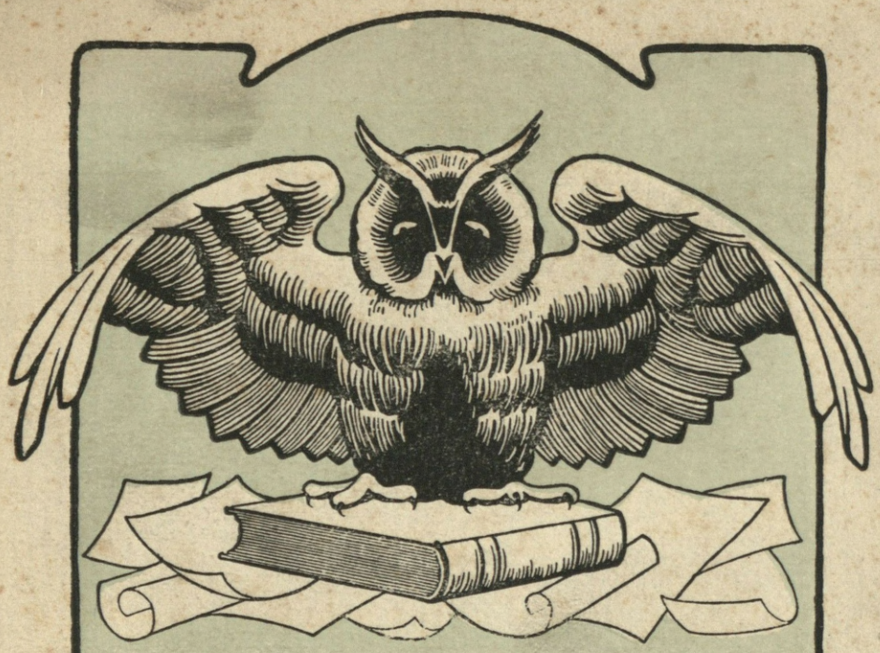
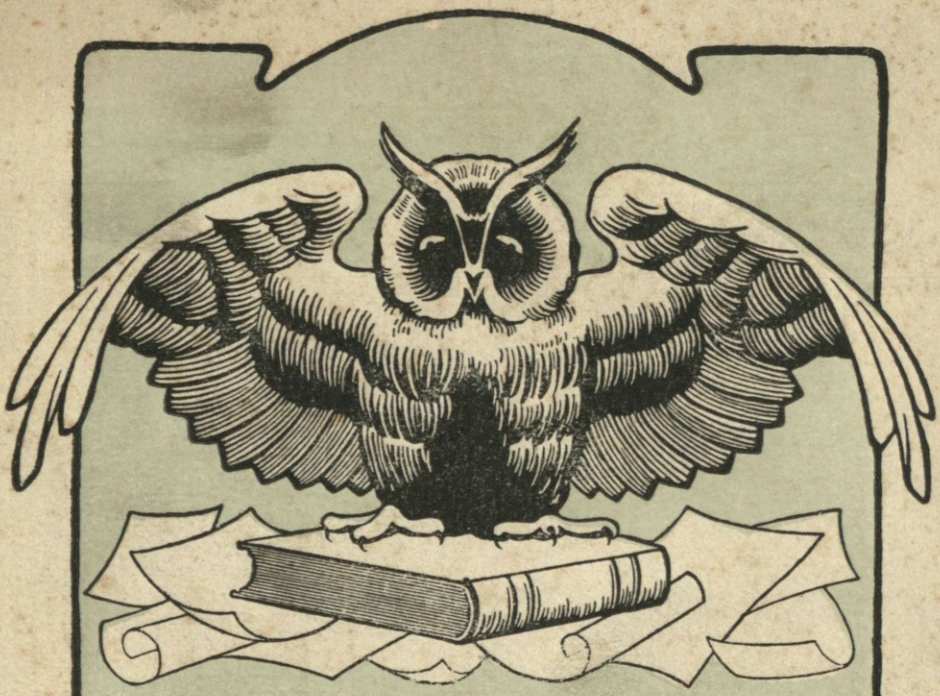
WYDAWNICTW TOW. FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE Nr 2.



W POSZUKIWANIU PRAWDY.

WSTĘP DO TEORYI POZNANIA.

WYDAWNICTW TOW. FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE Nr 2.



W POSZUKIWANIU PRAWDY.

WSTĘP DO TEORYI POZNANIA.

W POSZUKIWANIU PRAWDY.

TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE W KRAKOWIE.
Wydawnictw Nr. 2.

W POSZUKIWANIU PRAWDY.

WSTĘP DO TEORYI POZNANIA.

SZEŚĆ WYKŁADÓW WYGŁOSZONYCH
W AULI UNIW. W JESIENI 1909 ROKU

PRZEZ

Dra TADEUSZA GARBOWSKIEGO - - - - - -
X. Dra FRANCISZKA GABRYLA - - - - - - -
Dra WOJCIECHA GIELECKIEGO - - - - - - -
Dra STANISŁAWA GARFEIN-GARSKIEGO
Dra IGNACEGO WASSERBERGA - - - - - - -
Dra MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO - - -

WYDAŁ i PRZEDMOWĄ OPATRZYŁ
Dr MAURYCY STRASZEWSKI
ZW. PROF. FILOZOFII UNIW. JAGIEL.
i PREZES TOW. FILOZ. W KRAKOWIE.

KRAKÓW 1911 R. — SPÓŁKA WYD. POLSKA.

NAKŁAD TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO W KRAKOWIE.
ODBITO W DRUKARNI „CZASU".

PRZEDMOWA.

Teorya poznania tworzy grupę zagadnień filozoficznych, o których słusznie można powiedzieć, iż należą obecnie do najbardziej aktualnych. Zaprzątają oné i niepokoją nietylko umysły właściwych filozofów, ale także głowy uczonych specyalistów. Dziwić się temu nie można! Zdumiewające postępy wiedzy współczesnej, a szczególnie rozwój badań na polu przyrodoznawstwa spowodował zupełny przewrot w naszych poglądach na naturę zarówno otaczającego nas świata, jak człowieka samego. Dawne naukowe dogmaty zachwiały się, nie filozofowie, ale głównie uczeni przyrodnicy odczuli pierwsi potrzebę nowej oryentacyi. W takich warunkach musiały na pierwszy plan wysunąć się pytania: czem jest ludzkie poznanie? Czem cała nasza praca badawcza? Co my właściwie poznajemy, z czem w treściach myśli naszych mamy do czynienia?

Pytania powyższe dla filozofów nie nowe, bo stojące na porządku dziennym rozmyślań filozoficznych głównie od czasów Berkeleya, Huma i Kanta, zaczęli w ostatnich lat dziesiątkach poruszać przyrodnicy i w taki to sposób oni do niedawna wrogo wobec filozofii usposobieni, zaczęli sami wchodzić na grunt filozofii, zaczęli z przyrodników przeobrażać się w filozofów. Teorya

poznania stała się łącznikiem między spekulacyą filozoficzną, a przyrodoznawstwem, od tej chwili zaś, słusznie można powiedzieć, że rozpoczęło się odrodzenie współczesnej filozofii.

Filozofia w połowie zeszłego wieku w opinii uczonego świata na zatratę skazana, wkracza obecnie w tryumfalnym pochodzie w podwoje nauk szczegółowych i staje się dla nich samych niezbędną. Cały ten przewrot spowodowała potrzeba oryentacyi co do natury i wartości naszego naukowego myślenia, na które to pytanie nie można odpowiedzieć nie poruszywszy zagadnienia o najgłębszej istocie poznania wogóle. To ostatnie zaś zagadnienie zniewala i zmusza do rozważania stosunku świadomości do jej otoczenia. W taki to sposób stały się pytania w zakres teoryi poznania wchodzące niejako osią, około której obraca się cała współczesna nauka i filozofia. Najznakomitsi współcześni matematycy, astronomowie, fizycy, chemicy, biologowie, ba nawet pracownicy na niwie nauk historyczno-społecznych zajmują się gorliwie i rozważają zagadnienie ludzkiego poznania.

Pragnąc także umysłom polskim utorować drogę do ogarnienia tego, w obecnej chwili najważniejszego z zagadnień naukowo-filozoficznych, urządziło Towarzystwo filozoficzne w Krakowie w jesieni roku 1909 szereg wykładów pod zbiorowym tytułem „W poszukiwaniu prawdy“. Zadaniem tych wykładów nie było szczegółowe rozpatrzenie różnych zagadnień w zakres teoryi poznania wchodzących, ale tylko wprowadzenie słuchaczy w tę tak ważną obecnie dziedzinę naukowych i filozoficznych rozważań. W pierwszym więc wykładzie zajął się wykładający stosunkiem poznania ludz-

kiego do rozwoju życia w ogóle. W dalszych wykładach omówili wykładający i objaśnili różne stanowiska, z jakich pytanie dotyczące poznania rozpatrywać można, ostatni wreszcie wykład poruszył pytanie dotyczące wartości poznania.

Pragnąc, aby myśli w wykładach powyższych poruszone nie przebrzmiały wraz z słowem mówionem, lecz aby pozostał w polskiej naukowej literaturze jakiś trwalszy po nich ślad, polecił wydział Towarzystwa filozoficznego w Krakowie podpisanemu wydanie tych sześciu wykładów. Spełniając więc powyższe zaszczytne dla mnie polecenie, puszczam w świat książkę niniejszą, obejmującą owe sześć wykładów. Czynię to zaś w tej nadziei, że książka odda może pewne usługi, szczególnie młodzieży polskiej, szukającej coraz chciwiej i coraz gorliwiej drogi do utrwalenia i pogłębienia swojego poglądu na świat.

Z góry ostrzegam jednakże czytelników, aby w wykładach w książce niniejszej zawartych, nie spodziewali się znaleść jakiegoś jednolitego i zgodnego w sobie systematu. Kto tego szuka, kto pragnie, aby mu książka niniejsza zastąpiła jego własną pracę myśli, ten lepiej zrobi, jeżeli jej wcale do ręki nie weźmie.

Sześć wykładów tu razem złączonych są tylko skromnym wstępem do teoryi poznania, ich zadaniem wprowadzić, zoryentować, nie zaś zagadnienia rozstrzygać. Czytelnik będzie mógł z nich nabrać wyobrażenia o dwóch sprawach, a mianowicie:

1) z jakich to stanowisk wychodząc można zagadnienie poznania rozważać;

2) jak zagadnienie to przedstawia się ze stanowiska nauki współczesnej.

Więcej niechaj czytelnik w książce niniejszej nie szuka. Nie znajdzie w niej również zupełnej zgodności i jednolitości w poglądach. Daleko nam jeszcze do teoryi poznania, na którą zgodziliby się wszyscy ludzie nauki i filozofowie. Poglądy na tem polu są jeszcze bardzo rozbieżne, zgodność panuje tylko w uznaniu niezmiernej zagadnienia doniosłości, tudzież w metodzie, opartej na dwoistej oryentacyi, t. j. na oryentacyi w dziejowym rozwoju myślenia naukowego i filozoficznego, tudzież na oryentacyi w wynikach w współczesnej wiedzy przyrodniczej.

Autorowie wszystkich sześciu niniejszych wykładów zastrzegli sobie zupełną swobodę w formułowaniu i wygłaszaniu swoich poglądów. Gdyby więc znalazły się jakieś w poglądach niezgodności, niechaj one czytelnika nie rażą, owszem, niechaj będą dlań podnietą do samoistnego zagadnień rozważania.

Życząc książce niniejszej równie życzliwego przyjęcia, z jakiem już spotkało się w tym samym rodzaju wydawnictwo dawniejsze przez podpisanego przed paru laty dokonane, p. t.: „*Z filozofii nauk przyrodniczych*“, oddaję ją w ręce polskich czytelników, jako jeden z pierwszych objawów żywotności naszego niedawno powstałego Towarzystwa filozoficznego, któremu przewodniczyć poczytuję sobie za zaszczyt niemały. Oby książka ta zdołała także Towarzystwu zjednać nowych przyjaciół i zwolenników.

Pisałem w Krakowie w Październiku 1910 r.

Dr. Maurycy Straszewski
prof. filozofii w Uniw. Jag.
i prezes Tow. filozoficznego w Krakowie.

I.

POZNANIE
JAKO CZYNNIK BIOLOGICZNY.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 3 Listopada 1909 r
przez profesora zoologii

DRA TADEUSZA GARBOWSKIEGO.

I.

Jeżeli chcemy zajmywać się sprawą poznania i roztrząsać porównawczo kierunki, w jakich krytyka i teorya filozoficzna zakres, jakość i wartość poznania analizuje, to pierwszem i najważniejszem zadaniem naszem będzie porozumieć się co do roli, jaką ta zdolność psychiczna odgrywa w egzystencyi poznających jednostek, a zarazem określić stosunek, w jakim władza ta stoi do innych czynników. Chodzić nam musi przedewszystkiem o uzyskanie rozwojowej, biogenetycznej podstawy dla nauki o poznaniu, oraz o jego przyrodnicze, biologiczne znaczenie. Zadanie to łączy z sobą dwie dziedziny badań, problem filozoficzny z wynikami empirycznej biologii.

Z pośród doświadczalnych nauk ścisłych, które w ciągu ostatniego stulecia tak świetnie się rozwinęły, iż zjednały mu miano przyrodniczego, żadna wiedza nie oddziałała silniej na najszerszą skalę ludzkiej umysłowości niż biologia, w szczególności zaś idea ewolucyi organicznej, teorya przemienności i rodowych węzłów wspólnego pochodzenia dzisiejszych form gatunkowych z typów odmiennych, czyli t. zw. transmutacya i descendencya. Idea sama przez się nie nowa, gdyż widomych jej śladów już u myślicieli starogreckich doszukać się można.

UWAGA. W ramach wygłoszonego odczytu mogły być omówione tylko wytyczne myśli niniejszej rozprawy.

Definicya nowożytnej biologii czyni z niej naukę o naturze ustrojów żyjących i o stosunku ich do otoczenia. Gdyby i jedno i drugie było istotnie zbadane, w takim razie znalibyśmy nietylko czynniki i przyczyny osobnikowego i rodowego rozwoju, ale i sama zagadka życia byłaby rozwiązaną. Tymczasem dzisiejszy stan ścisłej naszej wiedzy o organizmach bardzo jest jeszcze oddalony od owej ostatecznej mety. Sceptycyzm, wyrażony przez wielkich filozofów i przyrodników ubiegłej doby, byłby i dzisiaj jeszcze w znacznym stopniu uzasadniony. Kant nie wahał się powiedzieć wprost, iż nie przyjdzie Newton, któryby podał genezę chociażby jednego źdźbła „wedle praw niczyim zamysłem niewykreślonych“, t. zn. czysto mechanicznie. Jeden zaś z najwybitniejszych embryologów XIX stulecia, Karol Ernest Baer, wyraził się podobnież, że nie wyrosło jeszcze drzewo na kolebkę dla tego szczęśliwca, który wprowadzi twórcze siły ustrojów żyjących do ogólnych sił i kierunków kosmicznego bytu. I rzeczywiście. Ani Lamarck, twórca współczesnej teoryi ewolucyjnej, ani Darwin, najgłośniejszy jej przedstawiciel, ani żaden z zasłużonych następców owych klasyków, jak Nägeli, Weisman lub Eimer, ani wreszcie nikt z badaczy praw dziedziczności, na których powstawanie nowych gatunków się opiera, Vries czy ks. Mendel, ostatecznego rozwiązania nie dali. Wykryto czynniki, przy transmutacyi działające, lecz każdy z nich wyjaśnia, co najwyżej pewne tylko strony rozwojowego procesu, stanowi moment regulujący zbiorowy wynik descendencyi, jej samej jednak nie wyjaśnia bez reszty. Prawowierni następcy Darwina sami odrzucili próbę Wilhelma Roux, skojarzenia pierwiastków lamarkistycznych i darwinistycznych teoryą wewnętrznej walki cząstek, składających tkanki jednego ustroju, zaś najświeższe doświadczenia Svalöfskiej pracowni rolniczej nad uszlachetnianiem ras roślinnych zdaje się, że coraz bardziej ograniczają znaczenie praktyczne samego do-

boru naturalnego, pojęcia, o który cały darwinizm się opiera.

Trudności, piętrzące się na drodze biologicznych badań, dziwić nie mogą, jeśli się zważy, jak bardzo zawiłym jest ich przedmiot w porównaniu np. z elementarnemi zagadnieniami fizyki. Prawa przyrody — powiedział Schopenhauer — tem są niezrozumialsze, im obfitsze są w treść. A właśnie w dziedzinie organicznego życia treść tak jest przebogatą, różnorodność zjawisk, aż do indywiduów włącznie, tak niewyczerpaną, że trzeba będzie całych okresów wytężonej pracy zbiorowej, zanim najprostsze objawy życia uda się nam rozłożyć wreszcie na jednoznaczne pojęcia składowe. Mimo to wszakże zdobycze, już dziś na tem polu uzyskane, są nadzwyczajnej ceny. Co w r. 1870 było przekonaniem Virchowa, słynnego kunktatora, że nauka descendentalna Darwina i po Darwinie w szczegółach swych jest mylną, to jest i dzisiaj prawdą. Ale to, co dla niego było postulatem nie tylko już logicznym lecz wprost moralnym, bo gwarantującym postęp, sama myśl rodowej ewolucyi organizmów, z uniwersalnej teoryi stała się dzisiaj oczywistością naukową. Wielcy teoretycy błądzili w szczegółach, przeceniali jednostronnie pewne pierwiastki i warunki rozwoju, a nie doceniali drugich, niemniej teorya sama, chociaż nieformułowana zupełnie szczęśliwie, zadanie swe spełniła w zupełności. Opierała się na faktach niezbitych, jakiemi są zmienność indywidualna, dobór naturalny, przystosowanie czynne i bierne, dziedziczność. Formuła przez nią szukana tak jest obszerna, iż może zgoła sprawdzalną nie jest i na zawsze należeć będzie musiała raczej do kategoryi intuicyjnych przeczuć, aniżeli do kategoryi pewników. Nagromadzone przez nią materyały dowodowe tak są jednak obfite, prawdopodobieństwo tak nieskończenie wielkie, że jak słusznie zauważył Bergson, dowody pośrednie całkowicie zastępują bezpośrednią ewidencyę. Z elementów

osobistej nauki Lamarcka i Darwina niewiele zapewne ostoi się w inwentarzu wiedzy na przyszłość. Niespożyta ich zasługa leży natomiast w tem, że pracą i pomysłami swemi przyspieszyli rozpoznanie owej kierowniczej prawdy, będącej dziś naszą własnością. I bez nich wypłynęłaby ona była prędzej czy później na jaw, sama przez się, na skutek ogromnych i codzień mnożonych postępów poszczególnych gałęzi empiryi, tak jak i bez Kopernika, Galileusza lub Newtona zatracićby się musiał z czasem, wobec ogólnego postępu nauk, geocentryzm i antropocentyzm, na kształt łupin pąkowia, skoro kwiat się rozwinie.

Z kierowniczej zasady ewolucyi wynika konieczność, jednolitość i jednoznaczność organicznego rozwoju. Jako dalszy wniosek łączy się z tem poznanie, że i zasada ekonomicznej pracy, uzyskiwania największych rezultatów najmniejszym nakładem sił, powszechnie przejawiająca się w naturze, odnosi się również do dziedziny życia w całej jej rozciągłości.

Nie tu miejsce na wyczerpujące dowody, że obraz życia, w całej pstrociźnie morfologicznych, fizyologicznych i rozwojowych szczegółów, nie jest dziełem przypadku czy jakiegoś twórczego kaprysu, ale że ukształtować się musiał takim, jakim jest, z żelaznej konieczności ogólnych praw przyrody, z któremi myśl ludzka dlatego łączy pojęcie przymusu, że ład w przyrodzie wykryty nie znosi wyjątków. Ażeby taką samą konieczność i w sferze życia na każdem polu stwierdzić, wystarczy rzut oka na obszar, zajęty na globie naszym przez życie. Patrząc na rozprzestrzenienie istot organicznych, przekonywamy się, że ziemia wypełniona jest życiem po brzegi. Rozwija się ono, przynajmniej w postaci najniższych pratworków, aż do ostatecznych granic, pojawia się wszędzie tam, gdzie fizykochemiczne stosunki środowiska wogóle umożliwiają przebieg najprostszych funkcyi, zwanych życiowemi. Wiemy już dziś, że dawniejsza witalistyka zagadnienie co do istoty

życia stawiała fałszywie. Szukano t. zw. substancyi żyjącej w odróżnieniu od substancyi martwej, materyi organicznej, składającej ustroje, któraby bez względu na jakość otoczenia posiadała własne, swoiste cechy witalne, nie dające się porównać z właściwościami martwego podłoża, które ją wyżywia. Dzisiejszy rozwój nauk anorganicznych, uniwersalne formuły mechaniki i energetyki, kulminujące w prawie zachowania materyi i energii, zdawna już powinny były witalistów pouczyć, iż problem ich był rzekomy. Substancya żyjąca sama przez się i sama w sobie, stojąca poza ramą fizykomechanicznych przebiegów, należałaby do rzędu empirycznych niemożliwości. Herbert Spencer, zajęty problemem podzielności życia, był jednym z pierwszych, którzy ujęli zjawiska biologiczne w sposób ścisły i naukowy. Ustroje są systemami, dążącymi do równowagi. Każdorazowy stan ich dynamiczny zależy w zupełności od otoczenia, gdyż system samoistny, od otaczających go dalszych systemów niezależny, ani istnieć, ani nawet pomyślanym być nie może. Tak jak mimo ciągłej wymiany zależności pomiędzy elementami świata martwego dostrzegamy przecież ciała, których przemiany tak są powolne, że wydają się nam one w najogólniejszem przybliżeniu niezmiennemi — o tyle przynajmniej, iż możemy je pewnemi cechami określić i według nich rozpoznawać — tak i formy ustrojowe, mimo ciągłej wymiany elementów składowych z otoczeniem, okazują pewną trwałość i miarowe następstwo cech, tak, iż możemy je wyróżniać jako gatunkowo scharakteryzowane człony, trwające wśród odpowiednich warunków. Konstellacya tych zewnętrznych warunków musi być taka, aby umożliwiała trwanie przez pewien czas konstellacyi pewnych cech, pojmowanej i mianowanej jako ten lub ów organizm. Teleologicznie zwykliśmy się o tem wyrażać, że organizm musi wykazywać cechy przystosowania do otoczenia, a zarazem pewną zdolność adaptacyi do zmienionych po części cech otoczenia, adapta-

cyi, dzięki której przez drobną korrekturę w ustosunkowaniu specyficzna konstellacya utrzymuje się i nadal w stopniu dla nas rozpoznawalnym. Innemi słowy, rozmaite ustosunkowanie czynników zewnętrznych warunkuje rozmaite i coraz nowe ustosunkowanie cech życiowych, tak, że różnorodność morfologiczna i fizyologiczna istot żyjących wynika stąd jako konieczność, nieznająca wyjątków. Stąd różne stopnie rozwoju współcześnie bytujących na ziemi jestestw żyjących, stąd różnice typów i reakcyi.

Życie wypełnia ziemię po brzegi, to znaczy, rozwija się w najszerszych granicach, w których waha się amplituda jego przystosowalności. W świecie organicznym znajdziemy gatunki, zdolne żyć w ramie nader obszernej, i inne, o adaptacyi zacieśnionej, które na bardzo tylko ograniczonym terenie znajdują konieczne dla swej egzystencyi warunki. Nauka o ewolucyi, transformizmie i descendencyi stara się wyróżnić te czynniki, które bezpośrednio kierują losami i wypadkową życia. Usiłowania odnośne nie wydały dotąd, jak słyszeliśmy, pożądanego plonu. Pozwoliły nam jednakowoż zrozumieć, że cechy organizmów są zawsze zjawiskiem w danych warunkach, na danem tle, koniecznem, że i w nich — jak nigdzie zresztą w naturze — niema przypadkowości. Niema również wśród nich nic zbytecznego, gdyż przyroda nie zna nadmiarów. I w tem leży wymieniona już jednoznaczność i jednolitość organicznego stworzenia. W zoologii toczą się jeszcze spory teoretyków co do pytania, czy formy żyjące posiadają cechy wyłącznie konieczne, czy też są między ich właściwościami pewne cechy obojętne, a może nawet szkodliwe, „dysteleologiczne“. Haeckel wskazywał tu na organa szczątkowe, odziedziczone po przodkach, u których pełniły ważne funkcye, a dziś ulegające inwolucyi, wstecznemu zwyrodnieniu. Znajdując się w degeneracyi, stają się te atawistyczne pozostałości dla ustroju bezużytecznemi. Za przykład powszechnie znany posłużyć może

wyrostek robaczkowy na jelicie ślepym u człowieka, który może być chirurgicznie usuniętym bez jakiejkolwiek usterki w procesie trawienia, sam zaś daje częstokroć powód do niebezpiecznych zapaleń. Pojęcie dysteleologii nie wytrzymuje wszelako głębszej krytyki. Właśnie ten fakt, że organa, w danym rodzie przez przystosowanie do dawniejszych warunków nabyte, podlegają natychmiast uwstecznieniu i nikną z czasem zupełnie, skoro tylko wraz ze zmianami środowiska zmienią się i potrzeby indywidualne lub gatunkowe, jest tylko nowem potwierdzeniem teleologicznego charakteru istot żyjących. Organ degeneruje, ponieważ, stawszy się nieużytecznym, byłby dla wewnętrznego bilansu danej formy ciężarem i zbytkiem. Chwilowe przypadłości, z długotrwałym nieraz procesem inwolucyi połączone, są dla gatunku bez wątpienia mniejszej wagi, aniżeli ostateczna korzyść, jaką on z dokonanej redukcyi odniesie. Ta zasada ekonomii ustrojowej, będąca jedynie pewną stroną ustrojowej konieczności, rzuca się nam na każdym kroku w oczy, jeśli porównywamy zwyrodniały organizm form pasożytnych z wolno żyjącymi pobratymcami. albo jeśli rozpatrzymy np. wpływ życia głębinowego lub jaskiniowego na organa zmysłowe i całą budowę ciała zwierząt ciemnicowych.

Ponieważ wszelkiej organizacyi towarzyszy odpowiednia funkcya, tak, że obustronne te cechy przez cały przeciąg życia są jak najdokładniej współrzędne i żaden organ w budowie swej zewnętrznej lub wewnętrznej ani o differencyał zmienić się nie może bez równoczesnej zmiany funkcyi, przeto jasną jest rzeczą, że do cech, charakteryzujących gatunek, w ciasnej lub szerszej ramie dostosowany do otoczenia, należeć muszą, oprócz postaci i ustroju anatomicznego, również i cechy fizyologiczne, sposób reagowania na podniety zewnętrzne. Opis samej postaci nie wyczerpuje jeszcze pojęcia organicznego gatunku. Potrzeba go uzupełnić opisem objawów życia, a w obu kierunkach opis powinienby obej-

mować wszystkie stadya rozwojowe, od stadyum komórki rozrodczej aż do śmierci danych ustrojów. Opis porównawczy i rzeczywiście jednoznaczny sposobów, w jakich żyjące istoty odpowiadają na zmiany środowiska, dałby dopiero pogląd na zachowaną wszędzie zasadę bezpośredniej adaptacyi i uzmysłowiłby różnicę, zachodzącą pomiędzy organizmami a ciałami martwemi, które są również systemami wplecionymi w ogólny system świata i dlatego reagować muszą na wszelkie zmiany w otoczeniu, np. rozszerzając się lub ściągając stosownie do zmian temperatury; nigdy przecież nie okazują takiej plastyczności, jaka cechuje żywe jestestwa.

Z naciskiem zaznaczyć tu jeszcze musimy, że na powyższe ujęcie zjawisk biologicznych, jako na jedynie naukowe i ścisłe, zgodzić się muszą wszyscy, bez względu na to, czy byłby kto zwolennikiem jakiejkolwiek z panujących teoryi ewolucyjnych, czy też nie. Gdybyśmy odrzucili i uznali za niewystarczające wszystkie naprowadzone po dziś dzień dowody przemienności i pochodzenia gatunków, czyli gdybyśmy zaprzeczyli wogóle wszelkiej ewolucyi, to rola i stosunek organizmów żyjących w ogólnym planie empirycznego świata bynajmniejby się nie zmieniły. Zawsze, jako przedmioty empirycznego badania, pozostaćby musiały dla poznającego podmiotu kategoryą jednolitą, a w jakościach swych czyli cechach zdeterminowaną przez ład, panujący w przyrodzie.

II.

Do objawów życia, zależnych od otoczenia i normowanych przez czynniki zewnętrzne, policzyć tedy musimy i wszelkie reakcye psychiczne. I w tej dziedzinie panować nie przestaje zasada konieczności, ekonomicznej niezbędności, taka sama gospodarka natury jak w świecie martwym, gdzie zawsze najmniej-

szym nakładem sił osiąga przyroda największą sumę pracy. Stopień władz i możebności psychicznych zależy, wzorem wszelkiej funkcyi i reakcyi, od stopnia morfologicznego rozwoju organów, odbierających wrażenia. Jak cechy zewnętrzne i anatomiczne, tak i władze psychiczne, dające oryentacyę celem takiego oddziaływania na świat, iżby gatunek, ród, w walce o byt się ostał, są gatunkowo niezbędne. Zdolność duchowej oryentacyi jest więc tylko dalszym ciągiem adaptacyi t. zw. materyalnej, cielesnej. Aby o zmianach czujnie się dowiadywać, aby niebezpieczeństwo rozpoczynającej się zmiany dość wcześnie zażegnać, w tym celu musiała stopniowo doskonalić się wrażliwość, u niskich organizmów tępa i ciasna, u wysokich silna i wielostronna, a zawsze w tym kierunku najbardziej wyostrzona, skąd zagłada grozi najczęściej. Dlatego też, jakkolwiek w psychologii tylko intellekt uznawanym bywa za właściwą władzę oryentacyi czyli poznania, nie wahamy się zaliczyć do niej, współrzędnie z intellektem, a chronologicznie nawet przed intellektem, wogóle pobudliwość, czucie, możność doznawania bólu, zdolność cierpienia. Cierpienie jest dla nas jedną z najtęższych rękojmi życia indywidualnego i przyszłości gatunkowej. Cierpienie to zdolność, nabyta pracą całych pokoleń w tem szerszej mierze, im bardziej komplikowały się czynniki zewnętrzne, im warunki życia stawały się trudniejsze.

Pogląd nasz harmonizuje zresztą z zasadą ekonomii, wprowadzoną do psychologii jako kryteryum przez Macha. I Avenarius oparł całą swą teoryę poznania na zasadzie najmniejszego wysiłku. Utylitaryzm, wprowadzony do biologii przez Darwina, jak przed nim jeszcze znany był w socyologii Maltusowi, a w filozofii Millowi, panuje w dziedzinie duszy i ducha tak samo jak w sferze własności cielesnych. Zwierzę posiada te tylko organa, kształty, proporcye,

do jakich doprowadzić je musiał tor życia, który mu przypadł w udziale. Psychicznie też reagują ustroje na to jedynie, co jest do utrzymania życia potrzebne, co je bezpośrednio obchodzi. Wiedza zbyteczna, poznanie ponad konieczną potrzebę w ramach gatunkowego bytu, nie są biologicznie możliwe. Osobnik poznający jest nim tylko dlatego i o tyle, o ile musi sobie zdać naprzód sprawę z otoczenia i módz w bezpośrednio dotykającym go zakresie przewidzieć to, co nastąpi. Potrzeba przewidywania wzrasta, gdy wraz z większą zawiłością organizacyi wzrośnie liczba zewnętrznych konstellacyi, mogących ją unicestwić. Już Bako pojmował i definiował w podobny sposób istotę poznania. Zadaniem głównem człowieka jest przewidywanie ze stosunków chwili zakrytej na pozór przyszłości. Należałoby tak poznać naturę, aby z jednego procesu można było wyprorokować, jaką będzie przyszłość. Zaś przewidywać ma człowiek dlatego, aby módz opanować ziemię. Już u Bakona znajdujemy zatem pierwsze zaczątki nowożytnego kierunku teoryi poznania, który W. James ochrzcił nazwą „pragmatyzmu“. Prawdziwem jest to, co umożliwia człowiekowi celową oryentacyę. Prawda zmienia się ze zmianą potrzeby, a ta zawisłą jest od otoczenia. W tem miejscu nie troszczymy się o wynikającą stąd względność wszelkiej prawdy, ani o relatywistyczny charakter pragmatyzmu, a interesuje nas wyłącznie ekonomiczny i utylitarny charakter poznania. Poznaniem kierują wymogi życia. Rozwija się ono o tyle, o ile ma mieć znaczenie broni w walce o byt. Jeżeli warunki bytu się uproszczą, natychmiast następuje inwolucya, zanik rozwiniętych już władz oryentacyjnego poznania i to wyłącznie w tym kierunku, w którym przeżycie stało się łatwiejsze. Interesa życiowe poszczególnych typów zwierzęcych są tak odmienne, że i kierunki oraz stopnie poznania dają im najróżnorodniejsze oryentacye. Idzie to tak daleko, że obrazów uświadomionych otoczenia, będących wła-

snością najwyższych nawet organizmów i człowieka, niepodobna z sobą porownywać. Całego szeregu zjawisk, o których organa poznawcze doskonale oryentują zwierzęta, człowiek intellektem swym, najwyższym co prawda, ale w innym kierunku rozwiniętym, przeczuć nawet nie może. Rozwijając intellekt, uwstecznił też człowiek sprawność zmysłów, znaczną niegdyś u przodków, obecnie zaś tem niedostępniejszą, im wyższą jest jego kultura. Dziełami intelligencyi swej, w postaci sond i narzędzi, zastąpił człowiek bystrość słuchu, wzroku, węchu. Wiele wrażeń zmysłowych, mających dla człowieka pierwotnego pierwszorzędną wartość, spadło w życiu ucywilizowanem pod próg świadomości. Przytępienie ich nie zagraża egzystencyi, a uwalniając świadomość od niepotrzebnego balastu umożliwia tem intenzywniejszą pracę myśli. Ogólnikowo możemy powiedzieć, że życie instynktowe, cechujące ustroje zwierzęce, zasuwa się w cień przed światłem potężniejącej myśli.

Nie naszem jest zadaniem rozwijać tu chociażby najpobieżniejszy obraz ewolucyi psychicznej. Jest to sprawa porównawczej psychogenezy. Ograniczyć się nam wypada do uwagi, że tak jak istnieje polifiletyzm ustrojów, tak i psychika nie stanowi jednostajnej drabiny postępu, szeregującej swe szczeble w prostej linii od automatycznych na poły reakcyi pełzaka do umotywowanych doświadczeniem i rozwagą działań człowieka. Psychik gatunkowo różnych jest tyle, ile jest przyrodniczo wyodrębnionych gatunków, przystosowalność bowiem nie jest w zakresie duchowych objawów mniejszą, aniżeli w zakresie cech materyalnych. Psychika roślin, gdyby była możliwą, przedstawiłaby się nam zgoła inaczej, niż dusze zwierzęce. Pomiędzy zwierzętami panują również pod względem zdolności umysłowych skrajne różnice. I tu kierunków jest tyle, ile wyodrębnionych gałęzi genealogicznego drzewa. I tu brak jednolitej linii rozwoju. Nie należy zwłaszcza wyobrażać sobie, że psychiki np. poszczególnych rzę-

dów zwierząt ssących stanowią etapy duchowego rozwoju, które w przeszłości swej rodowej musiał przebyć człowiek, zanim stanął na dzisiejszej wyżynie swego ducha. Jestto zapatrywanie już z tego powodu błędne, że ród ludzki bynajmniej nie przedstawia najmłodszej gałęzi, jaka wyłoniła się z genetycznego pnia gromady ssawców. Wszystko wskazuje na to, jak świeżo dowodzi R. Quinton (1904), że np. drapieżce powstały później od człowieka, a to samo dotyczy pewnych zwierząt roślinożernych, kopytowych. Każda też gałąź rodowa posiada od początku odmienny nastrój psychiczny stosownie do odmiennych czynników, do których jest biologiczną adaptacyą. Możemy to ująć nawet w formułę prawa, które wydaje nam się tak oczywistem, że bliższe uzasadnienie byłoby nawet tutaj zbytecznem: różnice w psychice poszczególnych rodów i osobników u zwierząt i człowieka odpowiadają ilościowo i jakościowo istniejącym pomiędzy niemi różnicom ich cech materyalnych.

Niektórzy psychologowie starają się określić stronę instynktową i stronę intellektualną życia psychicznego jako dwie kategorye, nie mające z sobą punktów stycznych, jeżeli nie wprost sobie przeciwne. Atoli pogląd ten nie ma za sobą słuszności. Przyrodnicza geneza instynktów i myślenia jest jednakowa; chodzi o zdolność stosownego, zatem celowego oddziaływania na wpływy zewnętrzne. Różnica, pozwalająca oddzielać pracę myśli od akcyi instynktowej, leży w tem, że gdy ta ostatnia odbywać się może bez osobistego doświadczenia, jak tego przykładem jest gąsienica mola, wnet po wykłuciu się z jaja zszywająca sobie ze znalezionego obcego materyału kunsztowne puzderko ochronne, to myśl rodzi się dopiero na tle przeżyć, doznanych przez danego osobnika, czyli wymaga doświadczenia indywidualnego. Nie są to więc dwa przeciwieństwa, którebyśmy mogli opatrzyć np. znakiem dodatnim

i ujemnym, ale dwa bieguny jednego rozwojowego procesu. Stopni przejściowych, w których oba sposoby działania w różnym stosunku są z sobą pomieszane, jest taka nieskończona ilość — bo każdy ród i każde indywiduum okazuje tu odmienną wypadkową — że nie odbieglibyśmy chyba zbytnio od prawdy, twierdząc, iż niema żyjącej istoty, u której przy posiadaniu odpowiednich metod badania niezdołalibyśmy odkryć obu psychicznych czynników. Pewien ślad osobnikowego doświadczenia, realny skutek doznanej przeszłości istnieć musi wszędzie w postaci pewnej uchwytnej zmiany w zachowaniu się danego okazu, które byłoby innem, gdyby losy indywidualne były wypadły inaczej. W dalszem następstwie moglibyśmy powiedzieć, że instynkt jest również myśleniem, jego rodzajem niższego stopnia. W tem znaczeniu jednociągłość rozwojowej linii istnieje faktycznie, współudział doświadczenia w determinowaniu reakcyi wzmaga się nieskończonością stopni, od pełzaka na poły automatycznego aż do racyonalizującego człowieka, do czynów duchowych uczonego, szukającego kryteryów ku jednoznacznej oryentacyi wśród elementów rzeczywistości, albo artysty, który szuka formy zewnętrznej dla udzielenia drugim tego napięcia uczuć, w jakiem sam się znajduje.

Wpływ zbieranych doświadczeń, znajdujący swój wyraz w coraz większej sprawności kombinacyjnej, myślowej, w coraz częstszych stanach „namysłu“ przed wykonaniem przeciwdziałania na działanie podniety, zaciera stopniowo bezpośredniość nabytych rodowo instynktów, tak, iż coraz bardziej spadają one pod próg świadomości. W pierwszych fazach życia ludzkiego, u noworodka, spotykamy się, podobnie jak w okresie rozwoju zarodkowego, z czystem niemal działaniem instynktów. Lat całych wychowania i kształcenia potrzeba, zanim rozwielmożni się i przygłuszy tamtą sferę psychiki palingenetycznej cenogenetyczny element indywi-

dualnych nabytków. I tutaj stwierdza się ekonomiczny tryb gospodarki natury, wykluczający wszelki nadmiar. Dawniej nabyte zdolności idą w cień, skoro zastąpić je może pierwiastek nowy z korzyścią dla rodowego rozwoju. Niczem też innem, jak przyznaniem tej zasady, jest w istocie swej prawo biogenetyczne, przez Fr. Müllera, niemiecko-amerykańskiego współcześnika Darwina wykryte, że rozwój indywidualny powtarza w skróceniu i w przybliżeniu rozwój rodowy. Indywidualny rozwój władz psychicznych u człowieka, i wogóle u wyższych, myślących organizmów, jest tego prawa instruktywnym przykładem. Im wyższy stopień osiągnąć może sprawność psychiczna w danym gatunku, tem niższym, niedołężniejszym wydawać się będzie w stosunku do niego stan psychiczny okresu młodocianego. Gatunek psychicznie niski, którym kierują przeważnie instynkty rodowe, znajduje się zaraz u progu osobnikowego życia w pełnem posiadaniu swych władz działania. I tu również podnieść nam wypada z naciskiem całkowitą analogię i współrzędność w rozwoju strony psychicznej i fizycznej istot żyjących. Tak jak wyłącznie wśród ustrojów najwyższych w systematycznie najwyższych gromadach typu kręgowców znajdujemy stadya młodociane fizycznie najniedołężniejsze, częstokroć ślepe i nieruchawe (jak u wielu ptaków lub drapieżców ssących, dochodzących później z konieczności do znacznie wyższej psychiki aniżeli roślinożerce), tak i wśród nich jedynie spostrzegamy wypadki skrajnej niedołężności psychicznej na początku życia.

Konieczność rozwojowa sprawiła zatem, że na zdolność poznania składają się, w rozmaitym stosunku, dwa źródła rozwojowego dorobku, pierwiastek filogenetyczny, otrzymywany przez jednostkę wprost od przodków drogą dziedziczenia, i pierwiastek ontogenetyczny, zdobywany indywidualnie, o który powiększy się suma rozwojowego dorobku, przekazana

przez owo indywiduum pokoleniu następnemu. Pod względem zasobów umysłowych jesteśmy, tak samo jak pod względem fizycznym, kondensacyą przeszłości, wypadkową losów i przeżyć, doznanych od chwili indywidualnego naszego poczęcia — osobiście, i przed poczęciem — rodowo, w przodkach naszych. W organizacyi naszych narządów myślenia, w ich rodowym i indywidualnym „nastroju“ przynosimy z sobą na świat nieodzowną podstawę, bez której nie mógłby przyjść do skutku dalszy, osobisty nasz rozwój umysłowy. To, co dziedziczymy pod tym względem od przodków, dałoby się tylko w przenośni nazwać rodzajem wiedzy pierwotnej, apriorycznej, niezależnej od późniejszego, empirycznego dorobku, od wrażeniowo-czuciowego doświadczenia. W rzeczywistości posiadamy w sobie tylko potencye, gwarantujące pewne rozwojowe możliwości, posiadamy pewne silniej wyżłobione przeszłością przodków naszych tory, którymi wiązać się będą wrażenia nasze w grupy oryentacyjne, w pojęcia, sądy, wogóle w szeregi myślne. Inną jest podstawa dziedziczna umysłowości zwierzęcia, choćby najwyższego, np. małpoluda, inną zaś u człowieka; inną dlatego, gdyż przeszłość rodowa obu gatunków jest odmienną. Najgenialniejsze stosowanie zasad pedagogii nie rozwinie w zwierzęciu tak daleko idącej zdolności kombinowania i myślenia, do jakiej bez trudu dochodzi człowiek. Zwierzę, którego przodkowie żyli od szeregu pokoleń w udomowieniu, inną dziedziczy podstawę do psychicznej swej ewolucyi, aniżeli potomek zwierząt dzikich. Stąd wilk lub tygrys nie okażą obłaskawienia, jakiem się odznacza pies lub kot domowy, mimo tego, że wychowywać je będziemy w takich samych warunkach, jak gatunki domowe.

Dyspozycya dziedziczna, uzasadniona przez biogenezę jako konieczność przyrodnicza, ma i dla samej filozofii, a przedewszystkiem dla teoryi poznania rozstrzygające znaczenie. Pojęcie to stawia nas bowiem,

rzec można, poza stany psychicznej świadomości, których doznajemy sami w sobie. Stanowi ono jedyny środek zrozumienia tych elementów psychicznych, które idealny krytycyzm, zapoczątkowany przez Kanta a do obecnej chwili nawet w gronie przyrodników i biologów — jak Driesch — wyznawany, zwykł uważać za sferę aprioryczną, przeciwstawianą poznaniu empirycznemu. Biogeneza wskazuje nam, jak na momenta t. zw. aprioryczne należy się zapatrywać. Kant przyjmował zagadkową, genetycznie zgoła nie badalną schematykę kategoryi apriorycznych, która stanowi wobec świata podmiot wyodrębniony, oglądający i porządkujący obrazy świata według własnej struktury. On sprawia, że człowiek rozpatruje zjawiska poznawane w kategoryach przestrzeni i czasu, w schemacie przyczynowości i t. p. Otóż ów schemat to wyraz psychicznej organizacyi, przekazywanej nam przez ascendentów. Wszelka istota żyjąca dostaje pewien aprioryczny posag od swych rodziców. I to nas prowadzi do nowego, niespodziewanego wyniku. Elementa, nazywane w idealizmie apriorycznemi, bynajmniej niemi nie są; źródłem ich są również doznania czuciowo-wrażeniowe, powstanie ich jest empiryczne, z tą różnicą, że doświadczenie odnosi się nie do poznającego osobnika, lecz do generacyi poprzednich [1]).

Metoda biogenetyczna prowadzi nas do źródeł i indywidualnych początków władz poznawczych, a mogłaby nas doprowadzić wstecz aż do zagadnienia genezy zdolności psychicznych wogóle. Problem ten możemy wszakże na razie pominąć. Wystarczy nam do zrozumienia roli poznania, jako czynnika ewolucyjnego, dowód płynący z niezliczonych faktów ewolucyi, że

[1]) Co do bliższych szczegółów por. T. Garbowski: „Die Organismen u. das anorganische Weltbild. Erkenntniskritische Materialien zur wissenschaftlichen Philosophie“. Lipsk, J. A. Barth, 1910, zwłaszcza rozdział IV.

znaczenie jego jest identyczne dla zwierząt i dla człowieka. U wszystkich jestestw przychodzi ono do skutku za działaniem podniet, odbieranych z zewnątrz przez te same bramy zmysłowości. Zasadniczo jednakim jest zarazem mechanizm organów poznania. Dowodem bezpośrednim ewolucyi jest różnorodność psychik organicznych, jak jest nim omówiona u wstępu różnorodność strukturalna organizmów, wypełniających ziemię życiem po brzegi. Nigdzie w całej dziedzinie objawów psychicznych nie jest przełamany konieczny związek zachodzący między akcyą a reakcyą, współrzędność jakościowa i ilościowa formy z funkcyą. Najwyższe twory ludzkiego ducha są dla definicyi typu *Homo sapiens* cechami tak samo niezbędnemi, jak elementarne, fizyko-chemiczne reakcye pełzaka nie dadzą się wyłączyć z jego przyrodniczej charakterystyki. O ile w rodach roślinnych czy zwierzęcych zachodzi polifiletyzm, o tyle i mozajka dziś istniejących różnorakich psychik jest wielorodną. Punkt wyjścia i dla nich jest natomiast tak samo jednolity, jak dla fizycznej strony życia, którego zasadnicze objawy wspólne są wszystkim życia przedstawicielom. Gdybyśmy dla uzmysłowienia całokształtu życiowego rozwoju chcieli posłużyć się metaforą, moglibyśmy porównać zdolność poznania ze światłem, które pojawia się na powierzchni globów kosmicznych wszędzie tam, dokąd sięga życie, jako cecha nieodłączna, integralna, zdradzająca nieomylnie jego istnienie. O t. zw. sile życia wyraża się poetycznie w pięknych wierszach Deotyma, że

„— ona zrazu — śpi ukryta w łonie głazu — w mdłej roślinie tlejąc marzy — z oczu zwierząt iskry prószy — aż u szczytu się rozżarzy — w białą lampę ludzkiej twarzy — w złoty płomień ludzkiej duszy“...

W jednokomórkowych ustrojach światło z naszej przenośni świta zaledwie i uchodzi nawet uwagi przyrodniczo niewyszkolonego wzroku. Na różnych, bardziej rozwojowi jego sprzyjających szlakach, któremi poszło

życie, rozbłysnęło ono silniej, jednak w braku nowych podniet i nowych potrzeb nie doszło do tych stopni natężenia, w jakich płonie na pewnych tylko placówkach przez życie zdobytych, wyjątkowo do zdobycia ciężkich i wyjątkowo trudnych do utrzymania. Na stanowiskach opanowanych przez człowieka płonie najsilniej, ale i tu nierówno; słabiej tam, gdzie człowiek walczy z przewagą przyrodniczych żywiołów, w zapasach utrudzających wprawdzie, ale prostych; najświetniej tam, gdzie w środowisku, wtórnie przez człowieka skomplikowanem i stworzonem, ilość i wielorakość stających mu na drodze przeciwności ustawicznie się wzmaga. Na biegunie przeciwnym, w świecie unieruchomionych na swym terenie roślin, zbierających mniej lub więcej biernie w tkankach swych zapasy energii chemicznej bez potrzeby zamieniania jej na kinetyczną energię działania, gaśnie światło wtórnie, jak przygasa u przedstawicieli wyższych grup zwierzęcych, skoro przejdą do życia nieruchomego lub pasożytniczego. Poza dziedziną organizmów poświaty żadnej nie widać. Nie jest to może brak jej zupełny, raczej stopień tak słaby, iż niema dla człowieka możności dowiedzenia się o jego istnieniu; a to na jedno wychodzi.

III.

Środek obrony i walki, który wkłada w ręce człowieka genetycznie rozwinięta zdolność oryentacyjnego poznania, nazywa się prawdą. Jeżeli nabyta oryentacya umożliwia mu taką reakcyę, że przyczynia się ona do utrwalenia bytu gatunkowego, natenczas stosunek psychicznego aktu sądu do sprawy zewnętrznej, ujętej w logiczny wyraz owego sądu, jest widocznie prawidłowy: człowiek doszedł w danej sprawie do poznania prawdy. Posiadaniem prawdy uwarunkowaną jest egzystencya człowieka na ziemi.

Zrazu, proste stosunki życia wymagały od człowieka prawdy mniej wielostronnej i mniej głębokiej. Pogląd na świat, będący syntezą jego ówczesnej prawdy, w porównaniu z obszarem i subtelnością wiadomości dzisiejszych, przywykliśmy uważać za naiwny i niedostateczny. Sąd to niesłuszny, bo antropomorficzny. W swoim czasie, w ówczesnych warunkach bytowania ludzkiego gatunku, był on tak samo możliwie najwyższy, jak nim jest dzisiejszy stan wiedzy dla chwili bieżącej, a wartość jego biologiczna była z dokładnością matematyczną taką samą, jaką jest wartość obecnej nauki, skoro wystarczył gatunkowi do ostania się w walce o byt.

Poznanie, konstrukcya pojęć i sztuka porozumiewania się co do tych produktów myśli ze współtowarzyszami, odnosiły się zrazu do przedmiotów, bezpośrednio z interesem życia związanych. Były to przedmioty potrzeb codziennych, dające się wziąć w rękę, spożyć lub użyć do ochrony własnej lub gniazda. Na stopniu nieporównanie wyższym, wymagającym znacznej już biegłości w porównywaniu, analogizowaniu, uogólnianiu, abstrakcyi, stał animizm, który ułatwiał człowiekowi oryentacyę w ten sposób, iz naturę otoczenia, przedmiotów przyrodniczych, żywiołów upodabniał do natury człowieka, przypisując im podobne stany zewnętrzne, podobne pobudki i cele oddziaływania na zewnątrz, podobne wrażenia, uczucia, wolę, jednem słowem przyznając im podobną duszę. Niekiedy, nawet w zakresie dociekań naukowych, nie jest docenianą doniosłość praktyczna animizmu i miara jego zakorzenienia w myśli poznawczej jeszcze w teraźniejszości. Świadczy o tem logika gramatyczna, w głównych zarysach wspólna wszystkim językom i wszystkim epokom. Frazeologia, używana obecnie jeszcze na każdym kroku w mowie potocznej kulturalnego człowieka, szczególniej zaś chętnie w ozdobnej mowie sztuki, a bardzo powszechna nawet w naukach ścisłych i filozofii, przepojona jest

reminiscencyami animistycznej mistyki. Zwroty jak „wiatr wieje“, „deszcz pada“, „ciało ma ciężar, jest twarde, posiada barwę“ i t. p. zdradzają niedwuznacznie swe pochodzenie. „Algebra“ gramatyki, analizująca pojęcia, sądy i formy myślenia, wykazałaby niechybnie, że cały aparat pojęć, któremi operuje od zarania filozofii aż do doby obecnej doświadczalna fizyka i chemia, wraz z wyprowadzoną z nich filozofią przyrody, nie mówiąc już o biologii, opiera się o pradawne formuły poznania, utrwalone w umyśle pierwotnego człowieka, a wymagające dziś koniecznej rewizyi i korrektury.

Nie porzucając raz położonych podwalin konstruktywnego myślenia, człowiek, zmuszony postępem kultury społecznej i konkurencyi przy zdobywaniu środków do życia do coraz większego sprytu i myślowej biegłości, nie ustawał w pracy poznawczej rozszerzania i pogłębiania swych oryentacyi. Coraz czujniej i krytyczniej zastanawiał się nad wartością i uzasadnieniem wytworów pojęciowych, z których w umyśle swym odbudowuje w całości i powtarza w cząstkach składowych całokształt obejmującego go świata. Odkrywane raz po raz błędy, nieścisłości lub chwiejności skłaniały go co czas pewien do systematycznej analizy samych pierwiastków. Aby uzyskać grunt niezłomny przy dalszej poznawczej pracy, trzeba było zastanowić się nad samą sprawą myślenia i możnością poznania, przeciwstawić poznający podmiot poznawanemu przedmiotowi, określić ich wzajemny stosunek, porównać odniesione wrażenie z jego przedmiotowem źródłem, zbadać istotę empirycznego podłoża, zcharakteryzować byt sam w sobie, *l'essence des choses*, *das Ding an sich*, sprawdzić też relacye, przypisywane owemu substratowi przez podmiot i t. p. Zadanie to, przechodzące siły jednostki, wiodło, rzecz naturalna, do wyników i stanowisk nader odmiennych, stosownie do umysłowego przygotowania epoki i badacza. Nie dziw, że w łonie filozoficznej teoryi pojawiły się rozliczne kierunki, obok naiwnego realizmu

i dogmatyzmu sceptycyzm i krytycyzm, relatywizm, metafizyka dualistyczna i monistyczna. Krytyka i teorya poznania, integralny odłam właściwej filozofii, ma kierunki te poddawać analizie celem ścisłej oceny, wykazywać porównawczo ich cechy, błędy i wyższości.

W późnej więc dobie rozwoju musi człowiek po każdorazowem zdobyciu empirycznem nowych horyzontów bytu, powracać jeszcze do źródeł i na punkt wyjścia ogniskować światło nowego poznania. Powracać musi do pytania, o ile poznanie jest możliwe, w nadziei coraz ściślejszej odpowiedzi. Roztrząsa możność wyjścia poza zjawiska, identyczne z treścią jego świadomości. Pyta, czy poza zjawiskiem w świadomości jest jakiś drugi podkład absolutny, a od impressyi różny; o ile można cechy elementów świadomości przenosić na treść owego domniemanego absolutnego bytu; czy poznanie łączyć może dwa w ten sposób wyróżnione od siebie ogniwa rzeczywistości; czy obok fenomenalistyki zdolnym jest umysł ludzki do hyperfenomenalistycznej transcendencyi, do „metafizyki“, jako wiedzy o równej wartości poznawczej jak empiryczne przyrodoznawstwo. Wszystkie te pytania, pozornie bardzo abstrakcyjne, bardzo odległe od żywotnych interesów ludzkości, są w rzeczy samej podyktowane myśli ludzkiej przez bezpośredni przymus biologiczny. Zawsze rozchodzi się tylko o tak dokładne wglądnięcie w warstat rzeczywistości, aby z elementów danych wnioskować o tem, co później się zdarzy, i na warunki obecne wpływać tak, iżby dały pożądaną dla nas konstellacyę następczą. Zależy więc na tem, aby wiedzieć, co się w otaczającem nas środowisku odbywa, co zeń na przyszłość wynika. A w tym celu musimy wiedzieć, jak się odnośne zjawisko odbywa. Rodzi to potrzebę znajomości norm uniwersalnych i ogólnych relacyi zajść empirycznych, co przechodzi zakres teoryi i hipotez oddzielnych nauk ścisłych.

Na tem miejscu obchodzi nas w pierwszej linii fakt, że poznanie to nie jeden z czynników biologicznych, mających dla przebiegu witalnych procesów mniejsze lub większe znaczenie, ale że jest to cecha najistotniejsza życia, sprawa immanentna ewolucyjnego rozwoju. Jeżeli poznanie jest światłem, to życie istnieć może jedynie tam, gdzie choćby słaby przebłysk jego się pojawia.

Nie wahamy się utrzymywać, że punkt ciężkości ewolucyonizmu i porównawczej biologii leży w wykryciu tej prawdy. Ona wprowadza ład i przejrzystość w mozajkę psychobiologicznej różnorodności szczegółów. Jako zasada metodyczna, posiada ogromną wartość heurystyczną, wyjaśnia bez reszty wszystkie psychiczne hypostazye, obrazowe pojęcia „zdolności“, „popędów“, „woli“ i tem podobnych sztucznych, taxonomicznych kategoryi, zdających się być funkcyami jednej wypadkowej Psychy. Rozpoznajemy interymistyczny charakter tych pojęć. Są to jak gdyby głoski, w jakich syllabizujemy tekst empirycznej rzeczywistości, w którą sami całkowicie i immanentnie jesteśmy włączeni. Biologiczne znaczenie poznania, wprowadzając równocześnie ład do psychologii i uzasadniając z jednoznacznością tez ścisłych immanentny cel wszelkich władz psychicznych, posiada pod względem formalnym i ekonomicznym zalety jednej i jednolitej zasady, stosowalnej przy rozpatrywaniu całokształtu rzeczywistości. Włącza ona bowiem w elementa empirycznego świata jestestwa żyjące wraz z całem ich uświadomieniem, a tem samem zamyka w obręb przyrodniczej konieczności wszystko to, co treść uświadomienia stanowi.

Ta konsekwencya posuwa nas znów o krok dalej. Wśród właściwości organizmów, których opisem zajmuje się morfologia, niema, jak mówiliśmy, ani jednego rysu nieuzasadnionego przyrodniczą koniecznością. A. R. Wallace podnosił z naciskiem, że najdrobniejsza ce-

cha ubarwienia lub rzeźby zewnętrznej ciała ma bezpośrednią doniosłość adaptacyjną i selekcyjną dla danego gatunku. Nie stawiając kwestyi tak krańcowo, jak to uczynił właściwy twórca teoryi naturalnego doboru, uzasadniamy obecność każdego szczegółu tem, że wypływa on jednoznacznie z innych nieodzownych właściwości fizyochemicznych ustroju, które go determinują. Otóż i treść uświadomienia należy analizować w ten sam sposób. Żaden z elementów nie mógłby w świadomości istnieć, gdyby nie był tak samo uzasadniony, jak szczegóły morfologiczne. Gdyby był zbyteczny, nie przekroczyłby w myśl zasady ekonomii progu świadomości. Jeżeli zatem od pierwszych dni historycznej tradycyi i pomników piśmiennictwa spotykamy dowody, że umysł ludzki dążył zawsze do filozoficznego pogłębienia zwykłej, bezpośredniej empiryi i że popęd ów poznawczy od początku porywał ludzkość, i to najszlachetniejszych jej przedstawicieli, do rozszerzenia granic wiedzy, do przedarcia zasłony odgradzającej przedmiotowy byt od jego podmiotowego obrazu, to znak, że popęd ten należy do cech normalnych ludzkiego umysłu, że zrodziły go realne potrzeby i że wartość jego również jest realną, przyrodniczą. Podkreślamy ten wniosek dlatego, że wśród badaczów przyrody rozpowszechnionem jest mniemanie, iż filozofia, a raczej sama metafizyka jest mrzonką, niemożebnością i że samą dążność do transcendencyi należy wytępić. Boltzmann nazwał między innymi sam już krytyczno-poznawczy idealizm przerostem zdrowego poznawczego popędu, „migreną ducha“. Tymczasem ten sam fizyk, jako zwolennik mechanistycznego na świat poglądu, uprawiał metafizykę, operując elementami pojęciowemi, o których doświadczenie bezpośrednie jest wręcz niemożliwe. Bez hyperfenomenalizmu, bez pomocy pojęć hypotetycznych żadna nauka nie mogłaby się rozwinąć. Człowiek potrzebuje oryentacyi tak obszernej, iż musi związywać i dopełniać myślą strony bytu, niedostępne ani dla jego

zmysłów, ani dla instrumentów, będących ich przedłużeniem. Nie dziw, że w wysiłkach myśli, wznawianych niestrudzenie, bo koniecznych, środki, do najbliższych zadań poznania wystarczające, kruszą się i odpowiedzi ostatecznej jeszcze mu nie wywalczyły. Ale i o tych, pozornie jałowych i nieekonomicznych zabiegach wypada powtórzyć to samo, co powiedzieliśmy o rzekomej dysteleologii pewnych cech morfologicznych. Jestto bujność rozwojowego czynnika, koniecznego dla gatunkowej przyszłości i, jak liczne instynkty ustrojów niższych, pożytecznego nawet tam, gdzie dla poszczególnej jednostki staje się on zgubnym.

Potrąciliśmy tu o kwestyę nadzwyczajnego znaczenia, o zakres i granice poznania. Opinie o niej skrajnie się różnią. Jedni, jak Hegel, wierzyli, że „filozofia ducha“ czystym rozwojem pojęć jest w stanie dotrzeć do prawd bezwzględnych. Inni, powtarzając „Ignorabimus“ Du Bois-Reymonda, odnoszą je do wiedzy realnej i wykreślają jej z góry nieprzekraczalne granice. Biogeneza rozświetla i ten problem. Odpowiedź wynika z samej istoty poznania. Ono jest reakcyą na akcyę podniety. Niema samoistnych systemów, a każdy z osobna w składzie swym zależy od wszystkich innych. Produkt więc psychiczny reakcyi, składniki świadomości, zależą i jakościowo i ilościowo od wywiązującej je akcyi. Mozajkę świadomości moglibyśmy porównać z płytą zwierciadlaną, w której odbija się wszystko, ku czemu ją skierujemy. Innemi słowy, „myśleć można jedynie o „doświadczonym“ materyale, który się zzewnątrz dostał na ową płytę jako symbol czy obraz. Jeżeli zatem, jako podmioty poznania, zachowujemy się czysto odbiorczo, to i intellekt nasz — przez Bergsona nazwany „emanacyą“ życia — działać może wyłącznie odtwórczo, nigdy twórczo. Wyższy lub niższy, dla każdego gatunku filogenetycznie mniej więcej ustalony stopień zdolności intellektualnych polega

wyłącznie na mniejszej lub większej sprawności w rozpoznawaniu elementów, które dostały się do naszej świadomości drogą czuciowo-wrażeniową. Rozpoznajemy je zaś przez porównywanie, wielorakie łączenie, doświadczalne przesuwanie ich położenia w impressyjnej konstellacyi i t. p. Pozwalają nam te eksperymenta myślowe na odczytanie norm przyrodzonego porządku; stawiamy prawa, pozwalające nam odgadywać przyszłość, a więc wybiegać poza bezpośrednie doświadczenie. Tworzymy je drogą analogizowania i na zasadzie permanencyi praw formalnych. Są one znakomicie celowe, biologicznie korzystne, gdyż uwalniają umysł od rozważania niezmiernej kazuistyki faktów, schemat bowiem, raz wypracowany, wystarcza na wszelkie przyszłe wypadki. Jeżeli praca spekulującej myśli, uogólnianie i abstrakcya, dokonane zostały poprawnie, natenczas poznanie nasze, w zasadzie „hyperfenomenalistyczne“, jest tak pewne, że empirya każdym razem w przyszłości musi owe sformułowane prawa stwierdzać. Oczywiście wynik nie może być inny, intellekt bowiem opracowuje w materyale empirycznym tylko odbicie ładu i norm, będących niezależną od podmiotu rzeczywistością. Pozytywista Comte mówił tu o *coordination des faits observés*, a współczesny nam Pearson mógł nie bez słuszności postawić paradoksalną tezę, że człowiek dyktuje prawa naturze, a nie na odwrót, gdyż „prawa“ są produktem podmiotowym, nieistniejącym przedmiotowo w przyrodzie. Ale przy tezie tego rodzaju nie wolno zapominać, że materyał, z którego „prawo“ konstruujemy, cały, bez reszty, zawarty być musi w doświadczeniu.

Nie inaczej ma się rzecz z dziełami wyobraźni. W odróżnieniu od pracy naukowej, tworzy artysta dzieła sztuki, modyfikując dowolnie impressye: uczucia i wrażenia, które w umysł jego z zewnątrz wsiąknęły. Mówimy niesłusznie, że artysta „tworzy“; i sztuka je-

dynie „odtwarza“, jakkolwiek w odmiennym porządku i w odmiennych od rzeczywistości stosunkach.

Przypisywanie psychice zdolności twórczej, byłoby logiczną i przyrodniczą potwornością. Gdyby tak było, natenczas jaźń musiałaby stanowić jakiś element doświadczenia nadprzyrodzony do przyrodniczej rzeczywistości nienależący, element kreatoryczny, który, jak słusznie zauważył świeżo O. von zur Strassen, musiałby w takim razie posiadać zdolność samorzutnego, twórczego wpływania na świat, co annulowałoby — dodajmy — wszelką możność poznania.

Odpowiedź na postawione poprzednio pytania co do granic poznania nasunęła nam się więc i uwypukliła sama przez się. Szerokość zmysłowej wrażliwości naszej, gatunkowo określona, ale dla każdego środowiska i dla każdej epoki odmienna, rozstrzyga *a priori* o tem, co przy największym wysiłku intellektualnie możemy zdobyć. Hyperfenomenalistyka, metafizyka, owych ściśle i z góry wytyczonych granic bynajmniej nie rozsadza. Ona tylko bezpośrednie wrażenia opracowuje, posługując się przy tem naukową wyobraźnią, hypotetyką. Wyżej mógłby się człowiek wznieść w poznaniu tylko wówczas, gdyby sam był postawiony ponad źródłem przyczyn swojej świadomości. Architekt nie może zbudować gmachu większego od materyału, jakiego mu dostarczono. Umysł nie może dokonać rekonstrukcyi, większej od sumy elementów, zgromadzonych przez doświadczenie. Inaczej, istotnie, skutek musiałby być większym od przyczyny, a część większą od całości.

Trudności, które tylokrotnie przeszkadzały i przeszkadzają zdawać sobie jasno sprawę z prawdziwego stanu rzeczy, pochodzą stąd, że my, podmioty poznania, całą istotą naszą, zatem wraz z jaźnią, włączeni jesteśmy w rzeczywistość świata jako przyrodnicze przedmioty. Tożsamość nasza z pewnymi areałami badanego terenu rzeczywistości utrudnia sprawę poznania. Dopiero teo-

rya biogenetyczna umożliwia tu krytykę, stawia nas bowiem niejako poza ramą własnej naszej przedmiotowości, poza początek tego, co tworzy naszą samowiedzę i co zowiemy „poznaniem“. Wiemy obecnie, że zostało ono stworzonem przez życie. Dlatego także, i tylko dlatego, relacye, powstające dzięki rodowym zdolnościom między elementami świadomości, odpowiadają relacyom rzeczywistości, i dlatego poznanie ma wartość oryentacyjną — mimo ustawicznie przypominanego faktu, że człowiek poza szranki swej świadomości nigdy wydostać się nie może.

Zawsze dociera też poznanie do ostatecznych krańców, czyniąc zadość potrzebom chwili. Znając istotę naszą gatunkowo prawdziwie dokładnie, moglibyśmy wytknąć granice poznania z dokładnością również zupełną, aby uchronić się przed ewentualnymi a bezowocnymi wysiłkami duchowej energii w jałowym kierunku. Jednak szranki te, jednoznacznie zdeterminowane, mają znaczenie absolutne tylko na dziś, dla danej filogenetycznej fazy. Gdyby położenie człowieka na ziemi pogorszyło się jutro, trudności w zdobywaniu środków do życia wzmogły, natenczas i zdolności jego umysłowe musiałyby się wyostrzyć, oryentacya rozszerzyć, inaczej bowiem musiałby przestać istnieć. I przeciwnie, granice poznania zacieśniłyby się, władze poznawcze stępiły, gdyby wraz z poprawą stosunków nutrycyi odpadła potrzeba szczególnej finezyi, potrzeba wyciskania z sytuacyi życiowych ostatecznych możliwych środków utrzymania. Gdybyśmy, celem wyraźniejszego przedstawienia tej myśli, zgodzili się na chwilę na zdanie neodarwinistów i uznali *natural selection* za jedyny czynnik, kierujący transformizmem, w takim razie moglibyśmy powiedzieć, że dobór naturalny zaniedbałby natychmiast zdolność intellektualną jako cechę, która utraciła w danej chwili wartość swą selektywną, a stała się cechą dla interesów

gatunku obojętną. Narząd poznania w najwyższych swych poprzednich adaptacyach dostałby się do rzędu organów ulegających inwolucyi. Ponieważ odrazu, wobec istniejącej dziedziczności, nie mógłby zaniknąć, trwałby jeszcze przez szeregi pokoleń jako cecha atawistyczna, jako organ szczątkowy, lecz rozwijałby się coraz słabiej. Walka o byt nakłada mianowicie na jestestwa żyjące przymus gospodarki oszczędnościowej. Proces inwolucyjny zatrzymałby się wreszcie na tym stopniu intelligencyi, gdzie wynikająca z niej oryentacya, przez zredukowanie, w rozmaitych kierunkach rozmaicie wielkie, przystosowaną byłaby do wymogów bytu. Ponieważ dalszy zanik upośledzałby już odnośne osobniki w porównaniu z innymi, przeto czynnik doboru naturalnego powstrzymałby proces, który sam poprzednio spowodował. O ile nowe warunki życia utrzymywałyby się i nadal niezmiennie, o tyle i wynik działania selekcyi polegałby na konserwatywnem utrzymywaniu osiągniętego poziomu.

Nic wszakże nie wskazuje na możebność podobnego losu. Wobec coraz silniejszego liczebnego przyrostu osobników, trudności współżycia ludzkiego mnożą się, współzawodnictwo się wzmaga, a zasoby dostarczane przez ziemię bez współudziału ludzkiej pracy, maleją także; dla wielu z nich niedaleką jest chwila zupełnego wyczerpania. Jak wobec tego przedstawia się sprawa przyszłości człowieka na ziemi?

Paleontologia zaznajomiła nas z wielkiem mnóstwem form, z całemi grupami systematyki zwierzęcej, które wymarły w ubiegłych epokach bez śladu, nieraz po okresie nadzwyczajnego rozplenienia, nie zostawiwszy po sobie żadnego, chociażby zupełnie transformowanego potomnego szczepu na świadectwo swego bytu. Nauki przyrodnicze starały się niejednokrotnie wykazać peremtoryczne powody tych rodowych zaników. Z pomiędzy wielu prób wyjaśnienia przytoczymy tutaj dwie tylko myśli, zdaniem naszem najtrafniejsze,

gdyż dotykające faktów bezpośrednio znanych. Jedna z nich podnosi możliwość gwałtownych nieraz zmian geognostycznych, terenowych, połączonych ewentualnie ze zmianą roślinności, wilgoci i t. p. Jeżeli zmiana jest tego rodzaju, że gatunek na danem stanowisku osiadły wskutek niej traci warunki istnienia, to musi on stanowisko dotychczasowe opuścić i szukać innego miejsca. Jeżeli jednak w pobliżu niema innych terenów dla niego stosownych, a do przesiedlenia się na strony odległe brak mu środków lokomocyi, wtedy gatunek wymiera. Druga myśl odnosi się do faktu, że wskutek rozmaitej fizyochemicznej jakości, nie wszystkie organizmy posiadają jednakową plastyczność rozwojową. Z gatunków więc, zmuszonych zmianą otoczenia do intenzywnej transmutacyi, ostaną się tylko te, które mogą dzięki swej naturze w przemienności nadążyć, inne zaś nie dotrzymają kroku zmieniającym się szybko wymogom życia i zginą. Najbardziej utrudnionem jest stanowisko form, zbyt skrajnie do jednostronnie nacechowanego środowiska przystosowanych. Za przykład mogą posłużyć tygrysowate drapieżce, które wyginęły w południowej Ameryce w epoce dyluwialnej. Żywiły się wyłącznie pospolitymi tam wówczas pancernikami. Do rozrywania tych zwierząt, skręcających się przed napastnikiem w kształt opancerzonej kuli, posiadały — jak *Machairodus neogaeus* — olbrzymie kły górne, około 12 razy dłuższe od przylegających siekaczy, i w dół zwrócone, podobnie jak u północnych morsów. Uzębienie to, doskonale przydatne do pokonywania pancerników, nie mogło celowi odpowiadać przy odmiennej zdobyczy; to też wraz z ustąpieniem pancerników i drapieżce owe musiały wygasnąć.

W poczet organizmów o przystosowaniu jednostronnem, o skrajnie rozwiniętym jednym organie na szkodę tęgości i sprawności drugich, zaliczyć musi biologia i człowieka. Kierunek rozwoju, jaki mu przypadł w udziale był intellektualny. Od typu ustrojowego, dla

którego zręczność i siła była wszystkiem, odbiegł człowiek daleko, powiększając i doskonaląc funkcyonalnie swój mózg. Na drodze tego rozwoju nabył cechy, nieznane zresztą w równem nasileniu w świecie organicznym. W zespole symbiotycznym wykształcił mowę, ta zaś dała mu tysiączne bodźce do coraz dalszego zróżnicowania władz intellektualnych. W sposób zresztą niebywały rozkwitł w nim popęd poznawczy. Wszystko to było oczywiście wyrazem i skutkiem szczególnej życiowej potrzeby. Kształcenie narządów oryentacyjnych stało się dla niego równoznacznem z popędem samozachowawczym, właściwym wszystkim tworom ożywionym, ale skierowanym w inną stronę. Nie w tem przecież tkwi najgłówniejsza różnica, żłobiąca pomiędzy człowiekiem a jego ascendentami tak głęboką przepaść. Różnica leży w tem, że nabyta przez człowieka intelligencya wyzwoliła go z pod praw biologicznych natury, z więzów walki o byt, której z nieubłaganą koniecznością podległe są wszystkie inne ustroje. To właśnie nietylko oddziela człowieka zasadniczo od zwierząt, lecz stawia go w zupełnie nowy, niebywały zresztą stosunek do całej przyrody. Słusznie też może biolog nazywać człowieka rewolucyonistą natury. On jeden, dzięki potężnej władzy rozumu, przełamał szranki przymusowe, którym znakomitą broń swoją zawdzięcza. On jeden żyć może w warunkach, do których fizyczną swą organizacyą bynajmniej nie jest przystosowany. Brak adaptacyi biologicznej zastępują mu produkta pracy intellektu. Odzież i ogrzewane schroniska uczyniły z niego organizm najbardziej eurytermiczny z całego jego systematycznego rodu, tak jak udoskonalone przyrządy lokomocyi uczyniły go jednym z najbardziej chyżych. Sztuka lekarska pozwala mu utrzymać się przy życiu i propagować potomstwo nawet w okazach ułomnych lub niedokształconych należycie, które w obrębie innych gatunków nie byłyby

zdolne do egzystencyi i w istocie nigdy się nie spotykają. Człowiek jeden wpływa własnowolnie na gospodarkę natury, zmienia postać ziemi, trzebiąc lasy, przemieszczając łożyska dróg wodnych, wypleniając gatunki zwierząt dla niego niebezpiecznych lub szkodliwych, odbierając pierwotnej roślinności rozległe tereny na rzecz gatunków, którymi sam się żywi. Co najciekawsze, pod wpływem jego wszystkie inne organizmy zwierzęce czy roślinne przestają podlegać normom przyrodzonym bytu, skoro człowiek, wybrawszy je za źródło korzyści lub za towarzyszy, zastąpi chów naturalny doborem i hodowlą sztuczną. I do nich niestosuje się wówczas prawo, sformułowane przez Spencera, że przeżywają tylko te okazy, które są najlepsze, t. j. najlepiej przystosowane.

Rozumie się samo przez się, że ów cechujący człowieka na dzisiejszej fazie jego rozwoju rewolucyonizm nie mógł się dokonać bezkarnie. Pod fizycznym względem mnożą się oznaki zwyrodnienia. Proste linie gatunkowego typu, idealnie czyste u form wolno w naturze żyjących, u niego się zacierają. Przenoszenie organizmu w warunki sztuczne, nie harmonizujące z właściwą jego naturą, oszczędzanie jednostek pod rozmaitym względem wadliwych i chorych, współżycie na zasadach wtórnie wytworzonych, musiało, razem wzięte, wpłynąć ujemnie na gatunkową jakość i na cechy zbiorowe. Niema w łonie żadnego innego gatunku tak znacznej sumy cierpienia i nieszczęścia, jak na obszarach, zajętych przez człowieka. Gdzieindziej zło wyplenionem zostaje jeszcze w zawiązku, a tem samem uchyloną zostaje zawczasu możność starć na przyszłość. Nigdzie zresztą współżycie towarzyskie nie jest widownią zapasów tak krwawych, pochłaniających tyle ofiar, ani tak długotrwałych, jak dzieje ludzkości. Dzieje te są wysoce tragiczne; a posługując się metodą przyrodniczą, zrozumieć zdołaliśmy, dlaczego są one zarazem bezprzykładne.

Z drugiej strony daje nam jednak biogeneza wskazówki, co mamy czynić, aby zapobiedz dalszemu złemu na przyszłość, dostarcza nam bowiem dowodu, że przyszłość ta dla ustroju, tak skrajnie rozwiniętego intellektualnie, w jednym tylko leżeć może kierunku.

Na torze cywilizacyjnym, na który intellektualny kierunek rozwoju pchnął człowieka, zaszedł on zbyt daleko, aby się mógł cofnąć. Siła myślenia dała mu w rękę stokrotne narzędzia, któremi owładnął świat, lecz w zamian za te zdobycze tak upośledził swą pierwotną fizyczną sprawność i odporność, że porzucić swej rozwojowej drogi już nie może. Przyszłość jego zawisła od coraz gruntowniejszej oryentacyi w coraz trudniejszych warunkach bytu, od coraz dalszego doskonalenia władzy poznania.

Z podziwienia godną intuicyą nazwał Immanuel Kant rozum ludzki jego „najwyższem dobrem na ziemi“. Raz wziąwszy rozbrat z biologicznym przymusem, musi człowiek kroczyć dalej o własnych siłach. Najżywotniejszą dla niego sprawą jest zdobycie możliwie wielkiej sumy wiedzy, aby odrzucone regulatywy przyrody zastąpić regulacyą sztuczną, rozmyślną i świadomie celową. Do stanu pierwotnej dzikości wracać zapóźno. Byłoby to zresztą nietylko dezercyą, znaczoną niekiedy przez poszczególne jednostki w chwili nadmiernego znużenia, ale i zgubą. Bo zgubą staje się już samo zatrzymanie jakiegokolwiek *status quo* bez dalszego postępu. A stąd program ewolucyi przyszłości gotowy.

Nie walki polityczne narodowościowych egotyzmów, nie zapasy i niesnaski śródspołeczne, niszczące nadaremnie siły ścierających się z sobą warstw i stronnictw, ale troska o wiedzę powinna być ową sprawą ogólno-ludzką, do której zmierzać powinny zbiorowe nasze dążenia. Biolog angielski szerokiej sławy, cytowany już przez nas E. Ray-Lankester, zaznaczył niedawno, na jakie potrzeby rządy państw kulturalnych najwięcej łożyć powinny. Chodzi o rozwój nauk. Peda-

gogia winna wyszukiwać sposoby wychowania jak najdzielniejszych pracowników dla ich uprawy. Jak od czasów Lamarcka wiemy, że ćwiczenie wzmaga troficznie używany organ, powiększa i wzmacnia mięsień, tak i mózg, najszlachetniejszy organ człowieka, wymaga umiejętnego ćwiczenia, aby dodać mu bystrości, aby uczynić go wytrwalszym, aby wyszkolić wolę i wogóle zabezpieczyć silną podstawę pełnemu psychicznemu rozwojowi jednostek. W ten sposób zabezpieczyłoby się też warunki najpomyślniejszego postępu dla wiedzy, mającej stanowić cel zabiegów państw i ludzkości.

Dobroczynne skutki jej rozkwitu rozwiną się same przez się. Oryentacyjne poznanie poda nam środki, jak najstosowniej zwyciężać i podbijać dla siebie siły przyrody, otworzy nam najtańsze, t. j. najmniejszym nakładem pracy eksploatowane źródła energii, aby tem łacniej wyzwalać siły ducha od trosk o środki życia powszedniego, a zachować je dla wyższych przeznaczeń. Socyolog i ustawodawca powinniby zatem zasięgać rady u przyrodnika. Historyk przyjdzie do przekonania, że przyszłość narodów nie zależy od kazuistyki wypadków politycznych, ale od zdobyczy intellektualnych. „Historya się nie powtarza“.

Płonną byłaby obawa, że wyswobodzony od wszelkich życiowych ograniczeń i pielęgnowany nadmiernie duch ludzki na torze, po którym kroczy, posunie się zadaleko. Życie jako takie, przyrodnicza nasza organizacya, stanowią same przez się szranki nieprzekraczalne, usuwające z dyskussyi wszelką możliwość jakiejkolwiek hypertrofii.

Ostatnia uwaga, jaką dorzucić możemy w szeregu tych myśli, powraca znów do sprawy ostatecznych granic poznania. Obraz życia społecznego poucza nas, że z zawiązków pewnego systemu i rozwoju wyłaniają się coraz nowe ogniwa, stosunki, starcia, problemy, które stają się bodźcem i konieczną przyczyną dalszego postępu, nowych stadyów rozwojowych. Podobnież i roz-

wój duchowy, chroniony świadomie i celowo przed zastojem, wytwarzać musi bezustannie coraz nowe potrzeby i coraz nowe stawiać będzie człowiekowi zagadnienia, tak, że w tej samej mierze rozszerzać się muszą granice możliwej wiedzy i wartość ich pozostanie na zawsze względną, jako chwilowy rys każdorazowego stadyum ducha.

Taką jest przeszłość, znaczenie obecne i przyszłość poznania, pojętego jako czynnik ewolucyjny.

IV.

W ciasnych ramach niniejszych rozpatrywań staraliśmy się przedstawić, uzasadnić i należycie podkreślić tę jedną myśl, która jest podstawową zdobyczą w szczególności ostatniego stulecia i wynikiem całej w ogóle epoki pracy badawczej i myślicielskiej, datującej od Bakona, od nowego empirycznego ugruntowania wiedzy z początkiem XVII-go wieku — która też stać się musi podwaliną wszelkiego przyszłego badania i dalszego filozoficznego postępu: jest nią naukowa pewność, że wiedza o życiu jest zarazem wiedzą o naturze i dziejach poznania. Niepodobna rozwijać tej ostatniej, filozoficznej nauki przy zaniedbaniu pierwszej. Obie muszą sobie metodycznie odpowiadać. Obie do jednego odnoszą się przedmiotu. Obie są jednorodne. Zasada ich jednorodności musi też być nieodzowną podstawą wszelkiej filozofii praktycznej. Historya ducha — to historya życia, i na odwrót. Metafizycy współcześni godzą się również na to stanowisko. Przyszliśmy do przekonania, że chodzi tu o dwie, z pozoru tylko odmienne strony jednolitego ewolucyjnego procesu.

I w tem właśnie leży oczywistość postępu. Na tle zasad organicznej ewolucyi filozofia zlewa się najściślej z biologią, t. j. z przyrodniczą empiryą. Spotykanie się i przenikanie samoistnych zrazu kierunków i dziedzin nauki jest zawsze znamiennym krokiem naprzód

i tryumfem badawczej myśli, gdyż świadczy o wykryciu nowych relacyi, zachodzących faktycznie w świecie badanym, a niedostrzeżonych poprzednio.

Tak jak fizyka wówczas rozwija się najszybciej i najpomyślniej, gdy nowy, genialnie sformułowany teoremat pozwoli podciągnąć grupy zjawisk na pozór zgoła odmiennych pod jeden mianownik, kiedy np. uda się jej stopić teoryę fal elektromagnetycznych ze sferą zjawisk świetlnych, albo za pomocą pojęcia elektronów pojmować — poniekąd przynajmniej — mechanistycznie zjawiska elektrolizy, tak i omówiona tu identyfikacya przyrodniczych i filozoficznych dociekań otwiera źródło dalszego poznania, dając możność pogłębionej i coraz poprawniejszej analizy i syntezy. Drogowskazem przy tej zespolonej pracy pozostać musi zawsze hasło, rzucone w czasie walk najgorętszych o nowy, biogenetyczny pogląd na świat, iż niema przyrodoznawstwa bez filozofii i niema filozofii bez nauk przyrodniczych.

Związanie zaś losów życia z losami ducha ma obok doniosłości ściśle umiejętnej inną jeszcze wagę, znaczenie ogólne, stokroć donioślejsze dla całej umysłowości od uogólnień i formuł fizycznych, chociażby najobszerniejszych. Najwyższą wartość oryentacyjną przypisać musimy wyświetleniu owej prawdy, że zdolność poznania, że ogół zjawisk psychicznych nie jest przypadkowym atrybutem życia, atrybutem, który może być i rozwijać się, a gdzieindziej może i braknąć, ale że jest to cecha życia immanentna, jego najistotniejsza treść, bez której życie przestaje istnieć nawet jako pojęcie.

Ta prawda pod względem teoretycznym oryentuje najpewniej i najekonomiczniej, określa najlepiej punkt wyjścia dla filozoficznej krytyki naszych psychicznych stanów. Kto zaś obraz bytu chce poza ramę ścisłej wiedzy rozszerzyć, kto zdolny jest do mistycznych porywów, ten nie może wspanialej odtworzyć rzutu kreato-

rycznej ręki, jak symbolizując narzędziem logicznem naszego intellektu jednolitość twórczego rozmachu, z którego wynika wszystko, co było, jest i będzie [1]).

A pod względem praktycznym jest prawda nasza nabytkiem wprost bezcennym i winnaby się stać ideą przewodnią każdej jednostki i całej ludzkości. Bo ona uczy, że popęd poznawczy, popęd do wiedzy jest popędem samozachowawczym. Jeżeli zaś przyrodnik, zapatrzony w jedną t. zw. materyalną, empiryczną stronę bytu, przyszedł do przekonania, że sferę tego bytu pojmować musi jako łańcuch jednociągły zjawisk, że cechy pokoleń obecnych i potomnych są następstwem,

---

[1]) Tego rodzaju jednolitej, jednoczącej wszystko zasady i metody nie było dotąd w naukach przyrodniczych, jak to słusznie podniósł J. Classen w wywodach swych, przeciwko monizmowi zwróconych. Niema bowiem równań różniczkowych dla zjawiska poszczególnych form i gatunków organicznych. Metoda matematyczna wystarczyćby mogła, przynajmniej w postulacie, wtedy jedynie, gdyby gatunki istniejących ustrojów były niezmienne, wielkościami stałemi. Tymczasem i Classen uznaje przemienność organizmów za naukową zasadę. Nie od rzeczy będzie tu zaznaczyć, że z faktów empirycznych wysnuta przez naukę teza ogólnej ewolucyi biologicznej nie stoi w sprzeczności nawet i z dogmatami religii chrześcijańskiej. Dogmaty mają właśnie umożliwić i ułatwić jak najzupełniejszą jednolitość poglądu na świat, a biskup Mandell Creighton, którego cytujemy za Ray-Lankestrem, definiuje religię jako wiedzę o przeznaczeniu ogólnem i o środkaah doń wiodących. Otóż ks. E. Wasmann, biegły znawca owadów i filogenetycznej transmutacyi ich gatunków, nie tylko nie wahał się stanąć na stanowisku ewolucyjnem, uznając prawa rozwoju komórkowego i tworzenia się nowych form na drodze przystosowania i szukając linii rodowych, wywodzących je od odnośnych przodków, ale i co do człowieka zgadza się w swej „Biologii“ na to, by w łańcuch ewolucyjny włączyć ludzki organizm wraz z rozwojem „zmysłowych źródeł życia psychicznego“. (Por. wyd 2-gie, 1904, str. 184) Inny zaś pisarz duchowny, ks. Hamerstein, dowodzi, że zasada ewolucyi nie szkodzi pojęciom teozoficznym. Czy zamiast wielkiego mnóstwa drobnych aktów twórczych, przyjmowanych dla form organicznych, nie wyda się dziełem trudniejszem — pyta Hamerstein — puszczenie w ruch jednym rzutem setki kul, do jednego biegnących celu? („Beweise Gottes“, Trier 1903, str. 150).

kumulacyą i sumą wszystkiego, co dotyczyło pokoleń poprzednich i całej rodowej przeszłości organizmów, to z drugiej strony zdobywamy pewnik, że i w świecie zjawisk ducha nie ginie nic, żadna cząstka intellektualnej pracy nie idzie na marne, lecz staje się gwarancyą i jedyną podstawą przyszłości. Gdyby którykolwiek z czynników morfologicznego i fizyologicznego rozwoju wyłączyć, byt i rozwój odnośnych rodów stałby się niemożliwy. Gdyby człowiek uchylił się od poznawczej pracy, skończyłby się wnet byt jego na ziemi. Zdobywanie prawdy, coraz doskonalsza oryentacya wobec coraz trudniejszych warunków bytu, są przyrodniczą „konieczności“, dla ducha więc ludzkiego stają się „obowiązkiem“.

Warunkiem naszego bytu i rozwoju jest stanowisko naczelne tego obowiązku jako ideału, jako zwierciadła, w którem powinniśmy dopatrywać losów i przyszłości naszej. Od intellektualnej pracy zależy — jako od *conditio sine qua non* — możność rozwoju. Dla praktyki życia znaczy to tyle, co uratowanie człowieka od wszelakich pesymizmów, egotycznych czy społecznych, chociaż on sam, jednostka dla siebie, jest — jak powiada J. P. Eckermann w „Rozmowach z Goethem“ — „bardzo ułomny, bardzo ciemny, mało wie o świecie, a najmniej o sobie samym“, chociaż przy największym wysiłku urzeczywistnić może zaledwo okruchy swych myślnych zamiarów, a przemija prędko, i chociaż coraz nowe oko wpatruje się w byt z emporyów poznania.

Na drodze kultury umysłowej, na którą człowiek całą istotą swej natury został popchnięty, niema zatrzymania, niema odwrotu, lecz jest warunek egzystencyi na dziś, a rękojmia postępu na przyszłość. Tak jak każdy gatunek zwierzęcy, spełniając instynktowo swe specyficznie określone funkcye, realizuje nieświadomie jedyne warunki swego przyrodniczego bytowania, tak i człowiek, krocząc po szlakach kulturalnego obowiązku, zwycięża świadomie trudności swej przyrodniczej

egzystencyi, a równocześnie realizuje najwyższe postulaty swego uświadomienia, wszelkich swych ideałów, wiar, swych najwyższych religii. Walka o byt, immanentna właściwość organicznego życia, jest u człowieka walką o prawdę. Praca ducha to dla niego jedyna droga obowiązku i zwycięstwa. Ludzkość walczy o byt, gdy młotem myśli przebija przestwór ciemności, torując sobie drogę do światła, do życia; bo życie a światło to jedno.

II.

DOGMATYZM W POZNANIU.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 10 Listopada 1909 r.
przez zw. profesora filozofii chrześcijańskiej

X. DRA FRANCISZKA GABRYLA.

I.

Dogmatem zwiemy twierdzenie, które bądź rzeczywiście jest niezbicie pewne, bądź też za takie uchodzi. Nie tylko teologia katolicka posiada swe dogmata, ale każda inna religia posiada większą lub mniejszą sumę prawd, które w oczach jej wyznawców uchodzą za prawdy niewątpliwe, nietykalne, święte. Spotykamy zaś dogmata nie w samej jedynie dziedzinie wiary, owszem każda gałąź umiejętności, uprawianych przez ludzi, posiada swe twierdzenia stałe, niewzruszone. Każda nauka opiera się na pewnych założeniach, których więcej nie roztrząsa, ani ich pewności już nie udowadnia; każda też nauka do tego zdąża i o to się stara, aby zapomocą metod rozmaitych i środków badania naukowego, uzyskać twierdzenia pewne i sądy niewątpliwe co do przedmiotu badanego.

Nie inaczej ma się rzecz w życiu codziennem. Psychologicznie rzecz biorąc, można bez naruszenia prawdy powiedzieć, iż człowiek rodzi się dogmatykiem. Po przyjściu bowiem na świat odrazu znajduje się umieszczony bez swej woli wśród warunków najrozmaitszych, fizycznych, fizyologicznych, psychologicznych, którym nie może nie ulegać, i które też wywierają na niego swój wpływ od kolebki do grobowej deski. U progu jego życia staje anioł opiekuńczy w postaci troskliwej o jego dobro matki, która nie tylko zaspokaja jego głód i pragnienie, chroni od zmian dotkliwych temperatury, uczy pierwsze stawiać kroki, ale pierwsza za-

poznaje go z przedmiotami jego otoczenia, budzi do życia rozumnego jego duszę uśpioną. Oddani do szkoły, znów z pełnem zaufaniem przyjmowaliśmy głoszone nam przez nauczycieli prawdy najrozmaitsze, a chociaż nieraz tylko obawa złej noty każe uczniowi powtarzać twierdzenia, których prawdziwości on sam dojrzeć jeszcze nie umie, ani doniosłości ocenić nie zdoła, to jednak i takie twierdzenia naszych mistrzów stają się z biegiem czasu i przy rozwoju należytym umysłu zrozumiałe i pewne.

Nawet organizacya naszych zmysłowych władz poznawczych popycha nas w ramiona dogmatyzmu przy poznawaniu, o niczem bowiem nie jesteśmy tak pewni, jak o tem, cośmy na własne oczy widzieli lub na własne uszy słyszeli. Ktokolwiek bowiem nie studyował szczegółowo procesów dokonywujących się w nas w czasie spostrzegania jakiegoś przedmiotu, ten zgoła nie wie, jak zawiłe są to procesy, a za to wydaje się mu, że dość otworzyć oko, aby ujrzeć przedmioty najrozmaitsze, w polu widzenia będące. Kiedy spoglądamy z wysokiej jakiejś góry na widnokrąg rozległy, ani nam na myśl nie przychodzi kwestyonować to, co oko nasze dostrzega. Widzimy wzgórza i doliny, lasy i łąki, chaty, ludzi i zwierzęta, a ponad nami rozpostartą oponę niebieską z posuwającym się majestatycznie słońcem. Nie czujemy bynajmniej owego procesu fotochemicznego, jaki się odbywa w czopkach i pręcikach nerwu wzrokowego na siatkówce, nie myślimy o tem, że pod wpływem tego procesu powstał na siatkówce obraz ujemny przedmiotu widzianego, nie wiemy, w jaki sposób ów obraz zostaje odwrócony lub jak się zlewa z obrazem drugiego oka, nie czujemy drgań podrażnionego nerwu optycznego, przenoszącego podnietę do właściwego ośrodka nerwowego w substancyi szarej naszego mózgu. Patrząc na grę żywą barw kwiatów, rozsianych po kobiercu pstrym łąki, przysięglibyśmy, że oko nasze nie wywiera żadnego wpływu na rezultat naszego widzenia, ono wy-

daje się nam tylko narzędziem biernem, a owe kwiaty i barwy takiemi są w rzeczywistości, jakiemi się nam przedstawiają. Ucho nasze mile chwyta dźwięk poważny dzwonu lub tony orkiestry harmonijnie zespolone; czyż w takich razach zastanawiamy się nad tem, o ile ucho wpływa na całość efektu słuchowego? Te dźwięki, tony, głosy, szmery, świsty, piski, szumy, to wszystko są dla naszej świadomości codziennej rzeczy istniejące przedmiotowo, niezależnie od współdziałania ucha; ucho, to tylko kanał, przez który owe brzmienia głosowe przedostają się do naszej świadomości. Podobnie ma się rzecz co do każdego innego zmysłu; słodycz w cukrze się znajduje tak jak kwas w occie lub zimno i ciepło w powietrzu, a rzeczą zmysłów odpowiednich jest tylko skonstatowanie takiego stanu rzeczy; zmysły nasze, to kanały bierne, przez które do naszej świadomości płynie ustawicznie rój wrażeń w formie najrozmaitszej.

II.

Wszelako i co do poznawania naszego nie brak strony odwrotnej medalu. Wyjdźmy tylko na wieżę wysoką i spoglądnijmy na przechodniów; jakże małymi się oni nam wydadzą! Popatrzmy na kawałek sukna szkarłatnego przy daleko już posuniętym zmierzchu wieczornym, a sukno ukaże nam barwę czarną w miejsce tej, jaką za dnia nam okazywało. Oświećmy ogniem bengalskiem lub światłem magnezyowem klomb kwiatów, które za dnia białego tak rozweselały nasze oko, a ku zdumieniu wielkiemu ujrzymy, że kwiaty utraciły swe barwy ozdobne, i że przedstawiają się nam zupełnie inaczej. Zanurzmy kij w wodzie, a wyda się nam złamany. Tarcza księżyca w pełni wydaje się nam o wiele większą od tarczy słońca, a w dodatku obce te ciała wydają się nam płaskie, chociaż w rzeczywistości są kulami sferycznemi. Jeżeli na przedmiocie czerwonym położymy skrawek białego papieru, pasek

będzie wpadał w kolor zielony; jeżeli zaś na ścianie białej pomieścimy arkusz papieru czerwonego, i przez jakie 20 sekund wpatrywać się będziemy w papier, a następnie go usuniemy, wówczas spostrzeżemy w miejscu, gdzie był papier, płat niebiesko-zielony, odpowiadający wymiarom arkusza czerwonego.

Kiedy kijem lub piórem dotykamy się przedmiotu twardego, zdaje się nam, że ucisk czujemy nie w dłoni, nie w palcu, lecz na końcu kija lub pióra. Obracajmy szybko między dwoma palcami skrzyżowanymi gałkę z chleba, a na pewno będzie się nam zdawało, że mamy pod palcami dwie gałki. Woda dystylowana, puszczona na język po roztworze soli, daje nam smak słodki; kwasy po roztworach słonych lub razem z nimi, stają się jeszcze więcej kwaśne, słodycz zaś podnosi smak kwasów.

A cóż powiedzieć o najrozmaitszych przywidzeniach i przesłyszeniach? Ludzie, będący w stadyum *delirii trementis* widzą rzeczy najrozmaitsze, zwierzęta, swych wrogów, djabłów i t. d., i każdej chwili w tym stanie gotowi są przysięgnąć, że przedmioty, widziane przez nich, na prawdę istnieją. A jakże często, zwłaszcza jeżeli czas dłuższy pozostajemy w samotności i ciszy, wydaje się nam, iż ktoś do nas przemówił, i mimowoli się odwracamy, aby popatrzeć, czyj głos przerywa naszą ciszę. Maniacy prowadzą po całych dniach rozhowory z osobami, które tylko oni widzą, krzyczą, kłócą się z niemi, wygrażają pięściami i biją swe widziadła, jak gdyby to były osoby rzeczywiste. A jak istnieją przywidzenia, tak znów jest wiele osób, które nie potrafią dobrze rozróżnić pewnych barw. Cierpiący na tak zw. daltonizm widzą barwę żółtą i niebieską całkiem prawidłowo, za to fioletową biorą za niebieską, a czerwoną za zieloną lub też za szarą.

A komuż nienana żywość obrazów w czasie marzeń sennych. Każdy z nas mógłby sobie przypomnieć sny ciężkie, pracowite, bo trzeba było uciekać,

przed burzą nadciągającą lub groziło nam wielkie niebezpieczeństwo spadnięcia w straszną przepaść, albo trzeba było bić się z wrogami lub zdawać egzamin z przedmiotu mało znanego; w takich razach wstawaliśmy zmęczeni, nieraz cali w potach, i błogosławiliśmy światłu dnia za to, że rozproszyło straszne nasze senne mary. A te mary przybierają nieraz barwę tak żywą, iż wydaję się o wiele więcej rzeczywiste, aniżeli obrazy i spostrzeżenia wśród jawu odbierane. Gilles de la Tourette opowiada o pewnym zakonniku z Pierre Châtet, iż się mu śniło, jakoby jego przeor zamordował mu matkę; jej cień skrwawiony stanął przed nim i zaklinał go w imię uczuć synowskich, aby pomścił jej śmierć. Nie namyślał się długo ów brat zakonny, lecz pochwycił nóż, pobiegł do celi swego przeora, odszukał łóżko i trzy razy uderzył w nie wbijając za każdym razem nóż bardzo głęboko. Tak zaś był ów zakonnik zajęty myślą pomsty, że nie zauważył wcale ani dwóch lamp, płonących w celi przeora, ani jego samego, piszącego przy biórku. Można sobie wystawić przerażenie i trwogę śmiertelną biednego przeora, gdy patrzeć musiał, jak ów brat rozjuszony wpadał do jego sypialni z nożem w ręku, i po spełnieniu rzekomej zbrodni wracał znów rozpromieniony. Nazajutrz wezwał przeor owego brata, i zapytał się go, co mu się takiego śniło, i co w nocy robił. I brat ów, który rankiem wstawszy błogosławił Boga, że straszny jego sen był tylko złudzeniem, dowiedział się od przeora ku swemu przerażeniu, iż byłby rzeczywiście zamordował swego przełożonego, gdyby tenże nie był pisał długo w noc. (Por. X. Dr Kazimierz Wais: *Dziwy hypnotyzmu*, str. 329).

Czyż wobec takich faktów rozlicznych można polegać z ufnością na tem, co nam zmysły donoszą? Czyż można twierdzić, że rzeczy przez nas spostrzegane, są naprawdę takie, jakiemi się nam przedstawiają?

III.

W każdym więc razie nie bez słuszności narzekali mędrcy starożytni na złudzenia przeliczne, których sprawcami są nasze zmysły. Już Heraklit, żyjący w V wieku przed Chr., biadał nad tem, że ludzie wciąż się mylą, ufając wrażeniom swych zmysłów, i raz twierdzą oni, że coś jest, to znów, że nie jest. Dalej jeszcze posunął się Zenon z Elei, gdyż pozytywnie wykazywał zapomocą licznych dowodów, że ani ruch, ani czas, ani przestrzeń, ani rzeczy wielkie lub małe nie istnieją faktycznie, i że ludzie biorą pozory, ułudę rzeczywistości za samą rzeczywistość. To też nie dziw, że sofista Protagoras postawił zasadę: πάντον χτημάτων μέτρον ἄνθρωπος: człowiek jest miarą wszech rzeczy. Inny sofista, Gorgiasz, wypowiedział w trzech zdaniach swe powody, dla których nie wierzy w pewność w poznawaniu ludzkiem, a to dlatego, że 1° naprawdę nic nie jest, 2° choćby nawet coś istniało, nie byłoby to dostępne poznawaniu człowieka, 3° choćby nawet i było coś dostępne człowiekowi, nie możnaby tego ani wpoić, ani wyjaśnić człowiekowi, gdyż prawda z ust do ust przechodząc, ulega zmianie. Niemniej Pyrhon, Timon z Flios, Enezydem z Knossos, Sextus Empiricus, Epikur i inni powtarzali ustawicznie swym rówieśnikom, aby się nie troszczyli zbytnio o to, jak należy sądzić o rzeczach tego świata, bo świat i jego rzeczy to tylko zjawiska (φαινόμενα), a więc rzeczy obojętne zgoła (ἀδιάφορα), to zaś, co się pod zjawiskami kryje, ich istota wewnętrzna, ich νούμενον, czyli to, co o nich należałoby myśleć, jest dla nas na zawsze zakryte. Kto chce dojść do spokoju umysłu, do owej zachwalanej przez mędrców starożytnych ἀταραξία, ten nie powinien kłaść wagi na to, jak mu się przedstawiają rzeczy znikome, ten powinien się wstrzymać od sądzenia twierdząco lub przecząco o rzeczach; człowiek bowiem może tylko szukać prawdy, ale jej nigdy nie znajdzie.

Ale te wątpliwości co do wartości poznawania naszego rozciągano nie tylko na spostrzeżenia zmysłowe, lecz i na czynność rozumu najprzedniejszą, na wnioskowanie. Sądy bezpośrednie o rzeczach i zjawiskach opierają się na pracy zmysłów, a te są podległe błędom rozlicznym; sądy zaś pośrednie, oparte na wnioskowaniu, są dlatego niemożliwe, że w każdym syllogizmie wniosek zawiera się pokryjomu w przesłance większej. Kto mniema, iż udowodnił, że Sokrates jest śmiertelny, bo jest człowiekiem, a wszyscy ludzie są śmiertelni, ten przeoczył poprostu ten fakt, iż aby można było wypowiedzieć sąd ogólny, że wszyscy ludzie są śmiertelni, to już z góry trzeba wiedzieć, iż i Sokrates jest śmiertelny. Mistrzami prawdziwy we wyszukiwaniu takich zarzutów przeciw pewności w poznawaniu ludzkiem, byli Enezydem z Knossos i Sextus Empiricus. Ich zarzuty odnajdujemy w czasach późniejszych w pismach Michała Montaigne'a († 1592), Franciszka Sancheza († 1632), Piotra Charrona († 1603), Dawida Humea († 1776), Błażeja Pascala, Hobbesa, u poprzednika encyklopedystów Bayle'a, u Kanta, Stuarta Milla i całej zresztą plejady tak zwanych fenomenalistów.

IV.

Cóż tedy wobec takiego stanu rzeczy należy uczynić człowiekowi, który pragnąłby dowiedzieć się raz nareszcie na pewno, czy jest możliwa jakaś pewność w poznawaniu ludzkiem. Czy ma on pójść za radą starych sceptyków? Powiada gdzieś Montaigne, że sceptycyzm jest miłem wezgłowiem dla głowy dobrze urządzonej. Zapewne, taki sybarytyzm duchowy, taka możność krytykowania wszystkiego i wszystkich, a niewypowiadania własnego zdania o niczem, może dogadzać skłonnej do lenistwa naturze człowieka, ale jest to kwietyzm śmierci umysłowej, a nie źródło postępu w rozwoju wiedzy o rzeczach Boskich i ludzkich. Co

więcej, taki stan umysłu, chcącego o wszystkiem powątpiewać, jest w praktyce życiowej wprost niemożliwy. Kiedy Pyrrhon razu jednego uciekał przed psem, wyśmiali go jego uczniowie, wykazując mu sprzeczność między teoryą a praktyką, boć według Pyrrhona ruch naprawdę nie istnieje. Zawstydzony Pyrrhon odrzekł, iż niepodobna jest wyzuć się ze swej natury. Człowiek co do mnóstwa pytań musi posiadać odpowiedź pewną, jeżeli chce spełnić cele swego istnienia, a nawet, jeżeli nie chce narazić swego życia na szwank lub zgubę. Człowiek musi mieć pewność, że niektóre substancye mogą mu posłużyć za pokarm, a inne są szkodliwe lub nawet zabójcze dla jego organizmu, a także musi się upewnić, jaki jest cel jego ostateczny, bo inaczej chodził będzie po tej ziemi po omacku, jak ślepy, który nie wie, gdzie mu stąpać wypada. Nawet w tym razie, iżby ktoś, przedrzeźniając Sokratesa, twierdził chełpliwie, jak Metrodor z Chios, że nic nie wie, że nawet tego nie wie, iż nic nie wie, jeszcze pozostałoby w mocy rozumowanie św. Augustyna, iż ten, kto tak twierdzi, niewątpliwie wie, iż tak twierdzi, wie, iż to twierdzenie, albo raczej to przeświadczenie o niewiadomości, nie w powietrzu się znajduje, ale w tym, który twierdzi, iż nawet tego nie wie, że nic nie wie. Można też śmiało powiedzieć, że wszystkie te racye, które sceptycy zawodowi przytaczać zwykli na dowód, że jest niemożliwa pewność w poznawaniu ludzkiem, są tyluż dogmatami dla nich, tyluż dowodami, że jest możliwa pewność w poznawaniu ludzkiem.

A nietylko sceptycyzm bezwzględny należy odrzucić jako nieuzasadniony, lecz i sceptycyzm w tej formie, w jakiej go zalecał Kartezyusz, zawiera w sobie mnóstwo sprzeczności, które nie pozwalają korzystać z jego usług. Powiada Kartezyusz, że ten, kto chce znaleść punkt stały oparcia przeciw dręczącym go wątpliwościom co do wartości poznania, powinien zacząć wątpić na seryo w to wszystko, co w jakikolwiek spo-

sób poznał, a więc nietylko w to, co mu inni powiedzieli, ale nawet w takie prawdy, jak, że suma kątów w trójkącie = 2 R, a w prostokącie = 4 R, bo przecież nie jest wykluczona możliwość, że jakiś demon złośliwy ustawicznie nas w błąd wprowadza, ani też nie mamy pewności, czy nie śnimy na jawie. Kto jednak w takie wątpienie sztucznie popadnie, przynajmniej o jednej prawdzie nie będzie mógł powątpiewać, o tem mianowicie, że widocznie istnieje, skoro wątpi, skoro myśli. Otóż ta właśnie zasada: myślę, więc jestem, *cogito, ergo sum*, stać się ma deską zbawienia, iżby wątpienie nasze nie stało się prawdziwe i nie zamieniło się w sceptycyzm bezwzględny. Skoro bowiem widzę jasno, bez najmniejszej wątpliwości, iż nie mogę nie istnieć, skoro myślę, to wszystkie twierdzenia tak samo jasne, jak tamta prawda, muszą być dla mnie równie pewne, jak to, że istnieję, skoro myślę.

Tymczasem z odmętów takiego wątpienia, obejmującego nawet prawdy z siebie oczywiste, Kartezyusz mógł się wydobyć na skałę zbawczą dogmatyzmu tylko kosztem niekonsekwencyi w myśleniu. Jeżeli bowiem podług jego założenia mógłby zły jakiś demon wmówić w nas, że 2×2 nie jest 4, lecz 5, to nikt nie zrozumie dlaczegoby nie miało być jego sprawką i to przeświadczenie człowieka wątpiącego, że istnieje, skoro wątpi i myśli? Jeżeli zaś taka sama oczywistość, z jaką dostrzegam fakt istnienia swego w mem myśleniu, ma być probierzem wszystkich innych prawd, które poczytujemy za niezbicie pewne, to jedno z dwojga: albo ta cecha oczywistości w poznawaniu nie może być probierzem pewności danych sądów, skoro Kartezyusz przypuszczał, że można na seryo wątpić w to, iż w prostokącie są 4 kąty proste, lub 2×2 jest 4, chociaż te twierdzenia są niewątpliwie oczywiste; albo też, jeżeli oczywistość poznania ma być naprawdę cechą, wyróżniającą sądy niepewne od pewnych, to żadną miarą nie mógłbym wątpić w to, że $2 \times 2 = 4$, lub że suma

kątów w trójkącie płaskim = 2 R. Zatem i wątpienie, aczkolwiek nie rzeczywiste, lecz sztuczne i metodyczne, rozmyślne, żadną miarą nie może obejmować wszystkich sądów naszych, wszystkich twierdzeń, lecz musi się zatrzymać u podwoi sądów widocznie prawdziwych i pewnych. Zgoła nie myślę przeczyć, że wątpienie, stosowane jako metoda, może być i jest faktycznie jednym z cennych środków zaradczych przeciwko przedwczesnemu podawaniu za pewne wyników, do których jakieś badanie naukowe. doszło. Takie bowiem wątpienie metodyczne zmusza badacza do rozpatrzenia sumiennego tych przesłanek, na których jego twierdzenie się opiera i do uświadomienia sobie granic i podstaw pewności przy jakimś wyniku badania. Z tego też powodu takie powątpiewanie ma zastosowanie szerokie we wszystkich dziedzinach twórczości umysłu ludzkiego. i w tem znaczeniu jest ono dźwignią pewności. Nie można atoli zapominać o tem, że wątpienie metodyczne przypuszcza cichaczem wiele prawd pewnych, nie wymagających już żadnego dowodu, a tem samem nie może ono nigdy być ogólne, czyli nie może się odnosić do wszystkich prawd, które w rozmaity sposób stały się naszym udziałem. Sam Kartezyusz czuł dobrze, na jak słabej i kruchej podstawie oparł pewność w poznawaniu ludzkiem i dlatego starał się ową podstawę umocnić nowym filarem, a to odwołaniem się do prawdomowności Boga. Na pytanie bowiem skąd mam pewność, iż się nie mylę twierdząc, że skoro myślę, to jestem, odpowiada Kartezyusz, że gwarancyę tej pewności daje nam sprawca naszej natury, Bóg, którego ideę w sobie posiadamy.

Atoli to odwoływanie się do prawdomowności Boga tak samo nie na wiele się zda w systemie Kartezyusza, jak podawanie Boga za jedyną przyczynę sprawczą naszych pojęć podług idealistycznego systemu Berkeleya. Aczkolwiek bowiem w porządku istnienia bytów Bóg jest niewątpliwie najpierwszą prawdą i nikogo w błąd

wprowadzać nie może, to jedak co do porządku myślenia naszego jeżeli chcemy polegać na tem, co nam idea Boga objawia, wprzód musielibyśmy się upewnić, że nasza idea o Bogu jest prawdziwa. Wiadomo bowiem, że inaczej Bóstwo pojmuje murzyn, wybijający pokłony przed klocem jakimś, inaczej wyznawca politeizmu, a inaczej żyd lub chrześcijanin.

Berkeley († 1753) również tylko przez analizę poznawania naszego doszedł do tego przekonania, że cała treść poznawania ludzkiego nie jest wynikiem oddziaływania przedmiotów na władze poznawcze człowieka, tylko dziełem bezpośredniem Boga. Zmysły bowiem nasze, tak on rozumował, wprowadzają nas w błąd nie tylko co do własności jakościowych w rzeczach widzianych, ale i co do ich stosunków ilościowych; nie poznajemy tedy świata takim, jakim jest, lecz taki, jak się on nam przedstawia. Gdybyśmy nie mieli wyobrażeń rozmaitych o świecie, niebyśmy nie wiedzieli o jego istnieniu; świat zatem podług Berkeleya tylko o tyle istnieje, o ile mamy jego ideę, o ile bywa przez nas poznanym. Ponieważ zaś wyobrażenia rozliczne o rzeczach zjawiają się w świadomości naszej mimo naszej woli i naszego przyczenienia się czemkolwiek do ich powstania, przeto nie są one naszym wyrobem, tylko są nam dane przez istotę niecielesną, a dość potężną, aby w rozmaitych duchach mogła sprawiać równocześnie wyobrażenia najróżnorodniejsze. Tą zaś istotą może być tylko Bóg wszechmądry i wszechmocny. Ściśle ze sobą powiązane wyobrażenia lub idee, dane nam przez Boga, mają podług Berkeleya stanowić to, co światem, lub przyrodą nazywamy; stały wreszcie sposób, w jaki następują po sobie idee w świadomości naszej, jest podstawą idei praw natury. Berkley przechwalał się w dodatku, że jego system jest na wskróś dogmatyczny, i że stanowi zaporę przeciw rozpędom sceptycyzmu.

Źleby jednak było, gdyby dogmatyzm w poznawaniu naszem opierał się wyłącznie na takiej podsta-

wie, jaką mu wskazał biskup anglikański z Cloyne. Przedewszystkiem bowiem nie jest rzeczą filozoficzną odrazu poddawać Boga za przyczynę sprawczą zjawiska, które o wiele prościej da się wyjaśnić zapomocą przyczyn przyrodzonych. Powtóre nauka Berkeleya jest w wysokim stopniu bluźniercza, bo według niej Bóg byłby sprawcą wszystkich zamiarów zbrodniczych lub w jakikolwiek sposób grzesznych, skoro wyobrażenia nie od ludzi pochodzą, tylko od ich Stwórcy. Ale co dla naszego tematu jest najgorsze, to ten fakt, iż Berkeley nie tylko nie zagrodził drogi sceptycyzmowi swoim dogmatyzmem rzekomym, ale przeciwnie na oścież je otworzył. Wiadomo bowiem, jak różni ludzie różnie sądzą o tej samej rzeczy, a nawet ten sam człowiek zmieniać może swe sądy co do tego samego przedmiotu. Jeżeli tedy owe sądy nie od ludzi samych pochodzą, tylko od Boga, wówczas sądy najsprzeczniejsze o tej samej rzeczy byłyby jednakowo usprawiedliwione i prawdziwe, skoro Bóg, świętość i prawda sama, jest ich sprawcą. Otóż właśnie między racyami, dla których Enezydem z Knossos zwalczał możliwość dogmatyzmu w poznawaniu ludzkiem, znajduje się i ta, że ludzie o tej samej rzeczy mają sądy odmienne.

Zdawałoby się wkońcu, że jeżeli kto, to na pewno filozof królewiecki, Immanuel Kant († 1804), swą krytyką władz poznawczych człowieka i teoryą sądów syntetycznyh *a priori* raz na zawsze położył podwaliny niewzruszone pod dogmatyzm w poznawaniu naszem. A jednak rzeczywistość kłam zadała temu przypuszczeniu; co więcej, może na żadnym pniu systemów filozoficznych sceptycyzm nie mógłby się rozwielmożniać i krzewić tak bujnie, jak właśnie na pniu pozornie dogmatyzującej filozofii Kanta. Nie będę roztrząsał na tem miejscu, czy i o ile Kant zaczerpnął pomysł do swej teoryi poznania od Platona, Berkeleya i Leibniza; to pewne, że istnieje pokrewieństwo bardzo bliskie między formami apryorycznemi poznawania w jego syste-

mie, a między ideami gotowemi, danemi przez Boga duchom, jak nauczał Berkeley, lub między schematem wiedzy w monadach Leibnizowskich, który to schemat stopniowo podług zasady powodu wystarczającego ma się rozwijać w monadach w pojęcia jasne i pełne o świecie. Już sam punkt wyjścia Kantowy w Krytyce czystego rozumu, mianowicie aby zbadać, co i jak poznaje człowiek niezależnie od wszelkiego doświadczenia [1]), jest niewłaściwy i zawiera w sobie *circulum vitiosum*. Z jednej bowiem strony nie masz poznania bez przedmiotu poznania, czyli bez treści, dostarczanej przez doświadczenia i dlatego słusznie Hegel i inni zarzucają Kantowi, iż w swej krytyce czystego rozumu postąpił zupełnie tak samo, jak człowiek, oznaczający reguły pływania, chociaż nigdy w wodzie nie był i nigdy nie pływał. Z drugiej zaś strony krytykę władz poznawczych mógł był Kant przeprowadzić zapomocą tylko owych władz krytykowanych; Kant zatem rozpoczynał ich krytykę z tem przypuszczeniem tajnem, że rozum jest w swych orzeczeniach nieomylny. Także i jego sądy syntetyczne *a priori* są prawdziwym dziwolągiem dla logiki, a nadto nie dają nam gwarancyi najmniejszej co do swej pewności lub co do pewności sądów, które podług ich wymogów mają być utworzone.

---

[1]) Por. *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft.* Herausg. von J. H. Kirchmann. III. Aufl. Berlin 1872, str. 16: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag“. Str. 18: „Die andere (Seite der Betrachtung) geht daraut aus, den reinen Verstand selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von grosser Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht wie ist das Vermögen zu denken, selbst möglich?“ Por. nadto str. 46 nastp.

Konieczność bowiem, jaka w owych sądach ma się znachodzić, jest natury czysto psychologicznej, a nie jest wynikiem wglądnięcia w rzecz poznawaną przez podmiot poznający. Jeżeli zaś tylko z powodu danej nam od natury organizacyi naszych władz poznawczych mamy całe szeregi sądów matematycznych, metafizycznych, spostrzeżeniowych uznawać za konieczne i pewne, to powinniśmy mieć zagwarantowaną przynajmniej tę pewność, że się nie mylimy przy stosowaniu jakiejś formy apryorycznej poznawania co do treści, dostarczanej nam przez doświadczenie. Tymczasem Kant wykazuje, iż rozum ludzki potrafi wzorem sofistów greckich z równą siłą dowodzić *pro*, jak i *contra*, że np. świat od wieków i z siebie istnieje, jak też, że został w czasie zrobiony i nie będzie zawsze istniał, lub że człowiek posiada wolną wolę, i że jej wcale nie posiada. Rozum, któremu Kant mógł zarzucać, iż z natury swej popełnia rozmaite paralogizmy i że ma antynomie, taki rozum nie mógłby być sędzią w swej własnej sprawie, nie może nam dać pewności, że jego orzeczenia są zgodne ze stanem rzeczy przedmiotowym.

V.

Czyż więc niemasz ratunku dla umysłu, który przeglądając treść swego poznania przekonywa się, iż ma powody do wątpienia w pewność tego, co wie? Więc samokrytyka swego poznania jest niedopuszczalna pod grozą popadnięcia w zwątpienie całkowite i nieuleczalne we władze nasze poznawcze? A czy nie możemy wyjść od jakiejś zasady lub od kilku i spróbować, czyby się nie dało na tej drodze uratować możliwości pewnego poznania u człowieka?

Faktycznie tak postąpił Fichte starszy, dla którego zasada tożsamości „ja jestem ja“ stała się nie tylko punktem Archimedesowym pewności w poznawaniu, ale nawet wystarczyła do budowy całego systemu filozofi-

cznego. Hegel i Schelling już nie od zasad, ale tylko od pojęć, a mianowicie Hegel od pojęcia idei jako takiej, a Schelling od pojęcia Absolutu wyszedłszy, potworzyli słynne swe systemy, pobudowali wielkie gmachy myślne, ale mające tę wadę, że były to zamki w powietrzu wiszące, nieoparte na opoce rzeczywistości, która też w Heglowskich konstrukcyach myślnych żadną miarą zmieścić się nie mogła. Jeżeli się zaś wezwie na pomoc kilka zasad i z nich będzie się chciało usypać wał ochronny przeciw falom sceptycyzmu, to ile te zasady będzie się wybierało na chybił trafił, mówiąc językiem Kanta, *a priori*, łatwo będzie można popaść w błąd, iż tych zasad przyjmie się za mało lub za wiele. Przypuśćmy, że się chcę upewnić, czy się nie pomyliłem przy liczeniu drobnej monety lub przy dodawaniu większej kolumny liczb; czyż wtenczas będę się zwracał do zasad metafizycznych w rodzaju tej, co jest, lub że skoro liczę, to jestem? Bynajmniej; każdy z nas postępuje w takich wypadkach o wiele prościej, bo przelicza uważnie pieniądze, lub na nowo sumuje cyfry. Otóż i w procesie upewnienia się o wartości rozmaitych innych aktów poznawania naszego nie inaczej należy postępować, i faktycznie też nie inaczej postępujemy. Nie powinno się problemu dogmatyzmu w poznawaniu naszem tak stawiać, iżby z góry należało wątpić, czy władze nasze mogą coś poznawać na pewno, ani też twierdzić, że rozum człowieka jest nieomylny, ale trzeba sprawdzać, czy dane poznanie odbyło się tak, jak się odbyć było powinno, aby było zgodne z prawdziwym stanem rzeczy. Zatem tylko analiza naszych aktów poznania może nas pouczyć o tem, czy śmiało możemy jakiś sąd uważać za pewny, czy przeciwnie, mamy go uznać za niezgodny z prawdą lub za wątpliwy. Przypatrując się z namysłem temu wszystkiemu, co się mi objawia w chwili, gdy wypowiadam sąd: ta róża jest kremowa, lub: teraz czuję ból, albo: teraz ludzie śpią w Ameryce i t. p., to przedewszystkiem widzę jasno

jak na dłoni, że tego połączenia pojęć w sądy ja dokonuję, a nie kto inny. Widzę dalej, że ten sąd jest tylko moją czynnością, i to czynnością przejściową, wyróżniam więc siebie, swoje ja od tego, czego ono doznaje lub co ono działa. Spostrzegam i to również, że wypowiadaniu tych sądów towarzyszy w mej świadomości przeświadczenie, że te sądy są prawdziwe lub fałszywe, albo wątpliwe, a zarazem widzę i racyę, powód tego przeświadczenia; spostrzegam więc, czym dobrze i dokładnie poznał jakiś przedmiot, czy tylko pobieżnie.

A nie tylko przy sądach, mających za podkład jakieś bezpośrednie spostrzeżenie zmysłowe, lub przy sądach analitycznych czyli takich, w których przez rozbiór cech podmiotu lub przez proste i bezpośrednie porównanie dwóch pojęć odrazu możemy widzieć, jakie orzeczenie przysługuje podmiotowi, lub czy dwa pojęcia ze sobą porównywane można ująć we formę sądu — ale i przy sądach pośrednio pewnych, wymagających zatem udowodnienia, możemy dojrzeć, czy takie sądy są pewne, czy niepewne. Rozum bowiem w dowodzeniu jakiegoś twierdzenia nie potrzebuje się posuwać w nieskończoność i każdego twierdzenia udowadniać, jak to utrzymywali sceptycy starożytni, ale wystarcza mu oprzeć się na jakiejś bezpośrednio oczywistej i z siebie pewnej prawdzie, i z nią powiązać sąd, o którego prawdziwości nie mamy przeświadczenia bezpośredniego. Przypuśćmy, że sędzia śledczy po otrzymaniu doniesienia karnego zupełnie niema wyrobionego przekonania, czy oskarżony jest winien lub niewinien zarzuconego mu czynu karygodnego. Zbiera tedy poszlaki, szuka dowodów, aby w ich świetle wykazać winę podsądnego. Nie wiem np., czy człowiek wogóle jest odpowiedzialny za to, co robi, za swe uczynki. Wiem jednak, że człowiek ma rozum, który mu ukazuje, co ma czynić, a czego zaniechać powinien; wiem także, że człowiek może się determinować do działania lub niedziałania, do czynienia tego lub owego. W świetle tedy tych dwóch prze-

słanek, podobnie jak sędzia śledczy w świetle nagromadzonych dowodów winy u podsądnego, widzę jak na dłoni, że ponieważ człowiek ma rozum i wolną wolę, to może i powinien być odpowiedzialny za swe uczynki. A ta konieczność, jaką zauważam czy to w sądzie co dopiero wspomnianym, czy w jakimkolwiek innym, wynikającym z dowodzenia, nie pochodzi z prostego jakiegoś przymusu wewnętrznego, z organizacyi apryorycznej mych władz poznawczych, lecz jest wynikiem wglądnięcia w istotę rzeczy poznawanej, jest wynikiem tego światła, w jakiem się przedmiot poznawany przedstawił memu umysłowi. Nie jest to więc konieczność ślepa, bezwiedna, popychająca mnie do łączenia pojęć w sąd jakiś bez względu na stan przedmiotowy rzeczy badanej, jak się to dziać musi w teoryi sądów syntetycznych *a priori*, ale konieczność, iż się tak wyrażę, wyrozumowana, logiczna, dojrzana. Jeżeli wiem, że koło jest tego rodzaju figurą geometryczną, iż każdy punkt na obwodzie położony musi być równo odległy od środka, to nie mogę nie widzić i tego, iż gdy dwa punkta różne na obwodzie połączę liniami prostemi z punktem środkowym koła, to te linie, czyli promienie koła, muszą sobie być równe. Jeżeli wiem, że ogień pali i parzy, to i to aż do oczywitości wiem, że się muszę poparzyć, jeżeli rękę przysunę do ognia zanadto blizko.

To też można brać sceptyka na seryo, póki powątpiewa o twierdzeniach nie bezpośrednio pewnych. Ale z chwilą, kiedy nam powiada, że nic zgoła nie wie, lub że nawet tego nie wie, iż nic nie wie, albo czy całe jabłko jest większe, aniżeli jego połowa, że może istnieć skutek bez przyczyny, albo jeżeli nie godzi się na jakiś wniosek niewątpliwie i pewnie wynikający z przesłanek, które on sam uznał za pewne, to takie wątpienie jest udane, sztuczne i dalsza dysputa z takim skeptykiem stawałaby się stratą czasu bezużyteczną. Skoro zaś istnieją rozmaite prawdy bezpośrednio i z sie-

bie oczywiście pewne, skoro rozum może je jako takie poznać, skoro można się upewniać o wartości sądów nie bezpośrednio oczywistych, to tem samem i wiedza pewna o rzeczach jest możliwa, bo albo będzie można prawdy z siebie oczywiste rozwijać dalej, jak to czynią nauki analityczne, albo można będzie sprawdzać wyniki danej gałęzi wiedzy w świetle niezmiennych, bezpośrednio oczywistych, i z siebie pewnych zasad.

III.

SKEPTYCYZM.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 17 Listopada 1909 r.

przez DRA FIL. WOJCIECHA GIELECKIEGO.

I.

Umysł ludzki w poszukiwaniu prawdy różne zajmuje stanowiska i różną wartość poznawaniu przypisuje. Zaczyna od wielkiej ufności w swe siły, rzuca mnóstwo pytań, wielką ilość zagadnień chciałby rozwiązać za jednym zapędem — następnie przychodzi jednak zastanowienie się, zimna rozwaga, poczucie trudności. I występuje wahanie się, wątpliwość. Śmiały w pierwszych wyprawach, później zamyka się umysł w sobie, zaczyna się niejako z sobą obliczać. Po chwilach zachwytów, nadchodzą chwile rozczarowania. Zimna refleksya chłodzi i ziębi — umysł kurczy się jakby ślimak i wraca do swego domku; mrozi go wiatr skeptycyzmu.

Wyraz „skeptycyzm“ pochodzi z greckiego: σκέπτεσθαι, tyle co σκοπεῖν, badać, rozważać, śledzić. Badanie prawdy jest cechą także innych kierunków — w skeptycyzmie przeważa jednak to, co w innych kierunkach umysłowych jest tylko początkiem: wstrzymanie się od wydania sądu. Za tem idzie twierdzenie skeptyczne, odnoszące się do niemożności odkrycia prawdy.

Twierdzenie to pochodzi z poczucia, iż umysł często myli się, błądzi. Spostrzega błąd popełniony i nie umie dać sobie rady; błędy powtarzają się zbyt często — wytwarza się wahanie się, wątpienie.

Któż nie zna tego stanu? Bez głębszej psychologicznej analizy każdy wie o stanie wahania się,

wątpienia, z doświadczenia własnego. Pojawiają się w umyśle jakieś treści, jakieś możliwości — wybór nie następuje jednak między niemi. Stan umysłu taki możnaby porównać do jakiegoś zawieszenia w pośrodku między dwiema możliwościami (dla uproszczenia nie wprowadzamy większej liczby wypadków możliwych, tylko dwa, zresztą gdy mowa jest o sądach, możliwości te zwykle do dwóch dadzą się sprowadzić). Powstaje wątpliwość, łacińskie: *dubium*, od wyrazu *duo* (dwa), niemieckie: *Zweifel* od *zwei* & *Fall* (dwa & przypadek) — możliwe 2 przypadki — spostrzegamy więc, że język dobrze ten stan duchowy oddaje; w polskiem „wahać się“ — czynność, której nazwa przypomina nam świat fizyczny: wahanie się wagi, mogące służyć za symbol tego duchowego stanu, który jest jakby ciągłą oscyllacyą przemienną między dwiema stronami. Chwilowo umysł przechyla się na tę, to znowu na ową stronę; raz argumenty jednej, drugi raz drugiej strony wydają mu się silniejsze — wreszcie uspokaja się tem, że nie wybrał ani prawej strony, ani lewej, lecz zatrzymał się w pośrodku, nie mając decyzyi.

Czynność ta duchowa jest nam znana i w różnych występuje kierunkach filozoficznych, nie tylko w skeptycyzmie. Wszędzie widoczne jest szukanie, pochodzące z poczucia braku; często obok poznania prawdy zdarza się także i błąd — stąd wynika potrzeba ostrożności. Wahanie się i wątpienie pojawia się i w innych kierunkach; dla skeptycyzmu jednak jest cechą charakterystyczną *par excellence:* wahanie się jako hasło, wątpienie jako zasada.

Dziwnie to brzmi: wątpienie jako zasada...

W szeregu kierunków teoretyczno-poznawczych spotykamy różne sposoby zachowania się umysłu ludzkiego wobec treści, która mu się przedstawia i różne sądy o wartości naszej wiedzy. Ufność, stanowczość, afirmacya — występuje w dogmatyzmie; wahanie się, wątpienie — charakteryzuje skeptycyzm.

Wahający się jednak i wstrzymujący od stanowczego zdania skeptycyzm w jednem jest dogmatyczny: w twierdzeniu, że nie można niczego poznać na prawdę, że prawdy nie da się osiągnąć.

Może i co do tego wahać się („wątpię, czy wątpię"), ale wtedy już sam podkopuje własne znaczenie.

II.

W studyum nad skeptycyzmem można historycznie przechodzić różne poglądy skeptyczne, względnie sposoby zachowania się skeptyków, reakcye i brak reakcyi; można kreślić psychologiczny typ rozstroju duchowego u człowieka, nazywanego skeptykiem — gdzie występuje chaos wyobrażeń i zabarwienia uczuciowe, zazwyczaj opisywane w powieściach; można także wziąć na uwagę jedno lub kilka wypowiedzeń skeptyków i analizować je krytycznie.

Jeden odczyt nie wystarcza na skreślenie historyi skeptycyzmu, podamy więc tylko kilka szczegółów historycznych [1]), aby następnie przejść do systematycznych

---

[1]) Fr. Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie" 10 Aufl. III., IV. herausg. von Max Heinze, Berlin, 1907, 1906, I. herausg. von Karl Praechter, Berlin, 1909.

Paul Janet & Gabriel Séailles: „Histoire de la philosophie" 6 éd. Paris (s. a.).

Alb. Goedeckemeyer: „Die Geschichte des griechischen Skeptizismus". Leipzig, 1905.

„Poetarum philosophorum fragmenta", ed. H. Diels, Berolini, 1901.

„Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch" von H. Diels, 2 Aufl. II. Bd. 1 Hälfte, Berlin, 1907.

H. Ritter & L. Preller: „Historia philosophiae Graecae", ed. 8. quam curavit E. Wellmann. Gothae, 1898.

Richard Falckenberg: „Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart", 6 Aufl. Leipzig, 1908.

R. Falckenberg: „Historya filozofii nowożytnej", tłóm. W. M. Kozłowski, Warszawa, 1895.

Émile Saisset: „Le Scepticisme. Aenésidème-Pascal-Kant. 2 éd. Paris, 1865.

rozważań. Zastanowimy się nad kwestyą, czy jest wogóle możliwy do przeprowadzenia powszechny, bezwzględny skeptycyzm i wskażemy na niektóre założenia, *implicite* zawarte w wypowiedzeniach skeptycznych.

* * *

Nie był skeptykiem Xenofanes, chociaż skeptycznie brzmi zdanie, zawarte w jednym z jego fragmentów: *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* fr. 34, Diels [1]). Sofiści mieli na celu przedewszystkiem praktyczny sukces wymowy i przekonywania innych; z tego względu zajęli się dyalektycznemi sztuczkami i zdawało się, jakoby potrafili: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, z czarnego robić białe. Jeden z nich, sławny Gorgias z Leontinoi, napisał dzieło: *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*, „O niebycie czyli o przyrodzie" — którego już sam tytuł jest wymowny. Wypowiada on 3 tezy: Nic nie istnieje (*οὐδὲν ἔστιν*); choćby coś istniało, byłoby niepoznawalnem dla człowieka (*εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ*); choćby było poznawalne, nie możnaby tego udzielić i wytłómaczyć bliźniemu (*εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας* [2]). Tego rodzaju wyrażenia są wskazówką, że rozważania teoretyczno-poznawcze budziły się w tym okresie. Wytwarzać się jednak zaczął równocześnie i chaos myśli w epoce sofistów, a umysły mniej biegłe w dyalektycznych rozprawach, nie mogły się zoryentować.

L. Petit de Julleville: „Histoire de la langue et de la littérature française". III, IV., Paris, 1898.

Henryk Struve: „Wstęp krytyczny do filozofii", wyd. 2. Warszawa, 1898.

R. Eisler: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe". 2 Aufl. II. Bd. 1904, s. v. „Skeptizismus".

R. Eisler: „Einführung in die Erkenntnistheorie". Leipzig, 1907.

[1]) „Poet. philos. fragm.", p. 45.

[2]) Sext. Empir. Adv. math. VII. 65, cytuje Diels, „Die Fragmente der Vorsokratiker", 2 Aufl. II. Bd. 1 Hälfte, p. 552.

Spostrzedz można było, że w przedstawieniach myśli u sofistów zmieniały się zdania, migały jakby w szybkim ruchu, przemieniały prawie swe znaczenia. Nic dziwnego, że nastrój wątpienia i niepewności mógł ogarnąć umysły. Sokrates wystąpił przeciw tej dowolności w myślach, gdyż widział złe jej skutki, społeczne i moralne. Wśród zmienności opinii wskazywał uczniom na potrzebę ścisłych definicyi i na stałość, zawartą w pojęciach. Pewne odgłosy skeptyczne odzywają się też u Demokryta [1]). Uczniowi Demokryta, Anaxarchowi, towarzyszył w wyprawie Alexandra Wielkiego Pyrrhon, którego nazwisko ściśle z historyą skeptycyzmu jest złączone. Zdaniem jego niema nic pięknego ani brzydkiego, sprawiedliwego ani niesprawiedliwego naprawdę [2]). Głosił niepoznawalność (*ἀκαταληψία*) rzeczy i polecał wstrzymanie się od wydania sądu, zawieszenie sądu (*ἐποχή*). Pyrrhon powtarza: Nie rozumiem (*οὐ καταλαμβάνω*) i z tego wynika zachowanie się jego z rezerwą wobec wszelkiej afirmacyi. Wstrzymuje się od wydania sądu (*ἐπέχει*), a stan *ἐποχή* jest, jak się wyraża Waddington, nie zwykłym kłopotem, trudnością, *ἀπορία*, jak u Arystotelesa, objawem chwilowego braku odpowiedzi na postawione pytanie, lecz stałym sposobem zachowania się umysłu, jest trwałym stanem wątpienia. Pyrrhon nie chce niczego rozstrzygać na pewne; polega na tem, co mu się wydaje (*τὸ φαινόμενον*). Np. na pytanie, czy miód jest słodki, powie: Wczoraj takim mi się wydawał, dziś nie; być może, że jest słodki, a może nie jest; nie rozstrzygam (*οὐδὲν ὁρίζω*), nie mówię ani tak, ani nie, o jednem nie twierdzę więcej, jak o dru-

---

[1]) Sext. Empir. Adv. math. VII. 137, 138 (ed. Fabricius, 1841. p. 311, 312).

[2]) *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Diog. Laert. IX. 61 (ed. Huebner, vol. II., p. 389, 390).

giem (*οὐδὲν μᾶλλον*)[1]. Tego rodzaju zachowanie się ma stronę praktyczną, prowadzi do pewnej obojętności (*ἀπάθεια*) wobec rzeczy zewnętrznych i do równowagi wewnętrznej i niewzruszoności (*ἀταραξία*). Uczniem Pyrrhona, bardzo przywiązanym do swego mistrza, był Timon z Flius. Rozwijał on myśli pyrrhońskie, głosząc również: *οὐδὲν μᾶλλον*. Niewzruszoność umysłu (*ἀταραξία*) towarzyszy, zdaniem skeptyków, naturalnie wstrzymaniu się od wydawania sądu (*ἐποχή*), jakby cień (*σκιᾶς τρόπον*)[2]. O źródłach wiedzy, zmysłach i rozumie, wyrażał się Timon, że zeszło się dwóch łgarzy: *Ἀτταγᾶς* i *Νουμήνιος*[3], trudno żeby wynik ich pracy był czemś więcej, jak omamieniem. Kierunek skeptyczny wyrasta również z platońskiej Akademii. Reprezentują go Arkesilaos i Karneades. O Arkesilaosie mówi Cicero: „quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare". (De orat. III, 18); zwykł był nie wyjawiać swego własnego mniemania, lecz dysputować przeciw temu, co ktoś drugi powiedział. Według Sextusa Empiryka miał metody skeptycznej używać tylko w celu ćwiczenia towarzyszy i przygotowania ich do platonizmu. Można w to wątpić; gdyby tak było, byłby to sposób zbliżony do metody Eleatów. Występował przeciw dogmatyzmowi Stoików i całe jego stanowisko zrozumiałe jest dopiero na tle tej polemiki (np. przeciw pojęciom *συγκατάθεσις* i *κατάληψις*). Miał nie tylko uczyć, że nic nie wiemy, ale nawet że tego nie wiemy, iż nic nie wiemy. W takiem wyrażeniu wątpienie sięga samego

---

[1]) Charles Waddington: „La philosophie ancienne et la critique historique", 1904, Chap. IX. Pyrrhon et le pyrrhonisme, str. 314, 315.

[2]) *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Diog. L. IX. 107 (ed. Huebner, II. 1831, p. 426).

[3]) *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας, Συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.* Diog. L. IX. 114 (ed. Huebner, vol. II. 1831. p. 433, 434).

szczytu, staje się skeptycyzmem absolutnym. Wbrew opinii zwalczających go Stoików miał twierdzić Arkesilaos, że w praktycznem życiu wystarcza wyobrażenie przedmiotu pożądanego, aby po niem nastąpiło działanie, chociaż bez ogólnych zasad. Starożytni zapytywali się niekiedy, czem właściwie różnił się skeptycyzm akademicki (t. zw. średniej Akademii Arkesilaosa), od skeptycyzmu pyrrhońskiego. Różnicę tę niektórzy oznaczali w ten sposób, że Akademicy ze szkoły Arkesilaosa mieli twierdzić, iż niczego wiedzieć nie można, Pyrrhończycy zaś i o tem wątpili. Cicero wspomina jednak, że Arkesilaos i Karneades także nie przypisywali bezwzględnej pewności skeptycznym poglądom. Ogólnie biorąc, skeptycyzm akademicki bądź co bądź łączy się z głoszeniem nauk Platona i z nawiązaniem nici tradycyi do metody jeżeli nie platońskiej, to sokratycznej, a dalej różni się od pyrrhońskiego przez wprowadzenie pojęcia prawdopodobieństwa. Pojęcie to jest przedmiotem rozważań Karneadesa. Zgadzał on się z Arkesilaosem, że wyniki dogmatyczne filozofii Stoików są niepewne i występował przeciw Chryzyppowi. Dowodzenie uważał za niemożliwe, bo założenia musiałyby być znowu udowodnione i tak w nieskończoność. Znane jest opowiadanie Laktancyusza (Instit. V. 15), że Karneades, wyprawiony w poselstwie do Rzymu, wypowiedział jednego dnia mowę, w której wielbił sprawiedliwość, a w drugiej mowie miał wygłosić poglądy przeciwne (tej treści: gdyby Rzymianie chcieli być sprawiedliwi, musieliby zdobycze prawowitym właścicielom pooddawać). W teoryi prawdopodobieństwa (πιθανότης), którą rozwijał, wyróżniał Karneades 3 stopnie: Wyobrażenia mogą być: 1) prawdopodobne (w sobie rozważane) πιθαναί, 2) prawdopodobne w stosunku do innych i nie sprzeczne (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι), 3) prawdopodobne, niesprzeczne i wszechstronnie stwierdzone (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδευμέναι). Gdy się zbliżamy do schyłku starożytności, myśli skeptyczne powtarzają się — spo-

tykamy szereg spisów argumentów, jakby katalog, z 10 pozycyi u Ainesidemosa z Knossos, później sprowadzonych do 5, a nawet do dwóch: 1) Nic nie jest pewne samo przez się — dla względności (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι) i dla różnicy zdań, 2) ani przez inne twierdzenie — bo słuszności tego twierdzenia trzebaby znowu dowodzić — i tak w nieskończoność.

Przy końcu starożytnego świata — według wyrażenia poety: „bogi i ludzie szaleją“. Ogólna niepewność ogarnia dusze ludzkie w okresie tak pięknie scharakteryzowanym przez Krasińskiego, kiedy „augur śmiał się z augura, a grecki sofista z samego siebie“. Umysły jakby utraciły poczucie prawdy — co symbolicznie wyraża sławne pytanie Piłata: *Quid est veritas?*

Epigon starożytnych uczonych, a zarazem autor obfitych źródeł do historyi filozofii greckiej, Sextus Empiricus, podaje szereg argumentów przeciw możliwości dowodzenia. Premissa wyższa musiałaby być udowodniona przez indukcyę zupełną — a dalej: wynik zawiera to, co już znajduje się w przesłance wyższej. Występują u niego również argumenty przeciw pojęciu przyczyny, które jest względne, nie istnieje samodzielnie (οὐχ ὑπάρχει), tylko jest dodane przez umysł (ἐπινοεῖται). Przyczyna i skutek nie mogą być równoczesne, bo niewiadomo, dlaczegoby w takim razie skutek nie miał być przyczyną; nie może przyczyna poprzedzać — bo niema jeszcze skutku; nie może następować — to byłoby niedorzeczne.

W chrześcijaństwie rozwijającem się różne kierunki występują i różnie też przedstawia się ich stosunek względem filozoficznych roztrząsań. Jedni unikają filozofii jako próżnej ułudy, drudzy znowu szukają w niej broni umysłowej przeciw pogaństwu.

Wielki duch i gorące serce w chrześcijaństwie, św. Augustyn, rozważał wiele problemów, nim do chrześcijaństwa przystąpił. Wątpił w prawdziwość twierdzeń, które roztaczały się przed jego umysłem. Dla niego

wątpienie nie było tylko teoryą; lecz żywo odczuwał te męki duchowe, które towarzyszą niepewności i wątpieniu. Po wielu burzach wewnętrznych znalazł ukojenie w religii chrześcijańskiej. Dyalog jego „Contra Academicos“ zawiera cały szereg teoretyczno-poznawczych rozważań, odnoszących się do skeptycyzmu. W „Soliloquia“ zaś i w „De Trinitate“ podał punkt zasadniczy filozofowania: bezpośrednie poczucie naszego duchowego istnienia — w czem wyprzedził o tyle wieków Kartezyusza.

Nowożytni skeptycy powtarzają argumenty starożytnych na korzyść skeptycyzmu, mniejszą zatem w tym względzie odznaczają się oryginalnością. Jedno zestawienie myśli jest u niektórych z pośród nich pouczające i ciekawe, a to połączenie skeptycyzmu w zakresie wiedzy i umiejętności ludzkiej z potrzebą przyjęcia wiary religijnej i oparcia się na niej. Takie jest stanowisko Montaigne'a. Jest on typem wykwintnego światowca i przenikliwym obserwatorem ułomności ludzkich. Wskazuje na różnorodność poglądów osobistych — prawda zaś może być tylko jedna. Zmysły nas mylić mogą, a przy rozumowaniu znowu trzebaby dla uzasadnienia jednych twierdzeń szukać nowych dowodów i tak w nieskończoność (poglądy takie, jak u skeptyków starożytnych). W praktyce wskazane jest życie, polegające na poznaniu siebie i nadprzyrodzonem objawieniu (przy pomocy łaski). Uczeń i przyjaciel Montaigne'a, Charron, przeprowadza myśli podobne w dziele: „De la sagesse“. Zadaniem człowieka jest szukanie, nie zaś znalezienie prawdy (przypomina się późniejsze zdanie Lessinga). Prawda — znajduje się na łonie Boga. Dla nas wskazane jest wątpienie i badanie, a wśród ciemności życia — wypełnianie obowiązków. Mądrość polega na zawieszeniu sądu i uwolnieniu się od namiętności. Zdaniem Charrona dobrym sposobem na to, żeby lud niewierzący uczynić chrześcijańskim, byłoby: rozszerzyć w nim pyrrhoński skeptycyzm. Rozum przekonany o swej słabości,

łatwo poddałby się objawieniu: „Jamais Pyrrhonien ni Académicien ne sera hérétique; ce sont choses opposites“ [1]). Sanchez główny wynik swej pracy zamieszcza w tytule, który ma formę zdania: „Quod nihil scitur“. Chociaż był profesorem medycyny i z natury swego zawodu ciągle musiał odwoływać się do strony doświadczalnej, twierdzi jednak, że doświadczenie, podstawa ludzkiej wiedzy, potrąca tylko o powierzchnię rzeczy, a nie wnika w głąb. Bóg sam posiada znajomość świata, którego jest Stwórcą; nam dane są tylko przyczyny pośrednie. Kartezyusz, chcąc dojść do wiedzy pewnej i utrwalić podstawy gmachu ludzkiej umiejętności, zaczął od wątpienia metodycznego. Zmysły nas często mylą, we snach doznajemy złudzeń i na jawie popełniamy błędy. Pragnąc się upewnić, zaczyna Kartezyusz wątpić i zastanawiając się nad tem wątpieniem dochodzi do przekonania, że choćby wszystko myliło go i łudziło, to jedno pozostaje oczywistem i niewątpliwem, że on wątpi i myśli. *Cogito ergo sum* — oto zdanie, które ma być początkiem i podstawą. Punkt wyjścia zatem bardzo zbliżony do stanowiska św. Augustyna. Jako kryteryum prawdy stawia Kartezyusz zasadę, iż to jest prawdziwe, co zupełnie jasno i dokładnie poznaje (*illud esse verum quod valde clare et distincte percipio*). U Pascala słyszymy narzekania na umysł ludzki, że nie może odkryć najwyższych prawd. Spotykają się w umyśle Pascala wpływy Montaigne'a i Kartezyusza. Skeptykiem w całem tego słowa znaczeniu Pascal nie jest, chociaż mogłoby to wynikać z niektórych jego wypowiedzeń, jak: *Le pyrrhonisme est le vrai* [2]), co podnosi Saisset. Skeptyczne myśli łączyły się u Pascala z silną potrzebą wiary i podkreślaniem jej znaczenia; zarzuty, jakie rozum mógłby postawić przekonaniom religijnym,

---

[1]) Cytuje: Janet & Séailles: „Histoire de la philosophie“, 6 éd. p. 690.

[2]) Pensées, ed. Ch. Louandre, 1854. Chapitre XXIV, 1, p. 352.

nie mają doniosłości, bo sam rozum jest słaby, jak wskazuje skeptycyzm. Takie jest zasadnicze stanowisko Pascala; przekonanie jednak o jego skeptycyzmie należy zmodyfikować o tyle, że niektóre wyrażenia, pochodzące z *Pensées*, nie mogą być brane jako definitywne przy przedstawieniu poglądów Pascala, a to dlatego, że pochodzą z dzieła, które zostało wydane po śmierci autora, z notatek luźnych, nie wiadomo nieraz z jakiego wyrwanych związku — a raczej do którego przeznaczonych miejsca, *Pensées* bowiem są raczej materyałem, niż książką gotową. Wiele historycznego materyału zawiera znany słownik Piotra Bayle'go. Bayle'go spotkał los erudyty, który zbiera wiele wiadomości, spostrzega mnóstwo zapatrywań, niektóre między sobą sprzeczne i rady sobie z niemi dać nie może. Podejmuje Bayle krytykę optymizmu i deizmu; uważa prawdy wiary za przeciwne rozumowi i dlatego, według niego, rozum ma zasługę, gdy te prawdy przyjmuje. Mimo tego zwrotu, który niejednemu umysłowi może się wydawać przychylnym dla religii, to jednak, jak się wyraża Lange: „nie napisał ani jednego wiersza, któryby nie był wymierzony do zbudzenia wątpliwości“ [1]). U d'Alemberta nauka ścisła łączy się z pewnym sensualizmem i skeptycyzmem. Nie możemy zdaniem jego, poznać materyi ani ducha; świat zdaje się inaczej jest zorganizowany, niż nam się wydaje. Ten skeptycyzm sensualistyczny d'Alemberta przechodzi później w materyalizm francuski. W Anglii Dawid Hume określa swoje stanowisko jako skeptycyzm akademicki, łagodniejszy od pyrrhońskiego. Przeprowadza analizę czynności umysłu i niektórych pojęć, jakiemi się posługujemy, np. pojęcia przyczyny. Przedmiotem myśli i badań ludzkich są albo stosunki między wyobrażeniami albo fakty. Do pierwszych należą stosunki matematyczne; w za-

---

[1]) „Historya filozofii materyalistycznej“, przeł. A. Świętochowski, t. I, str. 267.

kresie drugich możliwe jest jedynie prawdopodobieństwo. Doświadczenie podaje tylko współczesność i następstwo; umysł zaś dodaje węzeł wewnętrzny: pojęcie stosunku przyczynowego.

Stanowiskiem Kanta nie będziemy się obecnie szczegółowo zajmowali — na ten temat bowiem ma być wygłoszony osobny odczyt. Kilka krytycznych uwag zaś umieścimy niżej, przy analizie skeptycznych poglądów i ich ocenie.

Do skeptycyzmu zbliżone w XIX wieku są dwa kierunki: agnostycyzm i relatywizm. Złączone są z nazwiskami Huxleya [1]) i Spencera. Huxley twierdził, że nie żelazna konieczność panuje w przyrodzie, lecz nasze myślenie dodaje ideę konieczności, np. że kamień musi spadać [2]). Czy materyalizm, czy spirytualizm ma decydować — nie da się odpowiedzieć. Zdaniem Herberta Spencera — w każdym błędzie jest cząstka prawdy. Wprowadza Spencer pojęcie *Unknowable* (niepoznawalne). Istnienie świata jako całości jest tajemnicą. Pozostaje coś niezbadanego: ukryte tło, zawsze dla nauki niedostępne.

III.

Mając krytykować wypowiedzenia skeptyczne, nie mogę oczywiście bronić wszystkich twierdzeń, przeciw którym skeptycyzm występuje, bo wypadłoby zaznaczać słuszność bardzo wielu sądów prawdziwych i teoryi dodatnich — co przekroczyłoby nasze ramy. Zwrócić się więc przedewszystkiem należy do tego, co jest zasadnicze, do podstaw poznawania.

Skeptycyzm dzieli się na powszechny i częściowy. Powszechny, uniwersalny jest wątpieniem

---

[1]) R. Eucken: „Geistige Strömungen der Gegenwart“. 1909, str. 392.

[2]) Th. H. Huxley: „Method and Results“. 1894, str. 161.

o wszystkiem, częściowy — o niektórych tylko zakresach poznania ludzkiego.

Jeżeli ktoś wątpi o wszystkiem, to można go się zapytać, czy to wątpienie odnosi się do wszystkiego bez wyjątku, czy też do wszystkiego oprócz właśnie wypowiadanego twierdzenia. α) W pierwszym wypadku, jeżeli wątpi o wszystkiem, a więc także i o swojem wątpieniu — przez to już własne wątpienie osłabia. Wątpliwości względem samego wątpienia są początkiem, zadatkiem jakimś afirmacyi. β) W drugim wypadku pozostaje wszystko wątpliwe oprócz zdania, proklamującego wątpienie. To zdanie ma być słuszne, co do tego niema być wątpliwości. W takim razie skeptyk głosi, że nie istnieje pewność w poznawaniu ludzkiem, ale co do tego twierdzenia jest przekonany, że pewność posiada. Głosi, że nie można poznać prawdy, a równocześnie mniema, że w tym sądzie, który wypowiada, ma słuszność, że więc w nim prawdę poznaje. Wynikałoby stąd, że „to jest prawdą, iż niema żadnej prawdy“ [1]) — oczywista sprzeczność, absurdum.

Punkt wyjścia skeptycyzmu nie da się zatem utrzymać, rozbija się.

Jeżeli skeptyk twierdzi, że wstrzymuje się od jakiegokolwiek wypowiedzenia, pozostaje mu indyferentyzm względem poznania wszelkiego, który nie jest możliwy do przeprowadzenia.

Z powyższego wynika, że powszechny, absolutny skeptycyzm nie da się konsekwentnie przeprowadzić. Utrzymać da się jedynie skeptycyzm częściowy, odnoszący się do niektórych obszarów naszej wiedzy.

Żaden, nawet najskrajniejszy, skeptyk nie zdoła się wprawić w taki stan, żeby niczego na pewno nie twierdził. Żyjąc musi działać, a do działania ludzkiego konieczne jest poznawanie pewnych stosunków i przekonanie o ich przedmiotowej doniosłości.

---

[1]) Por. E. Husserl: „Logische Untersuchungen“. I. 1900, str. 119.

Zresztą, gdy skeptyk wypowiada jakieś zdanie, już w samym tym fakcie tkwi szereg założeń, które milcząco przyjmuje. Prof. Heinrich w pracy p. t. „Zwidzenia senne“ [1]) powiada, że takie proste zdanie, jak: „widzę barwę“ zawiera już cały bezmiar poglądów i pytań. Podobnie w każdem wypowiedzeniu skeptyka tkwią *implicite* różne założenia, np. że istnieją inni ludzie (pocóżby bowiem wogóle mówił), że mogą go słyszeć i rozumieć, że mowa jest takim środkiem porozumiewania się bliźnich.

* * *

Twierdzenia Gorgiasa, będące już nawet nie tyle skeptycyzmem, ile nihilizmem, zrozumiałe są na tle rozwoju filozofii greckiej. Myśl zaczęła w Eleatyzmie odróżniać siebie od zmysłowych wrażeń i pragnęła budować z siebie świat inny, rzeczywistszy od tego, który nam jest dany we wrażeniach. Ciekawą jest rzeczą, jak metafizyka Eleatów łączy się z takiemi dowodzeniami o nierzeczywistości świata widzialnego i że sofiści — jak Gorgias — uchwycili się tej zewnętrznej strony dyalektycznej, szablonu, który szedł od Parmenidesa i Zenona, a co innego, niż sofiści, miał na celu. Metafizycznie bardzo interesującem i ważnem jest pytanie, czy poza zasłoną zjawisk znajduje się byt rzeczywisty; gdy jednak pozostajemy wyłącznie na terenie teoryi poznania, odrazu dwa pierwsze zdania Gorgiasa możemy odrzucić. Doznajemy jakichś treści, te treści istnieją, są nam dane. Odpada zatem twierdzenie: „Nic nie istnieje“. Tak samo niesłusznem jest zdanie: „Choćby coś istniało, byłoby niepoznawalne“. (Już w tem „choćby“ wyrażone jest pewne ustępstwo). O tych treściach, które są nam dane, wydajemy pewne sądy, łączymy je w pewien sposób; nie tylko doznajemy tych

[1]) „Przegląd filozof.“ IX, str. 327.

stanów, ale także wiemy, że są naszymi stanami — coś poznajemy. Co do trzeciego zdania („Choćby można poznać, nie możnaby komu innemu udzielić"), to zaznaczona w niem jest trudność, jaka istnieje w wyrażaniu myśli za pomocą mowy. W całej rozciągłości to zdanie Gorgiasa nie jest słuszne, może jednak w pewnym zakresie służyć na oznaczenie owej trudności w dokładnem porozumiewaniu się i wyrażaniu wszystkich naszych stanów. Nie możemy przenieść się w dusze drugich; nie możemy wiedzieć dokładnie, czy o danym przedmiocie inni tak samo myślą, jak my; gdy wypowiadamy pewne zdania, może treść, która bliźnim się udziela, nie pokrywać się bez reszty z tą treścią, która nam bezpośrednio jest dana i którą chcieliśmy wyrazić.

* * *

Istnieje twierdzenie skeptyczne, że rozum może tylko burzyć, a nie budować, wykrywać, gdzie błąd, a nie wskazywać, gdzie prawda. Jeżeli jednak może wykryć błąd, wtedy to wykrycie jest już prawdziwem poznaniem. Zapewne, że odkrycie błędu nie zawsze jest równoważne z rozwiązaniem zagadnienia, ale służyć może za wskazówkę i drogę do trafnego rozwiązania, a to na zasadzie stosunku logicznego między sądami przeczącymi a twierdzącymi. Przez wykluczanie błędnych odpowiedzi można zakres rozważań zacieśnić, ilość możliwych rozwiązań zmniejszać i z pośród wielu możliwości zbliżać się do jedynego prawdziwego wyniku.

Gdyby człowiek ciągle mylił się, błądził nie wytworzyłby pojęcia: „błądzenia", nie odróżniłby błędu od innego poznania, które nie jest błędem. Z faktu, że poznaje, iż błąd jest możliwy, wynika, że niekiedy umysł nie błądzi. Niektóre po-

znania nie są błędne, są prawdziwe. Może to mała pociecha, że tylko niektóre, nie wszystkie.

Są niektóre prawdziwe poznania i są środki do ocenienia, czy dany sąd jest prawdziwy, czy nie. Do tych środków należą: *a)* zgodność z faktami, z tem, co dane jest bezpośrednio w stanach poznawczych, *b)* zgodność immanentna, logiczna, treści duchowych między sobą.

* * *

Ulubionym argumentem, na który powołują się skeptycy od czasów starożytnych, jest różnica zdań, różnica opinii ludzkich. Fakt istnienia różnych opinii o tym samym przedmiocie może być wskazówką, że kwestya jest trudną, ale nie znaczy, żeby nie można jej rozwiązać. Historya wskazuje, że w niektórych dziedzinach prawda była w posiadaniu niewielu jednostek i dopiero powoli, nieraz przez wieki całe, przenikała do szerszych warstw. Choć wielu jej nie poznało i wydawało sądy błędne, nie przestała być przez to prawdą. W zakresie poznawania prawdy nie może decydować głosowanie i większość numeryczna jednostek, przychylających się do pewnego zapatrywania. Czy stąd, że jeden człowiek wypowie trafne zdanie, a inni go nie rozumieją, wynika, że on nie miał racyi i że sąd jego nie zawierał prawdy? Ktoś patrząc się na szereg znaków muzycznych lub matematycznych i nie rozumiejąc ich znaczenia, może zachować się skeptycznie i zyskać zgodę i poklask pokrewnych sobie umysłów niewykształconych. Czyż ta zgoda ich jednak w przeczeniu będzie ostatecznym dowodem braku wartości sonaty Beethovena, czy teoryi Sophusa Lie'go? Podobnie z tego, że wiele jednostek ludzkich nie może podążyć za filozoficznemi abstrakcyjnemi rozumowaniami, nie wynika, jakoby te rozumowania nie miały wartości, którą mogą ocenić dopiero

umysły, mające większe wykształcenie, talent, przygotowanie.

* * *

Skoro niemożliwe jest utrzymanie się konsekwentne na stanowisku wątpienia we wszystko, należy wybrać stanowisko inne. Skeptyk, choć zaznacza, że we wszystko wątpi, już w tem swem twierdzeniu (a tem bardziej w dowodzeniu słuszności swego poglądu) posługuje się szeregiem założeń, często nieświadomie. Konsekwentniej jest powiedzieć świadomie: Przyjmuję pewne podstawy, niektóre może tymczasowo; stwierdzam, że nie mogę postępować w pracy myśli bez korzystania z niektórych założeń, np. bez przekonania o doniosłości funkcyi rozumowych.

To też Hagemann [1]) wskazuje, że chcąc postąpić naprzód w myśleniu, trzeba przyjąć trzy zasadnicze momenty, którymi są: 1) podstawowy warunek, 2) podstawowy fakt, 3) główna zasada.

1) Podstawowym warunkiem pracy umysłowej jest przeświadczenie o doniosłości funkcyi naszego umysłu. Jeżeli zaprzeczy się temu, wszelkie szukanie dalsze jest bezcelowe. Można rozważać, czy w tym zakresie, czy w innym zdoła umysł ludzki ze skutkiem pracować, gdzie praca może przynieść wyniki, czy są i jakie granice dla umysłu i t. d., ale już na początku tego rozważania musi się przyjąć możność poznawania prawdy — inaczej sama ta czynność zastanawiania się, rozważania byłaby bezprzedmiotowa. Niektórzy myśliciele o tem zapominają, to też słusznie podnosi Isenkrahe, że rozważanie wartości ludzkiego poznawania jest znowu poznawaniem: „wenn das ungeprüfte Erken-

---

[1]) „Logik und Noëtik“, 4. Aufl., p. 185. Por. X. J. Nuckowski T. J.: „Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem“. (Sprawozdanie zakł. chyrowsk. 1898, 1899).

nen nicht sicher ist, dann ist es auch das geprüfte nicht, da die Prüfung doch selber auch ein Erkennen ist". (Der Grundirrtum der neuern Philosophie, Philosoph. Jahrbuch II. 1889, p. 425). Podobnie przypomina Eisler, że doniosłości myślenia nie można negować zapomocą tegoż samego myślenia: „Es geht eben nicht an, die Gültigkeit und Brauchbarkeit des Denkens eben mittels desselben Denkens negieren zu wollen". (Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig, 1907, p. 33).

2) Podstawowym faktem jest: Ja istnieję i doznaję pewnych stanów. Można wątpić o świecie zewnętrznym, można myśleć, że zmysły nas mylą — ale kto wątpi i doznaje złudzeń, ten jednego faktu nie zaprzecza, iż on sam, wątpiący i doznający złudzeń, istnieje. Gdyby nie istniał, nie mógłby wątpić i nie dręczyłyby go złudzenia. Sformułowanie tego faktu zawiera sławne zdanie Kartezyusza: *Cogito ergo sum.* Możemy tu zwrócić uwagę, iż niepotrzebnie umieścił Kartezyusz wyraz: *ergo*, przez co wyrażenie przybiera formę wniosku — gdy tymczasem oznaczać ma bezpośrednie stwierdzenie oczywistego faktu. Przeszło dwanaście wieków przed Kartezyuszem podniósł znaczenie tego faktu św. Augustyn w „Soliloquia" (II, 1, 1): „R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? Nescio. R. Simplicem te sentis, anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio". Porównanie ujęcia zagadnienia przez obu tych myślicieli znajduje się w dziele Prof. Straszewskiego: „Filozofia św. Augustyna na tle epoki", str. 176, 177, 372. Zdaniem Prof. Straszewskiego punkt widzenia augustyański jest bardziej krytyczny od kartezyańskiego. Nadto u Kartezyusza przeważa strona intellektualistyczna, św. Augustyn zaś „kładzie nacisk na praktyczne strony świadomego życia i w chceniu, w działaniu dopatruje się oczywistości duchowego istnienia".

3) Zasadą główną jest zasada wyłączenia sprzeczności (*principium contradictionis*): Coś nie może równocześnie istnieć i nie istnieć. *A* nie jest *non-A* (albo: *A* nie może być *non-A*). Wyrażona w niej jest potrzeba konsekwencyi. Psychologiczna strona tej zasady przedstawia się w ten sposób: Pojęcie *A* jako funkcya cech (*a*, *b*, *c*...) pozostaje zgodnem z sobą przez cały czas rozumowania, inaczej nie myślelibyśmy już o tem *A* czyli *f* (*a*, *b*, *c*...), tylko o czemś innem. Potrzeba uwagi, żeby w ciągu rozumowania nie nastąpiło jakie przesunięcie pojęć, żeby *A* nie przeszło w *non-A*. Zasadę wykluczenia sprzeczności sformułował w sposób ścisły Arystoteles: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* (Metaph. *Γ* 3, 1005 *b* 19, 20). „Niemożliwem jest, aby to samo równocześnie było i nie było w tej samej rzeczy i pod tym samym względem“ [1]). Kto nie przestrzega tej zasady, ten myśli błędnie i naraża się na to, że sądy przez niego wypowiadane nawzajem się znoszą. Jeżeli upadają poglądy, to dlatego, że można im wykazać sprzeczność (albo brak zgodności z faktami albo sprzeczność wewnętrzną).

W uchronieniu się od sprzeczności jest objaw siły myśli. Mówi się niekiedy, że Kant za długie dzieło napisał, żeby zdołał uchronić się od sprzeczności. (Inna rzecz jest, że błędy Kanta mogą być pouczające). Im na większe dzieło rozszerzyć się musi to czuwanie, aby uniknąć sprzeczności, tem większa sztuka. Ze strony psychologicznej — jest to objaw jędrności myśli. To nie tylko umowa, lecz coś głębszego i trwalszego.

Tymczasowo w nauce może być szereg systemów (jakby modeli naukowych) takich, że wśród nich niektóre są między sobą sprzeczne — czy w założeniach systemu Σ_1, Σ_2... czy w wynikach; ostatecznie jednak

---

[1]) Por. X. Prof. Dr S. Pawlicki: „Metafizyka“ (wykłady). Kraków, 1906. § 15. Zasada kontradykcyi, str. 29—32.

albo jeden z nich będzie prawdziwy, albo też oba muszą uledz pewnej modyfikacyi.

Im na mniejszy zakres w jakiemś rozwinięciu i przeprowadzeniu myśli ogranicza się ta potrzeba konsekwencyi, tem łatwiejsze zadanie przedstawia się do spełnienia. Łatwiej (nie mówię tu o względzie literackim, lecz ścisłym, filozoficznym) jest pisać aforystycznie, jak Nietzsche, niż systematycznie, jak Spinoza. Choć aforystyczny sposób pisania może zyskać poklask chwili, wpływ systematycznego jest dalszy, sięga na całe wieki. Oczywiście co innego jest systematyzacya, a co innego — suchy szablon.

* * *

Brak zachowania konsekwencyi pojawia się w chorobach umysłowych. Psychiatrya poucza, że w niektórych przypadkach patologicznych w miarę wzrostu choroby konsekwencya jest mniej wybitna, względnie na mniejsze sięga obszary *(logique morbide)*. Wytwarza się jakby jedno ognisko wyobrażeń i pojęć, potem drugie, trzecie — każde istnieje niejako dla siebie. W obrębie każdej z tych *idées fixes* może być zachowana prawidłowość logiczna, jednak między niemi niema ścisłego, logicznego związku, a nawet panują sprzeczności, których choremu nie udaje się usunąć.

* * *

Z poprzednich naszych rozważań wynika, że także drugi rodzaj skeptycyzmu, t. zw. skeptycyzm metodyczny, uważamy za niemożliwy do przeprowadzenia w całym zakresie wiedzy ludzkiej. Skeptycyzmem metodycznym posługujemy się wtedy, gdy niejako zakładamy, że wątpimy, aby tem bardziej się upewnić. Wątpienie nie jest tu celem dla siebie, lecz jest tymczasowe i służy do uzyskania pewności. Metodyczny

skeptycyzm niekiedy potrzebny, a nawet w części wskazany jako reakcya przeciw zbyt pospiesznie powziętym mniemaniom i nieuzasadnionym twierdzeniom — nie jest jednak możliwy do przeprowadzenia odnośnie do całego zakresu poznania ludzkiego, lecz tylko do niektórych sądów i ich związków. Pewne momenty musi umysł przyjąć jako punkty wyjścia, o które zaczepia. To też słusznie mówi Cornelius: „Der Zweifel an der Möglichkeit sicheren Erkennens lässt sich nicht allgemein festhalten, weil dieser Zweifel selbst mit einer positiven Erkenntnis gleichbedeutend ist“. — „Der Skeptiker muss, um seinen Zweifel zu rechtfertigen, doch eben die Thatsache dieses seines Zweifels allgemein anerkennen. Mit demselben Rechte aber, mit welchem er diese Thatsache anerkennt, kann ihm das Dasein jeder anderweitigen Thatsache seines psychischen Lebens als Ausgangspunkt sicherer positiver Erkenntnis entgegengehalten werden“. (Einl. in die Philos., p. 160, 161). Wyżej zaznaczyliśmy potrzebę przyjęcia trzech takich momentów, którymi są: podstawowy warunek poznania ludzkiego, podstawowy fakt i główna zasada. Istnieje potrzeba oparcia się na stałych punktach, jako założeniach. Gdy to a to założymy (np. A, B), otrzymujemy takie a takie wyniki (W_1, W_2...); A istnieje, więc przyjąć także trzeba W_1 i t. d. Jeżeli nie oprzemy się na tem A, wszystko wisi w powietrzu. Możemy przyjąć inne założenia (np. Φ_1, Φ_2), otrzymamy wyniki odmienne (Ψ_1, Ψ_2), ale zawsze przyjąć trzeba założenia jakieś, choćby tymczasowe. Struktura duchowa jakieś linie wytyczne mieć musi. Odnosi się to i do drobnych elementów, z których się wyższa całość buduje i do momentu, nadającego kierunek budowie tej całości.

* * *

W tem świetle także trzeba brać na uwagę pracę filozoficzną Kanta w zakresie teoryi poznania. Skeptyków nazywa Kant nomadami, którzy unikają starannej uprawy gruntu [1]). Skeptycyzm Hume'a pobudził Kanta do szukania trwałych czynników w wiedzy ludzkiej. Tymi trwałymi czynnikami mają być, zdaniem Kanta, formy czasu i przestrzeni i kategorye, w które umysł ujmuje materyał wrażeń. Są to warunki możliwości doświadczenia. Prawidłowość od umysłu pochodzi. W zakresie nauk empirycznych ma być uprawnione korzystanie z sił umysłu, ale odnośnie do najwyższych pytań (wolność czy konieczność, skończoność czy nieskończoność świata) może, zdaniem Kanta, umysł dawać argumenty równoważne na obie strony. Stanowisko zatem skeptyczne. Dopiero to, co zburzył w „Krytyce czystego rozumu", pragnie Kant odbudować w „Krytyce praktycznego rozumu" i w tej drugiej krytyce podaje podstawy do przekonania o istnieniu czynnika nadzmysłowego ponad nami (Bóg), w nas (wolność woli) i po nas (nieśmiertelność duszy). Wynik samej jednak „Krytyki czystego rozumu" jest skeptyczny, w obrębie zaś tego dzieła znajdują się sprzeczności. Co do punktu wyjścia Kanta i niektórych myślicieli z jego szkoły („kantystów"), to zawarte jest w nim pewne nieporozumienie. Wątpią w siły poznawcze rozumu ludzkiego i na to badają, aby się upewnić, ale właśnie już samo to badanie jest czynnością rozumową. Jeżeli nie założy się możności poznania prawdy przez rozum, to całe ich badanie traci zasadnicze swoje znaczenie — jak już wyżej (str. 79) wspomnieliśmy — co wyraził także jeden z krytyków: Jeżeli poznawanie ludzkie przed zbadaniem nie jest pewne, to nie jest pewne i po zbadaniu, gdyż samo badanie jest znowu poznawaniem. Kto się zastanawia i rozważa, ten *ipso facto* przypusz-

---

[1]) Kr. d. r. V., Vorrede z. ersten Ausg. (Herausg. von K. Kehrbach, p. 4).

cza, że rozważanie, będące czynnością umysłową, jest środkiem do uzyskania jakiegoś prawdziwego wyniku. Nie zwracają na ten punkt należytej uwagi niektórzy teoretycy poznania ze szkoły Kanta i narażają się wskutek tego na rodzaj błędnego koła w rozumowaniu. Nie chcę przez to negować znaczenia Kanta i neokantyzmu, który odznacza się trafnemi analizami i wiele wyświetlił. Mimo niektórych przedstawień i rozwinięć trafnych spostrzedz można jednak u Kanta słabość punktu wyjścia. *Si licet magna comparare parvis* — to pomysł zasadniczy przypomina Münchhausena, który sam siebie za włosy wyciągnął. Przyniósł z drugiej strony krytyczny kierunek kantowski (a raczej całe rozgałęzienie tego kierunku) pewne wysubtelnienie w badaniach czynności umysłowych, uświadomienie drobnych szczegółów. Jak ktoś wykonywać może obroty ręki, a nie wie, które mięśnie w grę wchodzą, tak samo w razie braku krytycznej analizy wielokrotnie wykonywa się czynności duchowe bez dokładnego ich uświadomienia sobie. Krytycyzm Kanta i jego następców przyczynił się właśnie do takiego uświadomienia czynności umysłowych. Zasługą tego kierunku jest również podkreślanie różnicy między tem, co nam bezpośrednio w doświadczeniu jest dane, a dodatkami; staranie się o możliwie dokładne oczyszczenie poznania z naleciałości, względnie stwierdzenie, że takie a takie przypuszczenia wnosimy. Krytycyzm wskazuje także na to, że w zakresie teoryi przyrodniczych panuje tylko prawdopodobieństwo, nie zaś pewność. Dowody doświadczalne są innego rodzaju, niż dowody rozumowe, ponieważ przeciwieństwo faktu jest możliwe i nie zawiera w sobie sprzeczności logicznej.

* * *

Zbliżone do skeptycyzmu są dwa kierunki: agnostycyzm i relatywizm. Pierwszego hasłem jest niepoznawalność, drugi głosi względność ludzkiej wiedzy.

Przeciw agnostycyzmowi, który w XIX w. związany jest z nazwiskami Huxleya i Herberta Spencera, ale także u innych myślicieli się pojawia, można podnieść to, co wyżej powiedzieliśmy, występując przeciw 2 twierdzeniom Gorgiasa. Zaznaczyć jeszcze można dobitniej, iż istnieje cały szereg aktów poznania, w których bezpośrednio ujmujemy prawdę. Fakt naszego istnienia bezpośrednio nam dany, zasada tożsamości, zasada usunięcia sprzeczności i niektóre pewniki matematyczne są tymi momentami, które zadają kłam agnostycyzmowi. Od tych zaś prawd bezpośrednio oczywistych przez obserwacyę i czynności logiczne posuwa się umysł coraz dalej w swem poznaniu.

Poznanie to jednak ma mieć wartość tylko względną — mówią relatywiści. Zapewne, że mogą być wiedze inne, niż ludzka, wyższe, doskonalsze. Ale odróżnić należy tutaj poznawanie zmysłowe od czynności rozumowej, intellektualnej. Mogą istnieć inne „organizacye“; zmysłowe dane mogą dla tych organizacyi być odmienne od naszych (np. przystosowanie do nieznanych nam promieni). Dane zmysłowe tworzą system znaków (Brochard). System ten inny jest dla Heleny Keller, niż dla nas — a jednak te same prawidła rozumowania i ją obowiązują. Możliwe u tych innych organizacyi jest nie tak częste błądzenie, jak u nas, albo ogarnianie zjawisk z wyższych punktów, ale o ile umysł ma pozostać umysłem, niemożliwa jest taka wiedza, w którejby nie panowała zasada tożsamości i wyłączenia sprzeczności. W budowie nauk występuje także umowa, a z nią i pewna dowolność, ale ta umowa zawarta jest w pewnych granicach, odnosi się do nazwy, porządku, kierunku, sposobu badania. Uczony nie stwarza faktu (jak twierdzi Le Roy — zob. Poincaré: „La Valeur de la Science“, p. 214) tylko w różny sposób może go ujmować.

Krytykę relatywizmu zawiera praca Prof. Twardowskiego: „O tak zwanych prawdach względnych“.

Jeżeli sąd jest prawdziwy, to jest nim bez zastrzeżeń, bezwarunkowo, bez względu na okoliczności, zawsze i wszędzie. Przyczyna relatywizmu tkwi niekiedy w pewnem nieporozumieniu. Jeżeli relatywista powie, że względną prawdę zawierają np. zdania: „woń kwiatu jest przyjemna“, „deszcz pada“, „kąpiel jest rzeczą zdrową“ — to bliższa analiza wykazuje, że zdania te są skróconym sposobem wyrażania się na oznaczenie pełniejszej treści. Trzeba zatem zapytać się, jakie są sądy, wyrażone przez owe zdania, a więc np. czy te zdania oznaczają sądy ogólne, czy szczegółowe; jeżeli szczegółowe, to znowu trzeba określić np. dla kogo ta woń kwiatu jest przyjemna, kiedy, wśród jakich okoliczności i t. d. Relatywistyczne błędy występują często wskutek braku odróżnienia między sądem *(iudicium)*, a szatą zewnętrzną sądu, czyli zdaniem *(enuntiatio)*. Zwrócić należy baczną uwagę na wieloznaczność mowy ludzkiej, a łatwiej uniknie się relatywizmu. Tożsamość wypowiedzenia nie jest rękojmią tożsamości sądu. Do tożsamości sądu potrzebne jest, aby był jeden i ten sam podmiot, orzeczenie, jakość sądu i ilość. Często zdanie tak zbudowane, że może przedstawiać sąd ogólny, jest tylko skróconym sposobem wyrażenia konkretnego wypadku, np. zdanie: „deszcz pada“ — odnosi się do zjawiska, które się odbywa „teraz i tutaj“. Astronom nie mówi: „teraz i tutaj“, lecz np.: „dnia .... według kalendarza gregoryańskiego, o godzinie .... według czasu środkowo-europejskiego, pod tym a tym stopniem szerokości i długości geograficznej i t. d. odbędzie się zaćmienie (albo: odbyło się zaćmienie) księżyca“. Zdanie: „deszcz pada“ raz wyraża sąd o zjawisku meteorologicznem, które się odbyło w Krakowie o tym a tym czasie, drugi raz znowu wyraża sąd inny o podobnem zjawisku, które zdarzyło się we Lwowie i t. p. Nie sąd z prawdziwego stał się fałszywym — tak nigdy stać się nie może — tylko mamy do czynienia z dwoma różnymi sądami, które mogą

mieć taką samą szatę zewnętrzną. Ważne jest odróżnienie, czy zdanie wyrażać ma sąd ogólny, czy szczegółowy, np. zdanie: „kąpiel jest rzeczą zdrową“, jeżeli wyraża sąd ogólny, jest fałszywe, jeżeli zaś wyraża sąd szczegółowy, to znowu trzeba ten sąd bliżej określić (dla kogo, przy jakim stanie zdrowia i t. d.) i w takim razie może być prawdziwe.

Argument relatywizmu, że teorye naukowe się zmieniają, nie obala wcale twierdzenia o bezwzględności, absolutnem znaczeniu prawdy. Prawda jest trwała i bezwzględna; teorye naukowe zmieniają się o tyle, o ile nie są prawdziwe, lecz prawdopodobne.

Jeżeli relatywista twierdzi, że nie tylko nie możemy wiedzieć o tem, czy jakiś sąd jest słusznie, czy niesłusznie uważany za prawdziwy, lecz o żadnym sądzie tego nie można rozstrzygnąć — wtedy konsekwentnie nie może zwalczać przeciwnych zapatrywań, ani bronić swego przekonania. Nie może zwalczać przeciwników, gdyż niema danych do twierdzenia, że ich poglądy są nieprawdziwe; nie może obronić swego zdania — gdyż brak mu danych do oceny, czy prawdziwe jest jego własne przekonanie.

H. Aschkenasy w „Przeglądzie filozof.“, R. XII, zesz. III, str. 332, 333, podnosi znaczenie Rickerta odnośnie do kwestyi relatywizmu. („Gegenstand der Erkenntnis“, p. 132—137). „Jeżeli prawda jest względna, to stąd wynika, że nie musi odpowiedź na jakiekolwiek pytanie brzmieć: „tak“ lub: „nie“, lecz że obie odpowiedzi są dopuszczalne. W tym zaś razie każde osobiste mniemanie żąda tej samej ważności i uznania, a pojęcie prawdy traci swój sens i wartość“. — „Można — pisze Rickert — słowa: „niema prawdy“ obok siebie postawić, można to zdanie wypowiedzieć lub napisać, ale nie można go uznać, gdy się je rozumie“ [1]).

---

[1]) „Ein Relativist, der seine eigene Meinung für wahr hält, weiss nicht, was er tut. Man kann wohl einen Satz bilden, in dem die

To też słusznie zaznacza Husserl, że gdyby istniały takie umysły, dla którychby nasze zasady rozumowe nie były prawdziwe, to dla nich mogłoby np. równocześnie być prawdą, że istniejemy i że nie istniejemy i t. d. Można to mówić, ale wtedy się treści nie rozumie — jest to, według wyrażenia Brocharda („De l'erreur", p. 189) — gadanie jak papuga: „C'est du psittacisme".

IV.

Fakt błądzenia, mylenia się, tworzenia fałszywych syntez, jest u kolebki skeptycyzmu. Błąd jest pozbawieniem prawdziwego poznania, jest brakiem — umysł braku nie znosi, dąży do czegoś pozytywnego, do prawdziwych sądów, do prawdy. Osiągnięcie prawdziwego poznania jest niekiedy trudne. Świadomość tej trudności jest przyczyną zniechęcenia. Zdawanie sobie sprawy z ograniczonych sił umysłu ludzkiego, ważne i doniosłe, przeradza się niekiedy w drugą ostateczność (jedną jest przecenianie tych sił), w skeptycyzm. Sofizmaty istnieją, wynikają z mylnych stosowań czynności umysłu, a fakt ich pojawiania się może być argumentem, pozyskującym zwolenników skeptycyzmowi. Czy z tego wynika jednak, aby wyłącznie negować i w radosnej negacyi zakładać ręce? Nie — trzeba i samemu pracować i drugich zachęcać, by składali kamyczki na budowę gmachu wiedzy, na którą łączą się fakta i ogólne poglądy, drogi, którymi postępuje umysł i sposoby ujęcia faktów, teorye.

Wobec ogromu wiedzy czasem z piersi uczonego wyrwie się westchnienie, zbliżone do Sokratesowego: *οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα*, „wiem, że nic nie wiem", ale to nie

---

Worte: „es gibt keine Wahrheit" nebeneinander gestellt sind, man kann diesen Satz aussprechen und auch niederschreiben, aber man kann diesen Satz nicht für wahr halten, wenn man ihn versteht". (H. Rickert: „Der Gegenstand der Erkenntnis", 2 Aufl. 1904, str. 137).

jest dumny skeptycyzm, tylko wyraz skromności, która cechuje głębokiego badacza.

Wielu wybitnych uczonych, widząc to, co zrobili dla nauki, a nawet to, do czego wszyscy badacze na pewnem polu doszli — w porównaniu do roztaczającego się przed nimi obszaru zjawisk i obszaru możliwego poznania tych zjawisk i ich związków — nic dziwnego, że się zawaha wobec olbrzymiej ilości dróg, wśród których trzeba wybrać najodpowiedniejszą.

Ale te wielkie umysły nie wątpią w przyszłość nauki, w przyszłość poznania ludzkiego. Refleksye te są dla nich jedynie motywem, pobudzającym do skromności.

Jeżeli starzy skeptycy za argument na swą korzyść uważali różność spostrzeżeń ludzkich i źródeł naszych wiadomości, to uczony dziś widzi w tych spostrzeżeniach, dokonanych w różnych warunkach, właśnie dobrą sposobność do stwierdzania słuszności teoryi.

A gdy się bliżej przypatrzy samej czynności naukowego badania, to mimo błędów w niem popełnianych, zdumiewać się zacznie nad siłą umysłu ludzkiego i powie z Poincaré'm: Astronomia jest pożyteczna, bo jest wielka i piękna (*L'Astronomie est utile — parce qu'elle est grande; elle est utile, parce qu'elle est belle*, „La Valeur de la Science", p. 157); wskazuje nam, jak człowiek mały jest ciałem, a wielki duchem (*C'est elle qui nous montre combien l'homme est petit par le corps et combien il est grand par l'esprit* — ibidem).

I zastanawiać się zacznie nad tym dziwnym ładem, który się objawia i w nauce i we wszechświecie — i dojdzie do przekonania, że „przypadek" tego wszystkiego nie tłomaczy, podobnie jak trudno, żeby z liter rozrzuconych powstały przypadkiem „Roczniki" Enniusa (Cicero: „De natura deorum", II, 37).

Spostrzeże dalej, że czynność duchowa, to nie zwykłe gromadzenie faktów, lecz także organizacya, w której objawia się pewna siła. Budowa hipotez świad-

czy o sile twórczej ducha ludzkiego, który niekiedy intuicyjnie odkrywa prawdę pierwej, nim ścisły dowód podać potrafi. Rozwiązania zagadnień odbywają się niekiedy „skokami“ — wskutek tego czasem wyrodzi się błąd, więc trzeba być ostrożnym, stwierdzać, szukać uzasadnienia, ale właśnie w tym: *élan de la pensée* widoczna jest duchowa siła. Umysł wytwarza hipotezy; skoki myśli są nieraz zbyt pospieszne i błąd powstaje, jeżeli konstrukcye umysłu uważamy odrazu za trafne bez stwierdzenia, czy im odpowiadają rzeczywiste stosunki. Ale potęga myśli przez to nie traci swej doniosłości. Warto przypomnieć studya badacza tej miary, co Claude Bernard, z których okazuje się, jakie znaczenie ma siła spontaniczna myśli, mogącej odkryć prawdę przed stwierdzeniem jej za pomocą doświadczenia: „Les belles études de Claude Bernard nous ont montré que c'est, en dernière analyse, par une hypothèse, par un élan spontané de la pensée, que la vérité est dévinée avant d'être confirmée par l'expérience“. (Brochard: „De l'erreur“, p. 177, 178). Umysł zdolny jest do analitycznego myślenia i do intuicyjnego ujmowania prawdy.

Jest wątpienie przez siłę i jest przez słabość. Siła — widoczna wtedy, gdy mu towarzyszy rozwaga, ostrożność, próbowanie, oświetlanie z różnych stron celem sprawdzenia wyniku. Ale jest także wątpienie dla braku lepszego zajęcia, zabawka dyalektyczna albo wygodne zamykanie oczu na to, co się sprzeciwia pewnym skłonnościom — i wreszcie: wątpienie z powodu umysłowego lenistwa. Naturalnie takiego wątpienia trzeba się strzedz.

* * *

Z rozważań naszych wynika, że powszechny skeptycyzm, teoretycznie sprzeczny, w praktyce nie da się konsekwentnie przeprowadzić. Wypowiedzenia skepty-

ków zawierają wiele założeń, np. przeświadczenie o istnieniu innych ludzi i porozumiewaniu się z nimi, przeświadczenie o możności przekonywania ich i t. p. Gdyby skeptyk tych założeń nie przyjmował, nie wiadomo, dlaczegoby miał mówić, przeprowadzać rozumowania, dowodzić; musiałby chyba — jak mówią o jednym ze skeptyków — tylko palcem ruszać. „Kto mniema, że nie można niczego dowieść, ten nie może przecież dowodzić, że nic nie wiemy“ — mówi Külpe [1]). Skeptyk pisze niekiedy książki — sądzi zatem, że inni umieją czytać i mogą zrozumieć to, co chciał powiedzieć, przeprowadzić podobne rozumowania i wydać sąd o ich wartości i t. p. Jeżeli chce innych przekonywać, tem silniej uwydatnia niemożność utrzymania skeptycznego stanowiska.

Nawet skeptycyzm metodyczny, gdy niejako zakładamy, że wątpimy, nie da się przeprowadzić odnośnie do całości wiedzy, tylko do części. Umiejętnie pokierowany, może być w takim razie środkiem postępu.

Potrzeba zachować krytyczną rozwagę i czujność. Z tej rozwagi wynika jednak, iż przyjąć trzeba pewne minima założeń. Rozwaga wskazuje również, że negacya jest czasem niebezpieczniejsza od naiwnego dowierzania.

Wobec występowania twierdzeń sprzecznych zadaniem umysłu jest wybór. Dlaczego zaś wybrać mamy te twierdzenia, a nie inne — o tem musi rozstrzygać krytyczne badanie.

Mimo wszystkich błędów i niedorzeczności skeptycyzmu, rola jego w umysłowości ludzkiej jest znaczna. W pewnym zakresie budzi z odrętwienia, prowadzi do czynności. Schopenhauer porównał skeptycyzm do opozycyi w parlamencie. Taka opozycya może być bodźcem do pracy, gdy umysł zbyt wygodnym się staje.

---

[1]) „O zadaniach i kierunkach filozofii“, przekł. polski pod redakcyą Prof. K. Twardowskiego. T. II, Lwów, Warszawa, 1899, str. 116.

Gdy zaś treść wiedzy krystalizuje się, może skeptycyzm stać się czynnikiem rozkładu.

Potrzebne są niektóre formy trwałe, ale trzeba uważać, żeby nie zamknąć się w nich, by trwałe formy nie stały się formułkami bezdusznemi. Skeptycyzm niejako czynność tę spełnia w pewnym zakresie, pobudza do zastanowienia się nad znaczeniem tych stałych form.

Niekiedy znowu działa szkodliwie, ziębiąc zapał szlachetny i wytwarzając atmosferę braku decyzyi i jakby duchowego marazmu.

Zresztą życie jest silniejsze od teoryi.

Pulsujące życie intellektualne nie dało się nigdy bez reszty zamrozić skeptycyzmowi, który zwykle bywał przejściową fazą, czy w rozwoju umysłu indywidualnego, czy grupy społecznej. W przebiegu historyi pojawiał się często w epokach granicznych, przynosząc z sobą ferment.

Sama w sobie uważana czynność umysłowa, która jest podstawą skeptycyzmu — jest pewnem zahamowaniem, zastanowieniem się. Jest wyrazem autonomii duchowej i wskazuje, że od nas zależne w pewnym zakresie jest odniesienie się nasze do świata.

Wbrew temu, co wynikałoby ze skeptycznych twierdzeń, że poznawanie nasze jest Syzyfową pracą — można raczej twierdzić, iż przy rozwijaniu ciągłem i zwijaniu szeregów zmierzamy do tkaniny coraz subtelniejszej. Jeżeli już miałaby być mowa o rozsnuwaniu i zabieraniu się do pracy na nowo — to budowę wiedzy prędzej możnaby przyrównać do tkaniny Penelopy — z tą jednak uwagą, że praca odznacza się coraz delikatniejszymi motywami, odbywa się w przyspieszonem tempie i ciągle z poprzednich faz pracy utrwalają się jakieś *residua*.

Zbyt wielkie wybujanie spekulacyi i ufności dogmatycznej w siły umysłu prowadzi za sobą reakcyę.

Po śmiałości Hegla przyszły negacye różnych kierunków materyalistycznych i pozytywistycznych.

Obecnie jesteśmy właśnie w fazie odwrotnej procesu. Po zaprzeczeniach wartości naszej wiedzy, po różnych twierdzeniach relatywistycznych i sprowadzaniu wiedzy do wyłącznie psychologicznych czynników — przychodzi reakcya w postaci t. zw. „teoryi przedmiotów“ *(Gegenstandstheorie)* Meinonga i kierunku antipsychologistycznego: Husserla i jego uczniów.

Przesadne afirmowanie potęgi władz naszych poznawczych — zawodzi; z drugiej strony zbytnia trwożliwość, niepewność — odbiera siły i hamuje twórczość. Są to jakby dwa przeciwne dążenia. Potrzebne jest umiejętne pokierowanie umysłem, aby dwa te dążenia współistniały w odpowiednim stosunku, modyfikowały się nawzajem i do doniosłych prowadziły wyników.

Nie rozpacz ani zniechęcenie wobec obszaru wiedzy wskazane jest, lecz otucha. Przy podjęciu badania — potrzeba ostrożności, rozwagi, czujności. Do samego rozwijania pomysłów — potrzebna znowu śmiałość, której towarzyszyć (względnie po której następować) winna kontrola, czy rozwijany szereg jest tylko prawidłowy immanentnie, wewnętrznie, czy też pokrywa się z rzeczywistymi stosunkami. Jedynie w tym drugim wypadku pomysł można przyjmować jako teoryę naukową.

Czynne zajmowanie się pracą czy na polu nauk specyalnych, czy filozofii i refleksya krytyczna wskazuje na potrzebę przyjęcia pewnych założeń i na niemożność konsekwentnego przeprowadzenia skeptycyzmu, ani relatywizmu, a zarazem prowadzi do przekonania, że umysł ludzki może poznać prawdę: *mentem humanam verum cognoscere posse.*

IV.

KRYTYCYZM.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 1 Grudnia 1909 r.
przez DRA STANISŁAWA GARFEIN-GARSKIEGO.

Comme la philosophie de Descartes fut au dix-septième siècle la philosophie européenne, la philosophie de Kant est aujourd'hui le lien des peuples et des génies les plus différents.

J. Bourdeau.

W cyklu prelekcyj przypadło mi w zaszczytnem udziale zadanie — jak mi się zdaje — dość trudne, jeśli nie najtrudniejsze. Krytycyzm jest — jak sądzę — filozoficznie najgłębszym kierunkiem teoryopoznawczym; widzi on zagadnienia zasadnicze i doniosłe tam, gdzie one dla racyonalizmu i empiryzmu wszelkich odcieni wcale nie istnieją. Drogowskazem zaś dla niego nie są ani żadne z góry założone cele poznawcze, ani względy jakiejkolwiek użyteczności; jego gwiazdą przewodnią jest jedynie i wyłącznie poszukiwanie prawdy. Ale nietylko te okoliczności czynią zadanie moje trudnem. Komplikuje się ono w tej chwili bardziej może jeszcze tem, że zadanie to jest pod względem faktycznym, materyalnym że tak powiem, najobszerniejszem. Musimy sobie bowiem uprzytomnić, że Krytyka czystego rozumu jest jedną z najtrudniejszych i najciemniejszych książek, jakie kiedykolwiek napisano. Mówił przecież o niej Schiller — tak entuzyastyczny uczeń Kanta — że im częściej ją czyta, tem ciemniejszą ona mu się wydaje. Poszczególne części jej powstały prawdopodobnie w różnych czasach i już

to jest źródłem rozlicznych sprzeczności. Istnieją dalej dwa wydania jej w ważnych punktach od siebie odbiegające. Przytem Kant posługuje się w znacznej części jeszcze terminologią scholastyczną, w której nauczył się myśleć, a dla wyrażenia rzeczy nowych, przez siebie stworzonych, używa częścią starej terminologii, zupełnie nieodpowiedniej, a po części stwarza terminologię niejasną i niebardzo szczęśliwą. Wreszcie w różnych późniejszych dziełach znajdują się objaśnienia do niej i korektury i dlatego Vaihinger, który nazywa ją *instabilis tellus*, *innabilis unda*, mówi słusznie, że opanowanie jej jest dużo mozolniejszą pracą, niż się zazwyczaj myśli. Obok tego i z powodu tego urosła na tle pewnych ujemnych właściwości charakteru niemieckiego w dziedzinie nauki literatura polemiczna, która przedstawia się jako morze bezbrzeżne, niedające się zupełnie zgłębić i zmierzyć.

Jeżeli dalej już tu jako rysy charakterystyczne krytycyzmu zaznaczymy, iż uznaje on współdziałanie zmysłowości i myślenia jako źródło objektywnego poznania, rozróżnia formę i materyę doświadczenia i przyjmuje pewne aprioryczne czynniki doświadczenia i poznania, to należy sobie uprzytomnić, że od około pięciu ćwierćwieczy z góry mało który z filozofów — a czynili tak nawet teologowie — nie uważał za właściwe przypiąć systemowi swemu etykiety krytycznej w tem czy owem rozumieniu. Nietylko najbliżsi następcy genialnego twórcy krytycyzmu Fichte, Schelling i Hegel, ale cały tak liczny szereg myślicieli od Herbarta, Lotzego począwszy, a skończywszy na tak bliskich nam jak — aby tylko niektórych wymienić — Renouvier, Lachelier, Fouillée, Heymanns, Hogdson, Höffding, Wundt, Cohen, Windelband, Riehl, Hartmann, Struve i Straszewski — zdobili się i zdobią się z dumą w epitet błyszczący głębokością myśli i wielkim kredytem naukowym i moralnym.

Wspominam o tem, aby zaraz z góry zastrzedz — co się właściwie samo przez się rozumie — iż nietylko niepodobna w ramach jednego wykładu objąć tak przeogromnego materyału, ale niemożliwem jest nawet obszerniejsze bodaj ujęcie najgłówniejszych zasad krytycyzmu teoryopoznawczego w ich rozwoju do chwili obecnej przy zarysowaniu tendencyj rozwoju dalszego.

Z konieczności zatem ograniczyć się musimy do zaznaczenia myśli przewodniej transcendentalnego idealizmu u jego twórcy Kanta, t. j. do podkreślenia tych momentów, na zasadzie których *Krytyka czystego rozumu* pretendowała śmiało być rozjemczynią w sporze między dogmatyzmem a skeptycyzmem, stworzyć nową zupełnie i nigdy przedtem nieznaną naukę filozoficzną i wytknąć jej raz na zawsze niezmienne drogi, aby następnie krótko wspomnieć o obecnych dążnościach w dziedzinie krytycyzmu.

Zdaje mi się, że najlepiej potrafię powiedzieć i uwypuklić, czem jest Kant, jeśli najpierw powiem, czem nie jest Kant.

Habent sua fata libelli. Losem prac o wielkiej głębi myśli, książek torujących nowe drogi i stwarzających przewroty w królestwie ducha, lub przynajmniej będących wykładnikami takiego przewrotu, jest to, że nie bywają prawie wcale w oryginale czytane. Nieszczęśliwy przypadek urabia jakiś obraz, który jest zupełnem skrzywieniem i wykoszlawieniem myśli autora, i taki obraz z ust do ust bez kontroli podawany szerzy się, popularyzuje się i służy za przedmiot krytyki książki i polemiki z autorem. Przypisuje się autorowi słowa, których nigdy nie mówił, poglądy, których nigdy nie miał, i przeciw którym najusilniejby protestował, cele do których nigdy nie dążył, i na tak udeptaną ziemię wyzywa się autora i zwycięża się go oczywiście bardzo łatwo. Jeśli kiedy nastaje sąd nad takiem postępowaniem, to zadanie jego zupełnie jest nietrudne, bo wystarczy odwołać się do oryginału i wszystkie zarzuty,

cała ta zwycięska polemika pryska jak bańka mydlana. Ofiarą tego dość częstego w historyi myśli procesu stał się także Kant.

Mówi się więc i szerzy twierdzenie, jakoby Kant uczył, że rozum bez żadnego doświadczenia, bez żadnego materyału, bez żadnego przedmiotu sobie dostarczonego, może coś poznać i stwierdza się następnie tryumfująco błędność takiej nauki z powołaniem się na to, że „bez objektu niema poznania“. Tymczasem Kant stwierdza wyraźnie, iż nie ulega żadnej wątpliwości, że wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się z doświadczeniem. Mówi on np. „co do czasu żadne poznanie nie poprzedza doświadczenia“, albo: „wszelkie poznanie z czystego rozsądku tylko, albo czystego rozumu nie jest niczem więcej, niż pozorem i tylko w doświadczeniu jest prawda“. Czyli że: Kantowi nie śniło się nawet o tem, co mu zarzucają. *A priori* filozofii transcendentalnej oznacza tylko — jak już wykazuje to określenie: transcendentalny — pewien składnik doświadczenia, który należy do doświadczenia, konstytuuje je, lecz z niego nie pochodzi, nie leży w materyi doświadczenia, lecz jest jego formą. I ta forma uświadamia nam się tylko w doświadczeniu, bo bez niego niema żadnego poznania, ale w gotowem doświadczeniu, w refleksyi nad doświadczeniem możemy odróżnić ów składnik formalny, aprioryczny, transcendentalny od materyi doświadczenia, możemy go wysegregować, wydzielić, po grecku: *krinein* — i od tego wyrazu greckiego właśnie pochodzi nazwisko filozofii krytycznej, krytycyzmu. Krytycyzm w refleksyi nad gotowem doświadczeniem stara się wydzielić to, co jest materyą doświadczenia, aby w ten sposób zastanowić się nad samą formą poznania i na tej podstawie orzec o granicach tego poznania, a w szczególności o jego uprawnieniu do szukania poznania bez doświadczenia, do szukania prawd transcendentnych. Jak wiadomo zaprzeczył Kant takim uroszczeniom poznania i tu właśnie widać jak na dłoni całą

niesłuszność i bezpodstawność zarzutu, jakoby Kant mówił o jakiemś poznawaniu przed wszelkiem doświadczeniem, o poznawaniu bez objektu.

Ten zarzut zupełnej niemożliwości samego pomysłu Kanta uzupełnia się zazwyczaj dalszym zarzutem, że pomysł i plan krytycyzmu Kanta zawiera t. zw. *petitio principii*, skoro do badania rozumu przed wszelkiem doświadczeniem, czyli przed poznaniem rzeczywistego objektu potrzeba przecież pomocy rozumu, a tem samem zakłada się już z góry, że rozum może coś poznawać i że to robi według pewnych praw. Jako autorytet bywa w tym wypadku powoływany Hegel, który powiedział, iż Kant robi wrażenie człowieka chcącego nauczyć się pływać bez wchodzenia do wody. Hegel był geniuszem — to nie ulega wątpliwości. Ale nie każde powiedzenie geniusza jest genialnem i słusznem, a w szczególności w sprawach teoryopoznawczych nie można powoływać się na Hegla jako na autorytet, bo jego konstytucya duchowa była tak silnie konstrukcyjną i do metafizyki skłonną, że — jak wykazuje system jego — bez skrupułów granice poznania przez Kanta nakreślone przekraczał i dlatego na granice te oczywiście sympatycznie zapatrywać się nie mógł. Charakterystyczną jest jednak rzeczą, że na Hegla w tym względzie powołują się właśnie ci, którzy go poza tem traktują z najzupełniejszem lekceważeniem. Odpowiedzią na ten zarzut niech będzie to, co powiedzieliśmy już przedtem o aprioryzmie Kanta, że mianowicie nawet na myśl Kantowi nie przyszło badać rozum przed wszelkiem doświadczeniem. Poza tem zarzut taki byłby dopuszczalny tylko przy równoczesnem zrzeczeniu się wszelkich badań teoryopoznawczych, przy zupełnem negowaniu wszelkiej teoryi poznania, z którem to negowaniem zarzut ten właściwie jest identyczny. Takiej konsekwencyi jednak propagatorowie tego zarzutu bynajmniej nie wyciągają i dlatego zarzut ten wcale poważnie branym być nie może.

To są zarzuty przeciwników filozofii transcendentalnej i trzeba stwierdzić, że Kant nie jest takim, jakim oni go przedstawiają.

Istnieje jednak inne jeszcze ujęcie krytycyzmu Kanta i krytycyzmu wogóle, ujęcie bardzo rozpowszechnione, dużo bardziej naukowe od tamtego, wyznawane już nie przez przeciwników, lecz przez zwolenników Kanta, ujęcie psychologistyczne Krytyki czystego rozumu. Dzięki Schopenhauerowi, a w części i Herbartowi, dzięki odnowicielowi kantyzmu Langemu, dzięki dalej słynnemu fizyologowi Janowi Müllerowi i wielkiemu fizykowi Helmholzowi dziś może najpopularniejszem jest następujące zapatrywanie się na dzieło Kanta:

Zdaniem Kanta posiada człowiek pewną organizacyę psychiczną. Natura zaopatrzyła go jakoby w okulary, których jednem szkłem jest czas, a drugiem przestrzeń. Szkła te mają pewną formę i barwę, w których człowiek ogląda świat, rzeczywistości zaś tego świata nigdy nie pozna, bo owych okularów zdjąć nie może. Funkcya tych form oglądowych: czasu i przestrzeni i funkcya reszty organizacyi duchowej człowieka — t. zw. przez Kanta kategoryj — według jednych tworzą, a według innych ujmują w pewien sposób przedmiot. Ten pogląd Kanta — według którego *apriori* oznacza psychiczną organizacyę podmiotu — ma być treścią Krytyki czystego rozumu, w której Kant rozbiera i bada władze poznawania. Jak widzimy: według tego ujęcia byłaby krytyka Kanta psychologią, a raczej nawet psychofizyologią, dość zgodną z współczesnym stanem nauki, a genialność jej polegałaby właściwie na tem, że o 100 lat wcześniej Kant — że tak powiem intuicyjnie — bo wtedy prawie że nie istniały nauki przyrodnicze, odkrył proces poznawczy, który o tyle później przez psychologię i fizyologię zmysłów w znacznej części został potwierdzony.

Trzeba przyznać, że takie zrozumienie Kanta jest w pewnej części przez samego Kanta zawinione. Obok poruszonych już okoliczności, utrudniających jednoznaczne ujęcie myśli Kanta, śliska i dwuznaczna terminologia jego przyczyniła się w znacznej mierze do takiego ujęcia, które w sobie jest dość konsekwentne, a które zwłaszcza Schopenhauerowi, mieniącemu się właściwym następcą tronu Kanta, potrzebnem było dla jego metafizyki. Napisy poszczególnych rozdziałów pozwalają istotnie przypuszczać, jakoby Kant zajmował się rozbiorem władz poznawczych a w samej treści tych rozdziałów używa również określeń z psychologii zaczerpniętych.

Atoli wszystkie te okoliczności mogły może być usprawiedliwieniem dla autorów takiego rozumienia Kanta. Błędem natomiast jest, że dziś jeszcze pojmuje się w ten sposób Kanta. Wydane w międzyczasie listy Kanta i zapiski jego, oraz nadzwyczajnie obszerne i dokładne, nawet zbyt drobiazgowe rozpatrzenie wszystkich prac Kanta, długotrwałe i obszerne polemiki, wyjaśniające terminologię jego, a zwłaszcza ponowne studyum samych dzieł w świetle owych objaśnień ustaliły jako rzecz niewątpliwą, że Krytyka czystego rozumu nie jest psychologią, a tem mniej psychofizyologią, lecz jest tylko i wyłącznie teoryą poznania, że Krytyka ta nie zajmuje się zupełnie organizacyą myślenia ludzkiego, lecz pojęciem doświadczenia, że przedmiotem jej nie są prawa powstawania pojęć, lecz warunki ich prawdziwości, t. j. objektywnej ważności, że przedsiębierze ona nie subjektywną, lecz objektywną dedukcyę kategoryj, bo nie wychodzi z psychologicznego rozważania rozumu, lecz z logicznej teoryi sądu. Krytyka nie zastanawia się nad tem, jak się tworzy doświadczenie, jak ono powstaje, lecz za zadanie swoje uważa zbadanie tego, co w doświadczeniu leży. Nie o proces poznania jej idzie, lecz o jego rezultaty, o jego produkty. Dla potwierdzenia tego wystarczy zacytować

jeden ustęp Kanta: „Jest przedewszystkiem rzeczą konieczną przypomnieć czytelnikowi, że niema tu mowy o powstawaniu doświadczenia, lecz o tem, co w niem leży. Ta pierwsza kwestya należy do psychologii i nawet ona tam bez tej drugiej kwestyi, która należy do krytyki poznania, nie dałaby się nigdy należycie rozwinąć“. Trudniej poprostu o jaśniejsze zastrzeżenie przeciw psychologistycznemu interpretowaniu Krytyki czystego rozumu, niż powyższe słowa. Bardzo słusznie mówi jeden z najznakomitszych i zupełnie niejednostronnych interpretatorów Kanta, Alojzy Riehl: „przekreślmy w Krytyce słowa: zmysłowość, rozum, władza sądzenia, rozsądek, a pokaże się, że nie zniszczyliśmy kontekstu jej, lecz uprościliśmy go tylko“. Należy więc pamiętać, że krytyka czystego rozumu nie jest krytyką władz poznawczych człowieka, lecz tak jak jej prawzór — logika — nauką objektywną. „Czysty rozum“ oznacza w niej poznanie z samego rozumu — Erkenntniss aus blosser Vernunft, zaczem tytuł „Kritik der reinen Vernunft“ oznacza właściwie „Kritik der Erkenntnisse aus blosser Vernunft“.

Kiedy w ten sposób — negatywnie niejako — przedstawiliśmy idealizm krytyczny i stwierdziliśmy, czem Kant nie jest, spróbujemy obecnie zarysować pozytywnie metodę transcendentalną, bo krytyka Kanta chce być — i tak się początkowo też nazywać miała — traktatem o metodzie.

Uprzytomnijmy sobie jasno sytuacyę filozoficzną przed pojawieniem się Krytyki czystego rozumu. Stały wówczas naprzeciw siebie dwa obozy. Z jednej strony racyonalizm dogmatyczny, t. j. dogmatyzm o metodzie apriorycznej i racyonalistycznej. Według niego źródłem poznania jest czysty rozum, skierowany ku rzeczywistości pozadoświadczalnej, metempirycznej, transcendentnej. Dogmatyzm ten więc bez doświadczenia chce wyjść poza doświadczenie. Drugim obozem był empiryzm — nazywany przez Kanta skeptycyzmem, bo

do skeptycyzmu prowadzi. Ten znowu według metody czyli formy jest senzualistycznym, upatrującym źródło poznania w zmysłowych czuciach i wrażeniach; co do przedmiotu zaś jest empiryzm ten immanentnym, gdyż twierdzi, że wszelkie poznanie ograniczone jest do treści doświadczenia, że ono więc tak, jak nie powstaje bez doświadczenia, tak samo też nie może wyjść poza doświadczenie. Racyonalizm twierdził, że daje poznanie konieczne i powszechne, a empiryzm uznawał tylko możność względnego poznania. Mamy więc z jednej strony racyonalizm i transcendencyę, a z drugiej empiryzm i immanencyę. Obydwa te kierunki nie zadawalniały. Racyonalizm metaficzny upadał coraz bardziej i zaczął być lekceważony. Empiryzm, zwłaszcza jako skeptycyzm, abdykował właściwie z poznania. Powstawał więc trzeci kierunek t. zw. w owym czasie moderatyzm, kierunek moderujący jednostronności tamtych dwóch kierunków, który w rzeczywistości jednak był tylko eklektycyzmem, synkretyzmem zupełnie mechanicznie i zewnętrznie łączącym owe przeciwieństwa Jest to t. zw. filozofia popularna Mendelsohna, Sulzera, Platnera, Tetensa i Federa. I ten eklektycyzm nie zadawalał, jak żaden eklektycyzm zadowolnić nie może. Trzeba było organicznego zjednoczenia i tego dokonał właśnie geniusz Kanta, którego pomysł jest prawdziwem jajem Kolumba. Jeśli z jednej strony mamy racyonalizm i transcendencyę, a z drugiej empiryzm i immanencyę, to jaka kombinacya jest tu możliwą? Empiryzmu z transcendencyą połączyć oczywiście niepodobna, pozostaje więc kombinacya racyonalizmu z immanencyą. I to właśnie uczynił Kant, to jest rezultat krytyki czystego rozumu, to jest centralny punkt krytycyzmu. Sama zmysłowość nie daje poznania, poznanie powszechne i konieczne możliwe jest tylko przez pojęcia — oto koncesya dla racyonalizmu; poznanie nie może wyjść poza granice doświadczenia — oto koncesya dla empiryzmu. Poznanie nie

może wyjść poza granice doświadczenia, metafizyka jako nauka jest niemożliwą — oto antagonizm do racyonalizmu, ale poznanie jest możliwe, poznanie konieczne i powszechnie ważne — oto antagonizm do empiryzmu: możliwem jest zatem konieczne i powszechnie ważne poznanie w granicach doświadczenia — oto logos krytycyzmu. To jest jeden wyrok rozjemczy w sporze między racyonalizmem a empiryzmem. Ale jest jeszcze drugi. Racyonalizm twierdzi, że przez pojęcia poznaje prawdziwą rzeczywistość rzeczy, ostatnie elementy wszystkiego, co jest dane, twierdzi, że w swoim systemie pojęć i wniosków daje dokładny obraz rzeczywistości poza-zmysłowej, numenalnej. Empiryzm znowu był subjektywistycznym, fenomenalnym. Mamy więc z jednej strony racyonalizm i numena, a z drugiej empiryzm i fenomena. Empiryzmu z numenami oczywiście nie można skombinować, pozostaje więc kombinacya jedyna racyonalizmu z fenomenalizmem, która w innej formie wyraża właściwie to samo, co poprzednia kombinacya racyonalizmu z immanencyą doświadczalną: niemożliwem jest poznać rzeczy samych w sobie, możliwem natomiast jest poznanie konieczne i powszechne świata fenomenalnego, t. j. takiego, jakim on się nam przedstawia.

Cała genialność tej syntezy polega na jej prostocie, stwierdzającej raz jeszcze w historyi kultury, że najprostsze, najoczywistsze stosunki leżą zakryte, podczas gdy duch ludzki błąka się po manowcach, usiłując niezmierzoną pracą przeistoczyć je na szerokie gościńce myśli lub czynu, aż pojawi się geniusz, który z wyżyny lotu ptaka zobaczy ową bezowocną, syzyfową pracę i wskaże właściwą drogę dla pochodu myśli ludzkiej.

Dziwną napozór jest rzeczą, że przy rozwiązaniu tak prostem Krytyka czystego rozumu jest książką tak ciężką i zawiłą. Tłómaczy się to tem właśnie, że kombinacya Kanta nie była kombinacyą mechaniczną, nie była eklektycyzmem, lecz była organicznem zlaniem

przeciwieństw, była ich syntezą, której wykazanie wymagało właśnie ciągłej ofenzywy na dwa fronty, a równocześnie ciągłej defenzywy na te same dwa fronty, ale w przeciwnym kierunku.

Wypada teraz zapytać, w jaki sposób uzasadnił Kant ową syntezę racyonalizmu i empiryzmu, jaką jest krytycyzm? Synteza owa leży w rozwiązaniu słynnego pytania: w jaki sposób możliwe są sądy syntetyczne *a priori?*

Sąd jest funkcyą jedności między naszemi wyobrażeniami, jest jednością czy zjednoczeniem wyobrażeń — a więc albo oglądów, albo pojęć — określających objekt bez względu na to, czy to jest objekt dany w doświadczeniu, czy objekt pomyślany. Sądem analitycznym nazywamy sąd, w którym orzeczenie jest już zawarte w pojęciu podmiotu tak, że ono zostaje wykazane przez sam rozbiór tego podmiotu, np. trójkąt ma trzy boki. Sądem syntetycznym natomiast nazywamy sąd, w którym orzeczenie zawiera jakieś nowe określenie podmiotu; rozszerza ono nasze wiadomości o podmiocie i wzbogaca nasze poznanie, np. trójkąt jest równoramienny. Kwestya sądów analitycznych i syntetycznych jest sporną. Twierdzą niektórzy logicy, że sądy syntetyczne wcale nie istnieją, że w pojęciu danego podmiotu jest już zawarte orzeczenie, chociażby ono komuś jeszcze było nieznane i wiedzę jego rozszerzało. Twierdzą, że dla ucznia sąd jakiś może być syntetycznym, dającym mu jakieś nowe wiadomości, gdy dla nauczyciela jego tenże sąd jest już tylko analitycznym. Zarzuty te z punktu widzenia teoryopoznawczego wydają mi się niesłuszne, bo w różnicy między tymi sądami nie idzie o stosunek do subjektu, wydającego sąd, lecz o stosunek do objektu, o objektywne uzasadnienie sądu, o to mianowicie, że zasadą połączenia pojęć w sądzie syntetycznym jest doświadczenie przedmiotowe. Sąd analityczny obejmuje poznanie z pojęć, a sąd syntetyczny poznanie faktów. Sąd syntety-

czny możliwym jest tylko przez ogląd, sądy syntetyczne są sądami oglądowymi o tyle, że wyjście poza dane pojęcie możliwem jest tylko przez ogląd. Gdzie więc niema stosunku bezpośredniego lub przynajmniej pośredniego do oglądu, tam niema sądu syntetycznego, gdzie zaś taki stosunek istnieje, tam mamy do czynienia ze sądem syntetycznym. Może teraz owo pytanie Kanta: jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, stanie się zrozumialszem i przejrzystszym będzie jego stosunek do racyonalizmu immanentnego. Poznanie jest tylko możliwe przez sądy syntetyczne, t. j. przez sądy pozostające w jakimś stosunku do oglądu, w braku zaś takiego stosunku niema poznania. Otóż w matematyce, w t. zw. czystem przyrodoznawstwie i w metafizyce spotykamy sądy syntetyczne *a priori* i w pierwszych dwóch dyscyplinach można wykazać stosunek tych sądów do oglądów. Natomiast w sądach syntetycznych dotychczasowej metafizyki, w całej jej transcendencyi brak wszelkiego stosunku do oglądu i dlatego jej sądy są tylko pozornie syntetyczne, w istocie zaś nie są zupełnie syntetycznymi, t. j. nie mają określonego przedmiotu oglądowego, nie są zatem poznaniem. W tem więc odwołaniu się do sądów syntetycznych przejawia się właśnie ograniczenie poznania przez Kanta do immanencyi, do fenomenów, do zakresu doświadczenia, o którem mówiliśmy wyżej. Dodatek zaś o *a priori* w owem pytaniu pochodzi stąd, że Kantowi idzie nietylko o poznanie, ale idzie mu o poznanie prawdziwe, t. j. konieczne i powszechnie ważne, a takie gwarantują tylko sądy aprioryczne, nie zaś aposteryoryczne, czyli czysto doświadczalne. Dlatego właśnie zastanawia się tylko nad tymi sądami pośród ogółu sądów syntetycznych, które są zarazem *a priori*, z czego wynika, że krytyka Kanta nie jest teoryą poznania wogóle, ani teoryą empirycznego rozsądku, lecz tylko teoryą czystego rozsądku. Tłomaczy się to tem, że właśnie o czyste pojęcia chodziło dotąd dogmatycznej metafizyce, która zapomocą nich poznawała rzekomo

całą transcendencyę i twierdziła, że sądy jej są prawdziwe, t. j. konieczne i powszechnie ważne.

Widzimy też teraz całą doniosłość i trudność owego pytania Kanta. Sądy analityczne są aprioryczynymi, bo podmiot pozostaje do orzeczenia w stosunku logicznym zasady i następstwa i w nich wysnuwamy orzeczenie z podmiotu w drodze czysto logicznej, pojęciowej operacyi według zasady tożsamości i sprzeczności, bez potrzeby odwołania się do doświadczenia. W pojęciu trójkąta leży już to, że ma trzy boki i sąd taki jest bez doświadczenia zupełnie pewny, bo zaprzeczenie orzeczenia byłoby zarazem zaprzeczeniem podmiotu. W sądzie tym poznajemy więc ze samych pojęć, z natury myślenia, i widzimy zarazem, że *a priori* nie oznacza żadnego czasowego stosunku, lecz tylko stosunek logiczny. Natomiast syntetyczność i aprioryzm zdają się wobec tego wzajemnie bezwzględnie wykluczać. Jako syntetyczne mają się sądy syntetyczne odnosić do samej natury rzeczy, a jako aprioryczne, mogą się tylko odnosić do stosunku pojęć, a więc do natury myślenia. Dowód ze samych pojęć — jak przy sądach analitycznych — jest dla nich niemożliwy, bo mają przecież być syntetycznymi, a więc dotyczyć czegoś faktycznego; dowód z doświadczenia, empiryczny, jest dla nich również niemożliwy, bo mają być przecież aprioryczynymi. Takimi sądami są np. ogólna zasada przyczynowości, albo zasada trwania substancyi. I dlatego sytuacya wydaje się być bez wyjścia. I dlatego Kant nie pyta, czy sądy takie są możliwe, bo je faktycznie we wspomnianych trzech dyscyplinach spotykał, a pyta tylko, jak one są możliwe, t. j. czy one są uzasadnione i dopuszczalne, czyli stawia nie *quaestio facti*, lecz *quaestio juris*, t. j. pytanie o prawo do wydawania takich sądów.

Przytem Kant — co niestety przeoczają różni jego interpretatorowie — wyklucza stanowczo i wyraźnie, jakoby *a priori* oznaczało tyle, co wrodzony, i temsamem

wykluczonem jest subjektywistyczne i psychologistycznie postawienie tej kwestyi, jako kwestyi wrodzonych jakoby człowiekowi, gotowych, albo przynajmniej *in potentia* mu właściwych form ujmowania wyobrażeń w pewien związek. Jak już zaznaczyłem, nie należy nigdy mieszać zagadnień psychologicznych z zagadnieniami teoryi poznania, tembardziej, że kwestya rozwoju organizacyi psychicznej człowieka nie pozostaje zupełnie w sprzeczności z kwestyą logicznego aprioryzmu. Nie od rzeczy będzie może przytoczyć, że nawet taki zwolennik prymatu nauk przyrodniczych, jak znany biolog i witalista Hans Driesch, zasadniczy przeciwnik wszelkiej t. zw. absolutnej filozofii, przyznaje, że tak psychologia jak i nauki przyrodnicze mają już za założenie logikę i kategorye myślowe. Zastrzegam się wyraźnie, jakoby w podobnem stanowisku leżało jakieś lekceważenie znaczenia psychologii. Chętnie przyznam, że oryentacya psychologiczna może mieć wartość dla teoryi poznania, większą nawet, niż oryentacya np. fizyczna. Ale zgoła czem innem jest opieranie logiki na psychologii, albo mieszanie kwestyj do obu tych dziedzin przynależnych.

Pewne ślady krytycyzmu spotykamy już w starożytności u Platona, następnie zaś u Kartezyusza i Pascala, u Mikołaja z Kuzy i Galileusza, a Locke'a i Hume'a można wprost nazwać prekursorami Kanta. Ale istotnym twórcą krytycyzmu jest dopiero Kant. Dowód możliwości, a nawet konieczności takich sądów, o jakich mówiliśmy, przed Kantem nie był wcale przedmiotem próby, a takie zasady, jak np. ogólna zasada przyczynowości były tylko stawiane — aby przytoczyć Hume'a — jako postulat. Kant dopiero uważa za swoje zadanie wykazanie prawdziwości tej zasady i innych form porządkujących materyał doświadczalny, t. j. wykazanie ich konieczności i powszechnej ważności.

Brak mi oczywiście czasu do przedstawienia subtelnego i zawiłego biegu myśli Kanta przy rozwiązaniu postawionego zagadnienia w t. zw. metafizycznej i transcendentalnej dedukcyi w tych działach Krytyki czystego rozumu, które noszą nazwę estetyki i analityki, przyczem zauważam, że estetyka ta niema nic wspólnego z estetyką jako nauką o pięknie, gdyż u Kanta oznacza ona rozważania o oglądzie. Zaznaczę więc tylko, że Kant — stwierdziwszy bezowocność dotychczasowych prób wyjaśnienia poznania ze stanowiska stosowania się rozumu do rzeczy — zakłada za wzorem Kopernika, że rzeczy stosują się do rozumu. Z tego założenia wychodząc i badając gotowy produkt doświadczenia, segreguje Kant część zmysłową czyli ogląd od części pojęciowej, a w każdej z nich wydziela materyę doświadczenia i otrzymuje w ten sposób w pierwszej dwie formy syntetyczne *a priori* — czas i przestrzeń, — a w drugiej — przy pomocy i za wzorem logiki formalnej — dwanaście form syntetycznych *a priori*, ujętych w cztery klasy: ilości, jakości, relacyi i modalności. Formy syntetyczne są to stosunki, w które wprowadzone zostają dane w oglądzie treści przez jednoczącą świadomość. W tych formach syntetycznych wiąże się materyał doświadczenia w produkt gotowy, stanowiący nasze poznanie, a najwyższą wytyczną swoją znajduje to wiązanie się formy z materyą w t. zw. przez Kanta transcendentalnej jedności apercepcyi, będącej wyrazem jedności świadomości wogóle. Negowanie doświadczenia przez racyonalizm nie jest więc słusznem, bo pojęcia bez oglądu są próżne, negowanie zaś znaczenia pojęć dla poznania przez empiryków jest również niesłuszne, bo ogląd bez pojęć jest ślepy. Doświadczenie istnieje dopiero wtedy, kiedy materya jego ujęta jest przez formę poznania, która to forma właśnie dlatego nazywa się transcendentalną, że z doświadczenia nie pochodzi, ale do niego należy i doświadczenie dopiero umożliwia. Atoli forma ta nietylko umożliwia doświadczenie, ale

ona daje poznanie prawdziwe, t. j. konieczne i powszechnie ważne, bo ona sama jest konieczną i powszechnie ważną. A formy owe i ich wytyczna — syntetyczna jedność myślenia — nie są tylko subjektywnym warunkiem poznania przedmiotu, lecz objektywnym warunkiem wszelkiego poznania, warunkiem dla każdego oglądu, aby on mógł stać się dla podmiotu przedmiotem.

Ponieważ jest jedna świadomość, dlatego jest tylko jedna przestrzeń, jeden czas i jedno doświadczenie. Tak samo i pojęcie przedmiotu — formalnie biorąc i nie naruszając konkretnych określeń empirycznych — jest korrelatem logicznej jedności świadomości i dlatego też czyste pojęcie objektu jest jednakowe dla wszystkich przedmiotów, jak różną byłaby zresztę empiryczna sposobność do stosowania tego pojęcia.

W ten sposób sprawdza się owe Kopernikowe założenie Kanta, o którem mówiliśmy, a zarazem stwierdzone jest obowiązywanie form syntetycznych nie dla podmiotu poznającego, lecz dla rzeczy, tylko że nie dla rzeczy samej w sobie, lecz dla jej zjawiska, bo w te formy musi rzecz dać się ująć, aby stać się przedmiotem dla podmiotu. Ogólne zasady czyli prawa doświadczenia i natury — od których Kant odróżnia empiryczne prawa natury, ustalić się dające tylko przez specyalne spostrzeżenia, — prawa empiryi - od których należy odróżnić empiryczne prawa — stanowią więc *a priori* poznawalny schemat specyalnych praw natury, praw empirycznych. Pogląd Hume'a na zasadę przyczynowości, tłomaczenie jej przyzwyczajeniem do pewnej asocyacyi, jest więc błędnym. Stosunek przyczyny do skutku jest prawdziwem, t. j. koniecznem i powszechnie ważnem, objektywnem powiązaniem zjawisk, od którego w sferze zjawisk żadnego nie może być wyjątku.

Wspomniałem przed chwilą, że pojęcie przedmiotu, formalnie biorąc i nie naruszając konkretnych określeń

empirycznych, jest korrelatem logicznej jedności świadomości i jest dlatego jednakowem dla wszystkich przedmiotów, jak różną byłaby zresztą empiryczna sposobność do stosowania tego pojęcia. Wracam jeszcze do tego formalnego pojęcia przedmiotu, aby na tym przykładzie wykazać, że Kant t. zw. empiryczną prawdą i kwestyą jej powszechności czy rozpowszechniania się zupełnie się nie zajmuje, bo krytyka czystego rozumu nie jest — jak już zaznaczyłem — ani ogólną teoryą poznania, ani teoryą empirycznego poznania. Wszelka empirya co do treści leży poza zakresem jej roztrząsań, zajmuje się ona tylko formami, w które materya doświadczenia musi się dać związać, aby zaistniało to, co może być empiryczną prawdą lub empirycznym fałszem. Empiryczna prawda zaś nie jest już dla Kanta ani konieczną, ani powszechnie ważną, ta prawda może co najwyżej mieć t. zw. komparatywną, porównawczą powszechność.

Ponieważ określiłem wyżej stosunek krytycyzmu do dogmatyzmu racyonalistycznego i do empiryzmu, względnie skeptycyzmu, przeto nie od rzeczy będzie zaznaczyć także stosunek krytycyzmu do pragmatyzmu, co jest tembardziej wskazane, ponieważ twórca pragmatyzmu Peirce twierdzi, że bodziec do metody pragmatycznej dała mu lektura Krytyki czystego rozumu. Otóż wydaje mi się, że nie można wcale zestawiać pragmatyzmu z krytyką czystego rozumu. Są to zgoła niewspółmierne rzeczy, bo pragmatyzm szuka kryteryów empirycznego, aposteryorycznego poznania, Kant zaś w krytyce czystego rozumu szuka tylko kryteryów apriorycznego poznania. O ile zaś idzie o ocenę pragmatyzmu samego ze stanowiska krytycyzmu, to wobec tego — że pragmatyzm właściwie nie jest niczem nowem, bo według słów jednego z najwybitniejszych jego heroldów — James'a — jest to tylko nowe określenie dla starych metod myślenia, i że istotnie u sofistów i stoików spotykamy próby sprowadzenia prawdy do

użyteczności, — można stwierdzić, że dla stanowiska krytyki czystego rozumu i krytycyzmu filozoficznego wogóle pragmatyzm jest najzwyklejszym empiryzmem, który — jak każdy empiryzm — nie widzi wcale istotnych zagadnień teoryopoznawczych i nie może dać żadnego kryteryum prawdy jako poznania koniecznego i powszechnie ważnego. Dla krytycyzmu — a może i nietylko dla krytycyzmu — prawda i użyteczność są zupełnie różnemi pojęciami. A jeśli pragmatyzm nie dlatego uważa swoją teoryę za prawdziwą, że ona jest prawdziwą, lecz tylko dlatego, że ona jest użyteczną, to polemika z nim jest właściwe zbyteczną, bo tu nie idzie o to, czy poglądy tego kierunku są użyteczne, lecz o to, czy są prawdziwe. Zdaniem mojem korzyść, czy użyteczność — owo *power to work*, o którem mówi James — może być jednym ze sposobów weryfikacyi jakiegoś sądu, jakiegoś twierdzenia, np. hipotezy naukowej, ale ta użyteczność tej hipotezy jest wówczas tylko jednym z dowodów jej prawdy, a bynajmniej i wówczas nie staje się użyteczność identyczna z prawdą.

W dalszej części Krytyki czystego rozumu, w t. zw. transcendentalnej dyalektyce wreszcie wykazuje Kant, że przeniesienie form poznawczych w myśli poza granice doświadczenia nie daje już poznania; powstają wtedy idee, nie mające już wartości konstytutywnej dla poznania, a tylko wartość regulatywną.

W ten sposób wykazanym jest racyonalizm immanentny i wykazaną jest niemożliwość metafizyki w dotychczasowem rozumieniu: metafizyki rzeczy. Stworzoną jest nowa metafizyka, metafizyka metafizyki, metafizyka wiedzy, teorya poznania, jako nauka o warunkach poznania, której narzędziem jest sąd syntetyczny *a priori*, syntetyczny dlatego, że przez niego powstaje poznanie faktyczne, a aprioryczny dlatego, że można o nim *a priori* wiedzieć, skoro do niego materya doświadczenia musi się stosować.

Owe idee regulatywne zaś są wyrazem tego koniecznego i niezwalczonego popędu poznawczego, który prze do przekraczania granic poznania, do związania tego, co jest względne, z tem, co jest bezwzględne, który zawiesza nad nami ideał poznania nigdy zrealizować się nie dający, a jednak będący wytyczną całej naszej pracy około poznania. Idee same nie dają poznania, a oznaczają tylko zadanie dla poznania i w tym sensie nie są dane, lecz zadane. Wyjaśnienie owego popędu do przekraczania granic poznania leży zdaniem Kanta w wewnętrznej potrzebie moralnej, w moralnej świadomości o przeznaczeniu człowieka, którem zajmuje się w swej filozoficznie zresztą płytkiej Krytyce praktycznego rozumu, tudzież w tak głębokiej Krytyce władzy sądzenia.

Głębsza — powiedziałbym światopoglądowa — myśl systemu Kanta leży jednak temsamem nie w Krytyce czystego rozumu, lecz w dwóch dalszych Krytykach. Tam twórczość podmiotu nie ogranicza się do wiązania materyi doświadczenia w poznanie, lecz dużo szerszy ma zakres — tworzy moralność i piękno; jest on tam nietylko prawodawcą rozumnym, związanym stosunkami, które urządzić musi, lecz jest w pełni tego wyrazu twórcą samorządnym. Rozum praktyczny czyli — jak my dziś mówimy — wola, jest władcą w tych dziedzinach, a z pod jego berła wyłączoną jest tylko wąska kraina poznania. Widzimy tu, że jak racyonalizm — przeszedłszy przez ogień geniuszu Kanta — wyszedł stamtąd w odmiennej zgoła postaci, tak wpływy Russa i szkockiej filozofii uczucia na tej samej drodze stały się źródłem woluntaryzmu, będącego dominującym tonem w całej prawie filozofii pokantowskiej do obecnej chwili.

Istnieje jednak wobec tego pewna przepaść między Krytyką czystego rozumu, w której góruje racyonalizm, a tamtemi dwiema Krytykami, w których panuje woluntaryzm. Najbliższym następcom Kanta wy-

dała się ta przepaść nieznośną i jęli się usunięcia tej niejednolitości. Uczynili to w drodze dość oryginalnej. Rysując teoryę poznania Kanta, wspomniałem o stworzonem przez niego pojęciu t. zw. świadomości wogóle. Jest to pojęcie pomocnicze, które ma u niego charakter czysto teoryopoznawczy, czysto formalny, jest formalnym warunkiem przedmiotu wogóle, t. j. doświadczenia wogóle. Jest to myśl formalnej jedności, będącej w zupełnie jednakowy sposób zasadą wszystkich przedmiotów, a więc źródłem powszechnej ważności poznania i jego objektywności. W ten martwy twór świadomości wogóle, czyli czystego „ja“, wlewa Fichte prometeuszową iskrę woli i powstaje owo „ja“ aktywne, które już nietylko moralność i sztukę, ale cały świat ze siebie tworzy, owa koncepcya niebosiężnego ducha, która stała się zasadą filozofii i poezyi romantycznej i tak potężną odegrała rolę w duchowem życiu XIX. stulecia.....

Zbyt dalekie odbiegnięcie od krytycyzmu Kanta, a w szczególności zbytnie lekceważenie doświadczenia, na które Kant kładł taki nacisk, tudzież zmienione warunki społeczno-polityczne spowodowały spaczenie przepięknej i potężnej myśli światopoglądowej i zlekceważenie jej znaczenia kulturalnego, a zarazem pozwoliły na rozpanoszenie się najpłytszego materyalizmu, który niby lawa wulkanu zalał i zasypał krainę filozofii.

Było rzeczą oczywistą — choć wówczas może nie dla wszystkich dostrzegalną, że odnowa filozoficzna musi nawiązać do Kanta. Istotnie dzięki Weissemu, Zellerowi, Liebmannowi i Langemu rozbrzmiało hasło powrotu do Kanta, a ponowne studyum dzieł jego stwierdziło rzecz podziwu godną, że szczegóły jego teoryi, jak np. system kategoryj, są błędne, że wykonanie jego myśli zasadniczej jest wadliwe, że jednak sama myśl zasadnicza filozofii transcendentalnej, według której podmiot pojmuje się sam jako kon-

stytutywną i regulatywną zasadę wszelkiego doświadczenia, albo lepiej wszelkiej twórczości duchowej, że myśl ta zasadnicza ostała się pomimo upływu całego wieku przeszło i także na przyszłość linią kierunkową pozostać musi.

W obecnej chwili istnieje jeszcze pewien — jak to na innem miejscu wykazałem[1]) — historycznie zrozumiały chaos i kryzys filozoficzny, z którego zwolna dopiero wyłaniają się zaczątki nowych formacyj myślowych. Istnieją kierunki przeróżne w dziedzinie krytycyzmu, z których główne różnią się pomiędzy sobą przedewszystkiem według tego, która z krytyk Kanta większy na nich wywarła wpływ. W szkole marburgskiej Cohena i Natorpa znać przeważający wpływ Krytyki czystego rozumu, u Wundta przeważa wpływ Krytyki praktycznego rozumu czyli woli, u filozofów wartości wreszcie — aby wymienić np. Windelbanda, Rickerta, Münsterberga, Euckena, Husserla, — widocznym jest pierwszorzędny wpływ Krytyki władzy sądzenia. Ale i wśród poszczególnych wyznawców tych kierunków: skrajnie intelektualistycznego krytycyzmu czyli metodycznego idealizmu Cohena, woluntarystycznego krytycyzmu Wundta i teleologicznego krytycyzmu Windelbanda, istnieją też pewne odcienia, które wymagałyby szczegółowszego rozbioru.

Wydaje mi się, że z tych wszystkich kierunków najbardziej obiecującym, najbogatszym w możliwości rozwojowe jest teleologiczny krytycyzm, filozofia wartości, stojąca najbliżej wielkiej, światopoglądowej myśli transcendentalnego idealizmu. Głosi ona teleologiczną konieczność norm czyli wartości prawdy, dobra i piękna, celowość tych idealnych kategoryj jako środka do

---

[1]) „System filozofii“. Tom I. Warszawa 1907. (Rozdz. I) i „Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie“, Heidelberg, 1909. (Rozdz. I.).

konstytuowania subjektywnego i objektywnego doświadczenia, a zarazem jako wytyczne takiego celu uważa świat wartości absolutnych. Owa świadomość wogóle, o której mówiłem, odżywa u Windelbanda jako świadomość normalna, u Rickerta jako sądząca świadomość wogóle, u Münsterberga jako nad-ja, i ma u jednych znaczenie bardziej teoryopoznawcze, u drugich zaś już bardziej metafizyczne. O ile idzie o teoryę poznania, widzi ten kierunek w Krytyce czystego rozumu teoryę nauk przyrodniczych, a w szczególności teoryę nauki Newtona, twórczość pojęciową, mającą uzasadnić konieczność i ważność praw natury. Brak zaś wedle niego u Kanta teoryi poznania nauk historycznych czyli kulturalnych, t. j. brak obok teoryi świata praw także teoryi świata powinności, teoryi tego, co być powinno, a wreszcie konieczną jest najwyższa wytyczna zasada światy te jednocząca. Najwyższem zagadnieniem filozofii norm, czyli filozofii wartości — jak mówi Windelband — jest wykazanie, jak świat praw i świat wartości, państwo tego, co być musi, i tego, co być powinno, złączone jest w najwyższej duchowej jedności. Zbyteczna wykazywać nadzwyczajną wartość ideową i kulturalną doniosłość tak ujętej aktywności, twórczości podmiotu.

Brak mi oczywiście czasu na bliższą charakterystykę nowoczesnej filozofii krytycznej i dlatego podkreślam jeszcze tylko pewien rys znamienny, który gdzieniegdzie zauważyć się daje, a mianowicie dążność do nowej syntezy, do syntezy między krytycyzmem a metafizyką, do stworzenia krytycznej metafizyki. Kant uchylił metafizykę jako naukę, t. j. jako system zasad i twierdzeń prawdziwych. Otóż owe próby krytycznej metafizyki (np. Liebmann, a u nas Struve i Straszewski) godzą się z Kantem na to, że metafizyka nie może dać prawdy, t. j. poznania koniecznego i powszechnego, ale sądzą, że może dać poznanie prawdopodobne, a temsamem jakiekolwiek

przynajmniej zaspokojenie koniecznych pragnień transcendentnych.

Na zakończenie jedna uwaga: może wywołać zdziwienie, że wbrew zakreślonemu zadaniu nie mówiłem właściwie o krytycyzmie w ogóle, lecz prawie wyłącznie o krytycyzmie Kanta. Uczyniłem tak rzeczywiście dlatego, że najistotniejsze zasady tego kierunku teoryopoznawczego są ustalone u Kanta i — jak zaznaczyłem — ostały się przeważnie dotąd. Nie będąc skądinąd bezwzględnym wielbicielem Kanta, żywię jednak przekonanie, że zawsze jeszcze największym współczesnym filozofem krytycznym jest — Kant.

V.

PRAGMATYZM.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 24 Listopada 1909 r.

przez

Dra med. i filoz. IGNACEGO WASSERBERGA.

„Prawda i szczęście występują często w ludzkich stosunkach, jako para nieprzejednanych wrogów. W dążeniu do prawdy czuje człowiek, jak ciasnym i małym jest jego byt bezpośredni — chciałby od tej ciasnoty uciec, chciałby przerzucić się ze sfery stanów w sferę przedmiotowych rzeczy, aby tam z niemi i z całą nieskończonością żyć; tam zdaje się przyzywać go najwyższe ze wszystkich wyzwoleń: wyzwolenie z mętnych afektów samolubnej woli i ze szczególnego rodzaju przypadkowości; tem samem wyłania się życie czystsze, szlachetniejsze, nieskończone, życie, które nawet myśliciel tak umiarkowany, jak Arystoteles, nazwać mógł raczej boskiem, niż ludzkiem życiem. Przejęty tak szczytnem dążeniem, usuwa człowiek całkowicie swój stan podmiotowy na plan drugi, lub nawet chętnie go poświęca tam, gdzie służba prawdy tego wymaga.

Inaczej z pragnieniem szczęścia. Tu wszystko, cokolwiek człowieka obchodzi i spotyka, cokolwiek go wzrusza i do czynu prze — to wszystko sprowadza się do jednego punktu centralnego, tam, gdzie własne życie zlewa się w jedną wielką całość; wedle tego mierzy i ocenia się każde przeżycie, stąd płynie strumień miłości i nienawiści, stąd promieniują żar i namiętność w całą nieskończoność; zbędnym balastem staje się wszystko, co niema w tym względzie znaczenia — i jako taki nie obchodzi nas dalej; natomiast wszystko, co się ostaje, to, podsycane z owego punktu centralnego, potężnie się rozrasta. Tak więc dla szczęścia górą pod-

miot, dla prawdy — przedmiot; tam energiczna koncentracya, tu ekspanzya bez granic. Pragnącemu szczęścia wydać się łatwo może dążenie do prawdy czemś zimnem i bezkrwistem — i naodwrót, w oczach dążącego do prawdy pragnienie szczęścia przybiera charakter ciasnoty i samolubstwa“ [1]).

W ten sposób opisuje Rudolf Eucken antagonizm pomiędzy dążeniem człowieka do szczęścia i jego dążeniem do poznania. Oczywiście, stwierdzenie tego antagonizmu możliwem jest tylko wówczas, gdy się pojęcie szczęścia z góry zacieśni: gdy rozumieć się będzie przez nie podmiotowy stan człowieka, zależny od zaspokojenia pewnych tylko potrzeb z pominięciem innych, np. potrzeby poznania. Będzie to jednak wartościowanie potrzeb dowolne. Możliwe są typy, dla których właśnie potrzeba poznania jest kardynalną, o szczęściu których stanowić będzie zaspokojenie tej przedewszystkiem potrzeby. Typy takie wyrzekają się zatem nie szczęścia w ogóle, lecz szczęścia inaczej rozumianego, szczęścia typów innych.

Poza tem o wykluczaniu się wzajemnem poznania i szczęścia mówić może ten tylko, kto nie rozumie związku poznania z życiem w ogóle; ten, dla którego poznanie jest czemś heterologicznem w stosunku do innych funkcyi biologicznych. Psychologia jednak współczesna, oparta na podstawach biologicznych, patrzy na poznanie, na psychikę w ogóle, inaczej. Jest ono dla niej tylko środkiem, narzędziem, służącym do zachowania życia, tak samo, jak organy ciała, tylko od nich nierównie więcej doskonałem. Organizmy, stojące na najniższych szczeblach filogenetycznej drabiny, wykonywują cały szereg funkcyi, być może wszystkie, odruchowo: na daną podnietę odpowiadają z koniecznością pewną, określoną, zawsze tą samą, reakcyą. Nic nie zmusza nas tam do przypuszczenia, że w reakcyi wzięła jakikol-

---

[1]) R. Eucken: Einleitung in eine Philosophie des Geistes, s. 147.

wiek udział psychika, świadomość, danego organizmu. Wprawdzie odruchy proste i instynkty, t. j. szeregi skoordynowanych z sobą odruchów, są celowe; ale celowość ich nie jest wynikiem indywidualnego przystosowania się reakcyi do środowiska, jest tylko efektem odwiecznego przystosowywania się gatunku do środowisk wielu pokoleń. Dopiero tam, gdzie zauważyć się dają pierwsze ślady indywidualnego przystosowywania się reakcyi do środowiska, gdzie zatem widzimy, że dany organizm się uczy, że umie korzystać ze swego, w indywidualnej przeszłości nabytego doświadczenia, dopiero tam zachodzi potrzeba przyjęcia tego, co nazywamy psychiką. To też przyjmujemy, że gdzieś w środku łuku odruchowego, pomiędzy podnietą i reakcyą, pojawiają się elementy psychiki, których przeznaczeniem jest daną podnietę wieść do reakcyi, w myśl doświadczenia jednostki, nie gatunku. W ten sposób reakcye nie tylko ilościowo się wzbogacają, ale stają się w wyższym stopniu, niż odruchy, celowemi. Jeśli zatem łuk odruchowy jest najprostszem narzędziem życia, to jest niem i psychika, a więc i to, co poznaniem nazywamy, w stopniu jednak o tyle wyższem, że jest ono narzędziem przystosowanem do danego, konkretnego środowiska, danej jednostki, a nie do „typu“ środowiska, w jakiem żył i żyje gatunek.

Jeśli tak jest, w takim razie ów antagonizm dążenia do szczęścia i do poznania staje się czemś niezrozumiałem. Nie tylko dlatego, że między innemi potrzebami, odczuwać możemy także i potrzebę poznania, lecz przedewszystkiem dlatego, że, jak się okazało, poznanie jest z pośród wszystkich najdoskonalszym środkiem do zaspokojenia tych potrzeb życia, których zaspokojenie jest warunkiem podmiotowego stanu, nazywanego szczęściem.

Gdyby jednak możliwem było wyrwanie poznania ze związku z życiem, gdyby się zdarzyć mogło, że poznanie przestałoby być środkiem do innych celów,

a stałoby się celem dla siebie, i to celem absorbującym całego człowieka, wówczas i tylko wówczas byłby możliwym ów antagonizm dążeń do poznania i do szczęścia w ciaśniejszem tego słowa znaczeniu.

Istotnie, wypadki takie w rzeczywistości się zdarzają.

Gdyby jednostki ludzkie żyły luźnie, gdyby każda na własną rękę prowadziła walkę o byt, gdyby każda żyła tem, coby sama zdobyła lub wyprodukowała, wówczas do zerwania łączności między poznaniem i życiem czynnem dojśćby prawdopodobnie nie mogło. Każdy aż nadto dobrze odczuwałby na własnej skórze związek myśli z czynem, aby módz niedoceniać jej wartość, jako środka w walce o byt, aby módz myśleć o jej antagonizmie ze szczęściem. Człowiek jest jednak istotą społeczną, żyje gromadnie, organizuje się w społeczeństwa, a organizacya społeczna prowadzi prędzej lub później do podziału pracy.

Weźmy pod uwagę produkcyę dóbr materyalnych. Pierwszym etapem jej rozwoju jest t. zw. gospodarka domowa, którą charakteryzuje to, że producent i konsument jest jedną i tą samą osobą. Dzięki temu właśnie, każde stadyum produkcyi, od pierwszego do ostatniego, jest tu uważane za środek do ostatecznego celu, jakim jest zawsze konsumpcya. Produkuje się po to, aby skonsumować; produkuje się zatem tak, aby ostateczny produkt módz skonsumować. Przychodzi wreszcie do podziału pracy. Skutkiem tego proces produkcyi niebywale się komplikuje, różniczkuje; etapów produkcyi jest coraz więcej; coraz więcej stanów przejściowych produktu aż do przygotowania z niego gotowego do konsumpcyi towaru i do ostatecznego skonsumowania go. Co przedtem wykonywał jeden człowiek, na to składa się dziś praca nieraz dziesiątek tysięcy ludzi. Nic więc dziwnego, że świadomość związku pomiędzy poszczególnymi etapami produkcyi staje się tu słabszą, lub nawet zanika zupełnie. Słabnie lub zanika natu-

ralnie tylko u samych producentów. Ze mimo to gotowy do konsumpcyi towar jest do konsumpcyi zdatny, to jest następstwem tego, że ponad samymi producentami stoją inni, którym w podziale pracy w udziale przypadła myśl, którzy znają związek pomiędzy etapami produkcyi i nią całą kierują.

Analogiczny proces przechodzi także myśl w swym stosunku do czynu, do życia. I tu punktem wyjścia jest gospodarka domowa: producent myśli jest zarazem jej konsumentem, przyczem konsumpcya myśli polega na zastosowaniu jej, t. j. zużytkowaniu w doświadczeniu, w praktyce życia. W tym celu się poznaje, aby ostateczny produkt poznawania, t. j. dane, konkretne poznanie, jako gotowy towar, skonsumować, t. j. w praktyce życia zużyć. Dlatego też myśli się tak, aby ów ostateczny produkt myśli módz zużytkować. Z czasem jednak produkcya myśli się komplikuje, etapów produkcyi jest coraz więcej, coraz bogatsze są ogniwa myśli, coraz bujniej rozrasta się ów szereg elementów psychicznych, łączących w łuku odruchowym podnietę z reakcyą. W dodatku podział pracy, do którego i tu przychodzi, potęguje jeszcze ze swej strony zróżniczkowanie procesu myślenia. W rezultacie odległość między poszczególnymi etapami myślenia i gotową do konsumpcyi myślą staje się coraz większa. Jeśli się to dzieje w obrębie jednego indywiduum, a więc w okresie gospodarki myśli domowej, nie grozi to niczem; świadomość związku wszystkich etapów produkcyi myśli, od pierwszego do ostatniego, z życiem, nie zaniknie. Lecz podział pracy sprawia, że to, co jedna głowa myśli i ostatecznie wymyśli — to inna ma skonsumować. Skutkiem tego grozi owej pierwszej głowie to, że świadomość związku między myślą i życiem, świadomość tego, że myśl jest środkiem tylko, w niej osłabnie, lub nawet całkowicie zaniknie.

Zanik jednak świadomości związku nie jest jeszcze zanikiem związku samego, jako przedmiotowego

faktu. Owe głowy, produkujące myśli, a nie konsumujące ich bezpośrednio, ci „teoretycy“, są, poza swoją specyalnością fachową, także ludźmi, chcącymi żyć, jak wszyscy inni. Dóbr materyalnych niezbędnych do życia dostarczyć im mogą jedynie „praktycy“. I dostarczają istotnie — lecz jedynie w zamiam za towary inne, przez „teoretyków“ wyprodukowane; w zamian za poznania — jeśli te będą dla nich zdatne do konsumpcyi, t. zn. jeśli, stosowane przez „praktyków“ w praktyce życia, funkcyonować będą z korzyścią dla nich. Skutkiem tego zmuszeni są „teoretycy“ nadawać swej własnej produkcyi pewien określony kierunek, tak, aby wyprodukowany przez nich towar mógł być przez „praktyków“ skonsumowany. W ten sposób sam mechanizm życia społecznego sprawia, że niezależnie od tego, czy w głowach „teoretyków“ jest świadomość związku myśli z życiem, czy jej niema — związek ten, jako fakt przedmiotowy, jednak istnieje.

Bywają jednak różne organizacye społeczne, różne mechanizmy społecznego życia; są między niemi i takie, które do zerwania myśli z życiem doprowadzić mogą. Taką organizacyą jest np. społeczeństwo, w którem wszyscy konsumują, a nie wszyscy produkować muszą dobra do konsumpcyi zdatne: materyalne czy poznawcze. Jeśli w społeczeństwie takiem znajdzie się, w grupie uprzywilejowanej czystych konsumentów, uzdolniony teoretyk, łatwo zdarzyć się może, że w braku czynnika, nadającego jego produkcyi kierunek ku produkowaniu dóbr poznawczych zdatnych do konsumpcyi w praktyce życia — że produkcya jego pójdzie w kierunku zupełnie innym, że poznania jego wogóle żadnego zastosowania w życiu mieć nie będą. Istotnie w społeczeństwach opartych na pracy niewolników, w takiej lub innej formie, jednostki takie, teoretycznie nastrojone, raz po raz występują, tworząc bogate systematy pojęć, poznań, nie pozostających w żadnym stosunku do życia reszty społeczeństwa.

Gdyby to było możliwem, aby myśliciel taki był tylko i wyłącznie producentem swych poznań, gdyby mógł nie być poza tem praktykiem — praktykiem swego codziennego życia, byłby niewątpliwie wobec swych własnych poznań bezradnym, gdyby kto zażądał, aby własne poznania logicznie powartościował. Wszystkie byłyby dla niego równie prawdziwe, lub równie nieprawdziwe. Wogóle nie rozumiałby znaczenia pojęcia prawdy.

Lecz jest to przypadek fikcyjny; teoretyk taki jest bowiem zawsze i praktykiem w swem własnem, prywatnem życiu. Tu przywykł, jak każdy śmiertelnik, do odróżniania prawdy od fałszu, do logicznego wartościowania każdego sądu; to też nałóg ten, nabyty w praktyce codziennego życia, przenosi następnie w sferę swej teoretycznej produkcyi. I tam zatem wartościuje sądy logicznie, odróżnia prawdę od fałszu. Ale na podstawie czego, na zasadzie jakich kryteryów?

W życiu codziennem wartościuje instynktownie, jak każdy człowiek naiwnie się do świata odnoszący. Dana prawda jest tu prawdą dlatego, że, jak się to mówi, tak w rzeczywistości jest. Że zaś tak w rzeczywistości jest, to, utrzymuje się, spostrzegamy wszak zmysłami. W życiu praktycznem ani pojęcie rzeczywistości, ani pojęcie postrzeżenia nie mają w sobie nic zagadkowego. Inaczej w sferze oderwanej od życia teoryi. Tu nic z tego, co się za prawdę przyjmuje, nie odnajdzie się w t. zw. zmysłami postrzeganej rzeczywistości. Naiwne to zatem kryteryum prawdy z życia praktycznego odpada. Logika sama też nie wystarcza. Wprawdzie ufa się jej prawom, mając za sobą doświadczenie, też z życia praktycznego, że, o ile się myśli logicznie, dochodzi się do prawdy; lecz wie się zarazem, że, aby przy pomocy logicznego myślenia do prawdy dojść, trzeba już pewne prawdy posiadać, aby z nich, jako z założeń, módz wyjść. Wszak możnaby nawet naodwrót twierdzić, że uważa się ten sposób myślenia za logiczny, który z prawd danych produko-

wać może prawdy nowe. Trzeba zatem w sferze owej oderwanej od życia teoryi już jakieś gotowe prawdy posiadać, aby z nich przy pomocy logiki nowe produkować. Co jednak mogłoby być probierzem owych prawd podstawowych?

Prędzej lub później każdy z owych teoretyków staje przed tą kwestyą. Świat, w którym żyją, jest jedyną rzeczą dla nich wszystkich wspólną; o ten jednak, jak założyliśmy, mało się troszczą. Jest zatem rzeczą z góry prawdopodobną, że prawdy podstawowe będą u każdego inne, że zatem i całokształty ich poznań będą najskrajniej rozbieżne. Przedmiotowego probierza prawdy żaden z nich oczywiście wskazać nie może; twierdzenia podstawowe są prawdą z natury swej: są prawdą intuicyjną, objawioną, wrodzoną, są wreszcie prawdą dla swego piękna. Tak np. prawdą jest dla Pytagorasa, że drogi ciał niebieskich są kołami, nie elipsami, dlatego, że koło jest krzywą najdoskonalszą, najbardziej harmonijną, najpiękniejszą. Dopiero prawdy podstawowe są probierzem wszelkich sądów innych. Wszystko, co można z nich wydedukować, lub co przynajmniej nie jest z niemi sprzeczne, to jest także prawdą. Wszystko inne fałszem.

Z praktyki codziennego życia wnosi się jednak i drugi nałóg w sferę oderwanej spekulacyi. Widzieliśmy, że prawdziwą jest tam prawda dlatego, że „tak w rzeczywistości jest“; prawda jest tam odbiciem rzeczywistości. Przekonanie to przenosi się także w sferę spekulacyi. Nie znaczy to wiele, jeśli owe prawdy wrodzone, lub z nich wywiedzione, na każdym kroku rzeczywistości postrzeganej przeczą. Tem gorzej dla niej. Degraduje się ją do rzędu złudy, halucynacyi, lub nawet niebytu. Prawdy zaś wrodzone, czy intuicyjne, pozostają jednak odbiciem rzeczywistości, rzeczywistszej od tej, która nas mami, a właściwie jedynie prawdziwej rzeczywistości. Jak ta rzeczywistość, tak i prawdy o niej są wieczne i absolutne.

To dogmatyczne ujęcie prawdy przetrwało wieki. Każda próba zbudowania poglądu na świat zapomocą czystego myślenia musiała, z natury rzeczy, opierać się na dogmatycznie przyjętych założeniach. Początkowe wątpienie Kartezyusza jest tylko pozorem; i on nie ruszyłby z miejsca, gdyby w pomoc nie przyszły prawdy wrodzone. T. zw. krytycyzm Kanta jest w gruncie rzeczy także tylko dogmatyzmem. I Kant przyjmuje szereg niewzruszonych, bezwzględnych od doświadczenia niezależnych prawd. Pozory jego krytycyzmu polegają jedynie na tem, że usiłuje wykryć mechanizm powstawania owych prawd apodyktycznych, gdy tymczasem inni dogmatycy, przed nim, poprzestawali najczęściej na prostem stwierdzeniu słownem, że dana prawda jest prawdą, jako odbicie bezwzględnego bytu. Lecz ów cały mechanizm, przez Kanta wymyślony, cała jego transcendentalna psychologia, jest nowym tylko dogmatem.

Umysły naprawdę krytycznie nastrojone dochodzą w tym stanie rzeczy z koniecznością do sceptycyzmu. Jasnem jest bowiem, że szukając prawdy myśleniem tylko, szukać jej muszą wiecznie; że szukanie prawdy nie znajduje tu nigdy swego naturalnego końca w ostatecznem odszukaniu prawdy. Wychodzi się z jakiejkolwiek prawdy, szuka się jej probierza, potem kryteryum owego probierza i t. d. bez końca. Nic zatem dziwnego, że te właśnie umysły krytyczne ogarnia ostatecznie zwątpienie o możności odkrycia jakiejkolwiek prawdy wogóle.

* * *

Z tym stanem rzeczy zrywa ostatecznie pragmatyzm, nowy kierunek w teoryi poznania, którego twórcą jest matematyk amerykański Karol Peirce. Możnaby ogólnie powiedzieć, że pragmatyzm jest to metoda szukania prawdy. Już to samo nas zastanawia. Pragma-

tyzm jest wszak zdobyczą ostatnich lat — czyż nie umiano szukać prawdy dawniej?

Niewątpliwie umiano. Ci jednak, którzy prawdy szukali i niejednokrotnie do niej dochodzili, nie troszczyli się wiele o teoryę poznania. Możnaby nawet odważyć się na powiedzenie, że odkrycie wielkich prawd w przeszłości, prawd, będących dziś jeszcze dla nas prawdami, możliwem było zapewne dzięki temu, że ich twórcy nie znali współczesnych sobie teoryi poznania, lub że przynajmniej nie kierowali się niemi w swych własnych za prawdą poszukiwaniach. Postępowali naiwnie, tak, jak naiwnie postępuje każdy w codziennej praktyce życia, gdzie odróżnia prawdę od nieprawdy, nie wiedząc nic o teoryi poznania i o jej zawiłych wywodach o kryteryach prawdziwości. Pragmatyzm nie podaje zatem żadnych nowych metod dochodzenia do prawdy; polega jedynie na uświadomieniu sobie tych sposobów szukania prawdy, jakich nieświadomie, w sposób naiwny, w praktyce życia i w prawdziwej nauce zawsze używano.

Nie tylko jednak praktycy nie troszczyli się w przeszłości o teoryę poznania, lecz i na odwrót filozofowie, teoretycy poznania, odpłacali im brakiem wzajemności; budowali przeróżne systematy teoryi poznania, stanowili przeróżne kryterya prawdziwości, nie troszcząc się o to, co jest tem kryteryum w praktyce życia. Pragmatyzm natomiast, wychodząc z założenia, że pierwotnym terenem, na którym się prawdę od nieprawdy odróżnia, jest owo małe, codzienne życie, stara się przez analizę tego właśnie praktycznego poznania dojść do jego kryteryów. Doszedłszy do nich stwierdza, że każde kryteryum inne, odkryte na drodze innej, lub postulowane, jako wrodzone, objawione i t. d. jest raczej kryteryum czegokolwiekbądź innego, tylko nie kryteryum prawdy. O tem bowiem, co jest prawdą i jej probierzem, wiemy pierwotnie tylko z codziennego życia.

Pragmatyzm jest zatem teoryą poznania empiryczną. Inne kierunki teoryo-poznawcze zaprawione są mniej lub więcej spekulacyą; tę lub inną „prawdę samą w sobie“ postulują, jako kryteryum prawd innych. Pragmatyzm natomiast posługuje się indukcyą. Nie zakładając z góry żadnego probierza prawdy, poddaje analizie konkretne poznania, konkretne procesy poznawcze, aby ostatecznie przez uogólnienie, przez wykrycie cech wspólnych, dojść do ustalenia kryteryów prawdy.

Konsekwencyą tego bezpośrednią jest psychologizm pragmatyzmu. Konkretne poznania, a raczej poznawania, nie są nigdy czemś w rodzaju sztuki dla sztuki, nie są oderwanymi od życia, czysto intellektualistycznymi aktami, lecz zawsze stanowią integralną część całej pełni życia poznającej jednostki: jej psychiki i jej życia czynnego. Schiller[1]) np. nie waha się twierdzić, że „niezależnie od tego, czy jesteśmy już dziś w stanie zbudować całokształt teoryi poznania, czy nie, byłoby jednak obłędem zamykać oczy na znaczenie i udział akcyi podmiotu w procesie tworzenia prawdy. Trzeba otwarcie przyznać, że prawda jest ludzką prawdą i że nie może narodzić się bez ludzkiego wysiłku i czynności ludzkiej; że czynność człowieka uwarunkowana jest psychologicznie, że zatem konkretna pełnia ludzkich zainteresowań, pragnień i wzruszeń, zadowoleń i celów, nadziei i obaw ma znaczenie dla teoryi poznania i że od niej abstrahować nie wolno“. Że tak jest istotnie, o tem przekonać się nie trudno. Trzeba tylko pamiętać, że pojęcie „poznawania“ nie nakrywa pojęcia „myślenia“; nawet, gdy przez poznawanie rozumiemy ogólnie myślenie połączone z jakimkolwiek wartościowaniem logicznem: dodatniem lub ujemnem. Znaczy to innemi słowy, że inną rzeczą jest myślenie, a inną poznawanie, jako myślenie logicznie tak lub inaczej wartościowane. Tylko o tem ostatniem,

---

[1]) F. C. S. Schiller: „Studies in Humanism“, s. 182.

t. j. o poznawaniu, a więc o myśleniu logicznie wartościowanem twierdzi pragmatyzm, że nie da się ono nawet pomyśleć w oderwaniu od całokształtu życia poznającego podmiotu; nie twierdzi zaś tego o myśleniu nie wartościowanem logicznie.

Istotnie, każdy wie o tem, i to nie z podręczników psychologii, lecz z własnego doświadczenia, że są dwa rodzaje myślenia: czynne i jeszcze inne. To drugie myślenie, które dla odróżnienia od czynnego, nazwać można biernem, znamy doskonale jako „fantazyowanie“, jako „puszczanie wodzy wyobraźni“, jako bierne przypatrywanie się temu, co się w świadomości dzieje. Jest to stan możliwy jedynie w warunkach, gdy żaden z elementów, znajdujących się w polu świadomości, nie ściąga na się szczególniejszej naszej uwagi, gdy żaden z nich nie budzi w nas większego, niż inne, zainteresowania, gdy cały ten proces myślenia niema świadomego dla nas, konkretnego, kierunku i celu. Jesteśmy tylko biernymi widzami przesuwających się przed nami obrazów i myśli, o których, gdy myślimy *post factum*, wiemy, że kierunek nadają im zapewne psychologiczne prawa assocyacyi, lub inne, o co jednak w chwili doznawania podobnych stanów wcale nie dbamy. Przesuwające się przed nami w tych stanach myśli nie mają też dla nas żadnej logicznej wartości. Czujemy, że to nie my jesteśmy ich autorami, że nie my powołaliśmy je do życia. Skutkiem tego one nas w gruncie rzeczy mało obchodzą — i wszystkie równie mało obchodzą. Skutkiem tego też żadna z nich nie jest dla nas ani prawdą, ani fałszem.

Myślenie to bierne może jednak każdej chwili przejść w czynne. Dzieje się to wówczas, gdy któryś z elementów doznawanych przesunie się z pola w t. zw. ognisko świadomości, t. zn. gdy zwróci na się szczególniejszą naszą uwagę, gdy nas czemś zaintryguje. W tej chwili cała reszta doznań z horyzontu świadomości znika, lub usuwa się na plan inny, dalszy, obojętny.

Rozpoczynamy myśleć czynnie, nadawać myśleniu określony kierunek ku pewnemu celowi, jakim jest zawsze intrygujący nas element w ognisku świadomości. Przeróżne myśli, obojętne nam, dopóki myśleliśmy biernie, poczynają teraz, ze względu na stosunek swój do aktualnego dla nas w danej chwili celu, tworzyć hierarchię — hierarchię wartości.

I oto właśnie twierdzi pragmatyzm, że „prawda“, względnie „nieprawda“, nie są niczem innem, jak tylko logiczną wartością, nadawaną sądom ze względu na ich stosunek do określonego celu; że mianowicie sądy, które, jako kierujące akcyą podmiotu, są odpowiednimi środkami, odpowiedniemi narzędziami, do zaspokojenia zainteresowania obudzonego w podmiocie przez dany, konkretny cel, że te sądy właśnie są prawdą. Wszystkie zaś sądy funkcyi tej, ze względu na dany cel, nie spełniające, są nieprawdą. Wykładnik zatem prawdy, względnie fałszu, danego sądu, stanowi zawsze ostatecznie korzyść, względnie niekorzyść, odnoszona przez podmiot przy zastosowaniu danego sądu. Skoro tak jest, to zrozumiałem się staje, że dopiero zastosowanie danego sądu, zużytkowanie w praktyce życia, skonsumowanie go, pozwala go ostatecznie skategoryzować; że, zanim się nie pozwoli mu funkcyonować w praktyce życia, niepodobieństwem jest orzec, czy dany sąd jest prawdziwym, czy nim nie jest.

Każdą zatem prawdę, zanim się ją za ostateczną uzna, trzeba przedewszystkiem w doświadczeniu sprawdzić. Prawda występuje tu zatem w podwójnej formie:

1) prawda, jako punkt wyjścia akcyi, zmierzającej do jej sprawdzenia

i 2) ostatecznie stwierdzona prawda.

Już bowiem myśl stanowiąca punkt wyjścia akcyi, jako pozostająca w związku z jakimś celem, jakiemś zainteresowaniem podmiotu, nie jest pozbawioną wartości logicznej. Tylko owa wartość nie jest jeszcze ostatecznie ustaloną; myśl ta nie tyle jest prawdą, ile przekona-

niem. Dopiero sprawdzenie, t. j. zaspokojenie określonej potrzeby, zależnej od określonego, aktualnego celu, przekształca przekonanie w stwierdzoną, ustaloną prawdę. Prawdy zatem powstają z przekonań.

Jak jednak powstają przekonania? — Wcale nie powstają. Przekonania są, albo ich niema. Pytanie: jak powstaje przekonanie podobne byłoby temu: jak powstaje widziana plama zielona, lub słyszany ton. Że pojawienie się plamy zielonej w polu widzenia, lub przekonania w polu świadomości, jest od pewnych warunków zależne — to jasne; lecz warunki te nie obchodzą ani psychologa, ani też tem bardziej teoretyka poznania. W polu świadomości występują jakieś przekonania, t. zn. jakieś sądy z jakiemś nieokreślonem zabarwieniem logicznem. Że pojawienie się to jest uwarunkowane jakimś procesem, że ma jakąś przeszłość, że w jakiś sposób powstało, pod progiem świadomości — być może; lecz śledzenie tego powstania nie jest rzeczą teoretyka poznania. Dla niego faktem pierwszym są gotowe już przekonania, tak, jak w polu świadomości występują; t. zn. pewne myśli związane z jakąś niepewną jeszcze wartością logiczną w sposób tak pierwotny, jak np. barwy związane są z t. zw. rzeczami. Rzeczą teoretyka poznania jest jedynie wykazać, jak z owych przekonań, jako surowego materyału, tworzą się definitywne prawdy. Widzieliśmy już wyżej na czem polega sprawdzanie przekonań, wedle czego dzielą się one na prawdy i fałsze; widzieliśmy, że selekcyi prawd z pośród przekonań dokonuje czynne życie.

Prawdą jest zatem dany sąd tylko ze względu na swój stosunek do danego celu. W stosunku do innego celu może ten sam sąd mieć odmienną wartość logiczną, może być fałszem. Niema w tem żadnej zgoła sprzeczności; możnaby o niej mówić tylko ze stanowiska patrzącego na prawdę, jako na odbicie rzeczywistości. Tu jednak, gdzie prawdą jest sąd, skutecznie, ze względu na pewien cel, funkcyonujący, jest rzeczą zupełnie na-

turalną, że prawda jest względna, że zależy od celu. Dla fizyka np., badającego zależność prężności gazu od temperatury w zamkniętem naczyniu, prawdą jest, że atomy gazu tego są ciałami sprężystemi. Sąd ten jest dlań prawdą, ponieważ w doświadczeniu z korzyścią dla niego funkcyonuje, pozwalając ująć w prawidło badaną zależność zjawisk. Ten sam sąd będzie jednak nieprawdą dla chemika, przystępującego do zbadania tego samego gazu w innym jakimś kierunku; prawdą będzie dla niego natomiast, że atomy gazu tego są ciałami bezwzględnie prostemi, a więc niesprężystemi. I będzie to prawdą dla niego z tych samych powodów, dla których dla fizyka prawdą była odwrotność prawdy chemika. Rozumie się, że gdyby ktoś odkrył prawdę nową, trzecią, taką, któraby mogła być prawdą dla celów fizyka i chemika jednocześnie, że wówczas przyjęliby zapewne obaj tę prawdę nową, a dawne poszłyby w niepamięć. Przyczyną jednak zarzucenia prawd starych nie byłaby ich między sobą sprzeczność, bo sprzecznemi nigdy nie były, lecz to tylko, że owa prawda nowa byłaby w stosunku do dawnych, prawdą wyższego rzędu. Prawdy bowiem tworzą całą hierarchię: od najniższej, zdolnej do zaspokojenia jednej tylko potrzeby, jednego człowieka, w pewnych określonych warunkach, do skazanego na wieczną nierealność ideału prawdy absolutnej, zdolnej do zaspokojenia wszystkich potrzeb, wszystkich ludzi, we wszelkich możliwych warunkach.

* * *

Przeciwko określaniu prawdy, jako logicznej wartości sądu zdatnego do konsumpcyi w praktyce życia, t. j. sądu, którego zużytkowanie łączy się z korzyścią dla podmiotu, możnaby podnieść zarzut, że wszak nieraz kłamstwo jest dla kłamcy pożyteczne, że zatem w wypadkach tych kłamstwo należałoby nazwać prawdą.

Byłoby to jednak grube nieporozumienie. Kłamstwo bowiem nie jest wcale identyczne z nieprawdą; stanowi odrębną dla siebie kategoryę. Analiza pierwszego lepszego przykładu dowodnie to wykaże.

Niechaj nim będzie fałszerz, wydający podrobiony przez siebie banknot za prawdziwy. Oddzielmy przedewszystkiem to, co on w chwili wydawania banknotu mówi, od tego, co myśli. Powie — naturalnie, jeśli go zapytają — że banknot jest prawdziwy. Sądy natomiast, jakie w myśli swej sformułuje, będą prawdopodobnie następujące:

1) banknot jest fałszywy

i 2) człowiek stojący przedemną ma minę tak poczciwą, że się chyba na tem nie pozna.

Sąd pierwszy jest dla niego stwierdzoną prawdą. Drugi zaś jest na razie tylko przekonaniem; zastosowanie w praktyce życia ma dopiero rozstrzygnąć o tem, czy jest prawdą, czy fałszem. Nie pierwszy zatem, lecz drugi sąd, wymagający sprawdzenia, wyzwala całą akcyę fałszerza, akcyę stanowiącą w całości proces sprawdzenia przekonania, stojącego na początku samej akcyi. O tem, jaką jest logiczna wartość owego przekonania, stanowić może jedynie powodzenie samej akcyi. Jeśli ją uwieńczy pomyślny dla fałszerza skutek, będzie fałszerz mógł stwierdzić: „przekonanie moje o poczciwości tego człowieka stało się prawdą“. Tem zatem, co było korzystnem dla fałszerza, była posiadana przez niego prawda o poczciwości danego człowieka. Słowa zaś przez niego użyte: „ten banknot jest prawdziwy“ były, tak samo jak pójście do owego poczciwca, tylko materyalnym środkiem, były jednym tylko z etapów całej akcyi, zmierzającej do określonego celu. Skuteczny jej wynik świadczy wprawdzie o tem, że wszystkie jej ogniwa były do osiągnięcia zamierzonego celu odpowiednie — lecz tylko myśli odpowiednie nazywamy prawdziwemi. Słowa zaś należą do kategoryi nie myśli, lecz ruchów. Dlatego też słów użytych przez fałszerza:

„ten banknot jest prawdziwy“ nie możemy uważać za prawdę, tylko za odpowiedni w danym razie środek do osiągnięcia zamierzonego przez fałszerza celu.

Kłamstwem zaś nazywamy słowa użyte przez fałszerza tylko dlatego, że były one środkiem do wywołania w osobie drugiej pierwszego sądu fałszerza z odwrotną logiczną wartością. Kłamstwem może być wogóle taki tylko środek. Ponieważ zaś myśli w bliźnich wywoływać możemy jedynie przy pomocy ruchów: słowem, pismem, mimiką lub giestem, przeto stwierdzić możemy, że kłamać można jedynie czynem. Ponieważ zaś z drugiej strony myśl i tylko myśl podlegać może wartościowaniu logicznemu, przeto kłamstwo, jako czyn, nie może być nigdy ani prawdą, ani nieprawdą.

* * *

Jeśli jednak istotnie korzyść, w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, jest miernikiem prawdziwości danego sądu, jeśli o prawdzie, względnie o fałszu, danego przekonania stanowi możność zastosowania go bez szkody, owszem z korzyścią, w praktyce życia — jeśli tak jest, czyż nie jest zagadką powszechność prawd poznanych?

Korzyść z prawdy płynąca jest jej cechą podmiotową, jest wartością jej dla podmiotu, daną prawdę posiadającego — tak samo, jak piękno lub dobro. Konsekwencyą zatem wyboru korzyści, jako kryteryum prawdy, winnaby być anarchia w zakresie poznania. Co dla jednego jest korzystnem, to może nie być, lub nie być równie korzystnem dla innych. Wracamy zatem na stanowisko starożytnych sofistów: człowiek, jako jednostka, staje się miarą wszystkiego, a więc i prawdy; tyle zatem prawd, ile ludzkich jednostek. Zgodność poznania dwóch, lub większej liczby ludzi, staje się trafem, przypadkiem, zależnym od tego, czy jeden i ten sam fakt, będący rezultatem zastosowania w pra-

ktyce życia jednego i tego samego przekonania szeregu jednostek, wyzwoli w każdej z nich jedną i tę samą reakcyę uczuciową, w formie identycznej wartości logicznej owemu faktowi nadanej. Oczekiwanie zatem zgodności poznania różnych jednostek byłoby czemś zgoła nierozsądnem, byłoby bowiem liczeniem na ziszczenie się mało prawdopodobnego trafu.

Tymczasem nietylko instynktownie oczekujemy i żądamy od poznania, aby było powszechnem, zgodnem u większości przynajmniej jednostek, lecz co więcej, z doświadczenia wiemy, że poznanie istotnie jest zjawiskiem społecznem — i to nie w tem tylko znaczeniu, że wszystkie jednostki jakieś prawdy wyznają, lecz przedewszystkiem przez to, że owe prawdy są wspólne, że jedne i te same prawdy obowiązują, jeśli nie wszystkie, to jednak większość jednostek. Doświadczenie poucza nas zatem, że owo zdanie Protagorasa: „człowiek jest miarą wszystkiego“ jest, w zastosowaniu do prawdy, o tyle tylko prawdziwem, o ile przez człowieka rozumiemy tu typ, nie jednostkę. Jeśli jednak prawda jest wartością, zasadniczo nie różną od piękna lub dobra, jako wartości; jeśli prawdą jest też, że producentem prawdy jest zawsze jednostka — to problematem, jaki się w tej chwili nasuwa, jest kwestya mechanizmu rozpowszechniania się prawdy, kwestya, co jest przyczyną, że prawda, stworzona pierwotnie przez jednostkę, przyjmowana jest przez jednostki inne, pomimo, że miernikiem prawdy dla owej jednostki twórczej była cecha tak wybitnie podmiotowa, jak korzyść.

Zagadnienie nie łatwe, w historyi prawie zupełnie pomijane. Dla Kanta np. problemat ten wcale nie istnieje. Cały wysiłek myśli jego w „Krytyce czystego rozumu“ skierowany jest ku wykazaniu nie że — bo o tem wogóle nie wątpi — lecz jak, dzięki czemu możliwe są syntetyczne sądy *a priori*, t. zn. bezwzględne prawdy o świecie od doświadczenia niezależne. Ściślej i dokładniej: dzięki czemu jednostka posiadać może

apodyktyczne prawdy o świecie. Że jednak prawdy te są prawdami powszechnemi, o tem Kant naturalnie nigdy nie wątpił. Mógł jednak nie wątpić tylko dlatego, że prawdopodobnie wyobrażał sobie, że wszyscy wedle tych samych kategoryj świat budujemy i poznajemy. Być może, że identyczność konstrukcyi wszystkich poznających podmiotów była dla niego myślą tak prostą i naturalną, że tylko dlatego jej nie rozwija. Być może, że i pod tym względem był Kant dzieckiem swego czasu, że, jak jeden z krytyków jego zauważa, wierzył, jak wszyscy wówczas, pod koniec XVIII w. wierzyli, w bezwzględną równość ludzi [1]). Bo też istotnie, zakładając, że żyjemny wszyscy w jednym i tym samym przedmiotowym świecie, zrozumieć możemy fakt powszechności poznania, fakt istnienia pewnych prawd wspólnych, wówczas tylko, gdy przyjmiemy i to także, że konstrukcya psycho-fizyczna nas samych, jako poznających podmiotów, jest w zasadzie u wszystkich ta sama.

Na tem jednak poprzestać nie możemy. Przywykliśmy już do myślenia historycznego, do genetycznego tłumaczenia zjawisk; i tu więc chcielibyśmy zrozumieć mechanizm tego procesu, który w rezultacie prowadzi do współżycia z sobą jednostek o tej samej psycho-fizycznej konstrukcyi, jednostek zatem zdolnych do wyznawania prawd wspólnych.

Wyobraźmy sobie w dowolnej liczbie żyjące obok siebie jednostki, z których każda posiada swój własny, indywidualny, różny od innych, obraz świata, swój odrębny systemat pojęć, swoje indywidualne prawdy. Wzajemne porozumiewanie się jednostek takich między sobą jest z góry wykluczone; każda bowiem z nich żyje w swoim odrębnym, dla innych zgoła nieprzystępnym świecie. Każda żyje na własną rękę; o własnych siłach prowadzi walkę o byt z przyrodą martwą i żywą.

---

[1]) G. Simmel: „Kant“, str. 174.

O wyniku tej walki, o zwycięstwie lub zagładzie, decyduje względna wielkość jej sił fizycznych, względna doskonałość przystosowania jej świata pojęć do otoczenia. Byłby to świat odpowiadający mniej więcej światu zamkniętemu w murach każdego domu obłąkanych. Przypuśćmy dalej, że w świecie tym znajdują się przypadkowym trafem dwie lub więcej jednostek z tym samym lub częściowo przynajmniej podobnym systematem pojęć o świecie; tak podobnym, aby w zakresie tego podobieństwa możliwem było porozumienie. Niewątpliwie prędzej lub później przyjść musi w obrębie takiej grupy do powstania mniej lub więcej ścisłej organizacyi społecznej. Przyjść musi dlatego, że ona, t. j. organizacya, spotęguje siłę tej grupy ponad sumę sił jednostek ją składających; da jej w walce o byt przewagę nieraz nawet i tam, gdzie luzem idący przeciwnicy przewyższać ją będą doskonałością przystosowania się swych obrazów świata, swych systematów pojęciowych, do otoczenia. Pozostawmy temu procesowi selekcyi tylko dostatecznie długi przeciąg czasu, a zmiecie on z powierzchni ziemi wszystko, co w pewnym zakresie odbiega od pewnej normy — ostaną się tylko jednostki w pewnym zakresie do siebie zbliżone i w nim zdolne do tego samego wartościowania.

Że zakresem tym będzie właśnie zakres poznania, obejmujący wspólne owym jednostkom prawdy, a nie np. wspólne wartości estetyczne, lub inne — to zrozumieć nie trudno. Potrzeby człowieka nie stoją wszystkie na jednym poziomie. Jest hierarchia potrzeb. *Primum vivere* — dopiero potem wszystko inne. Tylko *optimum* życia wymagałoby równorzędnego zaspokojenia wszystkich potrzeb. Lecz zanim życie może być lepszem lub najlepszem, musi przedewszystkiem być; musi być życie, jako fakt fizyologiczny. Utrzymanie tego właśnie nagiego życia wymaga zaspokojenia tylko pewnych potrzeb; poznanie jest pośrednim środkiem, jest narzędziem do ich zaspokojenia; prawda zaś jest

wartością nadawaną przez nas temu poznaniu, które jest odpowiednim środkiem do zaspokojenia potrzeb życia. Gdyby sztuka była, jak poznanie, środkiem do utrzymania nagiego życia, prawdopodobnie nie odczuwalibyśmy żadnej zgoła róznicy między pięknem i prawdą. Lecz funkcya jej jest inną; zaspakaja ona potrzeby inne, które życie, dzięki zaspokojeniu potrzeb czysto fizyologicznych już istniejące, czynią piękniejszem, lepszem; zaspakaja zatem potrzeby wtórne, prawdopodobnie także historycznie młodsze. Tem też tłumaczy się zjawisko, że zrzeszenia jednostek ludzkich, mające na celu pierwotnie tylko zachowanie nagiego życia, dokonywują się na tle właśnie poznania, a nie na tle innem i że rezultatem selekcyi, o której wyżej mówiłem, są nie wspólne wartości estetyczne, lub jakiekolwiek inne, lecz właśnie wspólne wartości poznawcze, t. j. wspólne prawdy.

Pozatem, gdy zgrupowanie się jednostek już raz nastąpiło, gdy raz przyszło do wytworzenia się organizacyi społecznej, wtedy już sam fakt organizacyi staje się ze swej strony nową przyczyną powszechności czyli objektywności poznanych prawd. Każda zorganizowana grupa społeczna narzuca jednostkom normy, wedle których postępować mają. Stosowanie się do nich, regulowanie postępowania w myśl ich żądań, zapewnia jednostce korzyści, bądź bezpośrednie, pozytywne, bądź też chroni ją przed przykrościami połączonemi w zasadzie z każdem wyłamaniem się z pod norm, w danej gromadzie obowiązujących. Skutkiem podwójnej assocyacyi: danego zachowania się z odczuciem korzyści i danej normy z pewnem zachowaniem się, wyłania się bezpośrednio nowa, trzecia, assocyacya: danej normy z odczuciem korzyści. Już wyżej jednak widzieliśmy, że z pośród wielu myśli, wiodących do różnych sposobów zachowania się, ta przybiera charakter prawdy, która prowadzi do zachowania się, związanego z korzyścią dla danej jednostki. I tu zatem, ponieważ dana

właśnie norma przysparza, poprzez pewne zachowanie się, korzyści, skłonni jesteśmy uważać treść owej normy za prawdę.

Pomiędzy tą ostatnią i t. zw. prawdą naukową zachodzi co najwyżej różnica w stopniu powszechności. Prawda bowiem naukowa, dotycząca stosunku człowieka do przyrody, staje się powszechną dzięki temu, że ów stosunek jest mniej więcej stałym, niezależnym od indywidualności danej jednostki Wszyscy na równi korzystamy, lub przynajmniej korzystać możemy, z prawd arytmetyki, mechaniki lub medycyny. Stosując je w doświadczeniu: w eksperymencie naukowym lub w praktyce życia, wszyscy jednaką korzyść z nich odnosimy i dlatego właśnie są one dla nas wszystkich prawdami. Inaczej natomiast z prawdziwością norm społecznych. Te ostatnie narzuca zawsze mniejszości większość: arytmetyczna lub dynamiczna. Kryteryum wyboru takiej, a nie innej normy przez większość stanowi naturalnie z reguły jej własna korzyść, okupywana najczęściej niekorzyścią mniejszości. Prawdą jest zatem dana norma tylko dla większości; dla mniejszości jest nią tylko dopóty, dopóki nie obudzi się w niej świadomość niekorzyści z postępowania wedle niej płynącej; dopóki nie obudzi się świadomość normy innej, lepszej, w przeciwieństwie do tamtej prawdziwej, jeśliby postępowanie wedle niej było dla mniejszości korzystnem. Gdy świadomość ta powstanie, stara prawda ostatecznie przepada i, zależnie od warunków, mniejszość zachowa się różnie: albo mimo świadomość niekorzyści, t. j. mimo świadomość nieprawdziwości danej normy, będzie w dalszym ciągu wedle niej postępować, będzie kłamać czynem, wybierając z dwóch szkód mniejszą; albo wykroczy przeciw obowiązującej normie, zostanie męczennikiem idei, wynosząc rozkosz męczeństwa ponad względną korzyść kłamstwa: albo też wreszcie w odpowiednim momencie, gdy siły na to pozwolą,

wystąpi w roli większości i zrealizuje ową nową, korzystną dla siebie, a więc prawdziwą normę.

Jako dalszy czynnik rozpowszechniania się prawd uważać można suggestyę i zaufanie. Każdy z nas ma w swem posiadaniu prawdy, których sam nie stwierdził, o których z własnego doświadczenia nie wie, jak w zastosowaniu funkcyonują; a jednak o prawdziwości ich nie wątpi, jeśli tylko ma do źródła, skąd je zaczerpnął, zaufanie. Lecz i w tych wszystkich wypadkach ostatecznem kryteryum prawdziwości jest dla nas korzyść. W każdym takim wypadku mamy do czynienia właściwie nie z jedną, lecz z dwiema prawdami. Nie tylko to jest prawdą, co *A* jako prawdę podaje, lecz prawdą dla mnie jest także i to, że *A* jest prawdomówny. O tem wiem z doświadczenia. Przekonanie, że *A* jest prawdomówny jest dla mnie już stwierdzoną prawdą dlatego, ponieważ ono w doświadczeniu mojem z korzyścią dla mnie funkcyonuje. Na świadomości tego właśnie polega to, co nazywam zaufaniem do *A*. Skoro zatem prawdą jest dla mnie, że *A* jest prawdomówny, t. zn. że zawsze mówi prawdę, nic więc dziwnego, że w danym, konkretnym przypadku podawaną mi przez *A* prawdę, jako prawdę przyjmuję, w uzasadnionej doświadczeniem nadziei, że w zastosowaniu tej prawdy prawdziwość jej, t. zn. przewidywaną korzyść, niewątpliwie stwierdzę. Jest to zwyczajna indukcya, równa tej, jaką kierujemy się w stosunku do świata fizycznego. Prawdziwość praw indukcyi, lub ogólnej logiki, z tego samego płynie źródła. Samo uczucie zaufania uważać możemy za ekomiczny skrót psychiczny, zastępujący cały ten długi proces indukcyi.

* * *

Wkońcu chciałbym raz jeszcze powrócić do użyteczności, jako probierza prawdy. Jest to bowiem centralny punkt całej pragmatycznej teoryi poznania. Chciałbym w sposób możliwie plastyczny uzmysłowić poprostu fakt, że istotnie orzeczenie, iż dany sąd jest prawdziwym, nie zawiera w sobie żadnej innej treści, poza tą jedną, że sąd taki jest dla nas w praktyce życia użytecznym.

O życiu słyszy się często, że cechą wyróżniającą je z pośród ogółu zjawisk w przyrodzie obserwowanych, jest jego zdolność przystosowywania się do zmienionych warunków bytu. Jest to jednak niezbyt szczęśliwe określenie. Ze zmianą bowiem otoczenia zmieniają się też ciała martwe. To bierne zatem przystosowywanie się do zmienionych warunków nie może być podawane jako cecha charakterystyczna życia. Tem, co życie istotnie z pośród ogółu zjawisk wyróżnia, jest jego zdolność czynnego przystosowywania się; jednak nie w Lamarckowskiem znaczeniu tego słowa, lecz jako zdolność przystosowywania otoczenia do siebie, do swych własnych potrzeb. Nie mogę na tem miejscu przeprowadzać szczegółowej analizy całej tej kwestyi; poprzestać muszę na samem tylko stwierdzeniu, że tak jest, i że kardynalnym warunkiem zdolności czynnego przystosowywania się jest pamięć.

Jeśli tak jest i jeśli prawdą jest, że owa zdolność jest tem większą, im wyżej się wznosimy po szczeblach filogenetycznej drabiny, to zapytać musimy, jakimi to środkami dysponują organizmy, przy pomocy których owo przystosowywanie świata do siebie, owo kształtowanie przyrody w myśl własnych potrzeb i celów jest w coraz doskonalszy sposób możliwe. Oczywiście: najpierwszy środek stanowią własne narządy żywego organizmu, komplikujące się coraz więcej, w miarę rozwoju życia, morfologicznie i, co zatem idzie, do wykonywania coraz więcej skomplikowanych funkcyi uzdolnione.

Bergson[1]) rzuca myśl, że najbardziej epokowym momentem w rozwoju życia na ziemi był ten, kiedy pierwsza żywa istota stworzyła pierwsze narzędzie. Istotnie: narzędzie, będące, jako takie, kawałem przystosowanej przez organizm do własnych potrzeb martwej przyrody, potęguje nagłym skokiem, w niebywały dotąd sposób; jego zdolność czynnego przystosowywania się; narządy rozwijają się powoli: setki i tysiące wieków przemija zanim powstanie narząd nowy i rozszerzy panowanie organizmu nad światem. Z chwilą, gdy powstawać poczynają narzędzia, tempo opanowywania przyrody się przyspiesza. Narządy, jako zbudowane z żywej tkanki organizmu, są w ilości swej ograniczone niewielką stosunkowo masą żywej substancyi samego organizmu. Narzędzia natomiast sporządzać można w nieskończonej prawie ilości z niezmierzonego materyału martwego świata. Narządy funkcyonują mniej lub więcej jednostronnie; funkcya ich przystosowaną jest do zmienności warunków w ograniczonym tylko zakresie. Te same jednak narządy, uzbrojone raz w te, raz w inne narzędzia, spełniają swe zadanie, t. j. opanowanie przyrody, w szerszych daleko ramach, w bez porównania szerszych granicach zmienności warunków. Niewątpliwie wskazać się dadzą i pewne strony ujemne narzędzi w stosunku do narządów, jak: mniejsza ich sprawność i inne, w sumie jednak korzyści przewagę mieć muszą nad ujemnemi cechami narzędzi, skoro od chwili ich pojawienia się, datuje się nowa era w panowaniu człowieka nad światem.

Można jednak iść dalej i wskazać na psychikę, jako na trzeci i najważniejszy środek kształtowania przyrody, od którego zresztą pojawienie się drugiego, t. j. narzędzi, jest zależne.

Obierzmy teraz jakieś określone, dla naszych celów, t. j. dla wykazania, że probierzem prawdy jest

---

[1]) H. Bergson: „L'Évolution créatrice“, s. 141.

korzyść, wygodne stanowisko metodologiczne. Niechaj niem będzie stanowisko Macha, z którego rozpatruje on świat, jako złożony z elementów jakościowych: z barw, dźwięków, dotyków, smaków i t. d. Zaznaczam, że nie idzie tu o kwestyę metafizycznego bytu; nie o to idzie, czy świat naprawdę składa się z barw, dźwięków i t. d. Lecz pomyśleć sobie można świat, jako złożony z owych jakości, gdy takie właśnie pomyślenie sobie świata jest dla pewnych celów dogodne.

Narządy zatem i narzędzia będą dla nas kompleksami jakości, kompleksami, których przeznaczeniem jest służyć innym kompleksom jakości, t. j. organizmom, jako środki do opanowania świata, także jako kompleksu jakości.

W skład jednak świata, jako całości, wchodzą nietylko owe jakości wrażeniowe: barwne, dźwiękowe i t. d., lecz ponadto jeszcze uczucia, chcenia, wyobrażone barwy, dźwięki, wogóle wyobrażenia. Z tych elementów wyobrażeniowych powstają, podobnie jak z wrażeniowych, kompleksy. Takim kompleksem wyobrażeniowym jest np. każdy sąd pomyślany. Różnica zatem pomiędzy narzędziem i sądem polega na tem, że pierwsze zbudowane jest z materyału wrażeniowego, gdy tymczasem sąd stanowi kompleks wyobrażeniowy. Pomiędzy różnemi jednak narzędziami zachodzą także różnice jakościowe; większe jeszcze różnice pomiędzy narzędziami i narządami. Mimo to zaliczamy narzędzia i narządy ze względu na ich wspólną funkcyę, ze względu na to samo znaczenie ich dla nas, jako środków do opanowania świata, do jednej grupy pojęciowej przyrządów.

Sądy jednak służą również do opanowania świata; mimo to zatem, że są kompleksami z innego zbudowanymi materyału, niż narzędzia lub narządy, winniśmy je, ze względu na ich identyczną z niemi funkcyę, zaliczyć również do grupy przyrządów.

Jeśli zatem każdy sąd jest w zasadzie takim samym przyrządem służącym do opanowania świata, jak narząd lub narzędzie, jeśli różni się od nich tylko materyałem, z jakiego jest zbudowany, to zapytuję, czy pytanie, czy dany sąd jest prawdą, nie jest równe, co do braku treści, pytaniu, czy prawdą jest dana maszyna parowa.

VI.

WARTOŚĆ POZNANIA.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 7 Grudnia 1909 r.

przez zw. profesora filozofii

DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO.

VI.

WARTOŚĆ POZNANIA.

Wykład wygłoszony w Auli Uniw. Jag. w dniu 7 Grudnia 1908 r.
przez zw. profesora filozofii
DRA MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO.

Czy warto zastanawiać się nad wartością poznania? Oto pytanie, które nasunie się może niejednemu z obecnych tu moich łaskawych słuchaczy. Powątpiewanie o wartości poznania wydaje się niemal dziecińśtwem. Wystarczy uprzytomnić sobie, co społeczeństwo ludzkie, co kultura nasza zawdzięcza dążnościom poznawczym umysłu, aby o wartości poznania nabrać dostatecznego przekonania.

Cały ten komfort, który nas obecnie otacza i życie nam tak ułatwia, te koleje pozwalające na przenoszenie się z taką szybkością z jednego końca świata na drugi, te strugi dobroczynnego światła, oblewające tak hojnie nas tu zgromadzonych, te telegrafy i telefony umożliwiające nam usłyszenie znanych nam głosów osób o setki mil od nas oddalonych, czyje to dzieła jeżeli nie naszego poznania, jeżeli nie tej z takiem nadzwyczajnem powodzeniem uprawianej badawczej pracy tylu wielkich i twórczych umysłów. Myśl badająca wnika w tajemnice przyrody i w tajemnice ludzkiego bytu, umysł człowieka dzisiejszego jak wprawny nurek zapuszcza się coraz głębiej w otaczający go ocean rzeczywistości i coraz cenniejsze z tych głębin na jaw wydobywa perły.

To wszystko, co tu właśnie powiedziałem, jest prawdą niewątpliwą. Zaprzeczać praktycznej, życiowej, społecznej i kulturalnej wartości naszego poznania byłoby wprost śmiesznością. A jednak wolno nam przecież zapytać czy to już wszystko? Czy z stwierdze-

niem praktycznej poznania wartości sprawa już ostatecznie i w zupełności załatwiona? Mnie się wydaje, że nie! Jest to właściwością umysłu ludzkiego, iż trawi go jakiś ciągły niepokój, jakaś wieczysta tęsknota. Otaczająca rzeczywistość przedstawia się temu umysłowi zawsze jako klatka. Choćby ta klatka była najcudowniej wystrojona i we wszystkie zaopatrzona wygody, umysł będzie się zawsze starał wydostać się poza jej szczeble, będzie usiłował „tam sięgnąć, gdzie wzrok nie sięga“. Tym czynnikiem zaś powodującym ciągły niepokój w ludzkich duszach jest rozwaga, jest nasza własna logika.

Rozwój umysłowy gatunku ludzkiego odpowiada z początku wiernie rozwojowi życia wogóle. Rozwój życia zaś polega na coraz doskonalszem przystosowywaniu się, opanowywaniu i wyzyskiwaniu otoczenia przez żyjące jestestwa. Fale życia jednakże niejednokrotnie roztrącają się o skały otoczenia i giną, marnieją bezpowrotnie. Dopiero u człowieka spotykamy się z czemś nowem i zgoła niezwykłem. Oto fala rozwojowa w gatunku ludzkim skoro w opanowywaniu otoczenia natrafi na przeszkody, to ona nie roztrąca się, nie rozprasza i nie ginie bez śladu, lecz odbita wraca w siebie i zaczyna sama siebie prześwietlać, zaczyna we własne spoglądać głębie. I wówczas to rodzą się w umysłach wpatrzonych we własny świat wewnętrzny owe pragnienia jakieś i tęsknoty, o których fale życia idące tylko naprzód przed siebie, umiejące tylko albo zwyciężać, albo ginąć, żadnego nie mają przeświadczenia. Dopiero rozwaga będąca powrotem myśli w siebie, dopiero — jak już samo pochodzenie wyrazu wskazuje — „refleksya“, jako odbita o skały otoczenia fala myśli zaczyna poruszać zagadnienia nieprzystępne wcale dla myśli niezwracającej jeszcze uwagi na siebie samą. Do takich to dopiero w drodze rozwagi powstających zagadnień należy także pytanie z czem właściwie ma umysł nasz do czynienia, czem jest to otoczenie przez

myśl ludzką opanowywane i wyzyskiwane, czem ten świat, wśród którego żyjemy, oplatający nas jakby siecią tysiącznych konieczności?

Dla myśli twórczej, ale pracującej jeszcze po części jakby instynktownie dla myśli naiwnej zagadnienie powyższe nie istnieje. Na pytanie czem jest świat odpowiada myśl naiwna, że świat jest takim, jak nam jest dany, to znaczy barwny, dźwięczny, ciepły, zimny, stały, płynny, lotny i t. d. Kto chce świat poznać może to uczynić w sposób bardzo prosty, niechaj tylko to wszystko, co „żyje, świeci, dźwięczy, płonie“ ze sobą powiąże, niech wykaże jak to wszystko z sobą się łączy i spaja, jak powstało z czegoś pierwotniejszego, ale posiadającego cechy takie same, jakie posiada całe nasze otoczenie, a świat będzie poznany i wyjaśniony. Taki jednakże naiwny pogląd na naturę naszego poznania natknął się już bardzo dawno, bo przed paru tysiącami lat na trudności nie dające się ominąć. Budząca się refleksya, ta — jak powiedziałem — fala powrotna myśli, usiłująca sama siebie prześwietlić, zaczęła zadawać sobie pytanie, w jaki sposób pogodzić z naturą myśli i z porządkiem w myślach panującym, porządek tudzież istnienie tego całego barwnego i dźwięcznego świata. Stają więc naraz naprzeciwko siebie dwa światy: świat myśli ujętych w pewien samoistny porządek i świat ten drugi, otaczający nas barwny i dźwięczny, miękki lub twardy, stały lub płynny i powstaje pytanie, co my właściwie poznajemy? W jakim stosunku stoją do siebie te dwa światy? Co jest poznaniem, czy te treści barwne i dźwięczne, mające być odbiciem, czy kopią takichże samych treści w otoczeniu, czy też owe myśli nasze, które rozsnuwane według porządku im właściwego, prowadzą do wyników nie dających się pogodzić z porządkiem zmysłowego otoczenia? I na takiej oto drodze powstaje zagadnienie o wartości i istocie naszego poznania.

W dziejach myśli europejskiej zjawia się to zagadnienie najwcześniej u Eleatów. Przygotował je wprawdzie już Xenofanes z Kolofonu, właściwie jednak postawił je z całą świadomością dopiero Parmenides, wielkim przez Platona nazywany. Nadał mu zaś wyraz charakterystyczny i jaskrawy dzielny Ateńczyków na morzu pogromca Melissos z Samos, a uczynił to w słowach następujących:

„Jeżeli“ — mówi Melissos — „ziemia, woda, powietrze, ogień, a tak samo żelazo lub złoto naprawdę istnieją, jeżeli jedno żywe jest, a inne martwe, jeżeli to jest białe, a tamto czarne, i tak wszystko, o czem ludzie mówią, iż w rzeczywistości istnieje; jeżeli te wszystkie rzeczy istnieją, a my dokładnie widzimy i słyszymy, to w takim razie musiałaby każda rzecz być taką, jaką się nam pierwotnie objawiła, nie mogłaby się ani zmieniać, ani też stać się czemś innem, lecz zawsze musiałaby być tem, czem jest„.

„My istotnie twierdzimy, że dokładnie widzimy, słyszymy, poznajemy, a jednak wydaje nam się nieraz, że ciepłe staje się zimnem, a zimne ciepłem, że twarde staje się miękiem, a miękie twardem, coś żyjącego wydaje się jakoby umierało i jakoby z czegoś nieżyjącego powstawało, wszystko wygląda, jak gdyby się przeobrażało, czem rzecz jakaś była nie wydaje się wcale podobnem do tego, czem jest. Twarde żelazo otaczające palec jako pierścień, wydaje się, jak gdyby je palec zginał, rozkruszał, podobnie złoto i kamienie szlachetne i wogóle wszystko, co nam się, jako stawiające opór, przedstawia, naodwrót znowu wydaje się jakoby z wody popowstawała ziemia i kamienie“.

Jakiż z tego wszystkiego wynika, zdaniem Melissosa, wniosek? Oto ten, że wszystkie nasze doświadczenia, na których opieramy poznanie otaczającego nas świata polegają na złudzeniach, my zaś tego co naprawdę istnieje ani dojrzeć, ani poznać nie możemy. Tak więc z niemożności pogodzenia w logicznym porządku

myśli — pojęcia bytu z pojęciem zmienności, budzą się i powstają pierwsze wątpliwości, dotyczące naszego zmysłowego poznania. Porządek w myślach panujący, nasza, poprostu mówiąc, logika domaga się w sposób nieubłagany założenia, że wszystko cokolwiek jest może być tylko z czegoś, że nic z niczego powstać nie może. Skoro nic z niczego, a wszystko tylko z czegoś, w takim razie wszystko musi już tkwić tam w tem czemś pierwotnem; wszelka wobec tego dana nam w zmysłowych wrażeniach zmienność, wszelkie powstawanie nie może być czemś innem, jeno rodzajem złudzenia. Albo logika nasza nas łudzi i zawodzi, albo łudzą nas zmysły, nie odsłaniając nam świata takim, jakim on jest naprawdę.

Skoro w taki to sposób wytworzy się przeciwieństwo między logiką, a materyałem doświadczeń zmysłowych, wówczas refleksya ludzka w siebie zapatrzona, chętniej zaufa sobie samej, aniżeli temu, co jej jest dane, jako jej otoczenie. Jest to całkiem zrozumiałe. Porządek bowiem w myślach naszych należący do naszego jestestwa jest nam o wiele bliższy, aniżeli jakiekolwiek nasze otoczenie. Skoro więc sprawa tak się zarysuje, że wypadnie wybierać między zaufaniem do logiki, a zaufaniem do zmysłów, to tamto pierwsze stanowczo nad tem drugiem przeważy. Stanie się to zaś tem łatwiej, gdyż logice przychodzą z pomocą dalsze jeszcze rozważania mniej więcej treści następującej: W jaki sposób ten świat barwny, dźwięczny, ciepły lub zimny, miękki lub twardy przedostaje się do świadomości naszej? Oto pytanie narzucające się w pewnej chwili z siłą nieubłaganą. Odpowiedź, że to się dzieje za pośrednictwem zmysłów zadowolić nie może. Cóż właściwie te zmysły czynią? Czyż twardość lub miękość, zimno lub ciepło odrywa się od rzeczy i za pośrednictwem zmysłów wędruje gdzieś tam do wnętrza naszego organizmu, aż dostaje się nareszcie do magazynu naszych doświadczeń. Czyż możliwem jest w taki sposób przedstawiać sobie powstawanie treści zmysłowych?

Taki grubo naiwny pogląd nie mógł ostać się wobec coraz dalej w dojrzałości postępującej rozwagi. Już filozofowie greccy ze szkoły Eleatów przyszli do przekonania, że treści zmysłowe muszą być czemś podmiotowem, że one z zewnątrz do duszy dostawać się nie mogą, niepodobną bowiem jest rzeczą pojąć jakby to było możliwe. Nie pozostaje wobec tego nic innego, tylko uznać całe nasze, na zmysłowem doświadczeniu oparte poznanie, za coś podmiotowego, świat zaś taki, jakim jest w sobie, za niepoznawalny.

Z takiej sprzeczności znalazła jednak na razie wyjście myśl grecka: W doświadczeniach naszych mamy do czynienia z dwojakiego rodzaju elementami, jedne są zmienne, drugie stałe; tamte pierwsze stanowią jakoby tę wielobarwną tęczę na powierzchni zjawisk występującą, drugie zaś są jakoby stałem i niezmiennem wszelkiego zjawiska podłożem. Każda rzecz oprócz tego, że jest miękką lub twardą, ciepłą lub zimną, ma przedewszystkiem jakiś kształt, jest rozciągłą, jest wielką lub małą, każda też rzecz, niech sobie będzie jaką chce, podlega prawom ruchu i równowagi. Widocznie więc rozciągłość musi być wszelkich rzeczy cechą najpierwotniejszą, od wszystkiego bowiem w rzeczach można oderwać się, można sobie każdą rzecz przedstawić raz zimną, drugi raz ciepłą, raz zieloną, drugi raz białą, raz twardą, to znowu miękką, nie można jednak wystawić jej sobie kiedykolwiek jako nierozciągłej, t. j. cechy przestrzennej pozbawionej, nie można również pomyśleć jej jako niepodlegającej prawom ruchu. Treści więc zmysłowe są niewątpliwie czemś podmiotowem. Barwy i dźwięki, wonie i smaki, to wszystko powstaje w zmysłach, za tem wszystkiem jednak kryje się świat ilości i wielkości, świat ruchów podlegających prawom niezmiennym, prawom dającym się zmierzyć i obliczyć i to jest świat naprawdę realny. Kto potrafi do niego dotrzeć, kto zdoła wszelkie zjawiska dźwięczne i barwne sprowadzić do ruchów, ten dotarł — jak wyrażał

się jeden z największych i najgienialniejszych myślicieli greckich Demokritos — od wiedzy ciemnej, do wiedzy jasnej. Wiedza ciemna, według Demokrita, to naiwna wiedza zmysłowa, to wiedza biorąca jakości zmysłowe rzeczy za coś realnego, natomiast wiedza jasna, to wiedza stwierdzająca podmiotowość jakości zmysłowych i docierająca przez mgłę podmiotową do istotnego wszelkiego zjawiska podłoża, takiem zaś jest wielość elementów światowych, ich przestrzenność i ruch. Sprowadzić wszystko do ruchu i wielości w przestrzeni, to znaczy pojąć świat takim, jakim on jest w sobie, to znaczy poznać go, to znaczy posiąść wiedzę prawdziwą.

Taką oto spuściznę pozostawił nam wielki, gienialny Demokrit, o tę spuściznę zaś zaczepiła naprawdę dopiero myśl nowożytna. Nauka nowożytna wytknęła sobie za główny cel sprowadzenie wszelkiego rodzaju zjawisk w przyrodzie do praw ruchu. Zjawisko wyjaśnić, znaczyło pojąć je jako ruch jakiś, dokonywujący się w przestrzeni. Jednak i takie ujęcie świata, jako układu prawom mechaniki ulegającego, musiało wobec dalszej rozwagi okazać się niewystarczającem. Wielu wprawdzie uczonych i myślicieli wpadało już w XVIII wieku w naiwny zachwyt na widok zmechanizowanego aż do najdrobniejszych szczegółów świata, wielu wierzyło święcie, że z Newtonem dotarła nauka do istoty świata. Ale radość z osiągniętych wyników nie była długą. Jeszcze Newton badał i tworzył, gdy wystąpił myśliciel, który zabrał się do podkopania i tej mechanistycznej świata budowy. Tym myślicielem jest jeden z najbystrzejszych i najgłębszych myślicieli nowoczesnych jest Jerzy Berkeley. Poddał on krytyce podział na własności ciał pochodne, podmiotowe, takie np. jak twardość, miękość, barwa, smak i na własności pierwotne czyli przedmiotowe, takie jak rozciągłość, kształt, ciężkość i t. d. i wykazał, że owe własności niby pierwotne wraz ze wszystkimi ruchami, od których mają zależeć, nie polegają na czem innem, jeno także na materyale z wra-

żeń czerpanym. Jeżeli barwa i dźwięk są podmiotowe, jeżeli mają one powstawać w taki sposób, że jakieś mniemane ruchy pobudzają do działania zmysły, te zaś powodują w mózgu powstawanie jakości, to niemniej podmiotowemi są także ruchy, tudzież wogóle wszelkie wrażenie przestrzeni. Nie można przecież — dowodził Berkeley, a za nim Hume — przedstawić sobie przestrzeni, jako czegoś w sobie istniejącego. Ruch, przestrzeń to także tylko nasze wrażenia. Cóż więc pozostaje z wartości naszego poznania? Na pierwszy rzut oka zdawaćby się mogło, że właściwie nie pozostaje nic. Poznanie nasze byłoby jakimś wyłącznie podmiotowem dziełem. Ujęcia faktów i zjawisk przez myśl przedstawiałyby się jako bawienie się własnemi tworami, jako budowanie, czy odbudowywanie świata z materyału, nie pochodzącego od świata, ale będącego podmiotwym wytworem samego budującego. Budowniczy jest równocześnie autorem i twórcą materyału budowlanego. Wogóle całe nasze otoczenie to wielki znak zapytania, skoro go bowiem pozbawimy wszystkich cech, mających źródło w materyale wrażeń, to cóż pozostaje? Wynikałoby z tego, że poznanie nasze może mieć nawet wielką wartość praktyczną, może nam życie ułatwiać, jednakże do zaspokojenia wieczystej tęsknoty za prawdą ono nie jest zdolne. Umysł nasz robiłby w tym wypadku wrażenie pająka w własną omotanego przędzę. Pająk ów omotał się do tego stopnia, że niema siły, aby tkankę przedrzeć i z jej więzów się wyzwolić. Z początku bierze ten pająk naiwnie własną tkaninę za świat w sobie, niezależnie od niego istniejący, z czasem jednak przekonywa się, że w całej tej tkaninie niema ani jednej nitki z niego samego nie wysnutej, z jego własnego niepowstałej jestestwa. I oto ten pająk dusi się i męczy własnem dziełem, radby się przedrzeć i dojrzeć co też jest za nim, ale na darmo. Praktyczna wartość poznania ta jest pewna, ale cóż z tego, kiedy klatka choćby nawet była z czystego złota, pozostanie zawsze

klatką; umysł zaś ludzki trawiony niepokojem, wyrywa się do wolności, prawdy przedmiotowej mu się zachciewa. Zastanówmy się więc teraz, czy jest w tych pragnieniach cośkolwiek możliwego do urzeczywistnienia. Rozważmy w jaki sposób dałoby się ująć i postawić zagadnienie wartości poznania.

II.

Zastanówmy się i rozważmy przedewszystkiem, co nam w naszem życiu świadomem w tych stanach wszystkich, których doznajemy, danem jest bezpośrednio, niezależnie od wszelkich jakichkolwiek refleksyj. Na powyższe pytanie możliwą jest odpowiedź następująca: Bezpośrednio danem jest nam w świadomości nasze otoczenie, przedmiot barwny i dźwięczny, ciepły, lub zimny, przedmiot zajmujący przestrzeń, zdolny do poruszania się, przedmiot, co do którego mamy to niewzruszone przeświadczenie, że jest czemś od naszego jestestwa różnem. Następnie jest mi również bezpośrednio danem fakt, że to ja jestem tym, który owe treści posiada, który żyjąc tego wszystkiego doznaje. Czem jest świat dany mi w treści moich doznań, czem jestem wreszcie ja sam, tego mogę nie wiedzieć, ale jedno wiem przecież na pewno, to jest, że żyję i że jako żyjąca istota mam sobie dany świat jako przedmiot. Myślę więc jestem *cogito ergo sum*, zawołał przed paru wiekami Kartezyusz i mniemał, że znalazł podstawę pewności. Kartezyusz nie spostrzegł jednakże, że jego sławne zdanie wyraża pod dwojakim względem za mało. Po pierwsze bowiem w tym fakcie „myślę“ tkwi fakt o wiele szerszy i donioślejszy, to jest „żyję“. Pewność życia oto pierwsza i najważniejsza ze wszystkich pewności; wyraził to już w niezrównanie głęboki sposób św. Augustyn na tysiąc lat przed Kartezyuszem. Powtóre w fakcie świadomości tkwi nietylko pewność ży-

cia, ale nadto także pewność przedmiotowego świata. Czemżeż bowiem jest świadomość, jeżeli nie ciągłem wyróżnianiem się od czegoś, jeżeli nie tą falą powrotną, która odbiwszy się o jakąś przeszkodę, wraca w siebie i sama siebie prześwietla. Gdyby nie było przedmiotu, gdyby ten przedmiot nie był jakowąś siłą, o którą się życie roztrąca, wraca w siebie i pogłębia się, to w takim wypadku świadomość nie byłaby możliwą. Tego właśnie ostatniego faktu Kartezyusz nie dostrzegł, w myśleniu świadomem znalazł on tylko porękę dla własnego istnienia, dalszej zaś poręki dla istnienia świata szukał aż w pewności istnienia Boga. Dopiero idea Boga musiała go upewnić, że świat nie jest podmiotowem złudzeniem, lecz że realnie istnieje. Nie potrzeba było zaiste sięgać aż tak daleko, pewność leży bowiem o wiele bliżej. Świadome życie samo przez się jest zupełnie wystarczającem poręczeniem zarówno dla siebie, jak i dla swojego otoczenia. Pająk we własną oplątawszy się pajęczynę nie byłby bezwarunkowo w możności uświadomić sobie swojego położenia, gdyby snując tę pajęczynę nie potrącał o przedmiot, gdyby nie był zmuszony ciągle wyróżniać się od czegoś, co nie jest nim. A więc przecież poznanie nie jest wyłącznie podmiotowem, wiem, że żyję i wiem dalej, że żyję w jakiemś otoczeniu.

Ale nie dosyć na tem! Dalsza rozwaga przekona mnie, że w myślach moich dany mi jest jakiś stały, niezmienny porządek, którego trzymać się muszę, jeżeli chcę być zarówno dla siebie, jak i dla innych zrozumiałym. Doskonale zdają sobie z tego sprawę, że poznanie moje będzie tylko wówczas posiadało wartość, jeżeli oprze się na porządku wspólnym wszelkiemu wogóle ludzkiemu myśleniu i poznaniu. Że każda myśl musi mieć swoje uzasadnienie. że nie wolno mi tej samej treści w tym samym związku nadawać równocześnie odmiennego znaczenia, to są normy, z pod których, chcąc zachować w myślach porządek, wyzwolić

się nie mogę. Z tego wolno mi oczywiście wysnuć wniosek, że mój świat wewnętrzny, że to moje życie świadome jest czemś uporządkowanem, że nie jest to chaos spychających się wzajemnie doznań, ale, że tam w tym świecie panuje *logos*, to znaczy rozumny porządek. Ale czy tylko w świecie myśli panuje *logos?* Czy nie mamy pod tym względem jakichkolwiek dalszych pewności? Rozważmy co to jest życie i w jakich warunkach jest ono możliwe. Otóż najelementarniejsze z biologii zaczerpnięte wiadomości przekonają nas, że życie jest ciągłem przystosowywaniem się tego czegoś żyjącego do swojego otoczenia, jest nieustającem wyzyskiwaniem i opanowywaniem otoczenia przez owe „coś“, usiłujące utrzymać się w swojem zróżniczkowanym bycie. Teraz pozwalam sobie postawić pytanie: czy byłoby możliwe przystosowanie się do chaosu, czy możnaby opanować przypadkowość? Wszak opanować przypadek to znaczy wsłuchać się w rytm w nim ukryty, to znaczy wykazać jego pozorność. Życie polega na przystosowywaniu się do otoczenia i na ćwiczeniu. Otóż przystosować się do zmian, któreby ciągle w innych przebiegały rytmach, któreby w żadnych stałych nie przychodziły związkach, byłoby wprost rzeczą niemożliwą. Tak więc, jak widzimy, fakt życia poręcza nam, że w otoczeniu naszem musi panować jakiś stały porządek. Wszystko cokolwiek żyje świadczy jednym wielkim chórem, że nietylko w naszych umysłach, ale także i w tych umysłów otoczeniu rządzi i panuje *logos*.

Świat musi być czemś uporządkowanem, oto przeświadczenie, które czerpiemy zarówno z porządku bezpośrednio nam danego w naszych myślach, jak i z możliwości życia wogóle. Takie zaś przeświadczenie wystarcza, aby poznaniu naszemu zapewnić przedmiotową wartość. W rozumowaniach naszych możemy jednak posunąć się jeszcze o krok dalej, możemy stwierdzić, że nie byłoby rozumnego w myślach naszych porządku, gdyby go nie było przedewszystkiem w oto-

czeniu. Wynika to już z poprzedniego. Gdyby bowiem w tem wszystkiem co się w świecie dzieje nie było kierunkowości i porządku, to życie, a więc także świadomość, a więc także myśl, według pewnego jakiegoś pracująca porządku, nie byłyby możliwe. *Logos* więc jest nam wprawdzie bezpośrednio dany tylko w naszym świecie myśli, poręka jednak możliwości tego faktu tkwi nie w podmiocie, ale w przedmiocie. W świecie musi być porządek, inaczej nie byłoby go i w myślach naszych, a raczej tych myśli nie byłoby wcale.

Oto są wytyczne poglądy, mogące stworzyć podstawy dla ocenienia przedmiotowej wartości naszego poznania. Nie potrzeba wcale wychodzić z jakichkolwiek dogmatów, wystarczy wyjść z tego, co jest nam bezpośrednio dane, wystarczy wpatrzeć się dobrze w tło życia, a można wyjść z błędnego koła podmiotowości. Nie jest słusznem zapatrywanie Kanta, jakobyśmy o rzeczy w sobie, a raczej o świecie takim, jakim on jest niezależnie od każdego z nas nic wiedzieć nie mogli. Przeciwnie, my o tym świecie możemy wytworzyć sobie jakiś, w myśli obraz, jeżeli tylko zastosujemy odpowiedni sposób postępowania. Przedewszystkiem możemy stwierdzić, że rzecz, że otoczenie przedmiotowe jest, następnie możemy stwierdzić, że ów świat rzeczy jest czemś uporządkowanem. Pewność w obu tych kierunkach daje nam fakt, ze wszystkich faktów najpewniejszy, t. j. fakt życia.

Zyskawszy w taki sposób pewne gwarancye co do przedmiotowej wartości naszego poznania, rozważmy teraz w dalszym ciągu, jaki jest właściwie stosunek naszego poznania do owego przedmiotowego świata, który, jak powiedzieliśmy już wyżej, musi być czemś uporządkowanem. Tutaj należy przedewszystkiem stwierdzić, że naiwny pogląd o przedostawaniu się za pośrednictwem zmysłów jakichś obrazów rzeczy z zewnątrz do naszego wnętrza, musi być bezwarunkowo porzucony, tak samo jednak należy wyrzec się poglądu, ja-

koby ruchy zewnętrzne działając na zmysły, powodowały powstawanie jakości w mózgu. Ujmowanie zmian otoczenia w postać ruchów jest dopuszczalne i może oddawać nauce wielkie usługi, nie należy tylko mniemać, jakoby te przypuszczalne ruchy były jakiemiś przebiegami w sobie się dziejącymi. Już Berkeley wykazał to znakomicie, że wszelki ruch jest także naszem tylko wrażeniem, i że sprowadzając zjawiska do ruchów, zastępujemy jedną mowę zmysłów inną mową, ale także tylko zmysłową. Czemżeż wobec tego są nasze treści zmysłowe, za co należy uważać całą naszą zmysłową rzeczywistość wraz ze wszystkiemi jej jakościami zarówno pierwszego, jak i drugiego stopnia? To przecież jest jasne, że od otaczającego nas świata gdzieś tam do świadomości naszej nic się przedostać nie może. Jest niepodobieństwem nawet pomyśleć, w jakiby to sposób miało być możliwe. Nie pozostaje wobec tego nic innego jeno przyjąć, że wszelkie nasze czuciowo-wrażeniowe treści, są wytworem życia samego. Nic się z zewnątrz do świadomości w mózgu nie dostaje, lecz wszystko cokolwiek tylko jest treścią naszych doznań, na warsztacie życia powstaje.

Życie jest tym arcymistrzem, który przystosowując się do swojego otoczenia, te cuda wszystkie wytwarza, świat w tęczowe barwy przystraja. Wszelka jakość zmysłowa, wszelkie barwy, wonie, smaki tony, wielkości i małości, to nic innego jeno sposób, w jaki życie ujmuje i opanowywa porządek otoczenia. Gdyby istniał jakiś zbiorowy duch, jakiś geniusz życia, to on mógłby zastosować do siebie owe potężne strofy, wyśpiewane przez największego z naszych poetów myślicieli: „Ja mistrz! Ja mistrz wyciągam dłonie, wyciągam aż w niebiosa i kładę me dłonie na gwiazdach, jak na szklannych harmoniki kręgach. To nagłym, to wolnym ruchem, kręcą gwiazdy moim duchem. Milion tonów płynie: w tonów milionie każdy ton ja dobyłem, wiem o każdym tonie, zgadzam je, dzielę i łączę. I w tęczę,

i w akordy, i w strofy plączę, rozlewam je we dźwiękach i w błyskawic wstęgach". Wszystko więc cokolwiek tylko zmysłową nazywam rzeczywistością, to powstaje za współudziałem życia. Jakości zmysłowe przeto nie są czemś podmiotowem, poza ich osłoną nie należy szukać jakichś mniemanych ruchów, świat barwny i dźwięczny, to jest właśnie świat naprawdę realny, tylko, że ta realność ma źródło swoje nietylko w porządku otoczenia, ale przedewszystkiem w rozwoju życia i w jego wszechgatunkowem przystosowywaniu się do otoczenia.

A teraz rozważmy, jak dokonywa się rozwój poznania u człowieka. Oto przedewszystkiem dzieje się to, że owe w postępie życia wykształcone i w gatunku utrwalone czuciowo-wrażeniowe treści, stają się dla rozumnej myśli materyałem rzeczywistość stanowiącym. Jak życie na niższych stopniach ujęło w jakości zmysłowe zmienność i porządek otoczenia i w tych jakościach ową zmienność i ów porządek opanowało, tak podobnie znowu rozum usiłuje w dalszym ciągu te jakości opanować i wyrazić ich różnorodność w prostszych obrazach myśli. Jeżeli świat zmysłowy nie jest czem innem, jeno opanowanem przez życie otoczeniem, to tak samo znowu wszelkie pojęcia naukowe są zracyonalizowaną zmysłową rzeczywistością. Porządek zmysłowego świata ujęty i utrwalony najpierwej w pojęciach-słowach, a następnie coraz doskonalej wyrażany w różnych naukowych formułach, staje się jak gdyby nową wyższego stopnia rzeczywistością, będącą jak gdyby nadbudową rzeczywistości czuciowo-wrażeniowej. Ta rzeczywistość pojęciowa powstaje tak samo, jak i czuciowo-wrażeniowa z przystosowywania się życia, do otoczenia. Różnica między oboma jest ta tylko, że rzeczywistość pojęciowa przedstawia się jako trwalsza, powstała bowiem z ujęcia o wiele doskonalszego porządku światowego, aniżeli tamta pierwsza. Platon wyraził myśl nad wyraz głęboką, gdy uznał rzeczywistość pojęciową za rzeczywi-

stość o wiele doskonalszą, a to dlatego, że jest trwalszą od rzeczywistości czuciowo-wrażeniowej. Ale i na tem punkcie jeszcze nie koniec! Jak nauka jest zracyonalizowaną, to znaczy w rozumowy porządek ujętą zmysłową rzeczywistością, tak w dalszym znowu ciągu można ową, w porządek rozumowy ujętą rzeczywistość, dalszemu jeszcze poddawać opanowaniu i zracyonalizowaniu. Rozpęd życia bowiem nie może się zatrzymać dotąd, póki nie opanuje i nie przystosuje się do całości porządku światowego. Ogarnąć więc szczegółowe doświadczenia i szczegółowe naukowe pojęcia, zracyonalizować naukę i uzupełnić naukową rzeczywistość warstwą jeszcze wyższą, jeszcze górniejsze obejmująca widnokręgi, oto cel dalszy, cel ostateczny. Na takiej drodze powstaje najwyższy stopień poznania, to jest poznania filozoficznego, które jest znowu wytworzeniem najwyższej i najdoskonalszej rzeczywistości. W hierarchii platońskiego świata idei tworzą pojęcia filozoficzne stopnie najwyższe. Tak więc patrząc w taki sposób na rzeczy, przedstawi się nam cały proces poznawczy w ludzkim umyśle, jako wielki proces twórczy życia, w ciągu którego życie przystosowywując się i opanowywując otoczenie, wykształca i osnuwa się rzeczywistością coraz to doskonalszą i trwalszą. Jeżeli świat musi być czemś uporządkowanem, to życie i umysł ludzki wysnuwa z tego porządku złotą przędzę i tka z niej najpierwej ten różnorodny taki piękny i taki barwny świat zmysłowy, a potem w dalszym ciągu mniej barwny, ale za to w zarysach tem wyrazitszy i trwalszy świat pojęciowy, aż wreszcie wiąże, łączy i skupia wszystko w świecie o blaskach najcudniejszych w świecie ideału. W jednym z najpiękniejszych dyalogów Platona w *Fedrosie* znajduje się wspaniała alegorya; opowiada tam Platon, w jaki to sposób dostają się dusze ludzkie na ziemię. Zbliżywszy się zanadto do boskiego światła opalają się duszom skrzydła i spadają na ziemię, tu wchodzą w ciała i zaczynają żyć życiem ziem-

skiem, celem zaś tego życia nie jest nic innego, jeno aby tym duszom mogły odróść skrzydła spalone, a one aby mogły wrócić do swojej ojczyzny pierwotnej. Otóż możnaby powiedzieć razem z Platonem, że poznanie jest właśnie procesem odrastania owych skrzydeł duszy. Im poznanie z jednej strony pełniejsze i bogatsze w im wyższe z drugiej wzniesie się dziedziny, im więcej ogarnie i wyrazi z porządku światowego, tem potężniejszym stanie się lot ducha ludzkiego, lot życia.

Z tego wszystkiego cośmy do tego czasu powiedzieli dadzą się następujące wyprowadzić wnioski:

1) Wszelkie poznanie nasze nie można uważać za poznanie świata takiego, jakim on jest niezależnie od życia i od poznającego umysłu. O świecie wiemy jednak tyle, że musi być czemś uporządkowanem.

2) Przeciwieństwo między poznaniem a przedmiotem poznania, czyli tak nazywaną rzeczywistością, jest tylko pozorne. Rzeczywistość bowiem taka, jaka nam jest daną, jest wytworem życia, przystosowującego się do swojego otoczenia. Ten więc owoc życia i poznania na niższych stopniach staje się przedmiotem poznania na wyższych stopniach, to zaś wyższe poznanie znowu nie jest czem innem, jeno budowaniem jeszcze doskonalszej, to znaczy porządek w jeszcze doskonalszy sposób wyrażającej, rzeczywistości.

3) Wszelkie poznanie, jak i wszelka rzeczywistość, daną nam jest tylko w naszych umysłach. Jest ona z przystosowania wynikającym obrazem porządku światowego. Obrazy te zapewne, że nie oddają tego porządku takim, jakim on jest niezależnie od naszego jestestwa, życie bowiem nie przystosywuje się do tego, co w porządku światowym najprawdziwsze, ale do tego, co dla życia najpotrzebniejsze. Ale jedno możemy przecież stwierdzić na pewno, to jest, że cały sposób przystosowania się życia do otoczenia, a więc także cała ta nasza barwna i dźwięczna rzeczywistość, jako wytwór życia, a w dalszym ciągu całe nasze naukowe i filozoficzne poznanie,

coraz wyższe i coraz doskonalsze, jest także w porządku światowym ugruntowane, z niego niewątpliwie to wszystko wyrasta, w nim tkwi. Poznanie nasze jest także jednem z wydarzeń w rytmie wszechistnienia, jest więc nietylko podmiotowością, ale równocześnie także przedmiotowym, realnym faktem i dlatego posiada przedmiotową także wartość.

Porządek w myślach naszych panujący, tudzież nasz sposób pojmowania świata, należy również do jego istnienia. Oto myśl, z której możemy co do wartości naszego poznania największą zaczerpnąć otuchę.

WYKAZ TREŚCI.