, gatunków, własności w istotach <sup>1)</sup>; nie są wprawdzie odosobnione jedne od drugich, lecz przeciwnie tworzą hierarchię, poddaną najwyższej Idee Dobra, pierwotnemu źródłu bytu i nauki; nie zdaje się jednak, żeby Dobro i idee, które mu są podległe, w myśli Platona utożsamiały się z Bogiem, przyczyną i opatrnością wszechświata <sup>2)</sup>.

U ontologistów przeciwnie, powszechniki utożsamiają się rzeczywiście z ideami-wzorami, wedle których świat był stworzony; że zaś te idee-wzory w pe-

---

się; stanowi tylko jej wielkość *względna*, nadwyżkę wielkości jednej osoby nad drugą.

Lecz powtarzamy, fakt, że w celu porównywania różnych wielkości zmysłowych, odnosimy je do wspólnej miary zewnętrznej względem nich, nie dowodzi bynajmniej, jakoby ta miara posiadała *byt bezwzględny w sobie*. Jest ona pojęciem oderwanem myślowem, wziętem z wielkości konkretnych, *ideatem*, który jako taki istnieje tylko w umyśle.

<sup>1)</sup> Porówn. Zeller, dz. przyt., str. 704.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 709—718.

wien sposób mają swój byt w Bogu, więc podług ontologistów umysł ludzki powinien je spostrzegać w Bogu.

Otóż byt, prawda, dobro *formalnie* należą do rzeczy przyrody: każda rzecz ma *swoją* rzeczywistość istniejącą, *swoją* prawdę, *swoją* dobroć.

Istota boska nie jest racyą *formalną* ich istnienia, ich prawdy, ich dobroci: jest tylko ich pierwszą przyczyną *sprawczą*, ich pierwotnym *wzorem*, najwyższą przyczyną *celową*.

A wiemy o tem tylko sposobem *pośrednim*, zależnie od dowodzenia, mającego swój punkt wyjścia w rzeczach przypadkowych, nie mogącego się uskutecznić bez użycia pewnej zasady, już z góry przypuszczonej jako konieczna i powszechna, zasady przyczynowości.

Na poprzednich stronicach spotkaliśmy się z pomieszaniem idei, wyjaśniającem powstanie skrajnego realizmu. Aby więc odeprzeć realizm ontologiczny, wystarczy zastosować nasze ogólne dowodzenie do idei metafizycznych, zwłaszcza do idei dobra.

Pewien teolog włoski, dziś kardynał Satolli, wybornie roztrząsał ten spór. Przyjmując częściowo doktrynę Rosminiańską, formułuje tezę, że w znaczeniu wewnętrznem i przyczynowem, dobroć rzeczy zależy od dobroci boskiej, że jednak w formalnem znaczeniu tego słowa każda rzecz posiada wewnątrznie swą własną dobroć. „Omnia sunt bona bonitate divina extrinsece et causaliter, bonitatibus autem propriis formaliter et intrinsece“.

W tem odróżnieniu zawiera się całkowicie odparcie realizmu ontogistycznego <sup>1)</sup>.

Aby zamknąć tę dyskusję, zauważmy jeszcze, że byłoby rzeczą daremną i niebezpieczną, gdyby kto wraz z Ubaghsem i Laforétem chciał wyjaśniać filozoficznie tajemnice wiary; kazi się je tylko, zniżając je do poziomu prawd racjonalnych.

*3-o Rozbiór formalizmu Skota.* Według Platona powszechniki mają byt osobny, Arystoteles nazywaje

---

<sup>1)</sup> Zaakomity pisarz zaczyna od postawienia dwóch odróżnień: „Duplex prae oculis recensenda est distinctio: prima, quia nominum quaedam important absolutum, et quaedam relationem: secunda est distinctio denominationis duplicis, cum quaedam sit intrinseca, si forma denominativi est in eo, quod denominatur, ex. gr. ut album; et quaedam extrinseca, si forma denominativi non est in denominato, nec essentialiter nec participative.

Potem autor przechodzi do dowodu obydwu części tej tezy.

„Probatur prima pars: *Omnia sunt bona bonitate divina extrinsecè et causaliter*: Quidquid participat aliud per modum cuiusdam assimilationis, potest ab illo denominari. Atqui unumquodque aliud est bonum et ens, in quantum participat primum ens seu id, quod est bonum per suam essentiam, quadam assimilatione, licet remote et deficienter. Ergo unumquodque potest dici bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Huic determinationi consentit D. Augustinus (8 *de Trin.* 3): „Bonum est hoc et bonum illud: tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes; ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni“.

„Probatur altera pars: *Omnia sunt bona bonitatibus propriis formaliter et intrinsecè*: Nam unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inherente: hæc autem formaliter est

w swej metafizyce *ὁμοίαι χωρισταί*: życie, jakie przypisujemy Sokratesowi, wrażliwość, ludzkość Sokratesa istnieją nazewnątrz osoby, zwanej Sokratesem. Skot nie przypuszcza osobnego istnienia różnych stopni metafizycznych istoty. Gdy dwie rzeczy są rozłączne, kładzie pomiędzy nimi rozróżnienie, które nazywa *rzeczywistem, rzeczywistem bezwzględnem, realis absoluta*; tymczasem dla niego rozumie się samo przez się, iż niema rozróżnienia *rzeczywistego*, zawierającego rozłączność, pomiędzy stopniami metafizycznymi wyższymi a stopniami metafizycznymi niższymi tego samego osobnika, zarówno jak niema go między naturą bezwzględną a osobnikiem.

Jakież odróżnienie zachodzi więc między różnymi orzeczeniami istotnymi, jak *ciało, zwierzę, człowiek*, które przypisujemy temu samemu podmiotowi osobniczemu?

Według św. Tomasza *formalne* odróżnianie tych różnych orzeczeń jest dziełem rozumu: różne pojęcia

---

sua bonitas in unoquoque denominans ipsum et diversa omnino secundum esse a propria bonitate summa, quae Deus est. Cum ergo quaelibet res vere et proprie denominetur a forma sibi inhaerente, unumquodque denominatur et est bonum bonitate propria formaliter et intrinsece. Quapropter est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates; omnia, inquam, dicuntur bona a bonitate divina efficiente, per ordinem ad bonitatem divinam finaliter, et bonitate divina tamquam sua forma exemplari: ita ut omnia sint bona bonitatibus multiplicatis et creatis, quae non sunt esse et bonum divinum, scilicet proprium Deo". Prof. Satolli, in *Summ. theol. D. Thomae Aquinatis Praelectiones* pp. 236—238. Romae 1884.

Zobacz również odpowiedzi na zarzuty. Tamże.

zapożyczają od tej samej rzeczy indywidualnej *różne* *względy przedmiotowe*; istnieje w rzeczy *podstawa* do tej samej wielorakości *względów przedmiotowych*, ale wielorakość *formalnie istnieje tylko na mocy czynności umysłu*.

Według Skota formalne odróżnienie różnych orzeczeń, wypowiedzianych o tym samym podmiocie indywidualnym, istnieje aktualnie, w samej naturze podmiotu, uprzednio względem czynności abstrakcyjnej umysłowej; istnieje więc pomiędzy metafizycznymi stopniami istoty nie tylko *odróżnienie rozumowe*, *wirtualne* czyli *podstawowe*, ale i *odróżnienie formalne* i *aktualne*, *pochodzące z samej natury rzeczy*, *distinctio ex natura rei formalis actu*.

Otóż ta teoria ultra-realistyczna szkoły Skota jest *niezrozumiała*, prowadzi do *wniosków*, na które ci autorzy się nie zgadzają, i *pozbawiona jest podstawy*.

a) *Odróżnienie Skota jest niezrozumiale*. Sądzymy, że nie może być odróżnienia pośredniego między odróżnieniem *rzeczywistym* a odróżnieniem *rozumowym* (czy czysto - rozumowym, czy wirtualnym).

Rzeczywiście bowiem należy do istoty odróżnienia, że znosi pewną tożsamość.

Otóż może być jedno z dwojga:

Albo odróżnienie Skota znosi w danym osobniku pewną tożsamość, uprzednio względem wszelkiej analizy umysłowej, a w tym razie temu odróżnieniu nie brak niczego, aby było *rzeczywiste*.

Albo też odróżnienie Skota pozostawia tożsamość całej rzeczywistości osobnika, a w tym razie odróżnienie jest *rozumowe*.

Niemożliwe jest więc odróżnienie pośrednie między odróżnieniem *rzeczywistem* a odróżnieniem *rozumowem*, a zatem odróżnienie *formalne aktualne*, *pocho- dzące z natury rzeczy*, wyraża za wiele.

b) *To odróżnienie zawiera zarodek panteizmu.* Aby mieć sens zrozumiały, formalne odróżnienie Skotystów powinno się utożsamiać z odróżnieniem *rze- czywistem*. Tak zaś tłumaczone, to odróżnienie pro- wadzi logicznie do panteizmu.

Kleutgen rozwiaja ten dowód w doskonały sposób:

„Odróżnienie, powiada, istniejące aktualnie w rzeczy poznanej, a nie będące *rzeczywistem*, jest absolutnie niepojęte. Bo wszędzie, gdzie zachodzi odróżnienie aktualne, istnieje też wielość aktualna. Cokolwiek formalisci mogą rozumieć przez *rzeczy- wistości* albo przez *formalności*, o których mówią, żadne odróżnienie aktualnie istnieć nie może w przed- miocie, bez tego, żeby te *rzeczywistości* nie tworzyły aktualnej wielości; żeby przeto nie były rozmnożone co do swej istoty. Jeśli zaś są rozmnożone co do swej istoty, istnieje więc i z ich strony odróżnienie *rzeczywiste*, gdyż wszystko, co posiada własny byt, czy to *substancyalny*, czy *akcydentalny*, nazywa się *rzeczywistością* (*realitas*). Ale jeśli w okolicznościach, w których formalisci stosują swe odróżnienie, dopu- scimy odróżnienie *rzeczywiste*, wtedy popierać będzie- my błędy najniebezpieczniejsze. Jeśli indywidual- ność w *rzeczywistości* jest różna od istoty rzeczy, wtedy też istota rzeczy i indywidualność muszą w rzeczach mieć każda swój własny byt. Doszli- byśmy tym sposobem już nie tylko do formalne- go odróżnienia Skotystów, ale do odróżnienia *rze- czywistego* w bezwzględnem znaczeniu tego wyrazu,

a indywidualność miałyby się do istoty rzeczy tak, jak przypadek do substancji. Gdybyśmy zaś tę doktrynę uogólnili, wynikałaby z niej *bezpośrednio*, przyznajemy to, tylko ta jedna konsekwencja, że rzeczy tego samego gatunku są tą samą substancją wśród wielkiej liczby przypadków; ale w ostatecznej analizie trzeba by wnioskować, że wszystkie rzeczy istniejące posiadają wspólny byt, który wedle różnych sposobów swego istnienia, dzieli się na rodzaje, gatunki i osobniki.

„I otóż mamy *jedyną substancję* panteistów, istniejącą pod nieskończoną wielością przypadków“<sup>1)</sup>.

c) *Odróżnienie formalne aktualne Skota jest pozbawione podstawy*. Główny argument porządku filozoficznego, podany przez Skota, można tak sformułować:

W tym samym podmiocie osobniczym istnieją formalności, przeciwstawne jedne drugim. Takimi są w Sokratesie zwierzęcość i rozum: bo zwierzęcość i rozum mają własności nie do pogodzenia; pierwsza wyłącza władzę abstrahowania, drugi ją zawiera.

A między formalnościami przeciwstawnymi zachodzi oczywiście odróżnienie aktualne.

Więc w tym samym osobniku musi zachodzić i zachodzi odróżnienie formalne aktualne.

Możnaby odpowiedzieć, że jeśli ten argument ma znaczenie, to musi doprowadzać do wniosku nie tylko o odróżnieniu *aktualnem*, lecz także o odróżnieniu *rzeczywistem*: bo jak ta sama rzeczywistość albo

---

<sup>1)</sup> Dz. przyt. № 179.

formalność, równie i ta sama rzecz nie może posiadać własności przeciwnych.

Ale argument ten nie może doprowadzić do wniosku ani o odróżnieniu *rzeczywistem*, ani o odróżnieniu *aktualnem*; prowadzi logicznie do odróżnienia *wirtualnego*.

Przeciwieństwo nie istnieje w łonie rzeczywistości fizycznej, istnieje ono jedynie między formalnościami, *oderwanemi* przez umysł od rzeczywistości fizycznie *jednej*. Gdyby kto powiedział, że Sokrates jest, w *dokładnem* znaczeniu, zwierzęcością, oraz że Sokrates jest, w *dokładnem* znaczeniu, rozumem, powiedzianoby wtedy, że *ten sam* podmiot posiada orzeczenia niezgodne z sobą i nie unikniętoby sprzeczności. Ponieważ orzeczenia sprzeczne nie mogą istnieć jednocześnie w tym samym podmiocie, Sokrates byłby nie *jedną* indywidualnością, ale zlepkiem, a raczej gmatwaniną postawionych obok siebie rzeczywistości.

Ale nikt nie powiada, że ten sam Sokrates jest w *dokładnem* znaczeniu tego imienia, a więc *pod tym samym względem*, zwierzęcością i rozumem. W *dokładnem* znaczeniu tego słowa, Sokrates oznacza tę istotę istniejącą, cielesną, żyjącą, zmysłową, rozumną, obdarzoną ową całością szczegółowych jakości, które ją wyróżniają od wszystkich innych osobników gatunku ludzkiego. Otóż Sokrates, w tem *dokładnem* znaczeniu, nie może być dla nas przedstawiony przez jedno tylko pojęcie: stanowi on przedmiot różnych pojęć oderwanych, *niedokładnie* do niego przystających, którym odpowiada tyleż różnych postaci tej samej *jednej* rzeczywistości, której imię Sokrates. Nie-

które z tych pojęć niedokładnych przedstawiają względy przedmiotowe, które rozpatrywane abstrakcyjnie, muszą się wyłączać; między nimi zachodzi wyraźne *odróżnienie*, ale to odróżnienie jest *rozumowe*, mające *podstawę w rzeczywistości*, słowem, jest ono *wirtualne* <sup>1)</sup>.

Z tych ostatnich stronic, poświęconych wykładowi i rozwiązaniu zagadnienia powszechników, możemy wyciągnąć dwa wnioski:

*Realizm tomistyczny* godzi cechy rzeczy doświadczalnych z cechami naszych wyobrażeń umysłowych i zdaje sprawę z możliwości poznania, obdarzonego rzeczywistością przedmiotową.

Próby rozwiązania zagadnienia, przedsięwzięte przez *nominalistów*, przez *konceptualistów*, przez skrajnych *realistów*, nie zdołają pogodzić cech wyobrażeń umysłowych z cechami rzeczy doświadczalnych.

Realizm tomistyczny dostarcza więc *wystarczającego i koniecznego* wyjaśnienia przedmiotowej rzeczywistości naszych pojęć.

Taki jest pierwszy dowód naszej tezy. Przejdźmy do drugiego dowodu, pozytywnego i bezpośredniego.

**134. Dowód pozytywny przedmiotowej rzeczywistości pojęć oderwanych.** Dowód ten można tak streścić:

---

<sup>1)</sup> Porówn. Suarez, *Disp. Metaph. disp. VI, Sect. I—III*; Joannes a S. Thoma, *Logica*, p. II, q. III, art. VI; Mastrius, *Disputationes ad mentem Scoti in Metaph. Arist.*, Disp. IX; Kleutgen, *Dz. przyt.*

Przedmiot naszych pojęć jest materyalnie zawarty w przedmiocie naszych wrażeń.

Rzeczywistość zaś przedmiotowa naszych wrażeń nie podlega żadnej wątpliwości.

A więc przedmiot naszych pojęć jest rzeczywisty.

*Dowód przesłanki większej:* Przedmiot naszych pojęć jest materyalnie zawarty w przedmiocie naszych wrażeń.

*1-szy argument.* Wrażenia w rzeczy samej nie przedstawiają jedynie tego, co wyszczególnia istoty rodzajowe albo gatunkowe, ale właśnie te istoty same, wraz z rysami, które je czynią szczegółowemi. Cechy określające osobnika zawierają z konieczności *coś*, co te cechy określają, *podmiot* określony, *zasadę czynną* określoną, innemi słowy, wrażenia zawierają przedmiot pojęć bytu, substancyi, czynności i t. p.

Kiedy ów przyjaciel Kallias, o którym mówi Arystoteles w swych *Ostatnich Analitykach*, przychodzi do mnie, kiedy go widzę na własne oczy, kiedy słyszę jego głos, kiedy moja ręka dotyka jego ręki, czyż wtedy nie jest dla mnie rzeczą oczywistą, że moje pojęcia ogólne znajdują swe urzeczywistnienie w przedmiocie zmysłowym, który spostrzegam? Widzę oczywiście, że mój przyjaciel Kallias jest kimś, jest czemś: w nim jest urzeczywistnione moje pojęcie bytu. Mnóstwo rzeczy może się w nim zmieniać, ukazywać się, znikać, przyczem jednak on pozostaje pod pewnemi względami tem, czem jest: te rzeczy, które się zmieniają, nazywamy *przypadkami*, to, co pozostaje, nosi nazwę *substancyi*; w Kalliasie sprawdzają się więc moje pojęcia *substancyi* i *przypadku*.

Nie tylko on jest i trwa, ale i działa, wywiera na mnie wrażenie: daje mi więc konkretny typ mego pojęcia *czynności*.

Wszystkie te cechy oderwane *bytu, substancji, czynności* są wewnątrznie połączone z rysami osobniczymi, które mi służą do odróżnienia Kalliasa od ludzi, otaczających go; to połączenie wydaje mi się nawet tak ścisłym, że kiedy chcę na nie zwrócić uwagę, trudność, jakiej doznaję, wcale nie polega na zrozumieniu, że przyjaciel, spostrzeżony przez moje zmysły, *rzeczywiście istnieje, rzeczywiście działa*, lecz raczej na rozumieniu, że we mnie jednocześnie zachodzą *dwa* akty poznawcze, mające tego przyjaciela za przedmiot, *dwa* akty, nie dające się sprowadzić do siebie nawzajem; nietrudno mi zdać sobie sprawę, że przedmiot mego pojęcia znajduje się w moim wrażeniu zmysłowym albo w mojej wyobraźni; fakt ten bezpośredni zupełnie mną zawładnął; ale trudniej mi przychodzi zdać sobie sprawę na pierwszy rzut oka, że przedmiot pojęcia nie jest, jak twierdzą materialyści, ten sam, co przedmiot wyobrażenia albo wrażenia zmysłowego.

„Manifestum est, takie są głębokie słowa św. Tomasza, quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen *sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est *hic homo*, et similiter Socratem in quantum est *hic homo*.<sup>1)</sup> Et exin-

---

<sup>1)</sup> Nie wahano się wyrwać tych dwu wierszy z ich pierwotnego związku, aby oskarżyć Arystotelesa o *sensualizm*. Wystarczałoby jednak cofnąć się do poprzedzającego ustępu, żeby

de est, quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset, quod sensus apprehenderet solum id, quod est particularitatis et nullo modo cum hoc apprehenderet *universalem naturam in particulari*, non esset possibile, quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.<sup>1)</sup>

Następujące wiersze Schopenhauera zdają się jakby umyślnie napisane, aby służyć za komentarz do tej doktryny św. Tomasza: „Rzeczy przedewszystkiem są przedmiotami intuicyi, a nie myśli, a wszelkie poznanie danej *rzeczy* jest pierwotnie i w samym sobie spostrzeżeniem zmysłowem...

„Wszystkie wyobrażenia *pojęciowe* biorą swą zawartość jedynie z wyobrażeń *zmysłowych*... Ci więc bardzo niedostatecznie zdają sobie sprawę z zagadnienia poznania, którzy zakładają je na stosunkach

---

tam znaleźć uzupełnienie myśli Stagiryty. Rozumie się samo przez się, powiada tam, że wrażenie samo nie jest przyczyną wystarczającą poznania zasad; takie poznanie oczywiście przypuszcza duszę, zdolną do odbierania tego wrażenia: Τῆ δὲ ψυχῆ πάσχει τοιαύτη οὐσα ὅσα ὀρεῖται πάσχειν τοῦτο. Głębokie to słowa, które św. Tomasz tak uwydatnia: „Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandam intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo ad hoc excludendum Philosophus dicit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae possit pati hoc, id est, quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus.“ *Loc. cit. lect. 20.*

1) II Post. Anal., cap. XV.

między *bytem* a *myslą*: myśl bowiem znajduje się w bezpośrednim stosunku tylko z intuicyą, a intuicya jest w stosunku z rzeczywistością... Pojęcia, bezpośredni wyraz myśli, są oczywiście *oderwane* od wrażeń: żaden człowiek o zdrowych zmysłach nie może tego faktu podawać w wątpliwość.<sup>1)</sup>

Oto mamy pierwszy dowód przedmiotowej rzeczywistości form myśli: mamy świadomość, że umysł *znajduje* w danych doświadczenia zmysłowego swój własny przedmiot, *wewnętrzzną istotę* (quidditas) rzeczy; *odczytuje we wnętrzu faktu to, czem rzecz jest*, według ulubionego wyrażenia św. Tomasza, który z tej władzy „*czytania wewnątrz*“, *intus legere*, wywodzi etymologię wyrazu „*intellectus*.“

Rozpatrzmy tę samą tezę z punktu widzenia Kanta.

*2-gi argument*: Kantowska teoria sądu syntetycznego *a priori* fałszuje proces pojmowania przedmiotu zmysłowego.

Terminologia kantowska nie powinna nas wprowadzać w błąd; ten mniemany „sąd syntetyczny *a priori*“ nie jest wcale sądem; jest to akt prostego ujmowania, a według Kanta to ujmowanie ma się dokonywać *syntetycznie*: wrażenia zmysłowe, doznawane przez nas, mają być przyczyną określającą pewnej *funkcyi jednoczącej* formy *a priori* (*kategorye*) z doznaniem wrażeniami, a wytworem tej funkcyi jednoczącej ma być budowa zjawiskowa, którą nazywamy przedmio-

---

<sup>1)</sup> Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung;— Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich. II, str. 215. Porówn. Volkelt, Erfahrung und Denken, Kap. V; Hamburg, 1886.

tem myślowym, istotą myślową. Możemy wprowadzić, według Kanta, później *rozkladać* przedmiot na jego pierwiastki i wtedy spostrzegać łączące je stosunki, ale ta praca analizy ma być owocem *refleksyi* i wykonywać się jedynie na wytworach syntetycznych, z fatalnością wypracowanych. A więc według niego pozostaje zawsze prawdą, że *pierwsze* połączenie cech, tworzących zawartość przedmiotu myślowego, jest czysto podmiotowem dziełem umysłu, bez wszelkiej poręczonej odpowiedniości z rzeczywistością, a zatem przedmioty myślowe są pozbawione rękoi rzeczywistości przedmiotowej. Refleksya zresztą nie może nadawać samorzutnym ujęciom rzeczywistej wartości, której im z samego początku brakowało.

Taka jest ta głośna hipoteza, z której powstał nowożytny fenomenizm czyli, jak go zwykle nazywają, idealizm.

Przypatrzmy mu się bliżej.

Zapewne, utworzenie istoty myślowej jest dziełem *syntezy*. Umysł ludzki, stawiając pierwsze kroki, ujmuje tylko ułamkowo to, czem rzecz jest; jest to prawo, na które go skazuje jego wrodzona słabość; uzupełnienie kilku cech ułamkowych w pewną całość jest więc warunkiem *sine qua non* poznanie istoty rzeczy i nieuniknionym skutkiem abstrakcyjnego sposobu pojmowania pierwszych pierwiastków myślowych.

Ale połączenie dwóch, którychkolwiek z tych pierwiastków myślowych jest aktem poznawania, *sądem*. Sąd zaś *podlega przedmiotowemu objawieniu się rzeczywistości*. Więc synteza istoty myślowej za-

pewnia tej ostatniej rękojmie konieczne i wystarczające rzeczywistości przedmiotowej.

Rozwińmy to dowodzenie.

Kiedy pod wpływem różnych wrażeń zmysłowych, których doznaję w obecności Kalliasa, wytwarzam sobie pojęcie pewnej istoty, którą następnie określam jako jestestwo istniejące, działające, cielesne, żyjące, wrażliwe, rozumne i t. d., czego wtedy podług Kanta musiałbym doznawać? Musiałbym mieć świadomość sposobu połączenia, wytwarzanego przezemnie między cechami, które łączę; musiałbym odczuwać prawo, zmuszające mię do połączenia tych cech w ten sposób, jak je łączę: oto wszystko!

Cóż jednak powiada mi moja świadomość?

Ile razy łączę dwie cechy, np. cechę *bytu* i cechę *działania*, zawsze je *porównywan*; różne akty abstrakcyjne przedstawiły mi je najpierw z osobna, ale łączę je dopiero po zestawieniu ich obok siebie i po *zrozumieniu* ich tożsamości. *Działanie* jest niezrozumiałe, jeśli nie jest podmiotem, o którym wypowiadamy orzeczenie *być*. Podobnie i *substancja* nie jest zrozumiała, jeśli nie jest *bytem*, istniejącym w sobie; *ciało* staje się przedmiotem zrozumiałym, o ile umysł przyzna mu atrybuty substancji, bytu; *człowiek* staje się zrozumiałym, o ile mu umysł przyzna atrybuty wyższych rzędów, zwierzęcość, życie, cielesność, istnienie; *ten człowiek* nareszcie, Kallias, staje się przedmiotem zrozumiałym, o ile umysł mu przyzna gatunkowe atrybuty człowieka, a w nich wyższego rzędu atrybuty rodzajowe.

Słowem, ile razy łączę jakiegokolwiek dwie cechy, aby syntetycznie utworzyć istotę zrozumiałą, zawsze

mam świadomość, iż wykonywam sąd, przypisujący jedną cechę drugiej, położonej jako podmiot, oraz mam świadomość, że połączenie dwóch cech nie tylko nie jest zlanie, dokonaniem naoslep, którego rezultat widziałbym, nie zdając sobie sprawy z jego przedmiotowej racji określającej, lecz jest aktem *poznawania*.

W innym miejscu roztrząsaliśmy psychologiczne prawo sądu; widzieliśmy, że dla umysłu ludzkiego jest rzeczą *fizycznie niemożliwą*, prostemu zestawieniu dwóch cech zrozumiałych udzielać zupełnego przyznania, któreby można nazwać *sądem* pewnym, o ile przedmiotowe objawienie się tożsamości tych dwóch cech nie *motywuje* tego sądu.

Otóż rzecz oczywista, że umysł nie ma dwóch praw działania. A więc odkąd wiemy, że synteza istot myślowych odbywa się przez kolejne akty sądu, wiemy też, że ta synteza nie jest całkiem podmiotowa, ale jest kierowana przez rzeczywistość, t.j. przez pierwiastki rozumiałej rzeczywistości i przez stosunki, zachodzące między temi pierwiastkami.

Jaka jest ta rzeczywistość rozumiała i gdzie się znajduje?

Tą rzeczywistością rozumiałą jest to, czem jaka rzecz jest, odpowiedź na arystotelesowskie pytanie  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ,  $\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu$ , a więc  $\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ .

Rzeczywistość w zasadzie zawsze się znajduje w podścielisku zmysłowem, tam też umysł ją ujmuje. Niekiedy to zmysłowe podścielisko jest obrazem, a wtedy umysł spostrzega cechy istoty rozumiałej w *przedstawieniach wyobraźni*, a istota rozumiała zalicza się do *rzędu idealnego*. Niekiedy zaś to podścielisko zmysłowe jest celem *spozatrzeżenia*, a umysł

spostrzega tożsamość cech przedmiotu zrozumiałego w rzeczy doświadczalnej, a wtedy istota rozumiała zalicza się do *rzędu realnego*, albo ściślej, do *rzędu egzystencyalnego*. Ale wyobraźnia może tylko odtwarzać pierwiastki, dane w spostrzeżeniu, i w obydwu razach tożsamość cech rozumiałych, kolejno syntetyzowanych w istotę całkowitą, jest przedmiotem aktów sądu, ukazujących je nam takimi, jakimi są; a więc w ostatecznej analizie, zawsze musimy widzieć cechy rozumiałe w podstawowem postrzeżeniu zmysłowem, zanim je połączymy; a zatem synteza podmiotowa *a priori*, wymyślona przez Kanta w celu wyjaśnienia tworzenia się przedmiotów rozumiałych, jest chimeryczna. (Porówn. nn. 121 i 130).

Czy powiemy, że nauka jest romanssem, a matematyka poezją?

A jednak trzeba by dojść do tego wniosku, kiedy się twierdzi, że wszelki przedmiot przedstawienia umysłowego *jest tylko zjawiskowy*.

W takim razie niema już granicy między dziedziną nauki a dziedziną sztuki; z jednej i z drugiej strony ta sama władza twórcza podmiotu myślącego wyłącznie tworzy dzieło, a świadomość zawsze nam tylko zdaje sprawę z wytwórczej działalności zjawisk.

Człowiek z bujną wyobraźnią, posiadający pewien zasób wrażeń osobistych, może je kombinować wedle upodobania swej fantazyi, uroić sobie np. jakieś światy zamieszkane, opisywać przypuszczalne obyczaje ich mieszkańców, wymyślać ich historię: czy będzie to praca naukowa? Czy w ten sposób postępowali Kopernik, Kepler, Galileusz, Newton, Laplace, Leverrier, wszyscy ci cierpliwi poszukiwacze, których badania, zawsze kierowane przez obserwację faktów, doszły do niezaprzeczonych odkryć wie-

dzy astronomicznej? Oczywiście nie. Między pierwszym a drugimi istnieje przedział, oddzielający romans od nauki. Ale jeśli wszelki przedmiot zrozumiały jest fikcją myśli, czyż wtedy przedział między romansem a nauką nie jest wirtualnie zniesiony?

Niezdolna do wyjaśnienia sposobu tworzenia się przedmiotu zrozumiałego, teoria fenomenistyczna Kanta nie jest również zdolna do wyjaśnienia *różnorodności* pojęć, które się tworzą w obec identycznych wrażeń zmysłowych: to twierdzenie stanowi przedmiot argumentu trzeciego.

*3-ci argument.* Przypuściwszy bowiem, że przedmiot pojęcia wytwarza się całkowicie wobec biernych się wrażeń zmysłowości, czyż wtedy te same wrażenia z konieczności nie określałyby użycia tej samej kategorii? Jak według tej hipotezy wyjaśnić, że *ta sama materya* stanowi o powstaniu *różnych* pojęć? Jakże do *tej samej danej materyi* umysł mógłby np. stosować to kategorię substancyi, to kategorię przyczyny albo jakąkolwiek inną?

Kant może na te pytania dać tylko odpowiedzi dowolne.

Akty poznawania nie usuwają się z pod prawa determinizmu: kiedy więc warunki zjawienia się *takiego a takiego* pojęcia są dane, koniecznie zjawić się musi *to* pojęcie, i jest rzeczą fizycznie niemożliwą, żeby się zjawilo inne.

Kant tedy nie wyjaśnia ani natury poznawania umysłowego, ani różnorodności jego rezultatów. Niedostateczność teorii fenomenistycznej Kanta daje nam pośredni dowód naszej tezy i potwierdza nasz wniosek: przedmioty pojęć oderwanych nie są fikcy-

mi umysłu, lecz wyrazem rzeczywistości, które umysł odkrywa w danych zmysłowych.

Pozostaje nam jeszcze wykazać rzeczywistość przedmiotu zmysłów: to nas doprowadza do *przesłanki mniejszej* naszego dowodzenia.

*Dowód przesłanki mniejszej:* Formy zmysłowe są obdarzone przedmiotową rzeczywistością.

Jakieśmy już zaznaczyli (n. 127), rzeczywistości pewnego doświadczenia, czy wewnętrznego, czy zewnętrznego, nie zaprzeczają ani sceptycy starożytni, ani Hume, ani twórca nowożytnego i współczesnego fenomenizmu: oczywiście dlatego, że niemożna jej szczerze zaprzeczyć.

Znamy dobitne słowa Stuarta Milla: „Czy sceptyk zaprzeczy, że odbierając jakie wrażenie, posiadamy pewność czyli przekonanie, iż je odbieramy?.. W czynności spostrzeżenia zewnętrznego świadomość podaje nam jako *fakt* podwójny, istnienie jaźni, jako spostrzegającej, oraz istnienie rzeczy różnej od jaźni, jako spostrzeganej. Otóż jest bezwzględnie niepodobieństwem wątpić o *rzeczywistości* tego faktu, jako danej podmiotowej.“<sup>1)</sup>

Kant w ciągu swej *Krytyki czystego rozumu* powtarza kilkanaście razy: „zawartość empiryczna intuicyi jest nam *dana*“; „część empiryczna intuicyi jest nam *dana z zewnątrz*“; „poznanie ma dwa źródła, t. j. *podudliwość* na wrażenia i *samorzutność* pojęć: przez pierwszą *przedmiot jest dany*, przez drugą jest pomyślany.“ Cóż więc te wyrażenia mają oznaczać, jeśli nie to, że zawartość doświadczalna poznania posiada *rzeczywistość*, niezależną od naszych wyobrażeń?

---

<sup>1)</sup> J. S. Mill, w miejscu przyt.

Sam Fichte przyznaje, że epistemologia za punkt wyjścia brać powinna *fakt*, iż w zawartości poznania istnieją dwie części, jedna ruchoma, podległa przypadkowościom wyobrażeń każdego, i druga, niezależna od naszych wyobrażeń i nieodłączna od tego, co on nazywa *poczuciem konieczności*.<sup>1)</sup>

Prawda, że napotkamy wkrótce niektórych młodych neo-kantystów, którzy całą zawartość *realną* poznania chcieliby zastąpić przez twierdzenie *logiczne*; ale jednocześnie zobaczymy, że chcąc nie chcąc wpadają w sprzeczność i dochodzą do niezrozumiałej walki na słowa.

Filozofowie więc ogólnie się zgadzają co do istnienia w nas *wewnętrznego poczucia* doświadczenia.

Rozbierzmy to poczucie: co nam powiada doświadczenie?

Powowiada nam, że jesteśmy *bierni* w naszych wrażeniach. Kiedy przechadzając się po polach, spoglądam na niebo lazuruowe, słyszę śpiew ptaków, oddycham zapachami powietrza; kiedy nogami deptę po ziemi: wtedy czuję, iż we mnie odbywają się rzeczy, które nie pochodzą odemnie; *doznaję* wrażeń światła, śpiewu, zapachów, dotyku, oporu.

Otóż te bierne wrażenia, które czuję, że ich doznaję, są przypadkowe: rodzą się bowiem, potem się rozwijają, aby następnie maleć i zniknąć.

Nie mają więc swej racji wystarczającej w sobie samych, lecz wymagają *przyczyny*, odmiennej od nich samych.

---

<sup>1)</sup> Fichtes Werke, I, 419. Porówn. Windelband, Geschichte der Philosophie, str. 455.

Cóż jest tą przyczyną? Ja nią nie jestem, ja sam nie stwarzam tych wrażeń, ponieważ przeciwnie ich *doznaję*.

Istnieje więc poza mną przyczyna *czynna*, która *czyni*, że ich doznaję.

Więc ostatecznie, wrażenia polegają na założeniu czegoś niezależnego od mych wyobrażeń, są przedmiotem *realnym*.

*2-gi argument. Układ* naszych wrażeń zmysłowych podlega warunkom pozapodmiotowym i przez to świadczy o czemś zupełnie innym, a nie o budowie całkiem zjawiskowej. To coś innego, jak zjawisko, nazywamy *rzeczywistością*.

Balmès doskonale oświecił wartość tego argumentu. W tym celu wziął dwa *szeregi* wyobrażeń, jeden składający się z obrazów, drugi z przedstawień zmysłowych, które nazywamy spostrzeżeniami. Otóż, jak zauważył, podczas gdy porządek ugrupowania i następstwa pierwszych jest wyłącznie naszym dziełem, świadomość poświadczająca, że nie jesteśmy dokładną przyczyną ugrupowania i porządku następstwa drugich. A więc przedstawienia zmysłowe zdają sprawę z *rzeczywistości*, niezależnych od naszej władzy wyobrażania. Przytoczymy tu w całości piękne słowa filozofa hiszpańskiego:

„Stosunek, zachodzący między zjawiskami czysto wewnętrznymi, różni się zasadniczo od stosunków, które mogą zachodzić między zjawiskami zewnętrznymi. Wola, prawie samowładna względem jednych, w niczem nie wpływa na drugie. Co więcej, pierwsze wytwarzają się przez prosty akt woli albo wytwarzają się same przez się, oddzielnie, bez jakiegokol-

wiek związku ze zjawiskami poprzedniemi. Jestem w Madrycie, aż tu nagle znajduję się nad brzegiem Tamizy albo Sekwany. Nie potrzebuję przechodzić przez zjawiska, przedstawiające to, co nazywamy Hiszpanią i Francją. Mogę sobie wyobrazić Tamizę po tysiącu wrażeń bez związku między jednym a drugim albo z rzeką, która nosi tę nazwę. Ale w drugim przypuszczeniu, jeśli chcę wywołać w sobie zjawisko, zwane *widzeniem*, zmuszony będę po kolei doznawać wszystkich tych zjawisk, które za sobą pociąga podróż, i to nie według mej fantazyi, lecz tak, że odczuwać będę przyjemności i przykrości podróży w całej ich prawdziwości; n. p. zmuszony będę powziąć prawdziwe postanowienie wyjazdu i przyjazdu w czasie oznaczonym, jeśli nie chcę zamiast wrażenia widoku powozu, który ma mię odwieźć, doznać wrażenia zupełnie innego, mianowicie ujrzeć, że powóz już odjechał; nareszcie zmuszony będę poddać się wszystkim nieprzyjemnym wrażeniom, wywoływanym przez podobne niepowodzenia.

„Jeśli jednak chcę wywołać tylko wyobrażenie tego samego ciągu zjawisk wewnętrznych, t. j. tych przygód podróży, wtedy układam wszystkie rzeczy według upodobania. Zatrzymuję się albo przyspieszam kroku; jednym skokiem przebywam niezmierne odległości. Obracam się w świecie, w którym rozkazuję jako pan; chcę, a powóz mię oczekuje, pocztillion siedzi na siodle, woźnica na koźle; lecę, unoszony na skrzydłach wiatru; bogate niwy, jałowe stepy, płaszczyny, na których jedno tylko niebo zatrzymuje mój wzrok, roztaczają się i przemijają z zadziwiającą chyżością. Ale opuściłem ląd, rozhukane bałwany

się burzą; słyszę wielki głos oceanu i głucho uderzenia fali o boki okrętu. Sternik wydaje rozkazy, majtkowie wspinają się po linach i kołyszą się na rejach, jak ptaki morskie; przechadzam się na pokładzie; rozmawiam z podróżnymi. Och, jaka śliczna przejażdżka!

„Chociaż między wrażeniami czysto wewnętrznymi, zwłaszcza pochodzącymi od wrażeń zewnętrznych, istnieje pewna zależność, to jednak ta zależność nie jest tego rodzaju, żebyśmy ich nie mogli zmienić. W czasie, gdy myślimy o obelisku na placu Zgody, możliwe jest ukazanie się w naszej wyobraźni wodotrysków, bijących obok niego, wraz z ich bronzowymi posągami, oraz Tuileryi, świątyni św. Magdaleny, Pól Elizejskich; ale od nas zależy zmiana widowni, np. przeniesienie obeliska na plac Karuzeli, wyobrażenie sobie efektu, jakiby tam wywarł ten pomnik, nareszcie postawienie go nanowo na jego podstawie i zapomnienie o nim,

„Ale jeśli chodzi o widzenie, t. j. o zjawisko zewnętrzne, nic z tego wszystkiego zrobić nie możemy; każda rzecz pozostaje albo zdaje się pozostawać na swoim miejscu; wrażenia są ze sobą powiązane jakby żelaznymi ogniwami. Jedno następuje po drugim, niepodobna pominąć pośrednich.

„Tak więc obserwacya stwierdza istnienie dwóch porządków zjawisk, całkowicie różnych. W pierwszym wszystko albo prawie wszystko zależy od naszej woli; w drugim nic od niej nie zależy. Zjawiska pierwszego rodzaju są między sobą powiązane; ale stosunki, które je wiążą, mogą się zmieniać i w znacznej części zmieniają się według naszego widzi-

się. Drugie zaś zależą od siebie nawzajem i wytwarzają się tylko w określonych warunkach. Nie mogę widzieć, jeśli nie otworzę okiennic mego pokoju, aby dać przystęp światłu. Zjawiska „okiennice“ i „światło“ są koniecznie związane; zauważyć jednak trzeba, że nie zawsze są związane: otwieram okiennice w nocy i nic nie widzę; trzeba, aby nowe zjawisko, zjawisko pomocnicze, się wytworzyło, t. j. światło sztuczne; nie mogę w żadnym razie zmienić tego prawa zależności.

„Co stąd należy wnioskować? Że zjawiska, niezależne od naszej woli, w swem istnieniu i w swych przypadkach poddane prawom, których nie możemy zmienić, mają swą przyczynę nazewnątrż nas. Nie są one nami, gdyż istniejemy bez nich; nie mają za przyczynę naszej woli, gdyż odbywają się bez jej zgody, często jej na przekór.

„Nie zależą bynajmniej jedno od drugiego w porządku czysto wewnętrznym, gdyż zdarza się często, że z dwóch zjawisk, które tysiąc razy następowały po sobie, naraz drugie przestaje się wytwarzać pomimo trwania pierwszego <sup>1)</sup>).

*Wniosek:* Dwa argumenty, tylko co rozwinięte, ustalają przedmiotową rzeczywistość naszych spostrzeżeń zmysłowych; wykazaliśmy zaś już poprzednio, że formy myślowe, dostarczające pierwszego podmiotu naszych sądów, zapożyczają od spostrzeżeń zmysłowych swój przedmiot oderwany; możemy więc wnioskować o przedmiotowej rzeczywistości naszych

---

<sup>1)</sup> Balmès, Phil. fond, ks. II, roz. IV.

pojęć oderwanych, a zatem o przedmiotowej rzeczywistości naszych wiadomości powszechnych.

Takim sposobem dochodzimy do dogmatycznego rozwiązania drugiego podstawowego zagadnienia epistemologii.

Pozostaje nam jeszcze zbadanie argumentów Kanta na poparcie idealizmu fenomenistycznego.

**135. Odpowiedź na argumenty Kanta.** Pierwszy argument, który filozof królewiecki przeciwstawia przedmiotowej rzeczywistości naszych pojęć, polega na powiedzeniu, że cechy konieczności i powszechności naszych pojęć nie dadzą się pogodzić z pochodzeniem doświadczalnym. Na ten argument już odpowiedzieliśmy (№ 109).

Drugi argument Kanta można tak skreślić:

Gdyby pojęcia przestrzeni i czasu wyrażały rzeczywistości, musiałyby z nich się rodzić, wraz z nimi znikać i zajmować w świadomości to samo pole, co i one.

Tymczasem pojęcia przestrzeni i czasu poprzedzają spostrzeżenie rzeczywistości: niepodobna bowiem mieć intuicji rzeczy zewnętrznej, nie przypuszczając dla niej uprzednio przestrzeni, gdzie jest umieszczona; niepodobna mieć poczucia zdarzenia wewnętrznego, nie kładąc go, jako drugiego zdarzenia, *po* pierwszym i *przed* trzecim w przebiegu czasu.

Z drugiej strony, znieście w myśli wszystkie rzeczy przyrody; usuńcie wszystkie zdarzenia ze swego życia, oraz poczucie, jakie o nich macie, a nie usuńcie pojęć przestrzeni i czasu.

Poza światem rzeczywistym przestrzeń się ciągnie do nieskończoności; przed jakimkolwiek szeregiem wydarzeń i po nim czas się przedłuża do nieskończoności w obydwu kierunkach.

A więc pojęcia przestrzeni i czasu są uprzednie względem intuicyi empirycznych i niezależne od nich; są to „intuicje *a priori*“, podmiotowe dane, co do których wierności nie posiadamy żadnej rękojmi.

*Odpowiedź.* To dowodzenie polega na pomieszaniu przestrzeni *rzeczywistej* i czasu *rzeczywistego*, przedmiotów intuicyi, z przestrzenią *wyobrażaną* i czasem *wyobrażanym*, przedmiotami wspomnienia i bezpośrednimi pomocnikami pojęć.

Przedstawienie wyobrażeniowe przestrzeni jest *następcze* względem *pierwszej intuicyi* przestrzeni *rzeczywistej* i od niej co do pochodzenia zależne; lecz obraz trwa po zniknięciu spostrzeżenia i tym sposobem umożliwia umysłowi oderwane pojmowanie przestrzeni w nieobecności przedmiotów rzeczywistych. Będąc w posiadaniu pojęcia przestrzeni i obrazu, który to pojęcie podtrzymuje, wyobrażamy sobie potem przestrzeń jako ogromny zbiornik, w którym składamy w myśli rzeczywiste przedmioty przyrody.

Rzeczywiście, kiedy umysł uogólnia swe pojęcia oderwane i przyobleka ich przedmioty w atrybuty wszechobecności i wieczności, odpowiednie obrazy przystosowują się, jak mogą najlepiej, do tej pracy myśli; obrazy przestrzeniowe, stopniowo powiększane, wytwarzają się w wyobraźni, w miarę jak się rozwija czynność uogólnienia, a przepływ tych kolejnych obrazów pozostawia w duszy poczucie mętnego wyobrażenia przestrzeni nieograniczonej.

Pomieszano ten mętny obraz, zwany przestrzenią urojoną, z umysłowem pojęciem przestrzeni rzeczywistej. A kiedy, zaopatrzywszy się w ten cały dorobek wyobraźni i umysłu, zwracano się napowrót ku rzeczom przyrody, aby do nich zastosować nasze pojęcia oderwane, wtedy nie widziano, iż miało się do czynienia z *reintuicyami* przestrzeni rzeczywistej; obraz już nie wydawał się tem, czem jest rzeczywiście: *wspomnieniem* poprzednich spestrzeżeń; ale ukrywając pod swą ruchomą powłoką empiryczne ślady swego pochodzenia, podawał się za pojęcie pierwotne; z tego zaś wynikło, że uważano go za wcześniejszy od empirycznych intuicyi ciał i przestrzeni rzeczywistej, za niezależny od doświadczenia w swej przedmiotowości, jak i w swych początkach; za obszerniejszy od doświadczenia i przekraczający je nieograniczenie we wszystkich kierunkach.

Musieliśmy rozwiać to nieporozumienie, zanim damy odpowiedź na zarzut.

Odróżnijmy najpierw różne części przesłanki *mniejszej*.

a) Mętny obraz przestrzeni poprzedza reintuicyę przestrzeni rzeczywistej; *na to zgoda*.

Jakieśkolwiek pojęcie przestrzeni poprzedza pierwsze spostrzeżenie substancyi cielesnych; *temu przeczymy*.

b) Zniknięcie substancyi cielesnych nie pociągnęłoby za sobą zniknięcia przestrzeni *rzeczywistej*; *temu przeczymy*.

Nie pociągnęłoby za sobą zniknięcia przestrzeni *urojonej*; *na to zgoda*.

c) Poza światem rzeczywistym przestrzeń *rzeczywista* ciągnie się do nieskończoności; *temu przeczymy*.

Poza światem rzeczywistym przestrzeń *urojona* pojmowana jest jako rozciągająca się do nieskończoności; *na to zgoda*.

Następnie odróżniamy wniosek:

A więc wyobrażenie przestrzeni urojonej jest wcześniejsze od reintuicyi przestrzeni rzeczywistej i niezależne od nich; *na to zgoda*.

A więc pierwsze ujęcie intuicyjne, pierwsze ujęcie wyobrazeniowe i pierwsze ujęcie pojęciowe przestrzeni są wcześniejsze od spostrzeżeń przestrzeni rzeczywistej; *temu przeczymy*.

Wszystkie roztrząsania, któreśmy zastosowali do przestrzeni, stosują się w tym samym sensie do czasu.

Podobnie jak spostrzeżenie stosunków odległości między ciałami przyrody rodzi pojęciowe ujęcie przestrzeni wogóle i zarazem pobudza władzę wyobraźni do tworzenia obrazów, które wedle możliwości przystosowują się do stopniowego uogólniania pojęcia, podobnie też spostrzeżenie ruchu w przyrodzie i następstwa zdarzeń wewnętrznych, rozwijających się w polu świadomości, rodzi pojęcie oderwane i powszechne czasu i budzi przedstawienia wyobrazeniowe ruchów nieograniczonych w dwojakim kierunku, przyszłości i przeszłości.

Przedstawienie wyobrazeniowe czasu wyprzedza zastosowanie oderwanego pojęcia czasowego w rzeczywistym przebiegu zdarzeń; jest niezależne od nich i przekracza je w dwojakim kierunku prze-

szłości i przyszłości, ale samo jest tylko osłabionem powtórzeniem naszych spostrzeżeń.

Rozbiór naszych wyobrażeń nie usprawiedliwia więc w niczem kantowskiej tezy o aprioryczności intuicji przestrzeni i czasu <sup>1)</sup>).

### 136. Niejasności i sprzeczności krytycyzmu.

Rozbierzemy w tem miejscu tylko *Krytykę czystego rozumu*; gdzieindziej wykazaliśmy nieuniknioną niezgodność między *Krytyką czystego rozumu* a *Krytyką praktycznego rozumu* (№ 102).

Kant bynajmniej się nie troszczył o nakreślenie cech wyróżniających zmysłów i umysłu, ani granic ich obustronnych dziedzin; z tego wynikło, jak to bystro zauważył Schopenhauer, ciągłe mieszanie wrażenia, spostrzeżenia zmysłowego i pojęcia oderwanego.

Z jednej strony Kant przeciwstawia intuicję zmysłową poznaniu pojęciowemu umysłu; zdaje się więc, że intuicya musi posiadać przedmiot intuicji, a pojęcie umysłu przedmiot pojmowania. Tymczasem Kant z drugiej strony oświadcza i wciąż powtarza, że intuicya bez pojęcia jest ślepa, że pojęcie w braku intuicji jest puste.

Logika systematu tego wymaga: trzeba, żeby przedmioty były owocem umysłu, aby świat przedmiotowy mógł zależeć od budowy i od prawa działalności

---

<sup>1)</sup> Porówn. Herbert Spencer, *Principles of Psychology*, Tom II, str. 178—206; D. Nys, *La notion du temps d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1898.

podmiotu. Ale czem wtedy jest ta intuicya, która nie jest już prostą biernością, a mimo to sama przez się nie jest poznaniem przedmiotu?

Natura *przedmiotu poznania* jest bardzo ciemna w ideologii kantowskiej. Bo ten przedmiot nie jest przedmiotem, spostrzeżonym intuicyjnie, gdyż intuicya nie jest pojęciem. Istnieje więc poza intuicyą pewnego rodzaju *przedmiot bezwzględny*, stanowiący właściwy przedmiot umysłu, dołączający się do intuicyi, a posiadający władzę przekształcania ich w doświadczenie! Czem jest ten przedmiot niewyobrażalny?

Nie jest on wprost wyobrażalny (direkt nicht vorstellbar), lecz za pośrednictwem kategorii dodaje się do intuicyi i staje się przedmiotem poznania. Jakż jest więc prawdziwa natura kategorii, zjawiających się raz jako warunek wyobrażenia intuicyjnego, to znowu jako funkcyja prostej myśli oderwanej?

Te niejasności zakrywają prawdopodobnie niejedną sprzeczność. Ale znajdują się sprzeczności bardziej bijące w oczy w samej podstawie i w samym jądrze systematu.

Systemat żąda, żeby „rzecz w sobie“ była dla nas niedoścignięta. Ale te bierne wrażenia zmysłowości, które „*nam są dane*“, te formy *a priori*, intuicye czyste, kategorie, idee, wszystkie te skomplikowane kółka, konieczne w mechanizmie poznania, czyż to nie „rzeczy w sobie“? <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Zob. Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg, 1885.

Przeciwstawność, ustanowiona przez Kanta między rzeczami w sobie a temi rzeczami, takimi, jak nam się wydają, między noumenami a fenomenami jest sprzeczna w sobie. Bo ostatecznie, możnaby Kantowi powiedzieć, noumen istnieje albo nie istnieje; jeśli nie istnieje, to cała twoja teoria, zbudowana na przypuszczalnej rzeczywistości noumenu w stosunku do fenomenu, jest z gruntu fałszywa; a jeśli istnieje, to bez wątpienia jest prawdziwa w sobie; że jednak nie możemy wiedzieć, czy istnieje w samej rzeczy, będzie to jedna z tych prawd, których nigdy nie będzie można odróżnić od ich przeciwieństwa.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Wybitny krytyk francuski, Boirac, rozbiiera krytycznie kantowskie pojęcia fenomenu i noumenu w następujący sposób: „Kant, jak nam się zdaje, raz po raz przechodzi od twierdzenia warunkowego do twierdzenia kategorycznego o rzeczach w sobie. Zapomina, że noumen może dla niego być tylko prostą hipotezą wykładu; bo gdy twierdzi, że fenomen koniecznie polega na założeniu noumenu, dąży wtedy nietylko do wyprowadzenia nam wniosków ze słownej i tymczasowej definicyi fenomenu, lecz do pokazania nam jego rzeczywistej i ostatecznej natury. Mimo wiedzy i woli ulega temu samemu złudzeniu dyalektycznemu, które zwalcza u metafizyków, a które każe im przenosić poza fenomeny stosunki, otrzymujące według niego, jak stosunki substancyi i przyczyny, całe swoje znaczenie i całe swoje użycie od fenomenów samych.

To też nie dziwota, że sprawdzając swą własną teorię złudzenia dyalektycznego, Kant potyka się o nieustanne sprzeczności.

Jego pojmowanie fenomenu, jakżeśmy to wykazali, jest sprzeczne w sobie. Trzeba na to położyć nacisk. Według tej teorii rzeczy w sobie, jako pozostające z niemi w koniecznym stosunku wzajemnej względności, są przeciwstawne rzeczom takim, jak nam się ukazują. Ta sama rzecz ma więc dwa oblicza: jedno zewnętrzne, patrzące w stronę naszej zmysłowości,

Świat zewnętrzny jest niedostępny, gdyż za materiały naszego poznania mamy tylko usposobienia podmiotowe: w tem stadyum krytycyzm jest *idealistyczny*, w ścisłym znaczeniu tego wyrazu: zaprzecza

---

drugie wewnętrzne, zupełnie niedostępne dla naszej intuicji. Ma wskutek tego dwa sposoby istnienia, jeden względny, drugi myślowy, noumenalny.

Jeśli zaś niema żadnego stosunku między rzeczą, która się ukazuje, a rzeczą w sobie, dlaczegoż więc utożsamiać jedną z drugą? Dlaczego między fenomenem a noumenem przypuszczać prostą różnicą sposobu? Dlaczego nie powiedzieć poprostu: „Oprócz rzeczy, które się nam ukazują i których cała rzeczywistość na tem właśnie polega, istnieją może inne rzeczy, istniejące wyłącznie w sobie i dla siebie i wskutek tego nie ukazujące się nam żadnym sposobem“? Ale nie, nie trzeba się łudzić: są to właśnie rzeczy w sobie, które nam się ukazują, tylko że nam się ukazują inaczej, jak są same w sobie. Otóż w tem właśnie, zdaje się, tkwi sprzeczność. Jeśli niema żadnego stosunku między fenomenem a noumenem, nie mamy już prawa uważać ich za jedną i tę samą rzeczywistość; ścisłej byłoby powiedzieć, że fenomen to jedna rzecz, a noumen to druga rzecz. Ponieważ noumen ukazuje się nam bezwzględnie innym, jak jest, rzecz tak się ma, jak gdyby nam się wcale nie ukazywał. Jeśli zaś przeciwnie zachodzi jaki stosunek, to wtedy w gruncie rzeczy noumen jest obecny w tym fenomenie; jeden substancyjalnie identyczny jest z drugim, a różnica odróżniająca je, jest prostą różnicą punktu widzenia, jak różnica, odróżniająca w systemacie Spinozy substancję od jej atrybutów i od jej trybów. Wtedy już nie należy mówić, że nie znamy noumenu; przeciwnie, zawsze znamy tylko jego, choć bez wątpienia nigdy go nie znamy całkowicie. Między temi dwiema tezami, sprzeciwiającemi się sobie nawzajem, kantowska teoria fenomenu i noumenu zdaje się ustawicznie wahać, kiedy wyrzeka się niemożliwego zadania sprowadzenia ich do jedności.“ E. Boirac, *L'idée du phénomène*, Alcan 1894., str. 33—35.

on pewnej poznawalności *istnień* i pozostawia jedynie miejsce dla poznawalności *esencji idealnych*.

Przedmiotem poznania nie jest oderwana i uogólniona rzeczywistość naszych podmiotowych usposobień; jestto fikcyja, stworzona przez kategorye: na tem stadyum krytycyzm staje się *subjektywizmem fenomenistycznym*: zaprzecza bowiem nawet możliwości poznania esencji idealnych samych w sobie i pozostawia miejsce tylko dla poznawalności różnych sposobów działalności myślowej.

Zachodzi więc oczywisty brak logiki między dwoma etapami *Krytyki czystego rozumu*.

Istnieje również brak logiki i we wnioskach. Bo *subjektywizm fenomenistyczny* logicznie obejmuje całą rozciągłość poznawalnego; Kant zaś chciałby go ograniczyć do dziedziny metafizycznej a wyjąć z pod niego dziedzinę doświadczenia. Kant pozostaje więc *sceptykiem*—później zaczęto mówić *agnostyk*, względem rzeczywistości niedoświadczalnej; lecz staje się na powrót *dogmatykiem*—my powiedzielibyśmy *pozytywistą*—względem rzeczy doświadczenia.

Niezaprzeczony brak związku! Jeśli znam tylko sposób ukazywania się przedmiotów w mej myśli, τὸ φαίνόμενον, wtedy rzeczywistość empiryczna wymyka mi się tak dobrze, jak i rzeczywistość metempiryczna. Jeśli przeciwnie rzeczywistość empiryczna nie znajduje się poza obrębem mojego poznania, wtedy nic mi nie przeszkadza przejść od pewności noumenów doświadczenia do pewności noumenów metafizycznych, które według hipotezy byłyby nieodzownym warunkiem istnienia pierwszych.

Powrócimy do tego wniosku w Kryteryologii szczegółowej, kiedy mówić będziemy o pewności metafizyki.<sup>1)</sup>

**137. Krytycyzm posunięty do ostateczności.**-- Słabe strony i nielogiczności filozofii Kanta niedługo uchodziły uwagi jego następców.

Kant pozostawił bez rozwiązania zagadnienie *noumenów*. Czy istnieją? Czy nie istnieją? Czem są? Filozof Królewiecki powiadał, że nie wie.

Formy poznania są *a priori*, ale przypuszczają materję *doświadczalną*: skąd pochodzi ta materya?

*Formy a priori* są zresztą same *przedmiotem poznania*, ponieważ opisuje się ich cechy i układa się ich wyliczenie: ale z drugiej strony stawia się tezę, że bez doświadczenia niema możliwego poznania; jakże więc formy poznawania mogą być przedmiotem poznania?

Te zarzuty miały ten skutek, iż zwróciły kilku filozofów pierwszej połowy XIX stul., a mianowicie Reinholda, Jacobiego, a później Schopenhauera, ku realizmowi; ale panującym prądem filozofii pokantowskiej nie mniej przeto pozostaje subiektywizm, albo jak częściej się wyrażają, idealizm.

Otóż jaką odpowiedź można dać z punktu widzenia idealistycznego na te zarzuty?

---

<sup>1)</sup> Co do krytyki słabych punktów kantyizmu, z przyjemnością przeczytać można: Kuno Fischer, *Gesch. d. n. Phil.*, Fichte, str. 1—222.

Przeczyć wszelkiej rzeczywistości, zarówno rzeczywistości rzeczy w sobie, jak rzeczywistości form poznania, jak rzeczywistości materii doświadczalnej, wydaje się rzeczą niemożliwą, tak bardzo jest nieprzeparte poczucie czegoś innego, jak fenomen logiczny. Niektórzy neo-kantyści wprawdzie probowali tego, ale zaraz zobaczymy, za cenę jakiej nieuniknionej sprzeczności.

Jakie wyjście pozostaje więc idealizmowi? Jedno tylko: przypisywanie wyobrażeniu władzy wytwarzania rzeczywistości.

Systematy Fichtego, Schellinga, Hegla są trzema stopniowanymi wyrazami tej podstawowej teorii.

Z tych trzech teoria Fichtego, *Die Wissenschaftslehre*, jest najoryginalniejsza.

**138. Idealizm transcendentálny Fichtego. Wykład i rozbiór.**—U podstawy naszych władz poznawczych Fichte kładzie jedyną zasadę, obdarzoną *konieczną dążnością do działania*. Ta jedyna zasada, która nie jest niczem innym jak jaźń, jaźń panteistyczna, obejmująca powszechność bytu, *z konieczności dąży do świadomości siebie*. Działalność bowiem musi mieć cel; poza jaźnią zaś niema nic; działalność jaźni musi więc nieuniknienie zwracać się ku sobie. A działanie w kierunku ku sobie (zum sich) jest wedle samej definicyi świadomością i refleksją. A więc działalność jaźni dąży koniecznie do świadomości. Jaźń, rozważana jako świadoma siebie, nazywa się u Fichtego Jaźnią bezwzględną (das absolute Ich.)

Z początku działalność jaźni jest *nieświadoma*, jest nią z konieczności, gdyż świadomość każe się do-

myślać aktu refleksyi nad aktem dawniejszym; pierwszy akt podmiotu nie może więc być świadomym.

Ale skąd pochodzi to wprawienie w ruch działalność jaźni? I jak działalność jaźni rodzi nie-jaźń? Dwa te pytania narzucają się.

Wprawienie w ruch czynności jaźni według Fichtego wyjaśnia się przez fakt, że jaźń potrzebuje działać; nie jest ona bowiem nieskończonością, lecz dążeniem ku nieskończoności; jest ona więc w istocie swej dążnością do ciągłego działania, do działania dla działania (das Thun des Thuns). Pod tą postacią jaźń nazywa się jaźnią *praktyczną*: jest ona podstawą i zasadą jaźni *teoretycznej*.

Jaźń nie działałaby, gdyby nic jej nie stało na zawadzie. To też przez nieświadome postępowanie wyłaniające przeciwstawia sobie samej pewnego rodzaju opór, wytwarzając nie—jaźń w łonie jaźni.

Jaźń rozumowa posiada trzy podstawowe działania: *tezę, antytezę i syntezę*.

Przez tezę „jaźń się stawia,“ pojmuje siebie jako istniejącą, identyczną z sobą samą (Ich=Ich).

Ale każde pojęcie pozytywne jest odpowiednikiem pojęcia negatywnego; w tem znaczeniu jaźń stawia nie—jaźń, jako swe przeciwieństwo: to jest *antyteza*. Trzeba zaznaczyć, że nie — jaźń Fichtego nie posiada istnienia, niezależnego od myśli; nie—jaźń jest to świat, *wyobrażony* przez jaźń wyobrażającą.

Nareszcie połączenie jaźni i nie—jaźni w zależności wzajemnej jest owocem trzeciego działania jaźni bezwzględnej, t. j. *syntezy*.

Słowem, niema rzeczy w sobie, ani materji doświadczalnej, uprzednich względem działalności Jaź-

ni bezwzględnej; ona to tworzy całkowicie przez wy-  
łaniający proces swego umysłu świat wyobrażony,  
jako też różne formy *a priori*, związane według Kan-  
ta z rozumem teoretycznym.

Rozbierzmy pokrótce ten idealizm transcen-  
dentalny.

Rzecz zbyt uczynna wskazać na jego *dowolność*.

Zamiast wyjaśniać nieznaną za pomocą znanego, Fichte chce zdać sprawę z poczucia rzeczywistości, które jest bardzo wyraźnie znane, przez odwołanie się do jaźni, której istnienie, własności i sposób działania są jednakowo nieznaną. — Czem jest ta Istota, której charakterystyka polega na tem, że jest dążnością do działania, która nieświadomie dąży do świadomości, która samej sobie stawia zawady, aby się podniecać do działania? Tajemnica! Fichte postawił poezję na miejsce metafizyki.

W samym jądrze idealizmu transcendentalnego tkwi głęboka sprzeczność: Według Fichtego bowiem jedynym rzeczywistym istnieniem jest umysł i jedynie działalność poznawcza umysłu jest zasadą sprawczą rzeczywistości. Ale wtedy pierwszy byt, Jaźń bezwzględna, musiała się więc znać, aby mogła siebie wytworzyć; musiała działać, zanim istniała: jestto nieunikniona sprzeczność.

Zresztą wnioski idealizmu wychodzą z fałszywej zasady. Jaźń według Fichtego stwarza nie—  
jaźń, nie jako rzecz, lecz jako rzecz *wyobrażoną*, to jest jako *przedmiot* poznania. Tymczasem mamy poczucie różnicy między *przedmiotami* nierzeczywistymi, a przedmiotami *rzeczywistymi*: centaur jest *przedmiotem* poznania, ale jego przedmiotowość jest czysto rozumowa; kamień na drodze, który potracam nogą,

jest *rzeczywistością* przedmiotową, której działaniu podlegam. Fichte zdaje sprawę z wytwarzania *przedmiotów wyobrażonych*, myśl do tego wystarcza; ale nie wyjaśnia powstania przedmiotów *rzeczywistych*, około których się toczy cały spór między idealizmem a realizmem.

My przeciwstawiamy Fichtemu nieprzeparte świadectwo świadomości, któreśmy rozebrali wyżej (127 i 134). Filozof niemiecki sam wyznaje, że nie może się usunąć z pod władztwa tej jakiejś „konieczności“, która nam każe bezopornie ulegać rzeczywistości. Istnieje bowiem w poczuciu doświadczenia pierwiastek *bierny*, którego, jak mamy świadomość, nie jesteśmy twórcami i który świadczy wskutek tego o istnieniu *innego czynnika*, jak *świadome wyobrażenie* samo.

**139. Idealizm logiczny niektórych neo-kantystów. Wykład i rozbiór.** Niektórzy młodzi pisarze z *Revue de Métaphysique et de Morale* stanowczo zaprzeczyli, że umysł ludzki poznaje jakąkolwiek rzeczywistość. Jeden z nich, Remacle, napisał, że „znać“ jaki stan świadomości jest wyrażeniem sprzecznym, bo znać go, to oczywiście nie jest „znać go takim, jakim jest“; mimo to przeciwstawiał on poznanie świadomości i utrzymywał, że istnieją w nas stany świadomości. „Stan świadomości, pisał, jest istnieniem w sobie, absolutem.“ Weber podbił jeszcze swego poprzednika i stanowczo zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek różnicy między bytem rzeczywistym a bytem logicznym.

„Zawsze mniemano, że ujmujemy rzeczywistość ostatnią, istniejącą w sobie i przez siebie, i że ją od-

różniamy od istnienia poza—logicznego, t. j. znajdującego się nazewnętrz sądów, w których ono się potwierdza, jako podmiot logiczny słowa być... Otóż rzeczywistość poza—logiczna jest tylko słowem, pokrywającym pojęcie sprzeczne... Powiedzieć, że rzeczywistość jest niepojęta, nienazwana i niewypowiedziana, byłoby jeszcze za wiele, bo określając ją tak, choć sposobem negatywnym, stwierdza się ją jeszcze pozytywnie i przyznaje się jej udział w istnieniu. Rzeczywistość nie powinna być nigdy być postawioną za przedmiot.<sup>1)</sup>“

*Idealizm logiczny zawiera sprzeczność.*

Skąd bowiem pochodziłoby pojęcie rzeczywistości, gdyby rzeczywistość nie istniała? I skąd pochodziłaby zatem myśl zaprzeczania realizmu na korzyść idealizmu logicznego, gdyby był logiczny sam tylko nasuwał się wzrokowi umysłu?

Może kto powie, że rzeczywiste jest zaprzeczeniem logicznego?

Ależ właśnie rzecz się ma przeciwnie. Wprost spostrzegamy tylko rzeczywistość; akt spostrzegania i byty logiczne, które on wytwarza, wymagają, aby ukazać się umysłowi, drugiego procesu myślowego, następującego po pierwszym. Błyskawica przedziera chmurę, ja ją widzę: mamy tu pierwszy akt. Potem spostrzegam się, że widziałem świecąca błyskawicę: to spostrzeżenie jest drugim aktem, który stał się możliwy tylko po pierwszym i zależnie od pierwszego. Istnienie twierdzenia logicznego nie

---

<sup>1)</sup> Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1897, p 682.

jest więc poznawalne wprost; może ono przychodzić tylko w drugim rzędzie, a więc nie pojęcie bytu logicznego mogłoby przez sprzeczność wywołać w umyśle pojęcie realnego, lecz na odwrót realność przez proces negacyi prowadzi do pojęcia bytu logicznego; ten ostatni bowiem określa się jako byt, który nie jest urzeczywistniony ani nie może być urzeczywistniony w przyrodzie.

Idealizm logiczny nie może więc wypowiedzieć się, nie burząc siebie samego. Twierdzi, że byt logiczny sam może być pojęty, a zaprzecza pojętości realnego; tymczasem pojętość bytu logicznego jest zrozumiała tylko w zależności od pojmowania bytu rzeczywistego, gdyż jest jego negacją; stąd zaś wynika, że formuła idealizmu logicznego nie może być nawet poddana dyskusyi, jestto walka na słowa, nie posiadająca żadnego zrozumiałego sensu.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Zob. *Początki Psychologii współczesnej*, rozdz. V, Krytyka zasady idealistycznej.

Weber w *Mercure de France*, grudzień 1898, próbuje odpowiedzieć na trudność, którą w naszym dziele o *Historyi Psychologii współczesnej*, przeciwstawiliśmy idealizmowi logicznemu,

„Nie potrzeba, pisze, zapytywać, skąd pochodziłoby pojęcie *rzeczywistości*, gdyby jego przedmiot, jako *rzeczywisty*, a nie *idea*, nie istniał wcale“.

Jakto, niepotrzeba?

Ależ poczucie czegoś *rzeczywistego*, w przeciwstawieniu do czegoś *zmyślnego*, jest pierwotnym faktem życia świadomego, i ma być rzeczą niepotrzebną objaśniać go?

Hume, Kant, nawet Fichte uznawali *rzeczywistość* faktów świadomości, a filozofia idealistyczna nie miałaby się o nią troszczyć?

„Nie zwraca się uwagi, ciągnie dalej Weber, że tę *rzeczywistość*, na którą się tak powołują, idealizuje się już przez

**140. Formuła idealistyczna zagadnienia pewności jest wadliwa.**—Idealiści mają pretensję do poszukiwania, czy umysł ludzki może spostrzegać zgodność swego poznania z rzeczami *w sobie, w stanie bezwzględnym*.

to samo, że ustanawia się stosunek między nią a jej pojęciem. Dla logiki, t. j. dla każdego umysłu zdolnego do zrozumienia różnicy między sprzecznością a niesprzecznością, między *tak a nie*, istnienie rzeczywiste, jak to już Kant utrzymywał, nie jest niczem więcej ani mniej, jak istnienie pomysłane.“

Na te słowa odpowiadamy dwie rzeczy:

1-o. P. Weber Kanta nie rozumiał, ten bowiem nie utożsamia bynajmniej istnienia rzeczywistego z istnieniem pomysłanem; kładzie on przeciwnie *dane* doświadczenia i władzę ujmowania ich przed działaniem myśli. Któż nie wie, że filozofia pokantowska postawiła sobie za główne zadanie rozbiór „rzeczy w sobie“, „das Ding an sich“, t. j. zestawienie „istnienia rzeczywistego“ z myślą podmiotową?

P. Weber omija trudność, którą mu wskazują. Zamiast spojrzeć jej w twarz i odpowiedzieć na nią *wprost*, próbuje ją odwrócić i na pytanie odpowiedzieć pytaniem.

Gdy powołujecie się na rzeczywistość, powiada, aby ustanowić stosunek między nią a jej pojęciem, idealizujecie ją.

Porozumiejmy się. Aby ustanowić stosunek między rzeczywistością a jej pojęciem, trzeba poznać rzeczywistość: na to zgoda.

Aby ustanowić stosunek między rzeczywistością, a jego pojęciem, trzeba powiedzieć, że rzeczywistość *to pojęcie*, ni mniej ni więcej—temu przeczymy. Gdyby tak było, stosunek między rzeczywistością a pojęciem byłby stosunkiem tożsamości, takim, jak np. między *pojęciem* trójkąta a *pojęciem* figury o trzech kątach i trzech bokach; ale stosunek między rzeczywistością a pojęciem jest stosunkiem *nie-tożsamości*, gdyż drugie przeciwstawiamy pierwszemu.

Jak się do tego zabierają?

Z jednej strony kładą *czysty rozum*, zaopatrzone w warunki, *umożliwiające poznanie*, ale uprzednio względem wykonywania jego władzy poznawania; z drugiej strony kładą rzecz w sobie, poza wszelkim stosunkiem z jakimkolwiek poznaniem, słowem, „*rzecz bezwzględna*“.

Potem zadają sobie pytanie, w jaki sposób poznanie może przedstawić rzecz bezwzględną.

Otóż, powiedzieliśmy to na początku tych badań kryteryologicznych (26) i musimy to powtórzyć teraz, kiedy stawiamy wnioski, formuła idealistyczna zagadnienia poznania prawdy jest praktycznie niemożliwa, jest sprzeczna, jest niezrozumiała.

Naprzód, jest rzeczą praktycznie niemożliwą chcieć sądzić o władzy umysłu, nie używając ku temu

---

Jedynym sposobem uniknięcia tego wniosku byłoby twierdzenie, że różnica między *rzeczywistością a pojęciem* przedstawia się świadomości z temi samemi cechami, co różnica między *pojęciem a pojęciem*. Lecz któżby to mógł szczerze twierdzić?

Odpowiedź p. Webera na trudność, jaką mu wytknięto, sprowadza się więc do następujących wyrazów: Ta trudność nie jest trudnością, byt rzeczywisty jest tylko bytem pomyślanym, bo gdyby było inaczej, wtedy idealizm logiczny, który ja głoszę, okazałby swą słabą stronę, a ja nie miałbym racyi; niepodobna zaś, żeby mój idealizm miał słabą stronę, a ja bym nie miał racyi. Więc...

W artykule, o którym wspomnieliśmy, p. Weber pozwała sobie mówić o „reakcyi, wkradającej się do dziedziny filozofii“, o „najświetniejszym rozkwicie wolnego badania, zaprowadzonego w świecie chrześcijańskim przez mnicha, zbuntowanego przeciw Kościołowi“, o „zardzewiałej szpadzie scholastyki“ i t. d. i t. d.

Wolelibyśmy jaki dobry argument.

umysłu. Aby ocenić siłę poznawczą umysłu, trzeba umysł wprowadzić w czynność poznawania. Bo żadna; władza nie może być oceniona wprost, jako władza; może nią być tylko pod warunkiem, że będzie działać odsłania się w swych czynnościach, przez swe czynności; sama w sobie jest w istocie swej niepoznawalna.

Podstawowym błędem Kanta było to, że marzył o rozumie „czystym“, którego prawo działania miało być poznawalne przez analizę rozumu samego, uprzednio względem działań, których zasadą czyli siedliskiem musi być rozum. Krytyka „transcendentna,“ tak zrozumiana, jest z gruntu niemożliwa. Rozwiązanie zagadnienia poznania prawdy przez analizę metafizycznych warunków *możliwości nauki* jest mrzonką. Nasze władze poznawcze są w tem podobne do świadomości moralnej ludzi: *ex fructibus eorum cognoscetis eos*; poznajemy drzewo z jego owoców.

Następnie, zamiar umieszczenia zagadnienia krytycznego w paralelizmie między władzą poznawania, pozbawioną rzeczywistego poznania, a rzeczą bezwzględną—jest sprzeczny.<sup>1)</sup>

Bo chcieć *poznać* jaką rzecz, jestto chcieć, żeby oprócz bytu fizycznego, przypuszczanego w przyrodzie, istniało jeszcze coś innego, jak ten byt fizyczny, mianowicie jego przedstawienie przez umysł; ale chcieć ją poznać w stanie *bezwzględnym*, jestto chcieć, żeby to przedstawienie nie było czemś innym, jak byt

---

<sup>1)</sup> Weber w artykule, powyżej przytoczonym, uznaje zasadność tej krytyki. „Zgoda, pisze, tak przedstawiona, teoria poznania, przynajmniej to, jest niemożliwa, a nawet sprzeczna.“

fizyczny. A więc mieć pretensję do *poznania* rzeczy *bezwzględnej* jest to chcieć, żeby był fizyczny i to, co nim nie jest, lecz tylko jego przedstawieniem, były identyczne: jest to chcieć dwóch rzeczy sprzecznych.

Formuła idealistyczna zagadnienia pewności jest niezrozumiała.

Istnienie *bezwzględne*, t. j. rzecz, którąbyśmy przypuszczali, jako istniejącą, ale któraby była całkiem nazewnątrz podmiotu myślącego, bez wszelkiego z nim stosunku, byłoby dla niego nicością. Tymczasem poznać, że prawdziwie znamy rzecz istniejącą coż to jest innego, jeśli nie poznanie, że *przedmiot* pojęcia tej rzeczy istniejącej odpowiada tej rzeczy istniejącej? A jak tu porównać przedmiot pojęcia tej rzeczy istniejącej z nicością? Jak tu sądzić, czy zachodzi zgodność czy niezgodność pomiędzy pojęciem poznania a tem, co dla poznającego jest niczem?

Kwestya jest niezrozumiała.

Zagadnienie poznania, w tych wyrazach, w jakich je stawia idealizm, jest więc chimeryczne i nierozwiązalne (26).

Krytyki, natchnione przez pogląd idealistyczny i skierowane przeciw możliwości pewnego poznania prawnie, wychodzą z fałszywej zasady i mijają się z celem.

**141. Zakończenie księgi IV.**— Doszliśmy więc do wniosku o *przedmiotowej rzeczywistości pojęć*, dostarczających pierwiastków sądu.

Rzeczywistość przedmiotową *podmiotu* bowiem spostrzegamy w faktach zmysłu wewnętrznego, których istnienie nie jest ani dowiedzione ani dowiedzionem być nie może, ale jest uznane i nieuniknienie przyznawane przez każdą szczerą świadomość. Do-

wód zaś przedmiotowości naszych sądów wykazał nam, że w sądach, obdarzonych pewnością, przypisywanie orzeczenia podmiotowi jest umotywowane przez oczywistą przynależność orzeczenia do podmiotu. Orzeczenia więc uczestniczą w przedmiotowej rzeczywistości, należącej pierwotnie do podmiotu.

**142. Zakończenie ogólne.** Skończyliśmy zbadanie dwóch podstawowych zagadnień epistemologii.

Trzeba nam było skontrolować pewność, jaką posiada umysł, kiedy jest świadomy, że jego poznanie jest prawdziwe.

Otóż, jakieśmy powiedzieli z samego początku, poznanie, które w ścisłym znaczeniu wyrazu może być nazwane prawdziwym, to sąd.

Wypadało nam więc skontrolować prawdziwość sądu.

W sądzie jest pierwiastek formalny i pierwiastek materyalny: pierwiastkiem formalnym jest przypisywanie orzeczenia podmiotowi, pierwiastkiem materyalnym są dwa wyrazy sądu, orzeczenie i podmiot.

Skontrolowanie pierwiastku formalnego sądu wykazało nam, że przypisywanie orzeczenia podmiotowi w sądzie pewnym jest *umotywowane* przez oczywistą przynależność orzeczenia do podmiotu, czyli mówiąc ściślej, przez oczywistość, że orzeczenie jest wymagane przez podmiot i że podmiot nie jest zrozumiały bez orzeczenia.

W chwili, gdyśmy się zabierali do tego zagadnienia przedmiotowości stosunku między dwoma wyrazami sądu, mało nam zależało na tem, żeby wiedzieć, co podmiot przedstawia umysłowi. Czy to jest esencja oderwana, przedstawiona świadomości w obra-

zie czysto podmiotowym, czy też esencya, urzeczywistniona w rzeczy konkretnej i przedstawiona tym sposobem umysłowi w danych doświadczenia? Wtedy nie potrzebowaliśmy aniśmy chcieli troszczyć się o to, gdyż cała nasza uwaga skupiała się na połączeniu wyrazów, a nie na istnościach każdego z nich.

Te istności miały stanowić przedmiot drugiego podstawowego badania epistemologii.

Czy przedmiot pojęć czyli wyrazów sądu posiada tylko istność, nierozłączną od wyobrażalności, czy też wyraża *rzeczywistość*?<sup>1)</sup> Stwierdziwszy, iż nawet filozofowie idealistyczni muszą uznać istnienie faktów, spostrzeganych przez zmysł wewnętrzny,<sup>2)</sup> przekonaliśmy się z rozważnej kontroli naszych pojęć oderwanych i powszechnych, że najpowszechniejsze pojęcia polegają na tych, które są mniej powszechne, i że w ostatecznej analizie wszystkie w podstawie swej polegają na pierwszym podmiocie, którego istota (quidditas) jest zapożyczona od zmysłowego podścieliska spostrzeżenia; ponieważ zaś cel spostrzeżenia posiada istnienie, którego wyobrażenie bynajmniej nie stwarza, przeto przedmiotowa rzeczywistość pierwszego podmiotu naszych sądów, a zatem i przed-

---

1) To odróżnienie nie uszło uwagi przenikliwego geniusza kardynała Cajetana. „Hoc est commune omni cognoscitivae virtuti“, pisze on, „quod cognoscere est esse speciei quae cognoscit sumendo illam speciem (quidquid illa sit) in actu in genere cognoscibili, quidquid sit de esse ejus actu in genere entium.“ In Summ. theol. p. 1-o, q. 17, a. 3.

2) „Fallimur per sensum circa rem“, mówi św. Tomasz, „non circa ipsum sentire“. Summ. theol. 1-a, q. 17, a. 2. ad 1. „Semper sensus verum aestimationem facit de dispositione propria, sed non de dispositione rerum sensatarum.“ Cajetan., ibid.

miotowa rzeczywistość pojęć w ogóle jest uzasadniona.

Arystoteles w swem *Organonie* kilkanaście razy powraca do tej idei podstawowej, że substancja pierwsza, t. j. ta, która w *porządku rzeczywistości* stanowi podstawę cech rodzajowych i gatunkowych i konieczne oparcie dla przypadków, jest również i w *porządku logicznym pierwszym podmiotem*, t. j. tym, do którego ostatecznie zmierzają wszystkie orzeczniki i który sam nie jest orzecznikiem żadnego podmiotu.

„Przedmioty naszych pojęć można podzielić na trzy grupy, powiada w swych *Pierwszych Analitykach*: jedne nie sprawują funkcji orzeczenia powszechnego, ale same stanowią podstawę wszelkiego przypisywania orzeczenia, jak np. Kleon i Kallias; inne są zawsze tylko orzeczeniem: niema orzeczeń uprzednich, którychby mogły być podmiotem, są to rodzaje najwyższe; inne nareszcie są raz orzeczeniem, raz podmiotem; tak np. człowiek jest orzeczeniem Kalliasa, a podmiotem istoty żyjącej... Zagadnienia umysłu ludzkiego zwykle mają za przedmiot te wyrazy pośrednie, które naprzemian sprawują funkcję orzeczenia i podmiotu; otóż wszystkie te wyrazy, zarówno jak i te, które tworzą najpowszechniejsze rodzaje, w podstawie swej polegają na rzeczywistościach osobniczych, przedstawionych umysłowi przez zmysły <sup>1)</sup>.

---

1) Ἀπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, οἷον Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἑκάστων καὶ αἰσθητὸν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα (καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ζῷον ἑκάτερος τούτων

„Rozpatrzcie, powiada Stagiryta w innem miejscu, jaki podmiot i jakie orzeczenie, zastosowane do tego pierwszego podmiotu; wszystkie orzeczenia, które następnie zastosujecie do orzeczenia pierwszego podmiotu, możecie i musicie również zastosować do pierwszego podmiotu: przypuściwszy np., że powiecie naprzód *o tym człowieku, iż jest człowiekiem*, to jeśli dodacie, że *człowiek jest żyjący*, możecie i musicie w następstwie tego powiedzieć, że *ten człowiek jest żyjący*; bo istotnie ten człowiek jest zarazem człowiekiem i żyjącym“<sup>1)</sup>).

Otóż jeśli rozprawiamy o istotach rzeczy, nigdy nie trzeba tracić z oka, że istota (esencya) w najściślejszem pierwszym i głównem znaczeniu tego wyrazu, jest substancją, która ani w porządku logicznym nie jest orzeczeniem podmiotu uprzedniego, ani w porządku ontologicznym nie tkwi w substancyi uprzedniej:

---

ἐστὶ), τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται· τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ ἄλλων καὶ αὐτῶν ἕτερα, οἷον ἄνθρωπος Καλλίου καὶ ἀνθρώπου ζῶον... Οὐδὲ τὰ καθ' ἕκαστα κατ' ἄλλων, ἀλλ' ἕτερα κατ' ἐκείνων· τὰ δὲ μεταξύ δῆλον ὡς ἀμφοτερῶς ἰνδεχέχεται· καὶ γὰρ αὐτὰ κατ' ἄλλων καὶ ἄλλα κατὰ τούτων λεχθήσεται, καὶ σχεδὸν οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις εἰσι μάλιστα περὶ τούτων' *I Anal. pr. XXVII.*

1) „Όταν ἕτερον καθ' ἐτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δε ζῶον κατὰ τοῖ ἀνθρώπου οὐκοῦν κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεται τὸ ζῶον ὃ γὰρ τις ἀνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον. *Categ. I.*

taką np. będzie istota, którą nazywamy tym człowiekiem, tym koniem <sup>1)</sup>.

Ta doktryna arystotelesowska jest podstawowa w kryteryologii; zależy bowiem na tem, jak słusznie zauważył kardynał Cajetan, żeby nie oskarżano filozofii, iż mówi na wiatr; potrzeba, żeby miała świadomość, iż pozostaje w związku z rzeczywistościami szczegółowemi, które zmysły nasze pozwalają nam ujmować w przyrodzie.

Tym sposobem prawa myśli zdobędą całą swą wartość i będziemy wiedzieć, że one są również i prawami rzeczy.

Słowa Cajetana zasługują na to, żeby je tu przytoczyć w formie wniosku; są one ostatnim słowem jego komentarza do *Ostatnich Analitik*, napisanego, jak to warto zaznaczyć, pod koniec XV wieku.

„Sicut iudicium artis, quod non extendit se usque ad singularia, imperfectum est (eo quod finis practici intellectus opus est), ita iudicium speculativum, nisi usque ad naturas rerum in singularibus existentes, per sensus repraesentatas pertingat, perfectum non est, eo quod philosophia non quaeritur, ut loquamur in aëre, sed ut de rebus realibus quas universum integrare cernimus, cognitionem habeamus“ <sup>2)</sup>.

---

1) Ὀρθία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, αἷον ὁ τις ἄνθρωπος, ἢ ὁ τις ἵππος. Categor. II.]

2) Cajetan. in II Post. Anal., Cap. 13.

**144. Definicja prawdy.** Dlaczegośmy powiedzieli, że prawda właściwie należy tylko do sądu? Czyż każdy nie przedstawia sobie samorzutnie prawdy, jako zgodności myśli z rzeczą? Czy dlatego nie będzie dowolnością zaprzeczyć prawdy prostemu pojęciu?

Nie będzie bez pożytku bliższe rozpatrzenie tej trudności, które nastroczy nam sposobność ponownego rozejrzenia drogi przebytej w jej całości i ścisłego określenia na końcu tej drogi, co znaczy prawda poznania.

We wszelkiem poznaniu odróżniamy *czynność* i *przedmiot*, który poznanie ma na celu.

*Czynność* władzy poznawczej może być nazwana prawdziwą w tem znaczeniu, że wiernie coś przedstawia.

Z tego powodu akt prostego pojmowania zasługuje na nazwę prawdziwości. Zdaje się nawet, że mowa samorzutna zmierza wprost do tego powierzchownego pojmowania prawdy. Samorzutnie bowiem wyobrażamy sobie wszelką władzę poznawczą jako pewnego rodzaju reflektor. Jeśli jakakolwiek rzecz w nim się odbije, powiadamy, że obraz odbijający przedstawia rzecz odbitą, a sądząc o umyśle na podobieństwo zwierciadła, powiadamy, że proste pojęcie jest prawdziwe, o ile jest wiernym wyrazem rzeczywistości zewnętrznej.

Bez wątpienia, jak bystro zauważył św. Tomasz, *veritas est in intellectu cognoscente, quod quid est, ut in*

*quadem re vera*,<sup>1)</sup> prawda należy do prostego ujęcia, w tem znaczeniu, że akt prostego ujęcia jest *czemś wyobrażającym to, co jest*, a zatem *czemś prawdziwym*. Nie tak jednak, jak sobie wyobraża spóółstwo, żeby proste pojęcie miało odrazu ujmować rzecz zewnętrzną i żeby miało być prawdziwym, ponieważ ją ujmuje taką, jaką jest nazewnętrz: dostatecznieśmy wykazali, odpierając idealizm, że takie pojmovanie zgodności ujęcia z rzeczą taką, jaką jest, w stanie bezwzględnym, nie ma sensu. Ale każde ujęcie ma z konieczności cel przedmiotowy, każda myśl treść pomysłaną, każde wyobrażenie, każde widzenie, każde słyszenie ma przedmiot wyobrażony, słyszany, widziany. Ponieważ istotną cechą jakiegokolwiek poznania jest to, żeby było przedstawicielstwem, możemy zestawić cel przedstawiony, tj. przedmiot, i to, co go przedstawia, myśl, wyobrażenie, widzenie, słyszenie, i powiedzieć, że między jednym a drugim zachodzi stosunek prawdy.

Chętnie przyznajemy, że *faktycznie* tak jest; ale w porządku logicznym, w którym stawiamy się, podejmując kontrolę prawdy naszych wiadomości, nic o tem nie wiemy.

Prawda, zrozumiana tak, jakeśmy wyłożyli, należy więc *faktycznie*, zgadzamy się na to, do każdego prostego ujęcia albo spostrzeżenia, ale należy do niego z *istoty swej*; jest bowiem rzeczą wewnętrznie niemożliwą i fizycznie niepojętą, żeby istniało ujęcie albo spostrzeżenie bez przedmiotu ujętego, albo bez przedmiotu spo-

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.*, p. 1-a, q. 16, a. 2.

strzeżonego; jeśli zatem obecność przedmiotu, tak zrozumianego, wystarcza do logicznej prawdy aktu ujęcia, wtedy wszelkie poznanie jest prawdziwe, i nie ma żadnej materji do odróżnienia między prawdą a błędem.

Umysł nie jest zdolny się pomylić, słusznie powiada św. Tomasz, o ile poprostu ujmuje to, czem rzecz jest, *quod quid est*. „Circa quod quid est, intellectus non decipitur... In cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit“ <sup>1)</sup>.

Błąd staje się bez wątpienia możliwym od chwili, gdy umysł łączy lub rozłącza treści (quidditates) różne, albo ich pierwiastki; staje się wtedy możliwym, gdyż umysł jest narażony na kojarzenia cech, nie dających się pogodzić <sup>2)</sup>; ale działanie, przez które umysł łączy albo rozłącza zrozumiałe treści albo ich pierwiastki, nie jest już prostem ujęciem, lecz *sądem*, *compositio et divisio*, jak się wyrażali dawni scholasty.

Stąd więc prawda poznania nie jest już prawdą prostego ujęcia, ale prawdą sądu, a zatem porzucamy hipotezę tych, którzy chcą, aby prawda stosowała się do aktu prostego ujęcia.

Przypominamy mimochodem, jakie kryterjum powinno kierować umysłem w formułowaniu sądów:

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.*, q. 17, a. 3.

<sup>2)</sup> „In operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas per accidens, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur“. *Ibid.*

jest to oczywistość przedmiotowego związku podmiotu i orzeczenia.

Ci, którzy określają prawdę, jako „zgodność prostego ujęcia z jego przedmiotem, dotyczącym treści wewnętrznej (quidditativ)“, powinni by uogólnić teorię fenomenistyczną Protagorasa, zastosować ją zarówno do umysłu, jak do zmysłów, i powiedzieć, że wszelkie poznanie, cokolwiek ją wytwarza i jakkolwiek, jest zawsze prawdziwe. Zawsze bowiem zrównanie podmiotu z przedmiotem, gdzie jest zrozumiałe dla prostego ujęcia, nieuniknienie znajduje swe urzeczywistnienie.

Ale rzecz jasna, że kiedy mówimy o prawdzie logicznej, podlegającej kontroli kryteryologii, chcemy mówić o prawdzie logicznej, wytwarzanej w takich warunkach, w jakich i błąd mógł być się wytworzyć.

Co to znaczy?

Kiedy w poznaniu rozważamy nie akt zdolności poznawczej, lecz cel aktu poznawczego, tj. *przedmiot* poznany, możemy się zapytać, czy ten *przedmiot*, specjalnie przedmiot zrozumiany, pomimo właściwych sobie cech powszechności i konieczności jest ten sam, przynajmniej materyalnie, co inny przedmiot, który jest nam dany, z właściwymi cechami szczególności i przypadkowości, w wrażeniu zmysłowym i tam wykazuje istnienie, niezależne od wyobrażenia zmysłowego <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Illud proprie videtur, quod habet esse extra videntem“. S. Thomas, III, *Dist.* XIV, q. 1, a. 2. „Scientia visionis addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiae, scil.

Kwestya ta, którą nazwaliśmy kwestyą przedmiotowcj rzeczywistości naszych pojęć, ma swe wyraźne znaczenie; ale stosunek zgodności, który ona zamierza wyjaśnić, należy, powtarzamy to, do obrębu sądu. Odpowiedź bowiem na to pytanie może być wyrażona, jak następuje: zrozumiała treść wewnętrzna, (*quidditas*), którą pojmuję, jest, przynajmniej materialnie, identyczna z konkretną rzeczywistością, co do której mam świadomość, że ją ujmuję: *Callias est hic homo*.

Słowem, więc prawda logiczna, w właściwym znaczeniu tego wyrazu, ta, o którą nam chodzi, kiedy się zajmujemy skontrolowaniem prawdy naszego poznania, należy tylko do sądu, czy to do sądu, wypowiedzającego tożsamość albo nietożsamość dwóch cech, połączonych w wytworzeniu treści złożonej, czy też sądu, wypowiedzającego tożsamość materialną przedmiotu formy zrozumiałej z rzeczywistością doświadczalną.

Ponieważ prawda *logiczna* przypuszcza sąd prawdziwy, przeto prawda *ontologiczna*, przedmiot sądu, może być tylko *stosunkiem*; jest to stosunek wyobraźnego do jego wyobrażenia.

---

existentiam rerum". *De verit.* q. 3 a. 5, ad 2. Przecistawiając wiadomości *urojone*, wyłącznie *fenomenalne*, wiadomościom intuicyjnym, św. Tomasz powiada bardzo wyraźnie: „In rebus sensilibus, dum aliquid *sentimus*, asserimus sic esse. Cum autem secundum *phantasiam* aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic *videri* vel *apparere* nobis". *De anima*, III, lect. 4. Rozbierzemy obszernie w kryterjologii *szczególnej* (Ks. I, II) odróżnienie scholastyczne między poznaniem *abstrakcyjnym* (*notitia*) i poznaniem *intuicyjnym* (*visio*).

Po tych wyjaśnieniach lepiej rozumiemy, dla czego w definicji św. Tomasza: „*Veritas est adaequatio rei et intellectus*“ — zrozumieć należy nie zgodność pojmowania z jego pojęciem, zgodność zupełnie osobistą i nie podlegającą dyskusji, lecz raczej zgodność przedmiotu wtórnego pojmowania z przedmiotem wyobrażenia, przypuszczalnie już istniejącego, *adaequatio intellectus et rei iam mente praeconceptae.*

Kiedy na początku tego dzieła podaliśmy przytoczone tutaj wyjaśnienie tradycyjnej definicji prawdy, „*adaequatio rei et intellectus*“, nie wiedzieliśmy wtedy, że to wyjaśnienie może się powołać na powagę kardynała Cajetana.

Znakomity komentator nauki Anioła Scholi nie wahał się napisać, że zwykła definicja, w tej chwili przytoczona, może być powodem wielkich niejasności. Definicja jest ścisła, powiada, kiedy ją stosujemy do *rzeczy* prawdziwych; ale jeśli chcemy rozumieć o prawdzie w *bezwzględnym znaczeniu tego wyrazu*, „*de veritate absoluta*“, trzeba uczynić jedno zastrzeżenie; nie wszelka bowiem czynność umysłowa podpada pod tę definicję, lecz tylko czynność umysłowa, mająca za przedmiot jaki stosunek, tj. sąd: „*non conformitas cuiuscumque intellectus, sed intellectus, complexi tantum est veritas*“.

Niemniej przeto, ciągnie dalej Cajetan, dotrzyście do gruntu definicji św. Tomasza, a znajdziecie, iż jest słuszna jako definicja prawdy *bezwzględnej*.

Pojęcie bowiem prawdy *w istocie swej* zawiera stosunek podobieństwa, równości, „*adaequatio*.“

Proste zaś pojęcie nie zawiera *w swej istocie* stosunku podobieństwa: to bowiem, co jest proste, *incom-*

*plexum*, samo *przez się*, *per se*, nie zawiera stosunku, n. p. stosunku równości; nie mówimy, żeby to, co jest proste, nie mogło *faktycznie* być równem czemuś innemu, doświadczenie może stwierdzić, iż tak jest; ale w każdym razie stosunek równości nie jest zawarty w *definicji* prostego terminu.

Wszelkiemu złożonemu wypowiedzenia myśli, przeciwnie, jest rzeczą *istotnie właściwą*, z *natury jego*, *per se*, in propria ratione, że pozostaje w stosunku równości albo nierówności z wypowiedzianym przedmiotem. Z konieczności bowiem pierwiastki wypowiedzianego kompleksu myślowego należą lub nie należą do siebie nawzajem: jeśli więc wypowiedzenie przedstawia przynależność taką, jaką faktycznie jest, wtedy wypowiedzenie jest podobne do tego, co wypowiedziano; w przeciwnym razie wypowiedzenie jest do niego niepodobne. Wypowiadanie stosunku jest więc *istotną cechą sądu*.

Ponieważ więc istnieje czynność umysłu, jedyna, do której z jej własnej natury przystaje stosunek wymagany zasadniczo, aby w niej się mieściła prawda, o tej przeto czynności należy rozumieć definicyę: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“, a zatem trzeba ją tak przetłumaczyć: prawdą jest zgodność myśli, o ile dla niej jest rzeczą istotną pozostawanie w stosunku zgodności albo niezgodności ze swym przedmiotem, słowem, zgodność sądu z przedmiotem, wypowiedzianym przez sąd.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „*Illud obscuritatem magnam in hac materia ponit, scilicet, quod veritas est conformitas intellectus et rei. Hoc enim potest intelligi de veritate rei, vel de veritate absolute. Et primo modo est optime dictum: quoniam veritas, qua omnis res*

Ustaliliśmy więc definicyę prawdy.

Powróćmy jeszcze po raz ostatni do pojęcia pewności.

**144. Definicja pewności.**—Pewność, rozpatrywana w sobie samej, jako rzeczywistość psychologicz-

---

in suo gradu essendi dicitur vera, sive cognoscat sive non, consistit in conformitate horum duorum, ut patet ex littera hac et praecedente. Secundo autem modo, ut prima fronte apparet, est benedictum, sed particulariter intelligendum: quia non conformitas eujuscunque intellectus, sed intellectus complexi tantum est veritas, ut patet ex dictis. Sed si altius definitionem hanc perscrutati fuerimus, inveniemus quod universaliter et proprie loquendo, haec diffinitio soli veritati absolute convenit, et non veritati rei nisi extensive. Conformitas enim intellectus ad rem dupliciter potest in intellectu inveniri; uno modo per antecedens, alio modo per se. Nulli enim intellectui incomplexo ut sic, convenit per se conformitas ad rem; quia incomplexum ut sic respectum nullum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum exerceat; quamvis forte adaequatum alteri de facto sit, ut patet inductive. Complexa autem enuntiatio mentalis omnis per se exerceat in propria ratione, quod sit aequalis vel inaequalis enuntiatae rei: quoniam essentialiter est similitudo, quod hoc insit vel non insit illi. Et si quidem inest quod repraesentat inesse, conformis dicitur: sin autem, difformis. Quum igitur aliquis intellectus sit ex propria ratione conformis aut difformis, et de ratione veritatis absolutae sit conformitas intellectus: consentaneum est, quod de intellectu, cui per se convenit conformitas, est sermo. Ita, quod sensus est, veritas est conformitas intellectus et rei, id est, veritas est intellectus per se conformis rei, vel conformitas intellectus, per se subjecti conformitas, ut sic in diffinitione veritatis ponatur intellectus tanquam subjectum non per accidens, sed per se. Talis autem est intellectus componens, ut dictum est. Cajetanus, in *Summ. theol.* p. 1-a, q. 16, a. 2.

na, niezależnie od przyczyn, które ją rodzą, jest zdecydowanie się umysłu na jeden przedmiot, „certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum.“

Rozpatrywana w stosunku do przyczyny, która ją rodzi, pewność jest stanowczem przyznaniem przez umysł przedmiotu, który jest mu znany, „firmitas adhaesionis intellectus ad suum cognoscibile;“ a wyraźniej, jest to spoczynek umysłu w świadomem posiadaniu prawdy.

Ten *spoczynek* umysłu, który każdy obejmuje w pojęciu pewności, czemże on jest właściwie? Czy jestto coś różnego od pewnego przyznania? Czy się nie zdaje, że jestto usposobienie natury *uczuciowej*, że przeto stosuje się raczej do woli, niż do władz poznawczych? Czyż wskutek tego nie należałoby w uczuciu zadowolenia albo spoczynku, przywiązane go do pewności, upatrywać dowodu, iż teorye poznania wyłącznie „intelektualistyczne“ są błędne?

Zdaje się rzeczą widoczną, że umysł jest zdolny tylko do jednej czynności, *poznawania* prawdy. Pewność, o ile należy do umysłu, może więc być jedynie jakością poznania umysłowego. A więc *spoczynek* pewności musi być spoczynkiem w poznaniu.

Czemże może być ten spoczynek, jeśli nie zaprzestaniem poszukiwania prawdy?

Pewność, która w swej postaci *pozytywnej* jest świadomem posiadaniem prawdy, ukazuje się nam pod postacią *negatywną*, jako zaprzestanie wszelkiego dalszego poszukiwania, a więc jako *spoczynek* czyli kres ruchu; ale pod swą podwójną postacią pewność rzeczywiście jest jedną i identyczną: *spoczynek* nie doda-

je nic nowego do przyznania, ani przyznanie do świadomego sądu o prawdzie.

Niewątpliwie, pewność daje nam coś w rodzaju usposobienia *uczuciowego*. Ale nie trzeba zapominać, że umysł należy do tego złożonego podmiotu, którym jest jaźń, jaźń wraz z możliwością kochania wszystkiego, co dla niej jest dobre, zarówno jak ze zdolnością ujmowania wszystkiego, co jest prawdziwe.

Otóż poznawanie prawdy przez umysł jest dobrem dla woli myślącego podmiotu.

Więc świadome posiadanie prawdy jest naturalnie dla nas źródłem *uczucia*, pozwala nam używać rozkoszy, zadowolenia, spoczynku.

Piękne i głębokie jest to słowo Platona, tak wymownie wyjaśniane przez Ollé-Laprunea: „Całą duszą trzeba dążyć do prawdy.“

Język zresztą poświadcza współdziałanie naszej władzy poznawczej i uczuciowej w pewności: mówimy bowiem o *przyznaniu* (*assensus*) umysłu dla prawdy i o *zgodzie* (*consensus*)<sup>1)</sup> woli, jako o naturalnym skutku tego przyznania.<sup>2)</sup>

---

1) Wyrazy łacińskie *assensus* i *consensus*, francuskie *assentiment* i *consentement* łączą się etymologicznie z *sensus*, *senti-*ment (uczucie), pochodzącymi od słowa *sentire*, *sentir* (czuć). Wyrazy polskie *przyznanie* i *zgoda* tego stosunku etymologicznego nie wyrażają; możnaby chyba użyć w podobnym znaczeniu wyrazu *poczucie* albo *odczucie*. (*Przyp. tłum.*)

2) Często określają pewność jako mocne przyznanie umysłu bez *obawy* błędu. Powtarzamy tu, że mówiąc ściśle, *obawa* nie należy do umysłowości, jest ona ruchem odpornym władz uczuciowych wobec niebezpieczeństwa: zawód umysłu jest bowiem faktycznie dla woli myślącego podmiotu *ślem*, niebezpieczeństwo zawodu jest więc dla niej przedmiotem *obawy*.

Pozostaje nam jeszcze jeden punkt do wyświe-  
tlenia; dotyczy on metody, przez nas użytej w celu  
rozwiązania dwóch zasadniczych zagadnień episte-  
mologii.

Dlaczego nie rozpoczęliśmy rzeczy od krytycz-  
nego zbadania pojęcia, aby następnie przejść do zba-  
dania sądu? Czy ta metoda nie była wskazana przez  
samą swą prostotę? Czy nie nakazywało jej prawo,  
kierujące stopniowem tworzeniem się naszych wiado-  
mości? Skąd pochodzi, że zagadnienie przedmioto-  
wości zdań idealnych poprzedziło zagadnienie rzeczy-  
wistości przedmiotowej pojęć?

**145. Zestawienie dwóch zagadnień: prawdy ide-  
alne i prawdy doświadczenia.**—Platon nie przypusz-  
czał, żeby rzeczy przypadkowe, przemijające mogły  
stanowić przedmiot poznania naukowego. Nauka  
miała więc być dla niego bez związku ze światem  
konkretnym, w którego łonie żyjemy.

Arystoteles słuszniej uznał, że nauka ma za  
*bezpośredni i główny* przedmiot zrozumiałe jakości  
(quidditates) rzeczy, oderwane i powszechne, oraz ich  
konieczne stosunki, niezależne od okoliczności miej-  
sca i czasu; ale zrozumiał, że ona mimoto rozciąga się  
sposobem *pochodnym* do rzeczy doświadczenia. „In-  
corruptibilium datur scientia simpliciter, corruptibili-  
um per accidens“<sup>1)</sup>

Możemy określić esencję idealną, poszukiwać,  
jakie są jej konieczne własności, ustanowić sposobem  
przekonywającym stosunek własności do esencji,  
jednej esencji i jej własności do innej esencji i jej  
własności, zbudować więc całość definicyi i dowodzeń,

<sup>1)</sup> 1 Post. Anal., cap. IX.

naukę całkowitą, nie troszcząc się o istnienie lub nieistnienie rzeczy przypadkowych.

Nauka ma więc przedmiot pierwszy, bezpośredni, dziedzinę tego, co jest czysto myślowe, niezależne od poznania prawd doświadczenia. „Incorruptibilium datur scientia simpliciter.“

Byliśmy zatem *uprawnieni* zajmować się pewnością nauk idealnych przed zbadaniem pewności prawd doświadczenia, a przeto mówić o przedmiotowości prawd oderwanych, zanimemy przeszli do przedmiotowej rzeczywistości pojęć.

Ale nauka ma drugi jeszcze przedmiot: esencje myślowe, rozważane poza dziedziną czystej myśli, w ich zastosowaniach do rzeczy jednostkowych. „Scientia per accidens terminatur ad corruptibilia, id est ad particularia, quae per se corruptibilia sunt“. To, czego nauka nas uczy o naturze ludzkiej, da się zastosować do natury ludzkiej każdego osobnika; to, co wiemy o oderwanej liczbie *cztery*, stosuje się do wszystkich wielości jakichkolwiek czterech rzeczy <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Potest sciens uti universali cognitione dupliciter Uno modo ut objecto: et hoc facit cum intellectuales limites non egreditur diffiniendo, demonstrando passiones, etc... Alio modo ut medio respectu singularium et hoc ministerio inferiorum virium applicatus facit: quoties conclusio est propositio singularis: oportet siquidem tunc alteram praemissarum saltem esse universalem. Quia ergo scientia nostra est de universalibus sempiternis, non talibus, quae singularium naturae non sunt, ut Plato posuit, sed talibus, ut eorum applicatione ad corruptibilia, quorum sunt naturae, ipsorum corruptibilium notitiam habeamus, corruptibilium dicit Aristostoteles, scientiam esse per accidens: tum quia terminari ad individua [corruptibilia non convenit scientiae in intellectu consistenti et directe, sed dum egreditur quodammodo et reflectitur adminiculo sensuum supra corruptibilia in quibus salvatur universale illud“. Cajetan, in *Post Anal.*, cap. IX.

Jest zatem *uprawnione* stosowanie pojęć i zasad porządku idealnego do dziedziny doświadczenia.

Co więcej, to stosowanie nie tylko jest *uprawnione*, ale się *narzuca*.

Twierdzenie bowiem o przedmiotowej rzeczywistości pojęć *koniecznie* jest podległe twierdzeniu o przedmiotowości zasad.

Podczas gdy przedmiotowa oczywistość stosunków idealnych jest formalnie niezależna od wszelkiego istnienia przypadkowego (111), oczywistość przedmiotowej rzeczywistości pojęć zależy formalnie (134) od zastosowania do danych intuicyjnych zmysłu wewnętrznego, zasad idealnych, mianowicie zasady przeciwieństwa i zasady przyczynowości.

A zatem metoda, której użyliśmy w badaniu dwóch podstawowych zagadnień epistemologii, była nie tylko *uprawniona*, lecz i *konieczna*.

Na tem kończymy kryteryologię ogólną. Streścimy ją pokrótce.

**146. Streszczenie kryteryologii ogólnej.** Epistemologia ma na celu poszukiwanie, czy umysł ludzki jest zdolny do poznania prawdy. Bierze sobie za przedmiot nasze wiadomości samorzutnie pewne i poddaje je kontroli rozwagi (refleksyi), w celu przekonania się, czy rozum zastanawiający się może zdobyć przeświadczenie, że są prawdziwe, i uważać je *prawowicie* za pewne.

Przedmiotem *Pierwszej Księgi* było określenie *wyrazów* tego zagadnienia, mianowicie pojęć *prawdy*, *poznania prawdy*, *pewności poznania prawdy*, oraz postawienie *zagadnienia* samego.

Zagadnienie ogólne nie może być rozstrzygnięte, ani nawet postawione, bez uprzedniej zgody dogmatyków i sceptyków co do *warunków, w jakich umysł może i powinien przypuszczalnie się postawić*, aby zabrać się do rozwiązania podstawowych zagadnień kryteryologii. To wstępne zagadnienie było przedmiotem *Księgi II*.

Co się tyczy ogólnego zagadnienia epistemologii, jest ono podwójne. Ponieważ bowiem przedmiotem tej nauki jest poznanie prawdy, a prawdą należy do sądu, epistemologia naturalnie skontrolować musi tak *stosunek* między dwoma wyrazami sądu, jakoteż *wartość wyrazów*, postawionych we wzajemnym stosunku do siebie; stąd wynikają dwa zasadnicze zagadnienia, zagadnienie *przedmiotowości* sądu pewnego i zagadnienie *przedmiotowej rzeczywistości* wyrazów sądu.

Rozważna kontrola *stosunku* między orzeczeniem a podmiotem nasuwa potrzebę dowiedzenia się, czy ten stosunek jest czy nie jest *przedmiotowy*: trzeba więc było zadać sobie pytanie, czy umysł posiada rękojmię prawdy, wydobytą z samego sądu i motywującą przedmiotowo przyznanie, słowem, wewnętrzne kryterium prawdy.

W celu uproszczenia tego drażliwego pytania nasamprzód ograniczyliśmy je do bezpośrednich zdań porządku idealnego. Odrzuciwszy teorye krytyczne, które za ostateczną rękojmię poznania pewnego podają czy to kryterium zewnętrzne, czy też kryterium wewnętrzne, ale wyłącznie podmiotowe, czy nareszcie kryterium polegające logicznie na założeniu innego kryterium, wykazaliśmy, że umysł w rzeczy samej posiada *kryterium prawdy wewnętrzne, przedmiotowe i bez-*

*pośrednie*; mogliśmy więc wywnioskować, że wiadomości idealne bezpośrednio są przedmiotowo oczywiste, że przeto w tych granicach pewność jest umotywowana.

Następnie poddaliśmy krytyce *subiektywizm* kantowski, który wprost się sprzeciwia twierdzeniu o przedmiotowości naszych wiadomości idealnych, oraz *pozytywizm*, który paczy prawdziwe znaczenie porządku idealnego i nie poznaje się na jego powszechności.

To ogólne zbadanie *przedmiotowości* naszych wiadomości porządku idealnego stanowiło przedmiot *Księgi III*.

Pozostawało jeszcze zagadnienie *przedmiotowej rzeczywistości* naszych pojęć. Zagadnienie to stanowi przedmiot *Księgi IV*, którąśmy co tylko streścili.

Dogmatyzm tym sposobem znalazł swe usprawiedliwienie: umysł ludzki jest zdolny do poznania prawdy; jest świadomy, że jest zdolny ją poznać, że więc może korzystać z pewności.

Taki jest wniosek kryteriologii *ogólnej*, której przedmiot stanowiła: **Pewność**.

*W jakich dziedzinach i w jaki sposób* rozum jest zdolny do pewności?

Są to kwestye *stosowania*, które znajdują właściwe swe miejsce w kryteriologii *szczegółowej*. Ta druga część kryteriologii będzie miała za przedmiot: **Nasze przyznania pewności**.

Rozbierzemy tam po kolei zasady, fakty świadomości, wnioski dedukcyjne i indukcyjne, istnienie

przyrody świata zewnętrznego, rzeczywistości metafizyczne, wspomnienia, wierzenia w powagę kogoś innego.

Następnie porównamy jedne z drugimi nasze różne wiadomości pewne i spróbujemy nareszcie przez dowodzenie syntetyczne potwierdzić ogólne wnioski naszej pracy analitycznej.

OD REDAKCYI.

---

Pierwsze 75 §§ „Kryteryologii“ przełożył p. Wincenty Kosiakiewicz, a resztę p. Antoni Krasnowolski.

---





6421/  
1

