

Summa

Pogląd Krytyczny

30789/2

WSTĘP.

Okrzyk powtarzany u filozofów od dziesiątków lat: z powrotem do Kanta! może mieć dwojakie znaczenie. Może on oznaczać, że teoria Kanta jest ostatniem słowem, jakie umysł ludzki zdołał wypowiedzieć co do zagadki istnienia, tak że próby posunięcia dalej jego myśli, oznaczać mogą chyba zboczenie od właściwej podstawy, wymagającej może komentarzy, ale nie dalszego rozwoju; albo też, że ów pogląd nałożył pęta duchowi ludzkiemu i nie dozwala mu rozwinąć skrzydeł do dalszego lotu. Hasło: z powrotem do Kanta! mogłoby wtedy oznaczać bezwiedny może głos, zwracający się ku źródłom niemocy, i wskazujący na potrzebę zerwania owych pęt i uzdolenienia tym sposobem umysłu do dalszej drogi.

Już z formalnych względów wydaje się drugie tłumaczenie prawdopodobniejsze, jeżeli w zadaniu umysłu nie będziemy widzieli wytkniętej drogi ku ściśle określonym celom, ale za właściwą jego istotę uznamy dążenie do poznania — nigdy nie skończony ruch ku objęciu nieskończonego rozwoju.

Że nauka mistrza, mieniąca przestrzeń i czas formami świadomości i czyniąca byt szeregiem podmiotowych stanów umysłu, jest przeciwna poczuciu ludzkiemu, że naturalny instynkt wzdryga się przed uznaniem doktryny, nie umiejącej zakreślić dostatecznej granicy między bijącą zmysły rzeczywistością, a podmiotowością, to uznają po części nawet zwolennicy Kanta.

Jeżeli zważymy, że nie ma dwojakiej miary umysłowej, że prawo sprzeczności, jedyna nam dostępna metoda stwierdzania prawdy, obowiązuje w równej mierze umysł przeciętny, jak filozofa, to ową odporność zdrowego rozsądku ludzkiego

wobec nauki Kanta uznamy za objaw, przemawiający stanowczo na jej niekorzyść.

Rozstrzygać może tu jednak tylko krytyczny rozbiór teorii Kantowskiej, i takie jest właśnie główne zadanie niniejszej pracy. Ale miałem prócz tego jeszcze drugie, poboczne: kierowała mną chęć uprzystępnienia zasadniczych poglądów Kanta szerszym kołom czytelników polskich, których może z jednej strony obcy język, z drugiej zawiły i rozwlekły sposób pisania Kanta odstraszał od zapoznania się z jego teorią.

Zadaniu temu, starałem się odpowiedzieć w pierwszej części niniejszej pracy, druga część jest poświęcona krytycznemu rozpatrywaniu teorii filozofa niemieckiego.

Nigdzie może ścisłość słowa nie ma donieślejszych skutków, jak w filozofii, gdzie drobne zaledwie zmiany wyrażenia stanowią bardzo wybitne różnice myśli. Dla tego, zatrzymując podział i porządek wykładu Kanta, wolałem zarazem wszelkie ważniejsze określenia przytaczać w dosłownem (o ile na to duch naszego języka pozwalał) brzmieniu. Pomijałem zaś tylko rzeczy podrzędne i powtarzania się, w które dzieła Kanta tak bardzo obfitują, by tym sposobem dać wszystko zasadnicze, ale w możliwie największej zwięzłości.

Filozofia, jako nauka, mająca na celu najogólniejsze zagadnienia, nie przystępna jest umysłowi przeciętnemu, znajdującemu pełne zadowolenie w rozwiązywaniu zadań praktycznego życia. Zdaje się, że filozofowie, ubierający swoje poglądy w ciemną i zawiłą formę, zrozumieli tylko dla wtajemniczonych, przeoczała tę prawdę. Przeoczała również, że filozofia, po za stroną teoretyczną, ma jeszcze doniosłe zadanie służenia, jako światło przewodnie w duchowym rozwoju społeczeństw ludzkich. Sztuczne ograniczanie znajomości poglądów filozoficznych stanowi w istocie skuteczną przeszkodę w spełnianiu ostatniego zadania; jest to niejako odstraszanie szerokich kół od czerpania pełną ręką ze źródła wiedzy.

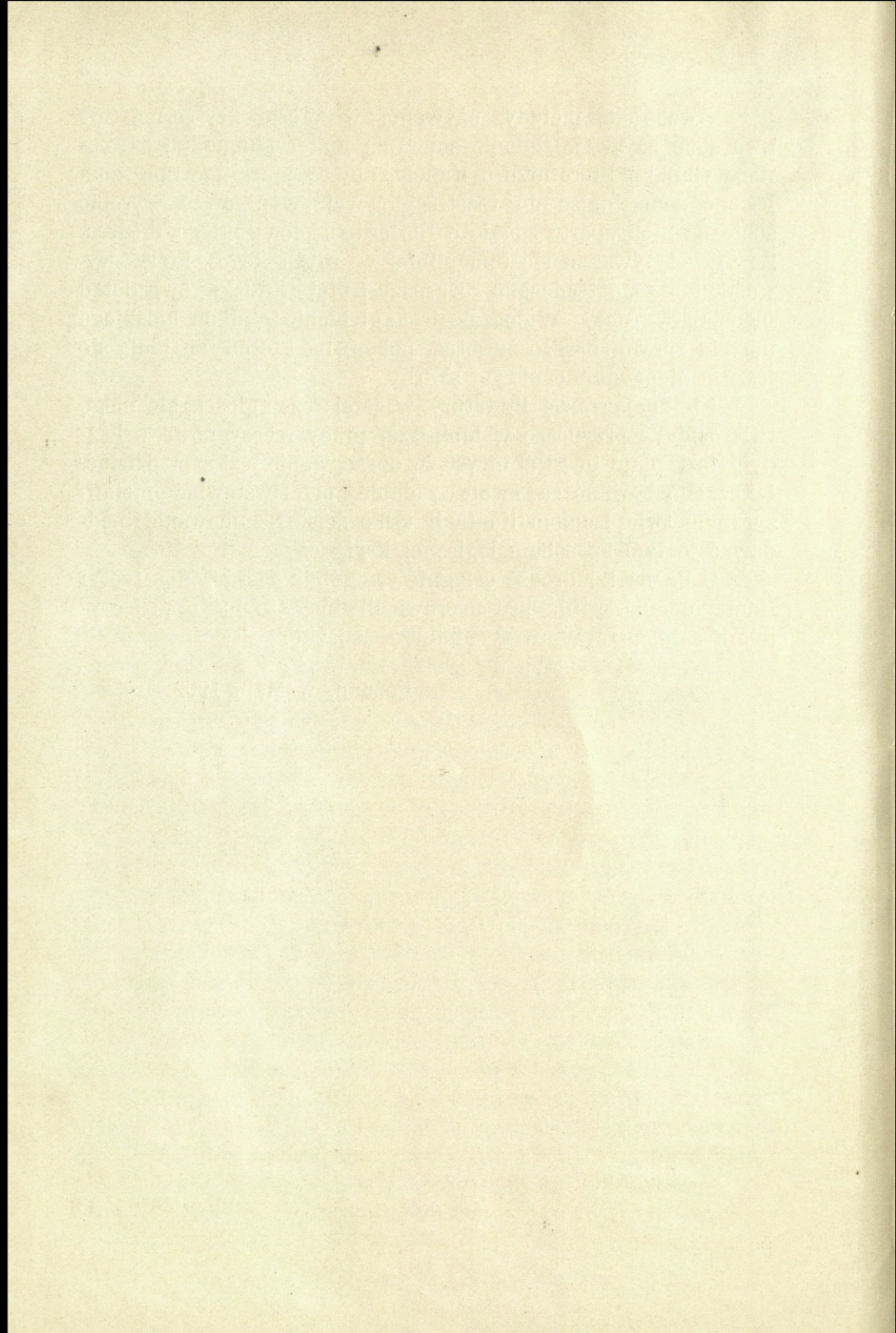
Hołdując takim zasadom, uważałem za swój obowiązek pisać możliwie jasno i przystępnie, szczupłych okrucich myśli nie otulać w nieprzejrzone chmury uczonych a pustych słów, a tam, gdzie rozumowanie mogłoby nasuwać wątpliwości, wyjaśniać teorią za pomocą przykładów.

Co zaś do metody, używanej w części krytycznej, nie uważałem za swoje zadanie zbierania materiału po tak ogromnie wybijającej literaturze o Kancie, aby, zestawiając tam znalezione dane, dojść do rozstrzygających wyników i wyrobić sobie na nich oparte zdanie o filozofii królewieckiego mędrca. Za to wczytywałem się tem pilniej w myśli tego, który wywołał, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, ów, dotąd nieustający ruch. Widocznie jest zgłębianie tajników ludzkiego umysłu sprawą bardzo żywotną, polem, na którym znajdują się jeszcze nieprzebrane ukryte skarby.

Nie znając owej literatury w całej rozciągłości, nie mogę twierdzić, że przynoszę w niniejszej pracy rzeczy nowe, w każdym razie daje to gwarancją, że opracowanie jest samodzielne. Uważałem bowiem za swoje zadanie przeciwstawić metafizycznym twierdzeniom Kanta li tylko ściśle rozumowanie i poddawać je tym sposobem logicznej krytyce.

O ile na tej drodze osiągnięty, ogólnie biorąc, dla teorii Kanta ujemny wynik jest usprawiedliwiony, to już osądzi czytelnik sam, przeczytawszy niniejszą książkę.

Poznań, w Maju 1902.



Część pierwsza.

Rozróżniamy dwa rodzaje sądów: analityczne (rozbiorowe), w których orzeczenie zawarte jest już w podmiocie, i które na mocy tego nie zwiększają zasobu naszych wiadomości o przedmiocie, i syntetyczne (łączne), w których orzeczenie przedstawia w stosunku do podmiotu coś nowego. Wszystkie ciała są rozciągłe, jest przykładem sądów rozbiorowych; wszystkie ciała są ciężkie — łącznych.

Sądy rozbiorowe są a priori, ponieważ tutaj nie potrzebuję wychodzić po za ramy pojęcia, aby sąd wydać, nie potrzebuję pytać się doświadczenia, skoro orzeczenie mam już z góry zawarte w pojęciu. Sądy empiryczne nie mogą być innymi jak łącznymi; doświadczenie daje mi tutaj możliwość wypowiedzenia czegoś nowego o przedmiocie, o którym mowa; jego dziełem jest zbogacenie mych wiadomości w stosunku do danego przedmiotu. Ale doświadczenie, operujące indukcyą, nie może stanowić podstawy sądów, których cechą jest ścisła konieczność i ogólność. Przy każdym, skądinąd nawet najpewniejszym sądzie doświadczalnym, należałoby zrobić dodatek: „o ile dotąd stwierdzono“, lub podobnie. Wynika stąd, że jeżeli mamy sądy łączne konieczne i ściśle ogólne, nie mogą one pochodzić z doświadczenia, ale, że są to sądy a priori, które umysł nasz wydawać jest zdolny przed wszelkiem doświadczeniem. Nie ulega wątpliwości, że jeżeli chcemy stwierdzić, o ile w umyśle naszym znajdują się czynniki poznania, nie zależne od doświadczenia, musimy trzymać się takich właśnie ogólnych i koniecznych sądów łącznych, jako jedynie nadających się do zbogacenia naszej wiedzy.

Znajdujemy je przedewszystkiem w matematyce, której wszelkie sądy są z jednej strony łączne, z drugiej ściśle ko-

nieczne, a więc nie pochodzące z doświadczenia, ale a priori. Obojętne jest, czy za przykład weźmiemy zdanie arytmetyczne n. p. $7+5=12$, czy też geometryczne n. p.: między dwoma punktami prosta jest najkrótszą drogą. Tylko nieliczne sądy geometryczne, najogólniejsze, stanowiące podstawę tej nauki, są w istocie sądami rozbiorowymi i polegają na prawie sprzeczności n. p. $a+b > a$.

Dalej zawiera fizyka łączne sądy a priori, jako zasady, n. p. we wszystkich zmianach cielesnego świata pozostaje ilość materji niezmienioną.

I w metafizyce, gdzie nie tylko chodzi o rozbiór pojęć, ale i o rozszerzenie zakresu naszej wiedzy, znajdujemy sądy łączne a priori n. p. świat musi mieć pierwszy początek.

Należy zapytać, jakim sposobem to jest możliwe? Jakim sposobem dochodzi umysł do rozszerzenia swych wiadomości bez pomocy doświadczenia? — Odpowiedź znajdziemy może w analizie zasadniczych władz umysłu.

Transscendentalna estetyka.

Przedmioty zewnętrznego świata mogą nam być dane jedynie tym sposobem, że działają na umysł. Na tej drodze dochodzimy do wyobrażeń o przedmiotach, a zdolność odbierania ich nazywamy zmysłowością. Zmysłowość więc daje nam przedmioty za pośrednictwem oglądów, rozumem zaś myślimy przedmioty, i z niego powstają pojęcia. Wszelka myśl odnosi się jednak w ostatniej linii do oglądów t. zn. do zmysłowości, jako jedynej władzy, za pomocą której przedmioty dane nam być mogą.

Działanie przedmiotu na zdolność wyobrażenia nazywamy czuciem. Ogląd, odnoszący się za pomocą czucia do przedmiotu, nosi miano oglądu doświadczalnego; bliżej nieokreślony przedmiot empirycznego oglądu nazywamy zjawiskiem.

Jeżeli odłączę od wyobrażenia ciała to, co rozum o niem myśli, (wyżej powiedziano, że materialem rozumu są pojęcia), a więc siłę, podzielność i t. d., i to, co należy do czucia, jak n. p. nieprzenikliwość (wyżej zaliczano nieprzenikliwość, jako właściwość konieczną, do pojęć a priori) twardość, barwę i inne, pozostaje mi jeszcze coś z owego empirycznego oglądu

mianowicie rozciągłość i kształt. Owa pozostałość jest oglądem czystym, prostą formą zmysłowości, którą umysł zachowuje nawet wtedy, gdy nie ma przed sobą rzeczywistego przedmiotu zmysłów.

Nauka o zasadach zmysłowości a priori nosi nazwę transcendentальной estetyki, nauka o zasadach czystego myślenia nazwę transscendentальной logiki.

Abym mógł pewne czucia odnosić do czegoś, znajdujającego się po za mną, i abym mógł owe przedmioty wyobrażać sobie, jako znajdujące się po za sobą i obok siebie, muszę już posiadać przestrzeń, jako podstawę. Wynika z tego, że przestrzeń nie jest abstrakcją z doświadczenia, ale raczej, że doświadczenie staje się możliwe dopiero na podstawie wyobrażenia przestrzeni. Dalej jest przestrzeń koniecznym wyobrażeniem, którego umysł pozbyć się nie może. Mamy więc tutaj czysty (nie zapożyczony z doświadczenia) ogląd.

Że przestrzeń jest oglądem, a nie pojęciem, wynika z tego, że geometrya, wychodząc z przestrzeni, zdolną jest do sądów łącznych, z bogacających naszą wiedzę. Gdyby przestrzeń była pojęciem, możnaby z niej wyprowadzać jedynie sądy rozbiorowe. Że jest oglądem czystym (a priori), wynika z konieczności sądów wyprowadzanych z niej. Takie pojmowanie przestrzeni jest tylko wtedy możliwe, jeżeli uznamy ją za formę zmysłu zewnętrznego, podmiotowy warunek zmysłowości. Należy więc przyjąć empiryczną realność przestrzeni (t. j. realność w stosunku do przedmiotów możliwego doświadczenia), nie wyklucza to jednak transscendentальной idealności, która oznacza, że przestrzeń nie jest niczem, skoro zastosujemy ją do rzeczy, jako takich.

Podobnie jak przestrzeni nie możemy i czasu uważać za pojęcie, pochodzące z doświadczenia; kto bowiem przyjmuje współczesność w spostrzeżeniach, musi już a priori rozporządzać czasem. I czas jest wyobrażeniem koniecznym, nie mogącym być wyeliminowanym ze zjawisk, jakkolwiek możemy odwrotnie wyeliminować zjawiska z czasu. Na owej konieczności czasu polega możliwość apodyktycznych prawideł o stosunkach czasu, n. p. rozmaite czasy nie istnieją równocześnie, ale po sobie. Możemy więc wnosić, że wyobrażenie czasu jest a priori. Wyobrażenie, mogące być dane tylko przez jeden

przedmiot jest oglądem (dla czego?); to stosuje się i do czasu, który jest prostą formą wewnętrznego zmysłu, t. j. oglądu naszej własnej istoty i naszego wewnętrznego stanu. Jako taki, określa czas nie zewnętrzne zjawiska, ale stosunek wyobrażeń w naszym wewnętrznym stanie. Ponieważ ogląd zewnętrzny nie daje nam żadnego kształtu, probujemy zastąpić ten brak analogią i wyobrażamy sobie następstwo czasu przez linię, idącą w nieskończoność. Taka linia przedstawia właściwości czasu z wyjątkiem tej jednej, że części linii są równocześnie, części czasu zaś po sobie. Z tego, że wszystkie(?) stosunki czasu dadzą się wyrazić za pomocą oglądu zewnętrznego możemy wnosić, że wyobrażenie czasu jest oglądem.¹⁾

Ponieważ wszelkie wyobrażenia, czy odnoszą się do rzeczy zewnętrznych, czy nie, jako stany umysłu, należą do stanu wewnętrznego, stojącego pod formalnym warunkiem oglądu wewnętrznego, a więc czasu, wynika z tego, że czas jest warunkiem a priori każdego zjawiska, i to bezpośrednim warunkiem wewnętrznym, pośrednim zewnętrznym zjawisk. — Refleksye powyższe prowadzą do wniosku, że i czasowi przypisać musimy empiryczną realność, transcendentálną idealność.

Takie pojmowanie czasu i przestrzeni i ich stosunku do naszej umysłowości musi oczywiście wpływać na poznanie myślowe.

Wynika z tego, że przedmioty zewnętrznego świata nie są tem, za co na mocy naszych spostrzeżeń skłonni jesteśmy je uważać. Znajdują się one w ścisłej zależności od podmiotu i gdybyśmy znieśli podmiot, a choćby tylko podmiotową jakość zmysłów, zniknęłyby nie tylko przedmioty w czasie i przestrzeni, ale także czas i przestrzeń. Przedmioty naszego oglądu są więc li tylko zjawiskami, nie mającemi bytu przedmiotowego po za podmiotem. I o tem pamiętać musimy, że nasze wyobrażenia nie są czasem tylko niejasnym odbiciem rzeczy

¹⁾ Niedostateczność porównania wynika z tego, że Kant bierze do porównania czasu, nie będącego przedmiotem, linią, jako przedmiot; gdyby w tym celu użyłby ruchu ciała w przestrzeni, jako zmiany, dałyby się wszelkie właściwości czasu obrazowo wyrazić. Nie wynika z tego jednak, że czas jest oglądem, tylko dowodzi to jego bliskiego pokrewieństwa z przestrzenią.

jako takich, ale, że w naszych wyobrażeniach nie ma nic zgola, coby się odnosiło do rzeczy, jako takich.

Czyste oglądy: czas i przestrzeń stanowią więc źródło łącznych sądów a priori. Wychodząc w sędzie a priori po dane pojęcie, znajdujemy to, co nie leży w pojęciu, ale w odpowiadającym mu oglądzie i mamy tym sposobem możność syntetycznego łączenia. Sądy takie jednak mogą się odnosić tylko do przedmiotów zmysłowych, t. zn. do przedmiotów możliwego doświadczenia.

Transscendentalna logika.

Poznanie wypływa z dwóch zasadniczych źródeł umysłu, z których pierwsze polega na przyjmowaniu wyobrażeń, (zdolność odbierania wpływów zmysłowych) drugie na poznawaniu przedmiotu za pomocą owych wyobrażeń (samodzielność pojęć). Pierwsza zdolność sprawia, że przedmiot jest nam dany, za pomocą drugiej myślimy go (staje się przedmiotem myśli) w stosunku do owego pierwotnego wyobrażenia (ma być wrażenia przyp. autora), jako stanu umysłowego.¹⁾ Ogląd i pojęcia tworzą więc pierwiastki naszego poznania, tak jednak, że ani pojęcia bez odpowiadającego im oglądu, ani ogląd bez odpowiednich pojęć nie mogą wytworzyć poznania. Oglądy, również jak pojęcia, mogą być czyste, albo empiryczne, o ile wolne są od przymieszki czucia, albo ją zawierają. Czucie można nazwać materyą poznania zmysłowego.

To też czysty ogląd zawiera jedynie formę, pod którą na coś patrzymy (oglądamy coś), czyste pojęcie jedynie formę pomyslenia jakiegoś przedmiotu. Tylko czyste pojęcia i oglądy możliwe są a priori, empiryczne jedynie a posteriori.

Jeżeli zdolność naszego umysłu do odbierania wyobrażeń nazwiemy zmysłowością, to zdolność wytwarzania samoistnie wyobrażeń jest rozumem. Żadna z tych właściwości nie ma

¹⁾ Kant nie rozróżnia tu ściśle wrażeń od wyobrażeń, a potem, jeżeli podawanie wyobrażeń ze strony zmysłowości jest koniecznym warunkiem poznania, to trudno zgodzić się na nazwę samodzielności, jaką Kant nadaje rozumowi.

pierwszeństwa przed drugą. Bez zmysłowości nie mogą przedmioty być dane. bez rozumu nie mogą być pomyślane; jedna zdolność nie może zastępować czynności drugiej. Rozum nie zdolny jest do oglądu, zmysły do myślenia, dopiero połączenie ich wytwarza poznanie.¹⁾ — Rozróżniamy tedy naukę o zasadach zmysłowości, t. j. estetykę od nauki o zasadach rozumu, t. j. logikę.

Ogólna logika nie wchodzi w treść poznania rozumowego, ale zajmuje się li tylko formą myślenia, bez względu na to, czy chodzi o poznanie empiryczne, czy czyste. Należy pamiętać, że nie każde poznanie a priori nazywamy transcendentalem, tylko takie, mocą którego poznajemy, że, i w jaki sposób pewne wyobrażenia, (oglądy lub pojęcia) użyte być mogą jedynie a priori. Dla tego nie możemy uznać n. p. przestżeń lub określeń geometrycznych za wyobrażenia transcendentale. Za logikę transcendentálną uznalibyśmy więc taką, któraby zajmowała się źródłem, zakresem i przedmiotowem znaczeniem takich pojęć, za pomocą których moglibyśmy przedmioty myśleć zupełnie a priori.

Transcendentálna logika składa się z dwóch części: pierwsza z nich nosi nazwę transcendentálnej analityki, a zadanie jej polega na rozbiorze całej formalnej działalności rozumu i rozsądku na jej pierwiastki i rozpatrzeniu ich, jako zasad logicznego myślenia. Jako nauka czysto formalna, nie mająca z treścią poznania styczności, nie wystarcza jednak analityka do sądu o przedmiotach. Można ją używać jedynie, jako prawidło (kanon), podług którego sądzić należy, nie zaś, jako narzędzie (organon) wytwarzania przedmiotowych twierdzeń. — Kto jednak sądzi, że posiada przedmiotową wskazówkę prawidłowego myślenia, będącą zarazem formalną wskazówką prawdy, ten ulega zbyt łatwo pokusie, przekroczyć wykazaną tutaj granicę i użyć ogólnej logiki do wydawania sądów, wkraczających w treść poznania, t. j. użyć jej, jako organon. Tak użyta logika nosi nazwę dyalektyki i jest prostą logiką pozorów, dla której nie ma miejsca w szanującej się nauce. Za-

¹⁾ Różnica między myśleniem a poznawaniem, jaką tu Kant usiłuje przeprowadzić, jest niezrozumiałą. Myślenie, jako łączenie pojęć jest poznaniem, bo zawiera i czynnik zmysłowy i rozumowy. Bez poprzednich wrażeń pojęcie nie jest możliwe.

danie nauki może chyba polegać na krytyce owego dyalektycznego pozoru, i tę będziemy tutaj omawiać, jako drugą część transscendentalnej logiki.

I. Transscendentalna analityka.

Od analityki transscendentalnej, której zadanie mieści się w rozbiórce całości naszego poznania a priori na jego pierwiastki, wymagamy:

1) aby pojęcia, o które tu chodzi, były czyste, nie empiryczne,

2) aby odnosiły się nie do oglądu i zmysłów, ale do myślenia,

3) aby były pojęciami zasadniczymi, a nie pochodnymi i złożonymi,

4) aby wykaz ich był zupełny i aby zajmowały pole czystego rozumu w całości. Rozróżniamy zaś w transscendentalnej analityce dwie części: t. j. naukę o pojęciach i o zasadach czystego rozumu.

Przez analitykę pojęć zaś należy rozumieć nie rozbiór ich pod względem treści, ale raczej rozbiór władzy rozumowej, w celu zbadania możliwości pojęć a priori i wyszukania ich w rozumie, który jest ich źródłem. Jest to zresztą pole, na którym braknie dotychczas poważniejszych prób.

Ponieważ rozum, jako władza poznawcza, nie zmysłowa, nie jest zdolnością oglądu, a umysł ludzki po za oglądem może tylko poznawać za pomocą pojęć, musimy uznać w rozumie władzę poznawania za pomocą pojęć, i to w sposób pośredni, dyskursywny, nie intuicyjny. Czynność rozumu polega na odnoszeniu rozmaitych wyobrażeń pod jedno wspólne, jest więc ona w stosunku do pojęć wydawaniem sądu, rozum zaś władzą sądzenia. Sąd jest poznaniem pośrednim jakiegoś przedmiotu, wyobrażeniem wyobrażenia przedmiotu. W każdym sądzie znajdujemy pojęcie, odnoszące się do wielości innych pojęć n. p. w sądzie: wszelkie ciała są podzielne, odnosi się pojęcie podzielności do wielości ciał. Mamy więc w sądach funkcje wprowadzania jedności do naszych wyobrażeń i łączenia różności możliwego poznania. Tym sposobem przedstawienie funkcji jedności w sądach prowadzić musi do odnalezienia czynności rozumu.

Mając na uwadze jedynie formy rozumowe, a pomijając wszelką treść sądu, możemy podzielić czynność myślenia na cztery oddziały, z których każdy zawiera trzy punkty. Tablica sądów przedstawiałaby się wtedy w następujący sposób.

| | |
|------------------|--------------------|
| 1. | |
| Co do wielkości: | |
| Ogólne | |
| Poszczególne | |
| Pojedyncze | |
| 2 | 3 |
| Co do jakości: | Co do względności: |
| Twierdzące | Kategoryczne, |
| Zaprzeczające | Warunkowe |
| Nieskończone | Rozłączne |
| 4 | |
| Co do sposobu: | |
| Wątpliwe | |
| Pewne | |
| Konieczne | |

O ile ogólna logika, nie wnikająca w treść poznania skazana jest na wyobrażenia, napływające jej z kądinną, aby je na sposób analityczny zamienić w pojęcia, o tyle rozporządza transcendentálna logika a priori różnolitością przejętą z danych zmysłowych, estetyki transcendentálnej. Wiadomo, że przestrzeń i czas, jakkolwiek zawierają a priori różnolitość czystych oglądów, należą jednak do warunków wrażliwości naszego zmysłu i dają mu tym sposobem możność odbierania wyobrażeń, nie pozostających bez wpływu na pojęcia.

Samodzielność naszego myślenia wymaga jednak pewnego ujęcia i połączenia owej różnolitości, zanim ona stanie się poznaniem. Taką czynność nazywamy syntezą. Nazywamy więc syntezą zdolność łączenia ze sobą rozmaitych wyobrażeń tj. różnolitość w jednym poznaniu. Jeżeli różnolitość nie pochodzi z doświadczenia, synteza jest czystą i daną a priori n. p. przestrzeń i czas.

Zobaczymy później, że jest ona prostym skutkiem wyobraźni, ślepej ale koniecznej czynności duszy, bez której poznanie nie byłoby możliwe; ale odnoszenie syntezy do pojęć jest czynnością rozumu. Czysta synteza, ogólnie wzięta, daje

Co do sposobu:

Możliwość — niemożliwość

Byt — nie byt

Konieczność — przypadkowość

Oto jest wykaz czystych pojęć rozumu, na mocy których przysługuje mu prawo do nazwy czystego rozumu. Tylko, na podstawie kategorii może on bowiem rozumieć coś z różno-
litości oglądu, t. zn. pomyśleć przedmiot oglądu.

Z kategorii, jako podstawowych pojęć czystego rozumu, dają się wyprowadzić tak samo czyste, ale pochodne pojęcia t. zw. praedicabilia czystego rozumu w przeciwstawieniu do praedikamentów.

Do kategorii przyczynowości należą n. p. pojęcia pochodne: siła, czynność, bierność; do kategorii wspólności pojęcia pochodne: powstawania, zaniku, zmiany i t. p.

Kategorie rozpadają się na dwie klasy, z których pierwszą możnaby nazwać matematyczną, drugą dynamiczną. Trzecia kategoria wynika zawsze z połączenia drugiej z pierwszą. Pewszechność n. p. jest po prostu wielością, wziętą jako jedność.

Dedukcja czystych pojęć rozumowych.

Z pośród rozmaitych pojęć ludzkiego poznania wymagają dedukcyi czyste pojęcia a priori; jeżeli bowiem używamy ich niezależnie od doświadczenia, nie mogą wystarczać wywody, pochodzące z doświadczenia do wykazania uprawnienia takiego ich użytku. Do owych pojęć a priori zaliczyliśmy pojęcia czasu i przestrzeni, jako formy zmysłowości i kategorie, jako czyste pojęcia rozumu.

Dedukcja tych pojęć może być z natury rzeczy jedynie transcendentálną.

Jeżeli jednak nadaremnie szukalibyśmy w doświadczeniu zasady możliwości takich pojęć, znajdziemy tam w każdym razie przyczyny okolicznościowe ich wytwarzania,¹⁾ przyjmując

¹⁾ „Być wytwarzanym“ i „a priori“ są to, ściśle biorąc, pojęcia, wykluczające się wzajemnie.

że wrażenia wprowadzają, w ruch władzę poznawczą i wytwarzają doświadczenie, zawierające tym sposobem dwa nierównomierne pierwiastki, mianowicie materią poznania, pochodzącą ze zmysłów, i pewną formę porządkowania jej z wewnętrznego źródła czystego oglądu i myślenia.

Powiedzieliśmy wyżej, jakim sposobem pojęcia czasu i przestrzeni (jakkolwiek są poznaniem a priori), odnoszą się do przedmiotów i sprawiają, że syntetyczne poznanie tychże jest możliwe niezależnie od doświadczenia. Wykazaliśmy bowiem, że przedmiot może tylko za pomocą takich czystych form zmysłowości objawiać się, t. j. podlegać empirycznemu oglądowi.

Kategorie jednak nie przedstawiają wcale warunków, pod którymi rzeczy zewnętrzne stają się przedmiotami oglądu t. j. zjawiskami. Innemi słowy, zjawiska nie potrzebują wcale odnosić się do funkcji rozumowych, jako warunków a priori. Powstaje więc tutaj trudność, jakiej nie było przy omawianiu warunków zmysłowości. Musimy bowiem wykazać, jakim sposobem podmiotowe warunki myślenia nabierają przedmiotowej wagi, t. j. jakim sposobem mogą się one stawać warunkami poznania przedmiotów.

Możemy sobie pomyśleć tylko dwie możliwości, w których syntetyczne wyobrażenia stosują się do swoich przedmiotów, t. j. odnoszą się wzajemnie do siebie w sposób konieczny. Albo wyobrażenie staje się możliwe jedynie za pomocą przedmiotu, albo odwrotnie przedmiot za pomocą wyobrażenia. W pierwszym wypadku otrzymujemy wyobrażenie empiryczne; jeżeli przyjmiemy drugi, to wyobrażenie może tylko tym sposobem a priori określać przedmiot, że staje się warunkiem poznania przedmiotu, bo o wywoływaniu wyobrażeń mocą woli mowy tutaj nie ma. Poznanie przedmiotu możliwe jest tylko w dwojaki sposób: za pomocą oglądu, jako zjawisko, i na podstawie pojęcia, mocą którego (myślimy) pojmujemy przedmiot, odpowiadający oglądowi. Wszelkie zjawiska muszą stosować się do owego formalnego warunku zmysłowości, bo tylko tym sposobem mogą pojawiać się, t. j. być oglądane w doświadczeniu. Zachodzi pytanie, czy nie ma także pojęć a priori, jako warunków wprowadzających nie oglądania, ale pomyślenia przedmiotów. Rozumielibyśmy w takim razie stosowanie się wszel-



kiego poznania empirycznego do takich pojęć, natomiast, nie przyjmując ich, nie moglibyśmy zrozumieć, jakim sposobem cośkolwiek stawać się może przedmiotem doświadczenia. W istocie zawiera doświadczenie obok oglądu zmysłowego, dającego przedmiot, także pojęcie przedmiotu. Musimy więc przyjąć, że wszelkie doświadczenie polega, jako na warunkach a priori na pojęciach o przedmiotach wogóle. Takiemi pojęciami a priori są kategorye, jako warunki doświadczenia. Na tej zasadzie opiera się transcendentálna dedukcja wszelkich pojęć a priori. Kategorye są więc pojęciami o przedmiocie wogóle, określającymi ogląd jego w stosunku do jednej z logicznych funkcji sądenia.

Ogląd zmysłowy może przedstawiać różnolitość wyobrażeń i forma owego oglądu leżeć może a priori w naszej władzy wyobrażania, jako sposób wpływania na podmiot; łączenie różnolitości nie może jednak być dziełem zmysłów, ani składnikiem czystej formy zmysłowego oglądu, jest bowiem aktem samodzielności władzy wyobrażania, którą nazywamy rozumem. Musimy więc uznać każde łączenie, czy to różnolitości oglądu zmysłowego i nie zmysłowego, czy różnych pojęć, za czynność rozumu;¹⁾ nazywamy ją zaś ogólnem mianem syntezy. Wynika z tego, że o rozbiorze, zdającym się być przeciwstawieniem syntezy tam tylko mówić wolno, gdzie istnieje połączenie, bo tam gdzie rozum nic nie połączył, tam też i nic rozbierać nie może,

Ale pojęcie łączenia zawiera obok pojęcia różnolitości i jej syntezy jeszcze pojęcie jedności. Łączenie jest wyobrażeniem(?) syntetycznej jedności różnolitości. Wyobrażenie tej jedności nie wpływa więc z łączenia, ale raczej umożliwia pojęcie łączenia, przystępując do pojęcia różnolitości. Owa jedność nie jest identyczną z kategoryą jedności, należy ją raczej szukać wyżej. t. zn. w podstawie jedności rozmaitych pojęć przy czynności sądenia, a więc w tem, co nadaje rozumowi możliwość użytku logicznego.

Wyobrażenie „myśle“ jest aktem samodzielności, nie należy więc do zmysłowości; nazywamy je czystą albo pierwotną

¹⁾ Wyżej przypisywał Kant wyobraźni łączenie różnolitości wyobrażeń, obecnie figuruje rozum jako władza wyobrażania (Vorstellungskraft), mająca zdolność łączenia!

apercepcją, by ją odróżnić od apercepcji empirycznej. Jedność owego wyobrażenia nosi nazwę transcendentальной jedności samowiedzy. Różnolite wyobrażenia oglądu nie byłyby mojemu wyobrażeniami, gdyby nie należały wszystkie razem do tej samej świadomości. Owa ciągła identyczność apercepcji zawiera syntezę wyobrażeń i jest możliwa tylko na mocy świadomości owej syntezy, bo empiryczna świadomość, towarzysząca rozmaitym wyobrażeniom, jest, co do istoty swej rozstrzeloną i nie odnosi się do identyczności podmiotu. Owa jedność powstaje nie wskutek tego, że świadomość moja towarzyszy każdemu wyobrażeniu, ale że dodaję jedno do drugiego, i jestem świadom owej syntezy. Tylko, przedstawiając sobie tożsamość świadomości w tych wyobrażeniach, zdolny jestem łączyć różnolitość danych wyobrażeń w jednej świadomości, czyli, innemi słowy, analityczna jedność apercepcji jest tylko wtedy możliwa, gdy przyjmę istnienie syntetycznej. Jeżeli pomyślę coś czerwonego, wyobrażam sobie tem samem jakoś, którą można sobie przedstawić, jako złączoną z czem innym (innemi wyobrażeniami); mogę więc wyobrazić sobie analityczną jedność tylko wtedy, jeżeli wprzód pomyślę sobie syntetyczną i tylko na takiej podstawie.¹⁾ Syntetyczna jedność różnolitości oglądów, dana a priori, jest więc podstawą identyczności apercepcji. Tym sposobem poznajemy rozum, jako władzę łączenia a priori, poddawania różnolitości danych wyobrażeń pod jedność apercepcji, i jest to najwyższa zasada całego ludzkiego poznania.

Niezłożone wyobrażenie „ja“ nie zawiera nic różnolitego, różnolitość znajdujemy dopiero w oglądzie, przedstawiającym coś odrębnego (od ja), a owa różnolitość może być pomyślana łączeniem w jednej świadomości.

Syntetyczna jedność świadomości jest więc przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania, warunkiem, do którego każdy ogląd stosować się musi, aby mógł stać się przedmiotem. Bez

¹⁾ Ale czerwoność jest wyobrażeniem empirycznym; i czy nie dla tego nie możemy jej sobie wyobrazić w odrębności, że doświadczenie nie daje nam przykładów takiej odrębności. Jeżeli jednak nie podobno wyobrazić sobie czerwoności, jako analitycznej jedności, można ją przecież pomyśleć, czego dowodzi, choćby powyższe zdanie Kanta. Wynika z tego, że pojęcie jest mniej od doświadczenia zależne i ruchliwsze, niż wyobrażenie.

takiej syntezy bowiem nie mogłaby się różnolitość łączyć w jednej świadomości.

Kategorie są regułami rozumu, którego cała władza polega na myśleniu, t. j. czynności podstawiania syntezy różnolitości, danej skąd innąd, w oglądzie, pod jedność opercepcyi. Jest to więc czynność łączenia i porządkowania materiału poznawczego, oglądu, dostarczanego przez przedmiot. Jako taki, rozum nie poznaje nic.

Widzimy więc, że co innego jest „myśleć przedmiot“, a co innego poznawać go. Do poznania potrzebne są dwie rzeczy: pojęcie, za pomocą którego myślimy przedmiot, (kategoria) i ogląd, dający nam przedmiot.¹⁾ Ponieważ ogląd może być jedynie zmysłowy, więc myślenie przedmiotu za pomocą pojęcia rozumowego, tylko wtedy staje się poznaniem, gdy pojęcie odnosi się do przedmiotu zmysłów. Ogląd zmysłowy może być albo czysty (przestrzeń i czas), albo empiryczny; określając pierwszy, nabywamy poznanie przedmiotów a priori (w matematyce), lecz tylko co do formy, jako zjawisk; matematyczne pojęcie nie jest więc poznaniem(?). Rzeczy w przestrzeni i czasie dane są tylko o tyle, o ile są spostrzeżeniami, (wyobrażeniami, którym towarzyszy czucie), a więc na podstawie wyobrażeń empirycznych. I za pomocą kategorii nie możemy poznawać rzeczy, chyba, o ile używamy ich do oglądu empirycznego, służą więc one do poznania, zwanego doświadczeniem, innego użytku nie mają.

Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, musimy jednak przyjąć, że zmysł wewnętrzny przedstawia świadomości nas samych nie, jakimi jesteśmy, ale jakimi się sobie samym objawiamy, gdyż oglądamy się takimi, jakimi wewnętrzne działanie nam nas przedstawia. Nie należy zmysłu wewnętrznego uważać za jedno z władzą apercepcyi.

Pierwszy jest prostą formą oglądu, ale bez łączenia różnolitości, podczas gdy apercepcyą uważać musimy za źródło wszelkiego łączenia, odnoszącego się do różnolitości oglądów wogóle. Dla tego też zmysł wewnętrzny nie zawiera jeszcze żadnego określonego oglądu; nie możemy n. p. pomysleć linii

¹⁾ Jakim sposobem następuje zgodność między temi dwoma zasadniczo różnemi źródłami poznania, tego Kant nie tłumaczy.

bez pociągnięcia jej w myśli, nie możemy wyobrazić sobie trzech wymiarów bez konstrukcyi trzech, z jednego punktu wychodzących, a do siebie prostopadłych linii itp.

Ruch przedmiotu w przestrzeni nie należy do czystej nauki n. p. geometryi, bo stwierdzić go możemy jedynie na podstawie doświadczenia, ale ruch, jako wykreślanie przestrzeni, jest czystym aktem następczej syntezy różnolitości w zewnętrznym oglądzie za pomocą twórczej wyobraźni i jako taki należy nie tylko do geometryi, ale i do filozofii transscendentalnej.¹⁾

Jeżeli więc przyznajemy, że przedmioty zewnętrzne o tyle tylko poznawać możemy, o ile działają na nas, to musimy zgodzić się i na to, że siebie samych o tyle tylko spostrzegać możemy, o ile wewnętrznie działamy sami na siebie. Znaczy to, że nasz własny podmiot (o ile chodzi o wewnętrzny ogląd) poznać możemy tylko jako zjawisko.

Natomiast w pierwotnej syntetycznej jedności apercypcyi jestem siebie świadom nie, jak się sobie objawiam, ani jakim w istocie jestem, ale jedynie, że jestem.

W dedukcyi metafizycznej wykazaliśmy pochodzenie kategorii a priori na mocy zupełnej ich zgodności z logicznymi funkcjami myślenia, w transscendentalnej możliwości ich, jako poznania a priori przedmiotów oglądu wogóle. — Należy jeszcze wykazać możliwość poznawania za pomocą kategorii przedmiotów, jakiegokolwiek naszym zmysłem dane być mogą, nie co do formy oglądu, ale według praw ich łączenia a priori.

Pod syntezaą aprehensyi rozumiem łączenie różnolitości w empirycznym oglądzie, co prowadzi do spostrzeżenia. Owa synteza musi stosować się do czasu i przestrzeni, jako forma a priori oglądu zewnętrznego i wewnętrznego. Czas i przestrzeń są jednak nie tylko formami oglądu zmysłowego, ale zarazem oglądami, zawierającymi różnolitość, n. p. w geometryi. Jako takie, zawierają już a priori syntezaę różnolitości, a więc łączenie, któremu odpowiadać musi wszystko, co

¹⁾ Zachodzi przecież pytanie, czy ruch geometryczny (w myśli) jest możliwy a priori t. zn. bez pomocy doświadczenia? Nic nie przeszkadza przyjąć, że jest on naśladowaniem ruchu przedmiotów w przestrzeni.

w przestrzeni i czasie ma być wyobrażane w określony sposób; jest to więc warunkiem wszelkiej aprehensyi. Owa syntetyczna jedność, to właśnie połączenie różnolitości danego oglądu w pierwotnej świadomości podług kategorii. Ostatnie są więc warunkiem wszelkiej syntezy, bez której nie ma spostrzeżenia, a ponieważ doświadczenie jest poznaniem za pomocą łączonych spostrzeżeń, kategorie więc są warunkiem doświadczenia i odnoszą się a priori do wszelkich jego przedmiotów.

Jeżeli n. p. zamieniam przez apercepcją różnolitości empiryczny ogląd domu w spostrzeżenie, podkładem jest tutaj konieczna jedność przestrzeni i zewnętrznego oglądu zmysłowego wogóle, wykreślam więc niejako kształt domu w przestrzeni podług owej syntetycznej jedności różnolitego. Jeżeli pomijam formę przestrzeni, ma owa syntetyczna jedność siedlisko swoje w rozumie i jest kategorią syntezy jakościowo równego w oglądzie, t. j. kategorią wielkości, której owa synteza aprehensyi (t. zn. spostrzeżenie) ściśle odpowiadać musi.¹⁾

Kategorie są więc pojęciami, przepisującymi a priori prawa zjawiskom, a zatem i naturze, jako całości zjawisk. Rzeczy, jako takie, musiałyby podlegać prawom natury bez względu na poznający je rozum. Ale zjawiska są jedynie wyobrażeniami o rzeczach i, jako takie, podlegają tylko temu prawu, które im przepisuje władza, łącząca je w całość. Jest to wyobrażnia, łącząca różnolitość oglądu zmysłowego, zależna co do jedności syntezy intelektualnej od rozumu, a co do różnolitości aprehensyi od zmysłowości. Dalej, ponieważ od syntezy aprehensyi zależy spostrzeżenie wogóle, a owa synteza empiryczna od transscendentalnej, t. j. od kategorii, muszą więc wszelkie zjawiska natury zależeć od kategorii.

Możemy pomyśleć sobie przedmiot tylko za pomocą kategorii, a poznać pomyślany przedmiot tylko za pomocą oglądu, odpowiadającego owym pojęciom. Wszelki ogląd jest zmysłowy, poznanie zaś, o ile przedmiot jest dany, empiryczne; dla tego poznanie a priori jest możliwe tylko w odniesieniu do przedmiotów doświadczenia. Chociaż jednak poznanie ograni-

¹⁾ Synteza jakościowo równego nie odpowiada pojęciu wielkości, bo albo wielkość jest częścią składową tego, co podlega syntezie, albo wogóle nie dochodzi się do pojęcia wielkości, n. p. dodając żółte do żółtego.

czone jest do przedmiotów doświadczenia, nie wynika z tego, by było ogółem wzięte z doświadczenia; przeciwnie znaleźliśmy w czystych oglądach i czystych pojęciach rozumowych pierwiastki poznania a priori. Zgodność doświadczenia z pojęciami, odnoszącymi się do przedmiotów, można tłumaczyć jedynie tem, że doświadczenie jest koniecznym warunkiem pojęć, albo odwrotnie pojęcia koniecznym warunkiem doświadczenia. Pierwsze wykluczaliśmy, wykazując pochodzenie a priori czystych oglądów zmysłowych i kategorii; musimy więc przyjąć drugie, t. zn. że kategorie zawierają (o ile to dotyczy rozumu) podstawy możliwości wszelkiego poznania. Możliwe byłoby chyba jeszcze przyjęcie systemu preformacyjnego, podług którego na podstawie jakiegoś aktu twórczego nasze władze umysłowe stosowałyby się do przedmiotowych praw, rządzących naturą; ale w takim razie nie możnaby było pogodzić z tem konieczności kategorii.

Analityka zasad.

Analityka zasad jest prawidłem władzy sądenia, wskazującym jej używanie pojęć rozumowych w stosunku do zjawisk. Jeżeli określeliśmy rozum, jako zdolność reguł, to władza sądenia jest możliwością odnoszenia do reguły t. zn. rozróżniania, czy coś należy pod daną regułę, czy nie. Jest ona wrodzoną zdolnością, której nauczyć nie można i stanowi cechę t. zw. zdrowego rozsądku (Mutterwitz).

Zadaniem transcendentальной nauki o władzy sądenia jest wykazanie, w jaki sposób mogą czyste pojęcia rozumowe być użyte w odniesieniu do zjawisk, ponieważ nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o rzeczy inrodne. Przy odnoszeniu przedmiotu do pojęcia empirycznego przedstawia się sprawa inaczej, gdyż takie odnoszenie jest tylko możliwe, o ile chodzi o wyobrażenia jakościowo równe. Ale przy czystych pojęciach rozumowych nie tylko nie mamy takiego jakościowo równego przedmiotu, ale braknie ponadto oglądu, dającego nam przedmiot. Okazuje się więc tutaj potrzeba czegoś trzeciego, przedstawiającego pewną równość jakościową, tak z kategorią, jak ze zjawiskiem. Musi to być dalej wyobrażenie czyste (bez domieszki doświadczenia), ale zmysłowe. Takie pośredni-

czące wyobrażenie nazywamy szematem transscendentalnym.

Widzieliśmy, że czyste pojęcia o apriori zawierać muszą oprócz czynności rozumu w kategorii jeszcze formalne warunki zmysłowości, mianowicie zmysłu wewnętrznego. Jest to ogólny warunek, bez którego kategoria w stosunku do przedmiotu użyta być nie może.

Ten czysty i formalny warunek zmysłowości nazywamy szematem pojęcia rozumowego, a odnośną czynność szematyzmem czystego rozumu.

Szemat, jako taki, jest jedynie wytworem wyobraźni, należy go jednak odróżniać od obrazu. Jeżeli n. p. położę obok siebie pięć punktów, będzie to obrazem liczby pięć, natomiast, jeżeli wogóle pomyślę liczbę, będzie to raczej wyobrażeniem metody wystawiania sobie ilości podług jakiegoś pojęcia za pomocą obrazu(?). Nazywam więc szematem do pojęcia wyobrażenie ogólnej czynności wyobraźni w celu dostarczenia obrazu, odpowiadającego pojęciu. I w istocie szematy, a nie obrazy stanowią podstawę naszych zmysłowych pojęć. Pojęciu trójkąta nie odpowiada wogóle żaden obraz, szemat trójkąta zaś nie może leżeć gdzieindziej, jak w myśli; pojmujemy go, jako regułę syntezy wyobraźni w stosunku do czystych kształtów w przestrzeni.

Również nie wystarczający byłby obraz przy przedmiotach doświadczenia. Pojęcie psa oznacza regułę, podług której wyobraźnia może ogólnie wykreślić kształt czworonożnego zwierzęcia, nie będąc ograniczoną jakimkolwiek poszczególnym kształtem, wziętym z doświadczenia.¹⁾ Ten szematyzm naszego rozumu jest zdolnością ukrytą w głębiach ludzkiej duszy, której prawdziwych sprężyn nigdy zapewne nie odnajdziemy.

Czystym obrazem wszelkich wielkości (quantorum) dla zmysłu zewnętrznego jest przestrzeń, wszystkich przedmiotów zmysłowych wogóle czas; czystym szematem wielkości (quantitatis), jako pojęcia rozumu, jest liczba. Przedstawia ona wyobrażenie, zestawiające następcze dodawanie jednego do jednego jakościowo równego.

¹⁾ Ale w takim razie będzie to raczej szemat zwierzęcia czworonożnego, a nie psa.

Realnością w czystym rozumowym pojęciu jest to, co odpowiada jakiemuś uczuciu wogóle, a więc to, czego pojęcie, jako takie, wskazuje na byt (w czasie), negacją jest to, czego pojęcie wyobraża nie byt(?)¹⁾. Szematem realności, jako wielkości czegoś, co wypełnia czas, jest właśnie owo ciągle i równomierne wytwarzanie(?) jej w czasie tą drogą, że zniżamy się od uczucia, posiadającego jakiś stopień natężenia w czasie, aż do jego zaniknięcia, albo też, że odwrotnie podnosimy się stopniowo od negacyi aż do danego natężenia (uczucia).

Szematem substancyi jest trwałość realnego w czasie. Trwałemu i niezmiennemu czasowi odpowiada w zjawisku niezmiennie w bycie, t. j. substancya.

Szematem przyczyny i przyczynowości jakiejś rzeczy wogóle jest coś realnego, po czem, jeżeli przyjmiemy je dowolnie, zawsze następuje coś odmiennego. Polega on więc na następstwie różnolitości, o ile ona opiera się na regule. Szematem wspólności (wzajemnego oddziaływania) jest równoczesność określeń różnych substancyi podług ogólnej reguły.

Szematem możliwości jest zgodność syntezy rozmaitych wyobrażeń z warunkami czasu wogóle, a więc określenie wyobrażenia rzeczy w jakimśkolwiek czasie.

Szematem rzeczywistości jest byt w określonym czasie, szematem konieczności byt przedmiotu w każdym czasie.

Szematy są więc po prostu określeniami czasu a priori podług reguł i odnoszą się do szeregu czasu, treści czasu, porządku czasu i wreszcie do pojęcia czasu w stosunku do wszelkich możliwych przedmiotów.

Jakakolwiek jest treść naszego poznania, i jakkolwiek sposób odnoszenia się do przedmiotu, pod żadnym warunkiem nie wolno nam dopuścić, by sądy nasze były sprzeczne ze sobą, gdyż w takim razie znosiłyby się wzajemnie. Po za tem może sąd, nie zawierający sprzeczności, łączyć pojęcia nie zgodnie z przedmiotem, albo łączyć je bez dostatecznego uprawnienia a priori lub posteriori. Sąd sprzeczności: „żadnej rzeczy nie należy przypisywać przymiotu, stojącego z nią w sprzeczności jest więc ogólnym, jakkolwiek tylko ujemnym probierzem prawdy. nie dotyczącym treści sądów. Tylko w są-

¹⁾ Czy niebyt może wogóle być wyobrażany?

dach rozbiorowych jest sąd sprzeczności wystarczającym probierzem prawdy, gdyż poznanie przedmiotu leży tutaj już w pojęciu; nie popełniamy więc błędu, potwierdzając orzeczenie pojęcia, lub zaprzeczając jego przeciwieństwo. Przy sądach łącznych musimy wprawdzie także uszanować prawo sprzeczności, nie możemy jednak oczekiwać od niego rozstrzygnięcia, czy nasze poznanie zgodne jest z prawdą, czy nie, skoro przedmiot poznania usuwa się po za pojęcie. Potrzebujemy tu jeszcze czegoś trzeciego, jako ogniwa pośredniego wszelkich sądów łącznych. Owem ogniwem jest zmysł wewnętrzny i jego forma a priori t. j. czas. Synteza wyobrażeń polega na wyobraźni, ich łączna jedność na jedności apercypcyi; ponieważ wszystkie trzy władze zawierają źródła wyobrażeń a priori, kryje się więc w nich nie tylko możliwość, ale nawet konieczność czystych łącznych sądów, skoro poznanie przedmiotów polega jedynie na syntezie wyobrażeń.

Ażeby jednak poznanie miało istotną realność, t. zn. odnosiło się do przedmiotu, musi przedmiot jakimkolwiek sposobem być dany. Bez tego są pojęcia próżne, i można wprawdzie na ich podstawie myśleć(?), ale owo myślenie nie prowadzi do poznania. Widzimy więc, że jedynie możliwość doświadczenia daje naszemu poznaniu a priori przedmiotową realność.

W tablicy kategorii mamy naturalną wskazówkę co do podstaw czystego rozumu, ponieważ ostatnie są tylko regułami przedmiotowego użytku pierwszych.

Rozróżniamy więc jako podstawy czystego rozumu:

1.

Aksjomaty (oglądu).

2.

Antycypacje (sposprzeżenia)

3.

Analogie (doświadczenia).

4.

Postulaty (myślenia empirycznego wogóle).

Zasadą aksjomatów oglądu jest: wszystkie oglądy są wielkościami rozciągniętymi.

Zasadą antycypacji sposprzeżenia jest: we wszystkich zjawiskach posiada realność, będąca przedmiotem czucia, stopień natężenia.

Zasadą analogii doświadczenia jest: doświadczenie jest możliwe jedynie za pomocą wyobrażenia koniecznego powiązania spostrzeżeń.

Pierwsza analogia: Przy każdej zmianie zjawisk trwa substancja i quantum jej w naturze nie powiększa się, ani nie zmniejsza.

Druga analogia: Wszelkie zmiany dzieją się podług prawa powiązania przyczyny i skutku.

Trzecia analogia: Wszelkie substancje, o ile mogą być spostrzegane w przestrzeni, jako równoczesne, wpływają ustawicznie wzajemnie na siebie.

Postulaty myślenia empirycznego wogóle:

Co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (co do oglądu i pojęć), jest możliwe.

Co łączy się z materyalnymi warunkami doświadczenia (czucia), jest rzeczywiste.

Czego łączność z rzeczywistym, określona jest podług ogólnych warunków doświadczenia, jest konieczne.

Idealizm jest teorią, uważającą byt przedmiotów w przestrzeni, po za nami, albo za wątpliwy (idealizm problematyczny), albo za niemożliwy (id. dogmatyczny). Pierwszy rodzaj, któremu hołdował Kartezjusz, przyjmuje tylko jedno empiryczne twierdzenie: „jestem“. Drugi rodzaj, związany z nazwiskiem Berkeley'a, uważa przestrzeń wraz z wszystkimi, zapelniającymi ją przedmiotami za przywidzenie. Jest on nieunikniony, jeżeli uważa się przestrzeń za właściwość rzeczy, jako takich. Podstawy takiego idealizmu usunęliśmy w transcendentnej estetyce. Idealizm problematyczny jest odpowiedni filozoficznemu sposobowi myślenia, nie pozwalając sobie na twierdzenie, zanim nie znajdzie się dostateczny dowód. Taki dowód musi wykazać, że posiadamy o rzeczach zewnętrznych nie tylko przywidzenie, ale doświadczenie. Można go dać jedynie, wykazując, że nawet owo wewnętrzne doświadczenie, o którym Kartezjusz nie wątpił, możliwe jest tylko pod warunkiem zewnętrznego doświadczenia. Oto dowód: Jestem świadom bytu mojego, jako określonego w czasie. Wszelkie określenie czasu przypuszcza istnienie czegoś trwałego w spostrzeżeniu. Owo trwałe nie może być we mnie, ponieważ ma ono dopiero służyć do określenia bytu mojego w czasie. Spostrzeżenie trwałego musi więc pochodzić od rzeczy,

znajdującej się po za mną, nie od prostego wyobrażenia rzeczy, musimy więc przyjąć byt istotnych rzeczy po za nami i t. d. Zewnętrzne doświadczenie nie jest więc warunkiem świadomości naszego bytu, ale warunkiem określenia bytu w czasie, t. j. wewnętrznego doświadczenia. Wyobrażenie: „jestem“ zawiera wprawdzie w sobie świadomość istnienia przedmiotu, ale nie poznanie przedmiotu, nie jest więc wyobrażeniem empirycznym, doświadczeniem, do którego należy obok myśli o czemś istniejącem jeszcze ogląd, tutaj wewnętrzny. W odniesieniu do niego, t. j. do czasu musi być przedmiot określony, do czego potrzeba koniecznie przedmiotów zewnętrznych. Wewnętrzne doświadczenie jest więc możliwe tylko, jako pośrednie, i tylko za pomocą zewnętrznego.

Jakkolwiek istnienie zewnętrznych przedmiotów jest koniecznym warunkiem możliwości określonej samowiedzy, nie wolno jeszcze wnosić, że z każdego oglądowego wyobrażenia rzeczy zewnętrznych należy wyprowadzać istnienie tychże. Wyobrażenie takie może być bowiem prostym skutkiem wyobraźni (we śnie lub obłąkaniu); ale dzieje się to tylko mocą reprodukcji dawniejszych zewnętrznych spostrzeżeń, które, jak wykazaliśmy, możliwe są tylko rzeczywistością zewnętrznych przedmiotów.

Szczególnem jest, że nie możemy pojąć możliwości jakiegokolwiek rzeczy tylko na zasadzie kategorii, ale że zawsze potrzebujemy do tego oglądu, aby z jego pomocą wykazać przedmiotową realność czystego pojęcia rozumowego. Jakim sposobem n. p. coś może być tylko podmiotem, a nie prostem określeniem innej rzeczy, t. zn. substancją — albo, jakim sposobem, ponieważ coś jest, musi być coś innego, t. zn. jakim sposobem coś może być wogóle przyczyną i t. d. nie można wcale wyrozumieć na podstawie czystych pojęć. O ile braknie nam oglądu, nie wiemy, czy „myślimy przedmiot“ za pomocą kategorii, i czy odpowiadać im (kategorjom) może wogóle jakiśkolwiek przedmiot. Tym sposobem potwierdza się, że nie są one dla nas poznaniem, ale prostą formą myślową, służącą do zamiany oglądów na poznanie. Dla tego też nie można na podstawie samych kategorii wydać sądu łącznego, albo dowieść sądu łącznego na podstawie samych czystych pojęć rozumowych.

Jeszcze szczególniejszem jest, że nie zdolni jesteśmy pojąć możliwości rzeczy na zasadzie kategorii i wykazać ich przedmiotowej realności bez pomocy już nie tylko oglądu, ale wprost oglądu zewnętrznego. Aby n. p. wykazać przedmiotową realność pojęcia substancji, potrzebujemy oglądu w przestrzeni (materji), bo tylko przestrzeń określa coś, jako trwałe, czas zaś płynie bezustannie. Aby przedstawić zmianę, jako ogląd, odpowiadający pojęciu przyczynowości, musimy wziąć za przykład ruch, jako zmianę w przestrzeni, i tylko takim sposobem możemy wyobrazić sobie zmianę, której możliwości czysty rozum pojąć nie umie. Zmiana jest połączeniem określeń sobie wprost przeciwnych w bycie jednej i tej samej rzeczy. Jakim sposobem dzieje się, że po danym stanie jakiejś rzeczy następuje stan wręcz przeciwny tej samej rzeczy, tego rozsądek bez przykładu pojąć nie może i potrzebuje koniecznie oglądu zewnętrznego n. p. ruchu jakiegoś punktu w przestrzeni. Byt owego punktu w różnych miejscach (jako następstwo określeń przeciwnych) daje dopiero obraz zmiany.

Z wszystkiego tego wnosić musimy, że wszystkie podstawy czystego rozumu są po prostu zasadami a priori możliwości doświadczenia. Do doświadczenia też odnoszą się wszelkie sądy a priori, możliwość ich nawet polega jedynie na owem odniesieniu.

Fenomena i noumena.

Do każdego pojęcia potrzeba najpierw logicznej formy pojęcia (myślenia), a potem przedmiotu, do którego się odnosi. Bez przedmiotu nie ma ono żadnego znaczenia i nie zawiera żadnej treści, co najwyżej logiczną funkcję tworzenia pojęcia z odpowiednich danych. Przedmiot może być dany pojęciu jedynie za pomocą oglądu i jakkolwiek możliwy jest czysty ogląd a priori, może on otrzymać swój przedmiot, a więc i istotne znaczenie za pomocą empirycznego oglądu, którego formę stanowi. Wszystkie pojęcia więc, jakkolwiek możliwe a priori, odnoszą się z konieczności do empirycznych oglądów, t. j. do danych możliwego doświadczenia.

Matematyka poddaje się tym wymaganiom konstrukcją kształtu, który jest zjawiskiem (?) wytworzonym a priori, ale podpadającym pod zmysły (den Sinnen gegenwärtig). Tak samo dzieje się z kategorjami, a że tak jest, przekonujemy

się z faktu, że żadnej z nich nie możemy realnie określić, bez uciekania się do warunków zmysłowości.

Pojęcia wielkości nie możemy inaczej wyjaśnić, jak chyba tak, że jest ona określeniem rzeczy, za pomocą której możemy pomyśleć, ile razy mieści się w niej jedno. Ale to: „ile razy“ opiera się na powtarzaniu następczem, a więc na czasie i syntezie jakościowo równego w czasie.*)

Realność w przeciwstawieniu do negacyi możemy wyjaśnić tylko w takim razie, jeżeli pomyślimy sobie czas, jako ogół (Inbegriff) wszelkiego bytu, wypełniony albo próżny. Jeżeli pominę trwałość (która jest bytem w każdym czasie) pozostanie mi do pojęcia substancyi tylko logiczne wyobrażenie podmiotu, który próbuję realizować w ten sposób, że przedstawiam sobie coś, mogącego być jedynie podmiotem (a nie będącego przymiotem czegośkolwiek).

W pojęciu przyczyny znalazłbym (pominawszy czas, w którym według pewnego prawa coś następuje po czemś innym) tylko to, że jest ona czemś, z czego można wnosić o bycie czegoś innego. Takie określenie nie pozwala jednak ani na rozróżnianie między przyczyną i skutkiem, ani nie określa, w jaki sposób pojęcie ma się odnosić do podmiotu.

Możliwości, bytu, konieczności nie można określić inaczej, jak za pomocą tautologii, jeżeli definicyą czerpie się z czystego rozumu.

Myślenie jest czynnością odnoszenia danego oglądu do przedmiotu. Jeżeli rodzaj oglądu w żaden sposób nie jest dany, to przedmiot jest transscendentalny, a pojęcie rozumowe ma tylko transscendentalny użytek, t. j. jedność myślenia różnolitości wogóle. Czysta kategoria, w której pomijamy wszelkie warunki zmysłowego oglądu, jako jedyne dla nas możliwe, nie określa wcale przedmiotu, ale wyraża tylko różne sposoby pomyślenia przedmiotu wogóle.

Czysta kategoria nie wystarcza też do postawienia łącznej podstawy a priori, a podstawy czystego rozumu mają użytek jedynie doświadczalny, nie transscendentalny, innemi słowy, nia ma wogóle łącznych podstaw a priori, sięgających po za

*) Nie jest to wogóle żadne określenie wobec tego, że owo „jedno“ już musi posiadać wielkość.

dziedzinę możliwego doświadczenia. Można wyrazić to w następujący sposób: czyste kategorie bez formalnych warunków zmysłowości mają tylko transcendentale znaczenie, ale nie mają transcendentalego użytku.

Kategorie nie biorą swego początku, tak jak formy oglądu: czas i przestrzeń, z zmysłowości, zdają się więc pozwalać na stosowanie rozszerzone po za przedmioty zmysłów. Są one jednak tylko formami myśli, zawierającymi jedynie logiczną władzę łączenia a priori w jednej świadomości różnorodności danej w oglądzie. Jako takie, mają one, skoro usunie się rodzaj oglądu dla nas jedynie możliwy, jeszcze mniej znaczenia, niż owe czyste zmysłowe formy, dające przynajmniej przedmiot, podczas gdy właściwy naszemu rozumowi sposób łączenia różnorodności nie znaczy wogóle nic, jeżeli nie ma oglądu, w którym ona jedynie daną być może.

Otóż istotami zmysłów, fenomenami nazywamy pewne przedmioty, jako zjawiska, rozróżniając sposób, jakim na nie patrzymy, od ich jakości, jako takiej; istotami rozumowymi, (noumena) zaś te same przedmioty na podstawie owej jakości, jakkolwiek ich w niej oglądać nie możemy, albo też inne możliwe rzeczy, nie podpadające pod zmysły, jako przedmioty, pomyślane rozumem.

O ile przez nazwę noumenon rozumiemy coś, co nie jest przedmiotem naszego zmysłowego oglądu, byłoby to noumenon w ujemnym znaczeniu, o ile zaś rozumiemy przez nią przedmiot oglądu nie zmysłowego, przyjmujemy tem samem odrębny rodzaj oglądu, intelektualny, którego nie posiadamy i którego pojąć nie możemy. Byłoby to noumenon w pozytywnym znaczeniu.

Nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o noumenach w rozumieniu ujemnym, t. j. o rzeczach, które rozum sobie myśleć musi, nie tylko, jako zjawiska, ale jako rzeczy istotne, rozumiejąc jednak, że w rozważaniu 'ich nie może użyć swych kategorii, mających znaczenie jedynie w odniesieniu do jedności oglądów w czasie i przestrzeni.

Chociaż więc zaprzeczyć nie można, że istnieć mogą istoty rozumowe (Verstandeswesen), do których nasza władza zmysłowego oglądu nie stoi w żadnym stosunku, to jednak pamiętać należy, że nasze pojęcia rozumowe, jako proste formy myślenia

dla naszego oglądu zmysłowego, bynajmniej ich nietyczą. To co nazywamy *noumenon*, należy więc rozumieć jedynie w znaczeniu *ujemnem*.

Jeżeli z empirycznego poznania usunę wszelkie składniki myśli (przez kategorye), poznanie jakiegokolwiek przedmiotu nie będzie możliwe, bo za pomocą oglądu nie myśli się wogóle. Natomiast jeżeli usunę ogląd, pozostaje jeszcze forma myślenia, t. j. sposób określenia przedmiotu różnorodności możliwości oglądu. Kategorye sięgają więc dalej, niż ogląd zmysłowy, ponieważ myślą (?) przedmioty wogóle, bezwzględnie na odrębny rodzaj zmysłowości, w jakim one dane być mogą. Nie określają jednak tem samym większego zakresu przedmiotów, chyba, że przypuścilibyśmy, jako możliwy, inny rodzaj oglądu, nie zmysłowy, do czego jednak nie jesteśmy uprawnieni.

Pojęcie *noumenon*, t. j. rzeczy, nie będącej przedmiotem zmysłów, ale istotą, jako taką, pomyślaną przez czysty rozum, nie zawiera sprzeczności, nie możemy bowiem twierdzić, że zmysłowość jest jedynym możliwym rodzajem oglądu. Pojęcie takie jest nawet konieczne, by nie rozciągać oglądu zmysłowego do rzeczy, jako takich, tj. by ograniczyć przedmiotowe znaczenie poznania zmysłowego. To, co pozostaje, i do czego ono już nie sięga, określamy właśnie nazwą *noumenon*. Ponieważ jednak nie mamy oglądu, ani nawet pojęcia możliwego oglądu, który podawałby nam przedmioty po za sferą zmysłowości, nie możemy ostatecznie pojąć możliwości *noumenon* i określamy je, jako pojęcie graniczne w celu położenia tamy uroszczeniom nieuprawnionym zmysłowości. Jest to więc użytek li tylko *ujemy*. Dzielenie przedmiotów na *fenomena* i *noumena* i świata na świat zmysłów i rozumu nie może być w istotnym znaczeniu w ogóle dopuszczone. Jeżeli więc nazywamy „*noumena*“ rzeczy, jako takie, nie rozpatrywane jako zjawiska, to wiemy zarazem, że nie mogą one być rozpoznawane kategoryami rozumu, ale raczej pomyślane pod nazwą czegoś nieznanego. Rozum i zmysłowość mogą jedynie w połączeniu określać przedmioty, rozłączając je, mamy oglądy bez pojęć, albo pojęcia bez oglądów; w obu zaś przypadkach wyobrażenia, których nie możemy odnosić do żadnego określonego przedmiotu.

Myślenie nie jest wprawdzie, jako takie, wytworem zmysłów, a więc i nie ograniczone zmysłami, z tego nie można jednak wnosić, że ma ono własny i czysty użytek bez współudziału zmysłowości, bo w takim razie braknie mu przedmiotu. Za taki przedmiot nie można też uważać *noumenon*, bo jest to problematyczne pojęcie przedmiotu dla zupełnie innego oglądu i zupełnie innego rozumu, jak nasz, i dlatego jest samo problemem.

Rozum ogranicza więc pole zmysłowości, nie rozszerzając jednak tem samym własnego zakresu, i ostrzegając ją, by nie poważała się obejmować rzeczy, jako takich, i pozostała przy zjawiskach; sam myśli sobie rzecz, jako taką, ale jedynie, jako przedmiot transscendentalny. Ów przedmiot przedstawia przyczynę zjawisk (a więc sam nie jest zjawiskiem), i nie może być pomyślany, ani jako wielkość, ani jako realność, ani jako substancja, bo te pojęcia wymagają zawsze form zmysłowych, w których określają przedmiot. Nie wiemy nic, czy ów przedmiot mieści się w nas, czy zewnątrz nas, czy, usunawszy zmysłowość, usuwamy go z nią razem, czy pozostaje. Jeżeli taki przedmiot nazwiemy *noumenon*, będzie to zupełnie próżne wyobrażenie, ponieważ nie możemy zastosować do niego żadnego z rozumowych pojęć. Służy ono chyba do wykreślenia granic zmysłowego poznania i pozostawia miejsce, którego nie można zappełnić, ani doświadczeniem, ani czystym rozumem.

II. Transscendentalna dyalektyka.

Prawda, tak samo, jak błąd, a więc i uwodzący do błędu pozór, mieszczą się tylko w sądzie, t. zn. w stosunku przedmiotu do naszego rozumu. Zmysły nie błędzą wcale, nie dlatego, że sądzą zawsze poprawnie, ale dla tego, że nie sądzą wogóle. Z drugiej strony nie może być błędu w poznaniu, zgodnem z prawami rozumu, bo żadna siła nie może samą z siebie odstąpić od własnych praw. Wynika z tego, że źródło błędu nie może leżeć, ani w rozumie, jako takim, ani w zmysłowości, i że należy go szukać w niepostrzeżonym wpływie zmysłowości na rozum.¹⁾ Dzieje się to w ten sposób, że pod-

¹⁾ Jest to zbyt czyste zaciśnienie sprawy, nie ulega bowiem wątpliwości, że istnieją inne jeszcze źródła błędu.

miotowe przyczyny sądu zlewają się z przedmiotowemi i stają się powodem ich zboczenia. Tak zachowałoby ciało, będące w ruchu, swój prostolinijny bieg, gdyby go inna siła, pochodząca z zewnątrz i działająca w innym kierunku, nie zmuszała do krzywego biegu.

Nie chodzi tutaj o pozór empiryczny (n. p. optyczny), gdzie sąd nasz jest pod wpływem złudzenia, ale o pozór transcendentálny, wpływający na podstawy, których użytek nie przeznaczony jest dla doświadczenia. Porywa on nas z sobą przeciw ostrzeżeniom krytyki, poza empiryczny użytek kategorii i łudzi nas mamiłkami rozszerzenia zakresu czystego rozumu. Podstawowe zasady czystego rozumu mają użytek jedynie empiryczny, nie transcendentálny. Natomiast zasada, obalająca owe granice, i wykraczająca po za nie, nosi nazwę zasady przekraczającej (transcendent); (transcendentálny i przekraczający nie jest więc to samo). W przeciwstawieniu do tego noszą zasady o użytku ściśle empirycznym nazwę swojskich (immanent) zasad czystego rozumu.

Pozór logiczny ma swe źródło jedynie w niedostatecznej uwadze na regułę logiczną i znika z chwilą, gdy bystrzej zwrócimy uwagę na odnośny przypadek. Pozór transcendentálny natomiast nie znika nawet wtedy, gdy odkryjemy i wykażemy jego nicosć za pomocą krytyki transcendentálnej, n. p. pozór ukryty w zdaniu: świat musi mieć co do czasu początek. Przyczyna leży w tem, że nasz rozsądek zawiera podstawy i zasady użytku, mające powagę przedmiotowych zasad; dlatego też bierzemy podmiotową konieczność pewnej łączności pojęć za przedmiotową konieczność rzeczy, jako takich. Jest to iluzya tak samo potężna, jak ta, która każe nam morze uważać za wyższe ku środkowi, niż u brzegu.

Zadanie transcendentálnej dyalektyki polega więc na odkrywaniu pozorów, tkwiącego w sądach transcendentálnych, nie może jednak usunąć owego pozorów, jak się to dzieje przy błędnych sądach logicznych.

Wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów, przechodzi do rozumu i kończy się w rozsądku, jako w najwyższej instancji, obrabiającej materyą oglądu i stawiającą ją pod najwyższą jedność myślenia. W rozsądku odnajdujemy tak, jak w rozumie, użytek czysto formalny, t. j. logiczny, o ile pomija

on wszelką treść poznania, i realny, o ile sam zawiera źródło pewnych pojęć i podstaw, nie zapożyczając ich ani od zmysłów, ani od rozumu. Pierwszą władzę tłumacza logicy, jako zdolność sądzenia pośrednio (w przeciwieństwie do sądów bezpośrednich), druga zawiera coś odrębnego.

Jeżeli określimy rozum, jako władzę reguł, to odróżniamy rozsądek od rozumu, jako władzę zasad, (priricipia). Poznanie na mocy zasad znaczy tutaj tyle, co poznanie szczególnego w ogólnem na podstawie pojęć. Każdy wniosek rozsądku jest tym sposobem formą wyprowadzenia poznania z zasady. Wprawdzie i rozum posiada ogólne sądy, a priori, które ze względu na ich możliwy użytek, można nazwać zasadami; owe podstawy czystego pozumu, nie są jednak żadną miarą poznaniem na podstawie pojęć i nie byłaby wcale a priori możliwe bez pomocy czystego oglądu (w matematyce), albo bez warunków możliwego doświadczenia. Że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, nie można żadną miarą wywnioskować z pojęcia tego, co się wogóle dzieje. Owo podstawowe zdanie pokazuje raczej, jak można nabyć pewne pojęcie doświadczalne o tem, co się dzieje.

Rozum nie daje więc syntetycznego poznania z pojęć, a tylko, takie poznanie nazwać można, ściśle biorąc, zasadą; wszelkie ogólne sądy możnaby chyba nazwać porównawczemi zasadami. Widzimy więc, że poznanie na podstawie zasad jest zupełnie inne, jak proste poznanie rozumowe, jakkolwiek i ono może służyć innemu poznaniu za zasadę. Jako takie, (o ile jest łączne) nie polega jednak poznanie rozumowe li tylko na myśleniu i nie zawiera ogółowości według pojęć.

Rozsądek więc nie odnosi się nigdy w pierwszej linii do doświadczenia, albo do jakiegośkolwiek przedmiotu, ale do rozumu i nadaje jego różnolitemu poznaniu jedność, a priori za pomocą pojęć. Nazywamy to jednością rozsądku i rozróżniamy ją ściśle od owej jedności, będącej udziałem rozumu.

W każdym wniosku rozróżniamy najpierw sąd, służący za podstawę, dalej drugi wnioskujący, wyprowadzony z pierwszego i wreszcie konkluzję, według której twierdzenie ostatniego połączone jest nieodwołalnie z twierdzeniem pierwszego. Jeżeli sąd wywnioskowany zawarty już jest w pierwszym zdaniu, tak, że może być zeń wyprowadzony bez pośrednictwa trzeciego

wyobrażenia, nazywamy wniosek bezpośrednim (wniosek rozumowy). Jeżeli jednak obok poznania, służącego jako podstawa, potrzebujemy jeszcze do wyprowadzenia wniosku drugiego sądu, będzie to wniosek rozsądku.

W zdaniu: wszyscy ludzie są śmiertelni, zawarte są już sądy: niektórzy ludzie są śmiertelni, niektórzy śmiertelni są ludźmi, nic z tego, co jest nieśmiertelne, nie jest człowiekiem, jako bezpośrednio wnioski. Natomiast nie możemy wyprowadzić z niego sądu: wszyscy uczeni są śmiertelni, ponieważ pojęcia „uczony“ w nim nie ma.

Tylko za pomocą pośredniego sądu, możemy wyprowadzić taki wniosek z pierwszego zdania.

We wniosku rozumowym myślę sobie naipierw regułę (major) za pomocą r o z u m u. Dalej podkładam poznanie pod warunek owej reguły (minor) za pomocą w ł a d z y s ą d z e n i a. W końcu określam moje poznanie na podstawie orzeczenia reguły (conclusio), a więc a priori za pomocą r o z s ą d k u.

Stosunek, jaki przedstawia sąd główny (Obersatz), jego reguła, pomiędzy poznaniem, a jego warunkiem, tworzy rozmaite rodzaje sądów rozsądku. Są więc one trojaki, tak, jak sądy wogóle, o ile wyrażają stosunek poznania: kategoryczne, warunkowe, albo rozłączne.

Szczególnem zadaniem rozsądku jest poszukiwanie niezależnego do zależnego, co do swej istoty poznania rozumu, co nadaje mu pewną skończoność. Owo prawidło logiczne, opiera się, jako zasada czystego rozsądku na zdaniu: jeżeli zależne jest dane, to dany jest zarazem cały szereg wzajemnie podrzędnych warunków, okazujący się tym sposobem niezależnym.

Taka podstawa czystego rozsądku jest oczywiście syntetyczną, bo zależne odnosi się wprawdzie analitycznie do jakiegoś warunku, ale nie do niezależnego.

Podstawy, wypływające z tej najwyższej zasady czystego rozsądku, są w odniesieniu do wszelkich zjawisk p r z e k r a c z a j ą c e, innymi słowy, nie dadzą użyć się wogóle w sposób empiryczny; i to różni ją zasadniczo od wszystkich podstaw rozumu, których użytek jest zawsze s w o j s k i, ściągający się jedynie do doświadczenia.

Uznając taką zasadę za własność czystego rozsądku, nie orzekamy tem samem jeszcze, czy ma ona przedmiotowe znaczenie, czy też może jest tylko potrzebą rozsądku, którą przez nieporozumienie uważamy za podstawę transscendentalną.

Pojęcia czystego rozsądku nazywamy ideami transscendentalnemi, zaznaczając tym sposobem, że odnoszą się one do poznania szerszego, niż empiryczne, tak, że doświadczenie stanowi tylko pewną jego część, nie dosięgając go jednak nigdy w zupełności.

Określenie „idea“ jest więc tutaj wzięte w innym znaczeniu, jak w użyciu powszechnem. Jest ona tutaj ostatnim szczeblem owej drabiny umysłowych składników poznania, która rozpoczyna się od wyobrażenia (repraesentatio). Drugi szczebel tworzy wyobrażenie świadome (perceptio). Jeżeli owa percepcya odnosi się jedynie do podmiotu, jako (modyfikacya) zmiana jego stanu, nazywamy ją uczuciem (sensatio). Percepcya przedmiotowa jest poznaniem (cognitio); jest ona albo oglądem (intuitus), albo pojęciem (conceptus). Ogląd odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest poszczególny, pojęcie odnosi się pośrednio do przedmiotu, za pomocą znamienia (Merkmal), mogącego być wspólnem dla większej liczby przedmiotów.

Pojęcie jest albo empiryczne, albo czyste; pojęcie czyste, o ile ma źródło swoje tylko w rozumie (nie w czystym obrazie zmysłowości), nosi miano: notio.

Pojęcie, pochodzące z „nocyi“, przekraczające możliwość doświadczenia, jest ideą, albo pojęciem rozsądku.

Analityka transscendentalna dała nam przykład, jakim sposobem prosta logiczna forma naszego poznania może zawierać źródło czystych pojęć a priori, wyobrażających przedmioty przed wszelkiem doświadczeniem, a przynajmniej wskazujących syntetyczną jedność, która jedynie czyni możliwem empiryczne poznanie przedmiotów. Forma sądów (zamieniona w pojęcie syntezy oglądu)? stworzyła kategorye, jako wskazówki użytku rozumowego w doświadczeniu. Należy się spodziewać, że i forma wniosków rozsądku, użyta według kategoryi do syntetycznej jedności oglądów, zawierać będzie źródło odrębnych pojęć, a priori t. zw. czystych pojęć rozsądku, albo transscendentalnych idei.

Czynność rozsądku przy wnioskach polega na ogólności poznania według pojęć, a wniosek rozsądku jest sądem określonym, a priori w całej rozciągłości swego warunku.

Zdanie: Kajusz jest śmiertelny, mogę czerpać za pomocą li tylko rozumu z doświadczenia. Ale mogę też poszukać pojęcia, zawierającego warunek, pod którym twierdzenie owego sądu jest dane, a na mocy owego warunku, wziętego w całej rozciągłości, (wszyscy ludzie są śmiertelni) określam ściślej poznanie mego przedmiotu: Kajusz jest śmiertelny.

Transcendentalne pojęcie rozsądku jest więc pojęciem całości warunków danej zależności. Ponieważ jedynie niezależne jest podstawą całości warunków i odwrotnie, całość warunków jest z natury rzeczy niezależną, można określić czyste pojęcie rozsądku ogólnie pojęciem niezależnego, o ile ono zawiera przyczynę syntezy zależnego.

Mamy zaś tyle czystych pojęć rozsądku, ile jest rodzajów stosunku, jaki rozum wyrabia sobie za pomocą kategorii.

Mamy więc po pierwsze niezależne syntezy kategorycznej w podmiocie, po drugie syntezy warunkowej ogniów szeregu i po trzecie syntezy rozłącznej części w systemie.

Czyste pojęcia rozsądku, odnoszące się do łącznej całości warunków, są więc oparte na naturze ludzkiego rozsądku i konieczne, o ile chodzi o zadanie doprowadzenia rozumu, ile możliwości aż do niezależnego, jakkolwiek, być może, nie posiadają owe pojęcia transcendentalne odpowiedniego użytku w rzeczywistości.

Mówiąc o całości warunków i o niezależnym, jako wspólnej podstawie wszelkich pojęć rozsądku, spotykamy wyrażenie, bez którego obyć się nie możemy. Chodzi tu o wyrażenie „absolutny“, zawierające pewną dwuznaczność. Mówimy bowiem: absolutny, aby oznaczyć, że rozważamy przedmiot jakiś, jako taki, a więc wewnętrznie; w tym razie słowo „absolutnie możliwy“, znaczyłoby możliwy, jako taki. To samo słowo może jednak oznaczać: pod każdym względem możliwy, t. zn. bez ograniczeń, jak to mówimy n. p. o absolutnej władzy. W owem rozszerzonym i pełniejszym znaczeniu będziemy więc używali słowa: „absolutny“, przeciwstawiając je temu, co ma znaczenie jedynie porównawcze, albo ważne tylko pod szczególnym

względem; o ile ostatnie jest zastrzeżone warunkami, o tyle posiada pierwsze ważność bez zastrzeżeń.

Transscendentalne pojęcie rozsądku odnosi się zawsze do absolutnej całości w syntezie warunków. Zakres jego kończy się dopiero tam, gdzie zaczyna się niezależne pod każdym względem. Jedność, którą wyraża kategoria, możemy nazwać jednością rozumu, odróżniając od niej jedność rozsądkową zjawisk. Rozsądek więc oddnosi się tylko do użytku rozumu, nie o ile tenże zawiera podstawę możliwego doświadczenia (bo absolutna całość warunków wykracza poza doświadczenie), ale, aby mu wytknąć drogę ku jedności, o której rozum, jako taki, pojęcia nie ma, i która ma na celu ogarnąć wszelkie czynności rozumu w odniesieniu do każdego przedmiotu, jako absolutną całość.

Ideą nazywam konieczne pojęcie rozsądku, któremu w zmysłowości nie może odpowiadać, pokrywający się z niem przedmiot.

Rozsądek, rozważany, jako władza pewnej logicznej formy poznania, jest władzą wnioskowania t. zn. władzą sądu pośredniego, odbywającego się w ten sposób, że stawia się warunek możliwego sądu pod warunek danego (major). Do poznania potrzebuje więc rozsądek materiału rozumowego, tworzącego szereg warunków (premissy), którym odpowiada szereg wniosków. Należy przy tem pamiętać, że, jeżeli rozsądek ma dojść do wyprowadzenia wniosku, musi on rozporządzać szeregiem warunków danego poznania w całości.

Idee transscendentalne dadzą się podzielić na trzy klasy, z których pierwsza odnosi się do absolutnej jedności myślącego przedmiotu, druga do absolutnej jedności szeregu warunków zjawisk, trzecia do absolutnej jedności warunków wszelkich przedmiotów myślenia wogóle.

Myślący podmiot stanowi przedmiot psychologii, ogół wszelkich zjawisk (świat) przedmiot kosmologii, rzecz, stanowiąca najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co może być pomyślane, (istota wszelkich istot) stanowi przedmiot teologii. Daje nam więc czysty rozsądek ideę transscendentalnej nauki o duszy (psychologia rationalis), ideę transscendentalnej nauki o świecie (cosmologia rationalis) i ideę transscendentalnego poznania Boga (theologia transscendentalis).

Widzimy, że czysty rozsądek ma jedynie na celu absolutną całość syntezy po stronie warunków, że nie ma na oku absolutnej całości zawarunkowanego. Skoro ów pierwszy szereg jest dany w zupełności, nie potrzeba już po stronie następstw pojęć rozsądku, bo rozum sam schodzi krok za krokiem od warunku do zawarunkowanego. Transscendentalne idee służą więc jedynie do cofania się w szeregu warunków, aż do niezależnego t. j. do zasady. Gdybyśmy nawet powzięli ideę absolutnej całości po stronie zawarunkowanego, n. p. ideę całego szeregu przyszłych zmian świata, byłoby to tylko wytworem myślowym, dowolnie pomyślanym, (ens rationis) nie zaś konieczną ideą transscendentalną w ścisłym znaczeniu.

Idee czystego rozsądku wiążą się z sobą w jedność, tak, że droga od poznania samego siebie (dusza) do poznania świata, a za pomocą znajomości świata do poznania praistoty wydaje się naturalną. Mamy więc trzy rodzaje dyalektycznych wniosków rozsądku, t. j. tyle, ile mamy idei, do których owe wnioski się odnoszą. We wniosku pierwszego rzędu wnioskuję z transscendentalnego pojęcia podmiotu, nie zawierającego nic różnolitego, o absolutnej jedności podmiotu samego, o którym w tym kierunku nie posiadam żadnego pojęcia. Ten wniosek dyalektyczny nazwiemy transscendentalnym paralogizmem. Drugi rząd wniosków odnosi się do transscendentalnego pojęcia absolutnej całości szeregu warunków danego zjawiska. Tutaj wnioskuję na mocy sprzeczności, jaką wykazuje absolutna, łączna jedność szeregu po jednej stronie, że jedność, stojąca po drugiej stronie, posiada uprawnienie, jakkolwiek pojęcie jej nie jest mi dane.

Stan rozsądku przy dyalektycznych wnioskach tego rodzaju nazywam antynomją czystego rozsądku.

Wreszcie wnioskuję z całości pomyślaných przedmiotów wogóle, o ile mi dane być mogą, że istnieje absolutna syntezyczna jedność wszelkich warunków możliwości rzeczy wogóle. Jest to jednakże wniosek, wyprowadzony z rzeczy znanych mi, li tylko na mocy transscendentalnego pojęcia i tycający istnienia istoty wszelkich istot, której również nie znam, i o której absolutnej konieczności nie mogę sobie wyrobić pojęcia. — Ten dyalektyczny wniosek rozsądku nazwę ideałem czystego rozsądku.

Racjonalna psychologia, wychodząc z świadomego wyobrażenia: „myśle“, odnosi je do istoty myślącej duszy, i opierając się tylko na owej zasadzie, która w ostatniej linii jest empiryczna, bo polega na wewnętrznym doświadczeniu, a pomijając zewnętrzne doświadczenie, dochodzi do następujących wniosków;

Dusza jest:

1. substancją,
2. co do jakości jednolitą,
3. w rozmaitych czasach, w których jest, liczebnie tą samą, t. j. jednością (nie wielością),
4. w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni.

Na owych pierwiastkach opierają się dalsze wnioski niematerialności, osobowości, nieśmiertelności i t. d. Wyobrażenie „myśle“, służące za podstawę błędnym wnioskom nauki o duszy, podawanym niesłusznie za ścisłą naukę czystego rozsądku o naturze naszej myślącej istoty, jest wyobrażeniem prostym i bez wszelkiej treści, prostą świadomością, towarzyszącą wszelkim naszym pojęciom.

Nie poznaję jakiegokolwiek przedmiotu samem myśleniem, ale określeniem danego oglądu i odniesieniem go do jedności samowiedzy, na czem właśnie polega istota myślenia. Nie poznaję więc i siebie już tem samem, że jestem siebie świadom, jako myślącego, ale na mocy świadomości oglądu samego siebie, określonego w stosunku do funkcji myślenia. — Stany mej świadomości nie są pojęciami rozumowemi o przedmiotach (kategoriami), ale logicznymi czynnościami, nie dającymi poznać mi żadnego przedmiotu, nie mogę więc na ich podstawie poznawać i samego siebie, jako przedmiotu.

Co do uprawnienia przytoczonych wniosków racjonalnej psychologii mogą posłużyć następujące uwagi:

1.) W wszelkich sądach jestem określającym przedmiotem stosunku, wytwarzającego sąd. Że „ja“, który myślę, mogę być spostrzegany tylko, jako podmiot, a nie jako coś przyczepionego do myślenia, jako orzeczenie, jest zdaniem apodyktycznym, n nawet identycznym, ale nie orzeka, że jestem istotą, jako taką, istniejącą, albo substancją.

2) Że „ja“ apercepcyi, a więc w każdym myśleniu jest liczbą pojedynczą, nie mogącą być rozłożoną na wielość przed-

miotów i przedstawia tym sposobem logicznie jednolity podmiot, leży już w pojęciu myślenia. Nie wynika jednak z tego, jako z sądu rozbiorowego, że myślące „ja“ jest jednolitą substancją, bo byłby to sąd łączny. Pojęcie substancji odnosi się zawsze do oglądu, który u mnie nie może być inny jak zmysłowy, a więc leży zupełnie po za obrębem rozumu i myślenia.

3) Zdanie, wyrażające tożsamość moję [przy całej różnolitości, leżącej w samowiedzy, jest sądem, nie wykraczającym po za pojęcie, a więc rozbiorowym: ale owa tożsamość podmiotu, której świadom jestem przy wszystkich jego wyobrażeniach, nie tyczy wcale oglądu podmiotu, w którym tenże jako przedmiot jest dany. Nie możemy więc wnosić z niej o tożsamości osoby, co byłoby równoznacznem z samowiedzą tożsamości swej własnej substancji, jako myślącej istoty przy wszelkich zmianach jej stanu.

4) Rozbiorowym wreszcie sądem jest zdanie: rozróżniam własny mój byt od innych rzeczy poza mną (do których i ciało moje należy) bo „inne rzeczy“ są tutaj właśnie te, które myślę, jako odmienne. Ale czy świadomość samego siebie bez rzeczy zewnętrznych, dostarczających mi wyobrażeń, jest możliwa, i czy mogę istnieć, jako myśląca istota (nie będąc człowiekiem), tego nie uczy mnie owo zdanie. Logiczne omówienie myślenia podane tu jest nie słusznie jako określenie metafizyczne.

Krytyka powyższa mogłaby ponieść uszczerbek tylko wtedy, gdyby udało się a priori dowieść, że wszystkie myślące istoty są, jako takie, jednolitemi substancjami, posiadają na mocy tego osobowość i są świadome bytu swojego, odrębnego od materii. Tym sposobem mielibyśmy możność wyjść po za granice świata zmysłowego i wkroczyć w dziedzinę *noumenon*; byłby to bowiem sąd łączny a priori.

Psychologja racjonalna dochodzi do swego paralogizmu na mocy następującego wniosku rozsądku:

To, co nie może być pomyślane inaczej, jak tylko jako podmiot, istnieje też tylko, jako podmiot, i jest substancją.

Myśląca istota może być pomyślana jedynie, jako podmiot. Istnieje więc tylko, jako taki i jest substancją.

Pojęcie jakiejś rzeczy, mogącej istnieć tylko, jako podmiot, a nie, jako orzeczenie, nie łączy się jeszcze z przed-

miotową realnością. Nie wiemy, czy gdziekolwiek odpowiada jej jakiś przedmiot, ponieważ nie rozumiemy możliwości istnienia w taki sposób.

Do określenia czegoś, jako substancji, na podstawie poznania, potrzebny jest trwały ogląd, jako konieczny warunek przedmiotowej realności pojęcia, bo tylko tym sposobem przedmiot może być dany.

W oglądzie wewnętrznym nie posiadamy nic trwałego, ponieważ „ja“ jest tylko świadomością myślenia, w myśleniu zaś posiadamy jedynie logiczną jedność świadomości.

Jakim sposobem miałyby też być możliwe na podstawie jedności samowiedzy, którą znamy tylko o tyle, o ile stanowi niezbędny warunek doświadczenia, wyjść po za doświadczenie (nasz byt w życiu), a nawet rozszerzać nasze poznanie na naturę wszelkich myślących istot za pomocą sądu empirycznego: „myśle?”

Krytyka niniejsza nie obala bynajmniej nadziei przyszłego życia, związanej nieodwołalnie z praktycznym użytkowaniem rozsądku gdyż owa nadzieja nie opiera się wogóle na spekulacyjnym myśleniu i nie zależy od niego. Wysuwając przedmiot po za granice doświadczenia, zrzekamy się tem samem i możliwości wyprowadzenia dowodu przeciwnego.

Jeżeli słowo „myśle“, uważamy za równoznaczne ze zdaniem: „istnieję myślący“, nie chodzi już o czynność logiczną, ale o określenie podmiotu (będącego zarazem przedmiotem) w odniesieniu do istnienia, co bez zmysłu wewnętrznego nastąpić nie może; ale ogląd zmysłu wewnętrznego nie podaje przedmiotu, jako byt niezależny, tylko, jako zjawisko.

Antynomja czystego rozsądku.

Drugi rodzaj argumentu dyalektycznego, którego treść skierowaną jest na absolutną jedność przedmiotowych warunków w zjawisku, różni się tem od wyżej podanego paralogizmu, że zachodzą tutaj sprzeczności, których rozsądek uniknąć nie może, są to t. zw. antynomje czystego rozsądku.

Czyste i transcendentale pojęcia mogą wypływać jedynie z rozumu, rozsądek, jako taki, nie wytwarza wogóle pojęć, co najwyżej usuwa z pojęć rozumowych nieuniknione ograni-

czenia, doświadczalne, i stara się rozszerzyć je po za granice doświadczenia, jakkolwiek w połączeniu z niem. Dzieje się to, jak wiemy, w ten sposób, że wymaga on do danego zawarunkowanego po stronie warunków absolutnej całości. Tym sposobem zmienia on kategorią na ideę transscendentalną, bo doświadczenie wymaganej zupełności nigdy dać nie może. Rozsądek kieruje się tutaj zasadą: jeżeli zawarunkowane jest dane, to daną jest tem samem cała suma warunków, a więc i niezależne. Tym sposobem przedstawiają się idee transscendentalne, jako kategorie rozszerzone, bo idą aż do niezależnego. Do tablicy idei transscendentalnych dadzą się jednak tylko te kategorie użyć, w których synteza wytwarza szereg wzajemnie podporządkowanych warunków. Idee kosmologiczne zajmują się całością syntezy wstecznej (od danego zjawiska do odleglejszego warunku) i idą in antecedentia, a nie in consequentia. Podobnie wyobrażamy sobie czas, który upłynął aż do danej chwili, jako dany, nie odnosi się to jednak do czasu przyszłego.

Przy czasie więc, przedstawiającym się jako szereg (jest on zarazem formalnym warunkiem wszelkich szeregów), nie nasuwają się żadne wątpliwości. Przestrzeń jednak przedstawia się nam, jako skupienie (agregat), nie jako szereg, ponieważ wszystkie jej części są równocześnie i nie podporządkowane wzajemnie, ale współrzędne. Pomimo to jest synteza różnolitych części przestrzeni, mocą której obejmujemy ją świadomie, następczą, mieści się w czasie i zawiera szereg.¹⁾ A że w owym szeregu współrzędnych części przestrzeni jedna jest warunkiem granicy drugiej, musimy uważać mierzenie przestrzeni za syntezę szeregu warunków odnośnie do danego zawarunkowanego, z tem zastrzeżeniem, że strona, po której leżą warunki, nie odróżnia się od tej, gdzie leży zawarunkowane, tak, że cofanie się i postępowanie zdaje się być jednym i tem samem.

Tylko w stosunku do ograniczenia jednej części przestrzeni drugą powstaje cofanie się, i na tem opiera się transscendentalna idea absolutnej całości szeregu warunków.

¹⁾ Jest to sztuczne wytwarzanie szeregu, ale nie szereg w ścisłym znaczeniu. O warunku granicy mowy tu być nie może, bo przyjmując przestrzeń daną, przyjmujemy już ograniczenie.

Po drugie jest realność w przestrzeni, czyli materya czemś zawarunkowanem; części materyi są jej warunkami wewnętrznymi, a części tych części warunkami odleglejszymi. I tutaj zachodzi więc synteza wsteczna, a rozsądek wymaga jej absolutnej całości, która daną być może tylko na mocy skończonego podziału. Za skończony podział możemy uważać taki, któryby wykazał, że realność materyi jest ostatecznie albo czemś nie złożonem, t. zn. już nie materyą, albo niczem.

I tutaj mamy więc szereg warunków i postępowanie ku niezależnemu.

Kategoria substancyi (z jej przymiotami) nie nadaje się do wytworzenia idei transscendentalnej, rozsądek nie ma odnośnie do niej powodu stawiania szeregu warunków, przymioty bowiem, odnoszące się do substancyi, są sobie współrzędne i nie stanowią szeregu.

Pojęcia możliwości, rzeczywistości i konieczności nie nadają się również do tworzenia szeregu, chyba o tyle, o ile przypadkowe, jako takie, jest zależne, i zgodnie z prawami rozumu wskazuje na warunek i dalej na szereg warunków, aż w końcu rozsądek znajduje w całości szeregu absolutną konieczność. Natomiast przedstawia kategoria przyczynowości szereg przyczyn w stosunku do danego skutku.

Tym sposobem mamy cztery kosmologiczne idee podług tytułów kategorii:

- 1) absolutną zupełność złożności danej całości wszelkich zjawisk.
- 2) absolutną zupełność podziału danej całości zjawiska.
- 3) absolutną zupełność powstawania zjawiska wogóle.
- 4) absolutną zupełność zależności bytu zmiennego w zjawisku.

Posiadamy dwa wyrażenia: „świat“ i „natura“, które pod pewnym względem pokrywają się wzajemnie. Pierwszem słowem wyrażamy matematyczną całość wszelkich zjawisk i całość ich syntezy, tak w stosunku do złożoności, jak i do podziału. Ten sam świat nazywamy naturą, o ile patrzymy nań, jako na całość dynamiczną, nie, jako na skupienie w przestrzeni i czasie, i o ile chodzi nam o wyrażenie jedności bytowej zjawisk. Wyżej podane idee kosmologiczne można ze

względu na różnicę między niezależnem, pojmo-
waniem matematycznie, albo dynamicznie podzielić na pojęcia świata w ści-
ślejszem znaczeniu (dwie pierwsze) i na przekraczające
pojęcia natury (dwie ostatnie).

Dyalektyczne twierdzenia, dotyczące antynomji czystego
rozsądku, różnią się tem od twierdzeń sofistycznych, że nie
odnoszą się do dowolnych pytań, ale takich, z którymi ludzki
rozsądek przy swym rozwoju koniecznie zetknąć się musi.
Różnica polega i na tem, że nie chodzi tu o jakiś sztuczny
pozór, który można wykazać i usunąć, ale o pozór nzturalny
i nieunikniony.

Pierwsza sprzeczność idei transscendentalnych.

Teza.

Świat ma początek w czasie
i jest przestrzennie zamknięty
w pewnych granicach,

Dowód.

Jeżeli przyjmiemy, że świat
nie ma początku w czasie, to
aż do danej chwili upłynęła
wieczność i tem samem skoń-
czył się nieskończony szereg
następujących po sobie sta-
nów rzeczy na świecie. Ale
ponieważ to być nie może,
jest początek świata koniecz-
nym warunkiem jego bytu.

Jeżeli w odniesieniu do dru-
giego twierdzenia przyjmiemy
nieskończoność świata w prze-
strzeni, to musimy przyjąć za-
razem w świecie nieskończoną
całość równocześnie istnieją-
cych rzeczy. Aby sobie wyo-
brazić świat, wypełniający
wszystkie przestrzenie, jako

Antyteza.

Świat nie ma początku i nie
ma granic w przestrzeni, ale
jest nieskończony, tak, co do
czasu, jak i co do przestrzeni.

Dowód.

Przypuśćmy, że świat ma
początek. Ponieważ początek
jest bytem, poprzedzonym przez
czas, to musiał być czas, kie-
dy świata nie było, t. zn.
próżny czas, Ale w próżnym
czasie jest powstawanie nie
możliwe, bo żadna część ta-
kiego czasu nie ma warunku
bytu, odróżniającego ją od
warunku nie bytu.

Możemy więc przyjąć, że
w świecie rozpoczyna się nie-
jeden szereg rzeczy, ale świat
sam rozpoczynać się nie może
i jest nieskończony w stosunku
do upłyniętego czasu.

Przyjmując ograniczenie
świata w przestrzeni, muszę

całość, | trzebaby uważać następczą syntezę części nieskończonego świata za skończoną, co jest nie możliwe. Musimy więc, co do rozciągłości i przestrzeni, uważać świat za skończony.

przypuścić, że znajduje się on w próżnej, nieograniczonej przestrzeni. Mielibyśmy więc nie tylko stosunek rzeczy w przestrzeni, ale prócz tego stosunek rzeczy do przestrzeni. Ponieważ świat jest absolutną całością, po za którą nie ma przedmiotu oglądu, stojącego do świata w stosunku, byłby więc stosunek świata do próżnej przestrzeni stosunkiem do żadnego przedmiotu. Stosunek taki, a więc i ograniczenie świata w przestrzeni jest niczem. Musimy więc przyjąć nieskończoność świata.

Druga sprzeczność idei transscendentalnych.

Teza.

Każda złożona substancja w świecie składa się z jednolitych części i nie istnieje nic prócz jednolitego i tego, co na jednolite się składa.

Dowód.

Jeżeli przyjmiemy, że złożone substancje nie składają się z jednolitych części, nie byłoby, gdybyśmy usunęli w myśli wszelką złożoność, ani złożonych części, ani jedno-

Antyteza.

Żadna złożona rzecz w świecie nie składa się z jednolitych części, i nie ma w nim wogóle nic jednolitego.

Dowód.

Przypuśćmy, że złożone substancje składają się z jednolitych¹⁾ części. Każda z owych części musi zajmować przestrzeń, przestrzeń zaś nie składa się z jednolitych, ale z prze-

¹⁾ Jednolite (einfach) używa tu Kant w znaczeniu: „nie przestrzenne“, a w każdym razie dowód jego do takiego pojmowania „jednolitego“ prowadzi, bo opiera się na zdaniu, że przestrzenne nie może być jednolite.

Możemy krócej powiedzieć, że ponieważ ciała, jako takie, są w istocie przestrzenne, albo lepiej rozciągle, muszą i części ich być rozciągle, gdyż nagromadzenie części nie rozciąglonych nie może wogóle prowadzić do powstawania czegoś rozciąglonego tj. ciała.

litych; nie pozostawałoby więc nic. Z tego wynika, że albo nie można usunąć w myśli wszelkiej złożoności, albo po usunięciu jej musi pozostać to, co istnieje, jako nie złożone, t. j. jednolite. W pierwszym wypadku nie mogłoby złożone składać się z substancji, (bo tu jest złożoność tylko przypadkowym stosunkiem, bez którego substancje istnieć muszą, jako trwałe istoty).

Musimy więc przyjąć, że substancje złożone składają się z jednolitych części, a dalej, że wszelkie rzeczy świata są jednolitemi istotami, u których złożoność jest tylko stanem zewnętrznym.

strzennych części. Ponieważ wszelka rzeczywistość, zajmująca przestrzeń, zawiera różnorodność, istniejącą zewnątrz siebie, a więc jest złożona z substancji, byłoby jednolite substancjalnie złożone, co jest sprzeczne.

Trzecia sprzeczność idei transcendentálnych.

T e z a.

Przyczynowość podług praw natury nie jest jedyną, z której możemy ogółem wyprowadzić zjawiska świata; musimy jeszcze do wyjaśnienia ich przyjąć przyczynowość podług wolności.

D o w ó d.

Przyczyna, mocą której coś się dzieje, jest sama czemś, co stało się podług praw natury; musimy więc znowu przypuścić stan przyczynowości poprzedni i t. d. Jeżeli więc wszystko dzieje się podług praw

A n t y t e z a.

Nie ma wolności, ale wszystko w świecie dzieje się podług praw natury.

D o w ó d.

Przyjmując wolność w transcendentálnym znaczeniu, t. j. władzę rozpoczynania szeregu skutków, przyjmujemy zarazem określenie owej dowolności stwarzania przyczynowego szeregu. Owej pierwszej czynno-

natury, mamy w każdym wypadku tylko podrzędny początek, nigdy pierwszego; nie mamy więc zupełności szeregu po stronie przyczyn. Ale prawo natury polega właśnie na tem, że nic nie dzieje się bez dostatecznej, a priori oznaczonej przyczyny. Jest to sprzeczne z prawem przyczynowości w jego nieograniczonej ogólności. Musimy tedy przyjąć wolność transcendentalną, t. j. absolutną samodzielność przyczyn rozpoczynania szeregu zjawisk, odbywającego się podług praw natury.

ści bowiem nie poprzedza nic, coby ją podług stałych praw określało. Stan, poprzedzający dynamicznie pierwszy początek czynności, nie łączy się z nim żadnym związkiem przyczynowości. Transscendentalna wolność stoi więc w sprzeczności z prawem przyczynowości i jest tego rodzaju połączeniem następczych stanów, którego z jednością doświadczenia pogodzić nie podobno. Próżnym zaś tworem myślowym jest to, co w doświadczeniu nie zachodzi. — Natura, oparta na prawach przyczynowości i transscendentalna wolność różnią się między sobą, jak stan prawny i bezprawie.

Czwarta sprzeczność idei transscendentalnych.

Teza.

Do świata należy jakaś istota konieczna, albo jako część jego, albo jako przyczyna.

Dowód.

Świat zmysłów, jako całość, zawiera szereg zmian, bez którego nie mielibyśmy nawet wyobrażenia szeregu czasowego. Każda zmiana zmusza nas do przyjęcia, odpowiadającego jej warunku, każdy warunek wskazuje na zupełny szereg warunków, t. j. na niezależne, będące jedynie absolutnie koniecznym. Owej ko-

Antyteza.

Konieczna istota nie istnieje ani w świecie, ani jako przyczyna świata.

Dowód.

Gdyby w świecie znajdowała się konieczna istota, albo świat sam nią był, w takim razie musiałby szereg jego zmian mieć absolutnie konieczny, t. j. bezprzyczynowy początek, co sprzeciwia się dynamicznemu prawu określenia wszelkich zjawisk w czasie; albo szereg byłby wogóle bez początku i, jakkolwiek we wszystkich

niecznej, pierwszej przyczyny nie możemy odłączyć od świata zmysłowego, ponieważ musi ona działać w czasie i, jako taka, należy do zjawisk. Musimy więc przyjąć w świecie coś koniecznego, obojętna, czy to będzie całość szeregu, czy też tylko jego część.

częściach przypadkowy, w całości konieczny, co byłoby sprzeczne. Gdybyśmy natomiast przyjęli, że owa konieczna przyczyna świata leży po za nim, to rozpoczynałaby ona, jako pierwsze ogniwo, szereg przyczyn, odnoszących się do zmian w świecie. Ale ponieważ w takim razie musiałaby działać, czynność jej przypadłaby w czas i musielibyśmy ją zaliczyć do ogółu zjawisk, t. j. do świata. — Nie ma więc ani w świecie, ani po za światem (ale w połączeniu przyczynowym z światem) istoty koniecznej.

Przedmioty, do których odnoszą się idee transscendentalne są przedmiotami myśli, których żadne doświadczenie dać nie może.

Wszechświat w znaczeniu empirycznym jest czemś jedynie porównawczem. Absolutny wszechświat, co do wielkości, podziału, pochodzenia i warunku bytu wogóle, wraz z wszystkimi pytaniami, czy może być wytworzony skończoną, czy też do nieskończoności prowadzoną syntezą, nie obchodzi wcale doświadczenia. Czy przyjmujemy, że ciało składa się z jednolitych, czy też złożonych części, nie zmieni to, ani nie udoskonalą objaśnienia zjawiska ciała. Nawet zupełne poznanie doświadczalne nie posunęłoby nas naprzód w tym względzie.

Możemy więc wnosić, że dogmatyczne rozwiązanie powyższych pytań nie jest czasem nie pewne, ale wprost niemożliwe. Krytyczne zaś rozwiązanie, które może być zupełnie pewne, nie patrzy na sprawę przedmiotowo, ale na podstawie poznania, na którym się ona opiera.

W estetyce transscendentalnej dowiedliśmy już w wystarczający sposób, że wszystko, co spostrzegamy w przestrzeni albo czasie, a więc wszystkie przedmioty możliwego nam do-

świadczenia, są prostymi zjawiskami, t. zn. wyobrażeniami, nie mającymi, tak, jak bywają wyobrażane, jako istoty rozciągłe, lub szeregi zmian, po za naszą myślą żadnego przedmiotowego bytu. Nauka taka nosi miano transscendentalnego idealizmu. Realista w znaczeniu transscendentalnem robi z tych modyfikacji naszej zmysłowości rzeczy istniejące, jako takie. Idealizm transscendentalny, uważający już przestrzeń, jako formę zewnętrznego oglądu, może i musi nawet przyjmować w nim rozciągłe istoty, jako rzeczywiste, i tak samo dzieje się z czasem. Ale owa przestrzeń wraz z czasem, a razem z nimi wszelkie zjawiska nie są przecież rzeczami, jako takimi, i nie mogą istnieć po za naszym umysłem, a nawet wewnętrznym i zmysłowym oglądem naszego własnego umysłu, jako przedmiotu świadomości, którego określenie wyobrażane bywa za pomocą następstwa rozmaitych stanów w czasie, jest prostym zjawiskiem. Nie możemy przyznać owemu wewnętrznemu zjawisku samodzielnego bytu, ponieważ warunkiem jego jest czas, nie mogący służyć jako określenie jakiegokolwiek rzeczy, istniejącej sama przez się¹⁾. Natomiast w czasie i przestrzeni jest doświadczalna prawda zjawisk dostatecznie zapewniona i dostatecznie wyodrębniona od pokrewieństwa ze zjawiskami snów na mocy prawidłowego związku z prawami doświadczenia.

Że istnieć mogą mieszkańcy księżyca, jakkolwiek żaden człowiek ich nie widział, nie podobna zaprzeczyć, ale znaczy to tylko tyle, że możliwy postęp doświadczenia mógłby nas z nimi zetknąć¹⁾, bo rzeczywistym jest wszystko, co stoi w związku z spostrzeżeniem na mocy praw metody doświadczalnej. Że istnieje coś bez odniesienia do naszych zmysłów i możliwego doświadczenia, można powiedzieć tylko o rzeczy, jako takiej, nigdy o zjawisku w czasie i przestrzeni.

Zmysłowa władza oglądu jest właściwie władzą odbierania wyobrażeń w pewien określony sposób, których wzajemny stosunek daje czysty ogląd przestrzeni i czasu (jako form naszej zmysłowości). O ile owe wyobrażenia połączone są w tym

¹⁾ Mamy więc tutaj czas, jako warunek umysłu i umysł, jako warunek czasu!

¹⁾ A jeżeli postęp doświadczenia nie zetknie nas z istniejącymi mieszkańcami jakiegoś planety — cóż wtedy? Nie możemy przecież powiedzieć, że dla tego, iż nie zetknęli się z naszą świadomością, należą do rzeczy, jako takich.

stosunku (odnośnie do przestrzeni i czasu) według praw jedności doświadczenia, noszą nazwę przedmiotów. Nie zmysłowa przyczyna owych wyobrażeń jest nam zupełnie nie znana, nie możemy jej więc oglądać, jako przedmiotu. Możemy jednak wyłącznie inteligijną przyczynę zjawisk wogóle nazwać przedmiotem transscendentalnym, by tylko mieć coś, odpowiadającego zmysłowości, jako władzy, odbierającej wrażenia. Owemu transscendentalnemu przedmiotowi możemy przypisać cały zakres i związek naszych możliwych spostrzeżeń, i możemy powiedzieć, że dany jest, jako taki, przed wszelkiem doświadczeniem. Zjawiska zaś odpowiadają mu nie, jako takie, ale dane jedynie w doświadczeniu, ponieważ są prostymi wyobrażeniami, oznaczającymi przedmiot istotny tylko, jako spostrzeżenia, to znaczy, o ile owo spostrzeżenie jest w związku z wszystkimi innymi podług reguł jedności doświadczalnej.¹⁾

Jeżeli więc wyobrażam sobie wszelkie istniejące przedmioty zmysłów w wszelkich czasach i całej przestrzeni, to nie wkładam ich tam przed wszelkiem doświadczeniem, przeciwnie owo wyobrażenie przedstawia li tylko myśl o możliwym doświadczeniu w jęgo absolutnej zupełności.

Mówi się wprawdzie, że one istniały przed mojem doświadczeniem, ale znaczy to tylko tyle, że mogę odnaleźć je w tej części doświadczenia, do której dojść mogę, rozpoczynając od obecnego spostrzeżenia. W ostatecznym wyniku jest też obojętne, czy mówię, że mogę spotkać na drodze doświadczenia gwiazdy w przestrzeni sto razy więcej oddalone, niż ostatnie, jeszcze dla mnie widzialne, czy też powiem, że one może znajdują się w wszechświecie, jakkolwiek człowiek nigdy ich nie widział i nigdy nie zobaczy. Bo choćby one istniały nawet, jako takie, bez względu na doświadczenie, dla mnie nie są one niczem, o ile nie będą mi dane w szeregu doświadczalnym.

Cała antynomja czystego rozsądku polega na argumencie dyalektycznym: jeżeli zawarunkowane jest dane, to dany jest zarazem cały szereg warunków. Następujące rozumowanie wy-

¹⁾ Zdanie to maluje niezdecydowanie Kanta, czy ma przyznać, że zjawiska odpowiadają przedmiotowi transscendentalnemu, czy nie — oczywiście są pierwszorzędnej wagi.

jaśni nam łudzący pozór powyższego argumentu: Nie ulega wątpliwości, że jeżeli zawarunkowane jest dane, powstaje zadanie cofania się, w szeregu warunków; jest to prosty logiczny postulat rozsądku. Dalej, jeżeli, tak zawarunkowane, jak warunki są rzeczami, jako takimi, i pierwsze jest dane, to nie tylko wskazane jest tem samem cofanie się do drugiego, ale i owo drugie jest zarazem dane, a ponieważ odnosi się to do wszystkich ogniów szeregu, dany więc jest zupełny szereg warunków, a więc i niezależne. O ile jednak chodzi o zjawiska, które, jako proste wyobrażenia, wcale dane nie są, jeżeli nie dochodzę do ich poznania (a są one prostem doświadczalnem poznaniem), nie mogę mówić, że jeżeli zawarunkowane jest dane, i wszelkie warunki dane są zarazem. Bo zjawiska są w aprehensyi tylko syntezą empiryczną w przestrzeni i w czasie i tylko w niej są dane.

Wynika z tego, że zdanie główne kosmologicznego wniosku rozsądku bierze „zawarunkowane“ w znaczeniu transscendentalnem, zdanie drugie w znaczeniu empirycznym. Mamy więc przed sobą t. zw. *sophisma figurae dictionis*, jakkolwiek występuje ono tutaj, jako naturalne złudzenie rozsądku. W syntezie zawarunkowanego wraz z jego warunkiem i całym szeregiu tychże (w zdaniu głównem) nie było żadnego ograniczenia przez czas i żadnego pojęcia następstwa. Natomiast synteza empiryczna i szereg warunków w zjawisku (w zdaniu drugim) są następcze i dane tylko w czasie po kolei. Tam mamy wszystkie ogniwa szeregu dane, jako takie, (bez warunku czasu), tutaj są one możliwe tylko, jako następstwo kolejnego cofania się, i dane są tylko o tyle, o ile w istocie się cofamy.

Antynomja czystego rozsądku w ideach kosmologicznych znosi się więc w ten sposób, że wykazuje się, iż chodzi tu o spór dyalektyczny, oparty na pozorze. Ów pozór polega na tem, że zastósowano ideę absolutnej całości, będącą warunkiem rzeczy, jako takich, do zjawisk, istniejących jedynie w wyobrażeniu.

Można jednak wynieść z owej antynomji prawdziwy, wprawdzie nie dogmatyczny, ale krytyczny pożytek, używając jej do dowodu transcendentalnej idealności zjawisk, polegającego na następnym dylemacie: Jeżeli świat jest całością, jako

taka istniejąca, to musi być albo skończony, albo nieskończony. Jedno i drugie jest według tezy i antytezy fałszywe; świat (ogół zjawisk) nie może tedy być całością, jako taka istniejąca, a zjawiska nie istnieją po za naszymi wyobrażeniami.

Oдноśnie do tego, co się dzieje, można pomyśleć sobie tylko dwa rodzaje przyczynowości: albo według praw natury, albo na podstawie wolności. Wolność w znaczeniu kosmologicznym jest władzą rozpoczynania z siebie jakiegoś stanu, którego przyczynowość nie podpada według praw natury pod inną przyczynę, określającą ją co do czasu. Wolność jest tutaj czysto transscendentalną ideą, nie zawierającą nic z doświadczenia. Przedmiot jej nie może też dany być w doświadczeniu, bo sama możliwość doświadczenia opiera się na prawie, że wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę. Ponieważ jednak w ten sposób nie dochodzimy do absolutnej całości warunków w stosunku przyczynowości, stwarza sobie rozsądek ideę wolności, mogącej z siebie rozpoczynać działanie.

Na owej transcendentalnej wolności gruntuje się praktyczne jej pojęcie. Można ją określić, jako niezależność woli od przymusu podmiotowości. Gdyby zjawiska były rzeczami, jako takimi, musiałyby warunki wraz z zawarunkowaniem należeć, jako ogniwa, do tego samego szeregu, i wpływałyby i w tym przypadku antynomja, wspólna wszystkim ideom transscendentalnym. Wolność byłaby w takim razie niemożliwa, gdyż mielibyśmy w naturze zupełną i wystarczającą przyczynę każdej zmiany, której warunki zawarte są w szeregu zjawisk koniecznych podług praw natury, równie jak ostateczny skutek. Jeżeli jednak zjawiska nie są rzeczami jako takimi, ale prostymi wyobrażeniami, stojącymi w związku pomiędzy sobą na mocy praw doświadczenia, to muszą same mieć dalsze przyczyny, nie będące już zjawiskami. Taka przyczyna inteligijna stoi wraz z swoją przyczynowością poza szeregiem: jakkolwiek skutki jej napotykamy w szeregu warunków empirycznych. Skutek może więc być uważany odnośnie do inteligijnej przyczyny za wolny¹⁾, odnośnie zaś do zjawisk, jako wynik z nich podług konieczności natury.

¹⁾ Skutek związany jest prawem przyczynowości z swoją przyczyną, jako ogniwo szeregu. „Skutek“ i „wolny“ są to słowa wykluczające się wzajemnie bez względu, czy przyczyna jest „inteligijna“, czy empiryczna.

Inteligijnem w przedmiocie nazywam to, co samo nie jest zjawiskiem. Jeżeli więc to, co nazywamy w świecie zmysłowym zjawiskiem, posiada władzę, niedostrzegalną dla zmysłowego oglądu, a jednak mogącą stanowić przyczynę zjawisk, przyczynowość owej istoty można rozpatrywać pod dwoma kątami widzenia: jako inteligijną, podług jej czynności, o ile jest rzeczą, jako taką, i jako czuciową podług jej skutków, jako zjawiska świata zmysłowego. Władzę takiego podmiotu możemy więc pojmować z jednej strony empirycznie, z drugiej intelektualnie, przyjmując, że oba rodzaje przyczynowości są czynne przy tym samym skutku.

Przypisujemy więc przedmiotowi transscendentalnemu obok właściwości stawania się zjawiskiem jeszcze przyczynowość, nie będącą zjawiskiem, jakkolwiek odnajdujemy w zjawisku jej skutek. Rozróżniamy tedy w podmiocie z jednej strony charakter empiryczny, należący do porządku natury, i z drugiej strony charakter inteligijny, nie zależny od warunków zmysłowości i nie będący zjawiskiem.

Możnaby też nazwać pierwszy charakterem rzeczy w zjawisku, drugi charakterem rzeczy, jako takiej. Ostatni nie jest zawarunkowany czasem, żadna czynność nie powstaje w nim, ani nie zanika. Owa istota czynna nie stoi, jako *noumenon* pod wpływem i określeniem zmysłowości i wolną jest od wszelkiej konieczności, władającej naturą. Możliwość o niej z zupełną słuszością powiedzieć, że sama przez się rozpoczyna swoje wpływy w świecie zmysłowym, jakkolwiek w niej czynność się nie rozpoczyna. Nie wynika z tego, że skutki mogą w świecie zmysłowym powstawać same z siebie, ponieważ równocześnie na mocy warunków empirycznych są one możliwe, jako znamiona zjawisk tylko w szeregu przyczyn naturalnych.

Mielibyśmy tym sposobem bez sprzeczności i wolność i naturę, każdą w pełnym znaczeniu, równocześnie przy tych samych czynnościach, o ile rozważalibyśmy je, jako przyczyny inteligijne lub czuciowe.

Człowiek *n. p.* jest jednym ze zjawisk świata zmysłowego i tem samem jedną z przyczyn naturalnych, rządzonych prawami empirycznymi. Ten jego charakter empiryczny poznajemy po siłach i władzach, jakie objawia w działaniu. W naturze martwej lub zwierzęcej nie potrzeba przyjmować władz

innych, jak zmysłowo zawarunkowanych, ale człowiek, który rozpoznaje naturę tylko na podstawie zmysłów, poznaje samego siebie za pomocą prostej apercypcyi w działaniach i wewnętrznych określeniach, których nie może zaliczyć do wrażeń zmysłowych. Jest więc sam dla siebie z jednej strony fenomenem, z drugiej, i to odnośnie do pewnych władz, czysto inteligijnym przedmiotem. Owe władze nazywamy rozumem i rozsądkiem: mianowicie ostatni odróżnia się wybitnie od wszelkich sił empirycznie zawarunkowanych, ponieważ rozważa swoje przedmioty jedynie podług idei i kieruje tym sposobem rozumem, używającym swych (wprawdzie także czystych) pojęć w celu doświadczenia.

Że rozsądek posiada swoją własną przyczynowość, albo przynajmniej, że wyobrażamy ją sobie w nim, wynika z imperatywów, jakie nakładamy, jako prawidła, siłom, działającym praktycznie. Owo „powinieneś“ wyraża pewien rodzaj konieczności i połączenia przyczynowego, obcego całej zresztą naturze. Rozum rozpoznaje w niej jedynie to, co jest, było, lub będzie; nie możemy nawet pytać, co się w naturze ma dzieć?

Z empirycznego charakteru człowieka płyną wszelkie czynności jego, jako zjawiska, i gdybyśmy mogli dotrzeć do zupełnego poznania takich motywów działania, moglibyśmy z całą pewnością przewidywać naprzód czyny człowieka. Jeżeli więc chodzi jedynie o spostrzeganie człowieka, w takim razie przedstawia się nam li tylko jego empiryczny charakter, i o wolności mowy nie ma. Jeżeli jednak te same czyny rozważamy w odniesieniu do rozsądku, nie spekulacyjnego, to maczającego ich powstanie, tylko, w kierunku praktycznym, o ile rozsądek stanowi przyczynę wytwarzającą je, znajdziemy porządek zupełnie odmienny od tego, jaki objawia się w naturze. Pokaże się bowiem wtedy, że niejedno, co stało się porządkiem naturalnym, nie powinno się było stać.

Czasami nawet zdają się mieć idee rozsądku przyczynowość w odniesieniu do czynności człowieka, ponieważ ich urzeczywistnienie nie dzieje się na mocy przyczyn empirycznych, ale argumentów rozsądku. Możemy więc powiedzieć, że jeżeli rozsądek może stwarzać przyczynowość w odniesieniu do zjawisk, to jest on władzą rozpoczynania zmysłowego warunku empirycznego szeregu skutków; bo warunek, leżący w umyśle

nie jest zmysłowy i nie może się rozpoczynać. Mamy więc tutaj niezależny od doświadczenia warunek następczego szeregu wydarzeń, czegośmy w szeregach empirycznych napróżno szukali, gdyż tutaj znajduje się on po za szeregiem, nie podlegając prawom zmysłowości i określeniom czasu. Nie przeszkadza to, że ta sama przyczyna pod innym względem należy do szeregu zjawisk. Pokazuje się tym sposobem, że wolność nie wyklucza bynajmniej konieczności naturalnej przy tej samej czynności, ponieważ w pierwszym wypadku odnosi się do zupełnie innego rodzaju warunków, jak w drugim. I jeden i drugi rodzaj czynności zachowuje pełną prawidłowość; wolność i konieczność mogą działać obok siebie i równocześnie niezależnie od siebie.

Powyższy wywód wolności nie tyczy ani jej rzeczywistości, ani nawet jej możliwości, bo byłby to wywód na podstawie doświadczenia, a jednak przekraczający granice doświadczenia. Chodzi tu jedynie o wolność, jako ideę transscendentalną, wykazanie, że antynomja polega na pozorze i że przyczynowość na podstawie natury nie stoi w sprzeczności z wolnością.

Ideał czystego rozsądku.

Jeżeli już idee oddalają się od przedmiotowej rzeczywistości, ponieważ nie można znaleźć, odpowiadającego im zjawiska, to w wyższym jeszcze stopniu możnaby to twierdzić o ideale, który pojmować należy jako poszczególną, tylko za pomocą idei dającą się określić, istotę.

Aby wyobrazić sobie konieczne, wyczerpujące określenie rzeczy, nie przyjmuje rozsądek istnienia istoty, odpowiadającej ideałowi, tylko jej ideę i wyprowadza zawiązkowane z absolutnej całości wyczerpującego określenia. Ideał jest więc prawozorem wszelkich rzeczy, które ogółem, jako niedostateczne kopje, z niego biorą materyał swej możliwości, i, jakkolwiek mniej lub więcej się doń zbliżają, pozostają jednak nieskończenie daleko po za nim. Tym sposobem uważa się możliwość rzeczy za pochodną, a pierwotność przypisuje się tylko tej, która w sobie zawiera wszelką rzeczywistość (ens realissimum). Jedynie za pomocą zaprzeczenia możemy odróżnić cośkolwiek od realnej istoty, ale wszelkie zaprzeczenia są tylko ograniczeniem większej i wreszcie najwyższej rzeczywistości, opierają się więc na jej istnieniu i pochodzą od niej co do treści. Cała ró- no-

litość rzeczy jest tylko tylorakim rodzajem ograniczenia pojęcia najwyższej realności, będącej ich wspólnym podkładem, tak, jak figury matematyczne są tylko rodzajem ograniczenia nieskończonej przestrzeni. Opierając się na takiej podstawie pojęciowej, nadano owej najwyższej realności nazwy, jak: ens originarium, ens summum, albo wreszcie ens entium. Wszystko to nie oznacza jednak przedmiotowego stosunku rzeczywistej istoty do innych rzeczy, ale stosunku idei do pojęć. Co do istnienia jej nie posiadamy żadnej pewności. Postępując za ową ideą i dając jej w myśli przedmiot, dochodzimy do możliwości określenia istoty za pomocą li tylko pojęcia najwyższej realności „jako jedynej, jednolitej, dostatecznej, wiecznej itd.“ Takie pojęcie jest pojęciem Boga, pomyślanego w rozumieniu transcendentalem. Ale taki użytek idei transcendentalej wykraczałby już po za granice jej przeznaczenia i możliwości. Bo rozsądek oparł się na niej jedynie, jako na pojęciu wszelkiej realności ku określeniu rzeczy wogóle, nie żądając, aby owa realność była przedmiotowo daną i sama przedstawiała jakąś rzecz. Jest to tylko proste zmyślenie, za pomocą którego ogarniamy różnolitość naszej idei w jednym ideale, jako odrębnej istocie. Jeżeli jednak rozsądek przyjmuje ów wytwór własnego myślenia za rzeczywistą istotę, czyni on to dla tego, że potrzebuje punktu oparcia w owem cofaniu się wśród szeregu warunków, który inaczej byłby nieskończony. Umysł nie rozpoczyna od pojęć, ale od prostego doświadczenia, podkładając pod nie coś istniejącego; ale jest to podstawa, zapadająca się, jeżeli nie spoczywa na nieporuszonej skale absolutnie koniecznego. A i ona chwieje się bez oparcia, jeżeli pod nią i po za nią znajduje się pusta przestrzeń, jeżeli ona sama nie wypełnia wszystkiego, jako nieskończona realność, nie pozostawiając miejsca żadnemu: dla czego?

Jeżeli istnieje cośkolwiekbądź, to musimy przyznać, że istnieje coś w sposób konieczny, bo przypadkowe może istnieć tylko pod warunkiem czegoś innego, jako przyczyny; owa przyczyna zaś wskazuje na inną, już nie przypadkową, a więc bezwarunkową i konieczną. Oto argument, na którym opiera rozsądek swoją teorią praistoty. Ogląda on się teraz między pojęciami możliwych rzeczy za takim, któreby nie zawierało nic sprzecznego z absolutną koniecznością. Pojęcie istoty

o najwyższej realności nadaje się do takiego celu najlepiej, a jakkolwiek nie odpowiada mu w zupełności, bo nie możemy wnosić, że to, co nie zawiera najwyższego i pod każdym względem zupełnego warunku, już tem samym musi być zawarunkowaniem co do swego istnienia, to jednak nie mamy tutaj wyboru i zmuszeni jesteśmy trzymać się tego jedyne go pojęcia, jakim rozporządzamy. Pamiętać wszakże musimy, że nie przeszkadza uważać wszelkie inne ograniczone istoty także za absolutnie konieczne, jakkolwiek owa konieczność nie wypływa z ogólnego pojęcia, jakie o nich mamy i na tej drodze wyprowadzać jej nie możemy.

Ontologiczny, albo kartezjański dowód istnienia Boga wyprowadza je z prostego pojęcia absolutnie koniecznej istoty. Określenie słowne takiego pojęcia orzeka, że jest to coś, czego niebytu jest niemożliwy. Tego rodzaju pojęcie nie zawiera w sobie sprzeczności, ale nie dowodzi jeszcze bytu owej istoty, a przykłady, jakimi się posługiwano w celu poparcia dowodu są również nie wystarczające. Sąd geometryczny, że trójkąt ma trzy kąty, jest sądem koniecznym, ale nie orzeka, że owe trzy kąty są absolutnie konieczne, jako takie, tylko pod warunkiem, że trójkąt jest dany.

Absolutna konieczność sądu nie dowodzi jeszcze konieczności rzeczy. A jednak przypuszczano, że na mocy owej logicznej konieczności, przysługującej przedmiotowi pojęcia, już i byt owej istoty z konieczności wynika.

Jeżeli w identycznym zdaniu usunę orzeczenie, a pozostawię podmiot, wynika sprzeczność, ale skoro usunę orzeczenie wraz z podmiotem, o sprzeczności mowy być nie może, bo nie zostaje wogóle nic. To odnosi się w równej mierze do usunięcia trójkąta wraz z jego kątami, jak i do pojęcia istoty absolutnie koniecznej. Wszegmoc nie może być usunięta, o ile przyjmujemy bóstwo, t. j. nieskończoną istotę, skoro jednak mówimy: „Boga nie ma“, to nie pozostaje ani wszegmoc, ani jakkolwiek inny przymiot, ponieważ w takim razie usuwamy je bez sprzeczności równocześnie z przedmiotem.

Pozostaje więc chyba twierdzenie: są podmioty, których usuwać nie można, które więc pozostać muszą. Znaczyłyby to innemi słowy: są podmioty absolutnie konieczne — ale to właśnie miało być dowiedzione.

Gdyby zdanie: taki lub owaki przedmiot istnieje, było zdaniem rozbiorowem, t. zn. gdyby istnienie jakiegoś przedmiotu zawarte było już z góry w pojęciu, nie mogłoby też wykraczać po za przedmiot myśli — chodziłoby więc tutaj jedynie o nędną tautologię. Jeżeli jednak, jak każdy rozsądny przyzna, chodzi tutaj o sąd łączny, to jakże można przypuszczać, że przymiot istnienia nie może być usunięty bez sprzeczności, skoro to jedynie dla rozbiorowych sądów jest charakterystyczne?

Pojęcie najwyższej istoty jest ideą pod niejednym względem pożyteczną, ale właśnie dla tego, że jest to tylko idea, nie nadaje się zupełnie do rozszerzenia naszego poznania w odniesieniu do tego, co istnieje. Połączenie wszelkich realnych właściwości w jednej istocie jest syntezą, której możliwości nie możemy a priori rozstrzygać, ponieważ poszczególne realności nie są nam dane, a ponadto wolno nam poszukiwać znamienia możliwości syntetycznego poznania tylko w doświadczeniu, które rzeczony przedmiot przekracza.

Tak więc próby ontologicznego dowodu istnienia najwyższej istoty są straconą pracą. Człowiek tak samo nie może zbożać swęj wiedzy za pomocą czystych idei, jak kupiec nie powiększa swęgo majątku, przydając kilka zer do wykazu wartości swęj kasy.

Kosmologiczny dowód istnienia Boga zachowuje połączenie absolutnej konieczności z najwyższą realnością, z tą różnicą, że nie wnioskuje, jak pierwszy z najwyższej realności, że byt zawiera konieczność, ale odwrotnie z danej naprzód absolutnej konieczności, jakiejśkolwiek istoty, że istnieje nieograniczona realność.

Jest to więc sposób wnioskowania więcej naturalny, mogący łatwiej przekonać nietylko umysł przeciętny, ale i ściśle myślący rozum naukowy. Jest to ten dowód, który u Leibniza nosi miano: *a contingentia mundi*.

Brzmi on tak: Jeżeli coś istnieje, to musi istnieć absolutnie konieczna istota, ponieważ zaś przynajmniej ja sam istnieję, więc istnieje absolutnie konieczna istota.

Jest to sąd oparty na doświadczeniu i na mocy danych doświadczalnych wyprowadzający istnienie absolutnie koniecznej istoty; ponieważ zaś przedmiot możliwego doświadczenia nazywamy światem, więc dowód powyższy nosi miano dowodu

kosmologicznego¹⁾. Wywodzi on dalej: konieczna istota może być określona, tylko w jeden sposób, tj. odnośnie do wszystkich możliwych, sprzecznych z sobą orzeczeń tylko jednym z nich, musi więc być swoim pojęciem wyczerpująco określona. Mamy zaś tylko jedno pojęcie przedmiotu, określające go wyczerpująco a priori, jest to pojęcie *entis realisimi*. Pojęcie istoty najrealniejszej jest więc jedyne, za pomocą którego możemy sobie pomyśleć istotę konieczną; istnieje więc najwyższa istota w sposób konieczny.

Dowód kosmologiczny chce wyprowadzić pojęcie istoty najwyższej rzekomo z doświadczenia, co by go w istocie odróżniało od dowodu ontologicznego, operującego jedynie czystymi pojęciami. Ale doświadczenie służy mu tylko do zrobienia jednego kroku, t. j. do przyjęcia bytu istoty koniecznej. O właściwościach tejsze nie może już doświadczenie pouczyć rozsądku, który odtąd skazany jest na obracanie pojęciami. Chodzi o stwierdzenie, co z pomiędzy możliwych rzeczy zawiera warunki, odpowiadające absolutnej konieczności. Rozsądek sądzi, że znajduje owe warunki tylko w pojęciu najrealniejszej istoty i stawia ją, jako istotę konieczną.

Przyjmuje się więc tutaj, że pojęcie istoty najrealniejszej odpowiada w zupełności pojęciu absolutnej konieczności w bycie, t. zn. że z pierwszego możemy wnosić, iż drugie istnieje. Jest to jednak argument, użyty w dowodzie ontologicznym, który operował tylko pojęciami, bo absolutna konieczność jest to byt wysnuty z samych pojęć.

Tym sposobem wykazuje się, że właściwą siłę argumentacyjną dowodu kosmologicznego stanowi ukryty dowód ontologiczny, jakkolwiek przecież chodziło o nowy odwód.

Łudzające pozory wnioskowania można najłatwiej odkryć, rozbierając je w zasadniczy sposób. Oto rozbiór dowodu kosmologicznego: Jeżeli sąd: każda absolutnie konieczna istota, jest zarazem istotą najrealniejszą, posiada uprawnienie, (a stanowi on *nervus probandi* dowodu kosmologicznego) to można

¹⁾ Jest to wnioskowanie, oparte na znanem *transscendentalnem* prawie przyczynowości, że wszystko przypadkowe ma swoją przyczynę, która znowu, jako przypadkowa, musi mieć dalszą przyczynę itd., aż ów szereg podrzędnych przyczyn dojdzie do absolutnie koniecznej, bez której nie byłoby zupełności.

go, jak wszystkie sądy potwierdzające per accidens odwrócić, a więc: niektóre najrealniejsze istoty są zarazem istotami koniecznymi. Ponieważ jednak nie może być różnicy między jedną istotą najrealniejszą a drugą, możemy w tym przypadku odwrócić sąd wprost: najrealniejsza istota, jest istotą konieczną. Znaczyliby to, że proste pojęcie najrealniejszej istoty, zawiera już w sobie pojęcie absolutnej konieczności. To właśnie starał się wykazać dowód ontologiczny, jak widzieliśmy, na próżno, a dowód kosmologiczny podsuwa cichaczem ową argumentacją pod swoje wnioski.

Tym sposobem okazuje się i druga próba rozsądku, dowiedzenia na drodze rozumowania bytu najwyższej istoty złudą, a co gorsza wykazuje ona błąd, zwany w logice ignoratio elenchi, bo, budząc w nas nadzieje nowej odrębnej drogi, wraca po krótkim kołowaniu na starą ścieżkę, którą właśnie dla niej opuściliśmy.

Prócz tego ukrywa ów kosmologiczny dowód całe gniazdo dyalektycznych uroszczeń, łatwych do sprostowania na podstawie transcendentalnej krytyki.

Oto one: 1) Transscendentalna podstawa wnioskowania z przypadkowego na przyczynę odnosi się tylko do świata zmysłowego, nie ma natomiast po za nim żadnego znaczenia, ponieważ intelektualne pojęcie przypadkowego, nie może stanowić podkładu dla sądu łącznego, np. dotyczącego przyczynowości.

2) Z niemożliwości nieskończonego szeregu przyczyn od siebie wzajemnie zależnych w świecie zmysłowym, nie wolno wnioskować, że istnieje pierwsza przyczyna, bo wniosek taki nie jest poparty zasadami rozsądku na polu doświadczenia.

3) Nie jesteśmy uprawnieni zadowalać się zupełnością wspomnianego szeregu przyczynowego, skoro owa zupełność polega jedynie na usunięciu wszelkich warunków, bez których pojęcie konieczności powstawać nie może. Jeżeli wtedy pojmowanie nasze się kończy, nie można przecież uważać tego za zupełność pojęcia.

4) Nie wolno mieszać logicznej możliwości pojęcia o łączonej rzeczywistości z transscendentalną, wymagającą wprawdzie

zasady syntetycznej, ale odnoszącą się tylko do dziedziny możliwego doświadczenia.

Absolutna konieczność, której tak nieodzownie potrzebujemy, jako ostatecznej dźwigni wszech rzeczy, jest prawdziwą przepaścią dla umysłu ludzkiego. Nawet wieczność z swoją przerażającą wzniosłością nie robi tego zawrotnego wrażenia na umyśle, gdyż ona mierzy wprawdzie trwałość wszelkich rzeczy, ale nie dźwiga ich na sobie. — Daremnie wprawdzie bronimy się przed ową myślą, ale i znieść jej nie możemy, że istota, którą nawet gotowiliśmy uznać za najwyższą pomiędzy możliwymi, niejako sama mówi do siebie: Jestem od wieczności do wieczności.

Po za mną nie ma nic, chyba to, co jest mocą mojej woli. — Ale skądże ja jestem?

Tu zapada wszystko, i najwyższa doskonałość, równie jak i najmniejsza chwije się bez oparcia przed rozumowaniem umysłu, bo wszakże w jego jest mocy usunąć bez najmniejszej przeszkody tak jedną, jak drugą.

Jest to rzeczą zastanowienia godną, że przyjmując, iż coś istnieje, nie można się oprzeć wnioskowi, że i coś koniecznego istnieć musi. Kosmologiczny dowód opiera się właśnie na tym zupełnie naturalnym (a jednak nie koniecznie pewnym) wniosku. Jakkolwiek jednak pojęcie istniejącego prowadzi nas nieodwołalnie do pojęcia czegoś koniecznego, nie mogę sobie pomyśleć żadnej rzeczy, jako koniecznej, innemi słowami, nie mogę wprawdzie nigdy skończyć cofania się do odleglejszych warunków, nie przyjmując istoty koniecznej, a jednak nie mogę nigdy zacząć od niej.

Możemy z tego wnosić, że przypadkowość i konieczność nie tyczą rzeczy, jako takich, że chodzi tu raczej o podmiotową zasadę rozsądku. Należy więc przyjąć absolutną konieczność po za światem, ma ona bowiem służyć tylko, jako zasada jaknajwiększej jedności zjawisk. W ideale najwyższej istoty mamy więc niejako porządkującą zasadę rozsądku, według której, należy w ten sposób patrzeć na wszelkie połączenie zjawisk w świecie zewnętrznym, jakoby wypływały z wystarczającej i koniecznej przyczyny; w tem jednak nie leży jeszcze wcale przyjmowanie bytu przedmiotowego, t. j. niezależnego od umysłu i koniecznego.

Jeżeli więc ani pojęcie rzeczy wogóle, ani doświadczenie, odnoszące się do bytu wogóle, nie może dać tego, o co chodzi, pozostaje jeszcze możliwość, zwrócić się do określonego doświadczenia, dotyczącego przedmiotów, roztaczającego się przed naszymi oczyma świata, ich jakości i uporządkowania, i przekonać się, czy z nich nie da się wyprowadzić dowód istnienia najwyższej istoty. Dowód taki nosi nazwę fizykoteologicznego. Nadzieje, oparte na nim, mogłyby mieć rację bytu, gdyby doświadczenie mogło wogóle odpowiadać, kiedykolwiek idei. Jest to jednak niemożliwe. Transscendentalna idea wszystko obejmującej, koniecznej istoty jest tak niezmiernie wielką, tak wysoko wyrasta po nad zależnością cechowane, doświadczenie, że z jednej strony nie mamy tutaj materiału odpowiedniego do zapełnienia takiego pojęcia, z drugiej strony zmuszeni jesteśmy zawsze szukać na oślep pomiędzy warunkami, nie mając nadziei znalezienia kiedykolwiek niezależnego, bo przykłady syntezy doświadczalnej nie dają nam w tej mierze najmniejszej wskazówki.

Gdyby najwyższa istota sama stała w szeregu owych warunków, tworzyłaby jedno z ogniw łańcucha i wskazywałaby na dalszą jeszcze przyczynę. Jeżeli zaś wyłączamy ją z szeregu, gdzież jest most, po którym rozsądek mógłby przedostać się po niej? Wszakże wszelkie prawo przejścia od skutku, do przyczyny, odnosi się jedynie do przedmiotów świata zmysłowego i ma znaczenie tylko w granicach doświadczenia.

Świat rozwija przed naszymi oczami takie bogactwo rozmaitości, porządku, celowości i piękności, że ani rozum nasz liczbami je określić, ani język nasz wysłowić je może. Wszędzie widzimy nieskończony łańcuch skutków i przyczyn. celów i środków, śledzimy prawa, rządzące powstawaniem i zanikiem, wykryte przyczyny wskazują nam dalsze i coraz dalsze, tak, że cały świat zdaje się zapadać w otchłań nicości, jeżeli po za nieskończonym łańcuchem przypadkowych rzeczy nie przyjmujemy czegoś, istniejącego w sposób pierwotny i niezależny, jako dźwignię wszechmocy, w sobie noszącą i własną przyczynę. A przyjąwszy ostateczną podstawę tego rodzaju, możemy już bez przeszkody wynieść ją po nad wszystko możliwe i połączyć w niej, wprowadzić tylko na podstawie delikatnej kontury pojęcia oderwanego całą doskonałość.

Taki dowód, najstarszy, jasny i najprzystępniejszy dla zdrowego rozsądku zasługuje na to, aby wymieniać go z uszanowaniem. Nie podobno też zaprzeczyć, że jest on nietylko odpowiedni naturze, ale i pożyteczny i że, jako taki, zasługuje na polecenie i zachętę. Mimo to zaprzeczyć należy, jakoby ten rodzaj dowodzenia był apodyktycznie pewny. Ton umiarkowania jest tutaj wskazany więcej, niż gdziekolwiek, bo dowód fizykoteologiczny, jako taki, nie zdolny jest wykazać niewątpliwie istnienia najwyższej istoty i potrzebuje do tego celu dowodu ontologicznego.

Główne momenta dowodu fizykoteologicznego są następujące:

1) Świat okazuje nam wszędzie wyraźne znaki uporządkowania podług pewnego celu, świadczącego o wysokiej mądrości.

2) Rzeczom świata jest celowe uporządkowanie najzupełniej obce i znajduje się w nich sposobem przypadkowym.

3) Istnieje więc wzniosła i mądra przyczyna, działająca nie tylko, jako ślepa wszechmocna natura mocą p ł o d n o ś c i, ale jako inteligencja, mocą w o l n o ś c i.

4) Z jedności wzajemnych stosunków, zachodzących między częściami świata, przedstawiającymi się, jako składniki sztucznej budowy możemy wnosić, iż i owa przyczyna stanowi jedność. Tam zaś, gdzie nasze spostrzeżenie nie sięga, możemy jeszcze wnioskować, że tak jest, na podstawie prawdopodobieństwa. — Jest to więc dowód, opierający się na analogji tego, co ludzka sztuka, zadająca gwałt naturze, wyrabia z wytworów naturalnych. Jako taki, odnosi się on jednak tylko do formy, nie do substancji rzeczy tego świata, wykazuje więc raczej konieczność bud o w n i c z e g o ś w i a t a, obrabianego daną materją i ograniczonego nią, niż stwórcy świata. Chodziło zaś przecie o istotę, przedstawiającą dostateczną przyczynę wszelkich rzeczy świata.

Dojście do absolutnej całości na drodze doświadczalnej jest nie możliwe, a jednak fizykoteologiczny dowód dochodzi do niej. — Jakim sposobem?

Doszedłszy do podziwu wielkości, mądrości, potęgi i t. d. stwórcy świata i nie mogąc iść dalej na tej drodze, opuszcza ją i przechodzi do wykazanej już na drodze doświadczalnej

przypadkowości świata. Z niej wnioskuje zaś za pomocą transcendentálnych pojęć, że istnieje coś absolutnie koniecznego, skąd już utarta droga prowadzi do wystarczająco określonego, lub określić się mającego pojęcia, wszystko obejmującej rzeczywistości.

Wynika z tego, że i dowód fizykoteologiczny utknął na swej drodze i nie widząc wyjścia przed sobą, przeskoczył w swej bezradności do dowodu kosmologicznego, podszywającego się, jak już wykazaliśmy, pod dowód ontologiczny.

Jeżeli więc fizykoteolodzy patrzą z zarozumiałością jasnowidzących znawców natury na metodę dowodu transcendentálnego (za pomocą pojęć), to pokazuje się, że nie mają wcale prawa do tego.

Bo, jakkolwiek idą oni jakiś czas po drodze doświadczalnej, spostrzegają jednak niebawem, że przedmiot, przyświecający ich rozsądkowi, znajduje się zawsze jeszcze w równym oddaleniu i opuszczają nagle grunt empiryczny, aby udać się na skrzydłach idei do kraju prostych możliwości i gonić to za pomocą oderwanych pojęć, co wysunęło im się z pod rąk na drodze doświadczenia.

Jest to więc i tutaj ostatecznie ukryty dowód ontologiczny, jakkolwiek chcieliby temu zaprzeczyć. Innych zaś dróg, prowadzących do wykazania bytu najwyższej istoty, oprócz trzech tutaj wymienionych, rozum ludzki nie posiada.

Z wywodów powyższych wynika, że idee transcendentálne nie posiadają użytku *stanowiącego* (constitutiv), jakoby dawać mogły umysłowi jakieś przedmioty po za doświadczeniem, ale użytek czysto *dialektyczny*. Nadają one jednak umysłowi niezbędną zasadę porządkującą, zwracając rozum ku pewnemu celowi, gdzie zbiegają się kierunki wszelkich jego podstaw w jednej idei, jakkolwiek jest to tylko focus imaginarius po za granicami doświadczenia. Jeżeli w tem jest pewien rodzaj złudzenia, to jednak zawdzięcza umysł takiemu właśnie złudzeniu, wynikającą z niego jedność, w stosunku do przedmiotów, roztaczającego się przed nim świata.

Jeżeli więc transcendentálna teologia stawia pytania, po pierwsze: czy istnieje coś odrębnego od świata, coś stanowiącego przyczynę porządku świata i jego łączności podług ogólnych praw? — odpowiedź brzmi: *bez wątpienia*. Bo

świat, jako suma zjawisk, musi mieć jakąś transcendentálną, tylko dla czystego rozumu dostępną, przyczynę.

Na drugie pytanie, czy owa istota jest substancją, czy przedstawia największą realność, czy jest konieczną i t. d. odpowiadam, że pytanie takie nie ma żadnego znaczenia. Po kategorye, za pomocą których mogę sobie taki przedmiot pomyśleć, mają użytek tylko w granicach doświadczenia. Po za tem polem są one tytułami pojęć, które można przyznać, nie mogąc ich jednak odnosić do żadnego określonego przedmiotu.

Na trzecie pytanie: czy przynajmniej nie wolno wyobrażać sobie owej istoty analogicznie do przedmiotów doświadczenia, odpowiedź będzie brzmiała: oczywiście, ale tylko, jako przedmiot w idei, a nie w realności, t. zn. tylko o tyle, o ile jest on nieznanym nam podkładem systematycznej jedności, porządku i celowości w urzędzeniu świata, podkładem, który rozsądek stawia sobie jako zasadę, porządkującą badania natury. Owo prawo, kierujące rozsądkiem, każe nam bowiem w taki sposób badać naturę, jak gdyby wszędzie do nieskończoności panowała w niej systematyczna i celowa jedność, obok możliwie największej rozmaitości.

Zaczyna tedy wszelkie ludzkie poznanie od oglądów, przechodzi od nich do pojęć, a kończy na ideach. Jakkolwiek posiada ono odnośnie do wszystkich trzech wymienionych pierwiastków źródła poznania a priori, zdające się na pierwszy rzut oka przekraczać granice doświadczenia, to jednak przekonuje nas gruntowna krytyka, że właściwem przeznaczeniem rozsądku, jako najwyższej władzy poznania, jest posługiwanie się wszelkimi metodami i podstawami doświadczenia, aby podług zasad jedności, z których najważniejszą jest zasada celów, dotrzeć aż do jądra natury, nie przekraczając jednak nigdy jej granic, po za którymi nie znajdujemy nic, jak chyba tylko pustą przestrzeń.

Transscendentálna nauka o metodach.

I.

Dyscyplina czystego rozsądku.

Jakkolwiek sądy, co do treści ujemne, wobec żądry wiedzy człowieka nie cieszą się wielkiem poważaniem, to

jednak nie są one bez wartości, nie rozszerzając bowiem naszego poznania, zdolne są przecież zapobiedz błędowi. Znaczenie ich wzrasta zwłaszcza tam, gdzie, wobec ciasnych granic możliwego poznania, istnieje silna ponęta sądzenia, gdzie nasuwający się pozór łatwo prowadzi do złudzeń, a szkoda, wynikająca z błędu, jest bardzo znaczna.

Przymus, ograniczający stałą skłonność zbaczania od pewnych prawideł i usuwający ją w końcu, nazywamy dyscypliną. Dziwnem wydawać się może, że i rozsądek, przepisujący innym dążnościom dyscyplinę, sam jej potrzebuje. Ale zgodzimy się na to, jeżeli rozważymy, że chodzi tu o przeszkodzenie lekkomyślnej grze urojeń w miejsce pojęć, i słów w miejsce przedmiotów.

Krytyczne ograniczanie rozsądku zbyt jest, póki chodzi o użytek empiryczny, bo tutaj zasady jego podlegają ciągłemu probierzowi doświadczenia. Zbyt jest również w matematyce, gdzie pojęcia przedstawiane są in concreto na podstawie czystego oglądu i każda nieuzasadniona dowolność występuje tym sposobem odrazu.

Tam jednak, gdzie ani empiryczny, ani czysty ogląd nie dają rozsądkowi wskazówki, gdzie obraca on czystymi transcendentnymi pojęciami, tam potrzebna jest dyscyplina, jako hamulec, przeciwdziałający skłonności do rozszerzania swego zakresu po za pole możliwego doświadczenia, chroniący go od wybujałości i błędu.

W tej drugiej części transscendentalnej krytyki omawiamy jednak dyscyplinę czystego rozsądku nie odnośnie do treści, ale do metody poznania, ponieważ pierwszy punkt omówiliśmy już w nauce pierwiastków.

Matematyka daje nam świetny przykład rozsądku, rozwijającego się na własnej podstawie, bez pomocy doświadczenia. Jej apodyktycznie pewne wyniki stanowią dla filozofii silną pokusę, spróbować, czy nie uda się, używając tej samej metody, rozszerzyć z równym powodzeniem pole swego poznania.

Między matematyką i filozofią jest jednak zasadnicza różnica. Filozofia jest poznaniem rozsądku na podstawie pojęć, poznanie matematyczne polega na konstrukcyi pojęć, t. j. na apriorystycznym przedstawianiu oglądu, odpowiadającego pojęciu.

Do konstrukcji pojęcia potrzebny więc jest nie empiryczny ogląd, będący, jako ogląd, poszczególnym przedmiotem, mający jednak, jako konstrukcja pojęcia, znaczenie ogólne.

Trójkąt konstruuje, przedstawiając przedmiot, odpowiadający pojęciu, albo tylko w wyobraźni w czystym, albo podług niego na papierze w empirycznym oglądzie, w obu razach zupełnie a priori, nie zapożyczając do tego wzoru z doświadczenia. Poszczególne figury są empiryczne, bo przy konstrukcji pojęcia, jako głównej czynności, obojętne są rozmaite określenia co do wielkości, boków, kątów i t. p.

Jeżeli więc poznanie matematyczne rozpatruje ogólne w poszczególnym, to bada przeciwnie filozofia poszczególne w ogólnym. Tylko forma matematycznego poznania jest przyczyną, że odnosi się ono jedynie do wielkości, bo tylko pojęcie wielkości może podlegać konstrukcji. Jakości natomiast można przedstawiać tylko w oglądzie empirycznym. Nikt nie może n. p. posiadać a priori oglądu, odpowiadającego pojęciu rzeczywistości, ale musi się w tym celu posługiwać doświadczeniem. Filozofia jednak zajmuje się po za jakościami jeszcze i wielkościami, jak o tem świadczą pojęcia całości, nieskończoności i t. d.

Zresztą i matematyka zajmuje się różnicą między liniami i płaszczyznami, jako istnościami przestrzennymi o różnej jakości. Różnica jednak polega na tem, że filozofia ogranicza się na ogólnych pojęciach, podczas gdy matematyka, nie mogąc operować samymi pojęciami, potrzebuje jeszcze oglądu, w którym rozpatruje pojęcia in concreto, a jednak nie empirycznie, ale skonstruowane a priori.

Dla czego geometra, konstruując trójkąt, dochodzi do wniosków, których filozof, obracający pojęciem, nigdy wysnuć nie może? Należy szukać przyczyny w tem, że zdania matematyczne nie są sądami rozbiorowymi, ale łącznymi. Za pomocą pojęć nie mogą dojść dalej, jak do definicji trójkąta, a chodzi tu o właściwości, nie leżące w pojęciu, a jednak należące do trójkąta. Nie mogą jednakże stwierdzić ich inaczej, jak określając mój przedmiot, albo podług warunków empirycznego, albo czystego oglądu. Pierwsze mogłoby mię doprowadzić do sądu empirycznego (mierzenie kątów) bez ścisłej konieczności, drugie, geometryczna konstrukcja, za pomocą której dołączam tak w czystym, jak w empirycznym oglądzie różno-

litość, należąca do szematu trójkąta wogóle, a więc do jego pojęcia, daje mi w istocie materyał podatny do ogólnych sądów łącznych.

W załączonym przykładzie widzimy, jak wybitna różnica zachodzi między dyskursywnym użytkiem rozsądku, posługującym się pojęciami, a intuitywnym za pomocą konstrukcyi pojęć. Należy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, gdzie leży przyczyna tego dwojakiego użytku rozsądku i jakie są jego warunki?

Wszelkie nasze poznanie odnosi się w ostatniej linji do możliwych oglądów, bo one jedynie mogą nam dać przedmioty. Każde pojęcie a priori (nie doświadczalne) albo już z góry zawiera czysty ogląd i wtedy może być konstruowane, albo zawiera tylko syntezę możliwych oglądów, nie danych a priori, i wtedy można na jego podstawie tworzyć sądy łączne, ale tylko w sposób dyskursywny nie intuicyjny, t. j. na mocy konstrukcyi pojęciowej.

Z wszelkiego oglądu dana nam jest a priori tylko forma zjawisk, przestrzeń i czas, a pojęcie owych form, jako wielkości (quanta) można konstruować w oglądzie a priori albo w odosobnieniu, albo w połączeniu z jakością (kształtem). Natomiast materyą zjawisk, dającą nam przedmioty w przestrzeni i czasie, możemy sobie wyobrażać tylko w spostrzeżeniu¹⁾, a więc a posteriori. Jedynem pojęciem, przedstawiającem a priori ową empiryczną zawartość zjawisk, jest pojęcie rzeczy wogóle, nie daje nam ono jednak oglądu realnego przedmiotu.

Sądy łączne, odnoszące się do rzeczy wogóle, których ogląd nie może być dany a priori, są transcendentálne. Nie mogą one powstawać nigdy na mocy konstrukcyi pojęciowej, ale przedstawiają prostą regułę, podług której należy szukać syntetycznej jedności tego, co a priori w oglądzie dane być nie może. Owe syntetyczne podstawy stanowią warunek doświadczenia, z którego potem a posteriori czerpią swoje pojęcia.

Podwójny użytek rozsądku polega więc na dwoistości, jaka zachodzi w zjawisku; rozróżniamy tam bowiem formę oglądu (czas i przestrzeń), którą możemy poznać i określić zupełnie a priori, i materyą, albo treść, oznaczającą jakiś byt.

¹⁾ W spostrzeżeniu mamy przedmiot dany bezpośrednio ale nie wyobrażany.

w przestrzeni i czasie i odpowiadającą uczuciu, którą możemy odnaleźć jedynie na drodze doświadczenia. Odnosnie do owej treści zjawiska możemy mieć a priori tylko nieokreślone pojęcia syntezy możliwych wrażeń, o ile należą do jedności apercepcyi (możliwego doświadczenia). — Co do form oglądu, możemy nasze pojęcia określać a priori, tworząc sobie sami w przestrzeni i czasie za pomocą jednolitej syntezy przedmioty, i uważając je jedynie za quanta.

Poznanie rozsądkowe na podstawie pojęć, które nazywamy filozoficznem, ma na celu rozważanie, o ile wszystko, co jest (rzecz w przestrzeni i czasie), jest, lub nie jest quantum, o ile należy, lub nie należy przyjmować w niem byt; czy owo coś jest podkładem (substratum), czy tylko określeniem; czy odnosi się ono do czegoś innego, jako przyczyna lub skutek, czy jest odosobnione, czy w wzajemnej zależności istnienia z innymi rzeczami; o ile byt jego jest możliwy, rzeczywisty lub konieczny i t. p.

Natomiast zadanie rozsądku na mocy konstrukcyi pojęciowej, które nazywamy poznaniem matematycznem, określa a priori ogląd w przestrzeni (kształt), dzieli czas (trwanie), albo rozpoznaje tylko ogólny zarys jedności w przestrzeni i czasie, i zład wynikającą wielkość oglądu wogóle (liczba).

Tym, którzy nie odróżniają jednego rodzaju poznania od drugiego, należy przypomnieć, że sztuka mierzenia i filozofja są rzeczami zupełnie odrębnymi, jakkolwiek podają sobie ręce przy badaniu natury, że więc jedna nie może nigdy naśladować metody drugiej.

Gruntowność matematyki polega na definicyach, aksjomatach i demonstracyach t. j. rzeczach, których filozofja naśladować nie może.

Definicję określamy, jako przedstawienie w sposób pierwotny (nie pochodny) wystarczającego pojęcia jakiejś rzeczy w jej granicach. Według tego pojęcie empiryczne wogóle nie może być określone, lecz co najwyżej rozwinięte, znamy bowiem tylko niektóre jego cechy. Do pojęcia złota będzie ktoś zaliczał ciężar, kolor, ciągłość, inny jeszcze własność, że nie rdzewieje i t. p. Po drugie nie możemy wogóle określać pojęć, danych a priori, jak substancya, przyczyna, słuszność i t. p. nie mamy bowiem tutaj pewności, czy nasze określenia są

wystarczające. Dla tego też zamiast definicyi byłby tu więcej odpowiedni wyraz: rozwinięcie.

Z powyższych wywodów wynika, że w filozofii nie można tak, jak się to dzieje w matematyce, rozpoczynać od definicyi, ale raczej kończyć na niej, rozebrawszy poprzednio pojęcie, i wyciągnąwszy odpowiednie wnioski z tej analizy; a dalej, że jeżeli matematyczne definicye nie błędzą nigdy, o filozoficznych tego powiedzieć nie można.

Aksjomaty są podstawami syntetycznymi a priori, o ile zawierają zupełną pewność. Ponieważ zaś nie można łączyć jednego pojęcia z drugim syntetycznie, a jednak bezpośrednio, gdyż wychodząc po za pojęcie, trzeba mieć trzecie pośredniczące poznanie, nie ma więc w filozofii, jako poznaniu rozsądkowem według pojęć, wogóle aksyomatów. Matematyka natomiast rozporządza aksyomatami, może bowiem za pomocą konstrukcyi pojęć w oglądzie łączyć właściwości przedmiotu bezpośrednio i a priori, n. p. w zdaniu: trzy punkty leżą zawsze w jednej płaszczyźnie. Natomiast zdanie łączne z samych pojęć nie może nigdy być zupełnie pewnem n. p. wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę¹⁾, ponieważ muszę się tutaj obejrzeć za czemś trzeciem, t. j. za warunkiem określenia czasu w doświadczeniu i nie mogę takiego podstawowego sądu wyprowadzać bezpośrednio z samych pojęć. Filozofia nie rozporządza zatem aksyomatami i nie wolno jej narzucać swych zasad a priori bez usprawiedliwienia ich za pomocą gruntownej dedukcyi,

Demonstracyą nazywamy dowód apodyktyczny, o ile jest intuicyjny. Doświadczenie uczy nas wprawdzie, co jest, ale nie uczy nas, że inaczej być nie może, dla tego też argumenta empiryczne nie wystarczają do apodyktycznego dowodu. Z pojęć zaś a priori (w poznaniu dyskursywnem) nie może nigdy wynikać oglądowa pewność, czyli ewidencya, chociażby nawet sąd był apodyktycznie pewny. Jedynie więc matematyka posiada demonstracye, ponieważ wywodzi poznanie swoje nie z pojęć, ale z konstrukcyi pojęć, t. j. z oglądu, odpowiadającego a priori pojęciom.

¹⁾ We wstępie podawał Kant sąd przytoczony jako absolutnie pewny i ogólny.

Jeżeli sądy apodyktyczne, (czy to udowodnione, czy też bezpośrednio pewne) podzielimy na dogmaty i matematy, określając pierwszymi bezpośrednio zdania łączne z pojęć, drugimi takie same zdania na podstawie konstrukcyi pojęć, to możemy filozofii przyznać tylko dogmaty.

Jeżeli rozsądek nie chce szkodzić sam sobie, nie wolno mu w niczem ograniczać krytyki, ale przeciwnie musi poddawać się jej przy wszelkich swoich czynnościach; na owej wolności krytyki polega bowiem istota rozsądku, nie posiadającego władzy dyktatorskiej. Z drugiej strony rozsądek nie ma żadnego powodu obawiać się jakiegokolwiek krytyki.

Polemicznym użytkiem rozsądku nazywam obronę jego sądów przed dogmatycznym ich zaprzeczeniem. — Jest coś przygniatającego w tem, że może wogóle istnieć antytetyka czystego rozsądku, sprawiająca, że ów najwyższy trybunał do rozstrzygnięcia sporów sam zdaje się z sobą być w niezgodzie.

Widzieliśmy wprawdzie, że w sprawie pierwszego początku świata taka niezgodność polegała jedynie na nieporozumieniu. Jeżeli bowiem twierdzimy, że szereg danych, jako takich, zjawisk musi mieć pierwszy początek, i z drugiej strony, że ów szereg, jako taki, jest bez początku, to oba zdania bardzo dobrze mogą stać obok siebie, ponieważ zjawiska, jako takie, nie są wogóle niczem, t. zn. zawierają sprzeczność. Tutaj więc sprzeczność w założeniu pociąga za sobą sprzeczność we wniosku.

Ale przy pytaniu, tyżącym istnienia najwyższej istoty, nie ma takiego nieporozumienia, tak samo, jak przy twierdzeniach, odnoszących się do duszy, jużto, jako podlegającej zniszczeniu, jużto, jako jedności niematerialnej i nieśmiertelnej, gdyż tutaj odnoszą się owe pytania do rzeczy, jako takich. Tutaj możemy też twierdzić z pewnością, że jeżeli rozsądek nigdy nie będzie mógł dowieść swej tezy, i zaprzeczenie nie dostawi nigdy odwrotnego dowodu; — ostatecznym wynikiem krytycznego stanowiska jest więc w owych, po za zakres doświadczenia wychodzących sprawach: — non liquet.

Na walki, toczące się nad takimi pytaniami, możemy patrzeć z całym spokojem, nie mogą one bowiem szkodzić rozsądkowi, ale pamiętać winniśmy, że byłoby niedorzecznością spodziewać się tutaj wyjaśnienia, a jednak przepisywać mu z góry, na którą stronę ma się przechylić.

Nie należy też obawiać się jakiegokolwiek niebezpieczeństwa z takich, chociażby z całą otwartością prowadzonych walk, gdyż przeciętny umysł nie jest wogóle przystępny dla subtelności dyalektycznych.

Ścisłe biorąc, nie ma więc właściwej polemiki w sprawach czystego rozsądku. Obie strony, to szermierze, walczący z cieniami; wychodzą bowiem po za naturę, gdzie ich dogmatycznym cięciom nie przeciwstawia się nic uchwytne. Walczą bez skutku — cienie, rozrabane przez nich, powstają na nowo, jak bohaterowie Walhalli, i dają nową podniecię do nowych, na szczęście nie krwawych zapasów.

Ogół wszystkich, podlegających poznaniu przedmiotów można porównać do równiny o pozornym widnokregu (tak jak ziemia), na który składa się wszystko to, co obejmuje cały ich zakres, a co nazwalibyśmy pojęciem rozsądkowem absolutnej całości. Nie podobno objąć go empirycznie, a wszelkie próby określenia go a priori według pewnej zasady okazały się daremne. A jednak wszelkie pytania naszego rozsądku odnoszą się do rzeczy, znajdujących się po za owym widnokregiem, albo przynajmniej na jego linii granicznej.

Dawid Hume, jeden z słynnych geografów ludzkiego rozsądku sądził, że dostatecznie rozprawił się z owymi wszystkimi pytaniami, wyrzucając je po za widnokrąg, którego nie mógł określić. Słusznie powiedział on, że cała prawda zasady przyczynowości, a nawet przedmiotowe znaczenie pojęcia działającej przyczyny, nie opiera się na żadnem poznaniu a priori. Cała powaga owej zasady polega nie na ścisłej konieczności, tylko na pewnej ogólnej użyteczności w doświadczeniu, z czego wypłynęła podmiotowa konieczność, t. j. przyzwyczajenie.

Taką sceptyczną metodę rozpatrywania faktów rozsądku i przygania im według wyniku można nazwać cenzurą rozsądku. Jest to jednak dopiero drugi krok w dziele określenia rozsądku, jako następstwo pierwszego kroku, polegającego na twierdzeniach dogmatycznych.

Pozostaje jeszcze trzeci krok, polegający na roztrząsaniu już nie faktów rozsądku, ale rozsądku samego i całości jego władz, o ile one zdolne są do czystego poznania a priori.

Za pomocą takiej metody nie tylko stawiamy tamę rozsądkowi, ale idziemy dalej, bo określamy jego granice, a czy-

nimy to nie na podstawie prostych przypuszczeń, ale na mocy zasad.

Humemu nie było zapewne obcem, jakkolwiek nie rozwinął tej myśli w zupełności, że w pewnym rodzaju sądów wychodzimy po za pojęcie przedmiotu. Są to te sądy, które nazwałem syntetycznymi. Że doświadczenie, jako synteza spostrzeżeń, rozszerza moje wiadomości o pojęciu i pozwala mi wyjść po za nie w sądzie, nie ulega wątpliwości.

Ale wychodzimy po za pojęcie także a priori i rozszerzamy nasze poznanie, albo na mocy czystego rozumu, odnośnie do tego, co przynajmniej może być przedmiotem doświadczenia, albo nawet na mocy czystego rozsądku odnośnie do przedmiotów, nie mogących nigdy zachodzić w doświadczeniu.

Hume nie rozróżniał tych sądów i uważał owo pomnażanie się pojęć z siebie, rodzaj samorodztwa rozumu bez pomocy doświadczenia, za niemożliwe. Mniemane zasady a priori uważał za urojenie, albo raczej za wynik pewnego przyzwyczajenia, wypływającego z doświadczenia i jego praw. Są to według niego reguły przypadkowe, którym bez słuszności przypisujemy konieczność i ogólność. Żadna władza rozumowa nie może doprowadzić nas od pojęcia jednej rzeczy, do bytu drugiej (zasada przyczynowości), któraby tym sposobem była koniecznie daną — nieodzowne jest tutaj doświadczenie. Że światło słoneczne topi wosk, a w glinie wytwarza twardość, nie może rozum odgadnąć z pojęć itd. — Widzieliśmy jednak w transcendentalnej logice, że jakkolwiek bezpośrednio nie możemy wyjść po za treść pojęcia, to możemy jednak zupełnie a priori, ale odnośnie do czegoś trzeciego, to znaczy do możliwego doświadczenia rozpoznać prawo połączenia z innymi rzeczami. (?) Jeżeli więc wosk topnieje, mogę a priori wnosić, że poprzednio coś nastąpiło (ciepło słoneczne), z czego wyniknął ów skutek podług stałego prawa, jakkolwiek bez doświadczenia nie mógłbym poznać w określony sposób ani przyczyny z skutku, ani odwrotnie. Hume wnosił więc niesłusznie z przypadkowości naszego określenia według prawa o przypadkowości prawa samego. Błąd jego wyniknął ztąd, że nie ogarniał systematycznie rodzajów syntezy rozsądku a priori. Gdyby był to zrobił, byłby spostrzegł, że n. p. za-

sada trwałości tak samo, jak zasada przyczynowości, antycypuje doświadczenie. Byłoby to mu dało podstawę do pewnego ograniczenia tak rozumu, jak rozsądku, które zakres swój a priori rozszerzyć usiłują.

II.

Prawidło czystego rozsądku.

Najistotniejszy i, być może, jedyny pożytek wszelkiej filozofji czystego rozsądku jest co do istoty swej ujemny, gdyż nie jest ona narządem do rozszerzania, ale dyscypliną do oznaczenia granicy poznania. Udziałem jej nie jest odkrywanie prawdy, ale cicha zasługa zapobiegania błędom.

Zdaje się jednak, że gdzieś przyjąć musimy źródło istotnego poznania, należące do dziedziny czystego rozsądku, gdyż inaczej stalibyśmy przed niepohamowaną żądzą umysłu, pchającą go do rozszerzenia poznania po za granice doświadczenia, jak przed niewytłomaczoną zagadką. Jeżeli owe przedmioty zdają się uciekać przed umysłem, postępującym po drodze czystej spekulacji, pozostaje mu jedyna droga, na którą wstąpić może z nadzieją lepszego powodzenia, jest to droga użytku praktycznego.¹⁾

Wyraz: prawidło oznacza ogół zasad apriorystycznych właściwego użytku pewnych władz poznania. Tak przedstawia ogólna logika w analitycznej części prawidła rozumu i rozsądku ale tylko co do formy, pomijając wszelką treść. Podobnie przedstawia analityka transcendentálna prawidło czystego rozumu, jako jedynej władzy, zdolnej do prawdziwego, syntetycznego poznania a priori. Natomiast jest poznanie syntetyczne czystego rozsądku w użyciu spekulacyjnem podług powyższych wywodów nie możliwe; nie ma więc i prawidła dla spekulacyjnego użytku czystego rozsądku; prawidło takie może się jedynie odnosić do praktycznego użytku rozsądku. Prakty-

¹⁾ Kant zdaje się sądzić, że dążenie do wiedzy, należące do istotnych właściwości umysłu, może być zadowolone odkrywaniem praw moralnych. Ale sam przyjmuje poczucie moralne, jako niemyślną wskazówkę postępowania; nie powinno więc być tutaj według niego źródła niepokoju. Żądza wiedzy odnosić się może jedynie do dziedziny poznania, któremu świat przedstawia się, jako nie-
cąca, trudna do rozwiązania zagadka.

cznem jest wszystko, co możliwe jest na podstawie wolności. Nie zależne od doświadczenia, ale nakazujące wprost, prawa moralne są wytworem czystego rozsądku, oznaczającego zupełnie a priori ich cel, do nich więc odnosi się prawo czystego rozsądku.

Cel ostateczny, w którym niejako zbiegają się promienie spekulacji rozsądku w jego użytku transscendentalnym stanowią trzy problemy: wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. Jakikolwiek byłyby odkrycia, dotyczące owych transscendentalnych przedmiotów, nie mogą one stanowić podstawy, na której rozsądek mógłby opierać swe wnioski, bo skazany on jest na badanie wszystkich rzeczy, jako wynikających z nieugiętych praw natury. Praca spekulacyjna rozsądku odnośnie do owych idei jest więc wprawdzie ciężkim, ale w wyniku swym pustym i bezużytecznym wysiłkiem umysłu. Mają jednak owe problemy cel dalszy, który możnaby określić w ten sposób: co należy czynić, jeżeli wola jest wolną, Bóg istnieje i można spodziewać się przyszłego życia. Ostatecznie chodzi więc tutaj o cel praktyczny, t. j. moralny. Jest to przedmiot, odnoszący się do uczuć, a więc usuwający się już po za zakres filozofii transscendentalnej, zajmującej się tylko poznaniem a priori.

Mamy więc tutaj wolność w znaczeniu praktycznym, t. j. niezależną od podmiotów zmysłowych, której istnienia dowieść można tylko na drodze praktycznej. Na wolę wpływają nie tylko podrażnienia zmysłów, ale i władza wyobrażenia sobie dalszych pożytecznych lub szkodliwych skutków naszego postępowania. Rozważanie tego, co ze względu na nasz stan jest pożądane lub nie, należy do czynności rozsądku. Rozsądek więc wydaje prawa, stanowiące imperatywy, t. zn. przedmiotowe prawa wolności. (?) Nakazują one, co się ma dzieć i, jako takie, różnią się od praw natury, orzekających tylko, co się dzieje.

Czy jednak rozsądek sam w tej swojej czynności przepisania praw nie jest zależnym od dalszych wpływów, czy, innemi słowy to, co w odniesieniu do podmiotów zmysłowych jest wolnością, nie jest może w odniesieniu do dalszych i wyższych przyczyn, naturą, nie obchodzi nas tutaj w zakresie praktycznym, gdzie chodzi jedynie o przepis postępowania ze

strony rozsądku. Poznajemy więc na mocy doświadczenia praktyczną wolność, jako jedną z przyczyn naturalnych, innymi słowy, jako przyczynowość rozsądku w określeniu woli. Różni się więc ona od wolności w znaczeniu transscendentalnym, która jest niezależnością rozsądku od wszelkich, określających przyczyn świata zmysłowego (rozpoczynaniem szeregu zjawisk) i, jako taka, problemem, zdającym się stawać w sprzeczności z prawami natury, a więc i z wszelkiem możliwym doświadczeniem.

Interes, równie spekulacyjny, jak praktyczny rozsądku łączy się w następujących trzech pytaniach:

- 1) Co mogę wiedzieć?
- 2) Co mam czynić?
- 3) Czego mogę się spodziewać?

Na pierwsze, tylko spekulacyjne pytanie daliśmy już wyczerpującą odpowiedź. Drugie pytanie jest natury czysto praktycznej, nie transscendentalnej, jakkolwiek może wchodzić w zakres czystego rozsądku; nie należy więc ostatecznie do naszej krytyki. Trzecie pytanie jest zarazem praktyczne i teoretyczne, bo nadzieja tyczy szczęśliwości i jest w odniesieniu do prawa moralnego tem samem, czem jest wiedza i prawa natury w odniesieniu do teoretycznego poznania rzeczy. Tam wnosimy, że coś jest, ponieważ coś ma się dziać, tutaj, że coś jest, ponieważ coś się dzieje.

Szczęśliwość jest zadowoleniem wszelkich naszych skłonności, tak extensive, co do ich różnorodności, jak intensive, co do stopnia i wreszcie potensive, co do trwałości. Rozróżniam prawo praktyczne, pragmatyczne, przepisujące, co czynić należy aby być szczęśliwym i moralne, nakazujące nam postępowanie tego rodzaju, abyśmy stali się godnymi szczęśliwości. Pierwsze opiera się na podstawach empirycznych, drugie stoi na stanowisku wolności istot rozumnych, polega, jako takie, na ideach czystego rozsądku, i może być poznane a priori.

Przypuszczam, że istnieją rzeczywiście czyste prawa moralne, określające postępowanie nasze, czyli użytek wolności istot rozumnych zupełnie a priori, bez względu na podniety empiryczne, t. j. szczęśliwość, i że nakazy ich są bezwzględne, nie warunkowe (na podstawie celów empirycznych). Przyjmując takie, pod każdym względem konieczne prawa, opieram się

nie tylko na zdaniu najrozumniejszych moralistów, ale i na poczuciu moralnem każdego człowieka.

Czysty rozsądek zawiera więc, wprawdzie nie w spekulacyjnym, ale w praktycznym, a mianowicie moralnym użytku zasady możliwości doświadczenia, t. j. czynów, które możnaby znaleźć w historii człowieka, a odpowiadających przepisom moralnym*). Jeżeli bowiem przepisuje, że takie czyny dziać się mają, wynika z tego, że one dziać się mogą, i musi być możliwy odrębny rodzaj jedności systematycznej, jakkolwiek nie można dowieść systematycznej jedności natury podług zasad rozumowania.

Świat, o ile odpowiadałby wszelkim prawom moralnym, (jak to możliwe jest przy wolności istot rozsądnych, a dziać się ma według koniecznych praw moralności) nazywam światem moralnym. Jako taki, jest on tylko światem inteligijnym, t. j. prostą, a jednak praktyczną ideą, mogącą wywierać wpływ na świat zmysłów, aby, o ile to możliwe, upodobnić go owej idei. Idea świata moralnego ma więc przedmiotową realność, nie odnosi się jednak do przedmiotu oglądu inteligijnego (?), tylko do świata zmysłowego, jako do przedmiotu czystego rozsądku w użytku praktycznym. Jest to corpus mysticum istot rozsądnych, o ile ich wolna wola pod wpływem praw moralnych tworzy systematyczną jedność w sobie i z wolnością każdej innej.

Tym sposobem odpowiedź na wyżej postawione pytanie musi brzmieć: Postępuj tak, abyś stał się godnym, być szczęśliwym.

Z koniecznością zasad moralnych w użytku praktycznym idzie w parze konieczność teoretycznego użytku rozsądku, według której przyjąć musimy, że każdy może spodziewać się szczęśliwości w tym stopniu, w jakim stał się jej godnym na mocy swego postępowania. System moralności jest nieodwołalnie połączony z systemem szczęśliwości, ale tylko w idei czystego rozsądku. Owego połączenia nie może jednak rozsądek poznać, o ile za podstawę służy mu tylko natura; chcąc rozumieć związek tu zachodzący, musimy przyjąć najwyższy

*) Jakim sposobem tutaj utożsamia się doświadczenie z czynami, skądzieindziej określa Kant doświadczenie, jako „syntetyczną jedność zjawisk“, pozostaje niezrozumiałem.

rozsądek, nakazujący działać podług praw moralnych i stanowiący zarazem przyczynę natury.

Razem z obowiązkami, jakie rozsądek nam narzuca, musimy więc przyjąć istnienie Boga i przyszłego życia, jako dwóch zasad, związanych ściśle z owymi obowiązkami. Prawa moralne nie mogłyby obowiązywać każdego człowieka, jako przykazania, gdyby się z ich zasadą nie łączyły a priori wyobrażenia skutków, z którymi wiążą się przyczynowo przyrzeczenia i groźby.

Wnioski teologii moralnej sięgają więc dalej, niż spekulacyjnej, prowadzą bowiem nieodwołalnie do pojęcia jedynej, najdoskonalszej i rozsądnej praistoty, której istnienia rozumowanie dowieść nie mogło. Jeżeli natomiast z stanowiska jedności moralnej, jako koniecznego prawa świata, rozważymy przyczynę, która jedynie mogła mu nadać siłę obowiązującą, to musimy przyjąć jedyną najwyższą wolę, zawierającą w sobie owe wszystkie prawa. Owa wola musi być wszechmocna, aby cała natura wraz z odniesieniem do moralności była jej podległa, wszechwiedząca, aby rozpoznawała wewnątrz zapatrywań i ich wartość moralną, wszędzie obecna, aby mogła zapobiegać każdej potrzebie, mającej na celu dobro świata, wieczna, aby nigdy nie zbrakło na zgodności natury z wolnością itd.

Ale owa systematyczna jedność celów w tym świecie istot inteligentnych, który, jako natura, nosi nazwę świata zmysłowego, jako system wolności, świata inteligijnego, albo moralnego (*regnum gratiae*), prowadzi z konieczności do celowej jedności wszelkich rzeczy, składających się na ową wielką całość, i łączy rozsądek praktyczny z spekulacyjnym. Musimy wyobrażać sobie świat jako wyrosły z jednej idei, jeżeli ma on stać w zgodności z moralnym użytkiem rozsądku, polegającym na idei najwyższego dobra. Tym sposobem zamienia się wszelkie badanie natury w ostatniej linii na fizykoteologję.

Jaki użytek możemy robić z naszego rozumu nawet w odniesieniu do doświadczenia, jeżeli nie wytykamy sobie celów? Najwyższe zaś z nich są cele moralne, które tylko czysty rozsądek wskazać nam może. Widzimy też w historii ludzkiego rozsądku, że, zanim pojęcia moralne nie zostały dostatecznie wyjaśnione i określone, badanie natury a nawet dosyć wysoki stopień cywilizacji wydać mogły tylko niewyrobite i niedo-

stateczne pojęcia bóstwa, albo nawet zadziwiającą obojętność w tym kierunku. Dopiero opracowanie dokładniejsze idei moralnych zaostriżyło rozsądek ludzki odnośnie do tego przedmiotu i wytworzyło pojęcie istoty boskiej, które obecnie uważamy za słuszne, ponieważ zgadza się zupełnie z moralnymi zasadami rozsądku. Zasługę około tego ma więc ostatecznie czysty rozsądek, ale w swoim użytku praktycznym nie spekulacyjnym.

Nie uprawnia to jednak praktycznego rozsądku do wykraczania po za pojęcie praistoty i wyprowadzania z niego moralnych praw. Przeciwnie, nie dla tego uważamy czyny za obowiązujące, że są przykazaniami, ale dla tego uważamy je za przykazania boskie, że czujemy się wewnętrznie do nich zobowiązani. Zadanie teologii moralnej ogranicza się więc tutaj do świata i nie wolno jej opuszczać przewodniej nici rozsądku, dającej moralne prawa i przechodzić do idei najwyższej istoty, bo wkraczałoby to w zawsze równie nieprzystępną dla rozsądku dziedzinę transscendentalną.

Prawda polega na zgodności sądu z przedmiotem, dla tego sąd każdego rozumu musi być równy w odniesieniu do tego samego przedmiotu.

Uważanie za prawdę, albo podmiotowy stosunek sądu do przekonania wykazuje następujące trzy stopnie: mniemanie, wiara, wiedza. Mniemanie jest świadomie niewystarczającym uważaniem za prawdę, tak z podmiotowych, jak z przedmiotowych względów. Jeżeli podmiotowe są wystarczające, przedmiotowe zaś niewystarczające, chodzi o wiarę. Wiedza wreszcie polega na uważaniu za prawdziwe tego, co jest dostatecznie uzasadnione, tak z przedmiotowych, jak z podmiotowych względów. Podmiotową dostateczność (dla mnie samego) nazywamy przekonaniem, przedmiotową (dla każdego) pewnością.

W sądach czystego rozsądku mniemanie jest wogóle niedozwolone ponieważ nie opieramy się tutaj na doświadczeniu, ale wyprowadzamy wszystko a priori. Odnosi się to również do matematyki, jak do moralności, nie można bowiem odważyć się na czyn na podstawie prostego mniemania, ale trzeba wiedzieć, co czynić należy.¹⁾ Natomiast w użyciu transcendental-

¹⁾ Ale są i duchowe rozdroża moralne, gdzie umysł szarpia wątpliwości.

nem rozsądku jest mniemać oczywiście za mało, wiedzieć natomiast za wiele.

Przekonanie o istnieniu Boga jest moralną pewnością, nie logiczną i polega na podmiotowych podstawach (usposobieniu moralnym). Nie wolno mi więc nawet powiedzieć: jest moralnie pewnem, że Bóg istnieje, ale: jestem moralnie pewny i t. d. T. zn. że wiara w Boga i w inny świat tak jest spleciona z mem usposobieniem moralnem, że, o ile nie obawiam się utraty pierwszej, o tyle wiem, że drugie wydarte mi być nie może.

Architektonika czystego rozsądku.

Architektonika jest sztuką systemów, system zaś jednością różnolitego poznania pod jedną idea. Dopiero systematyczna jedność zmienia potoczne poznanie w wiedzę. Pod rządami rozsądku nie powinno wogóle poznanie nasze wytwarzać rapsodyi, ale system.

Idea, t. j. apriorystyczne pojęcie rozsądku o formie całości potrzebuje znowu, tak co do zakresu różnolitości, jak co do uporządkowania części, szematu, czyli istotnego porządku części określonych a priori na zasadzie celowości. Szemat, wypływający z idei, t. zn. z zasadniczej celowości rozsądku, daje jedność architektoniczną, natomiast szemat, wypływający z przypadkowo nasuwających się celów, prowadzi jedynie do jedności technicznej.

Poznanie, o ile pominiemy jego treść, jest albo historyczne (*cognitio ex datis*) albo racjonalne (*cognitio ex principiis*). Bez względu jednak na pochodzenie jest poznanie historycznem dla czerpiącego dane poznawcze z zewnątrz; czy to na postawie bezpośredniego doświadczenia, czy pośredniego odbierania wiadomości i t. d. Płynie ono bowiem nie z własnego ale z obcego rozsądku, przedstawiając niejako odlew gipsowy, żyjącego człowieka. Poznanie rozsądkowe nabywa tylko wtedy prawa do miana poznania racjonalnego, jeżeli czerpiemy je z ogólnych źródeł rozsądku, skąd obok zasad może wypłynąć i krytyka, a zatem w danym przypadku i odrzucenie wyuczonych poglądów.

Poznanie rozsądkowe może pochodzić albo z pojęć albo też z konstrukcyi pojęć, pierwsze chrzcimy mianem filozoficznego, drugie matematycznego. Może ono być przedmiotowo

filozoficznym a jednak równocześnie przedmiotowo historycznym, n. p. u tych, którzy nie wykraczają wogóle po za pojęcia, panujące w szkole. — Inaczej jest z poznaniem matematycznym, gdzie zachodzi ta szczególność, że wiedza wyuczona, może jednak być uważana za poznanie rozsądkowe. Przyczyna owej odrębności polega na tem, że źródła, z których nauczyciel czerpie, leżą tylko w istotnych zasadach rozsądku, i dla tego i uczeń nie może czerpać ich skądinnąd. Wynika z tego, że filozofii nauczyć się nie można, co najwyżej można nauczyć się filozofować.

Filozofja jest systemem całego filozoficznego poznania. Należy ją brać przedmiotowo, jeżeli pojmujemy ją, jako prawzór oceny wszelkich prób filozofowania, mający służyć do określenia każdej filozofji podmiotowej, budowy tak różnolitej i zmiennej. Tym sposobem przedstawia filozofja tylko ideę możliwej nauki, nie danej nigdzie w rzeczywistości, do której na różnych drogach staramy się zbliżyć. Prowadzącej do niej i zbyt zarosłej wyobrażeniami zmysłowemi ścieżki, nie udało się dotąd człowiekowi odkryć, aby, jak na teraz, nieudany rysunek upodobnić do prawzoru, o ile to wogóle możliwe. Dopóki to się nie stanie, nie można się nauczyć filozofji, bo i gdzież ona jest, kto posiada ją, i po czem ją poznać?

Tymczasem jest filozofja tylko pojęciem szkoły, pojęciem systemu poznania, którego szukamy, jako teoryi, mając na celu tylko systematyczną jedność tej nauki, a więc logiczną doskonałość poznania. O ile zaś uznamy filozofją, jako naukę o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów ludzkiego rozsądku (teleologia rationis humanae), przedstawi się nam filozof, jako prawodawca rozsądku. Byłoby jednak zbyt śmiałem nazywać się filozofem w takim znaczeniu, innemi słowy twierdzić, że osiągnęło się prawzór, leżący jedynie w idei.

Filozofja, jako prawodawstwo ludzkiego rozsądku, zajmuje się dwoma przedmiotami: naturą i wolnością i zawiera tak naturalne, jak moralne prawo początkowo w dwóch odrębnych, ostatecznie zaś w jednym systemie.

Filozofja natury trudni się wszystkim, co jest, filozofja obyczajów tem, co ma być. Wszelka filozofja jest albo poznaniem czystego rozsądku, albo poznaniem rozsądku według zasad empirycznych; pierwszą nazywamy filozofją czystą, drugą empiryczną.

Filozofja czystego rozsądku jest albo propedeutyką (przygotowaniem), badającą a priori władzę rozsądku odnośnie do wszelkiego czystego poznania, i tę nazywamy krytyką, albo systemem czystego rozsądku, t. j. całym filozoficznym poznaniem (prawdziwym i pozornym) czystego rozsądku w systematycznym połączeniu, i tę nazywamy metafizyką, jakkolwiek nazwę tę możemy nadać i całej filozofji z włączeniem krytyki.

Rozróżniamy dalej metafizykę w użytku spekulacyjnym, czyli metafizykę natury i w użytku praktycznym, czyli metafizykę obyczajów. Pierwsza zawiera wszelkie czyste zasady rozsądku, wypływające z prostych pojęć (a więc z wyłączeniem matematyki), tyżące poznania teoretycznego wszystkich rzeczy, druga zasady, określające a priori i nakazujące, co czynić, czego nie czynić mamy. A ponieważ moralność jest jedyną wskazówką postępowania, mogącą być a priori wyprowadzoną z zasad, więc metafizyka obyczajów przedstawia czystą moralność, nie opartą na podstawie antropologii.

Metafizykę rozsądku spekulacyjnego nazywamy zwykle metafizyką w ścisłejszem znaczeniu. Dzielimy ją na filozofją transscendentalną i filozofją czystego rozsądku. Pierwsza rozpatruje tylko rozum i rozsądek w systemie wszelkich pojęć i zasad, odnoszących się do rzeczy wogóle, nie przyjmując istnienia przedmiotów, któreby były dane (ontologja). Druga rozpatruje naturę, t. j. ogół danych przedmiotów (czy te dane są zmysłom, czy może innemu rodzajowi oglądu). Użytek rozsądku w tem racjonalnem rozpatrywaniu natury jest albo fizyczny, albo hiperfizyczny; swojski, albo przekraczający. Pierwszy odnosi się do transscendentalnego poznania świata, drugi do związku całej natury z istotą ponad naturą, t. j. do transscendentalnego poznania Boga.

Fizyologja swojska rozporządza dwojakim materyałem; do pierwszego należy natura cielesna, t. j. ogół przedmiotów zmysłów zewnętrznych, do drugiego przedmiot zmysłu wewnętrznego, dusza, jako myśląca natura. Metafizykę natury cielesnej nazywamy fizyką racjonalną, ponieważ ma zawierać tylko poznanie natury a priori. Metafizykę natury myślącej nazywamy psychologją naturalną.

Tym sposobem zawiera cały system metafizyki cztery główne działy: 1) Ontologją, 2) racjonalną fizyologją, 3) racjonalną kosmologją, 4) racjonalną teologją. — Drugi dział zawiera dwie części, t. j. fizykę racjonalną i psychologją racjonalną.

Nasuują się tutaj pewne wątpliwości, mianowicie, jakim sposobem możemy się spodziewać poznania a priori, a więc metafizyki od przedmiotów, które dane są zmysłom, a więc a posteriori? Dalej, jakim sposobem możliwe jest, podług zasad a priori poznawać naturę i dochodzić tym sposobem do racjonalnej fizyologii.

Odpowiedź brzmi: bierzemy z doświadczenia tylko tyle, ile potrzebne jest, aby przedmiot zewnętrznego, albo wewnętrznego zmysłu był nam dany.¹⁾ Pierwsze dzieje się za pomocą prostego pojęcia materji (nieprzenikliwa, nieżyjąca rozciągłość), drugie na mocy pojęcia myślącej istoty w wyobrażeniu empirycznym: „myśle“. Zresztą musimy wstrzymywać się w całej metafizyce tych przedmiotów od wszelkich empirycznych zasad.

Co do empirycznej psychologii, to, ściśle biorąc, nie należy ona tutaj, ale raczej do filozofji stosowanej, której zasady nadaje czysta filozofja a priori. Rozporządza ona jednak jak dotąd, zbyt szczupłym materiałem, aby mogła stanowić odrębną naukę, dla tego można jej ze względów praktycznych do czasu udzielić miejsca w psychologii racjonalnej.

Z całego przebiegu naszej krytyki wynika, że jeżeli metafizyka nie może uchodzić za podstawę religji, to jednak musi ona pozostać jej murem obronnym. Ludzki rozsądek dyalektyczny nie będzie nigdy mógł się obyć bez nauki, trzymającej go na wodzy i nie dopuszczającej zniszczenia, jakie wyrządziłaby niewątpliwie niekieleżana spekulacya rozsądku, tak w moralności, jak w religji.

Że metafizyka, jako czyste rozumowanie, służy więcej zapobieganiu błędom, jak rozszerzaniu poznania, nie zmniejsza jej wartości. Przeciwnie ów urząd censorsa, zapewniający ogólny porządek, zgodę, a nawet powodzenie naukowej rzeczy wspólnej i nie pozwalający odważnym i płodnym usiłowaniom od-

¹⁾ A więc nie jest to poznanie a priori w ścisłym znaczeniu.

dalać od zasadniczego celu, leżącego w ogólnem szczęściu, nadaje jej szczególną godność i powagę.

Historia czystego rozsądku.

Zastanawiającem jest, jakkolwiek naturalnym biegiem rzeczy inaczej być nie mogło, że ludzie w wieku dzieciennym filozofji od tego zaczęli, na czem my wolelibyśmy skończyć, t. j. od poznania Boga i nadziei, a nawet istoty innego świata. Rychło uznano, że nie można owej niewidzialnej sile, kierującej światem, w pewniejszy sposób podobać się, aby przynajmniej w innym świecie być szczęśliwym, jak za pomocą dobrych czynków w doczesnem życiu. Teologja i moralność były więc dwoma dźwigniami, do których odnoszono wszelkie poszukiwania rozsądku w tym kierunku.

Pierwsza to z nich właściwie popchnęła z czasem umysł do badań, które później zasłynęły pod nazwą metafizyki.

1) Odnośnie do przedmiotu całego naszego poznania rozsądkowego można filozofów podzielić na sensualistów i intelektualistów. Epikura można uważać za najznakomitszego filozofa zmysłowości, Platon przedstawia typ filozofa intelektualności. Filozofowie pierwszej szkoły utrzymywali, że nie ma rzeczywistości po za przedmiotami zmysłów, a wszystko inne polega na złudzeniu; drudzy odpowiadali na to: zmysły prowadzą do złudzenia, jedynie rozum poznaje prawdę. Pierwsi nie odmawiali wprawdzie pojęciom rozumowym realności, ale była ona u nich jedynie logiczną, drudzy uważali ją za mistyczną. Kiedy pierwsi przyjmowali tylko przedmioty zmysłów, jako dane, chociaż uznawali pojęcia intelektualne za możliwe, twierdzili drudzy, że prawdziwe przedmioty muszą być inteligijne i przypuszczali istnienie oglądu ze strony czystego rozsądku, ale zamąconego zmysłami.

2) Odnośnie do źródła czystego poznania rozumowego, o ile pochodzi ono z doświadczenia, albo też niezależnie od niego z rozsądku, może być Arystoteles uważany za głównego przedstawiciela empiryzmu, w przeciwstawieniu do Platona, jako noologisty. — W nowszych czasach postępował Locke śladami Arystotelesa, Leibnitz zaś szedł za Platonem, jakkolwiek trzymał się w przyzwoitej odległości od jego mistycyzmu; ale nie przyszło do rozstrzygnięcia owego filozoficznego

sporu. Epikur był w swoim systemie sensualnym konsekwentniejszy, niż Arystoteles, a zwłaszcza, niż Locke, nie przekraczał bowiem nigdy granic doświadczenia, Locke natomiast usiłuje wprawdzie wyprowadzić wszelkie pojęcia z zasady doświadczenia, a jednak twierdzi, że można dowieść istnienie Boga i nieśmiertelność duszy (dwa przedmioty transscendentalne) z równą ścisłością, jak zdania matematyczne.

3) Odnośnie do metody. Metodą nazywamy postępowanie według zasad, i rozróżniamy tutaj metodę naturalistyczną i scjentyficzną. Naturalista wychodzi z założenia, że w odniesieniu do zadań metafizyki prosty rozum (który nazywa zdrowym), więcej działać może niż spekulacja. Innymi słowy, że lepiej można ocenić odległość i wielkość księżyca za pomocą oka, niż drogą matematycznego rachunku. Nie jest to jednak właściwie metoda, ale proste ograniczenie się i zadowolenie z niekrytycznego stanu bez troski o postęp wiedzy.

W metodzie naukowej można postępować albo dogmatycznie (jak Wolf), albo sceptycznie (jak Hume), ale w obu przypadkach systematycznie.

Wolną jest jeszcze droga krytyczna. Czytelnik miał sposobność postępować nią wraz ze mną. Ona jedna jest zdolna, czego lat tysiące nie dokazały, rozwiązać ku zadowoleniu umysłu ludzkiego pytania, które dotąd okazywały się niedostępne jego żądzy poznania.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the world, from the beginning of time to the present day. The author discusses the various stages of human civilization, from the primitive state to the modern world. He also touches upon the different religions and philosophies that have shaped human thought and culture.

In the second part, the author focuses on the political and social changes that have taken place in the modern world. He examines the rise of nation-states, the development of democracy, and the impact of industrialization and globalization. He also discusses the challenges that the world faces today, such as environmental degradation, poverty, and terrorism.

The third part of the book is a critical analysis of the current world situation. The author offers his own perspective on the future of the world and the role of individuals in shaping it. He concludes by emphasizing the importance of peace, justice, and human progress.

Część druga.

Wstęp do krytyki czystego rozsądku rozpoczyna Kant takim uwagi godnym zdaniem: „Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się od doświadczenia, o tem wątpić nie można, bo i cóż innego mogłoby wprawiać w ruch władzę poznawczą, jak przedmioty, działające na nasze zmysły, wywołujące same przez się wyobrażenia i pobudzające nasze zdolności rozumowe do porównania ich, łączenia lub rozdzielania i zamieniania tym sposobem surowego materiału wpływów zmysłowych na poznanie przedmiotów, które nazywamy doświadczeniem. Co do czasu więc nie poprzedza w nas poznanie doświadczenia, ale przeciwnie rozpoczyna się wraz z niem.“¹⁾

Są to słuszne uwagi nad znaczeniem wrażeń dla naszych czynności umysłowych i sądzę, że gdyby Kant użyłby stanowiska tu zaznaczonego, jako punktu oparcia dla dalszych wywodów, wynik jego badania byłby zupełnie odmienny.

Dziwnem wydaje się, że mówiąc o wrażeniach, bo słowa powyższe tylko do nich odnosić się mogą, Kant nie używa wcale tego wyrażenia, ale od przedmiotów zewnętrznego świata przechodzi od razu do wyobrażeń.

O ile bierzemy pod uwagę sprawę poznania, wychodzą wprawdzie pierwsze podniety z przedmiotów zewnętrznego świata, ale między nimi, a wyobrażeniami mamy pośrednie ogniwa wrażeń, pominięte w przytoczonym wywodzie Kanta. — W istocie nie posiada język niemiecki, „język filozofów i myślicieli“ swoistego wyrażenia na to, co w naszym języku tak trafnie oznaczamy słowem: wrażenie. Jest w niem zawarty zarazem czynnik przedmiotowy działania zewnętrznego i czyn-

¹⁾ Stwierdzamy tutaj pewną niedokładność w określeniu, o ile Kant w zdaniu powyższem równocześnie identyfikuje poznanie z doświadczeniem i różni te dwa pojęcia. Niedokładność i zmienność określeń jest, jak wiemy, znamioną cechą filozofii Kanta.

ność podmiotowa spostrzegającego umysłu. To też Kant opisuje w rozmaity sposób to, co język nasz wypowiada w tak prosty sposób, aby w końcu uciec się do wyrażenia: „wpływy zmysłowe“ (sinnliche Eindrücke). Ale pomijając złożoność wyrazu, nie odpowiada on w zupełności temu, co wyrażamy przez słowo: wrażenie. „Eindruck“, dosłownie: „odcisk“, „wglębiecie“, wyraża raczej wynik działania, niż czynność, podczas gdy „wrażenie“ (razić) jest nie tylko wyrazem, przedstawiającym w odpowiedni, obrazowy sposób działanie przedmiotów na zmysły, ale jest zarazem wyrażeniem swoistem, nie używanem po za zakresem tu wyszczególnionym. — Ma jeszcze język niemiecki inne wyrażenie o pokrewnym znaczeniu, mianowicie: „Anschauung“, które w polskim języku wyraziłem słowem: „ogład“. To wyrażenie odnosi się do odruchu umysłu na działanie zewnętrzne, a więc do zawartego w wrażeniu podmiotowego czynnika, przedstawia zatem filozoficznie odrębny przedmiot.¹⁾

Dziwne zaiste nasuwają się tutaj uwagi nad potęgą, z jaką włada duch ojczystego języka nad umysłami ludzkimi. — Filozofowi, którego język ojczysty wyraża przyczynę przez słowo „przrzecz“ „Ursache“, a wrażenie przez odcisk zmysłowy, przesłoniła rzecz, jako taka, niezmierną głębię krzyżujących się działań rzeczywistości.

Bądź, jak bądź, opuścił Kant stanowisko zaznaczone w wyżej przytoczonych zdaniach, bo inaczej nie mógłby już kilkanaście stronnic dalej twierdzić, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, wyrastające może z wspólnego, ale nie znanego nam korzenia, t. j. wrażliwość i rozum, z których pierwsza daje nam przedmioty, podczas gdy za pomocą drugiego je myślimy.“

W konsekwencji owego dualizmu opiera Kant swoją teorię na zasadzie, przyjmującej dwojaki czynniki poznania: wrodzone i czerpane z doświadczenia. Podział ten spoczywa, jak na granitowym filarze na twierdzeniu, że doświad-

¹⁾ Nowszą psychologia niemiecka z Wundtem na czele używa wyrazu „Empfindung“ w miejsce naszego „wrażenie“. Ta różność określeń dla dawno znanego przedmiotu dowodzi pewnej niedostateczności języka niemieckiego pod wspomnianym względem. Wyraz: „Empfindung“ odpowiada właściwie naszemu: „czucie“; „empfinden“ bowiem tłumaczymy słowem „czuć.“

czenie nie daje ani koniecznych, ani ogólnych (nie dopuszczających wyjątku) sądów łącznych.¹⁾ Ponieważ zaprzeczyć nie można, że sądy takie istnieją, musimy według Kanta przyjąć, że spoczywają na podstawach wrodzonych, czyli że są *a priori*.

Mielibyśmy tym sposobem poznanie zupełnie pewne i nie dopuszczające wyjątków, czerpane z głębi umysłu, i przypadkowe, posiadające, co najwyżej porównawczą pewność, jaka cechuje metodę indukcyjną, doświadczalną. Chodzi zaś tutaj jedynie o sądy łączne, gdyż rozbiorowe nie zdolne są posuwać dalej naszego poznania, ponieważ nie wychodzą wogóle po za dane pojęcie.

Ponieważ z owych twierdzeń wysnuwa Kant dalsze wnioski i na nich opiera podział władz umysłowych, nadających jego zdaniem prawa naturze, nie ulega wątpliwości, że obalając je, usuwalibyśmy tem samem podwaliny jego teorii, która musiałaby wtedy runąć, jak kunsztownie wzniesiony architektoniczny pomnik po zburzeniu jego fundamentów.

Kant pomija z góry sądy rozbiorowe, jako nie zdolne rozszerzyć naszego poznania, ale nie wolno nam iść za jego przykładem, ponieważ nie ulega wątpliwości, że są to właśnie sądy, dające najwyższy stopień pewności, sądy konieczne.

Jakaż jest ich geneza?

Sądy rozbiorowe obracają się w granicach danego pojęcia. Należy więc zapytać, skąd się biorą pojęcia? Czy mamy tutaj przed sobą czynniki umysłowe *a priori*, czy też empiryczne? Odpowiedź znajdziemy w ścisłym określeniu pojęcia. Jest to umysłowa synteza stałych cech ściśle określonego działu wyobrażeń.

Wyobrażenie wskazuje na wrażenie, a więc na czynnik doświadczalny. Wynika z tego nieodwołalnie empiryczna geneza pojęć. Pochodzenie sądów rozbiorowych zostało tym sposobem wyjaśnione: doświadczenie rozporządza, jak widzimy, sądami bezwzględnie koniecznymi.

Możnaby mieć jeszcze wątpliwości co do prawa sprzeczności. Materiałem poznania są sądy i wnioski, t. zn. syntezy pojęć i syntezy sądów. Chodzi tu innemi słowy o ruch pojęć

¹⁾ Wstęp do krytyki czystego rozsądku Tom II str. 37.

i sądów, i poczucie ruchu pojęciowego towarzyszy naszemu myśleniu. Jeżeli w szeregu wniosków dochodzimy do sprzeczności z twierdzeniem postawionem na wstępie, mamy poczucie, że cofamy się znowu do punktu, od którego zaczęło się nasze rozumowanie i że na obranej drodze postępowy ruch sądów (pozytywny wniosek) jest nie możliwy. — I prawo sprzeczności logiczna podstawa myślenia, dokumentuje więc, jako oparte na czuciu, pochodzenie swoje z doświadczenia.

Jeżeli tą drogą pochodzenie sądów rozbiorowych z doświadczenia nie podlega wątpliwości, ich bezwzględna konieczność wydaje się zawsze jeszcze zagadkowa. Bo wszakże istota wrażliwości, na której opiera się geneza pojęć jest indukcyjną, a przyznać musimy Kantowi, że indukcya, jako taka, nie daje podstawy do sądów koniecznych. — Przykład Kanta: „wszystkie ciała są rozciągle“ odnosi się do stosunków przestrzennych, będziemy więc musieli powrócić doń przy krytycznym rozbiorze jego teorii przestrzeni.

Ale Kantowi chodzi, jak wiemy, o konieczne sądy łączne, należy więc z kolei nimi się zająć. Zasady jego, że doświadczenie opiera się na indukcji, nie wolno brać w tem znaczeniu, że indukcya jest jedyną metodą doświadczenia. Materiałem jest tutaj wszystko, co przechodzi bramę świadomości, a ruch ów rozpoczyna się od wrażeń. — Otóż wszelkie sądy łączne, odnoszące się bezpośrednio do wrażeń, noszą cechę bezwzględnej pewności. Jeżeli, patrząc na zielony przedmiot, twierdzę „mam wrażenie zieloności“, wypowiadam sąd indywidualny i poszczególny ale łączny i zarazem bezwzględnie pewny.

Oczywiście sądy ogólne, wygłaszane na podstawie wyłączenia indukcyjnej nie posiadają, przynajmniej teoretycznie, cechy zupełnej pewności; ale wiemy wszyscy, że doświadczenie nie ogranicza się na prostem szeregowaniu faktów. Umysł ludzki nietylko stawia na uzyskanej podstawie indukcyjnej syntetyczne uogólnienie, ale szuka po zatem przyczynowego łącznika, tak dla szeregu danych spostrzeżeń, jak i dla wszystkich możliwych, podpadających pod odnośne prawidło. Tą drogą powstają naukowe hipotezy, zamieniające się w naukowe pewniki wtedy, gdy wyjaśniają w dostateczny sposób wszelkie odnośne spostrzeżenia, gdy godzą się z faktami stwierdzonymi na podstawie ścisłych badań w pokrewnych dziedzinach i gdy

wszec h s t r o n n e stosowanie do nich prawa sprzeczności pozostaje bez skutku.

Nie zapominajmy, że umysł posiada w zasadzie sprzeczności metodę stwierdzenia prawdy, odnoszącą się do wszelkich sądów bez wyjątku, a więc i do uzyskanych drogą indukcji. Przy sądach rozbiorowych stosujemy zasadę sprzeczności bezpośrednio, przy sądach empirycznych za pośrednictwem stwierdzonych spostrzeżeniem faktów doświadczalnych.

Umysł ludzki posiada dalej niemylny probierz prawdy w objawie trwałej równowagi własnej odnośnie do twierdzeń i teorii naukowych. Każdy problem, każde pytanie, tyżące niewyjaśnionych dostatecznie objawów bytu, wstrząsa umysłami ludzkimi i pobudza je do wysiłków, mających na celu rozwiązanie zagadki. Każde nowe, odnoszące się do niej twierdzenie, podnieca ów ruch umysłowy, wywołuje próby obalenia teorii na zasadzie wykazania wewnętrznych sprzeczności lub potwierdzenia jej wykazaniem niedostateczności stawianych zarzutów. — Teorya, wychodząca stale zwycięsko z podobnych prób, traci nareszcie zdolność naruszania równowagi umysłów ludzkich, zamienia się w pewnik naukowy.

Teorya Kopernika o obrocie ciał niebieskich, uzupełniona późniejszymi badaniami, stała się trwałą zdobyczą umysłowości ludzkiej — nabrała cech prawdy i pewności.

Kwestyę pewności sądów doświadczalnych można rozpatrywać z innego jeszcze stanowiska. Jeżeli istnieje byt niezależny od umysłu, rządzący się własnymi prawami (a przemawiają za tem tak niemylne wskazówki, że wywody Kanta nie zdolne są ich osłabić), zachodzi pytanie, czy badania empiryczne zdolne są odnaleść i zgłębić owe prawa. To, co wyżej powiedzieliśmy o wskazówkach pewności w sądach ludzkich przemawia za taką możliwością — ale w takim razie musimy przyjąć, że na drodze doświadczalnej zdolni jesteśmy dojść do pewności. „Wszyscy ludzie są śmiertelni“ jest sądem opartym na indukcji o porównawczej tylko pewności, ale gdyby udało się dowieść, że życie indywidualne jest pewnem quantum energii, wyczerpującej się w ciągu rozwoju życia, (a wiemy że zachodzą okoliczności, osłabiające czynność życiową, np. przetężenie) to musielibyśmy uznać w śmiertelności człowieka nieugnięte prawo natury, nie dopuszczające wyjątku.

Z podobnych przykładów możnaby wnosić, że niejednokrotnie doświadczenie tylko dla tego nie daje sądu bezwzględnie pewnego, że posunęliśmy je nie dość daleko, ale że dokona tego dalszy postęp nauki. Skala pewności różnych sądów empirycznych byłaby wtedy sama tylko porównawcza, nie zasadnicza.

Kant sam zdaje się to odczuwać, gdyż nie jest konsekwentny w ocenie doniosłości swych przykładów. Tak powiada on na wstępie, że sąd: każda zmiana ma swą przyczynę jest a priori, ale nie czysty,¹⁾ bo zmiana jest pojęciem, które może być wzięte tylko z doświadczenia. Nie przeszkadza mu to jednak podawać niżej to samo zdanie, jako przykład czystych sądów a priori, a wreszcie wygłosić przy rozbiorze aksjomatów następujący ustęp: „Natomiast nie może zdanie łączne z samych pojęć nigdy być absolutnie pewnem np. wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę, ponieważ muszę się tutaj obejrzeć za czemś trzeciem t.j. za warunkiem określenia czasu²⁾ i t. d. — Przykład ostatni różni się nieco formą od pierwszego, co do treści jest jednak z nim identyczny, bo „wszystko, co się dzieje“ jest zmianą i na odwrót. Jest to zatem już trzecie określenie, tyczące pewności tego samego sądu i za każdym razem odmienne. Wyżej słyszeliśmy, że zasadniczą cechą sądów a priori jest konieczność i ścisła ogólność, teraz dowiadujemy się, że zdanie, podane górá, jako a priori, nie jest bezwzględnie pewne; — czego właściwie mamy się trzymać?

Przykład przytoczony nie nadaje się wogóle do demonstracyi sądów a priori. Nie tylko bowiem musimy znać zmiany z doświadczenia, ale poznać z doświadczenia, podług pewnych, nie zależnych od nas praw odbywające się następstwa zmian po sobie. Człowiek pozbawiony wrażeń, nigdyby zdobyć się nie mógł na sąd podobny.

Dopełnia miary pojęciowego zamętu okoliczność, że Kant nawet w ocenie pojęcia zmiany nie jest konsekwentny. Słyszeliśmy wyżej, że pojęcie zmiany może być wzięte jedynie z doświadczenia, na co się chętnie godzimy. Natomiast

¹⁾ Wstęp do krytyki czystego rozsądku Tom II. str. 36.

²⁾ Tom II str. 552.

przy omawianiu tablicy swych kategorii zalicza Kant zmianę do pojęć czystych. wywodzących swe pochodzenie nie z doświadczenia, ale od kategorii sposobu.

I inne przykłady Kanta nie wykazują, że chodzi tu o sądy a priori. Te które wchodzą w zakres nauk przyrodniczych, muszą być eo ipso doświadczalne. Tak zawiera sąd: przy wszystkich zmianach cielesnych pozostaje ilość materji niezmienną, cztery pojęcia empiryczne, mianowicie: ciało, zmiana, ilość, i materja.

Niezmierne bogactwo zjawisk empirycznych i ich wzajemnych stosunków sprawia, że nasza metoda doświadczalna nie zawsze okazuje się wystarczającą i daje nam po części tylko względną pewność, mianowicie tam, gdzie chodzi o sądy ogólne. Owa trudność znika z chwilą, gdy udajemy się na sztucznie ścięśniony teren, gdzie metoda indukcyjna dorasta do zadania, ponieważ wyczerpać zdolna wszelkie, zachodzące możliwości. Ztąd płynie bezwzględna pewność i konieczność łącznych sądów matematycznych.

Wprawdzie przykłady [podane przez Kanta, jako łączne sądy matematyczne, nie odpowiadają po części celowi; są to albo sądy rozbiorowe, albo mieszane, tj. takie, w których możemy odróżniać część łączną i część rozbiorową. Ale zdaje się nie ulegać wątpliwości, że matematyka, mianowicie geometrya rozporządza i czystymi sądami łącznymi. Arytmetyczne sądy odbywają się zazwyczaj podług analitycznej formuły $a=a$.

W rozbiorze pojęcia liczby w ogólnem znaczeniu nie znajdujemy nic więcej, jak stosunek do podstawy liczbowej, jedności. Liczba może zawierać w stosunku do jedności ułamek, albo wielość. W pojęciu określonej liczby mamy wyszczególnienie owego stosunku. Forma po obu stronach równania może być odmienna, arytmetyczne równania są więc określającami formalnie, ale to należy do atrybutów sądów rozbiorowych.

Tym sposobem znajdujemy dostateczne wytłomaczenie konieczności sądów arytmetycznych, i nie możemy zgodzić się z Kantem, że chodzi tu o poznanie a priori. Wątpić należy, czy człowiek mógłby wogóle bez pomocy doświadczenia dojść do pojęcia liczby lub wielkości, będących podstawą wszelkich działań matematycznych.

Co do geometrii przyznaje Kant, że podwaliny jej spoczywają na sądach rozbiorowych.¹⁾ Ale i zdanie, że między dwoma punktami jest prosta linja najkrótszą drogą, które Kantowi służy, jako przykład sądu łącznego, jest prostem opisaniem sądu rozbiorowego: $a+b > a$. Można tego dowieść na podstawie następującego rozważania: Jeżeli pociągniemy linję prostą w kierunku od a do b , (będzie to całość, której każda część, począwszy od a , przybliży się do punktu b . Jeżeli owa linja w jakimśkolwiek punkcie swej drogi odbiegnie od prostej w takim razie znajdujemy w niej czynnik oddalenia od a zarówno jak od b , dający się mierzyć prostopadłą do ab . Ponieważ oddalenie nie może być równocześnie przybliżeniem chodzi tu o sąd oparty na prawie sprzeczności, a więc rozbiorowy.

Na tem samem prawie polegają wszelkie zastosowania wymienionej zasady geometrycznej, n. p. dwa boki trójkąta są większe niż trzeci.

Sądów matematycznych nie można bez wszystkiego stawiać w jednej linji z sądami wziętymi z innych dziedzin, stanowią one odrębny dział dla siebie. Znajdują się pomiędzy nimi takie, których, ściśle biorąc, nie można zaliczać ani do rozbiorowych, ani do łącznych — są one jednym i drugim zarazem. Jeżeli wypowiadam twierdzenie: w trójkącie jest suma kątów równa dwom prostym, jako zdanie ogólne, będzie to o tyle sąd łączny, że odnosi się do nieskończonej liczby możliwych trójkątów, przedstawiającej szereg odrębnych typów, które jedynie na drodze empirycznej poznać możemy. Ale dowód może odbywać się tylko na danym trójkącie podług formuły $a=a$, t. zn. podług formuły sądu rozbiorowego. — Podobnie ma się rzecz przy sądzie: dwoma prostymi linjami nie można zamknąć przestrzeni. W zasadzie jest to sąd rozbiorowy; w pojęciu zamykania leży bowiem pojęcie zbliżania się do punktu wyjścia, co jest wykluczone przy dwóch linjach prostych. Ogółu możliwych kombinacji nie może nam dać jednak pojęcie dwóch linji, tylko doświadczenie, o tyle mamy tu zarazem sąd łączny. Zachodzą tutaj dwie możliwości: albo

¹⁾ Tom II str. 47.

linje są równoległe t. zn. zawsze w różnej od siebie odległości (odległe nie styka się z sobą) albo wychodzą z jednego punktu (oddalają się od siebie). (Oddalające się, nie może się zbliżać.) — Możemy więc powiedzieć, że sądy tego rodzaju rozpadają się na dwie części: łączną, o ile chodzi o przedstawienie sobie wszelkich zachodzących możliwości, bo te można stwierdzić tylko za pomocą ruchu linji, a więc w oglądzie, i rozbiorową, o ile chodzi o wniosek logiczny w każdym z poszczególnych wypadków, gdyż tutaj rozstrzyga prawo sprzeczności.

Ponieważ pierwsza część twierdzenia opiera się na spostrzeganiu ruchu linji (ruch w myśli jest tylko umysłowem odbiciem ruchu rzeczywistego), a ruch, tak samo, jak zmiana, należy do czynników opartych na doświadczeniu, wynika ztąd, że mamy istotne sądy łączne ogólne i konieczne, pochodzące z doświadczenia. Isolując część łączną z wyżej podanego przykładu, otrzymamy sąd następujący: Dwie linje proste na płaszczyźnie, albo pokrywają się wzajemnie, albo przecinają w jednym punkcie, albo są równoległe.

Ponieważ jednak składniki matematyczne, jako takie, nie są przedmiotami doświadczenia, należy wykazać, jaką drogą umysł do nich doszedł. Ani oderwane liczby ani linje lub figury w pojęciu geometrycznem nie zachodzą w świecie zmysłowym, zachodzą jednak kształty i ilości w połączeniu fizycznym z innymi właściwościami cielesnymi. Kwestya powstania w umyśle owych pojęć jest w istocie kwestyą antropologiczną i na tej drodze może być rozwiązana. Odebraliśmy w spadku po naszych praojcach wyrobione długiem używaniem pokoleń zdolności. Ilość członków ciała, głów pierwotnej gromady, ilość rodzących się dzieci w rodzinie pierwotnego człowieka były może pierwszymi podnietami doświadczalnymi, zmuszającemi go do stwierdzania przedmiotowych różnic i prowadziły z czasem do pojęcia liczby, dokumentującej się tym sposobem, jako pojęcie oderwane. — Drogi pierwotnego tułactwa, ślady zwierząt na ziemi, koła zakreślane przez ciała niebieskie, różnice w wyglądzie przedmiotów otaczającego go świata itp. doprowadziły z czasem człowieka do rozróżnienia kształtów, jako pojęć oderwanych. Długiego rozwoju potrzebował umysł ludzki, zanim zdołał poddać analizie pojęciowej składniki spostrzeżeń i obracać nimi samodzielnie, ale uzyskana tą drogą samodzielność

umysłu prowadziła do stworzenia matematycznej figury. Całą niezmierną różnorodność objawów bytu usuwa tutaj umysł ludzki na bok, aby w tem oderwaniu rozpatrywać stosunki rozciągłości przestrzennej i takie sztuczne ograniczenie materiału myślowego należy do warunków koniecznych sądów łącznych. W owem ograniczeniu może umysł dojść do wyczerpania przedmiotu i przewiduje bez trudności wszelkie, nasuwające się możliwości, podczas gdy niezacieknione doświadczenie przedstawia dlań zazwyczaj niewyczerpaną głębię. Tu mamy działanie czegoś nieznanego i dopiero w działaniu poznać się dającego, tam obraca umysł samoistnie czynnikami, które sztucznie od przedmiotów doświadczenia oderwał, i które na mocy tego pozbawione są wszelkiej przypadkowości, sprzeciwiającej się systematycznemu określeniu przedmiotów rzeczywistych.

Doświadczalną i analityczną była pierwotna matematyka, zanim doszła do tego, co Kant nazywa: „konstrukcją pojęć“, a co zresztą, jak sam powiada, jest tylko przedstawieniem oglądu, odpowiadającego pojęciu, a więc i w takim rozumieniu opiera się o doświadczenie. — Stosowanie słów „a priori“ jest więc tutaj zupełnie nie na miejscu, bo i cóż możemy sobie wyobrazić przez wyrażenie: ogląd czysty poza abstrakcją z świata zjawisk, którego integralną część stanowi rozciągłość i trwałość! — Ilość możliwych trójkątów jest w istocie nieskończoną i nie podobno brać do każdego wzór z doświadczenia, ale mówiliśmy przecież o pewnej samodzielności umysłu, jakkolwiek pochodnej, przy konstrukcyi figur matematycznych. Poznanie a priori znaczy przecież: wolne od wszelkich wpływów wrażeńowych, a tego o pojęciu trójkąta powiedzieć nie można.

Czy mielibyśmy wogóle pojęcie linii, gdyby doświadczenie nie podawało nam wrażeń, odnoszących się do kształtów przedmiotów, lub do ruchu ciał? — Skoro natomiast umysł ludzki drogą powolnego rozwoju na mocy abstrakcyi z przedmiotów doświadczenia doszedł do pojęć matematycznych, mogła oczywiście owa nauka rozwijać się bez pomocy doświadczenia, bo uzyskała materiał, którym umysł mógł obracać na podstawie praw myślenia. Że tą drogą szedł rozwój pojęć matematycznych, dowodzi brak ich u dzieci i niedostateczność u ludów dzikich.

Poznaliśmy w dziedzinie matematycznej nowy rodzaj sądów, co do swej istoty rozbiorowo-łącznych, odznaczających się bezwzględną pewnością, a nawet koniecznością. Zachodzi pytanie, czy sądy podobne nie znachodzą się i w zwykłym, nie zacieśnionem sztucznie doświadczeniu. Teoretycznie należy uważać je za możliwe, chodzi tu bowiem jedynie o syntezę jakiegokolwiek treści empirycznej z logiczną podstawą umysłu, prawem sprzeczności, wywodzącem, jak wiemy, pochodzenie swoje z wewnętrznego doświadczenia, a praktyka empiryczna nie odbiega tutaj od teorii.

Wystawmy sobie naczynie, którego dno posiada otwór, mogący być dowolnie zamykany lub otwierany, i napełnione płynem. Sąd: jeżeli płyn wypływa otworem, musi się obniżać jego powierzchnia, jest zarazem doświadczalnym i koniecznym. Ale bliższe rozpatrzenie się w owej konieczności doprowadza nas do wniosku, że jest ona oparta na prawie sprzeczności.

Z poza faktu empirycznego wyziera pewnik, że przedmiot zmniejszający się, nie może pozostać sobie równym. — Mamy więc tutaj przykład sądów empirycznych rozbiorowo-łącznych o bezwzględnej konieczności, a także pewnej ogólności. Wszakże twierdzenie powyższe odnosi się do wszystkich możliwych płynów i naczyń.

Takich sądów możemy przytoczyć więcej n. p. na równiku ziemskim pada światło słoneczne prostopadłej, niż na biegunach, albo: wszystkimi ciałami naszego systemu słonecznego rządzi siła ciężenia.

Wiadomo, że na mocy znajomości tego prawa astronomowie przepowiadają dokładnie przyszłe zaćmienia słońca, albo silne przypływy morza i t. p. Ponieważ zaś przyjąć nie można, że zjawiska natury stosują się do błędnych obliczeń ludzkich, stanowi każda, sprawdzona faktem przepowiednia tego rodzaju praktyczny dowód prawdziwości ogólnego sądu, służącego za podstawę obliczeń. Ze względu na to, że konieczność sądu opiera się i tutaj na ukrytem po za doświadczalną treścią prawie sprzeczności, może powyższy przykład służyć za przestrożę, że i empirycznych dowodów pewności lekceważyć nie wolno; wszakże postępując kolejno raz jednym, to znów drugim szlakiem dowodowym, dochodzimy do tego samego wyniku.

Są to, jak widzimy przykłady sądów koniecznych, a więc nie znoszących wyjątku. Kant natomiast sam robi wyłom w forticy swych sądów ogólnych i koniecznych, jeżeli przytaczając, jako przykład, Sąd: wszystko co się dzieje, ma swoją przyczynę, przyjmuje jednak wszechmoc, rządzącą światem, wolność woli u człowieka i t. p.

Nie omówiliśmy jeszcze sądów, odnoszących się do przyczyny i skutku, na które powołuje się Kant, jako na ogólne i konieczne sądy a priori. Istotnie nie podobno zaczepiać, ani ich konieczności, ani ogólności, braknie tylko w argumentacji Kanta wystarczającego dowodu, że chodzi tu o sądy łączne. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że odnalazłszy drogą doświadczalną kierunek jakiegoś łańcucha przyczynowego, aż do jego źródła możemy to wyrazić jedynie sądem łącznym, n. p. słońce topi śnieg. W potocznym znaczeniu może wystarczyć takie określenie, nie może wszakże, jako nie dość ściśle, wystarczać filozofowi.

Że każda zmiana ma swoją przyczynę jest koniecznym, ale nie wystarczającym postulatem umysłu, należy dodać, że przyczyna jest w konieczny sposób odpowiednia skutkowi, to znaczy, że wraz z przeobrażeniem, spotęgowaniem, osłabieniem przyczyny przeobraża się, potęguje, słabnie w odpowiedniej mierze i skutek. Ale w takim razie mamy w łańcuchu przyczynowym szereg dynamicznych równań; tam zaś, gdzie chodzi o równanie, czy to matematyczne, czy realne, muszą wielkości po obu stronach równania być identyczne.

Oдноśnie do podanego wyżej przykładu zaprzeczyć nie podobno, że między słońcem, jako takim, a stwierdzonym empirycznie topieniem się śniegu nie ma wymaganej przyczynowej równomierności. Chcąc wyrazić ściśle zachodzący tutaj związek przyczynowy, musimy powiedzieć, że przyczyną topienia się śniegu jest ilość lub natężenie ciepła słonecznego, sprawiające ów skutek. Ale wraz z ściśłem określeniem spostrzegamy, że przyczyna i skutek są i muszą być dynamicznie równe, że innemi słowy, wyrażając z ogólnego stanowiska zasadę przyczynową, posługujemy się sądem rozbiorowym.

Kant i jego szkoła nie rozróżniają zasady przyczynowości od praktycznego stosowania owej zasady w doświadczeniu. Zasada przyczynowości jest sądem rozbiorowym, praktyczne jej stosowanie w doświadczeniu może odbywać się jedynie na pod-

stawie sądów łącznych. Z chwilą ścisłego określenia odnośnych czynników nieporozumienie staje się nie możliwe. Że zmiana jest faktem empirycznym przyznaje i Kant, o ile pozwala mu na to znana chwiejność jego orzeczeń, ale to orzeczenie rozstrzyga już o losach przyczynowych czynników. W pojęciu zmiany leży już implicite pojęcie przyczyny (czynnik zmiany) i pojęcie skutku (wynik zmiany). Nie podobno oprzeć się tutaj rozumowaniu, że czynnik zmiany musi być dynamicznie równy z jej wynikiem, wszakże jedyną dźwignią skutku jest przyczyna. — Doświadczenie daje nam szeregi zmian w prawidłowym następstwie; pojęcia przyczyny i skutku wynikają z stanowiska, z jakiego patrzymy na owe szeregi. Jeżeli zwracamy myśl naszą ku empirycznemu źródłu danego szeregu, celem pojęciowej syn'ezy danej różnolitości, patrzymy na zmiany jako na przyczyny, jeżeli patrzymy w odwrotnym kierunku, ogarniamy myślą te same zmiany, jako skutki.

Jeżeli więc, jak na podstawie powyższych wywodów stwierdziliśmy, doświadczenie rozporządza sądami ogólnymi i koniecznymi, możemy już z większym uprawnieniem powrócić do twierdzenia, wypowiedzianego na wstępie, że umysłowość ludzka zawiera wprawdzie sądy o bardzo różnym stopniu pewności, tak poszczególne, jak ogólne, ale że źródła wszelkich sądów bez wyjątku należy szukać w doświadczeniu.

Przemawia za tem i określenie sądu, jako odnoszenie jednego pojęcia do drugiego, ograniczanie jednego pojęcia drugim — wykazaliśmy już bowiem, że pojęcia są umysłowemi przeróbkami wrażeń, stanowiących podstawę doświadczenia.

Pozostaje jeszcze stwierdzić, czy zasada powyższa obowiązuje także wobec najogólniejszych pojęć t. j. przestrzeni i czasu, które i zkađinnad zajmują w umysłowości ludzkiej wyjątkowe miejsce. Jest to tem ważniejsze, że właśnie sądy, najlepiej się nadające na wzory sądów koniecznych, opierają się na czynnikach przestrzennych. Odnosi to się zarówno do niektórych wyżej przytoczonych przykładów, jak i do niezmiernej liczby możliwych, opartych jeszcze wyraźniej na stosunkach przestrzennych, albo czasowych n. p. człowiek jest mniejszy niż dom, w którym zamieszkuje.

II.

Nazwaliśmy czas i przestrzeń pojęciami w przeciwstawieniu do orzeczenia Kanta, który zastrzega się wyraźnie przeciw nadawaniu im tej nazwy, jakkolwiek sam odstępuje niejednokrotnie od swej zasady. W ogólności przebija z wywodów Kanta pewna niedostateczność w odróżnianiu zasadniczych czynników umysłowych: wrażeń, wyobrażeń i pojęć, a najsilniej daje się to odczuć przy omawianiu przestrzeni i czasu. Nazywa on je, jużto wyobrażeniem, jużto pojęciem, jużto wreszcie określa je, jako podmiotowe formy oglądu, formy wrażliwości, albo nakoniec formy zjawisk.¹⁾ — Są to jednak w istocie odrębne rzeczy.

Określiłiśmy wyżej wrażenie, jako działanie na zmysły, wyobrażenie zaś, jako odruch umysłu na owo działanie. Ani jedno, ani drugie nie może stosować się do przestrzeni i czasu. — Umysł, odbierający wrażenia, t. j. podlegający różnolitości wpływów doświadczalnych, wytwarza z nich wyobrażenia, poddaje je analizie, rozbiiera na poszczególne składniki, łączy syntetycznie te, które wykazują wspólne cechy i dochodzi tym sposobem do pojęcia rozciągłości, którą, jako cechę fizyczną, znalazł w przedmiotach zmysłowych w połączeniu z innymi właściwościami. Rozciągłość zaś jest w tem oderwaniu określona przestrzenią, która tym sposobem dokumentuje się sama, jako pojęcie, ale ogarniające już całość w wspomnianym zakresie możliwych stosunków, pojęcie niezmiennej podstawy wszelkich rozciągłości, odległości i ruchów.

Podmiotowość przestrzeni jest według Kanta rzeczą nie ulegającą wątpliwości; zasada zaś, z której ją wywodzi brzmi: aby mózdz odnieść pewne czucia do czegoś, znajdującego się po za sobą i obok siebie, to znaczy, nie tylko, jako odrębne, ale w odrębnych miejscach, muszą już rozporządzać wyobrażeniem przestrzeni.²⁾ — Wszystko to nie rozstrzyga jednak ostatecznie o podmiotowości przestrzeni; odnoszenie czucia do przedmiotów zewnętrznych nie jest bowiem pierwotną czynnością umysłu. W rozumowaniu Kanta jest luka, którą zapełnić można, szukając odpowiedzi na pytanie: jaką drogą dochodzi

¹⁾ Tom II str. 60 i następne.

²⁾ Tom II str. 63.

umysł do wyobrażenia sobie przedmiotów, jako znajdujących się po za własnym obrębem?

Ale to pytanie musi poprzedzać inne, mianowicie; jaką drogą dochodzimy do wyobrażenia sobie przedmiotów samych, jako rozciągłych, jako zajmujących przestrzeń? — Odpowiedź brzmi, że już w wrażeniu znajdujemy czynnik przestrzeny rozciągłości, jako pewną odrębność w działaniu na zmysły, przenoszącą dopiero owo działanie na świadomość. Zanim więc umysł odniesie wrażenie do przedmiotu zewnętrznego, musi najpierw załatwić się z rozciągłością, jako integralnym składnikiem wrażenia, musi sobie zdać z niego sprawę. — Odniesienie czucia, aby użyć wyrażenia Kanta, do czegoś, znajdującego się po za czującym osobnikiem, musi więc poprzedzić analiza owego czucia. Pojmowanie owego czucia, jako stosunek przestrzenny jest wprawdzie teorią świadomości, ale teorią liczącą się z realnymi składnikami wrażliwości, a więc wskazującą na byt, na razie bliżej nie określony, ale odrębny od umysłu.

Przecząc pojmowaniu przestrzeni, jako podmiotowej formy oglądu, jak chce Kant, nie twierdzimy jeszcze tem samem, że przestrzeń, jako taka, istnieje bez względu na umysł, twierdzimy jedynie, że jakiś doświadczalny czynnik, wpływający na zmysły, a tem samem wykazujący byt realny, wywołuje w świadomości pojęcie przestrzeni. Przestrzeń, jako taka, albo ściślej, podkład wrażeniowy przestrzeni pozostawałby wtedy jeszcze otwartą kwestyą, musielibyśmy bowiem wykazać, na czem polega istota owego przedmiotowego czynnika?¹⁾

Najłatwiej rozstrzygamy pytanie, dotyczące podmiotowości przestrzeni, zastanawiając się, co możemy żądać od niej, jako od podmiotowej formy oglądu, i czy istota naszego spostrzeżenia odpowiada takiemu jej tłumaczeniu. Dokładniej określa Kant przestrzeń, jako formę oglądu zmysłu zewnętrznego, t. zn. jako podmiotowy czynnik, który nasz zmysł zewnętrzny podkłada niejako pod spostrzegane zjawiska.

Przy takim pojmowaniu przestrzeni możemy żądać pewnej równomierności w spostrzeganiu rzeczy, które nam ów

¹⁾ Jest to pytanie, przekraczające już zakres niniejszej, krytycznej pracy.

podmiotowy czynnik, jako zewnętrzne, przedstawia, tak, jak patrząc przez zielone szkło na bezbarwne przedmioty, widzieliśmy je wszystkie w równomiernem świetle zielonem. — Ale rzeczywistość nie odpowiada bynajmniej temu obrazowi. Widzimy bowiem największą różnorodność w przedmiotach rozciągłych. Niektóre z nich przedstawiają tak wielkie rozmiary, iż zmysłami wcale ich objąć nie możemy; inne znowu bywają tak drobne, że jakkolwiek na odmiennej drodze zaznacza się ich byt z całą stanowczością, dla nieuzbrojonych zmysłów naszych pozostają zupełnie niepoznawalne (bakterye).¹⁾ — Jakiż jest tu podmiotowy czynnik zmysłowy, skoro zmysły nasze nic o nim nie wiedzą? — Że istnieje on mimo to, przekonujemy się, kładąc zabarwione bakterye pod mikroskop: mamy wtedy nietylko możliwość stwierdzić jego istnienie, ale daje się on ponadto dokładnie wymierzyć.

Są to objawy, przemawiające stanowczo przeciw uważaniu przestrzeni, za podmiotową formę zmysłu zewnętrznego, ale mamy jeszcze i inne. To, co Kant nazywa zmysłem zewnętrznym, jest w istocie syntezą wszystkich zmysłów, ponieważ czynność ich bez wyjątku skierowana jest na spostrzeganie rzeczy zewnętrznych. Powinnyby więc wszystkie zmysły posiadać możność spostrzegania rozciągłości, ruchu, odległości, wogóle wszelkich czynników przestrzennych. Praktyka pokazuje nam jednak, że tylko dwa zmysły, mianowicie wzrok i dotyk są wrażliwe na owe czynniki, w pełnem znaczeniu zaś tylko wzrok, bo odległe przedmioty usuwają się spostrzeganiu przez dotyk, który zresztą potrzebuje pośrednictwa ruchu do stwierdzania rozciągłości.

Smak, powonienie, słuch²⁾ nie zdolne są odczuwać przestrzennych stosunków, jakkolwiek także należą do zmysłu zewnętrznego.

Widzimy więc, że nie możemy nazywać przestrzeni formę zmysłu zewnętrznego, ponieważ nie spotykamy się z nią na

¹⁾ Wiadomo że posiadamy przyrządy do ścisłego mierzenia komórek ciała, bakteryi i t. p. gołem okiem niewidzialnych przedmiotów.

²⁾ Nie spostrzegający rozciągłości słuch, może jednak w pewnym stopniu służyć pośrednio do rozpoznawania ruchu i oddalenia dźwięczących przedmiotów. Dzieje się to za pośrednictwem spostrzegania większego lub mniejszego natężenia dźwięku.

rozmaitych polach owego zmysłu. Całe dziedziny spostrzegania zewnętrznego nie posiadają bezpośredniej łączności czuciowej z przestrzenią, nie jest więc ona pojęciem (odnośnie formą oglądu), która spostrzeganiu towarzyszyć musi.

Wszystko to przemawia zarazem stanowczo przeciw podmiotowości przestrzeni. Przeciwnie, musimy przyjąć na podstawie wyżej przytoczonych danych, że umysłowi spostrzegającemu przeciwstawia się coś, na razie nieokreślonego, co wywołuje w nim spostrzeżenie rozciągłości, jednym słowem jakiś **pr z e d m i o t o w y**.

Wyjaśnią to lepiej jeszcze przykłady.

Wyobraźmy sobie człowieka, nie rozporządzającego pojęciem przestrzeni, ale opatrzonego zdrowymi zmysłami i postawmy przed nim jakieśkolwiek dwa przedmioty równe kształtem i barwą, ale, różne wielkością. Albo postawmy go wobec tego samego przedmiotu, ale raz z mniejszej, drugi raz z większej odległości. — Czyż ten człowiek nie odniesie w obu przypadkach dwóch różnych wrażeń?

Nie zgadzają się także z podmiotowością przestrzeni zjawiska ruchu, który określamy formalnie, jako zmianę miejsca w przestrzeni, bo skoro przestrzeń jest formą zmysłu zewnętrznego, musiałby ruch być zmianą w owej formie, a więc również czemś podmiotowem. Przeczą temu jednak przedmiotowe prawa ruchu.

Istnieją ruchy w wszechświecie, usuwające się spostrzeganiu, a jednak nie możemy twierdzić, że brak spostrzegania unicestwia je. Planetoidy krążyły już zapewne miliony lat, zanim umysł zdołał odkryć ich ruchy naokoło słońca i stwierdzić ich prawa. Znajdują się zapewne pomiędzy nimi tak drobne, że nie będziemy mogli nigdy ich spostrzedz. Czyż w takim razie mielibyśmy prawo twierdzić, że nie ma ich, albo że nie krążą? Wobec nieskończoności przestrzeni musimy przyjąć, że, jakkolwiek wielki będzie zakres, do kąd, uzbrojone potężnymi szkłami, oczy nasze dotrą, zawsze tylko nieskończenie drobny ułamek ogólnej liczby ciał niebieskich i ich ruchów podpadać może pod nasze zmysły. Czyż wolno nam wobec tego twierdzić, że reszta nie istnieje? — Chodzi tu o zasadniczą sprawę bytu lub niebytu, dla tego tłumaczenie Kanta, że istnienie po za doświadczeniem

(czy też przed doświadczeniem) oznacza tylko możliwość stania się przedmiotem doświadczenia, byłoby tylko wtedy wystarczające, gdyby istnienie dla czującego osobnika i istnienie w przedmiotowy sposób znaczyło to samo — ale tego nie dowiódł Kant.

Byt i poznanie przedstawiają rzeczy odmienne — poznanie jest tylko umysłowem odbiciem bytu.

Zastanawiającą jest rzeczą, jak liczne analogje zachodzą między przestrzenią i czasem; są one w każdym razie dowodem ich bliskiego pokrewieństwa. Wszystko, cośmy wyżej powiedzieli o wrażeniach rozciągłości, jako źródłach pojęcia przestrzeni, możemy niemal dosłownie odnieść i do czasu, zastąpiwszy tylko wyraz „rozciągłość“ wyrazem „trwałość“; jest bowiem coś przedmiotowego i narzucającego się umysłowi i w trwałości zjawisk.

Weźmy za przykład dwa meteory o równym blasku i położeniu astronomicznem, skierowane wprost ku oku spostrzegającego, z których pierwszy, jako zjawisko wzrokowe, trwa trzy razy dłużej, niż drugi. Nie potrzebujemy wcale rozporządzać z góry pojęciem czasu, aby stwierdzić tutaj przedmiotową różnicę, polegającą jedynie na różnej trwałości. Dopiero, odłączwszy ów czynnik trwałości od nabytego drogą doświadczenia wyobrażenia zjawiska, posiada umysł materyał, z którego tworzy oderwane pojęcie trwałości, odnośnie czasu. Kant jednak pomija to wszystko i opiera podmiotowość czasu na zupełnie podobnych podstawach, jak to słyszeliśmy przy omawianiu przestrzeni. „Czas nie jest“ mówi on pojęciem empirycznym, oderwanem z doświadczenia, bo równoczesność, albo następstwo nie mogłoby udzielać się spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie(?) czasu nie tworzyło podstawy a priori. Tylko przyjąwszy je, można sobie wyobrazić, że pewne rzeczy odbywają się równocześnie, albo w odrębnych czasach.“

Odpowiedź nasza także nie może być inna. Najpierw czas nie jest wyobrażeniem — powtórne wrażenie jest pierwotnym czynnikiem o wpływie rozstrzygającym na umysł i zawiera już określony składnik trwałości, odróżniający je od innych, z którego świadomość musi sobie zdać sprawę. Nie podsuwa zaś ona, ani nie oznacza z siebie samej trwałości spostrzeganych zjawisk, ale stosuje się pod tym względem niewolniczo, jest

niejako trzymana na uwięzi przez działające na nią wpływy. Umysł nasz nie przechodzi od razu do wyobrażenia trwałości, odczuwa tylko pierwotnie różnice między zjawiskami różnymi jakościowo, a różnymi co do trwałości, jako rzeczy odrębne. — W istocie przebywał umysł długą drogą rozwoju, zanim doszedł na podstawie różnic wraźniowych do oderwanego pojęcia trwałości, i wreszcie drogą analizy i syntezy odnośnych składników do pojęcia czasu, łączącego wszystkie możliwe tu zachodzące stosunki.

I w następstwie zjawisk po sobie znajdujemy pewne czynniki przedmiotowe, Do każdego pierwszego wrażenia w jakimkolwiek danym kierunku odnosi się świadomość, jako do czegoś nieznanego; przy następnem, jakościowo różnym wrażeniu mamy już podwójne odniesienie: najpierw do przedmiotu, który wywołał wrażenie (jak w pierwszym przypadku) a potem do wyobrażenia, uzyskanego na podstawie pierwotnego wrażenia. Później, jeżeli wrażenia tej kategorii zachodzą w większej liczbie, różnica owa zaciera się do pewnego stopnia, ale nie zupełnie, bo coraz nowe oddziaływania na zmysły i za ich pośrednictwem na ich świadomość powodują zazwyczaj poznanie nowych stron przedmiotu. Jak to więc zawsze jeszcze przechodzenie od rzeczy mniej znanej do więcej znanej. Podobnych różnic przedmiotowych w następstwie zjawisk po sobie możnaby znaleźć więcej, nie będziemy jednak ich tutaj wyliczać.

Bliżej określa Kant [czas w przeciwstawieniu do przestrzeni jako formę (podmiotową) zmysłu wewnętrznego, t. j. oglądanie samego siebie i swego wewnętrznego stanu.¹⁾

Sprzeczności takiego określenia wykazaliśmy wyżej. Nasuwa się tutaj ta sama trudność, którą poznaliśmy przy omawianiu przestrzeni. Zjawiska narzucają bowiem umysłowi najróżniejsze trwałości, do których on przy spostrzeganiu dostosować się musi. Od podmiotowego czynnika natomiast możemy wymagać równomierności, bo nie rozumiemy, dla czego umysł podkłada z swej formy oglądowej jednemu zjawisku mniej, drugiemu więcej. — Można zgodzić się z Kantem, że czas „określa stosunek wyobrażeń w naszym stanie wewnętr-

¹⁾ Tom II str. 72.

nym (choć nie wszechstronnie)“ ale nie wolno zapominać, że nasze stany wewnętrzne bywają zależne od przedmiotowych zmian w zewnętrznym świecie, do którego wliczamy poniekąd i nasze ciało. Kant odwraca ten stosunek, twierdząc, że czas jest bezpośrednim warunkiem wewnętrznych i właśnie przez to pośrednio także zewnętrznych zjawisk. Nie tłumaczy on, dla czego czas (tak samo, jak przestrzeń) mają się stosować do przedmiotów doświadczenia, jeżeli z niego nie pochodzą i nie mają tym sposobem nic wspólnego z przedmiotami empirycznymi. W każdym razie nie podobno uznać za dostateczną jego próby tłumaczenia owej dziwnej łączności istotnie odrębnych czynników. „Empiryczna realność“, którą Kant po tych wszystkich wywodach przypisuje zarówno przestrzeni, jak czasowi, wisi u niego w powietrzu.

Że usuwając podmiot, albo podmiotowe właściwości zmysłów, jak chce Kant, usunęlibyśmy tem samem wszelkie stosunki przedmiotów w czasie i przestrzeni,¹⁾ przyjąć możemy ale z dodatkiem: „o ile odnoszą się do podmiotu“. Jeżeli z dwóch rzeczy, stojących do siebie w stosunku, jedną usuwamy, znika oczywiście stosunek, ale nie dowodzi to bynajmniej bezwzględnej podmiotowości czynników czasowych i przestrzennych. Przeciwnie, to, co w nich jest przedmiotowe (a zdaje się, dowiedliśmy, że istnieją takie podstawy) nie może być naruszone usunięciem podmiotu, chyba, że chodziło tu o stosunek odnoszący się li tylko do podmiotu.

Jeżeli w czasie i przestrzeni znaleźliśmy daleko idące analogje, to zachodzą także między nimi stanowcze różnice. — Pojęcie czasu jest samodzielniejsze. Przedstawiając sobie czas, nie potrzebujemy czynników, wziętych z przestrzeni, ale stoi on niejako o własnej mocy. W przeciwieństwie do tego, łączymy z pojęciem przestrzeni, pojęcie trwałości, pojmujemy ją bowiem, jako coś, odnoszącego się do różnych czasów. — Natomiast jest pojęcie przestrzeni bogatsze, i daje, jako takie, umysłowi pole do stwarzania różnorodności przestrzennej, matematycznych figur, czego przy czasie nie ma. Części czasu są prostym wynikiem dzielenia go, figury matematyczne są natomiast samodzielnym wytworem umysłu na podkładzie przestrzennym.²⁾

¹⁾ Tom II str. 78.

²⁾ Owa samodzielność w tworzeniu figur matematycznych nie ma tutaj znaczenia, odpowiadającego wyrażeniu Kanta: a priori. Oznacza ona tylko

Przeciw zaliczaniu czasu i przestrzeni do pojęć zdaje się przemawiać fakt, podniesiony przez Kanta, mianowicie, że w przeciwieństwie do wielości przedmiotów, zawartych pod każdym pojęciem empirycznym, posiadamy tylko jedną przestrzeń i jeden czas. — Należy jednak pamiętać, że pojęcie przestrzeni nie wytwarza się na podstawie przedmiotów, tylko pewnych składników przedmiotowych. Uwzględniając ową różnicę, odnajdujemy zresztą w obu przypadkach analogiczny ruch świadomości: od wrażeń przez wyobrażenia do pojęć, z tem zastrzeżeniem, że empirycznym pojęciom, o które chodzi Kantowi, odpowiada tutaj nie pojęcie przestrzeni, ale ciaśniejsze pojęcie rozciągłości, pod którym tak samo mieści się wielość odnośnych przedmiotów, t. j. różnych możliwych rozciągłości, jak pod innymi pojęciami, wytworzonymi na podstawie przedmiotów doświadczenia. Odrębność polega na tem, że możemy tutaj iść jeszcze krok dalej i połączyć wszystkie możliwe rozciągłości i stosunki przestrzenne pod jedną syntezę pojęciową, zwaną przestrzenią. — Podobnie dzieje się przy pojęciu czasu.

Musimy jeszcze omówić konieczność czasu i przestrzeni, jako pojęć t. j. niemożność usunięcia ich nawet wtedy, kiedy z łatwością wymazujemy w myśli ciała z istnienia.

Wykazaliśmy już, że doświadczenie jest jedynem źródłem tak owych najogólniejszych syntez pojęciowych, jak i poznania wszelkich, mieszczących się w ich obrębie przedmiotów; wolno nam więc szukać źródeł owej odrębności tylko w doświadczeniu i warunkach wrażliwości, jako jego podstawie. — Należy tu w pierwszej linii przypomnieć osobliwą rolę, jaką odgrywają w oglądach zmysłowych: rozciągłość i trwałość. Są one bowiem empirycznymi znamionami wszelkich przedmiotów zmysłowych bez wyjątku, podczas gdy inne właściwości, jak barwa, smak, woń i t. p. zachodzą się w nich sposobem więcej przypadkowym.

Opierając się na tych danych, twierdzi Kant, że przestrzeń, apriorystyczna forma zmysłu zewnętrznego, jest warunkiem do-

pewne wyemancypowanie się umysłu z niewolniczego naśladownictwa przedmiotów i stosunków doświadczenia, które jednak, jak wszędzie, i tu pozostaje pierwotnym wzorem, czy materiałem. Możemy to nazwać samoistnem stosowaniem motywów empirycznych.

świadczania, ale nie powiada wyraźnie, co rozumie przez doświadczenie. — Spróbujmy określić doświadczenie i stwierdzić, jakie są jego warunki. Doświadczenie obejmuje wszelkie świadome czynności, czy to poznawcze, czy to woli. wraz z sumą śladów, pozostawionych przez nie w umyśle. Wiemy, że poznanie rozpoczyna się od wrażeń, wola natomiast bierze początek z uczuć, to też obejmuje doświadczenie w równej mierze obie dziedziny wraz z pamięcią, przechowującą ślady świadomych czynności. — Z tego określenia wynika, że warunkami doświadczenia są z jednej strony działania środowiska na zmysły, i za ich pośrednictwem na świadomość (takie jest i według Kanta źródło wrażeń), z drugiej strony wrażliwe tło umysłu, przetwarzające ów surowy materiał wrażeńiowy na świadome czynności poznawcze i woli. Do koniecznych warunków doświadczenia należą więc czynne przedmioty po za umysłem, do koniecznych warunków istnienia i działania przedmiotów należy zarówno rozciągłość, jak trwałość — tak należy uzupełnić i zmodyfikować twierdzenie Kanta. Nie możemy wogóle pojąć ani istnienia, ani działania bez owych warunków, dla tego usuwając je w myśli z przedmiotu, usuwamy wraz z nimi nieodwołalnie przedmiot; wyobraźnia nasza jest tu związana niechętnymi prawami realności; ów przymus leży bowiem nie w nas samych, nie w podmiotowej formie zmysłów, ale w ogólnem prawie istnienia. Tutaj leży więc źródło konieczności syntezy między pojęciem ciała i pojęciem rozciągłości, która posłużyła Kantowi do podanego wyżej przykładu sądów rozbiorowych.¹⁾

III.

Już z czysto formalnych względów, ma pogląd, wyprowadzający poznanie z wrażeń, wyższość nad teorią dualistyczną, przyjmującą dwa odrębne źródła poznania, bo dążność do syntezy pojęciowej jest stałym prawem umysłu. Ale i ze względu na treść nie da się zapatrywanie Kanta utrzymać, ponieważ rozbiór składników poznania wykazuje, że mamy w wrażeńiu, wyobrażeńiu i pojęciu ten sam materiał podstawowy.

Ów ruch, stanowiący początek wszelkiej czynności umysłowej, nazwaliśmy już działaniem na zmysły ze strony środo-

¹⁾ Wszystkie ciała są rozciągłe.

wiska, Śledząc krok za krokiem dalsze jego losy, dochodzimy w zupełnie naturalny sposób do gotowego materiału myślenia, do pojęcia.

Rozróżniamy tutaj następujące stopnie:

1) Działanie zewnętrzne.

Z chwilą, kiedy działanie zewnętrzne wprawia w ruch narząd zmysłowy, mówimy o

2) wrażeniu.

Możemy więc zmysł uważać za przewodnika ruchu, pochodzącego z odrębnego źródła. — Ów ruch może w istocie przejść narząd zmysłowy i dojść do świadomości, albo też złać się i zatrzymać w narządzie zmysłowym. Jeżeli n. p. wpada światło zielone do naszego oka, kiedy mamy myśl zajętą czem innym, to zmysł zostaje poruszony, ale ruch ten nie działa w prawidłowy sposób na świadomość, zostaje zahamowany (w danym przypadku przez silniejsze działanie — myśl). Mówimy wtedy o

a) wrażeniu przedprogowym.

Jeżeli natomiast ruch przenosi się bez przeszkody na świadomość, odbieramy:

b) wrażenie pełne, ale świadome.

Wrażenia występują zazwyczaj w doświadczeniu w statycznych, nie zależnych od umysłu, połączeniach — nazywamy je:

c) wrażeniami złożonymi.

Świadome zdanie sobie sprawy z owego działania, jako syntetycznej całości, nazywamy:

3) spostrzeżeniem.

Przedmiotową przyczynę spostrzeżeń odczuwamy, jako istność odrębną od naszej świadomości i nie zależną od niej. Przeciwnie świadomość, związana, bijącemi w nią wrażeniami, odczuwa, że inicjatywa ruchu nie wychodzi od niej samej, ale z zewnątrz, że sama jest tutaj przedmiotem działania. Owe źródła spostrzeżeń zwykliśmy na tej podstawie odnosić do wpływających na umysł, a więc nie zależnych od niego istności i nazywamy je przedmiotami zewnętrznego świata.

Zetknąwszy się z świadomością, pozostawia ruch, idący z zewnątrz, trwały ślad po sobie, odbicie umysłowe wrażenia, czyli:

4) wyobrażenie.

Jest to więc prosta zmiana działania na podstawie prawa nienaruszalności siły. Możemy uważać umysł jako narząd wstrzymujący ruch wrażeniowy i zamieniający go zarazem w czynnik świadomości. — Ślad, pozostający po wrażeniu na tle umysłowym, daje możność wznowienia czynności w odbiciu, t. j. w zmienionej formie wyobrażenia. Takie odbicie wrażenia może być dowolne, samodzielne, albo na podstawie postronnych wpływów. Wyobrażenie zielonej barwy możemy wywołać każdego czasu, bez względu na warunki, umożliwiające odpowiednie wrażenie n. p. światło. Bezbarwny rysunek zielonego przedmiotu, znanego nam z doświadczenia, wywołuje w umyśle naszym samorzutnie wyobrażenie zielonej barwy i t. p.

Wspomniane wyżej stałe syntezy wrażeniowe pozostają złączone i w wyobrażeniach, jako umysłowych odbiciach wrażeń, nazywamy je:

5) wyobrażeniami złożonymi.

Przedmioty, działające w różnych warunkach na świadomość, wykazują z jednej strony pewną jednostajność, z drugiej pewne odmiany wrażeniowe. Na podstawie pierwszej oznaczamy cechy istotne przedmiotów, na podstawie drugiej cechy przypadkowe. N. p. różowa barwa białego kamienia, oświeconego zachodzącym słońcem, jest cechą przypadkową, biała barwa cechą istotną wyobrażenia, odnośnie przedmiotu: biały kamień.

Świadomość, jako istota czynna, nie przestaje na przeobrażaniu podmiotów wrażeniowych w wyobrażenia. Gromadzą się one z rozszerzającym się doświadczeniem w takiej liczbie, że pewne uporządkowanie staje się konieczne. Pomocą w niem jest zdolność umysłowa analizy, czy rozbioru wyobrażeń na ich części składowe, przejęte w syntetycznych grupach w wrażeniach złożonych i zachowane, jako takie, w odbiciach umysłowych wrażeń. Świadomość gromadzi wyobrażenia, porównuje je z sobą, podkłada niejako jedno pod drugie, zestawia cechy wspólne, istotne, wyłącza przypadkowe i dochodzi wreszcie tą drogą do pojęcia.

6) Pojęcie określiliśmy już wyżej przy genezie sądów rozbiorowych, jako umysłową syntezę stałych cech ściśle określonego działu wyobrażeń. Przedstawia więc ono w przeciw-

stawieniu do wymienionych dotąd składników poznawczych czynnik ogólny, regułę pod którą mieści się wielość przedmiotów.

Pojęcie „brzoza“ zawiera wszystkie istotne cechy wszelkich możliwych wyobrażeń brzozy z pominięciem przypadkowych, których umysł nie może gromadzić w jednolitą całość, dla tego, że wykluczają się wzajemnie; jest to określenie dostosowane do każdego możliwego okazu: brzoza.

Jak ruch wyobrażeń prowadził do genezy pojęcia, tak ruch pojęć przedstawia:

7) sąd, który określamy, jako odnoszenie pojęć do siebie, ograniczanie jednego pojęcia drugim.

Ostatnim wreszcie ogniwem w szeregu czynników poznawczych jest:

8) wniosek, poznanie pośrednie za pomocą sądów, powstające na mocy ruchu sądów, t. j. odnoszenia ich do siebie.

Wymienione stopnie poznania są więc prostymi modyfikacjami pierwotnego działania zewnętrznego na świadomość, odgrywającego tutaj doniosłą rolę *primum mobile*. Wrażenie przedstawia punkt styczny między świadomością a światem zewnętrznym. Umysł, jako istota czynna, porywa ów materiał wrażeniowy w swój wir, przetwarza go, nadając mu swoje t. j. umysłowe cechy. Tak przetworzone działanie zewnętrzne (pojęcie) staje się dopiero właściwym materiałem umysłu, którym on już dowolnie rozporządzać może, używając go do budowy sądów, a wreszcie wniosków.

Empiryczne pochodzenie pojęć nie ulega więc wątpliwości i sądy rozbiorowe okazują tem samem z formalnego stanowiska pochodzenie swoje z doświadczenia. To pochodzenie dzieli także pojęcia rozciągłości i trwałości, jako warunki i zarazem składniki wrażeń, a wraz z niemi i oparte na nich pojęcia przestrzeni i czasu.

Że istnieją pojęcia, którym w doświadczeniu nie przeciwstawia się żaden przedmiot rzeczywisty, przeczy, jak już wspomnieliśmy, tylko pozornie wywodowi powyższemu. Szereg czynników umysłowych, wyszczególniony wyżej, stanowi bowiem tylko najogólniejszy szkielet czynności umysłowej, odbijającej w swem zwierciadle nie tylko przedmioty świata ze-

wnętrznego, ale także stosunki, między nimi zachodzące i tu właśnie trzeba szukać źródła tego rodzaju pojęć. Należą tutaj, jak wiemy, przestrzeń, czas i przyczynowość. Ostatnia n. p. jest, o ile pominiemy zawarte w niej czynniki identyczne, odbiciem rzeczywiście zachodzącej zależności między zjawiskami, otaczającego nas świata. Poznający umysł musi tutaj stosować się do przedmiotowych praw realności, Ścinanie się wody na mrozie, topienie się metalów przy gorącu, owa na wzajemności oparta zależność zjawisk materialnych odbywa się w najzupełniejszej niezawisłości od umysłu, który może jedynie odgrywać tutaj rolę czynnika, stwierdzającego to, co się w istocie dzieje, i tłumaczyć to sobie w sposób, odpowiadający własnemu poznaniu.

Łączy się z tem zasadnicza kwestya filozoficzna, czy należy uważać za rzeczywistość, otaczające nas środowisko, wszechświat, siebie samych, czy też jesteśmy synami wieczystej uludy, podającej nam fantomy własnej umysłowości za przedmioty rzeczywiste.

Jesteśmy tu w samym centrum zagadnień filozoficznych.

Kant przychyła się, jak widzieliśmy, do idealnego poglądu na świat; przedmioty zewnętrzne są według niego prostemi modyfikacyami umysłu; ich realność. t. j. byt niezależny od umysłu — uludą. Stoi on jednak tutaj w sprzeczności z samym sobą, gdyż uważa „trwały ogląd zewnętrzny“ za „konieczny warunek przedmiotowej raalności“¹⁾, ogląd zaś, jak przyznaje, może tylko powstawać na podstawie działania przedmiotu na zmysły.

Pogląd nasz stoi w zasadniczem przeciwieństwie do zapatrywania Kanta. Cały wyżej przytoczony wywód czynników poznania wykazuje niezbicie, że istnieje coś odrębnego od nas, a posiadającego siłę wprawiania w ruch naszych zmysłów. Gdyby ów ruch wychodził z umysłu samego, w takim razie stanowiąłby umysł już nie tylko *primum mobile*, ale rodzaj *perpetuum mobile* i wszelka realność istnienia musiałaby się w nim koncentrować.

Kant jednak uważa i umysłowość naszą, o ile podlega ogólnym prawom natury i stanowi wraz z nią wszechobjemu-

¹⁾ Tom II str. 234.

jąca całość, za proste zjawisko, po za którym ukrywa się, być może, coś, czego określić nie podobno.¹⁾ Świat równie, jak i nasze własne ja jest jakąś istnością nie tylko nie znaną, ale wprost niepoznawalną i nawet najdalej posunięte poznanie nie uprawni nas nigdy do wyrzeczenia sądu, określającego w czemśkolwiek owe zagadki.

Jest to akt filozoficznej rezygnacji.

Trudność zadania, sprzeczności, w jakie dotąd umysł ludzki wikłał się nieodwołalnie, chcąc dać wyczerpującą odpowiedź na pytanie, co kryje się za wrażeniem, czem jest świat, otaczający człowieka, jako źródło różnorodności wrażeniowej, czem umysł nasz, istność tajemnicza, dźwięcząca, jak harfa Eola, pod uderzeniami, bijącemi nań z zewnątrz, nie uprawniają nas jeszcze do zaprzeczenia realności świata wogóle i poszczególnych przedmiotów. Zagadka, sprawiająca, że największe wysiłki myśli nie mogą znaleźć określeń, odpowiadających jej w zupełności, musi jednak przedstawiać coś przedmiotowego.

Materia i ruch, dwa źródła wrażeń, sprzeczne na pozór, a jednak złączone nieodwołalnie z sobą i z pojęciami przestrzeni i czasu, biją od wieków do bram umysłu, dopominając się syntezy. Rządzą nimi przedmiotowe prawa, które umysł śledzi mozolnie, wydzierając naturze w tysiącletnim wysiłku jedną tajemnicę po drugiej, ale których w niczem zmienić nie zdolny.

Wszystko to ma być niczem?

Czyż taka niepojęta próżnia, może być zdolna do napinania myśli ludzkiej i zadawania jej uciążliwej, przez długie szeregi pokoleń trwającej pracy?

Czyż myśl nasza stoi sama, sobą wypełniając wszechświat, skoro tysiączne przedmioty, wprawiające ją w ruch, przynoszące z sobą zmiany jej działalności, wołają w nas nieustannym głosem: „nie ja!”

Filozofja ma obok logicznej sprawy poznania inne jeszcze praktyczne cele przed sobą; ma ona nieść ukojenie wątpięcemu umysłowi, otoczonemu nieprzebytą nocą zagadek bytu. Kto więc powiada człowiekowi: nic nigdy wiedzieć nie możesz! ten powinien odpowiedzieć jeszcze na pytanie, nasuwające się wo-

¹⁾ Tom II str. 390.

bec tej beznadziejności: czem była cierniem słana droga, którą dotąd umysł ludzki, łaknący poznania, przebywał, jeżeli u kresu jej taka go spotyka odprawa?

Żądza wiedzy, posiadająca głębokie źródła w umysłowości człowieka, nie przestaje mimo wszelkich zapewnień o niepoznawalności bytu działać i dążyć naprzód.

Mamyż ją uważać za smutny obłąd, albo raczej za zdrowy instykt, każący przypuszczać, że po owem męczącym pięciu się w górę przez cierniste zarośla otworzą się wreszcie gdzieś u szczytu szerokie i jasne widnokregi?

IV.

Widzieliśmy jak, poczynszy od wrażenia, rozwijają się dalsze stopnie poznania same z siebie, jako nieprzerwany łańcuch, przedstawiający ogół tego, co obejmujemy pod wspólną nazwą umysłu. Dzieląc go na poszczególne władze poznania, musimy pamiętać, że jest to do pewnego stopnia sztuczny podział, rozcinający na części naturalną całość. Dla tego też granice poszczególnych władz poznawczych określane bywały przez różnych filozofów w rozmaity sposób. Gorzej jest, jeżeli u tego samego autora znajdujemy istotne różnice w określaniu tej samej władzy, bo tym sposobem razem z podstawami przesuwają się oparte na nich wnioski, i nie dochodzimy wogóle do jasnego obrazu. Nie możemy i Kantowi oszczędzić tego zarzutu. Wykazaliśmy już, że składnik umysłowy: wrażenie, znajduje się u niego w zaniedbaniu, powodującym zgubne następstwa. Nie rozróżnia on dostatecznie wrażenia od wyobrażenia i podstawia niejednokrotnie jedno za drugie; nie służy mu też wrażenie za punkt wyjścia dla teorii poznania i podziału władz umysłowych.

Wyobrażenie jest u niego, raz czynnikiem empirycznym, raz wytworem samoistnym rozumu.

Rozum określany bywa w najróżniejszy sposób.

Podajemy tu najważniejsze określenia:

- 1) Rozum jest władzą poznania za pomocą pojęć, t. j. sądzenia.
- 2) Rozum jest władzą reguł, władzą podciągania pod reguły.

- 3) Rozum jest aktem samodzielności władzy wyobrażania.
- 4) Rozum jest władzą, tworzącą wyobrażenia.
- 5) Rozum jest władzą łączenia a priori.
- 6) Rozum jest władzą myślenia przedmiotu oglądu zmysłowego.
- 7) Czynność rozumu polega na odnoszeniu syntezy do pojęć i t. d.

Jeżeli niektóre określenia pokrywają się wzajemnie, bo rozum, jako władza, wytwarzająca sąd, musi być np. i władzą reguł, tj. sądów ogólnych i wytycznych, to jednak nie można tego powiedzieć o wszystkich powyższych określeniach Kanta. Rozum może łączyć tylko tam, gdzie doświadczenie podaje mu odpowiednie wskazówki (przynajmniej, o ile chodzi o sądy uprawnione). Łączenie a priori natomiast mogłoby prowadzić do wiązania z sobą pierwiastków żywiołowo różnych, i rodziloby zamęt, nie mogący służyć poznaniu.

Możemy wprawdzie łączyć w sądach pojęcia, nie należące do siebie, ale jest to w każdym razie materyał, pochodzący z doświadczenia (ponieważ innym nie rozporządzamy) i tylko błędnie zastosowany. Rozum, jako władza sądenia, poruszająca pojęcia, które biorą swój początek z wrażeń i wyobrażeń, legitymuje tym sposobem pochodzenie swoje z doświadczenia, i nie zawiera nic a priori. Wprawdzie Kant przeczy temu, przypisując tak rozumowi, jak rozsądkowi pewne pojęcia a priori, ale tą metodą zwiększa tylko już panujące zamieszanie. Podług tego mielibyśmy bowiem już trzy odrębne źródła dla pojęć, tj. doświadczenie, rozum i rozsądek, Ale rozum operuje według niego, jak to z powyższych określeń widzimy, także i wyobrażeniami. Nie znajdujemy więc wystarczającej różnicy nie tylko między wrażeniami i wyobrażeniami, ale i między wyobrażeniami i pojęciami.

Rosądek jest według Kanta, jużto władzą sądenia pośrednio, jużto władzą zasad (principia).¹⁾ Przy wnioskowaniu pośrednim są czynne aż trzy władze umysłowe. Zdanie ogólne (major) stawia rozum, podkładanie poznania pod warunek owej

¹⁾ Tom II str, 280.

reguły (minor) należy do władzy sądzenia¹⁾ (Urteilkraft) a wniosek jest rzeczą rozsądku²⁾.)

Nie godzimy się na podział i określenia Kanta i rozróżniamy na podstawie wyżej naznaczonego rozwoju stopni poznania trzy władze umysłowe, mianowicie:

1) w r a ż l i w o ś ć, jako zdolność odbierania wrażeń.

2) w y o b r a ż n i a, jako władzę tworzenia i łączenia wyobrażeń.

3) r o z u m, jako władzę tworzenia pojęć i łączenia ich w sądy i wnioski.

Złożoną czynność rozumu obejmujemy syntetyczną nazwą myślenia,

Roztropność albo rozsądek jest czynnością umysłu praktyczną, nie mającą łączności z prawami myślenia logicznego, jako takiego, ale znajdującą swe zadanie w utrzymywaniu równowagi między poszczególnymi władzami umysłu i nie dozwalającą przewagi jednej nad drugą; jako taka, jest ona podstawą praktycznego działania.

Różnica między wnioskowaniem pośredniem a bezpośredniem jest za mało zasadniczą, aby można, jak to czyni Kant, przypisywać ją dwom odrębnym władzom umysłowym. Wszelkie wnioskowanie należy do zadań rozumu. Jest on zasadniczą władzą umysłu, tak, jak pojęcie przezeń wytworzone jest podstawowym materiałem poznania (jakkolwiek pochodnem). Widzieliśmy już, że tworzenie pojęć poprzedza analiza wyobrażeń na ich poszczególne składniki. Wynika z tego, że i władzę analizy musimy przypisać rozumowi.

Jakkolwiek Kant określił rozum także, jako władzę łączenia a priori, nie przeszkadza mu to jednak uważać syntezy różnorodności za prosty skutek wyobraźni. Ale wyobraźnia poprzedza rozum, jak widzieliśmy, dostarczając mu przetworzonego przez siebie materiału wrażliwego. Jeżeli więc znajdujemy już w wyobraźni czynnik syntezy i rozum przej-

¹⁾ Władza sądzenia nie istnieje wogóle, jako odrębna, zasadnicza zdolność umysłu, ponieważ istotną władzą sądzenia jest, jak to nawet z określeń Kanta wynika, rozum. Chodzić tu może jedynie o to, co nazywamy zdrowym rozsądkiem, roztropnością i t. p. a więc nie o odrębną władzę umysłową, ale o stosunek zasadniczych władz do siebie.

²⁾ Tom II str. 283.

muje go od wyobraźni już gotowym, gdzież jest tu jeszcze miejsce dla łączenia a priori? W istocie rozporządza wyobraźnia syntetycznymi czynnikami, obrazami przedmiotów, jako właściwym sobie materiałem. Są to jednak proste odbicia przedmiotów zewnętrznego świata, których poszczególne właściwości łączą się stale już w wrażeniu, i dla tego znajdujemy je w połączeniu i w materiale poznawczym wyobraźni. Wrażenia zaś są samorzutne, t. j. narzucają się umysłowi podług pewnych stałych praw, których tenże zmienić nie może.

Możnaby zawahać się, czy ową syntezę czynników wrażeniowych, sprawiającą, że pewne odrębne właściwości uważamy za jeden przedmiot, przypisać należy przedmiotowi, czy podmiotowi, ale w żadnym razie nie możemy mówić o syntezie a priori rozumu, gdyż tenże jest, jak wykazaliśmy, władzą następczą, przerabiającą materiał syntetyczny, pochodny. Określenie wrażenia, jako działania przedmiotu na zmysły, godzi się bardzo dobrze z przyjęciem sk o m b i n o w a n e g o działania ze strony przedmiotów zewnętrznego świata, które w istocie przedstawiają z a w s z e pewną różnorodność. Pojmujemy to w ten sposób, że jeden i ten sam przedmiot działa równocześnie różną drogą na zmysły, które dopiero przejmują i przerabiają ów materiał wrażeniowy podług swoich stałych praw. Tutaj też należy szukać właściwego źródła syntezy umysłowej, wykazującej tym sposobem pochodzenie swoje z doświadczenia, i zarazem swoją istotę, dostosowującą się do rzeczywistych, nie zależnych od niej czynników i odbijającą je na kształt zwierciadła.

Spostrzeganie zachodzącego słońca łączy się stale z pochyleniem barwy ku mniej łamliwej części widma, z pozornym zwiększeniem kuli słonecznej i zmniejszonym natężeniem blasku. Wiążemy tedy kolor czerwony itd. z pojęciem zachodu nie samoistnie, ale dla tego, że tysiączne wrażenia przyniosły z sobą to połączenie, i że wyobrażenie i dalsze stopnie poznania muszą stosować się do odebranych wrażeń, jeżeli mają dać odpowiedni rzeczywistości obraz umysłowy, odnośnie są oparty na owej syntezie wrażeniowej.

Kant rozróżnia syntezę apprehensi, t. j. przebieganie różnorodności i łączenie jej w jednym oglądzie i syntezę reprodukcyj, odnoszącą się do łączenia różnych zja-

wisk.¹⁾ Mianowicie, jeżeli na drodze empirycznej stwierdzimy częstokroć, że z jakimś zjawiskiem łączy się inne, to umysł nasz, odbierając później jedno ze znanych wrażeń, przechodzi sam do drugiego. To właśnie empiryczne prawo nazywa Kant syntezą reprodukcji w wyobraźni.

Zjawiska łączą się podług stałych, im samym właściwych praw, ale zjawiska są tylko: „grą naszych wyobrażeń“, „stanami zmysłu wewnętrznego“. Oba rodzaje syntezy zachodzą także przy „czystych“, (matematycznych) wyobrażeniach; stąd wnosi Kant że są one władzami a priori naszego umysłu. — Wobec tego należy, pomijając już inne, wyżej poruszone wątpliwości, zapytać, jakim sposobem, skoro zjawiska są grą wyobrażeń, a więc czemś podmiotowem. tłumaczy się zgodność ich praw:

- 1) w tym samym umyśle w różnych czasach?
- 2) w różnych umysłach?

Obie wspomniane syntezy można wyjaśnić daleko prościej na drodze doświadczalnej (także przy matematycznych wyobrażeniach). Pierwszy rodzaj omówiliśmy wyżej, drugą tłumaczmy promieniowaniem ruchu wrażeńoweo w centralnym systemie nerwowym do dziedzin sąsiednich, które w miarę powtarzania się takiego ruchu „towarzyszącego“ stają się coraz więcej do niego uzdolnione, i przypuszczeniem, że ruch wrażeńowy nie ginie momentalnie, ale zachowuje trwałość (odpowiednią zresztą sile wrażenia), będącą podstawą syntezy reprodukcyjnej.

Kant widzi, że uznawszy zjawiska za podmiotowe stany umysłu, staje w sprzeczności do jedności syntetycznej, z jaką wrażenia stale w umyśle się pojawiają, ale zamiast uznać błędność swej zasady, woli uciekać się znowu do umysłu i szukać przyczyny w jego apriorystycznej zdolności do syntezy.

Jeżeli jednak podstawą umysłu jest syntetyczna jedność, to różnorodność i rozmaitość, jaką znajdujemy w zjawiskach pozostaje niewytłomaczoną zagadką, skoro one są, tylko stanami umysłu. Rozumielibyśmy, że „jedność zasad określa wszystko różnorodne“ i ogranicza je, ale nie wyjaśnia to pochodzenia rozmaitości. Przykład trójkąta, który Kant

¹⁾ Tom II str. 640.

podaje, jest zresztą zupełnie nie właściwym w celu zaznaczenia zjawiska.

„Wszelka konieczność opiera się zawsze na podstawie transcendentnej“¹⁾ czytamy u Kanta, „a więc musimy znaleźć podstawę transcendentną jedności samowiedzy w syntezie różnorodności wszelkich naszych oglądów, tem samem i wszelkich przedmiotów doświadczenia, bez czego nie byłoby możliwe pomyśleć jakiegos przedmiotu do naszych oglądów, bo przedmiot jest właśnie takim czemś, czego pojęcie wyraża taką syntezę“. Jest to klasyczny przykład, dokąd prowadzi upieranie się przy teorii pojęć a priori. — Czy konieczność transpiracji żyjących organizmów polega na warunkach transcendentnych? „Do oglądu myśleć przedmiot“²⁾ jest także curiosum jedyne w swoim rodzaju. Trudność właśnie polega na wytłomaczeniu konieczności prawidłowej i samorzutności, z jaką przedmioty wywołują w nas grupy wrażeniowe i wyobrażeniowe, łączące się w jedność syntetyczną, a Kant schodzi tej trudności z drogi, radząc sobie twierdzeniem, że przedmiot nie jest niczem więcej, jak tem czego synteza [wyraża pojęcie. Czyż to nie jest kręcenie się w kółku?

Każdy przedmiot zewnętrznego świata, działający na nasze zmysły, wprawia umysł nasz w pewien stopień podrażnienia, pozostawiający ślad większej lub mniejszej trwałości. Ślady wrażeń, pozostające w umyśle, dają możliwość łączenia ich wzajemnie z sobą i klasyfikacji; są to rzeczy skuteczniające się w sposób mniej lub więcej mechaniczny. Mamy jednakże i możliwość łączenia naszej świadomości z każdym poszczególnym wrażeniem, albo z ich grupami; mówimy wtedy: „mam wrażenie tego lub owego rodzaju.“ Mówiąc: „miałem wrażenie“, łączymy obecny stan świadomości z byłym wrażeniem, z czego wynika poczucie jedności w umyśle w różnym czasie i zdolność syntezy. Jeżeli jednak uprzytomnimy sobie, że wrażenia pozostawiają ślady, skłonni będziemy tłumaczyć takie objawy na drodze empirycznej i różnica między łączeniem świadomości z byłym wrażeniem, a obecnem teoretycznie zniknie.

¹⁾ Tom II str. 647.

²⁾ Tom II str. 645.

Z chwilą też, gdy jakie wrażenie zatrze się zupełnie w umyśle, nie może już być mowy o syntezie z innymi wrażeniami.

Umysł, który, co do istoty swej jest d a n y m kierunkiem czynności, ma poczucie owego kierunku, z czego wynika poczucie jedności, tożsamości, które nazywamy syntezą różnych stanów świadomości. Nie ma tutaj jednakże miejsca dla pojęć transcendentálnych.

Choćbyśmy zresztą przyznali umysłowi zdolność syntezy a priori, jak chce Kant, nie doprowadziłoby to do wniosków, jakie on z tego wysnuwa, nie doprowadziłoby to mianowicie do pojęcia genezy przedmiotów, powstawania ich w umyśle, bo każda zdolność syntezy, musi rozporządzać materiałem do rozwijania swej czynności, inaczej obracałaby się w próżni.

Musimy więc, z jakiegokolwiek strony na rzecz patrzymy, przyznać przedmiotom zmysłowego świata byt samoistny, to znaczy niezależny od umysłu, i do zadań filozofji należy określić ten byt zgodnie z zasadami myślenia.

Takiej zgodności nie przedsiawia teoria Kanta, opierająca się na czystych pojęciach i władzach rozumu, teoria nie poparta zresztą wystarczającymi dowodami.

Gdziekolwiek zwrócimy się ku doświadczeniu wszędzie napotykamy przedmiotowe, niezależne od umysłu podstawy, zmuszające nas do przyjęcia jakiejś samodzielnej istności w przedmiotach, otaczającego nas środowiska, której odbicie znajdujemy w naszych wyobrażeniach i pojęciach, jako materiał do dalszej analizy umysłowej i zagadnienie, czekające na swoje rozwiązanie.

Nie ma tutaj wogóle miejsca dla umysłowego: a priori, ponieważ umysł odgrywa jedynie rolę zwierciadła, w którym odbija się samoistnie rzeczywistość.

Jeżeli Kant twierdzi, że przedmioty nie mają po za zmysłami przedmiotowego bytu, to godząc się na to zapatrywanie, musielibyśmy chyba przyjąć, że są one częściami podmiotu, co znajdowałoby zresztą potwierdzenie w zdaniu jego, że razem z usunięciem podmiotu nikną także przedmioty. Zapomina on jednak, że przyjmując źródło przedmiotów w umyśle (bez względu na dalsze ich określenie) robi z nich także rodzaj czynników podmiotowych a priori, usuwając tym sposobem zasadniczą podstawę do przeciwstawienia doświadczenia owym

czynnikom, ponieważ w takim razie wszystko byłoby a priori. Bo przecież doświadczenie rozporządza jedynie tym materiałem, który się kryje w przedmiotach (wliczając do nich i nasze ciało) i ich wzajemnych stosunkach.

V.

Odrębne stanowisko zajmują w teorii Kanta apriorystyczne pojęcia czystego rozumu, którym za Arystotelesem nadaje miano kategorii, rozdzielając je na cztery poszczególne rzędy: wielkości, jakości, względności i sposobu.¹⁾ Ustawienie kategorii cechowane jest pewną dowolnością; wielkość, względność i sposób są bowiem, ściśle biorąc, tylko określeniem jakości. Kategoria ograniczenia natomiast, umieszczona pod rzędem jakości, stosowałyby się równie dobrze pod rząd wielkości, i t. p. Nie rozumiemy również, dla czego Kant pomija liczbę w rzędach kategorii: jedność i wielość są właściwie określeniami liczby, a nie wielkości. Kategoria wspólności, jako oddziaływania wzajemnego między czynnym a biernym, (właściwie oddziaływa tylko czynne, nie odróżnia się dostatecznie od kategorii przyczynowości, natomiast w rzędzie względności pomieściłaby się jeszcze bardzo dobrze kategoria stosunku, którą Kant pomija. Zdaje się, że na umysł Kanta miały (jak to zresztą już podniesiono) wielki wpływ względy symetryczne. Zadając trochę gwałtu ogólnym pojęciom, można je w istocie podzielić na cztery rzędy, zawierające po trzy, względnie po sześć kategorii i stanowiące tym sposobem rodzaj architektonicznej całości, w której Kant niejednokrotnie zdradza upodobanie.

Kantowi chodziło i o to, aby podział kategorii odpowiadał podziałowi sądów, które u niego tyleż rzędów pod tymi samymi tytułami zawierają. Nie udało się to przecież w zupełności, bo „dynamiczne“ kategorie wykazują wszędzie podwójność, podczas gdy sądy, im odpowiadające, z wyjątkiem warunkowych i rozłącznych zawsze są pojedyncze. Zresztą, zdaje się, że Kant, chcąc koniecznie wynaleść coś, odpowiadającego kategorii ograniczenia, wsunął do drugiego rzędu kategorię sądów nieskończonych, nie umotywowanych należycie i nie odpowiadających kategorii ograniczenia. Każdy sąd jest bowiem pod

pewnym względem ograniczeniem jednego pojęcia drugim na tle nieskończonej możliwości. Kształtował on więc w celu urzeczywistnienia swych architektonicznych pomysłów nie tylko kategorye podług sądów, ale i odwrotnie sądy podług kategoryi.

Po tem, cośmy wyżej powiedzieli, nie potrzebujemy, zdaje się, dowodzić, że kategorye, jako pojęcia, biorą swój początek z doświadczenia. Są one pojęciami ogólnemi, zawdzięczającemi powstanie swoje nie poszczególnym przedmiotom, ale stosunkom, zachodzącym jużto między przedmiotami (n. p. jedność wielość), jużto przedmiotów do umysłu (n. p. możliwość, konieczność). O możliwości jakiegoś przedmiotu mówimy wtedy, gdy mamy przed sobą warunki, znane nam z doświadczenia, które prowadziły do powstania takiego przedmiotu i t. p.

Kant stawia kategorye w jednym rzędzie z pojęciami czasu i przestrzeni, o ile „odnoszą się zupełnie a priori“ do przedmiotów.¹⁾ Wobec tego należałoby się porozumieć, jakie znaczenie przypisujemy wyrażeniu: pojęcie odnosi się do przedmiotu, nasuwa ono bowiem poważne wątpliwości.

Pojęcie „koń“ odnosi się do przedmiotu: koń; przedmioty niem obejmowane, wykazują wielką liczbę i rozmaitość, nie wysuwają się jednak nigdy po za obręb pojęcia, przedstawiającego po prostu czynność podciągania pod jedność umysłową całą możliwość przedmiotu: koń. W jaki sposób mamy jednak pojmować wyrażenie Kanta, że pojęcie przestrzeni (wyżej powiedział on, że przestrzeń nie jest pojęciem) odnosi się do swego przedmiotu? Wszakże głosi on ideałność przestrzeni?

Jeżeli zaś ma się to odnosić do przedmiotów przestrzennych n. p. matematycznych, to zapomina on, że te mają swoje odrębne pojęcia, jako uogólnienia, reasumujące całą możliwość w ich zakres wchodzącą. Mówiąc n. p. „trójkąt“, obejmujemy tem słowem całą możliwość pojęcia.

Nie inaczej jest z kategoryami. Co jest przedmiotem pojęcia: możliwość?

Wykazaliśmy jnż, że może tu jedynie chodzić o stosunek między przedmiotem, względnie przedmiotami i umysłem.

¹⁾ Tom II str. 119.

Dla tego też nie można godzić się z Kantem, określającym kategorie, jako pojęcia o przedmiocie wogóle. Określenie takie nie wyczerpuje przynajmniej całej skali rzeczywistości. Mogą one odnosić się do zmian, do natężenia zjawisk, ich trwałości i t. p. ale i w odniesieniu do przedmiotu zachodzą istotne różnice.

Wszystko, co jest, wynikało z nieugiętych praw, rządzących naturą i możemy każdemu przedmiotowi przypisać konieczność lub byt, ale przy kategoriach zaprzeczenia lub niebytu zachodzą już poważne wątpliwości. Czy orzekając o czemśkolwiek, że nie istnieje, a więc umieszczając coś pod kategorią niebytu, mamy jeszcze wogóle odniesienie do przedmiotu?

Kant sam uznaje trudność, wynikającą z pytania, jakim sposobem podmiotowe warunki myślenia mogą mieć przedmiotowe znaczenie, tj. stawać się warunkami możliwości poznania przedmiotów, i odpowiada dylematem: są tylko dwie możliwości, pod jakimi syntetyczne wyobrażenia i ich przedmioty zgadzają się z sobą, albo wyobrażenie staje się możliwe przez przedmiot, albo odwrotnie przedmiot przez wyobrażenie.¹⁾ Postawiwszy jednak owe dwie możliwości (właściwie chodzi tu o pojęcia nie o wyobrażenia) przechodzi on od razu do drugiej, jakby pierwszej nie warto było rozważyć. Ale właśnie dowiedzione być miało, że przedmioty nie zdolne są stanowić źródła dla pojęć i gdyby Kant był wstąpił na tę drogę, doszedł by był zapewne do zadowalających wyników.

Kto nie przyznaje możliwości pojęć a priori, gdyż uważa je za podmiotową przeróbkę wyobrażeń, pochodzących od wrażeń, kto uznaje możliwość sądów koniecznych, pochodzących z doświadczenia, dla tego cały powyższy wywód Kanta nie jest obowiązujący. Mówi on, że synteza różnolitości nie odbywa się w zmysłach, ale wykazaliśmy wyżej, że pewne połączenia różnolitości znajdują się już w przedmiotach (przedmioty są właściwie takimi połączeniami) i że wrażenia są prostem ich odbiciem. Przyznając zresztą i rozumowi zdolność łączenia różnolitości, skłonni jesteśmy uważać ją za czynność następczą. Widzieliśmy już, że pojęcia są ostatnim szczeblem w przeróbce

¹⁾ Tom II str. 123.

surowego materiału wraźniowego, i że poprzedzają je najrozmaitsze czynności odruchowe, syntetyczne, analityczne i t. p. Dla tego też przedstawiają pojęcia w przeciwstawieniu do wrażeń i wyobrażeń więcej zróżniczkowany, do czynności umysłowej dostosowany materiał.

Rozum potrzebuje tylko połączyć tą drogą wytworzone pojęcia i poznanie jest gotowe.

Wszystko to jest stanowczem zaprzeczeniem możliwości pojęć a priori.

Kategorie są według Kanta formami umysłu a priori, który tylko na tej podstawie może pomyśleć sobie przedmiot, po za kategoriami przedmioty są niemożliwe. Przedmioty uważa Kant za zjawiska, czyli stany umysłowe, tj. za coś podmiotowego. Z przedmiotów (zjawisk), opierających się na formach kategorii składa się jednak cała rzeczywistość doświadczenia, to co w zwykłym języku nazywamy zewnętrznym światem. Posiadamy go według teorii Kanta w zupełności, nie wychodząc i nie mogąc wychodzić po za ramy umysłu. Obā czynniki doświadczenia t. j. forma poznania (kategorie i czyste oglądy) i treść (przedmioty, alias stany umysłowe) leżą więc w umyśle, rozwija on całe doświadczenie sua sponte z siebie, nie potrzebując żadnych podniet, ani żadnej treści z zewnątrz.

Dla czego, położywszy takie podstawy, rozróżnia Kant jeszcze poznanie a priori i doświadczenie? Dla czego przyjmuje jeszcze po za przedmiotami: rzecz jako taką?¹⁾

Wprawdzie powiada on niejednokrotnie, że doświadczenie daje nam przedmioty, ale jakie znaczenie może mieć doświadczenie i owo „dawanie“, jeżeli one są stanami umysłu.

Kant zdaje się w istocie hołdować dziwnemu przekonaniu, jakoby poznanie mogło powstawać bez zewnętrznego bodźca, a przedmioty empiryczne mogły być źródłem całego niezmiernego bogactwa poznania — i zarazem niczem. Mówi on w pierwszym wydaniu krytyki czystego rozsadku: „Jest ja-

¹⁾ W rozdziale, traktującym o rozwiązaniu idei kosmologicznych, powiada Kant, że „w naturze martwej i zwierzęcej nie mamy powodu przyjmować władz innych, jak zmysłowo zawarunkowanych,“ (Tom II str. 426.) przyjmowanie rzeczy, jako takiej, po za zjawiskami zmysłowemi odnosiłoby się więc jedynie do człowieka.

snem, że ponieważ mamy przed sobą tylko różnorodność naszych wyobrażeń, a owo x , im odpowiadające (przedmiot), o ile ma być czemś różnem od naszych wyobrażeń, dla nas nie jest niczem, więc jedność, której wymaga przedmiot, niczem innem być nie może, jak tylko formalną jednością samowiedzy w syntezie różnorodności wyobrażeń. Mówimy wtedy, że poznajemy przedmiot, jeżeliśmy w różnorodności oglądu uskuteczнили jedność syntetyczną.“

Ale nie wyjaśnia to indywidualności, z jaką się nam przedstawiają rozmaite przedmioty świata zewnętrznego. Odębność i indywidualność przedmiotów może być tylko skutkiem odębnego działania na nasze zmysły.

Nie są więc kategorye warunkami myślenia,¹⁾ jak chce Kant, ale ostatecznymi wynikami bardzo zróżniczkowanego myślenia.

Oprócz tu wymienionych teoretycznych względów, sprzeciwiających się uznaniu kategoryi za pojęcia a priori, istnieją także względy praktyczne. fakta doświadczenia, z którymi owej teorii pogodzić nie można. Kto ma pojęcia jakichkolwiek przedmiotów i stosunków, ten może poruszać je w umyśle i operować niemi, t. j. łączyć je w sądy. Jeżeli więc umysł a priori rozporządza czystymi oglądami czasu, przestrzeni i kategoryami, to nowo narodzone dziecko powinno być zdolne do oderwanego myślenia.

W każdym zaś razie rozpoczynałoby się poznanie od czynników, którymi już z góry umysł rozporządza. Doświadczenie jednak pokazuje nam wręcz przeciwne wyniki. Że dziecko, nawet kilkomiesięczne nie ma jeszcze pojęcia stosunków przestrzennych, przekonujemy się n. p. z tego, że nie zmruża powiek, gdy nagle przedmiot jaki do oczu mu przybliżymy (co starsze dzieci czynią).

Ludzie niewykształceni, tak samo jak dzieci, nie zdolni są wogóle, ani do tworzenia, ani do zrozumienia pojęć oderwanych, jak konieczność, możliwość, byt itp. (dla tego też nie spotykamy ich w gwarze ludowej). Mieliby więc według teorii Kanta pojęcia w umyśle, nie rozumiejąc ich, i nie mogąc

¹⁾ Tom II str. 111.

wogóle ich używać. Ale przypisywanie w takim znaczeniu umysłowi pojęć a priori jest pustym dźwiękiem bez znaczenia.

Kant określa doświadczenie jużto, jako umysłową syntezę zjawisk, jużto jako syntezę spostrzeżeń,¹⁾ ponieważ zaś zjawisko jest u niego wyobrażeniem, t. j. stanem umysłowym, więc doświadczenie byłoby syntezą stanów umysłowych. Można by to pojmować w ten sposób, że wyobrażenia leżą w umyśle w rozproszeniu i że zbieranie ich, jako odrębna czynność umysłowa, jest doświadczeniem. Niestety określał Kant w zupełnie podobny sposób wyobraźnię; wypowiada on bowiem przy wylizowaniu stopni poznania następujące zdanie: „Ponieważ każde zjawisko zawiera różnorodność, i dla tego różne spostrzeżenia leżą w umyśle rozrzucone i w odosobnieniu, jest więc potrzebne połączenie ich, jakiego w tem znaczeniu same mieć nie mogą. Posiadamy więc czynną władzę syntezy owej różnorodności, którą nazywamy wyobraźnią, a której czynność, wywartą bezpośrednio na spostrzeżeniach, nazywam aprehensją.“²⁾

Pod doświadczeniem rozumiemy zazwyczaj całość poznania, o ile ono opiera się na zmysłach, tymczasem u Kanta doświadczenie nie odróżnia się dostatecznie od wyobraźni, która może być co najwyżej jednym z czynników doświadczenia. Ale nie tutaj koniec zamieszania, bo czyż władza umysłowa nie polega jedynie na pewnej, ściśle określonej czynności. A jednak Kant rozróżnia władzę syntezy, jako wyobraźnię i czynność jej jako aprehensją! — Na innem miejscu określa Kant wyobraźnię, jako władzę wyobrażania sobie przedmiotu, chociażby był nieobecny w oglądzie.³⁾ Jest to istotnie różne określenie, gdyż tutaj nie chodzi już o proste łączenie czegoś rozrzuconego w umyśle, ale o samoistną, jakkolwiek reprodukcyjną czynność. Ale co znaczy u Kanta: „obecność przedmiotu w oglądzie“, skoro przedmioty są u niego prostymi wyobrażeniami?

Nie dowiadujemy się wogóle, co oznacza w jego teorii przeciwieństwo owego stanu obecności w oglądzie, co oznacza:

¹⁾ Tom II str. 647.

²⁾ Tom II. str. 653 i 654.

³⁾ Tom II str. 141.

nieobecność przedmiotu w oglądzie — innemi słowy, na mocy jakiej władzy powołuje świadomość przedmioty do oglądu i każe im zniknąć z niego, skoro, jako stany podmiotowe świadomości winny one właściwie być ciągle w niej obecne. — Ten zupełnie prosty fakt działania na świadomość ze strony odrębnych od niej istności zamienia się w przedstawieniu Kanta na ciemny problem.

VI.

W wrażliwości tak samo jak w wyobraźni widzi Kant jużto źródło poznania empiryczne, jużto podstawy a priori, różni dalej empiryczną świadomość od czystej apercypcyi, tj. ciągłej identyczności własnego „ja“, stanowiącej podkład a priori przy wszelkich możliwych wyobrażeniach.¹⁾

Podług tego, co wyżej powiedzieliśmy, wątpliwość co do pochodzenia swego przedstawiałaby jedynie wrażliwość, bo wszelkie wyższe władze umysłowe okazały się następczemi. Jest ona źródłową władzą poznania i przedstawia, jak już jej nazwa podaje, zdolność odbierania wrażeń przez zmysły i przenoszenia ich na umysł, gdzie ulegają przemianom. Tym sposobem możemy w niej rozróżniać pierwiastek bierny od pierwiastku czynnego, jest ona bowiem równocześnie biernem poddawaniem się działaniu zewnętrznemu i czynną przemianą, oraz przenoszeniem owego działania na umysł. Jakkolwiek więc czynność jej rozpoczyna się dopiero z działaniem przedmiotów na zmysły i staje się tym sposobem podstawą doświadczenia, moglibyśmy poniekąd nazwać ją władzą poznawczą a priori, ponieważ jest to zdolność, którą przynosimy z sobą gotową na świat.²⁾

Właściwej czynności a priori bez zastrzeżeń musimy jednak szukać w owem działaniu zewnętrznem, pobudzającym

¹⁾ Tom II str. 129, 250 i 651.

²⁾ Nie jest ona „gotową“ w tem znaczeniu, że nowonarodzone dziecko może już w pełni używać zmysłów, gdyż, jak nowsze badania wykazują, znajduje się wrażliwość noworodków w chwili przyjścia na świat w stanie niedoskonałym. Ale ze względu na to, że pewne czucia i wrażenia objawiają się w samych początkach życia, a nawet u płodu jeszcze w żywocie matczynym, i że wrażliwość rozwija się i różniczkuje szybko u noworodka, możemy ją uważać za władzę a priori.

wrażliwość do czynności. W żadnym zaś razie nie możemy przypisywać świadomości, czy też apercepcji, jak ją Kant nazywa, cech apriorystycznych, ponieważ jest to zdolność następcza, wyrabiająca się na podstawie wrażliwości, jako źródle doświadczenia.

Musimy pamiętać, że nie zmysł wywołuje zjawiska, ale odwrotnie przedmioty zewnętrznego świata, jako źródła zjawisk, wprawiają w ruch zmysły, a że to działanie nie zatrzymuje się na zmysłach, ale wprawia w ruch także głębsze władze umysłowe, więc wynikająca jedność tłumaczy się w sposób naturalny; jest to po prostu poczucie jednolitości działania, idącego przez zmysły do władz umysłowych, i odpowiadające rzeczywistości. Wszystkim odruchom umysłowym towarzyszy poczucie, że podmiot się nie zmienił, nawet wtedy, gdy odruch się zmienia, ale ponieważ mamy tylko jeden podmiot (ja), t. j. przedmiot doświadczenia, który możemy spostrzec nie tylko za pomocą wrażeń (o ile jest przedmiotem działania), ale i za pomocą t. zw. zmysłu wewnętrznego, więc zmiana świadomości, co oznaczałoby przeniesienie własnego „ja” na jakiś przedmiot zewnętrzny, należy do rzeczy nie możliwych, tak długo przynajmniej, dopóki władze umysłowe działają prawidłowo.

Jedność różnorodnych wrażeń, łączących się w zjawisko, nie polega na jakiejś odrębnej, czystej władzy umysłowej (wyobraźni),¹⁾ jak chce Kant, ale jest prawidłowym odruchem na wrażenia, idące z przedmiotów zewnętrznych. Nie wywołujemy wrażeń, ale są one samorzutne, t. zn. wprawiają samostannie w ruch nasz aparat zmysłowy i umysłowy. Zjawisko nie powstaje bez współdziałania naszego umysłu, ale właściwe źródło jego tkwi w przedmiocie, stanowiącym w sobie całość, albo przedstawiającym się naszym zmysłom w danych warunkach, jako całość — ztąd pochodzi jedność spostrzeżeń odnośnie do danego przedmiotu.

W zjawisku odnajdujemy cechy przedmiotowe i podmiotowe, jest ono bowiem, co do swej istoty, przedmiotem zewnętrznego świata, o ile objawia się zmysłom, i za ich pośrednictwem umysłowi, a równocześnie syntezą umysłową, odpowiadającą pewnej trwałej wspólności działania zewnętrz-

¹⁾ Tom II str. 654.

nego na zmysły, której właśnie nadajemy miano przedmiotu zewnętrznego świata. W myśleniu potocznem uchodzą przedmioty za istności per se; używając tego wyrażenia w znaczeniu ścisłym, naukowem, mamy na myśli tylko coś istotnego, czego bliższe określenie należy do zadań filozofji.

Jeżeli Kant twierdzi, że „rozum nie znajduje w zmyśle wewnętrznym połączenia różnolitości, ale wytwarza je, działając na niego“¹⁾, to odpowiadamy, że rozum wogóle na zmysł wewnętrzny działać nie może, bo ostatni jest po prostu zdolnością przedstawiania sobie własnego „ja“, jako przedmiotu i oglądania go, do czego rozum służyć może tylko, jako narzędzie poznawcze. Istota ludzka jest, jak wszystkie inne przedmioty, czemś rzeczywistem, jako taka, obdarzona zmysłami i posiadająca zdolność poznania, działa na siebie samą t. j. na swoje władze poznawcze, jako przedmiot, ale nie wolno nam, odwracając ten stosunek, twierdzić, że rozum działa na świadomość i t. p. Probierzem słuszności założeń filozoficznych są wyniki, do jakich prowadzi logiczne stosowanie podstaw. Pewna naturalna zgodność części między sobą i całości z ogólnymi prawami myślenia, pewna łatwość w stosowaniu zdobytych wyników do pokrewnych dziedzin wiedzy są zwykłymi towarzyszami nowych, rzetelnych zdobywczy na polu filozofji; jest to niejako bujnie wschodzące żniwo po zasiewie, dokonanym na prawidłowych zasadach naukowych. Jako zupełnie niezależna, obracająca pojęciami oderwanemi i używająca własnej naukowej nomenklatury, stanowi filozofja pokarm dla umysłów wybranych i przygotowanych, przeczy też bardzo często pojęciom szerokiej masy, albo porusza się na wyżynach abstrakcyi, wprost nieprzystępnych umysłowi przeciętnemu. Jeżeli jednak, jak się zdaje, na tej zasadzie filozofowie przywłaszczają sobie prawo stawania w sprzeczności z zasadami zdrowego rozsądku (przynajmniej de facto), to przekraczają oczywiście dozwolone granice. Istnieje bowiem jeden tylko kodeks myślenia t. j. logika, obowiązująca w równej mierze umysł naukowy, jak przeciętny. Zresztą teorie, oparte na założeniach, sprzeciwiających się ogólnie uznanym sądom, które powszechność swoją zawdzięczają oczywistości, są najzupełniej bezowocne, bo umysł

¹⁾ Tom II str. 147.

prowadzony przez łańcuchy ścisłych wniosków, zawsze będzie odczuwał sprzeczność, tkwiącą w założeniu i powracał instynktowo do owej przepaści, którą dyalektyka filozoficzna na chwilę zakryła, nie mogąc jej usunąć.

Jeżeli Kant wychodzi z założenia, że przedmioty zewnętrznego świata są co do istoty swej podmiotowe i przyjmuje pod nazwą kategorii formy zmysłowe, według których muszą się układać owe podmiotowe stany umysłowe, to teoria orzekająca, że kategorie są pojęciami a priori, przepisującami prawa zjawiskom, a więc i naturze, jako ogółowi zjawisk,¹⁾ jest tylko prostą logiczną konsekwencją założenia. A jednak jest to teoria tak potworna, tak oczywiście stojąca w sprzeczności z żywiołowym poczuciem człowieka, że należy dziwić się, iż Kant wobec niej nie cofnął się do założeń, z których wyszedł, i nie poddał jej powtórnemu gruntownemu zbadaniu. Niestety zmysł krytyczny, który mu tak niezaprzeczone oddał usługi w ocenie obcych pomysłów filozoficznych, okazał się niewystarczającym przy rozważaniu własnych teorii.

Bliższe teoretyczne rozpatrywanie powyższego wniosku Kanta, jest, zdaje się, zbyteczne po tem, cośmy o istocie przedmiotów powiedzieli, zastosowanie zaś praktyczne jego teorii napotyka na każdym kroku tak liczne i tak oczywiste sprzeczności, że przedstawianie ich wydaje się równie bezcelowe. Któż nie zna nieskończonego łańcucha wpływów, jakimi natura działa na umysł? Któż na sobie nie doświadczył wpływu powietrza, klimatu, ciepła i zimna, światła i ciemności, pożywienia, otoczenia i t. d. i t. d.? Przejawy ducha noszą wyraźne piętno warunków swego powstania; inną jest sztuka słonecznego południa, inną mglistej północy, nawet oderwane myślenie, teorie filozoficzne okazują wyraźnie wpływy klimatu, w jakim powstały. Czyż ponure prawo moralne Kanta, znajdujące ostateczny wyraz swój w kategoriycznym imperatywie, nie nosi cechy mrocznego, północnego klimatu?

Jeżeli umysł odwrotnie posiada jakieś wpływy na przyrodę, może on działać jedynie na podstawie jej niezmiennych praw, które z usilnością i mozolem zdołał poznać w biegu wielowiekowego badania. — Ale czyż potrzeba tego dowodzić?

¹⁾ Tom II str. 149.

Kant usiłuje wprowadzić wyprowadzić czyste pojęcia rozumu na podstawie ścisłej dedukcji, jest to jednak usiłowanie, przekraczające możliwość człowieka. Wypada on też niejednokrotnie z roli, co nie wyda się dziwnem, jeżeli rozważymy, że chodzi tutaj o teorię, występującą przeciw zasadom zdrowego rozsądku. Pojęciami a priori, zgodnie z określeniem Kanta, i co zresztą sama nazwa potwierdza, musi rozum rozporządzać już z góry, przed doświadczeniem i bez względu na nie, bo pojęcia wogóle, jako rodzaj, przedstawiają, jak już wykazaliśmy, naj wyższy materiał poznania.

Tymczasem Kant powiada w swej dedukcji, że w doświadczeniu możemy znaleźć przyczyny okolicznościowe wytwarzania pojęć czystych.¹⁾

Czyż pojęcia a priori mogą wogóle być wytwarzane.

A jeżeli tak, i jeżeli przyczyn ich wytwarzania należy szukać w doświadczeniu, czyż nielepiej przyjąć od razu ich pochodzenie z doświadczenia, usuwając tym sposobem jednym zamachem męczący i zbyt długi dualizm pojęć?

W innym miejscu czytamy, że nie chodzi tu o nic więcej, jak o „pewną formę uporządkowania materii poznania“; ale pojęcie jest przecież samo „materiałem poznania, więc jakże można w jednej linii stawiać formę i treść poznania?

Tak samo trudno zgodzić się z Kantem na zdanie, że tam „gdzie rozum nic nie połączył, tam też nic rozbiierać nie może“²⁾ mające służyć za dowód, że rozum jest narzędziem syntezy a priori. Wykazaliśmy już, że pewne połączenia działania na zmysły znajdujemy już w wrażeniu, t. j. w materiale poznania, nienaruszonym jeszcze przez rozum. Wrażenia kuli ognistej o rubinowej barwie, zniżającej się powoli ku widnokręgowi, połączone w jedność spostrzeżenia, mamy pierwiej, nim rozum robi z nich syntetyczne pojęcie zachodu słońca. Mieliśmy wprzód wrażenia i wyobrażenia rzeczy rozciągłych, zanim rozum na mocy swej zdolności analitycznej i syntetycznej zrobił z nich pojęcie przestrzeni, a rozbiór przestrzeni na trzy wymiary jest dziełem rozumu jeszcze później-szem itd.

¹⁾ Tom II str. 119.

²⁾ Tamże str. 128.

Wiemy już, jakim sposobem, poczynawszy od wrażliwości, przechodzi poznanie do wyższych stopni: wyobraźni i rozumu. Z takim pojmowaniem rodowodu poznania godzi się bardzo dobrze spostrzeżenie, że im wyżej posuwa się poznanie od wspólnego pnia (wrażliwości) ku dalszym stopniom, tem mniej się staje od niego zależne. Jeżeli Kant twierdzi, że czerwoności w zupełnem oderwaniu wyobrazić sobie nie podobno, i wnosi z tego, że możemy wyobrazić sobie analityczną jedność tylko wtedy, jeżeli wprzód pomyślimy sobie syntetyczną, i tylko na takiej podstawie, to trzeba mu przypomnieć, że wyobrażenia nie należy stawiać w jednej linii z „pomyśleniem“, bo to są dwa różne stopnie poznania. Rzeczywiście nie możemy wyobrazić sobie czerwoności, jako analitycznej jedności, ale możemy ją pomyśleć, czego najlepszym dowodem powyższy przykład Kanta. Dowodzi to tylko, że wyobrażenie, jako bliższy wrażliwości stopień poznania, zależniejsze też jest od swej podstawy, niż myśl (rozum), która posiada już zdolność obracania oderwanymi pojęciami. Czerwoność bowiem jest pojęciem, pochodzącem z doświadczenia, nie podającego nam przykładów takiej odrębności, ale przynoszącego zawsze połączenia wrażeniowe. Owe połączenia wrażeniowe obowiązują, jak widzimy, wrażliwość i wyobraźnię, podczas gdy dalsze stopnie poznania zachowują pod tym względem pełną niezależność.

Ale u Kanta są określenia władz poznawczych nie stałe, a co gorsza niejednokrotnie z sobą sprzeczne, i tak, chcąc podnieść znaczenie kategorii i wykazać ich niezbędność, oświadcza on, że rozum, jako taki, nic nie poznaje,¹⁾ jakkolwiek wyżej określał go między innymi, jako władzę poznawania (Vermögen der Erkenntnisse),²⁾ i że myśleć przedmiot, a poznawać przedmiot nie, jest tem samem.

Odpowiadam na to, że wyrażenie: „myśleć przedmiot“ jest wogóle nie ściśle, bo „myśleć“ jest to łączyć pojęcia za pomocą sądu. Jeżeli więc jakaśkolwiek rzecz ma się stać przedmiotem myśli, potrzebujemy przynajmniej jeszcze jednego odmiennego pojęcia. Sądzenie zaś i wnioskowanie, jako czyn-

¹⁾ Tom II str. 137 i 138.

²⁾ Tom II str. 132.

ność rozumu, uznaliśmy już za najwyższe stopnie poznania, wykazując równocześnie, że łączymy je pod wspólną nazwą myślenia. Wynika z tego, że między myśleniem a poznaniem zasadniczej różnicy wogóle być nie może. W wyrażeniu: „poznawać“ kryje się jednak tak w niemieckim, jak w polskim języku pewna dwuznaczność, używamy bowiem określenia: „poznawać przedmiot“ w celu stwierdzenia tożsamości syntezy wrażeniowej chwili obecnej z dawniej odebraną, ale i to da się skutecznić tylko na drodze łączenia pojęć, to znaczy na drodze myślenia.

Czasami dochodzimy wprost do komicznych wyników, chcąc z określeń Kanta wyprowadzać ściśle wnioski: i tak zmysł wewnętrzny jest według niego „prostą formą oglądu“,¹⁾ czas natomiast formą zmysłu wewnętrznego²⁾ — ostatecznie jest więc czas formą formy!

VII.

Cały ogromny aparat czynników a priori: czyste oglądy i pojęcia rozumowe, jako warunki doświadczenia, czyste pojęcia pochodne i wreszcie rozmaite aprioristyczne władze umysłowe nie wystarczają jednak Kantowi do postawienia jasnej teorii poznania. Pytanie, w jaki sposób czyste pojęcia rozumowe mogą być odniesione do zjawisk, pozostaje zawsze jeszcze bez dostatecznej odpowiedzi.

Kant zmuszony jest tedy zbożać swój warsztat „czystych wyobrażeń“ o jeszcze jedno, mianowicie szemat transscendentalny“, który ratuje sytuacją w ten sposób, że opatrzony jest w pewną zgodność, tak z kategorią, jak ze zjawiskiem, i spełnia zadanie swoje pośredniczeniem między jednym a drugim.³⁾ Nasuwa się tutaj teoretyczna trudność: jakim sposobem może dwom jakościom tego genere różnorodnym odpowiadać coś trzeciego. Kant rozcina ten węzeł określeniem (zresztą bardzo niejasnym) szematu transscendentalnego jako: „wyobrażenia ogólnej czynności wyobraźni w celu dostarczania obrazu, od-

¹⁾ Tom II str. 148.

²⁾ Tom II str. 72.

³⁾ Tom II str. 158.

powiadającego pojęciu.¹⁾ — Jest to jednak znowu odwracanie rzeczywistego stosunku, bo wyobrażenia, czyli obrazy umysłowe są, jak już wykazaliśmy, natury pochodnej, a potem przykłady Kanta wykazują, że chodzi tutaj nie o wyobrażenia, ale o pojęcia, którym dość samowolnie nadał miano szematów transcendentálnych.

Liczba, jako „następcze dodawanie jednego do drugiego,“ jak ją Kant tutaj podaje za przykład, nie ma nic wspólnego z obrazem, łączącym się koniecznie z pojęciem kształtu. W tem znaczeniu nie jest także liczba wyobrażeniem ale pojęciem (wyobrażać możemy sobie tylko poszczególne liczby w przedmiotach, punktach, znakach piśmiennych i t. p.). — Nie lepiej jest z innymi przykładami: jeżeli przy pojęciu trójkąta, jako figury geometrycznej, nie można pominąć pewnego odniesienia do obrazu, nie znajdujemy nic podobnego przy innych pojęciach, które Kant wprowadza, jako szematy. Co za obraz możemy mieć na myśli przy szemacie substancji, określanym przez Kanta jako „trwałość realnego w czasie“²⁾ Ale czuje on to zapewne sam, bo doszedłszy do pojęć oderwanych: substancji, realności, możliwości i t. p. daje nowe określenie szematów transcendentálnych. Według tego są one po prostu określeniami czasu a priori podług reguł.

Niestety takie określenie nie stoi w żadnym istotnym związku z pierwszym, i nie odpowiada bynajmniej przykładom, przytoczonym na wstępie. W jakim stosunku do czasu stoi np. szemat trójkąta.

A jeżeli „szematy pojęć zmysłowych“ mają stanowić odrębną klasę i należy od nich ściśle odróżniać „szematy czystych pojęć rozumowych“, to rośnie tem samem i tak już obfity zasób materiału potrzebnego Kantowi do budowy teorii poznania, która jednak nie zyskuje tym sposobem nic na jasności, ale graży się przeciwnie w coraz większem zamieszaniu.

Oczywiście wiele dowieść możemy, przypisując wraz z Kantem czasowi różnolitość wrażeniową, ale jest to zapatry-

¹⁾ Tom II str. 159 i 160.

²⁾ Tom II str. 162.

wanie, na które trudno się zgodzić, bo jakkolwiek zmiany wrażeniowe, stanowiące różnorodność zewnętrznego świata, odbywają się w czasie, nie należą jednak tem samem do jego istoty. Zmieniają się w czasie, jako podkładzie wypadki, przedmioty, uczucia nasze, ale jego wewnętrznej istoty nie dotyczy to wcale, pozostaje ona wiecznie równą niezmienną, nie mającą bezpośredniej styczności z zmysłami. Cała ta różnorodność odgrywa się zarazem na podkładzie przestrzennym, a jednak nie zaliczamy jej do przestrzeni. Ale Kant, który wyszedł na wstępie z podmiotowości czasu, zdaje się teraz stosownie do potrzeby zmieniać zdanie. Mówi on: „nie możemy spostrzegać czasu, jako takiego, a więc przyjąć trzeba w przedmiotach spostrzeżenia, t. j. w zjawiskach podkład, przedstawiający czas wogóle, w którym możemy spostrzegać w apprehensyi wszelką zmianę albo równoczesność za pomocą stosunku zjawisk do niego.“¹⁾ Tym sposobem zbliża się on do stanowiska, jakie zaznaczyliśmy na wstępie, wychodząc z zasady, że istnieją pewne przedmiotowe stosunki, które dały podstawę dla pojęcia czasu.

O ile dawniej był skłonny uważać czas za czynnik zupełnie podmiotowy, o tyle gotów jest teraz nadać mu pewne cechy przedmiotowe i użyć go nawet do dowodu istnienia rzeczy zewnętrznych, określanych tyle razy poprzednio, jako proste stany umysłowe.²⁾ Dowód ten (przytoczony w pierwszej części) opiera się na twierdzeniu, że wszelkie określenie czasu każe przypuszczać coś trwałego w spostrzeżeniu, czego szukać należy nie w sobie, ale w jakiejś rzeczy po za spostrzegającym podmiotem. Na takiej podstawie twierdzi Kant po prostu, że spostrzeżenia zewnętrzne wywołane być mogą tylko „rzeczywistością zewnętrznych przedmiotów.“³⁾ Dotąd przedstawiał on przedmioty, jako proste wyobrażenia, którym może w danym razie odpowiadać coś nieznanego

¹⁾ Tom II str. 190.

²⁾ Zdanie to brzmi u Kanta: „Prosta, ale określona doświadczalnie świadomość mego własnego bytu dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni po za mną.“ Tom II str. 224.

³⁾ Tom II str. 336.

i nie dającego się określić. Do owej problematycznej przyczyny zjawisk, jako istności, nieprzestrzennej, nie może być w każdym razie stosowane orzeczenie: „zewnętrzny przedmiot.“ Zresztą, jeżeli doświadczenie jest: „syntetyczną jednością zjawisk“, a czas: „podmiotową formą oglądu“, (określenia Kanta) to dowód powyższy staje się bezwartościowy. Po za tem istnieją przecież i spostrzeżenia wewnętrzne (uczucia), np. ból, zawierające równie dobrze czynniki czasowe, jak przedmioty zewnętrzne, ze stanowiska Kanta nie ma zaś istotnej różnicy między uczuciami, a wyobrażeniami, gdyż tak jedne, jak drugie są prostymi modyfikacyami świadomości.

Jakkolwiek Kantowi przy powyższym dowodzie chodziło, jak się zdaje, przedewszystkiem o wykazanie, że wewnętrzne doświadczenie możliwe jest tylko za pomocą zewnętrznego, to jednak wyrażenie: „rzeczywistość zewnętrznych przedmiotów“ pozostaje, jako niedwuznaczna sprzeczność z wszystkimi jego poprzednimi, a także następnymi wywodami, nie da się bowiem żadną miarą pogodzić i z idealnym poglądem na świat: „rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych“ znaczy bowiem tyle, co byt w przestrzeni niezależny od umysłu.

Wprawdzie Kant stara się wybrnąć z wymienionych sprzeczności, określając niżej (Tom II str. 217) rzeczywistość, jako to „co jest w styczności z materyalnymi warunkami doświadczenia (czucia)“; ale jest to bardzo zawile i niedostateczne określenie. Przedewszystkiem należałoby bliżej rozpatrzeć wyrażenie: „materyalne“, które w teorii Kanta więcej, niż gdziekolwiek mogłyby stanowić źródło nieporozumień, a potem słowa: „co jest w styczności“ nie nadają się wcale do wystarczającego określenia istoty rzeczy, o którą tutaj chodzi.

Nie to jest rzeczywiste, co jest w styczności z materyalnymi warunkami czucia, ale to, co wywołuje czucie, t. zn. przedmiot, lub przedmioty wrażeń.¹⁾ Mogą zaś one stać w styczności z doświadczeniem, albo i nie stać; nie mamy bowiem żadnej pewności, że ogarniamy umysłem w s z y s t k o rzeczy-wiste.

¹⁾ Z takim określeniem zgadza się także etymologiczne pochodzenie niemieckiego słowa: „wirklich“ pochodzącego od: „wirken“ t. zn. działać.

Rozwój doświadczenia spotyka czasem na swej drodze ślady dawnej, przedwiekowej czynności, z których wnosi o rzeczywistości, działających niegdyś w przeszłości przyczyn, ale nie przemawia za tem, że musi spotkać w s z y s t k i e. Zupełnie analogiczne (owym odkrytym) przyczyny mogły doprowadzić do analogicznych skutków, chociaż one usunęły się ostatecznie umysłowemu spostrzeganiu. Możemy twierdzić, że tylko czucie zdolne jest naprowadzić nas na ślad rzeczywistości, ale nie wynika z tego, że cała rzeczywistość musi płynąć korytem czucia.

Podobne sprzeczności znachodzą się częściej u Kanta, i jeżeli ktoś powiedział, że wszystkie możliwe poglądy dadzą się z jego teorii wyprowadzić, to mamy tutaj wybitny przykład, potwierdzający takie mniemanie. Zdaje się, że ta szczególniejsza właściwość ma swoje źródło w jego gruntowności, mówiąc bowiem o przedmiocie, stara się on zbadać go wszechstronnie i wyciągnąć wszelkie możliwe wnioski. Tym sposobem zdarza się jednak niejednokrotnie, że w pościgu za ową wszechstronnością idzie on w swoich wnioskach aż po za wytkniętą granicą i dochodzi do nieprawidłowych wyników, poczem, opamiętawszy się, cofa się znowu w porządku, zaprzeczając po części własnym wywodom.

Rozumowanie Kanta da się zaczepić jeszcze z innej strony: jeżeli jestem świadom swego bytu (w czasie), to dane jest zarazem i to, co Kant nazywa „trwałem“ (Beharrliches), bo byt nie odłączny jest od trwałości. O istnieniu rzeczy po za mną nic to jeszcze nie orzeka. W istocie jednak sprawa tak stoi, że nie jestem z góry świadom swego bytu, ale tylko tego, że jestem przedmiotem wrażeń, to znaczy przedmiotem, na który coś działa. Wrażenia (resp. uczucia) uderzają mnie tak ze strony organizmu własnego, jak i skądinną. Na tej drodze dopiero, a więc nie a priori, wytwarza się pojęcie bytu, tak własnej istoty, jak zewnętrznego świata. Prawdą jest, że czas możemy ściśle mierzyć tylko za pomocą spostrzeżeń, t. j. doświadczenia, ale to właśnie przemawia przeciw bezwzględnej podmiotowości czasu. Bo jeżeli on jest formą naszej umysłowości (jako forma oglądu) i jeżeli umysłowość jest zarazem narządem poznania, to spodziewać by się należało, że sama bez pomocy doświadczenia czas, tj. własną formę oznaczać może.

A oto nowy dowód wahania się Kanta w zasadniczych kwestiach idealistycznego poglądu na świat.

Między spostrzeżeniem, jako świadomą syntezą wrażeniową, a wyobrażeniem, jako umysłowym odbiciem owej syntezy, zachodzi bardzo bliski związek. Drugie jest bowiem przeobrażeniem umysłowym pierwszego. Nie przeszkadza to jednak Kantowi, który zresztą, jak wiemy, nie zawsze rozróżnia te stopnie poznania twierdzić z jednej strony, że:

„posiadamy wyobrażenia, które też mogą stać się świadomymi. Ale jakkolwiek daleko sięga i jakkolwiek dokładną jest owa świadomość, pozostają one zawsze wyobrażeniami, t. zn. wewnątrzniemi określeniami naszego umysłu,“ itd.¹⁾

„sposstrzeżenie, dające materyał pojęcia, stanowi jedyną cechę rzeczywistości.“²⁾

W istocie są to wykluczające się wzajemnie określenia, bo jeżeli spostrzeżenie (a właściwie wrażenie, jako źródło spostrzeżenia) stanowi jedyną cechę rzeczywistości, to cały idealizm Kanta, nauka o zjawiskach, poznanie a priori itd. zostają wstrząśnięte w swych posadach.

Cóż znaczą owe czynniki poznania, jeżeli nie stanowią cech rzeczywistości, ani ich odbicia przez umysł, ale jakieś formy a priori, o źródle nieznanem i niedostępnem? Pogodzić możnaby owe orzeczenia tylko, umieszczając rzeczywistość w umyśle, ale któż zgodzi się na takie pojmowanie bytu? — widzieliśmy przecie, że i Kantowi ono nie wystarcza.

Wszedłszy raz na drogę ustępstw, Kant nie tylko przyznaje, że wrażenie mieści w sobie cechy rzeczywistości, ale twierdzi wprost, że: „chcąc rozumieć możliwość rzeczy podług kategorii i wykazać ich przedmiotową realność, potrzebujemy nie tylko oglądu, ale nawet zewnętrznego oglądu³⁾, innemi słowy, że przy poznaniu kategoria odgrywa rolę bardzo wątpliwą, a podstawą jest wrażenie, czyli czynnik doświadczalny. Zapomina on przy tem, że wyżej zaliczył zmianę do pojęć czystych, jakkolwiek pochodnych i przyznaje, że żaden czysty

¹⁾ Tom II str. 202.

²⁾ Tom II str. 222.

³⁾ Tom II str. 234.

rozum nie może pojąć możliwości zmian bez przykładu ruchu w przestrzeni,¹⁾ to znaczy bez doświadczenia. Ale nie przeszkadza mu to wrócić za chwilę na dawne tory i wtłaczać treść doświadczenia gwałtownie w formy czystych oglądów i kategorii.

VIII.

W filozofji, której zadanie polega na dążeniu do wszechobejmującej syntezy, dualizm przedstawia się z konieczności jako teoria niedoskonała, nosząca cechę tymczasowości. Wynika z tego, że tam, gdzie można bez uciekania się do sztucznej dyalektyki połączyć w teoretyczną jedność, nasuwające się objawy, dualizm należy do rzeczy nie dozwolonych. Teoria Kanta nie okazuje jednak takiej dążności do syntezy. Zamiast uznać w zgodności, panującej między poszczególnymi stopniami poznania (polegającej formalnie na możliwości odniesienia wszystkich stopni poznania: wrażenia, wyobrażenia i pojęcia do jednego i tego samego przedmiotu) znamię ich naturalnego rozwoju z wrażenia, jako punktu stycznego między środowiskiem a umysłem, twierdzi on, że „do każdego pojęcia potrzebna jest najpierw logiczna forma pojęcia, a potem możliwość dania mu przedmiotu, do którego się odnosi.“²⁾ — Ale co znaczy, że logiczna forma pojęciowa odnosi się do tego a tego przedmiotu?

Na jakich zasadach opiera się owa zgodność?

Na to Kant nie daje odpowiedzi i dać jej nie może, zadowalała się tylko twierdzeniem, że bez przedmiotu pojęcie nie ma ani znaczenia, ani treści, Tym sposobem robi on z czynnika, który uznaliśmy za najwyższy i najogólniejszy materiał poznania, puste brzmienie, bo i cóż zostać może z pojęcia pozbawionego wszelkiej treści i znaczenia? Nie jest to forma myślenia, jak chce Kant, ale literalne nic, a cała treść, t. j. istota pojęcia przenosi się tym sposobem na czynnik doświadczalny.

Kant sam używa wprost, mówiąc o kategoriach, wyrażenia: „nic“, powiada bowiem, że istota ich polega na logicznej

¹⁾ Tom II str. 234.

²⁾ Tom II str. 238.

władzy łączenia w jednej świadomości różnolitości, danej w oglądzie, że jednak ten sposób łączenia różnolitości „nie znaczy wogóle nic, jeżeli nie ma oglądu.“¹⁾

Ktoby pomyślał, widząc wspaniały gmach czynników a priori, gdzie Kant pod szumną nazwą kategorii, mających przepisać prawa naturze, piętrzył jedno czyste pojęcie rozumowe na drugim, że na taki smutny koniec im przyjdzie!

Aby stwierdzić konieczność empirycznych oglądów w stosunku do czystych pojęć (kategorii), dodaje Kant, że „żadnej z nich nie możemy realnie określić bez uciekania się do warunków zmysłowości.“²⁾ Jest to argument, przemawiający raczej przeciw jego teorii, bo trudno pojąć, jakim sposobem rozum, któremu Kant nie zaprzecza zdolności określenia samego siebie i własnych granic, traci nagle swą zdolność, kiedy chodzi o określenie kategorii, t. j. własnych czystych pojęć. Kto natomiast widzi w kategoriach tylko pojęcia ogólne, oderwane z doświadczenia, ten łatwiej zrozumie trudność, jaką nasuwa ich określenie. Pojęcie oderwane jest w takim razie czynnikiem, pochodzącym od przedmiotów empirycznych, ale zmienionym przez umysłowość w ten sposób, że objętość jego zwiększa się kosztem treści. Im dalej bowiem posuwamy się w tej sprawie umysłowej, tem ogólniejszemi pojęciami rozporządzamy, ale tem więcej zatracą się ich wewnętrzna zawartość. Ponieważ zaś określenie jest w ostatniej linii porównaniem, rozumiemy, dla czego najtrudniej określać najogólniejsze pojęcia o niepochwytej treści: brak tutaj przedmiotu, a także materiału do porównania.

Określiwszy myślenie, jako odnoszenie danego oglądu do przedmiotu³⁾, powiada Kant bezpośrednio po tem, że „czysta kategoria, w której pomijamy warunki umysłowego oglądu, jako jedyne dla nas możliwe, nie określa wcale przedmiotu, ale wyraża tylko myślenie przedmiotu w ogóle podług różnych sposobów (modi).“⁴⁾ Są to jednak twierdzenia, wykluczające się wzajemnie. Myślenie, które podług niego nie pochodzi od zmysłów, nie da się wogóle co do swego pochodze-

¹⁾ Tom II str. 245.

²⁾ Tom II str. 239 i 249.

³⁾ Tom II str. 243.

⁴⁾ Tom II str. 244.

nia wytłumaczyć, bo wobec twierdzenia, że mamy wrodzone pojęcia należy zapytać: jakim sposobem?

Kant przyznaje, że myślenie bez udziału wrażeń jest bez przedmiotu, ale cóż może oznaczać myślenie bez przedmiotu, skoro sam określa myślenie, jako czynność odnoszenia danego oglądu do przedmiotu? Nie rozumiemy, jakim sposobem nasze władze umysłowe, skierowane na przedmioty doświadczenia mają doprowadzać nas do przyjmowania jakichś istności, które mogą być pojmovane przez problematyczny inny ogląd i równie problematyczny rozum. Nasze władze umysłowe powstały na drodze naturalnego rozwoju, i mówiąc o jakościowo innych władzach umysłowych, przekraczamy granicę dowolnych twierdzeń.

Na takich podstawach opiera się słynna, teoria Kanta o przeciwieństwie istoty zmysłowej, czyli zjawiska, do istoty rozumowej, czyli rzeczy, jako takiej, mająca ostatecznie rozstrzygnąć prastare pytanie, co należy zaliczać do świata podmiotowego, a co do przedmiotowego. Ostatni źle wychodzi na owem rozgraniczeniu, bo jest niejako tylko znakiem zapytania bez żadnej realnej i określonej treści. Kant czuje sam niedostateczność swej podstawy i utartym zwyczajem zaprzecza w w następnych wywodach po części swemu założeniu, twierdząc że „dzielenie przedmiotów na fenomena i n o u m e n a, i świata na świat zmysłowy i rozumu nie może być w pozytywnem znaczeniu dopuszczone.“¹⁾ Rzecz, jako taka, czyli innemi słowy jedyna część przedmiotowa bytu, jest według niego „zupełnie próżnem wyobrażeniem“,²⁾ „pojęciem granicznym“,³⁾ „problemem“,⁴⁾ ale zarazem przedstawia ona „przyczynę zjawisk“. Niestety są to określenia, wykluczające się wzajemnie i stojące w sprzeczności do ogólnie uznanego pewnika, że znane nam przyczyny zjawisk są co do istoty swej z zjawiskami dynamicznie równe, że więc można nadawać im w teorii znaczenie idealne, albo realne, ale żadną miarą nie wolno rozdzielać zjawisk od ich przyczyn i tworzyć z nich dwóch istotnie różnych dziedzin.

¹⁾ Tom II str. 250.

²⁾ Tom II str. 253.

³⁾ Tom II str. 259.

⁴⁾ Tom II str. 272.

Ale gorzej jest, że właściwie Kant na podstawie swych założeń nie ma prawa do postawienia teorii „rzeczy, jako takiej“, czyli świata przedmiotowego nawet w tej formie, jak to czyni, bo wychodzi on z samych podmiotowych zasad. Warstwą czynników poznawania składa się bowiem u niego z czystych oglądów; czasu i przestrzeni i czystych pojęć rozumowych, czyli kategorii — owe czynniki zaś „dają“ nam zjawiska, jako proste stany świadomości, obejmujące całość tego, co zazwyczaj łączymy w syntetycznej nazwie świata. Dla przedmiotowych czynników nie ma tutaj wcale miejsca; stanowią też one u Kanta raczej teoretycznie nie wystarczająco uzasadniony dodatek.

Owo nieokreślone x , noszące nazwę rzeczy, tako takiej, jest to więc jedyne w swoim rodzaju filozoficzne monstrum. Poniewa prawidłowe użycie narządów poznania, prowadzi tylko do ujęcia zjawisk, istnieją więc realności, urągające czynnikom poznania i ich prawidłowej funkcji. Te rzeczy stoją przed nami (a może w nas), nadając się do doświadczeń wszelkiego rodzaju, i pozostają mimo to jakimiś niepoznawalnymi upiorami bez widocznego celu i znaczenia. Ale i my sami jesteśmy takimi realnościami, na które możemy z dwóch stron (za pomocą wewnętrznego i zewnętrznego zmysłu) skierować swe narządy poznawcze i pozostajemy mimo wszystko chodzącą zagadką, o której tylko jedno wiemy, t. i., że jej nigdy nie poznamy!

Widzimy, że nie łatwo jest zgodzić się na takie pojmowanie przedmiotowej strony bytu, ale choćbyśmy je uznali, to nazwa: „rzecz, jako taka“, jest w każdym razie nie właściwą i za daleko idącą, bo i skąd wiedzieć możemy, że owe „niepoznawalne“ są rzeczami?

Kant powraca w dalszym ciągu jeszcze niejednokrotnie do swej teorii o rzeczy, jako takiej, przy czem uwidocznia się jego wahanie i niemożność zajęcia jasnego i zdecydowanego stanowiska. Czytamy tam: „Bo ponieważ przestrzeń już jest formą tego oglądu, który nazywamy zewnętrznym i bez przedmiotów w niej nie byłoby wogóle empirycznego wyobrażenia, możemy więc i musimy przyjąć w niej istoty rozciągłe, jako rzeczywiste; nie inaczej też ma się sprawa z czasem. Ale owa przestrzeń sama wraz z czasem

i razem z niemi wszystkie zjawiska nie są jednak, jako takie, rzeczami ale jedynie wyobrażeniami i nie mogą wogóle istnieć po za naszym umysłem¹⁾ i t. d. Dalej usiłuje przekonać nas, że i „ogład wewnętrzny i zmysłowy naszego umysłu, jako przedmiotu świadomości“ przedstawia li tylko zjawisko.²⁾

Co rozumieć mamy pod wyrażeniem „rzeczywiste“, odnoszącem się do przedmiotów rozciąglých świata zewnętrznego, skoro zaraz potem nazywa je prostemi wyobrażeniami — trudno pojąć. Albo przedmioty rozciąglę są rzeczywiste, albo są li tylko wyobrażeniami, a w ostatnim przypadku nie mogą być rzeczywiście rozciąglę, choć wydają się nam rozciąglęmi, gdyż wyobrażenie jest stanem umysłu i nie posiada, jako takie, rozciąglęności. Chyba można to tak rozumieć, że wyobrażenia, t. j. stany umysłowe są, jako takie, rzeczywiste — ale o tem nikt nie wątpi, jako o zdaniu identycznym. Jeszcze mniej można rozumieć, co Kant chce powiedzieć przez wyrażenie: „zmysłowy ogład naszego umysłu.“ Wszakże umysłu zmysłami oglądać nie można! Według tego jest umysł nasz, t. j. nasza wewnętrzna istota tylko wyobrażeniem, a przedmioty zewnętrzne także tylko wyobrażeniami, wyobrażeniami umysłu, to znaczy wyobrażeniami wyobrażenia — cieniami cienia!

Kant rozróżnia dwa zupełnie odrębne i nie połączone z sobą światy. Jeden znajduje się w naszym umyśle, jako rodzaj umysłowej fantazyi, nie mającej bytu, drugi świat, jako taki, przedstawia pełną rzeczywistość, ale jest i musi pozostać dla nas zupełnie nieznanym.

Jest to filozofja rozpaczy.

Powraca on także do nauki o „nie zmysłowej przyczynie wyobrażeń“, t. zw. transscendentalnym przedmiocie. Jest to jednak, jak wykazaliśmy, błędne stosowanie kategorii przyczynowości do „rzeczy, jako takiej“, która według jego doktryny nie podpada pod kategorye, mogące być stosowane jedynie w granicach doświadczenia. Nie możemy pojąć, jakim sposobem ów przedmiot transscendentalny, a więc będący po za wszelkiem doświadczeniem, może być przyczyną zjawiska, przedstawiającego prostą zmianę świadomości. Bo jeżeli rzecz, jako taka,

¹⁾ Tom II str. 390.

²⁾ Tom II str. 390.

połączona jest łańcuchem przyczynowym z zjawiskami, to musi należeć do zakresu przedmiotów objętych doświadczeniem. Jeżeli zaś przedmiot transcendentálny jest dostateczną przyczyną owej zmiany świadomości, to tem samem przestaje on być jakimś nieznanem *x*; mamy przeciwnie punkt oparcia do filozoficznego określenia *go*, przedewszystkiem zaś możemy wnosić, że, jako przyczyna zmiany, nie zawiera on dynamicznie więcej, jak zmiana przez niego wywołana.

IX.

Jeżeli już wyżej zaznaczyliśmy, że nie zgadzamy się na określenie, jakie Kant stosuje do rozsądku, to niedostateczność tego określenia występuje jeszcze dobitniej w jego dalszych wywodach, w transcendentálnej dyalektyce. W przeciwstawieniu do rozumu, jako władzy reguł, przedstawia według Kanta rozsądek władzę zasad (*principium*).¹⁾ Jest to dość niewyraźne rozgraniczenie ze względu na to, że tak reguła, jak zasada jest w istocie jednym i tem samem, t. j. sądem ogólnym. Nie rozumiemy zaś już wcale tej różnicy, skoro Kant mówi, że i rozum posiada tego rodzaju ogólne zdania *a priori*, które mogą służyć jako zasady,²⁾ bo cóż w takim razie różnia owe dwie władze poznawcze? Ostatecznie nazywa Kant owe ogólne sądy rozumowe „porównawczemi zasadami,“ dając sam tym sposobem poznać, jak trudno tu pociągnąć granicę.

I drugi podział Kanta, według którego rozumowi przypada czynność stawiania wniosków bezpośrednich, rozsądkowi pośrednich,³⁾ nie da się utrzymać. Podstawą obu rodzajów wnioskowania jest bowiem ruch sądów (odnoszenie sądu poszczególnego do ogólnego), co uznaliśmy za czynność rozumu. Kant twierdzi, że postawienie sądu głównego (*major*) jest dziełem rozumu,⁴⁾ w istocie jednak nie zdolni jesteśmy stawiać bezpośrednio sądów ogólnych, lecz poszczególne.

Stwierdzając *n. p.* doświadczeniem śmierć danego człowieka, łączymy za pomocą rozumu (stosownie do wyżej danego określenia) dwa pojęcia, t. j. danego człowieka (przy-

¹⁾ Tom II str. 288.

²⁾ Tom II str. 281.

³⁾ Tom II str. 283.

⁴⁾ Tamże.

puśćmy Pawła) z pojęciem śmierci w jeden sąd, mówiąc: „Paweł umarł.“ — Ale do wydania sądu ogólnego: wszyscy ludzie są śmiertelni, potrzeba obok wielu podobnych obserwacji empirycznych jeszcze postawienia wniosku: ponieważ a, b, c, d, itd umarli, odnoszę ten objaw i do reszty ludzi, przyjmuję, że wszyscy są śmiertelni, i wygłaszam na mocy tego zdanie ogólne. Tym sposobem wykazują sądy ogólne ukryte w nich wnioskowanie i zarazem pochodzenie swoje z rozumu.

W czynności rozumu rozróżniamy tutaj dwa odrębne działy: rozróżniamy gromadzenie sądów poszczególnych, jako materiału do sądów ogólnych, i połączenie owych składników w odnośny wniosek.

Wreszcie stawia Kant, jako zadanie rozsądku, poszukiwanie niezależnego, aby połączyć w jedność i nadać cechy całości zależnemu i z natury rzeczy urywkowemu poznaniu rozumu.¹⁾

Dążność do ogarnięcia w całość poszczególnych części doświadczenia jest w istocie cechą umysłu. Nie ulega też wątpliwości, że zakres jego, jako władzy syntezy w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, sięga dalej, aniżeli skalpel i szkla powiększające ścisłego doświadczenia. Jeżeli są np. właściwości materii ogólne, i jeżeli umysł zdolny jest je odnajdywać (a nikt z nas zapewne nie wątpi o takiej możliwości), to odkrycie ich i zastosowanie ogólne jest zdobyczą umysłu, opartą na doświadczeniu, ale przekraczającą je równocześnie.

Mówiąc: ciężenie jest ogólną cechą ciał, wychodzimy po za doświadczenie i wypowiadamy, być może, prawdę obejmującą wszechświat, którego nigdy w całości oglądać nie możemy, ale z drugiej strony nie mamy i nie możemy znaleźć probierza, czy sąd nasz zgodny jest z rzeczywistością.

Ogólna synteza, obejmująca całą treść wszechświata, (jaką n. p. Schopenhauer widział w woli). należy do zadań umysłu, bo uwidoczni się w nim żywiołowe dążenie do takiej syntezy. Że nie możemy ani zaprzeczyć takiej stałej dążności umysłu, skoro filozofja sama za przykład jej służyć może, ani odmawiać umysłowi prawa do niej, rozumie się samo przez się;

¹⁾ Tom. II str. 286.

inna rzecz, czy umysł na tej drodze dojść może w istocie do prawidłowych i ostatecznych wyników. Jest to jednak sfera, usuwająca się ściślemu rozumowaniu, zadanie w istocie transcendentálne, na które odpowiedź przynieść może tylko dalszy rozwój filozofji. Taka wszechobejmująca synteza byłaby też istotnie znalezieniem niezależnego, gdyż obejmowałyby z zasady w s z y s t k i e objawy bytu.

Zauważyc wszakże należy, że przypisywanie owej dążności li tylko rozsądkowi nie zgodnem jest z stanowiskiem Kanta, mianowicie zapatrywaniami jego, co do czynności rozumu i rozsądku. Nic bowiem nie przemawia za tem, że w owej pogoni za niezależnem użyte być mogą jedynie wioski pośrednie właściwe podług Kanta rozsądkowi.

Jest to nową wskazówką niedostateczności jego określenia rozsądku.

Podług wyżej podanych określeń przypada rola stawiania ogólnej syntezy pojęciowej dla całej różnorodności objawów bytu władzy sądenia i wnioskowania t. j. rozumowi.

Rola rozsądku polegałaby i tutaj na miarkowaniu zbytnich wybujałości i jednostronności, w pogoni za wnioskami rozumowymi.

W każdym razie nie wolno nam szukać owego niezależnego, jak chce Kant, ani w całości szeregu poszczególnych objawów zależnych, bo wtedy, jak sam powiada, mielibyśmy „dany“ nieskończony szereg, co jest sprzeczne, ani w żadnej części szeregu, bo te odznaczają się bezwarunkową zależnością — niezależnego wolno nam szukać jedynie w bezwzględnej całości bytu.

Tym sposobem znaleźlibyśmy też odpowiedź na męczące pytanie, jakim sposobem pogodzić stałe prawo zależności przy poszczególnych objawach z wymaganą niezależnością przy całości. Zależność przedstawiałaby się nam wtedy, jako nić umysłowa, wiążąca poszczególne objawy bytu i wskazująca tem samem na j e d n o ś ć odnośnie do całości. Rozumiemy na takiej podstawie, że łączyć z sobą możemy tylko poszczególne objawy, jako współzależne, nigdy zaś całości, jako obejmującej wszystko (bo i z czem ją łączyć?) Owa nić umysłowa, łącząca w jedność poszczególne objawy bytu ma jednek swoje źródło w stałych prawach doświadczenia, posiada innemi słowy

przedmiotowe znaczenie. — Ostatecznie możemy więc twierdzić, że jeżeli jest w wszechświecie jedność, to umysłowość jako doskonałe zwierciadło, posiada władzę odbicia owej jedności w teorii — tak tłumaczyłaby się w naturalny sposób dążność do wszechobejmującej syntezy i zarazem możliwość znalezienia klucza do zrozumienia zagadki bytu.

Jest to rodzaj zagadnienia, polegającego na tem, że z danych na podstawie doświadczenia, części należy złożyć całość na drodze teorii, co oczywiście możliwe jest tylko wtedy, jeżeli znane i nieznanne przedstawiają istotną jedność, t. zn. jeżeli pewna wspólność, przejawiająca się w prawach doświadczenia, przenika byt, jako całość.

Dotychczasowe systemy filozoficzne, to tyleż prób umysłu odchylenia owej przedwiecznej tajemnicy — nieudałych. Istoty bytu, jako wszystko obejmującej całości, nie ogarnia ani „zmiana“ Heraklita, ani „atom“ Leucypa, ani „idea“ Platona, ani „ja“ sofistów, ani „Bóg“ Berkeleya, ani „monada“ Leibniza, ani „rzecz jako taka“, czy też „noumenon“ Kanta, ani wreszcie „wola“ Schopenhauera. Musi owa teoria łączyć w sobie bez sprzeczności podmiot z przedmiotem w jedną, wszystarczającą, naturalną całość — a tego nie dokonała żadna z powyższych prób, ani jakakolwiek inna.

Z takiego stanowiska wynika, że może istnieć jedna tylko idea, do której stosowaćby można słowo: „absolutny“ i że, jeżeli Kant przypisuje rozsądkowi aż trzy takie idee: duszy, świata i Boga, to przeocza on, że pierwsza może z konieczności przedstawiać tylko częściowe i zależne pojęcie i że wraz z dwoma drugimi da się podciągnąć pod jeszcze ogólniejszą, wszystko obejmującą syntezę bytu. Jeżeli zaś stawiamy owe dwie idee: świata i Boga obok siebie, to możemy pierwszą brać jedynie albo w zależności od drugiej, albo w połączeniu z drugą (stworzenie i panteizm).

Jeżeli jednak rozważymy, że idea Boga nie jest, ściśle biorąc, pojęciem filozoficznym, ale religijnem i, jak to antropologia, jedyne kompetentne źródło, wykazuje, powstanie swoje zawdzięcza częściowo pierwotnemu stosowaniu prawa przyczynowości do objawów psychicznych i przyrodniczych, częściowo praktycznej potrzebie świętych i nietykalnych haseł w rozwoju gromadnego życia, to dojdziemy do przekonania, że jest ona

obcą, z zewnątrz filozofii narzuconą naleciałością. Tym sposobem pozostaje, jako jedyna istotnie transcendentna, t. j. przekraczająca doświadczenie, a jednak konieczna idea: byt. „Przekraczająca doświadczenie“ nie ma jednak wcale znaczyć: a priori, t. j. przed doświadczeniem i niezależnie od niego, gdyż owa idea jest pojęciem oderwanem, wytworzonym na podstawie syntetycznego działania objawów, otaczającego nas środowiska i ich stosunków, na nasze władze poznawcze i podstawowej dążności umysłu, do ogólnej syntezy. Umysł, chcący się dostosować do całości wrażeń, działających nań z zewnątrz i ogarnąć je, załatwiwszy się najpierw z dostępnymi i bardziej zróżniczkowanymi, sięga po dalsze i niepochwytne, a nie napotykać nigdzie granicy, ale raczej w coraz dalszym pochodzie przestrzennym coraz słabnące i mniej zróżniczkowane wrażenia, dochodzi do wniosku, że jedynie niedostateczność narządów poznawczych z jednej, słabość oddalonych i nieuchwytnych wrażeń z drugiej strony tworzą względną granicę, świat zaś przedstawia mu się, jako nieskończoność.

Stosuje tedy na zasadzie analogji prawa, zdobyte wszechstronnem doświadczeniem i do reszty nieznanego bytu i wytwarza sobie w stosunku doń pojęcie absolutnej jedności.

Na takiej drodze zdobyte pojęcie bytu nie ma, jak widzimy, z kategorią Kanta, jako czystem pojęciem rozumu, nic wspólnego.

Twierdzenie racjonalnej psychologii o substancyalności duszy, na zasadzie, że myślące „ja“ może być spostrzegane tylko, jako podmiot, zbija Kant z całą ścisłością krytycznej argumentacji.¹⁾ Ale wywody te u niego wydają się o tyle dziwne, że nadał on substancyi zupełnie inne znaczenie, jak psychologowie, uznający ją za rzecz, istniejącą sama przez się, coś trwałego i niezniszczalnego. U Kanta należy, jak wiemy, substancya do kategorii i przedstawia czyste pojęcie rozumowe.²⁾ Psychologowie biorą duszę w znaczeniu: *n o u m e n o n*, Kant gdyby nawet przyznał jej substancyalność, powinienby w konsekwencji swych założeń umieścić ją pomiędzy zjawiskami.

¹⁾ Tom II str. 307—329.

²⁾ Tom II str. 111.

Substancja jest pojęciem; zawdzięczającem swoje powstanie dążności umysłu do pochwycenia w ciągłym zmiennym prądzie objawów środowiska jakiegoś stałego i istotnego punktu oparcia. Umysł pierwotny bierze rzeczy, przeciwstawiające mu się w zewnątrznym świecie, jako istności niezależne, noszące w sobie warunki swego bytu, ale spostrzega z czasem, że one usuwają mu się niejako z pod rąk, zanikają, ustępując miejsca innym, które jednak wśród ciągłych zmian nie większą cieszą się trwałością.

Z ciągłości owego zmiennego prądu wnosi jednak umysł, że istnieje jakaś trwała podstawa i nadaje jej miano substancji. W takim znaczeniu przedstawia owa nazwa pojęcie oderwane z materji, albo raczej z ogółu ciał, którym odjęto cechy zmienne i przypadkowe, pozostawiając istnienie i trwałość.

Jest to więc rodzaj teorii filozoficznej, nie uprawnionej, bo wyciągającej z czysto ujemnego przekonania, że zmienne rzeczy zewnętrzne nie przedstawiają rzeczywistego bytu, przedwczesny wniosek, iż tą istnością jest przedmiot, tworzący podkład owych zmiennych rzeczy. Jest to innemi słowy przedmiotyzowanie istoty bytu, o której nic jeszcze nie wiemy.

Mniej jeszcze jesteśmy uprawnieni przedmiotyzować, jako substancją, pewne cechy umysłowe człowieka, które zazwyczaj łączymy pod syntetyczną nazwą duszy. Człowiek stanowi bowiem wraz z cielesnymi i psychicznymi objawami jedną nierozwalną całość. Cechy psychiczne nie objawiają się wogóle w rozłączeniu z cielesnymi i dlatego rozrywanie ich na odrębne sprzeczne z sobą działy: duszy i ciała, jest niedozwolone, o ile łączymy z tem rozgraniczanie pojęciowe dwóch objawów tego samego przedmiotu, jako odrębnych istności.

Zadanie polegać tutaj może jedynie na poszukaniu wspólnej podstawy dla jednych i drugich objawów, bo wnosić należy, że jeżeli łączą się i stanowią całość w życiu, jako jedynem polu swej możliwości, znaleźć się też musi dla owego połączenia pewne odbicie syntetyczne w umyśle.

O duszy, jako o substancji, wobec tego mowy być nie może.

Kartezyańskie: cogito, ergo sum, znajduje u Kanta zasłużoną odprawę. Krytyczne rozprawianie się z Kartezyuszem możnaby ująć krócej w następującą formę: Myśl, jako ruch

pojęć, każe przypuszczać bytność pojęć w umyśle, które, jak wiemy, są wynikiem działań środowiska na podmiot i przetwarzania owych działań w umyśle. Myśl, jako taka, jest więc odruchem umysłu na działanie środowiska — „myśle“ zaś jest skierowaniem owej czynności na samą siebie. Ostatecznie więc jest „myśle“ czynnością, a nie bytem w znaczeniu substancji i to czynnością co do istoty swej pochodną.

X.

Władza poznawcza, której prawidłowe stosowanie prowadzi do nieuniknionych sprzeczności (antynomje), daje już tem samem uprawniony powód do nieufności, bo jest to poznanie, znoszące samo siebie. Zgłębiając jednak tego rodzaju sprzeczności, przekonujemy się, że zwykłym ich powodem jest stosowanie błędnych założeń do objawów bytu; zadanie będzie więc polegało na rozpatrzeniu krytycznem podstaw, które doprowadziły do sprzeczności, i teoretycznej próbie rozwiązania, nasuwającego się zagadnienia, na nowych podstawach.

Dla Kanta, przemawiającego za podmiotowością czasu i przestrzeni wraz z tem, co się w ostatniej mieści, nie powinny antynomje rozsądku wogóle istnieć, o ile tyczą czasu, przestrzeni i ciał, gdyż są one możliwe tylko wtedy, jeżeli przedmioty, odpowiadające owym pojęciom, bierzemy za rzeczywistość, niezależną od umysłu.

W istocie uważa on antynomje jedynie za pozór rozsądku, ale pozór konieczny, którego się tenże wogóle pozbyć nie może.¹⁾ A jednak jeżeli przestrzeń jest formą podmiotową zmysłu zewnętrznego, upada już tem samem kwestya jej nieskończoności. Wszakże nie przekracza ona w takim razie wraz z wszystkimi zawartymi w niej przedmiotami granic umysłu, — podobnie ma się rzecz z czasem.

Zanim jednak zajmiemy się antynomjami, rozpatrzmy najpierw argument dyalektyczny, na którym opierają się, według słów Kanta, a który brzmi: jeżeli dane jest zawarunkowane, to daną jest także cała suma warunków, a więc niezależne.²⁾ Ażebym stwierdzić słuszność, lub niesłuszność powyż-

¹⁾ Tom II str. 341.

²⁾ Tom II str. 332.

szej zasady, należy wyjaśnić najpierw, co jest dane, i w jaki sposób?

Dane są przedmioty zewnętrznego świata tylko w ten sposób, że działają na nasze zmysły. Owo działanie odbywa się metodą mniej lub więcej poszczególną, co tłumaczy się z jednej strony pewną indywidualnością przedmiotów, z drugiej strony szczególną organizacją naszych przyrządów umysłowych, pozwalającą obejmować [od razu tylko ograniczoną grupę wrażeniową. Na tem kończy się serya przedmiotów, mogących być danymi, i dla tego nie możemy uznać wyżej przytoczonego argumentu, gdyż nie odpowiada on rzeczywistości. Natomiast przyznać musimy, że umysł posiada rozpęd do konstrukcyi teoretycznej całego szeregu nawet tam, gdzie odpowiednie warunki, opierające się z konieczności na wrażeniach zmysłowych, lub ich pośrednictwie, dane są tylko częściowo. Ale będzie to zawsze całość ściśle pojęciowa, oparta jedynie na analogjach doświadczenia; tam zaś gdzie świadomość odnosi się do istotnego szeregu warunków, będzie tenże usuwał się w dalszych swych ogniwach poznaniu, nie stając się tem samem niezależnym. Owa konstrukcyja pojęciowa, obejmująca całość, nie odnosi się zresztą li tylko do warunków, ale może obejmować i następstwa. Mówiąc: ludzkość, mamy na myśli nie tylko wszelkie osobniki przeszłe i teraźniejsze, wchodzące w zakres tego pojęcia, ale ogarniamy niem zarazem i rozwój przyszłości człowieka. Czy w takim znaczeniu możemy twierdzić, że ludzkość jest nam dana?

Trudno również zgodzić się z Kantem, że czas jest dany aż do obecnej chwili,¹⁾ chodzi tu bowiem także o pojęciową konstrukcyę czasu w przeszłości, mianowicie tego, który upłynął, zanim odebraliśmy pierwsze świadome wrażenie.

Stawia on tutaj czas, jakkolwiek uważa go za podmiotową formę oglądu, t. j. czynnik a priori, w jednej linji z danymi doświadczenia, grającymi, jak wiemy, dwuznaczną rolę w jego teoryi.

W antynomji, odnoszącej się do czasu, doszlibyśmy łatwiej do porozumienia, trzymając się ściśle pojęcia czasu i jego domniemanego początku. Teoryą, czyniącą z składników bytu

¹⁾ Tom II str. 333.

szereg stanów podmiotowych umysłu, usunął Kant z pojęcia czasu wszelkie przedmiotowe czynniki. Dla niego stanowi więc początek czasu granicę istotną, bo rozpoczyna się on razem z rozwojem świadomości ludzkiej, jako jej nieodłączna forma. — Tylko dla uznającego czas za istność niezależną od umysłu, zamienia się on w pewną żywiołową, pojęciami rządzącą potęgę, którą trudno ubezwładnić. Mamy tu obraz, przypominający rozpętanie mocy tajemniczych, które zaklął czeladnik czarnoksiężnika, ale które wzięły nad nim górę, skoro zapomniał słowa odkłęcia. Patrząc na świat pod kątem tak pojętego czasu, nie możemy wyzbyć się tego pojęcia, i stąd rodzi się pozór antynomicznej sprzeczności, o której mówi Kant. W ścisłe przeprowadzonej jego teorii nie ma wprawdzie miejsca na antynomja, sprzeczność mieści się natomiast w podmiotowym określeniu czasu, skoro, jak wykazaliśmy, zawarte są w nim niewątpliwe składniki przedmiotowe.

Usunięcia ostatecznego antynomji można się spodziewać jedynie po nowem określeniu czasu. Nie możemy właściwie mówić, że nieskończony czas upłynął aż do chwili terażniejszej, bo czas wogóle nie płynie (jakkolwiek wyrażamy się tak w mowie potocznej) tylko stoi bez zmiany, nieruchomy, Ruchomym czynnikiem jest tu przedewszystkiem umysł nasz, żyjący terażniejszością, i rozcinający własnym rozwojowym ruchem czas na przeszłość i przyszłość. Nie czas płynie, ale umysł nasz płynie przez czas; to co upłynęło aż do chwili terażniejszej jest więc ruchem rozwojowym, któremu nie możemy oznaczyć początku. Wychodzi to jednak ostatecznie na jedno, ponieważ nie możemy pomyśleć rozwoju bez odpowiedniego podkładu czasu.

Nie ma natomiast rzeczywistej sprzeczności w odniesieniu do granic przestrzennych świata. To co Kant mówi o niemożliwości następczej syntezy części nieskończonego świata¹⁾, dowodzi tylko, że nieskończoności pojąć nie możemy; ale jest różnica między niemożnością pojęcia, a sprzecznością. Jeżeli każda ograniczona część przestrzeni jest zarazem ograniczeniem sąsiedniej, to najpierw ograniczenie jest dziełem umysłu, gdyż

¹⁾ Tom II str. 344.

przestrzeń, jako taka, nie zna granic, a potem ograniczenie przestrzenne nie jest uwarunkowaniem przyczynowem.

Pojmowanie idealistyczne, a ściślej mówiąc, podmiotowe czasu i przestrzeni stawia zadanie krytycznego określenia czynników, odnoszących się do nich i stojących zarazem w stosunku do wrażliwości. — W stosunkach przestrzennych mamy pojęcia rozciągłości, odległości i ruchu w stosunkach czasowych: trwałości, równoczesności i następstwa. Kant mówi jedynie o rozciągłości (właściwie używa on tutaj wyrażenia wielkość „Grösse“) i o równoczesności, ale w niedostateczny sposób. Do określenia wielkości używa już z góry owego pojęcia, co jest niedozwolone, równoczesność określa natomiast jedynie z stanowiska podmiotowego. — Rozciągłość, odległość i ruch pozostają w stałym stosunku wzajemności, w ten sposób, że kiedy jeden czynnik rośnie, drugi pozornie się zmniejsza, stosownie do zbliżania się ciała do naszego oka, lub oddalania.

Druga antynomja przedstawia w istocie tylko filozoficznie wyrażoną starą kwestyę nieskończonej podzielności ciał. Możemy odpowiedzieć, że teoretycznie są ciała podzielne do nieskończoności, praktycznie zaś są dane granice. Zresztą jest to więcej kwestya fizykalno-chemiczna niż filozoficzna.

Wyrażenie „proste“,¹⁾ którego tu Kant używa o częściach ciał, jest dwuznaczne, mogą one bowiem być „proste“ w znaczeniu jednolitości, t. zn. nie dające się rozdzielić na poszczególne, różne od całości składniki (chemiczne pierwiastki) i „proste“ w znaczeniu przestrzennej nierozdzielności. Z wywodów Kanta wynika, że chodzi mu o drugi rodzaj niepodzielności. Tym sposobem opiera Kant (w swej antytezie) dowód, że złożone nie składa się z prostych części (co pokrywa się poniekąd z nieskończoną podzielnością ciał) na nieograniczonej podzielności przestrzeni. Między dzieleniem ciał, a dzieleniem przestrzeni zachodzi jednak zasadnicza różnica. Przestrzeń dzielić można tylko teoretycznie t. j. w myśli. Możemy sobie wyobrażać możliwość podzielenia jakiegokolwiek ograniczonej przestrzeni na dowolną ilość części i teoretycznie podział ten prowadzić w nieskończoność. W rzeczywistości jednak nie możemy dzielić przestrzeni tak, jak chce Kant, aby przestrzeń,

¹⁾ Tom II str. 359 i następane.

jako taka, stanowiła dla siebie (swych części) granicę, bo operować możemy jedynie ciałami. Zdaje się, dowodzić nie potrzeba, że, ponieważ u Kanta przestrzeń jest wyobrażeniem, więc i dowolnie stawione granice między poszczególnymi częściami przestrzeni nie wykraczają po za obręb wyobrażenia. I ciała możemy dzielić w myśli ale nie prowadzi to jeszcze do istotnego podziału, który wymaga odpowiedniej czynności i narzędzi. Jak daleko na tej drodze (podziału) dojść możemy, usuwa się jednak teoretycznemu rozważaniu, i jest kwestyą odnośnego doświadczenia.

Można więc teoretycznie dzielić materią w nieskończoność, ale będzie to teoryą bez znaczenia praktycznego; w praktyce zaś są, o ile dotąd stwierdzono, granice podzielności, nie doprowadzające ani do „niczego“, ani do jakiejś prostej, niematerialnej istoty, o której mówi Kant. Atom zawsze jeszcze jest materią. Po zatem trudno się zgodzić, aby podzielność była uwarunkowaniem, ponieważ części mogą istnieć i w połączeniu i samoistnie. Chyba mogłoby to się odnosić do atomów, którym teoria chemiczna nie przyznaje możliwości istnienia w osobności, ale teoria atomistyczna jest, dzisiaj przynajmniej, teorią chemiczną, posiadającą mnóstwo sprzeczności, i dla tego w filozofji miejsca dla niej nie ma.

Widzieliśmy wyżej, że próba zestawienia czynników umysłowych z ciałami (pod względem podzielności) napotkała trudności nie do przebycia, mamy więc nowy dowód, że chodzi tutaj o odrębne światy, których nie wolno stawiać w jednej linii, jak to czyni Kant, — ciała nie są prostymi wyobrażeniami, tj. czynnikami umysłowymi. Dla tego też prawa, rządzące umysłem, (logiczne) różnią się toto coelo od tych, które panują w świecie ciał i objawiają się w ruchu i fizycznych zmianach, jako skutkach ich wzajemnego na siebie działania.

W trzeciej antynomji, tyczącej pytania, czy przyczynowość wystarcza do tłumaczenia zjawisk i ich powstania, czy też musimy w tym celu przyjąć jeszcze wolność, nie rozróżnia Kant dostatecznie przyczyny od warunku. Każda zmiana w świecie zjawisk jest stanem poprzedzonym przez inny, i tym sposobem możemy cofać się w szeregu zmian teoretycznie w nieskończoność, w praktyce tak daleko, jak pozwala na to doświadczenie. Ale ów szereg zmian przedstawia szereg warunków, nie przyczyn, o które przecie Kantowi chodzi. Zdarza

się także, że wychodząc od jednej zmiany w świecie zjawisk, możemy cofać się w większej ilości szeregów warunkowych stosownie do stanowiska, z jakiego na ową zmianę patrzymy. Jeżeli natomiast szukamy istotnie przyczyny zjawiska, w takim razie dochodzimy zazwyczaj dość prędko do prawa natury, kończącego ostatecznie szereg.

Przypuśćmy, że [meteor zbliża się do orbity ziemskiej i w danej chwili znajduje się 100 klm. od ziemi, tj. w odległości, do której przebycia potrzebuje on trzech sekund. Jeżeli cofniemy się o trzy sekundy wstecz, znajdował on się w odległości 200 klm. od wspomnianego punktu swej drogi itd. Dalsza odległość, którą możemy przyjmować dowolną ilość razy, jest każdorazowo warunkiem bliższej, ale nie jej przyczyną. Przypuśćmy dalej, że kierunek jego drogi nie zbliża się prostopadle do środka ziemi, ale skośnie, nie dotykając orbity ziemskiej, i że tarcie atmosferyczne wstrzymuje ostatecznie jego ruch przestrzenny. Jeżeli zapytamy, co jest przyczyną spadnięcia meteoru na ziemię, odpowiedź nie będzie odnosiła się wprost do wspomnianego szeregu warunków, ale do przyciągania ziemi. Na zapytanie zaś, co jest przyczyną przyciągania ziemi, nie ma już odpowiedzi, możemy jedynie wskazać na prawo ogólne ciężenia, na czem szereg ostatecznie się kończy.

Zresztą trzecia antynomja opiera się u Kanta tak samo, jak pierwsza, na fakcie, że umysł nasz domaga się całości szeregu, kiedy on w rzeczywistości nigdy skończony być nie może. Odpowiedź daliśmy już przy omówieniu pierwszej antynomji.

Wywody Kanta zawierają tutaj inną jeszcze sprzeczność.

Jeżeli przyczynowość jest kategorią czystego, a więc od doświadczenia niezależnego rozumu, to przeciwstawienie jej wolności wogóle nie jest dozwolone, bo w takim razie mamy po jednej stronie czyste pojęcie, po drugiej coś najzupełniej nieokreślonego, ale istotnego, bo zdolnego własną mocą rozpoczynać szeregi zjawisk; pierwszy czynnik znajduje się w umyśle, drugi w naturze, jakkolwiek jest zarazem zaprzeczeniem natury.

Wreszcie, choćbyśmy przebyli te w istocie nieprzebyte trudności, czeka nas jeszcze pytanie, jak pogodzić wolność z koniecznością i ścisłą ogólnością pojęcia przyczynowości?

Bo jeżeli jest wolność i możemy ją pojmować, jako przyczynę zmian, to pojęcie przyczynowości nie jest ogólnem i koniecznem.

Rozprawiwszy się z trzema pierwszymi antynomjami moglibyśmy właściwie czwartą pominąć, gdyż jest ona, ściśle biorąc, tylko wnioskiem wyprowadzonym z trzeciej. Tam chodziło o pytanie, czy po za naturalnym, na przyczynowości opartym związkiem zjawisk istnieje jeszcze inny, na wolności oparty rodzaj przyczynowości, tutaj mamy niejako skrytowanie owej wolnej dźwigni działania w koniecznej istocie, jako części świata, albo jego przyczynie.

Interesującym jednak dla nas jest twierdzenie, pomieszczone w dowodzie tezy, a orzekające, że bez danego w świecie zmysłowym szeregu zmian nie mielibyśmy wcale wyobrażenia czasu.¹⁾ „Czas poprzedza, jako formalny warunek możliwości zmian, przedmiotowo tę ostatnią, ale podmiotowo i w rzeczywistości samowiedzy dane jest owo wyobrażenie (ma znaczyć czas), jak każde inne na podstawie (Veranlassung) spostrzeżeń.“²⁾ — Dotąd kazał nam Kant wierzyć, że czas, jako podmiotowa forma zmysłu wewnętrznego, nie przedstawia nic przedmiotowego, teraz dowiadujemy się, że „w rzeczywistości samowiedzy“ może się znaleźć pojęcie czasu tylko, jako następstwo spostrzeżeń. Zdaje się, że nie można wyraźniej zaznaczyć, że w czasie zawarte są przedmiotowe czynniki. Wprawdzie Kant i spostrzeżenia uważa za czysto podmiotowe stany umysłu, ale wykazaliśmy już, że owo zapatrywanie nie da się w całej rozciągłości utrzymać.

Po za tem powtarza się w dowodzie tezy omówiony już nieskończony szereg zmian świata, antyteza zaś opiera się na prawie przyczynowości, które jednak poprzednio dowodem wolności wstrząśnięte zostało w posadach.

Sprzeczności antynomiczne rozwiązuje Kant w ten sposób, że nie uznaje idei absolutnej całości w stosunku do zjawisk, a jednak odgrywały one w tym sporze rolę istności, jako takich, dając tym sposobem powód do rodzaju błędnego

¹⁾ Tom II str. 364.

²⁾ Tom II str. 364 (uwaga).

wniosku logicznego, znanego pod nazwą: *sophizma figurae dictionis*¹⁾ — Powiedzieliśmy już, że stanowisko Kanta, wychodzącego z podmiotowości czasu i przestrzeni wraz z wszystkim, co one zawierają, nie może wogóle prowadzić do antynomji, które wobec tego przedstawiają tutaj jedynie dyalektyczną igraszkę.

Praktyczny pożytek, jaki Kant chce wynieść z antynomji, wyprowadzając z nich nowy dowód transcendenttalnej idealności zjawisk, jest wątpliwy. „Jeżeli świat jest całością, jako taka, istniejącą, mówi on „to musi być albo skończony, albo nieskończony“. Pierwszemu przeczy antyteza, drugiemu teza — a więc, wnioskuje, świat nie istnieje po za naszymi wyobrażeniami.²⁾

Jest to wnioskowanie przedwczesne i o tyle bezpodstawne, że teza i antyteza znoszą się wzajemnie, więc tak samo, jak na ich pozytywnym wyniku opierać się nie można, tak też i ujemny niczego nie dowodzi.

Przekonujemy się tylko, że biorąc za podstawę świata rozciągłość w przestrzeni i czasie, co związane jest ostatecznie z materyalnem pojmowaniem świata, dochodzimy do nieuniknionych sprzeczności. Prawidłowy wniosek będzie więc brzmiał: świat nie jest materyalną rozciągłością w przestrzeni i czasie. Jeżeli Kant idzie dalej i twierdzi: świat jest wyobrażeniem — idzie stanowczo za daleko, dalej w każdym razie, niż zdołał udowodnić.

XI.

Podług teorii Kanta jest człowiek zarazem zjawiskiem i *noumenon* — jako zjawisko podlega prawom konieczności, które stwierdzamy doświadczeniem, jako *noumenon*, jest on wolny i może na podstawie owej wolności rozpocząć szeregi zmian w świecie zjawisk.³⁾

Ów czyn wolny, gdy patrzymy na człowieka, jako na *noumenon*, jest zarazem zależnym, gdy nań patrzymy, jako na zjawisko. Ponieważ jednak zjawiska są prostymi wyobraże-

¹⁾ Tom II str. 395.

²⁾ Tom II str. 400.

³⁾ Tom II str. 422 i 423.

niami, możemy powyższy wywód tak wyrazić, że człowiek co do istoty swej jest wolny, naszym władzom poznawczym jednak przedstawia się, jako zależny. „W naturze martwej lub zwierzęcej nie mamy powodu przyjmować innych władz jak zmysłowo zawarunkowanych, dla tego poszukiwanie tamże rzeczy, jako takich, byłoby pracą bezskuteczną.“

Postawienie wolności, jako podkład wewnętrznej istoty ludzkiej, nie przeszkadza Kantowi wypowiedzieć następnego zdania o człowieku: „Gdybyśmy wszelkie objawy jego woli mogli zbadać w zupełności, nie byłoby wogóle czynu ludzkiego którego nie moglibyśmy z pewnością przepowiedzieć i rozpoznać, jako konieczny, na podstawie poprzedzających warunków“¹⁾ — poczem znowu, jak gdyby nic nie zaszło, wraca do swoich „inteligiblów“. Całe to rozumowanie przypomina bardzo dwie prawdy średniowieczne.

Tym sposobem rozdziela Kant, stworzywszy w poznaniu dualistyczną, niczem nie połączoną przepaść między wrażliwością, i rozumem, obecnie także świat przedstawiający się naszym zmysłom, na dwie zasadniczo sobie przeciwstawione części: zjawisk i rzeczy, jako takich. Ale i człowiek nie jest całkowicie i niepodzielnie *noumenon*, bo nie tylko strona fizyczna, ale nawet świadomość, własne ja, na które patrzymy, i które samo patrzy na świat i na siebie pod kątem czasu, dokumentuje tym sposobem swoją przynależność do zjawisk, jak to wyżej słyszeliśmy.

Mamy więc nowy rozdział duchowych władz człowieka, z których tylko rozsądek, a po części i rozum wolno nam zaliczać do dziedziny *noumenon*, t. j. do rzeczy, jako takie, istniejących, — reszta jest prostem wyobrażeniem. — Co do rozumu zdaje się Kant być niezdecydowanym, w jakim kraju go umieścić, i nie wyraża tego dobitnie: jego czyste pojęcia przemawiają za niezależnością od doświadczenia, ale używa on ich tylko w obrębie doświadczenia.²⁾ Tym sposobem i my nie wiemy, co z rozumem zrobić — jak duch dziewicy w Dziadach Mickiewicza wisi on między niebem i ziemią.

¹⁾ Tom II str. 428.

²⁾ Tom II str. 426.

Ostatecznie, czy przyjmiemy rozum, jako władzę *noumenon*, czy nie, będziemy mieli następujący obraz świata: Istnieje tylko coś nieokreślonego — *noumenon*, rozporządzające władzami poznawczymi. Owa istota (a może istoty) ma wyobrażenia (jakim sposobem? — nie dowiadujemy się) i przedstawia sobie owe wyobrażenia, jako rzeczy istniejące poza sobą w przestrzeni i czasie. Niektóre swoje wyobrażenia n. p. ciało ludzkie wyobraża ona sobie, jako złączone z sobą, inne, t. zw. naturę martwą i zwierzęcą, jako oddzielone od siebie. Dla czego? — znowu Kant pozostaje nam dłużny odpowiedź. Istota ludzka, owo *noumenon*, którego władzę przedstawia rozsądek, jest co do działania swego wolnem i, jako rozsądek, jest zarazem władzą poznającą i badającą samą siebie (obok *noumenon* nie ma nic więcej). Dla czego, patrząc na siebie samą, dochodzi ona do pojęcia zależności? Znowu nie mamy odpowiedzi.

Dla wrażliwości, jako władzy poznawczej, nie ma wogóle miejsca w teorii Kanta. Istnieją tylko *noumena* i ich wyobrażenia, ale wrażliwość nie jest ani jednym ani drugim.

Dowód, że w człowieku znajdują się władze odmienne od empirycznie zależnych, widzi Kant w tem, że znajduje się on pod wpływem czynników moralnych, przepisujących mu, co ma czynić, podczas gdy spostrzeżenie i poznanie wykazuje jedynie, co jest.¹⁾

Pomijając już sprzeczność, jaka rodzi się tym sposobem między zaliczaniem czynności rozsądku do *noumenon*, skoro tenże, jako najwyższa władza poznawcza, opatrzona z dolnością wnioskowania, zajmuje się właśnie przedewszystkiem tem, co jest, (wszakże ogarnięcie syntetyczne całości bytu należy według Kanta do czynności rozsądku) sprzeciwia się takiej teorii jedność władz poznawczych, poczynając od wrażliwości, a kończąc na rozsądku, którą podnieśliśmy na wstępie, wykazując, że wyższe władze poznawcze są tylko przeobrażeniem niższych.

Prawo moralne nie może też służyć do określenia *noumenon*, jako rzeczy jednolitej i niezmiennej, skoro samo należy do zasad podlegających rozwojowi.

¹⁾ Tom II. str. 426.

Jest to wogóle pytanie, którego rozumowanie rozstrzygać nie może, ponieważ nie posiada dostatecznych danych i musi je z konieczności zapożyczać od historii rozwoju człowieka, Kant oczywiście stoi na odmiennem stanowisku — w wstępie do metafizyki obyczajów wypowiada on niedwuznacznie, że owa nauka „nie może być opartą na antropologii;“¹⁾ ale takie stanowisko miało w stosunku do jego teorii ten skutek, że ściśle badania późniejsze zaprzeczyły wielu z jego aprioristycznych twierdzeń.

Moralność możemy określić, jako dążność do ograniczenia osobistej korzyści na rzecz ogółu i jako taka, zawdzięcza ona swoje powstanie gromadnemu życiu, które nie było zapewne początkiem istnienia człowieka na ziemi. Ponieważ bez takiej przewodniej zasady wyższy rozwój społecznego życia nie był wogóle możliwy, więc spotykamy ją z koniecznością w wszystkich społeczeństwach. Ogólne to prawo podlegało jednak w biegu dziejów nie tylko rozlicznym głęboko sięgającym przemianom, ale także zboczeniom i smutnym obłędom, że przypomnimy tylko ludożerstwo czasów pierwotnych, uświęcone później religją i prawem, wyuzdanie płciowe, jako obrzęd religijny, znajdujące wyraz swój jeszcze za czasów kultury greckiej, a nawet później, palenie na stosach średniowiecznych myślicieli w czasie najwyższego rozwoju ery chrześcijańskiej w którym przewodnicy społeczeństw widzieli akt miły Bogu i pożyteczny ogółowi itp. Rozwój ten nie dobiegł jeszcze kresu i należy pragnąć w interesie ludzkości, aby obowiązujące dzisiaj, przynajmniej w praktyce, zasady moralne, tyle krępujących więzów nakładające jednostce, zwłaszcza wybitnej i wyrastającej nad poziom ogółu. tyle obłudy pokrywające maską świętych haseł i konwencyonalnych form, ustąpiły miejsca odpowiedniejszym.

Gdyby, innemi słowy, prawa moralne były wynikiem rzeczy, jako takiej, którą Kant za niezmienną i wieczną uważa, musiałyby i one być niezmiennie i wieczne, tymczasem powstały one na tle obłędnych walk i ponurych zboczeń w zaranu ludzkości i ulegały w dotychczasowej ewolucji ludzkości zasadniczym przemianom, a przyszłość zdaje się gotować im

¹⁾ Tom V str. 16.

najzupełniejszy przewrót. Prawa moralne stosowały się zawsze i stosują dziś jeszcze do potrzeb ludzkości.

Człowiekowi pierwotnemu, jaki wyszedł z pracowni natury, dziakiemu, nieokrzesanemu i nie rozumującemu obce było zastanawianie się nad tem, co ma być, czyni on też zaledwie pierwsze, przedwstępne kroki w rozpoznawaniu tego, co jest. Surową myśl jego zaprzęta inne, stokroć dla niego ważniejsze zadanie, utrzymanie niepewnego bytu swojego wśród natury równie dzikiej, jak on i kryjącej w sobie tysiączne, zagadkowe niebezpieczeństwa. Dopiero na tle gromadnego życia rozwija się powoli i stopniowo pojęcie obowiązku, a motywem jego jest czynnik doświadczalny, cierpienie pojęte w najogólniejszem znaczeniu. — Pewne postęпки człowieka rodzą cierpienie, tak u jednostki działającej, jak u innych, i wywołują w pierwotnym umyśle odruch odporny, znajdujący wyraz swój w owem, na takie wyżyny abstrakcyi wyniesionem przez Kanta: „nie ma być!“ „Ma być“ to, co gromadzie, ogółowi służy do utrzymania bytu, „nie ma być“, co jej szkodę lub niebezpieczeństwo przynosi — taką drogą wytwarza się na tle naturalnego rozwoju owo prawo moralne, jako konieczna dźwignia społecznego życia.

Czy działanie człowieka jest wolne, czy zależne, jest to pytanie, na które ścisłą odpowiedź dać może jedynie psychologia, zbadawszy fizyologiczne podstawy umysłowości. A ponieważ okrywa je jeszcze w znacznej mierze tajemnica, okazuje się wszelka odpowiedź, przechylająca się na jedną lub drugą stronę przedwczesną; teoretyczne rozważanie przemawia zaś stanowczo za zależnością woli. Odwieczne dążenie umysłu do ogólnej syntezy objawów świata, okazałoby się mrzonką, jeżeli jest w świecie czynnik niezależny, nie dający się ująć w umysłowe prawa, a posiadający zdolność rozpoczynania szeregów warunkowych. Kant przyznaje, że zmysły przedstawiać mogą motyw działania, t. zn., że w pewnych warunkach działanie odbywa się na podstawie prawa przyczynowości. W sprawach wątpliwych umysł zdaje się ważyć „za“ i „przeciw“ czynu, mającego nastąpić, z czego wnosić by można, że nie same zmysły są motywem działania, ale że sprawa oddana jest przed sąd rozumu i rozsądku. Ale przypuściwszy, że w takich przypadkach władze umysłowe rozstrzygają, czy możemy je

uznać za wolne? Czy nie muszą one rozstrzygać na prawach swej organizacyi, od której zrozumienie przedmiotu i doniosłości skutków działania jest zależne? Albo, innemi słowy, czy może dane być komukolwiek zrozumienie rzeczy inne, jak oparte na prawach jego umysłowej organizacyi, której przecie sam sobie nie nadał?

Władze umysłowe są z stanowiska fizyologicznego czynnością pewnych tkanek organizmu. Owe tkanki zaliczący musiał Kant, jako podpadające pod zmysły, do zjawisk, a czynność ich, t. j. władze umysłowe, do rzeczy jako takich!

„Możemy powiedzieć“ mówi Kant „że jeżeli rozsądek zdolny jest posiadać przyczynowość odnośnie do zjawisk, to jest on władzą, mocą której rozpoczyna się warunek zmysłowy empirycznego szeregu skutków“¹⁾ — Jeżeli tak, to rozsądek zastępuje nie tylko całokształt zjawisk, ale i zmysły — wogóle nie ma świata, tylko rozsądek, rozwijający sam przed sobą szeregi zjawiskowe. — Nie bierze on tutaj pod uwagę, że rozum i rozsądek, jako władze umysłowe, powstają, rozwijają się, i znikają wraz z człowiekiem, że psują się i działają nieprawidłowo (przy chorobach umysłowych), że jednym słowem wykazują w wysokim stopniu względność i zależność.

Zresztą wychodzi Kant przy omawianiu rzeczy, jako takiej, po za kresy, które sam ustanowił, bo jakkolwiek wyżej powiedział wyraźnie, że możemy ją przyjmować jedynie, jako pojęcie graniczne, stojące po za obrębem doświadczenia, dowiadujemy się obecnie, że owo *n o u m e n o n* jest „istotą czynną“²⁾ Nie rozstrzyga on przytem pytania, czy niezmiennie może wogóle być czynne i czy czynność może się obyć bez podkładu czasu, który przecież według niego charakteryzuje zjawiska.

Trudność innego rodzaju nasuwa znowu niepoznawalność rzeczy, jako takiej, zwłaszcza o ile jest ona zarazem „istotą czynną“. Jeżeli istnieje coś niezależnego, co w nas sprawia wrażenie zjawiska, to niepodobno, abyśmy, badając zjawisko, nie odnaleźli cech przedmiotu samego, przyczyny zjawiska, bo znamiona w niem napotymane mogą się odnosić jedynie do przedmiotu, albo do podmiotu. Odłączając więc ostatnie za pomocą myślowej analizy, musimy otrzymać cechy przedmiotu.

¹⁾ Tom II str. 429.

²⁾ Tom II str. 422.

Metoda, użyta przez Kanta w celu stawienia dowodu istnienia rzeczy, jako takiej, i opartej na niej wolności w czynach człowieka ukrywa w sobie poważne niebezpieczeństwo dla nauki, zwłaszcza, gdyby miała być stosowaną na szersze rozmiary w sprawach wątpliwych. Polega ona bowiem, gdy pominiemy dyalektyczne zawiłości, nie mogące przyczynić się żadną miarą do wyjaśnienia sprawy, na ucieczce ze skarbem zagrożonej ściśłem rozumowaniem wolności w kraj transscendentalny, gdzie już broń logiczna nie sięga. Ale ratującemu tym sposobem swój dobytek ideowy, zamieniają się uniesione skarby w bezwartościowy blichtr (podobnie jak złoto, które według podania daje łatwowiernym djabeł), bo tą drogą wkraczamy w kraj najzupełniej obcy naszemu poznaniu, w dziedzinę, którą, stawianiem granic doświadczeniu, sami przed sobą zamknęliśmy. Nie mamy sposobu przeczyć twierdzeniom, przeniesionym na taki grunt, ale i twierdzenia tego rodzaju są budową, nie opartą na żadnym realnym fundamencie.

XII.

„Oto jest“ słowa są Kanta „naturalna droga, którą postępuje każdy ludzki rozsądek, nawet najzwyczajniejszy, jakkolwiek nie każdy utrzymuje się na niej. Nie rozpoczyna on od pojęć, ale od zwykłego doświadczenia i przyjmuje w ten sposób coś istniejącego“.¹⁾ Spodziewaćby się należało, że rozum, rozporządzający czystymi pojęciami przed doświadczeniem, od nich właśnie poznanie rozpoczynać powinien, jako od lepiej znanego (ściśle biorąc pojęcia są już poznaniem), ale nie będziemy się rozwodzili nad, tyle razy już wykazaną sprzecznością, jaką zawiera i powyższe zdanie z zasadniczą teorią czystych pojęć. Zresztą obojętne jest, jaką drogą umysł, dochodzi do przyjmowania istnienia, skoro dalszy wniosek brzmi w każdym razie: „jeżeli coś istnieje, musi istnieć coś w sposób konieczny“. Z absolutną koniecznością godzi się zaś najlepiej pojęcie istoty o najwyższej realności — taką drogą dochodzimy za pomocą rozumowania do przyjmowania Boga, istniejącego niezależnie od naszego umysłu. Kanta, u którego nie tylko realność, ale nawet istnienie są prostymi kategoriami umysłu, nie może obojętnie wiązywać powyższa argumentacja. Jeżeli zwalczą on rozumowe

dowody istnienia Boga, pozostaje wiernym założeniu, mniej zrozumiałe natomiast jest zapożyczone od Platona określenie owego „ideału“ umysłowego: „Jest on prawzorem wszelkich rzeczy, które biorą ogółem, jako niedostateczne kopje, z niego materyał swej możliwości, i jakkolwiek zbliżają się doń mniej lub więcej, pozostają nieskończenie daleko po za nim“.

Ze stanowiska naszego są idee pojęciami ogólnymi, oderwanymi z stosunków doświadczenia, a więc pochodnymi, i dla tego żadna z nich za „prawzór“ służyć nie może. O ile czynniki umysłowe powstają z odbicia przedmiotów zewnętrznego świata, znajdują w nim realność, do której stwierdzenia doświadczenie szerokie otwiera pole, i nazywamy je pojęciami konkretnymi. Ale umysł ludzki, owo ruchliwe morze, po którym chodzą odbłaski wrażeń, nie zadowala się prostym odbijaniem przedmiotów, bada on stosunki między nimi zachodzące, szuka przyczyn, wyciąga wnioski, często przedwczesne, ale dające pewne zadowolenie obrazem, może ułudnym, poszukiwanej całości. Odzwierciadlanie umysłowe stosunków, między przedmiotami zachodzących, chrzcimy ogólnem mianem pojęć oderwanych; jest to dziedzina rozumu. Jeżeli owa czynność łączy się z pewnem, na wnioskowaniu opartem przedmiotyzowaniem umysłowem, jeżeli, innemi słowy, tworzymy umysłowy przedmiot, dający syntezę pewnego ściśle ograniczonego zakresu stosunków, wziętych z doświadczenia, przekraczamy tem samym zakres pojęcia oderwanego i mówimy o idei.

W pierwszym przypadku przyjmujemy coś istniejącego li tylko, jako stosunek, np. cnota, w drugim coś, istniejącego *per se*, n. p. dusza.¹⁾ Odnajdujemy tym sposobem w umyśle stałą dążność do zamieniania przeciwstawiających mu się w doświadczeniu stosunków na pojęciowe przedmioty, które oczywiście, jako takie, po za ową umysłową syntezą nie przedstawiają nic rzeczywistego. Innemi słowy rzeczywistość

¹⁾ W podobny sposób powstaje pojęcie ideału. Należy pamiętać, że jeżeli doświadczenie nie daje zupełnych przykładów ideału, to daje w każdym razie częściowe; jeżeli nie ma człowieka, którego życie stanowiłoby przykład ideału mędrca, to mogą być jednak epizody w jego życiu, albo przynajmniej poszczególne czyny, lub myśli, odpowiadające takiemu ideałowi. Idea i ideały powstają więc na podstawie doświadczenia drogą analizy i pewnej szczególnej właściwości umysłu, którąbyśmy nazwali dążeniem do uzupełnienia danych empirycznych.

istnieje tutaj w stosunku empirycznym, nie w przedmiocie. Do takich syntez zaliczyć należy i ową najogólniejszą, stanowiącą podkład wszelkiej rzeczywistości, syntezy, która u Kanta nosi miano ideału czystego rozsądku, a w potocznym języku, Boga.

Z tego zestawienia wynika, że dla uratowania niezależnego od umysłu bytu owej praistoty nie może służyć ani teoria Kanta, opierająca się na czystych pojęciach rozumu, ani stanowisko tu zaznaczone, a wychodzące z doświadczenia, jako zasadniczej podstawy poznania. Owe stosunki empiryczne, które wymagały, głębiej sięgającej pojęciowej syntezy, są to w ostatniej linii stosunki przyczynowości, zastosowane do ogółu zjawisk, świata. — Podług Kanta należy szukać ich źródła jedynie w umysłowości; dla nas, opierających się na doświadczeniu, jest idea Boga przedmiotyzowaniem danych empirycznych, którym w rzeczywistości nie odpowiada nic prócz pewnego stosunku przedmiotów do siebie i do umysłu. Zresztą umysłowe wymaganie skończonej przyczynowości w stosunku do objawów świata nie znajduje tutaj swego pełnego zadowolenia, gdyż przyjmowanie Boga po za światem jest tylko przesunięciem przyczynowości ze świata na ową odwieczną istotę. W ostatecznym wyniku umysłowi może być obojętne, czy uzna byt, za bezprzyczynowe istnienie, czy znajduje je w praistocie.

Przyjmowanie istnienia najwyższej istoty na zasadzie formalnej, na „pojęciach rozsądku“ opartej jedności świata byłoby próbą rozszerzenia wiadomości naszych o świecie i jego przyczynie po za granice doświadczenia. Jedność, będąca podkładem różnorodności bytu, a nawet owo żywiołowe dążenie umysłowości ludzkiej do wszechobejmującej syntezy zjawisk jest objawem, z którym się liczyć należy, ale przyjmowanie na zasadzie owej jedności niezależnego bytu istoty koniecznej, obdarzonej najwyższym rozsądkiem jest wnioskiem nieuprawnionym, skoro pozostaje jeszcze możliwość, bliżej leżąca i nie zmuszająca nas do wykraczania po za zakres doświadczenia, że owa jedność jest rzeczywistością, jakkolwiek dotąd niezbadaną istotą danego nam świata. Błąd leży w szukaniu po za światem dostatecznej przyczyny, czy też najwyższej rzeczywistości, czy jak owo nieznanne nazwiemy, którego Kant określić się nie odważy.

Świat nie jest prostą sumą zjawisk, ale czemś dotąd niezbadanem, przedstawiającem się istotom zmysłowym i rozumnym, jako suma zjawisk.

Kant ma szczególne upodobanie robić ustępstwa na rzecz ogólnie przyjętych mniemań i zaprzeczać równocześnie owym mniemaniom. Tak dzieje się i w wywodach, dotyczących krytyki teologii spekulacyjnej.

Podług niego ma nawet antropomorfizm Boga, jako przyczyny świata, rację bytu, ale, dodaje zaraz, musimy pamiętać, że chodzi tu jedynie o naszą ideę¹⁾ Cóż więc w takim razie znaczy przypisywanie bóstwu mądrości itd.? Usiłuje on pogodzić zasady teologii, opierające się na niekrytycznej wierze, z zasadami rozsądku, nie uznającego innych praw prócz własnych, to znaczy, usiłuje pogodzić dwie rzeczy, wykluczające zgodę.

Jako ostateczny kompromis wiary z wiedzą znajdujemy u Kanta teorią jedności moralnej, w której widzi on konieczne prawo wszechświata, każące przypuszczać istnienie najwyższej woli, obejmującej w sobie wszelkie prawa poszczególne. Zapomina on przy tem, że taka najwyższa wola nie da się żadną miarą pogodzić z wolną wolą człowieka, tworzącą pewnik, na którym opiera się jego nauka o rzeczy, jako takiej. Niekrytyczność Kanta w omawianiu moralności i wniosków, jakie z niej wyciąga, zadziwia wobec ostrożności, z jaką traktował władze umysłowe i sprawy doświadczenia. Owa teoria o niesłychanej doniosłości, mająca na celu wykazać w wszechświecie jedność celów, oparta jest na prostem przypuszczeniu: „Przyjmuje“ mówi Kant, „ że istnieją w istocie czyste prawa moralne, określające zupełnie a priori (bez względu na motywy empiryczne, t. j. szczęśliwość) czyny człowieka, t. j. użycie wolności rozsądnej istoty wogóle, i że owe prawa panują bezpośrednio (nie tylko warunkowo na podstawie przypuszczenia innych empirycznych celów) i są bezwarunkowo konieczne“ itd.²⁾

Wobec tego zapytać wolno, na czym polegać ma owa konieczność praw moralnych? Jeżeli narzuca je wola najwyższa,

¹⁾ Tom II str. 527 do 530.

²⁾ Tom II str. 603.

jako przymus, określający z góry działanie ludzkie, w takim razie, jak już powiedzieliśmy, człowiek schodzi do roli prostego wykonawcy owej, panującej nad nim konieczności, i ani o wolnej woli, ani o odpowiedzialności moralnej człowieka mowy być nie może.

Czy może owa „bezw warunkowa konieczność“ ma tutaj znaczyć tyle, co „a priori“? — W każdym razie zaznaczyć należy, że Kant używa tutaj tego wyrażenia w zupełnie nowem znaczeniu; dotąd określał a priori, jako: wolne od wpływów wrażeńowych (doświadczalnych), obecnie używa tego słowa w znaczeniu: bez względu na motywy empiryczne, a przecieź jest to coś odrębnego. Z takiego „a priori“ wyprowadza Kant ideę swego „świata moralnego“, któremu przypisuje „przedmiotową realność“. Owa idea zaś prowadzi nas do „ideału najwyższego dobra“, pokrywającego się z pojęciem Boga.

Widzimy, że oparcie owego ideału na podstawie zasad moralnych nie na silniejszych stoi podwalinach, jak dedukcyja z pojęć czystego rozumu, którą Kant zwalcza ze skutkiem. Bo, pomijając już ową różnicę w pojmowaniu słowa: a priori, czy w istocie moralne prawo powstało bez udziału motywów doświadczalnych? Jak już wyżej zaznaczyliśmy, dzieje przeczą temu; Kant zaś tak skłonny do samoistnego rozstrzygania wątpliwych kwestyi, staje się tutaj dziwnie skromnym. Zaczyna swój wywód od słów: „przyjmuję, że istnieją czyste prawa moralne“, co przecieź za podstawę wniosków uchodzić nie może, a opiera je na zdaniach „świątłych moralistów“, a nawet na „moralnym sądzie każdego człowieka“¹⁾, to znaczy na sądzie umysłowej przeciętności! — Po takich ustępstwach dziwić się nie można, że i on na łodzi ideału najwyższego dobra dobija szczęśliwie do wielkiego, wspólnego portu, „życia przyszłego“²⁾ ma znaczyć, życia zagrobowego.

Jeżeli twierdzi, że umysł ma tylko dwie drogi przed sobą: albo uznać mądrego władcę owego moralnego świata, albo prawa moralne za chimere³⁾, to zapomina, że istnieje jeszcze trzecia, tak unikana przez niego możliwość: szukać na drodze

¹⁾ Tom II str. 603.

²⁾ Tom II str. 605.

³⁾ Tom II str. 606.

doświadczenia przyczyn praw moralnych i zbadać ich powstanie, na którą to drogę zresztą nauka z powodzeniem wstąpiła.

Woli on jednakże, opierając się na owej „jedności moralnej, jako koniecznem prawie świata“, wyprowadzać istnienie najwyższej woli, wszechmocnej, wszechwiedzącej, wszędzie obecnej i wiecznej.

Ostatecznie więc i drogi Kanta schodzą się po długich kołowaniach z drogami chrześcijaństwa, a badanie natury jest mu w ostatniej linii tylko fizykoteologją. Wogóle przedstawia on typ filozofa, usiłującego wyzwolić się z pod panowania dogmatu, co jednak tylko połowicznie mu się udaje.

Mamy tu obraz myśli ludzkiej, stojącej na rozdrożu; targa ona wzorzystą tkaninę wiary, w której dotąd była spowita, ale strzępy podartej szaty wiszą jeszcze u rąk jej i nóg i tamują dalszą, samoistną drogę.

Łączenie podstawy moralnej w sposób koniecznej zależności z wiarą w Boga jest niedozwolone, gdyż są ludzie, uznający moralność i stosujący do niej swe postęпки, a nie wierzący, to znaczy, obywający się bez Boga, owego warunku moralności podług Kanta.

Jak zwykle, tak i w tym wypadku Kant, powiedziawszy za wiele, wycofuje się częściowo z swych twierdzeń. Nie można, podług niego, mówić: „jest moralnie pewnem, że Bóg istnieje“, tylko „jestem moralnie pewny.“⁴⁾ Ale pewność jest sprawą czysto umysłową, a nie moralną i zdanie: jestem moralnie pewny, nie ma istotnego znaczenia; prościej byłoby powiedzieć od razu: wierzę w Boga, ponieważ Go potrzebuję.

Owa potrzeba umysłu ludzkiego, każąca mu szukać celu swych dążeń po za sobą i oparcia dla względnego i zależnego poznania po za światem nie jest wprawdzie dowodem istnienia Boga, ale jest w każdym razie problemem. Potrzeba idei bóstwa w dzisiejszym rozwoju ludzkości jest niezaprzeczoną, i trudno nawet wyobrazić sobie coś, czembyśmy zastąpić ją mogli, gdyby jej zabrakło. Jest ona gwiazdą przewodnią przeciętnego umysłu, ostatnią ucieczką dla wydziedziczonych i cierpiących, metafizycznym wyrównaniem krzywd, jakie walka

⁴⁾ Tom VI 617 i 618.

życiowa wyrządza słabym, dźwignią moralną dla tych, co w sobie nie znajdują dosyć siły odpornej przeciw pokusom i niebezpieczeństwom życia, symbolem najwyższym, w imię którego człowiek żąda posłuszeństwa od człowieka, wczłmem łączącym ludzkość w jedną wielką rodzinę. Silna wiara w bóstwo jest warunkiem koniecznym, aby owa idea mogła zamieścić się w taką dźwignię, taki kij podporny, staniającego się w pochodzie dziejowym, niewyrobionego jeszcze ducha. — Nie dochodzimy jednak na tej drodze dalej, jak do wiary i do idei, pobudzającej ją. Czy odpowiada jej coś rzeczywistego, jako odwieczna, twórcza potęga, czy nie, losów ludzkości w niczem zmienić to nie zdoła — siłą podporną, o którą tu chodzi, jest idea, nie odpowiadająca jej istota.

Jeżeli więc potrzeba umysłu ludzkiego, skryształizowana w silną wiarę, czepiała się w przeszłości, jak stwierdzają dzieje, przeróżnych bóstw, nie mających innej podstawy istnienia, jak właśnie owo bezwiedne ciążenie ku metafizycznym czynnikom i wyobraźnią człowieka, wyposażającą je w nadprzyrodzone władze, to jednak nie możemy zaprzeczyć, że i owe Baale, Serapisy i Zewsy wypełniały równie dobrze swą powinność, jako dźwignie i łączniki społeczeństw wierzących, jak to dzisiaj jeszcze czyni idea wszechmocnego Boga.

Ale głębiej jeszcze sięgając do skarbnicy doświadczenia i oświecając jej pochodnią zamierzchłe początki ludzkości przekonamy się, że owa idea powstała powoli w ciągu dziejów, i że w zaraniu swego rozwoju ludzkość obywatela się bez niej. Taką drogą dochodzimy do przekonania, że idea bóstwa jest hasłem pewnego okresu w rozwoju ludzkości. — Możemy nazwać owe czasy pierwotnej dzikości, nie dopuszczającej jeszcze idei bóstwa, okresem dzieciństwa, wiara zaś przedstawia się, jako hasło młodzieńczego wieku ludzkości.

Zgodzić się należy z Kantem, że idea bóstwa jest ściśle połączona z pojęciami moralnymi, a ponieważ moralność należy, jak wiemy, do warunków życia gromadnego, możemy ściślej oznaczyć czas powstania idei bóstwa, łącząc jej genezę z przejściem człowieka w rozwojowe stadyum życia gromadnego.

Wprawdzie przyszłość zakryta jest przed naszymi oczami, i trudno twierdzić o niej coś stanowczego, jednak wiele poszlak przemawia za tem, że dzień jutrzejszy ludzkości będzie

zasadniczo odmienny od obecnego okresu rozwojowego, mianowicie z względu na rolę, jaką dzisiaj odgrywają wierzenia religijne i wszystko, co z nimi się łączy. — Już samo powstanie i rozwój idei religijnych, przeobrażenia, jakim podlegały w ciągu wieków, i jakie dzisiaj jeszcze wykazują, sprzeciwia się uznaniu w nich czynników koniecznych i wiecznych. Nie mniej znamienity jest fakt, że najsilniejszą wiarę spotykamy u warstw umysłowo niewyrobionych, ludowych, gdzie ona w istocie zdolna jest zapanować nad całą umysłowością, i że wiara tem słabsze korzenie w duszy ludzkiej zapuszcza, im szersze horyzonty myśli ogarnia wykształcony umysł. Mamy tutaj niedwuznaczny dowód, że wiedza zdolna jest wyprzeć i zastąpić wierzenia religijne w przygotowanym i dojrzałym umyśle. Jeżeli uprzytomnimy sobie, że życie ludzkości na ziemi cechuje stały postęp, i że wiara stanowi najsilniejszą przeciwwagę wiedzy, możemy wnosić, że rozwój przyszłości będzie odbywał się pod hasłem przesunięcia stosunku między owymi potęgami umysłowymi w ten sposób, że samodzielność myśli na podstawie wiedzy będzie zataczać coraz szersze koła.

W znacznej mierze wykazuje to zresztą już dotychczasowy przebieg dziejów.

Srednie wieki tworzą okres tryumfu wiary i panowania jej wszechwładnego w Europie i odznaczają się zarazem zastojem i cofaniem się zdobyczy naukowych. Odrodzenie, ów poranek rozpędzający ponure tchnienie nocy, co na chwilę zawisła nad rozwojem ducha, grożąc mu zniszczeniem, rozpoczęło swą pracę wstrząsaniem podwalin wiary i przywróceniem umysłowi prawa wolnej myśli i krytyki.

Wielkie, nad wierzenia pospółstwa wyrastające umysły są nowem potwierdzeniem zaznaczonej tutaj teorii. Mamy tylko dwie drogi do wyboru; albo uznać w ludziach, jak Heraklit, Sokrates, Giordano Bruno, Galilei Kopernik, Descartes, Schopenhauer, Nietsche i innych tylko objawy smutnego obłądka ducha, stojące w sprzeczności z istotnem dobrem społeczeństw ludzkich (ale czemże byłaby ludzkość bez tych i podobnych imion?) albo widzieć w nich przewodników ducha, którzy stanęli w sprzeczności do swego czasu, tylko dla tego, że wyprzedzali go myślą.

Jeżeli rozważymy, że wiedza ma swoje źródło w rozwoju logicznej myśli, analizującej w systematyczny sposób różnorodność objawów bytu, wiara zaś czerpie swoje ideały z głębin uczucia, dojdziemy do przekonania, że ścieranie się kierunków opartych na tak podstawowych władzach umysłowych, przedstawia rozwojową konieczność. — Filozofowi, patrzącemu na owe prądy ze stanowiska, wyniesionego po nad kurzawę codziennej walki, utrudniającą z natury rzeczy rozpatrzenie się w jej zasadniczych przejawach, nie wolno oczywiście, ani przerażać się bezkrytycznie na którąkolwiek stronę, ani zapoznawać korzyści płynących dla rozwoju umysłowego z ścierania się i pogłębiania sprzecznych kierunków.

Jeżeli więc niezaprzeczony, wielostronny postęp ludzkości był wynikiem współzawodnictwa odrębnych kierunków umysłowych, należy zapytać, czy osiągnęlibyśmy go bez owej walki, t. zn. na drodze wyłącznego panowania każdego z wymienionych czynników — i jakie niebezpieczeństwo groziłoby rozwojowi w takich warunkach?

Bezwzględne zapanowanie dogmatu z upośledzeniem niezależnej myśli zagrażałoby w istocie rozwojowi ducha. Zasięwając w umyśle nierozwiązalne sprzeczności, stawiając pewne twierdzenia, jako nietykalną świętość, usuwając krytyce teorie, odnoszące się do istoty bytu, a podając w podejrzenie wolne dociekania nad jego zagadkami, krępując niezależną myśl, utrzymują przedstawiciele wierzeń religijnych ducha ludzkiego w niemowlęctwie. Nie ulega też wątpliwości, że zapanowanie wszechwładne i stałe dogmatu pociągnęłoby za sobą trwałą zastój wiedzy i miałoby, jako nieodwołalny skutek ostateczne wykolenie poznania.

Jeżeli teraz, jak bezstronność nakazuje, zapytamy, czy i wyłączne zapanowanie wiedzy mogłoby narazić na szkodę rozwój umysłowości, to zdaje się, jakoby można z teoretycznego stanowiska temu zaprzeczyć. Trudno bowiem zrozumieć, dla czego rozum, jako zasadnicza dźwignia wiedzy nie mógłby stać się jedynym i ostatecznym prawem ducha ludzkiego. Skoro jednak uprzytomnimy sobie wyżej podane źródła wiary i wiedzy i rozważymy, że uczucie i wyobraźnia, stanowiące równie zasadnicze składniki umysłu, jak rozum, rozdzielone są nierównomiernie w poszczególnych osobnikach ludzkich, będziemy mu-

sieci przyznać, że wiara w równej mierze, jak wiedza powołana jest do służenia trwałym potrzebom rozwojowym ludzkości.

Przejawy życia gromadnego zdają się potwierdzać takie rozwiązanie poruszonych pytań. O ile w razie wszechwładnego zapanowania wiary nad umysłem stanęła przed naszymi oczami groźba ogólnego zastoju, o tyle zagraża stosunkom ludzkim trwałe usunięcie hamulców religijnych (przynajmniej w dzisiejszej epoce rozwojowej) widmem anarchji. Mamy tu niejako potwierdzenie zdania, wypowiedzianego wyżej, że wiedza tylko w umyśle dojrzałym i przygotowanym zdolna jest objąć pełne zastępstwo wiary. Zarazem nasuwa powyższe wnioski możliwość jeszcze ściślejszego określenia syntetycznego owych dwóch na pozór zasadniczo sprzecznych czynników w rozwoju człowieka.

Takiej syntezy, sprowadzającej i wiarę i wiedzę pod jedność pojęcia poszukiwał i Kant, a nie mogąc jej znaleźć, nie umiając pogodzić z jednej strony wolności woli z koniecznością, rządzącą światem, z drugiej wymagań ludzkiego uczucia, szukającego po za światem oparcia dla swej niedostateczności z ścisłością zimnego rozumowania, wnioskuje logicznie, że po za światem, pojętym, jako całość, nie istnieje nic prócz kraju złudzeń i obłądnych wytworów wyobraźni, poradził sobie w ten sposób, że świat wraz z prawem, kierującej nim konieczności, przydzielił do wyobrażeń, jako podmiotowych czynników umysłu, robiąc tą drogą miejsce dla wolności woli z jednej, dla wszechmocnego stwórcy z drugiej strony. Że są to, ściśle biorąc, pojęcia wzajem się wykluczające, o tem mówiliśmy wyżej, ale pomijając to, nie przedstawia takie rozwiązanie kwestyi bynajmniej wymaganej syntezy dwóch, pozornie nieprzezwyciężone sprzeczności nasuwających czynników. Jest to raczej ostateczne przechylenie się na stronę uczucia, czy też potrzeby moralnej z upośledzeniem wymagań czynnika rozumującego.

Zamiast takiego skoku w metafizyczne głębie, należy rozważyć, czy rzeczywiście między wiarą i wiedzą nie ma punktów styecznych, czy nie można patrzeć na nie, jako na dwa bieguny ducha, stojące na przeciwnych krańcach, ale dające mimo to w ostatecznym wyniku pewną ideową jedność. Są to więc przedewszystkiem czynniki umysłowe, nie spotykane po za obrębem ducha i jęgo walk rozwojowych i, jak pokazują dzieje,

tak rozłożone, że w początkowych fazach rozwoju przeważa wiara, w późniejszych wiedza. Ten stosunek i przeciwwaga, jaką na siebie wzajemnie wywierają, nasuwa wniosek, że w zapędach umysłu, stale dążącego naprzód, mamy istotę czynną, której celem poznanie, w religijnych wierzeniach istotę bierną, wstrzymującą ów ruch, ale dającą tym sposobem podniętą do pogłębienia go; nie można bowiem, jak wiemy, unicestwić żadnej żywiołowej siły, ale co najwyżej zmienić jej kierunek. Bez wierzeń religijnych, jako najpotężniejszego hamulca rozpędu umysłowego, dążącego do poznania, odbywałby się ów ruch zasadniczy bez wątpienia szybciej, ale byłby on nurtem, rozlewającym się miało; trudności, jakie rodzi bierność, stojąca w poprzek ruchu, nie zdolne są, jak przekonujemy się z przebiegu dziejów, powstrzymać owego prądu, ale zmuszają go do pogłębienia swego koryta. Ostatecznie więc znajdują, tak wiara, jak wiedza, miejsce swoje i zadanie w rozwoju ducha na tle dziejowem, i jakkolwiek sprzeczne wydają się być ich poszczególne dążenia, okazują się czynnikami jednego i tego samego rozwoju. Kierunki, wzajem się wykluczające i absolutne, jakie spotykamy po każdej stronie, nie tylko nie przeszkadzają takiej wspólności, ale są raczej jej warunkiem, gdyż doprowadzają do starcia, stanowiącego dźwignię postępu.

XIII.

Zestawiając w myśli czasy, w których żył Kant, i sprzeczności, w jakie popada w krytyce czystego rozumu przy dowodach istnienia najwyższej istoty, możnaby uważać je, jako ustępstwa na rzecz poglądów swego czasu, w którym istotnie przekonania, zasadniczo odmienne od panujących, mogły łączyć się z pewnym niebezpieczeństwem; niejasność jego i wahanie się na tym punkcie zdają się potwierdzać to mniemanie. Że tak jednak nie jest, dowodzi reszta dzieł Kanta, z których dowiadujemy się, iż wywód istnienia Boga z praktycznych podstaw umysłu ma dlań istotnie siłę obowiązującą.

Nie wyrzekł on się również myśli wyprowadzenia dowodu istnienia wyższej istoty na podstawie pojęć rozumowych, jak przekonujemy się z rozprawy, umieszczonej w pismach, omawiających filozofję religji. Nosi ona tytuł: „jedyna możliwa

podstawa dowodowa do demonstracji istnienia Boga.“¹⁾ Dla zupełności musimy omówić tutaj istotę owego rzekomego dowodu choć kilku słowy. Odnośne rozumowanie Kanta da się zamknąć w krótkości w następujących tezach:

1) Stawianie absolutne jest tyle, co byt. Boskie: niech się stanie, może służyć za przykład.

2) Jeżeli pytam, co jest postawione, to w bycie nie ma nic więcej, jak w możliwości, jeżeli pytam; jak jest postawione, to w bycie jest coś więcej, bo absolutne stawianie rzeczy samej, którego w możliwości nie ma.

4) Nie możliwe jest to, co samo sobie przeczy, (formalna strona niemożności pomyślenia, albo niemożliwości). Istnieje jednak i materyalna strona niemożliwości, mianowicie tam, gdzie braknie danych do myślenia.

5) Możliwe może być pomyślane, albo dla tego, że jest rzeczywiste, albo dla tego, że coś innego jest rzeczywistem.

6) Rzeczywistość, sprawiającą możliwość innych rzeczy, nazywam: pierwszą realną podstawą absolutnej możliwości, tak, jak zasada sprzeczności jest jej pierwszą logiczną podstawą. W pierwszym wypadku chodzi o dane (materyał), w drugim o formę tego, co można pomyśleć.

7) Wszelka możliwość każe przypuszczać coś rzeczywistego, w którym, i mocą którego dane jest wszystko to, co można pomyśleć. Dla tego istnieje pewna rzeczywistość, której zniesienie usunęłoby wszelką wewnętrzną możliwość, jako taką. To zaś, czego usunięcie, albo zaprzeczenie znosi całą możliwość, jest absolutnie konieczne. Istnieje więc coś bezwzględnie koniecznego.

8) Ponieważ owa istota konieczna stanowi ostateczną podstawę wszelkiej możliwości, więc każda inna rzecz jest możliwa tylko, o ile jest przez nią dana, od niej zależna. Wszystko inne, jako zależne, nie może stanowić ostatecznej podstawy wszelkiej możliwości. Istnieje więc tylko jedna absolutnie konieczna istota. itd.

Doszedłszy tak daleko, można już z łatwością dowieść jednolitości, niezmienności, wieczności owej koniecznej istoty, innemi słowy wykazać istnienie Boga, co też Kant czyni, za-

¹⁾ Tom VI str. 13—45.

chodzi wszakże pytanie, czy owa podstawa jest słuszna. Pytanie owe musi poprzedzić inne: mianowicie, czy można zgodzić się na określenie bytu, jako: „stawiania absolutnego.“¹⁾ — Jeżeli chodzi o człowieka, to posiada on zdolność stawiania rzeczy w myśli, wystawiania sobie, poprawniej, wyobrażania sobie czegoś, jak zazwyczaj mówimy, ale jest to prostą grą wyobraźni, po za którą owe rzeczy żadnej realności nie mają. Nie możemy też tutaj mówić o „absolutnem“ stawianiu. Jeżeli chodzi o czynność boską, to absolutna pozycja znaczy tyle, co: stworzenie, ale takie określenie nie ma dla naszego dowodu żadnej wartości, gdyż istnienie Boga miało być właśnie doowiedzione.

Ale i dalsze rozumowanie nasuwa poważne wątpliwości. Z pojęcia możliwości nie podobno żadną miarą, jak chce Kant, wyprowadzić rzeczywistości, gdyż, nie godząc się nawet na określenie Wolfa, że byt jest uzupełnieniem możliwości, z którym Kant polemizuje, musimy w każdym razie uznać możliwość za pojęcie uboższe w treść, niż byt, co zresztą i z wywodów Kanta wynika. Dla tego twierdzi on, że niemożliwość jest tam, gdzie braknie danych do myślenia, co podaje mu sposobność wyjścia po za to pojęcie i przejścia — gdzie? — do doświadczenia? Byłaby to zapewne najprostsza droga, dla nas bowiem jest myśl następstwem wrażenia, stanowiącego źródło doświadczenia. A potem, wniosek, że w owej różnorodności, jaką doświadczenie przed naszemi oczyma roztacza, musi być coś istotnego, wydaje się uprawnionym.

Niestety jest to jednak pole, które Kant sam przed sobą zamknął, gdyż doświadczenie może według niego prowadzić jedynie do zjawisk, nigdy do bytu, jako takiego. — Stoi on teraz zakłopotany przed ową wielką bramą, prowadzącą do kraju poznania, i stara się, zabroniwszy sam sobie wstępu, ostrzedz i innych, by nie przekraczali zaklętego progu. „Doświadczenie“ mówi on na wstępie do przytoczonego rozumowania „konieczne jest do stawiania pojęcia bytu, jako orzeczenia czegoś pomyślanego. Ale byt nie jest orzeczeniem.“

Że wyrażając się, czy to potocznym, czy też nawet naukowym językiem, stawiamy byt, jako orzeczenie, mówiąc n.p.:

¹⁾ Tom VI str. 23.

dąb, albo kamień, albo człowiek istnieje i t. p., nie ulega wątpliwości, jest to jednak prosta forma gramatyczna, nie orzekająca jeszcze, w jaki sposób pojmujemy byt. Jeżeli wogóle dochodzimy do pojęcia bytu i obejmujemy tem słowem całość rzeczy, podpadających pod zmysły, jak to czyni umysł przeciętny, nie wdający się w dalszą analizę, to w takim pojmowaniu leży już także uznawanie bytu jako podmiotu, nie tylko jako orzeczenia, bo tem samem przyjmujemy, że byt jest nieskończonym szeregiem przedmiotów, między którymi znajdujemy i ów dąb, kamień, człowieka itd.

Nie potrzebujemy więc zaprzeczać Kantowi, że niemożliwość jest tam, gdzie braknie danych do myślenia, ale pod „danymi do myślenia“ możemy rozumieć jedynie materiał, jaki daje doświadczenie. „Myśleć“ bowiem, znaczy obracać pojęciami, pochodzenie zaś pojęć od wrażeń, zasadniczego źródła doświadczenia, wykazaliśmy na wstępie-

Cały wywód Kanta nie wykracza zresztą po za ramy umysłu, który, ze względu na możliwość, wymaga czegoś bezwzględnie koniecznego; ale czy owa konieczność, wymagana przez umysł, istnieje? — To właśnie miało być dowiedzione.— A choćby rozumowanie Kanta nie nasuwało wątpliwości, to w zakresie jego teoryi, nadającej nie tylko możliwości, ale nawet bytowi znaczenie kategorii czystego rozumu, dowód taki nie miałby siły przekonywującej. Należałoby pierwiej wykazać, że istnienie, które uznał za apriorystyczną formę rozumową, ma jeszcze i po za umysłem odrębne znaczenie.

Zresztą wszystkie powyższe wywody obracają się w ramach jednej z dwóch przez Kanta na wstępie postawionych możliwości. Słyszeliśmy tam bowiem, że „możliwe może być pomyślane albo dla tego, że jest rzeczywiste, albo dla tego, że coś innego jest rzeczywiste.“¹⁾

Oglądamy się jednak napróżno za rozwinięciem pierwszego przypuszczenia, albo wykazaniem jego bezpodstawności, co zresztą nie byłoby łatwem. Kant zadowala się prostem jego postawieniem, aby następnie pokryć je milczeniem i odnaleść w bóstwie za jednym zamachem upragnioną, rzeczywistość, jako podkład wszelkiej możliwości. Tym sposobem dru-

¹⁾ Tom VI str. 30.

gie wymienione założenie pozostało nietknięte, i wolno nam szukać i znajdować źródło rzeczywistości w roztaczającym się przed naszymi zmysłami świecie.

Pokazuje się tedy, że z niskiego padółu ludzkiego nie prowadzi żadna bita droga, ani nawet uboczna ścieżka dowodów ku owej wyżynie, na której wierzący umysł kazał zasięść przedwiecznie i wszechmocnie panującemu stwórcy. Owe dowody teologiczne, które długi czas uchodziły za nietykalne, okazały się w rękach Kanta sztucznymi wytworami, sporządzonymi z niezwykle kruchego materiału, to zaś, co Kant postawił w ich miejsce, nie wytrzymuje również krytyki ścisłego rozumowania.

Sam on, zdaje się, nie przywiązuje żadnego znaczenia do swego dowodu, twierdzi bowiem na innym miejscu, że nie mogąc dowieść istnienia Boga, jesteśmy równocześnie zabezpieczeni przed dowodem przeciwnym, ponieważ przedmiot wykracza po za granice doświadczenia. W istocie, łatwiej jest wypowiedzieć bezpodstawne twierdzenie, niż wykazać z całą ścisłością ową bezpodstawność, co zresztą w większości wypadków nie należy do nauki, przyjmującej tylko uzasadnione twierdzenia. Chodzi tu jednak o przedmiot, zajmujący nie tylko wyjątkowe, ale wyjątkowo ważne stanowisko. Gdyby udało się wykazać, że całość przedmiotów danego nam świata zawiera rzeczywistość, znajdującą w sobie dostateczne uzasadnienie, stanowiłoby to pośrednio wymagany dowód ujemny — ale i z czysto formalnych względów dochodzimy do podobnego wyniku.

Prawda jest trwałą równowagą umysłowości (zbiorowej), możliwą tylko wtedy, gdy w rozumowaniu nie kryje się błąd logiczny, albo gdy rozumowanie nie wychodzi z błędnego założenia. W tych razach bowiem umysł powraca ciągle od nowa do pierwotnego założenia, poruszając się w ustawicznych wahanach około błędu, aż nie wykryje logicznej jego przyczyny. Opierając się na takich objawach, można już z formalnych względów wnosić o niedostateczności podstawy lub błędzie logicznym tego lub owego twierdzenia. Takie niedostatecznie uzasadnione hipotezy, potrzebne ludzkości do czasu, żyją nieraz długie wieki, otoczone murem świętości, będącej po prostu osłoną błędu przed zwyczajnym pochodem rozumowania. (Za przykład może służyć system Ptolemeusza).

178. Otóż w idei bóstwa mamy taką „prawdę“, powołującą myśl ludzką do coraz nowych wysiłków, nie dopuszczających jej do równowagi. — Jest to objaw, przemawiający przeciw jej prawdziwości.

Nie należy jednak sądzić, że panowanie Boga zostało raz na zawsze obalone tego rodzaju rozumowaniem. Dziedzictwem Jego są wierzące serca ludzkie, do których ścisła wiedza bardzo utrudniony ma przystęp. Bóg, jako przedmiot wiary, będzie królował jeszcze długie szeregi wieków nad umysłami, nie mogącymi ostać się bez metafizycznej podpory. Tu leży źródło odwiecznego przeciwieństwa w dziedzinach ducha, ztąd biorą początek zapory, stawiane nieograniczonemu rozszerzaniu się poznania i na niem opartym kierunkom umysłowym. Możemy z całym spokojem przypatrywać się owej walce, której trwanie na tysiąclecia się liczy, skoro, jakiegokolwiek klęski i obłądy towarzyszą jej poszczególnym przejawom, ostateczny wynik sprowadzić musi niedwuznaczną korzyść dla rozwoju ducha.

Kant jest co do istoty swej kompromisowym filozofem. Z wielkich wytycznych haseł, jakie przeciw sobie wywieszały, zwalczające się wzajemnie szkoły filozoficzne, nie odrzuca on prawie nic, starając się na swój sposób jedno z drugim pogodzić i nie gardząc także ideałami przeciętnego umysłu. Zasada taka musi oczywiście poświęcać na ołtarzu pewnej wszechstronności jednoliteść przewodniej myśli filozoficznej.

Jest on bezwątpienia wielkim krytykiem, ale krytyka jego zwraca się w znacznej mierze raczej przeciw formie filozoficznych i pseudo-filozoficznych twierdzeń, niż przeciw treści. Jeżeli umysły następców znalazły w jego krytyce trwałe i istotne wskazówki, on sam zdawał się je przeoczać, usiłując wprowadzić na innej drodze ze skutkiem zwalczane zasady: — w teoryach jego, jak powiedzieliśmy, znajduje się miejsce dla wszystkich. Umie on pogodzić z sobą doświadczenie i pojęcie a priori, jako źródła poznania, świat wyobrażeń i przed-

miotową realność oglądu, zjawisko i rzecz, jako taką, w jednym i tym samym przedmiocie, wolność woli i konieczność rządząca bytem; nie waha się wreszcie przeciwstawiać nieśmiertelnej duszy człowieka osobistego Boga i przytaczać dowodów Jego istnienia, jako ostatecznego źródła przypadkowych szeregów zjawiskowych i oparcie dla miotanego wątpliwościami umysłu.

W istocie jednak jest kompromis zbyt znaczny, a nawet szkodliwy w filozofji, jako najwyższym wyrazie umysłu, cechowanego żywiołowem parciem do wszystko obejmującej syntezy.

Tu kryje się „hic Rhodus“ filozofji; zadanie jej polega na godzeniu sprzeczności, nie szeregowaniem współrzędnym, zwalczających się poglądów, albo przechylaniem się ostatecznym na jedną stronę, ale mocą wyższego uogólnienia, gdzie one nikną same przez się. Owa synteza ma tłumaczyć świat i jego rzeczywistość, pozostając w niej, a nie zamieniając ją jednym zamachem na pozór, jak to Kant uczynił.

Było to zbyt łatwym i zbyt naiwnym usuwaniem sobie z drogi trudności, malowaniem jaskrawych, zmiennych, nieujętych, ale pełnych życia i treści obrazów rzeczywistości na próżnym tle wyobrażenia, zamianą twardej konieczności bytu, nastrzępionej zagadkami bez rozwiązań i pytaniami, na które braknie odpowiedzi, na rodzaj ludzkiej fantazyi umysłowej.

Uznajemy rozmach i biegłość, z jaką królewiecki mędrzec obraca pojęciami, subtelność jego wniosków, wszechstronność jego rozumowania; gruntownością swych dociekań, śmiałością swych problemów wprawia on nas w podziw, ale — nie przekonuje. Na teorią jego patrzymy raczej, jak na bardzo złożoną, pracowitą, pouczającą zabawkę dyalektyczną, niż na poważnie traktowaną i dla tego przekonującą próbę rozwiązania prastarej, pełnej udręczeń zagadki bytu.

Gdyby się był więcej liczył z współczesną sobie wiedzą, gdyby z większą ostrożnością traktował te problemy, którym dalszy rozwój wiedzy zdawał się zapowiadać nowy, odrębny kierunek, uniknąłby łatwiej sprzeczności z wynikami ścisłej nauki, ale gorzej jest, że stoi on w sprzeczności z samym sobą. — Tym sposobem dzieli teoria Kanta los wielu innych prób na polu filozofji; należy rozróżniać w niej wysoko war-

tościową część krytyczną, która pozostanie trwałym śladem w dziejach rozwoju myśli ludzkiej, i pozytywną próbę rozwiązania problemu bytu, którą (uznając w niej wysiłek, bądź jak bądź, niepospolitego umysłu) mimo wszystko zaliczyć musimy do poronionych płodów na polu metafizyki.

Nie rozumiemy zaś pod ową wartościową częścią krytyczną usiłowań znanych pod ściślejszą nazwą krytyki czystego rozsądku, w których Kant sam zdawał się widzieć główną swoją zasługę, i którą równie wysoko podnosili sprawozdawcy, ale ową część czysto ujemnej krytyki, zwracającą się przeciw panującym w filozofji mniemaniom i przesądom i obalającą je od jednego zamachu, owe wiekopomne, zniszczeniem cechowane słowa, które przyniosły ich autorowi wspaniałe miano: *der Allzermalmer*.

Nad krytyką czystego rozsądku w ściślejszem znaczeniu wyrazu zastanawialiśmy się w niniejszej pracy i doszliśmy po sumiennych roztrząsaniach do wniosku, że ona utrzymać się nie da.

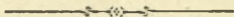
Co do władzy poznawczej zasługa Kanta nie leży w ostatecznym rozwiązaniu kwestyi, gdyż są to usiłowania chybione, ale w poruszeniu jej i wskazaniu na nią, jako na problem. Chcąc ją rozwiązać, należy wyjść z wrażenia, jako punktu styczności umysłu z środowiskiem, a nie z problematycznych pojęć czystych, jak to Kant uczynił. Tylko wystarczająca analiza wrażenia może podać klucz do zrozumienia całości sprawy poznawczej, a jest to, jak wiemy, wyraz, który u Kanta wcale nie zachodzi.

Teorya królewieckiego mędrca, to próba, o ile umysł zdolny jest, sam z siebie, mocą prostego rozumowania wypowiedzieć ostateczne słowo o sobie i otaczającym go świecie, próba, niosąca w sobie warunki niepowodzenia, usiłowanie czynnika z istoty swej pochodnego wybicia się na zasadę pierwotną, prawodawcę odwiecznej i samodzielnej natury.

Problem leży tedy przed nami, zawsze równie nęcący, zawsze równie niedościgły.

Żywiotowe dążenie umysłu do poznania każe przypuszczać możliwość rozwiązania, krytyka dotychczasowych zapędów myśli ludzkiej zdaje się wołać: nie na tej drodze!

Rzeczywistość nie leży ani w mglistych i nieuchwytnych obrazach, usuwających się, jak łudzące fata morgana po za świat, ani w pochodnych, co do istoty swej, wytworach umysłu, którego cała zdolność polega na odzwierciedlaniu przedmiotów i ich stosunków. Rzeczywistością jesteśmy my sami i otaczający nas świat, zadaniem zaś filozofji jest odnalezienie klucza do rozwiązania zagadki, jakim sposobem ową rzeczywistość pojmować należy.





30489 /
12