

~~1209~~

Wstęp do Teorii Poznania.

BIBLIOTEKA ESTETYCZNA
SERJA HISTORJI SZTUKI

Prof. Henryk Wölfflin

SZTUKA KLASYCZNA
WSTĘP DO ODRODZENIA WŁOSKIEGO

z 126 ilustracjami

w druku.

REDAKTOR I WYDAWCA: Dr. ADA WERNER-SILBERSTEIN.

BIBLIOTEKA ESTETYCZNA

SERJA NAUK POMOCNICZYCH. TOM I

1123

Prof. August Messer

~~1027~~

WSTĘP

DO

TEORJI POZNANIA

PRZEKŁAD W. ZN.



Nr In. 2123

WARSZAWA — 1912

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDEGO i S-ki.
W KRAKOWIE u S. A. KRZYŻANOWSKIEGO.

BIBLIOTEKA REPERTORIUM
SERIA WYD. PODW. LXXI TOM I

Prof. August Mauer

TEORIJA PÓZYMANIA



M-106904

Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego w Warszawie.

<http://rcin.org.pl>

Przegląd treści.

	Str.
Słowo wstępne do przekładu polskiego	vii
Rozdział I. Zadania teorii poznania	1
1. Teoria poznania jako część teorii nauki	1
2. Teoria poznania w stosunku do poznania naukowego i przednaukowego	4
Rozdział II. Zdolność myślenia do prawdy	8
1. Dogmatyzm, sceptycyzm, krytycyzm	8
2. Pragmatyzm	10
3. Pojmowanie nauki jako wyniku myślenia ekonomicznego	13
4. „Przedmiotowy“ charakter myślenia	14
5. Myślenie w naukach o wartościach	21
Rozdział III Pochodzenie poznania	27
1. Racjonalizm, empiryzm, krytycyzm	27
2. Pochodzenie poznania w znaczeniu psychologiczno - genetycznym	30
3. Pochodzenie poznania w znaczeniu poznawczoteoretycznym	35
4. Możliwość metafizyki	42
Rozdział IV. Realizm naiwny i krytyczny	45
1. Naiwność poznawczo-teoretyczna jako stanowisko życia praktycznego	45
2. Realizm naiwny	47
3. Zarzuty przeciwko realizmowi naiwnemu ze strony: a) zwątpienia religijnego	53
b) fizyki	53
c) fizjologii	57
d) psychologii	61
4. Realizm krytyczny	64
Rozdział V. Idealizm subiektywny	66
1. Sens i dowodzenie idealizmu subiektywnego	67
2. Idealizm subiektywny jako punkt wyjścia teorii poznania	76
3. „Psychomonizm“ i „empirjokrytycyzm“	84
Rozdział VI. Fenomenalizm	91
1. Teoria poznania Kanta w pojmowaniu fenomenalistycznym	92
2. Krytyka fenomenalizmu	99
Rozdział VII. Idealizm transcendentualno - logiczny	103
1. Teoria poznania Kanta w pojmowaniu transcendentualno - logicznym i jej rozwinięcie przez Cohena	103

	Str.
a) różnica istotna w interpretacji Kanta	103
b) doniosłość myślenia	105
c) doniosłość czucia	109
d) odrzucenie myśli o rzeczywistości absolutnej	113
2. Ocena idealizmu transcendentally-logicznego	118
a) jego oba składniki: metoda transcendentally-logiczna i idealizm	118
b) stosunek idealizmu transcendentally-logicznego do idealizmu subiektywnego i realizmu krytycznego	120
Rozdział VIII. Przegląd nauk	127
1. Nauki idealne	127
2. Nauki realne	130
a) Różnica fizycznego i psychicznego	131
b) Przewodnie punkty widzenia dla nauk realnych	135
c) Usprawiedliwienie rozróżniania nauk przyrodniczych i duchowych	138
d) Metafizyka jako definitywna nauka realna	149
3. Nauki o wartościach	150
a) Byt i wartość	150
b) Zagadnienia nauk o wartościach	151
c) Dyscypliny normatywne i praktyczne	160
d) Stosunki między naukami o bycie i naukami o wartościach	165
Rozdział IX. Poznanie naukowe i wiara religijna	167
1. Stosunek wiedzy do wiary według pojmowania katolickiego	169
2. Stosunek wiedzy do wiary według pojmowania protestanckiego	178
a) Wiara jako przejaw uczucia albo woli	180
b) Wiara jako przeżycie subiektywne	183
c) Wiara jako postulat rozumu praktycznego	194
d) Wyniki	200
Spis literatury	205
Uwagi	208

Słowo wstępne do przekładu polskiego.

Już tom pierwszy *Biblioteki Estetycznej*: przedmiot, zadania i metody estetyki, do gruntowniejszego nieco zrozumienia swego, wymagałby znajomości podstawowych zagadnień *teorii poznania*. Posiadłszy ją, dopiero można ocenić całą doniosłość poruszonych tam (w rozdziale wstępnym i pierwszym) zagadnień. Dlatego *Serję nauk pomocniczych* rozpoczynamy od *Teorii Poznania*, wydając przekład książki, odpowiadającej programowi *Biblioteki Estetycznej*.

Ale i po za tą, *teoria poznania* stanowi przygotowanie niezbędne do wszelkiej lektury filozoficznej, żywimy przeto nadzieję, że książką niniejszą posługiwać się będą nie tylko zainteresowani już *estetyką*, lecz i przystępujący do jakiej bądź lektury filozoficznej. Za tem przemawia także niezwykła w tej dziedzinie popularność wykładu Messera.

Nie tu miejsce na ocenę własnego stanowiska autora, jako też krytycznych jego rozbiórów stanowisk innych, również „oryginalność“ jego i „postępowość“, względnie „zacofanie“ są tu dla nas prawie że obojętne; gdyby inaczej

było, znaleźlibyśmy oryginalniejszych i — zdaniem naszym — postępowszych, aniżeli jest Messer. Lecz nie pragniemy ani trochę pozyskiwać czytelnika *Biblioteki Estetycznej*, za pomocą tej książki, dla stanowiska poznawczoteoretycznego Messera. Tymczasem chcemy jedynie zaznajomić go z elementami teorii poznania, chcemy, aby naprzód posłyszał, jak właściwie brzmią jej zagadnienia odrębne, następnie, zapoznał się z najważniejszymi próbami ich rozwiązania, a później i z krytyką tych prób. Jeżeli autor, czyniąc zadość wymaganiom tym, zatrzymuje się jeszcze specjalnie na „przedmiotowym“ charakterze myślenia, wyjaśnia różnicę między badaniem psychologiczno-genetycznym a poznawczo-logicznym, waży motywy rozróżniania nauk idealnych i realnych, przedstawiając metafizykę jako uwieńczenie nauk realnych — wszystko punkty niezmiernie doniosłe, jeżeli, wreszcie, odzywa się krytycznie o tym „nowym“ kierunku w filozofji, który pod nazwą pragmatyzmu opanował już i u nas sporo umysłów, i jeżeli nawet powiadamia nas o dzisiejszym stanie kwestji stosunku wiary do wiedzy, to na początek wystarcza nam to w zupełności.

Nie wdając się tu w krytykę samego autora, musimy jednakże zwrócić uwagę czytelnika na jeden punkt — szczególnie dla nas ważny. W „Wstępie do Estetyki“, mianowicie, przekonywaliśmy go o istnieniu wartości estetycznych niezależnie od widza, czyli absolutnie. Messer zaś twierdzi, że stwarzamy przedmioty „wartościowe“ przez to dopiero, że im przypisujemy wartości (str. 25), te więc istnieją tylko względnie. Otóż, nie chcąc, aby czytelnik nasz poprzestał w tym wypadku na stwierdzeniu sprzeczności poprostu — rzecz to nie trudna i korzyść z niej mała — zwracamy jego uwagę na to, że realizm krytyczny — na którym to stanowisku wyraźnie staje Messer — posunąć można mniej lub więcej daleko.

Że wartości nie „istnieją“ tak samo, jak np. rzeczy postrzegalne zmysłowo, że nie mają takiego „bytu“ jak te rzeczy, z tem się zgadzają wszyscy. Atoli samo pojęcie bytu biorą dziś niektórzy filozofowie o wiele szerzej: w różnych znaczeniach mówić można o rzeczach, że one „są“, czyli że istnieć one mogą w „różnych sferach rzeczywistości“. Messer zaś przeciwstawia jeszcze „wartość“ „temu, co jest“ (str. 40) i myśli „wartość“, w odróżnieniu od „bytu“, jako coś względnego, nie zaś absolutnego. Mianowicie, stosunek do istoty z wolą i uczuciem, czyli „relację“ do subjektu wartościującego, uważa Messer za moment istotny wartości, ale to właśnie kwestja, czy słusznie, czy wartości są tylko tam, gdzie jest wartościowanie? Co do nas, sądzimy, że jak to, co „jest“, może poprostu „być“ albo też być *dla* kogoś, tak samo „wartość“ istnieć może w jaki bądź sposób, w jakiej bądź sferze rzeczywistości, niezależnie od cenienia, ale może też być wartością *dla* kogoś, a więc, jak np. niewidzenie tego, co „jest“ nie dowodzi jego niebytu, tak samo niecenienie czegoś nie dowodzi niebytu danej wartości.

Kto uznaje byt „idealny“ i przedmioty „idealne“, jak to czyni i Messer, tego dzieli już tylko krok jeden od uznawania jakowego bytu wartości.

Przeciwstawiając jednakże „wartość“ „bytowi“, autor nasz uczynić chce to samo z odnośnymi sądami: ważność sądów egzystencjalnych (o bycie realnym lub idealnym) nie zmniejsza się przez to, że nie są one dla tego lub owego osobnika oczywiste, dla tego zaś, kto nie przeżywa oczywistości sądu wartościującego, sąd taki nie jest ważny (str. 160). Z ostatniem zdaniem się zgadzamy, naturalnie, ale autor nie dowiódł, że sąd taki nie jest „ważny wogóle“. Na dobrej jest on drodze, przyznając (str. 154), iż powiedzieć można: przedmiot posiadać może takie właściwości, że jest ceniony przez kogoś, o ile ten jest, ale posiada je także wówczas, kiedy go

brak, a więc jest wartościowy i bez niego, lecz w takim razie zawiera *tylko* warunki obiektywne wartościowania.—Tylko? Czyż to jest naprawdę tak mało? Sądzimy, że Messer uzależnia wartość za dużo od relacji do istot z wolą i uczuciem, za mało zaś od warunków obiektywnych wartościowania. Aby takowe nastąpiło—zgadzamy się z nim—potrzebny jest sub-
jekt wartościujący, lecz zanim autor określił udział w wartości, z jednej strony, warunków obiektywnych, z drugiej zaś, relacji do osobnika wartościującego, nie ma on prawa do twierdzenia, że wartości są tam tylko, gdzie odbywa się wartościowanie.

Na tem ograniczyć się musimy w tem miejscu. Kwestja poruszona jest tak skomplikowana, ale i tak doniosła, iż poświęcić jej należy rozprawę specjalną, co też wchodzi do programu *Biblioteki Estetycznej*.

Słów jeszcze parę co do terminologii. Trudności przy tłumaczeniu książki niniejszej były ogromne; dość powiedzieć, że nie zgodzono się jeszcze na terminy oddające niemieckie: *Anschauung* i *anschaulich*, na jeden termin oddający niemiecki: *allgemeingültig*, potrzebnych nam tu na każdym niemal kroku; że nie ukuto jeszcze wyrazu żadnego dla oddania niemieckiego *Bewusstheit*, że termin ustalony już i zrozumiały powszechnie jak: *wyobrażenie* zwalcza się (szkoła lwowska) i proponuje na jego miejsce *przedstawienie* — a przy tem wszystkim żąda się od tłumacza języka czystego, wolnego od wyrazów obcych.

To też w sprawie terminów najważniejszych (jak powyższe i wiele innych) zasięgliśmy rady pracujących na polu filozoficznym. Składając im na tem miejscu podziękowanie, zwłaszcza prof. K. Twardowskiemu, d-rowsi Ig. Halpernowi i d-rowsi Al. Rosenblumowi, tudzież ks. prałatowi Gnatowskiemu, za wyrażenia teologiczne, prosimy zarazem o uwzględnienie motywów naszych w tych wypadkach, kiedyśmy za

radą ich nie poszli. Skoro, mianowicie, dla oddania jednego terminu obcego mieliśmy parę polskich, wybieraliśmy *powszechnie rozumiały* — chociażbyśmy go nie uważali za ustalony; gdzie zaś można było, stawialiśmy je obok siebie, np. pogładowy, naoczny; (sąd) powszechnie ważny, mający walor powszechny.

Tak, zrozumiałość wykładu mieliśmy na uwadze przede wszystkim i po nad wszystko, to też gdzie użyliśmy nowych terminów polskich, a więc niezrozumiałych nawet dla obeznanych już z dziedziną, tam zostawialiśmy również oryginalne, jak np. wsobny, immanentny; przedświadomość, Bewusstheit. W wypadkach zaś, gdzie ustaliły się terminy obce, ale przyjęte we wszystkich językach świata naukowego, nie uwzględniliśmy proponowanych na ich miejsce polskich, np. tworzywo zamiast *substancja*, przypadłość zamiast *akcydens*, obawiając się, aby przekładu niniejszego nie trzeba było czytać—z oryginałem w rękę. *Erfahrung* tłumaczymy stale przez doświadczenie (od tego pochodzi dla nas: doświadczalny i znaczy to samo, co empiryczny); *Experiment* zaś przez eksperyment (od tego: eksperymentalny). Obok terminu przedmiotowy (gegenständlich) musimy mieć termin obiektywny, a to w imię ciągle tej samej zrozumiałości wykładu, *nie* znaczą one bowiem dla nas jedno i to samo, chociaż *objectum* *) znaczy po łacinie to samo, co przedmiot po polsku; możliwe zaś jest to dlatego poprostu, że—Latynom się jeszcze nie śniło o takim rozróżnianiu pomiędzy obiektywnym a przedmiotowym, jakie czyni teoria poznania obecnie. Stąd zaś, wracając do tonu poważnego, zaczerpnąć możemy wskazówki natury ogólniejszej, że, mianowicie, filologja sa-

*) Jak to odkrył filolog, p. Stan. F. Michalski, krytyk naszego Wstępu do Estetyki.

ma, bez wiadomości specjalnych, nie może decydować w sprawach terminologii.

Wszelkie myślenie jako takie jest przedmiotowe (por. Rozdz. II, 4), lecz nie ma to nic wspólnego z obiektywnością, gdyż przedmiotem myślenia może być wszelki wytwór fantazji. Co prawda, ustalić trzeba znaczenie terminów: obiektywny i obiekt, i nie używać ich już tam, gdzie wystarcza przedmiotowy i przedmiot, czego właśnie przestrzegaliśmy już w książce niniejszej (choć autor sam na to nie zważa).

Kierując się ciągle tem samym wymaganiem: zrozumiałości wykładu, nie zaś pociąganiem do słów dziwnych *), posilkowaliśmy się terminem: subiektywny, żeby nie zacierać jego przeciwstawności do terminu: obiektywny, a więc i terminem: subiekt, w przeciwstawieniu do terminu: obiekt, chociaż brzmi on nie tylko obco, ale nawet i brzydko. **)

Warszawa, w październiku, 1912.

Redakcja.

*) O co nas posądza p. Stan. F. Michalski, zarzucając nam m. i. używanie, w Wstępie do Estetyki, słowa: psychologista zamiast (!) psycholog.—Rzadko kiedy, zaiste, obnaża ktoś tak nieprzyzwyczajenie niekompetencję swą w dziedzinie, w której czuje się powołanym do—krytyki.

***) O stanie polskiej terminologii filozoficznej wogóle poinformować się można choćby w Przegl. Filoz. R. I. Z. I; w Ruchu Filozof. R. I. № 2.

ROZDZIAŁ I.

Zadania teorii poznania.

1. Teoria poznania jako część teorii nauki.

Teoria poznania wraz z logiką (i metodologią) stanowią ową dyscyplinę filozoficzną, którą się trafnie nazywa „*teorią nauki*“.

Celem myślenia naukowego jest określenie jego przedmiotów¹⁾ za pomocą sądów „powszechnie ważnych“ (allgemeingültig), czyli ich poznanie.

Sądy powszechnie ważne, czyli posiadające walor powszechny, są to nasamprzód sądy „konieczne myślowo“. Należą tu przede wszystkim sądy matematyczne, jak: $2 \times 2 = 4$; nie możemy im przeczyć bez wikłania się w nonsensy. Ale ważne powszechnie są także liczne sądy, których treść równie dobrze moglibyśmy pomyśleć inaczej, a jednak nie przecząc sobie, tylko że pewność ich jest zabezpieczona bądź przez proste postrzeganie, bądź przez obserwację z planem, bądź, wreszcie, dzięki historii. Za przykłady niech posłużą zdania, jak następujące: „w tej retorce utworzył się żółtawy osad“; „ciało, poruszające się w powietrzu, napotyka opór, który jest tem większy, im ruch jest szybszy“; „Napoleon zwyciężył Austriaków pod Wagramem“. Powszechną ważność ich możemy nazywać „empiryczną“.

Co się tyczy terminologii, to wyrazu „zdanie“ będziemy

używali w tem samym znaczeniu, co „sąd“, gdyż przez ten rozumiemy sąd wyrażony za pomocą mowy, przy „zdaniu“ zaś nie myślimy o bezsensownem zestawieniu samych słów, lecz o wyrazie myśli za pomocą mowy. „Powszechnie ważne“ ma znaczyć, iż sądy, o które się ubiegamy w myśleniu naukowem i które też często osiągamy, nie zawierają mniemania subiektywnego albo dowolnych przypuszczeń jednostki, lecz że są ważne dla wszystkich, t. j. że muszą być uznane przez każdego, kto rozporządza niezbędnymi zdolnościami umysłowemi i wiedzą.

Dotąd uwzględniliśmy tylko takie zdania, co do których mamy pewność, że są „prawdziwe“, to zn. odpowiadają swym przedmiotom, zgadzają się z obiektywnym stanem rzeczy; ale często musimy się kontentować samem „prawdopodobieństwem“, tak np. przy hipotezach przyrodoznawczych, których prawda obecnie jeszcze nie jest dostatecznie zapewniona przez obserwację. Również zdania, w których, na podstawie doświadczenia dotychczasowego, przepowiadamy przyszłe, są—biorąc ściśle—tylko prawdopodobne. Możemy je zaliczać do powszechnie ważnych, o ile tylko się im nie przypisuje większego stopnia pewności, niż jaki im przystoi. Nie dające się uzasadnić, czysto subiektywne mniemanie, że dany sąd jest prawdziwy, nie nadaje mu jeszcze charakteru prawdopodobieństwa; musi on być raczej wykazany w sposób powszechnie ważny: powoływanie się na własne przekonania, oparte na uczuciu, tego nie skutecznie.

Zdań oddzielnych, bez związku, chociażby one były prawdziwe, nie nazywamy jeszcze nauką; z drugiej znów strony, zaliczamy do nauki nie tylko otrzymane przez nią, jako rezultaty, powszechnie ważne sądy (to zn. poznanie), lecz i badania, do tego celu zmierzające. Możliwe tedy (z Erdmannem) określić naukę jako uporządkowany ściśle całokształt, zarówno pozostających ze sobą w związku sądów

prawdziwych i (o ile brak do tego warunków) sądów prawdopodobnych o przedmiotach myślenia, jako też badań, do takich sądów prowadzących.

Podczas gdy z nauk poszczególnych każda się zwraca ku swemu przedmiotowi, teoria nauki czyni same te nauki przedmiotem badania. Mianowicie, naprzód logika rozpatruje myślenie, o ile jest ono wspólne dla wszystkich nauk. Pytania najważniejsze, które się tutaj porusza, są następujące: co to jest „sąd“? jaki jest jego sens? w jakich warunkach sądy są powszechnie ważne? jakie bywają rodzaje sądów? Następnie, można traktować o „pojęciach“ i „wnioskach“, o najogólniejszych metodach badania (postępowanie analityczne i syntetyczne, abstrakcja i determinacja, indukcja i dedukcja) i systematycznego przedstawiania rzeczy (definicja, klasyfikacja, dowodzenie), nie uwzględniając różnicy przedmiotów myślenia. Oznacza się ją zwykle jako różnicę rodzaju „materiałnego“. Tedy logika traktuje o „formach“ ogólnych, w których musi się odbywać myślenie, żeby posiadać ważność powszechną; o tyle można ją nazywać nauką o „formalnych“ zasadach myślenia²⁾.

Wszakże normę dla myślenia w naukach poszczególnych stanowią nie tylko prawa ogólnologiczne, lecz powinno się ono także kierować różnymi przedmiotami, które poznać jest zadaniem badań poszczególnych. Wchodzą tu zwłaszcza w rachubę sposoby, jakimi poszczególne dyscypliny ograniczają zgóry swoją dziedzinę do zbadania, następnie, punkty widzenia, jako też postawienie kwestji, nadające kierunek badaniom. Jedna i ta sama rzecz, np. czara metalowa, może być przedmiotem całkowicie różnych sposobów rozpatrywania naukowego. Tak np. fizyk może ją określić jako ciało fizyczne o pewnym ciężarze i gęstości, chemik może badać jej skład materiałny, ekonomista oceniać ją ze względu na koszt sporządzenia i wartość, historyk kultury i estetyk, wreszcie,

rozpatrywać ją będą z innych jeszcze punktów widzenia. Ale razem z tymi dane są pewne założenia „materjalne“, tyczące się przedmiotów. W przykładzie wspomnianym takie pojęcia, jak: ciało fizyczne, pierwiastek chemiczny, wartość ekonomiczna i artystyczna, muszą być już utworzone, zanim się je stosuje do przedłożonego obiektu. Razem z pojęciami takimi i w nich samych już dane są pewne założenia materjalne, tyczące się przedmiotów i dla poszczególnych nauk odmienne. Tworzą one założenia materjalne myślenia. Zadaniem teorii poznania jest badać te zasady materjalne poznania, o ile są one rodzaju ogólnego. Na podstawie logiki i teorii poznania może się tedy wznieść metodologia nauk pojedynczych. Niekiedy mianuje się ją, wraz z obu dyscyplinami podstawowymi, logiką (w znaczeniu szerszem). My nie stosujemy tego słowa w takim znaczeniu, używamy natomiast wyrazu „teoria nauki“ (Wissenschaftslehre).

2. Teoria poznania w stosunku do poznania naukowego i przednaukowego.

Jako przedmiot badań przysądziłmy teorii poznania myślenie i poznanie naukowe. Przez to nie jest powiedziane, że poznanie odbywa się tylko w nauce i że teoria poznania ma uwzględniać wyłącznie myślenie naukowe. I w życiu powszednim dochodzimy tysiąckrotnie bez żadnego postępowania naukowego do sądów, równie ważnych powszechnie, jak którekolwiek zdanie naukowe. Że ja teraz siedzę przy stole, że przede mną leżą książki, że miasto, w którym zamieszkuję, leży w Niemczech—to są wszystko sądy powszechnie ważne (empirycznie), co do których prawdy mam zupełną pewność. Tak samo ważne sądy może każdy wypowiadać zawsze w dowolnej niemal ilości. Naturalnie, że w pewnych

warunkach tworzenie sądów, nie zaliczanych do nauki, lecz potrzebnych w życiu praktycznym, wymaga dużego stopnia wiadomości i bystrego umysłu. Pomyślmy np. o czynnościach urzędników sądowych, prowadzących śledztwo³). Ale jak i to nie raz dopełniać trzeba uzasadnionym naukowo sądem znawcy, tak nie należy przeoczać, że w życiu praktycznym zadawalniamy się często bardzo niewyraźnymi i niepewnymi sądami, jako też wiadomościami bez ściślejszego związku i głębszego uzasadnienia. Wreszcie, niebrak poglądów rozpowszechnionych, które badanie naukowe wykazuje jako przesady. Tak, że w ogólności myślenie i poznanie naukowe przedstawiają się jako znacznie doskonalsze, niżli przednaukowe. Nauka je poprawia i pogłębia, rozszerza wiedzę ludzką, systematyzuje ją i czyni dokładniejszą, wykazuje jej podstawy i rozróżnia stopnie jej pewności.

Ciekawem byłoby zadaniem wykazać, w jakim stosunku pozostaje w dziedzinach poszczególnych poznanie naukowe do przednaukowego. Rozwiązanie tego zadania jest, naturalnie, utrudnione przez to, że poznanie przednaukowe nie rozpościera się przed nami tak, jak naukowe, o ile jest ono utrwalone w literaturze. Rozgraniczenie obu jest dlatego nadzwyczaj trudne, że w narodzie kulturalnym poznanie przednaukowe nie pozostaje bez styczności z nauką, lecz szkoła i wolność kształcenia się wpływają nań i modyfikują je w sposób najrozmaitszy. Nie można też przeprowadzić ostrej granicy między poznaniem w nauce i w życiu w ten sposób, że się z naciskiem zaznacza: tamto się odbywa „dyskursywnie“, to zaś „intuicyjnie“. Przez poznanie intuicyjne rozumie się przy tem szybkie obejmowanie stosunków zawikłanych, instynktowne chwytanie tego, co istotne, występującą bez dłuższego przekładania sobie pewność subiektywną, że się ma do czynienia z określonym stanem rzeczy. W podobnych procesach poznawczych antycypuje się jakoby w śmia-

łym locie te zdobycze, do których myślenie dyskursywne dochodzi zwolna i z trudem, krok za krokiem. Lecz takich intuicji bynajmniej niebrak w myśleniu naukowym; bez przewidywań osłabłoby ono szybko w swym pochodzie. Jeśli tutaj ma przewagę myślenie dyskursywne, uzasadniają to dostatecznie pewne braki intuicji. Na szybkości w niej traci poprawność, okoliczności rzeczowo ważne łatwo się przeocza albo niedocenia, subiektywna zaś pewność, towarzysząca zwykle myśleniu intuicyjnemu, bynajmniej nie zawsze dowodzi jego ważności obiektywnej; rezultaty jego raczej muszą się ostawać przy sprawdzaniu wielokrotnem. Pewno, że myślenie przednaukowe zadawalnia się często takimi intuicjami, naukowe jednak widzi w nich tylko pomysły i przeczuca, które w wielu wypadkach mogą być owocne i nawet słuszne rzeczowo, ale w każdym razie wymagają starannej krytyki. Okazuje się więc i tutaj, że wprawdzie niema różnicy istotnej między myśleniem przednaukowym i naukowym, że jednak to drugie uważać należy za doskonalsze.

Nie przeczymy, naturalnie, że u wielu biorących udział w badaniu naukowym, myślenie naukowe urzeczywistnia się w bardzo różnych stopniach doskonałości. Przy sumarycznym porównaniu wszakże można mu przypisywać większą wartość, niż przednaukowemu.

Przedstawia ono wreszcie tę korzyść, że przy pomocy literatury naukowej, włączając filozoficzną, możemy objąć jego rozwój w ciągu stuleci i że przedewszystkiem w dziedzinie przyrodoznawczej okazuje się jego prawdziwość w wyniku praktycznym: w wzmagającym się opanowaniu przyrody.

Wobec takiego stanu rzeczy jest więc uzasadnione, jeśli teoria poznania czyni przedmiotem swych badań myślenie i poznanie naukowe. Ponieważ jednak nauka rozwinęła się stopniowo z potrzeb i prób poznania w życiu praktycznym i ciągle na nie oddziaływa, przeto teoria poznania czyni do-

brze, nie pomijając tego związku ścisłego z myśleniem przednaukowym.

W wykładach dotychczasowych teorii poznania te jej stosunki do nauk i do życia uznawano rzadko w całej ich ciągłości. Wskutek tego dziedzina ta jakoś zbiedniała wewnętrznie. Pewne kwestje sporne, które w rozwoju filozofji uwydatniły się silnie, jak: przeciwieństwo realizmu i idealizmu, empiryzmu i racjonalizmu, zabierają w niej całe prawie miejsce. Pewno, że kwestje te są doniosłe, ale w ogólnej dziedzinie teorii poznania stanowią przecież tylko zagadnienia poszczególne. Dlatego wymieniamy tu przedewszystkiem Logikę Wundta, jako dzieło, w którym dbano o to, żeby w zakresie jak najszerszym uczynić zadość stosunkom teorii poznania do nauk pojedynczych. Natomiast stosunek myślenia i poznania w życiu praktycznym do myślenia i poznania w nauce spróbował scharakteryzować pogładowo zwłaszcza Münsterberg.

„Wstęp“ do teorii poznania i do istniejącej literatury odnośnej musi, naturalnie, się liczyć ze stanem tej dyscypliny, takim jakim on się rozwinął historycznie, przeto szczególnie darzyć uwagą te kwestje, które w niej były oddawna na pierwszym planie. Już skąpa przestrzeń, którą rozporządzamy, nie pozwala nam się zająć metodologją nauk pojedynczych, lecz niech rzut oka na dyscypliny najważniejsze i ich myśli przewodnie da przynajmniej wyobrażenie o tej mnogości zagadnień, które się tu wyłaniają dla teorii poznania.

ROZDZIAŁ II.

Zdolność myślenia do prawdy.

1. Dogmatyzm, sceptycyzm, krytycyzm.

Założeniem najogólniejszym, zarówno myślenia naukowego, jak i przednaukowego, jest to, że wogóle możemy poznawać przedmioty. Niezachwiane przez żadną wątpliwość, naiwne ufanie w zdolność myślenia do prawdy zowie się „dogmatyzmem“. Dla niego jest samo przez się zrozumiałe, że wszystko zgoła można myśleć i poznać. Ważności tego założenia zaprzecza „sceptycyzm“. W formie najradykałniej-szej, a więc i najczystszej, znaczyłby on: poznanie, t. j. zdobywanie sądów powszechnie ważnych o przedmiotach jakichkolwiek, jest niemożliwe. Atoli sąd ten sam się znosi, gdyż sam przecież ma przedstawiać sąd powszechnie ważny; uznaje więc implicite możliwość poznania. Jeśli zaś wypowiada się go nie jako pewny, lecz jako wątpliwy, to tem samem sceptyk uznaje pośrednio możliwość poznania. Że poznanie jest nie tylko możliwe, ale rzeczywiście dochodzi do skutku, pokazuje to zarówno nauka, jak życie. Pomimo to sceptycyzm nie polega na próżnym wymyśle. Doświadczenie, że w zabiegach poznawczych człowiek często błądzi lub też staje przed zagadnieniami, których rozwiązać nie potrafi, raz wraz go wyradza od nowa. Pozostaje on, rozumie się, tak długo bezpłod-

nym, póki się zadawalnia negowaniem w sposób radykalny całej wogóle wiedzy, lub też wątpieniem w jej możliwość. Natomiast oddaje on nawet usługi popędowi poznawczemu, o ile przechodzi do bliższego formułowania i uzasadniania swych wątpiwości. Wówczas przyczynia się do tem ściślej-szego ujęcia właściwej istoty poznania ludzkiego, jego granic i źródła, jako też stopni jego pewności.

Tem samem sceptycyzm staje się „krytycyzmem“, owym kierunkiem myślenia, który w historii znalazł przedstawiciela klasycznego w Kancie (1724—1804). Kierunek ten dzieli z dogmatyzmem ufanie w zdolność poznawczą myślenia, usiłuje wszakże zdać sobie sprawę z podstaw i granic tego ufania; zatem połączyć chce to, co jest słusznego w obu kierunkach jednostronnych.

Tak samo, jak dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm powstały z biegiem rozwoju filozofji, tak też zazwyczaj stanowią one niezbędne stopnie rozwoju dla jednostki, która dochodzi do filozofowania z popędu wewnętrznego. Rozpoczyna ona od tego zachowania dogmatycznego, które mniema, że ujmuje przedmioty bezpośrednio i dlatego już poznanie nie może być dla niej zagadnieniem, że nie jest jego wogóle świadoma łako poznania. Jest ona świadoma tylko przedmiotów, albo poprawniej, są one dla niej poprostu, lecz nie jest ona jeszcze świadoma poznania jako stosunku pomiędzy jaźnią a przedmiotami.

Następnie, wyradzają się wątpiwości — naprzód chyba najeźęsciej w dziedzinie religji. Naprowadzają one łatwo na rozmyślenia o poznaniu ludzkim wogóle. Wiele z tego, co się zdawało dotąd samo przez się zrozumiałem, okazuje się obecnie zagadkowym lub też błędnem. Samo poznanie, im bardziej się w nie zagłębiać, tem więcej się wydaje procesem nie do pojęcia, dziwnym. Nasuwają się co raz to nowe zagadnienia; literatura filozoficzna, w której się szuka pomocy,

przedstawia nieprzejrzany zamęt poglądów sprzecznych i kompletnie babilońskie pomieszanie języków, gdyż z jednymi i temi samymi słowami wiąże się całkowicie różne pojęcia. Może dojść do tego, że w jednostce szukającej i badającej stopniowo się wyradza zwątpienie we wszelkie poznanie; z tem daje się łatwo pogodzić powrót do dawnego zachowania dogmatycznego, o ile podsusza je życie praktyczne albo praca na polu nauk poszczególnych. Tak, że często jednostce trudno jest znaleźć drogę do zdrowego zachowania „krytycznego“. Jednakże to wyłącznie musimy uważać za należyłą postawę wewnętrzną do samodzielnych rozmyślań filozoficznych.

2. Pragmatyzm.

W przebraniu nowoczesnem znów się pojawił sceptycyzm w tak zw. „pragmatyzmie“⁴⁾. Jest to kierunek poznawczo-teoretyczny, który, wychodząc z Ameryki, rozpowszechnił się w Anglii, a także na lądzie europejskim zdobywa sobie wpływy, gdyż natrafia wszędzie na pokrewne poglądy i nastroje. Nazwę stworzył Amerykanin William James, cieszący się, jako psycholog, wielkiem uznaniem. Pragmatyzm uczy, że „prawdziwy“ nie znaczy nic innego, jak: skuteczny, pomyślny dla życia, wartościowy (w znaczeniu biologicznem) dla naszego postępowania. Jako prawdziwe oznaczamy takie sądy, które nas pobudzają do czynów pożytecznych i o tyle „sprawiają zadowolenie“. Istnieje tyle „prawd“ odmiennych, ile odmiennych organizacji istot żywych z odmiennymi potrzebami. Co jest prawdą dla owadu, nie jest nią dla orła, gdyż wyobrażenia, na których podstawie tamten postępuje celowo, mogą popchnąć tego do czynów zgubnych. Równie i my, ludzie, nie posiadamy innego kryterjum dla prawdy naszych poglądów na to, co istnieje, jak że czyny,

które przedsięwzięjemy, wydają skutki pożądane. Wszelka wiedza jest tylko uszykowaniem naszych przeżyć odpowiednio do zmiennych celów naszych; teorie naukowe nie są to odpowiedzi na pytania, lecz narzędzia do dalszej działalności.

Atoli wystarcza na dowolnych przykładach konkretnych poddać refleksji treść obu pojęć: „prawdziwy“ i „dla życia pomyślny“, żeby poznać ich całkowicie różne znaczenia. Z jednakową racją możnaby utrzymywać, że: „przyjemny“ znaczy to samo, co „moralnie dobry“, albo że „środek“ jest identyczny z „celem“. Następnie, doświadczenie pokazuje, że zdania mogą zawierać prawdę, a znajomość ich dla niektórych ludzi może być jednakże szkodliwa lub co najmniej zupełnie obojętna. Gdyby wreszcie istniało tyle różnych prawd, ile organizacji różnych, to zdania sprzeczne o jednym i tym samym przedmiocie (jeśliby właśnie były przystosowane do różnych mózgów), mogłyby zawierać prawdę. Niemożliwość tego jest dla nas pewna w sposób oczywisty (ewidentny).

Ze względu na takie, łatwo się nasuwające, zarzuty niektórzy obstają przy pragmatyzmie w innem nieco pojmowaniu. Przyznają, że obecnie „prawdziwy“ i „dla życia pomyślny“ są to pojęcia różne, lecz twierdzą, że pierwsze pojęcie dopiero się rozwinęło z drugiego.

Tylko takie procesy mózgowe — tak się uzasadnia ten pogląd ewolucjonistycznie — z odpowiadającymi im poglądami mogły się rozwinąć, które były dla człowieka użyteczne biologicznie. Tedy wszystko, co wartościujemy jako „prawdę“ byłoby rezultatem doboru w rozwoju ludzkości.

Ten sposób ewolucjonistyczny rozpatrywania nie objaśnia tylko jednej rzeczy: jak mogło wogóle dojść do tego podwójnego wytworu pojęciowego: „prawdziwy“ i „fałszywy“ obok: „użyteczny“ i „szkodliwy“? W każdym razie przez pierwszą parę pojęć rozumie się coś innego, niż przez drugą, i gdyby tamta miała powstać z tej, stanowiłoby to ogromnie

dziwne generatio aequivoca. Gdybyśmy nawet zechcieli to przyjąć, nie ujęlibyśmy przez to głębiej naszego pojęcia prawdy, w tem znaczeniu, które ono bądź co bądź faktycznie posiada. Zresztą, wszystkie te rozważania biologiczne zakładają przyjęte pojęcie prawdy; roszczą však pretensję do oddawania rzeczywistego przebiegu rozwoju i nikt, uznający je za trafne, nie przyzna, że pogląd przeciwny mógłby być równie prawdziwym.

Rozumie się, że ma wielki sens i uprawnione jest pytanie, czy dążenia ludzkie do poznania prawdy wspomagane były w swym rozwoju przez użyteczność biologiczną, czy więc szukanie prawdy i osiąganie jej w co raz to wyższym stopniu było pomyślne dla życia ludzkości. Takiemu postawieniu kwestji nie można nic zarzucić, gdyż uznana tu jest zgóry różnica pojęć: „prawdziwy“ i „biologicznie użyteczny“. Rozwiązać ją można chyba tak, że poznanie prawdy zwykle umożliwia postępowanie celowe i w ten sposób okazuje się pomyślnem dla życia. Lecz jest to tylko regułą, która ma wartość o tyle, o ile doświadczenie ją potwierdza. Nie rozumie się to bynajmniej samo przez się, jak się wielokrotnie w sposób bezmyślny przyjmuje. Przeto nie jest bez podstawy paradoks Nietschego: „Fałszywość sądu nie jest dla nas jeszcze argumentem przeciw niemu. Chodzi o to, o ile jest on pomyślny dla życia, o ile je podtrzymuje, o ile zachowuje gatunek, a może go nawet hoduje; zasadniczo skłonni jesteśmy do utrzymywania, że sądy jak najfałszywsze... są dla nas najniezbędniejsze... że wyrzeczenie się ich byłoby wyrzeczeniem się życia, negacją życia“⁵⁾.

Nigdzie może nie napotyka pragmatyzm tylu pokrewnych poglądów, co na polu religji. Według zasad pragmatycznych, hipoteza Boga jest prawdą, jeśli działa zadawalniająco, w najszerszem znaczeniu. Myśli, zgodne w swej istocie z tem zdaniem Jamesa, napotyka się wielokrotnie

w nowszej literaturze protestanckiej. Później zajmiemy się tem bliżej (Rozdz. IX, 2).

Użyteczność w postępowaniu jako kryterjum prawdy — samo to twierdzenie nie charakteryzuje jeszcze pragmatyzmu i nie usprawiedliwia jego nazwy: samą prawdę pojmuje on jako *czyn*, mianowicie, jako „nazwę ogólną dla procesów weryfikacji“, a więc dla czynów, za pomocą których odnajdujemy prawdę i upewniamy się w niej. Wszakże tę stronę „pragmatyzmu“ zrozumiemy łatwiej po wywodach paragrafu czwartego w rozdziale niniejszym, przeto jeszcze tam do niej powrócimy.

3. Pojmowanie nauki jako wyniku myślenia ekonomicznego.

Należy tu również wspomnieć o innym jeszcze kryterjum prawdy, które też się nadaje do zmaćenia tego pojęcia. Znajduje się ono w „ekonomicznej“ definicji nauki, w definicji, mającej swych zwolenników w Spencerze (1820—1903), Avenariusie (1843—1896), Machu ⁶) i innych. I tu rozpatruje się powstawanie wyobrażeń, pojęć, sądów i t. d. z punktu widzenia biologicznego; uważa się je za część procesu w przystosowaniu się istoty żywej do otoczenia. Zadaniem nauki nie jest skonstatowanie prawdy obiektywnej — takiej niema wcale —, lecz dostarczanie najcelowszego, to zn. do naszego orjentowania się najzdadniejszego, opisu pojęciowego faktów. Nauka jest przystosowaniem myśli, jak można najwięcej oszczędzającem siłę, a więc ekonomicznem, do różnych dziedzin zjawisk; wartość pojęć, formuł, metod i teorii polega wyłącznie na tej ich funkcji myślenia ekonomicznego. Celowość, oszczędność siły, ekonomja myśli są to oznaki ważności sądów.

Otóż, nie można zaprzeczyć, że nauka, dzięki tworzeniu

pojęć i wykrywaniu praw, ułatwia nam objęcie różnorodnych faktów i w ten sposób oszczędza siłę, jak czyni to samo, oddając do naszych usług siły przyrody. Również dla zrozumienia metod naukowych i wszelkiego rodzaju środków pomocniczych bardzo owocnem jest pytanie, jak dalece oszczędzają one siłę, a więc o ile są natury ekonomicznej. Wielokrotnie zawdzięcza nauka swój rozwój sposobom postępowania, które przewyciężają niedoskonałość konstytucji umysłowej i które przy pomocy trudnych operacji myślowych wypełnione być mogą, jak się mówi, mechanicznie. Dość pomyśleć o pomocy, którą w matematyce niosą cyfry, litery i formuły; równie biblioteki, leksykony, tablice logarytmiczne i tablice wszelkiego rodzaju; także podział pracy w ruchu naukowym i t. p. dają się ocenić należycie z punktu widzenia ekonomji myśli.

Lecz nie ma to znaczenia, jeśli chodzi o ważność sądów; środki powyższe bowiem służą po to tylko, żeby możliwie małym nakładem sił otrzymywać sądy ważne; nigdy jednak sąd albo teoria nie są dlatego ważne, że oszczędzają siłę lub też dlatego, że jest najwygodniej przedstawić dany stan rzeczy w pewien sposób. Czyż przez to rozwiązane byłyby zagadki, które on nam zadaje?

Można tedy przyznawać wartość ekonomiczną nauki w szerokim zakresie, ale jest się zmuszonym odrzucić mniemanie, jakoby ta funkeja ekonomiczna była celem właściwym nauki lub też kryterjum prawdy; w przeciwnym razie brałoby się następstwo poznania prawdy za nią samą, jak to czyni pragmatyzm.

4. Przedmiotowy charakter myślenia.

Dogmatyczna wiara w myślenie, jako też próby sceptyczne zaprzeczenia jego zdolności poznawczej lub też odebrania

pojęciu prawdy jego sensu właściwego, dają się wyprowadzić z dwu stron, które przedstawia myślenie. Z jednej strony jest ono całkowicie skierowane na swe przedmioty. W zachowaniu się zwykłym nie jesteśmy świadomi swego myślenia, lecz tego, o czym myślimy, t. j. właśnie przedmiotu (w znaczeniu najszerszem). Tutaj ma swe źródło dogmatyzm. Władą on jednostką tem pewniej, im mniej jest ona świadoma swego myślenia, im mniej je poddaje refleksji.

Z drugiej znów strony myślenie jest wszak przeżyciem subjektu, podobnie jak odczuwanie i chcenie, i stąd czerpie sceptycyzm swój argument najmocniejszy. Myślenie, utrzymuje on, jako proces subiektywny jest zależny od właściwości i stanów subiektów poznawczych; tedy ich różnice indywidualne i niedoskonałości muszą się na niem odbijać.

Pewno, że w tym zarzucie dużo jest racji: złudzenia zmysłowe i błędy, niedokładności postrzegania i wspominań, przesady dające się z trudnością wyplenić i zapatrywania jednostronne pokazują dostatecznie, ile czynników subiektywnych ma ci myślenie. Jeśli, pomimo tego wszystkiego, większość ludzi ob staje przy myśli o prawdzie ważnej powszechnie, to pewno jest to lepiej uzasadnione w naturze myślenia, niż sceptyczne wyrzeczenie się prawdy.

Mianowicie, podkreślając przynależność myślenia do subiektywnych procesów świadomości, nie można przeoczać jego charakteru przedmiotowego. Myślenie nie jest w tem znaczeniu procesem czysto subiektywnym, że stanowi wyłącznie stan naszej jaźni (jak nastrój którykolwiek) lub też następstwo takich stanów wewnętrznych. Swoistość myślenia polega raczej na tem, że się ono skierowuje na przedmioty: myślenie „mniema“ zawsze objekty jakiegokolwiek rodzaju, fizyczne albo psychiczne, rzeczywiste lub tylko pomyślane, rzeczy albo własności i stany, procesy lub stosunki i t. d. Chce ono te objekty ująć, przyswoić je sobie duchowo i to

z całą wiernością, nie zmieniając ich. Albo — rozpatrywane ze stanowiska przedmiotów — usiłuje ono uczynić zadość zdaniem przedmiotów i widzieć objekty takimi, jakimi są.

Tutaj, naturalnie, podnosi się ciężki zarzut: jak to możliwe, żeby myślenie wychodziło jakby po za siebie samo i ujmowało przedmioty, istniejące niby po za sferą świadomości? Tym zarzutem zajmiemy się później (Rozdz. VI) gruntownie. W całej swej ciężkości dotyczy on mianowicie nie wszelkiego myślenia, ale tylko odnoszącego się do przedmiotów, które istnieją jakoby niezależnie od świadomości, a więc myślenia, jak się ono odbywa w t. zw. naukach realnych. Tymczasem jednak możemy zostawić otwartą kwestję, czy się ma prawo mówić o obiektach myślenia, istniejących niezależnie od niego i o tyle „po za“ świadomością. Nawet, pozostawiając ją tymczasem nierozwiązaną, możemy z dobrą racją przypisywać myśleniu charakter „przedmiotowy“. W każdym razie, wskutek swego kierunku czyli „intencji“ w stronę przedmiotów, myślenie posiada „treść“. Bowiem w akcie myślenia musimy być świadomi tego, na jakie przedmioty jesteśmy skierowani i w jakim znaczeniu je bierzemy czyli „mniemamy“. Różnica jest, czy myślę o księżycu, czy też o florze wód głębokich i czy „mniemam“ tamten jako ciało niebieskie astronomów, czy też jako druha poetów i kochanków. Wszakże do „treści myślenia“ *nie* należy chwilowe, indywidualne przeżycie myślowe, w którym się treść myśli; żadne przeżycie myślowe nie ma siebie samego za treść albo przedmiot; nie należy też do składników treści myślowej to, że indywiduum A. lub B. w tym właśnie lub owym czasie o niej myśli. Dlatego też można, sformułowawszy treść przy pomocy mowy, odłączyć ją od przeżyć myślowych osobnika i rozpatrywać jako taką. Myślenie zawiera wymaganie, żeby treść uważać za „objektywną“, to zn. za ważną nie tylko dla tej lub owej świadomości pojedynczej, ale za ważną bez-

względnie; można powiedzieć, że nawet stosunek do jakiegóś dowolnej świadomości (do „świadomości wogóle“, jak to nazwano) może tu brakować. Gdyż treść myślenia ma uchodzić za rzecz samą, t. j. być ważną obiektywnie; tem samem ma ona być ważna dla wszystkich czyli ważna powszechnie.

Teraz zrozumiemy i to: o przeżyciach myślowych jednego i tego samego subjektu lub też wielu subjektów nie ma się nigdy prawa utrzymywać, że są one „identyczne“; ba, nawet zupełnej równości skonstatować w nich nie można. Natomiast o treściach myślowych, o ile się w nich ma na myśli czyli „mniema“ jeden i ten sam przedmiot w tem samym znaczeniu, powiedzieć można: jako składniki różnych przeżyć myślowych są one „jednakowe“. Nawet, skoro treści takie odłącza się od przeżyć myślowych różnych indywiduów, twierdzić można, że chodzi o „tę samą“ treść myślową. Tak np. wiele indywiduów może ujmować „to samo“ zdanie, rozumiejąc je, albo wypowiadać „ten sam“ sąd, a przy tem ich przeżycia myślowe (w całości) wykazywać mogą znaczne różnice, bądź co do towarzyszących im poglądowych wyobrażeń rzeczy, bądź też co do wewnątrznie wymawianych słów lub tylko ich wyobrażeń, bądź wreszcie co do procesów uczuć i woli.

Ten „przedmiotowy“ charakter myślenia czyni możliwem jednocześnie, iż prócz psychologii obiera je także logika za przedmiot badania naukowego.

Psychologja traktuje o przeżyciach myślowych w ich całokształcie, nie ogranicza się więc do „treści“ właściwej myślenia. Rozważa je zarazem jako wplecione w całe życie duchowe osobnika, patrzy na nie jako na procesy, zachodzące w czasie, realne i uwarunkowane przyczynowo.

Logika nie chce objaśniać przyczynowo i genetycznie realnego przebiegu myślenia, lecz stwierdzać, w jakich warunkach myśli i ich połączenia są ważne. Tak osiąga normy

myślenia. Rozważanie logiczne skierowuje się jedynie na treści myślowe. Istnieją one dlań jakby w zupełnem odłączeniu od osobników myślących. Dla rozważania logicznego takie treści myślowe (pojęcia, sądy, wnioski) to ustroje bezczasowe, idealne; związek ich to nie ten przyczynowy realnego przebiegu myślenia, lecz czysto treściowy, jak np. związek zasady i wniosku, zdań przeciwstawnych i t. d. Na przykład, dwie przesłanki zawierają podstawę logiczną do wniosku, nie wywołują go jednakże jako przyczyny działające.

Podobnie jak w rozważaniu logicznem, tak już w życiu powszedniem i podczas lektury zwykle się skierujemy jedynie na treść myśli, nie bacząc na przeżycia myślowe indywiduów. Naturalnie, przy tem nie abstrahujemy zwykle i od tej okoliczności, że o treściach tych rzeczywiście ktoś myślał, jak to czyni logika. Wreszcie, możemy mówić o treści myślowej całych książek i dyscyplin naukowych, nie uwzględniając indywiduów, których akty myślenia owe treści wytworzyły.

Ponieważ treść myślowa nie ma być niczem więcej, jak ujęciem przedmiotu i w pewnej mierze jest samym przedmiotem, takim jakim on jest dla subyektu, trudno nieraz rozróżnić między treścią a przedmiotem, albo też rozróżnianie takie może się łatwo wydać zbyt zbytecznem. Faktycznie jednak w wielu rozważaniach poznawczo-teoretycznych największą posiada doniosłość i już myśleniu przednaukowemu narzuca się jako celowe i odpowiadające rzeczy. Na przykład, w stosunkach ustnych i piśmiennych ludzie zamieniają pomiędzy sobą treści myślowe, o ile że słuchaczowi i czytelnikowi daje się możliwość odtwarzania treści, które przedtem kto inny pomyślał. Atoli ta wymiana myśli nie zmienia nic w przedmiotach mniemanych, t. j. które się ma przy tem na myśli. Czyli że, skoro pewne wydarzenie w polityce lub w naturze zajmuje myśl milionów ludzi, naówczas przedmiot jest jeden

i ten sam, treści myślowe zaś są tak liczne, jak przeżycia myślowe indywiduów i wykazują wielkie różnice. Godnem jest też uwagi, że przez przedmioty myślenia rozumiemy nie tylko „rzeczywiste“, to zn. istniejące niezależnie od myślenia o nich.

Myślenie logika, tak samo jak myślenie wogóle, skierowane jest na przedmioty. Przedmioty jego stanowią, jak to dopiero co widzieliśmy, treści myślowe, od których rzeczywistego trafiania się zupełnie się abstrahuje. Bierze się je więc nie jako ustroje istniejące realnie, lecz jako „idealne“ (to zn. tylko pomyślane). Mianowicie, myśli je logik, żeby na nich stwierdzić, jak myśleć należy, aby myśleć bez sprzeczności.

Tu się łatwo nasuwa zarzut, że przecież rozróżnianie między treścią a przedmiotem w tym wypadku napewno nie da się przeprowadzić, gdyż przedmiot wcale nie istnieje po za myśleniem. Ale i tutaj zaleca się czynić owo rozróżnianie. „Treści“ myślowe logika rozmyślającego są to części składowe jego przeżyć psychicznych i o tyle psychicznie rzeczywiste, natomiast „przedmioty“, które on mniema np. pojęcia, sądy, wnioski, przez niego rozważane, nie mają być właśnie rzeczywiste. Jeśli przygodnie i im się przypisuje „niezależność“ od myślenia indywidualnego, a więc „byt“, ma to swą podstawę w tem, że widzimy się zmuszeni myśleć je w „wyznaczony“ sposób, a więc niezależnie od dowolności indywidualnej. W każdym razie musimy odróżniać przypisywany im „byt“ jako „idealny“ od bytu „rzeczywistego“ albo „realnego“ („istnienia“).

Równie i w wypadku przedmiotów idealnych liczne przeżycia myślowe, z których każde posiada swą własną treść, mogą się skierowywać na jeden i ten sam „objekt“. Wypadek taki zachodzi np. kiedy rozmowa wielu toczy się o jakimś zagadnieniu logicznem, np. jaki jest sens sądu.

Wszakże nie tylko sama logika zajmuje się takimi przedmiotami idealnymi: czyni to również matematyka czysta i etyka. Podobnie figury geometryczne i wielkości liczebne nie są niczem istniejącem realnie, tak samo jak ideały i normy, które przyświecają woli naszej; gdyż mają przecież być dopiero „urzeczywistnione“, a dla tego, rozumie się, największą posiadają doniosłość prawdziwe przeżycia myślowe, mające za przedmiot owe ideały i normy.

Oddzielanie „treści“ i przedmiotu okazuje się więc koniecznym i w tak zw. naukach idealnych; i w nich także myślenie wykazuje swój charakter „przedmiotowy“. Przez to wszystko, naturalnie, jeszcze nie jest powiedziane, że wskutek charakteru przedmiotowego myślenie zawsze odpowiada normom logicznym i przedmiotom mniemanym, a więc że jest „ważne powszechnie“ albo „objektywnie“ prawdziwe. Tylko to mieliśmy pokazać: widząc w myśleniu, jak to czyni sceptycyzm, jedynie procesy subiektywne, jedynie wydarzenia świadomości indywiduów, zaniepoznaje się właściwą istotę i sens myślenia.

Owo zapatrywanie jednostronne, które potrafi widzieć w myśleniu tylko indywidualne procesy świadomości czyli psychiczne, oznaczono jako „psychologizm“. Polega on na braku zdolności do treściowo-logicznego rozpatrywania myślenia, obok psychologicznego, i do oceny prawdziwego jego znaczenia.

Pokrewieństwo „pragmatyzmu“ z „sceptycyzmem“ okazuje się w tem, że oba grzęzną w „psychologizmie“. Prawda, według Jamesa, nie jest stosunkiem „statycznym“, lecz „stawaniem się, procesem i, mianowicie, procesem samosprawdzania się pewnego wyobrażenia, jego weryfikacją“. „W przerwach zaś, kiedy nie odbywa się żaden proces weryfikacji, prawda się staje tylko dyspozycją, skłonnością naszych wyobrażeń i przekonań“.

Myslenie jako „proces“ odbywający się w czasie stanowi jedynie obiekt psychologii. Każdy „proces“ myślenia jest przytem taki, jaki właśnie jest; czemś czysto faktycznem, ale ani „prawdziwym“, ani też „fałszywym“. Te predykaty daje się tylko w rozważaniu logicznem treściom myślowym, dokładniej: sądom (zdaniom), które przy tem się bierze pod uwagę jako zupełnie odłączone od realnego biegu myśli. Prawdę takich treści myślowych można, w samej rzeczy, uważać za stosunek statyczny, mianowicie ważności względem przedmiotów odnosnych. Co innego wszakże, niż samo zdanie prawdziwe, jest znalezienie takiego zdania i stwierdzenie jego ważności, jego weryfikacja. Zresztą można ją pojmować zarówno psychologicznie, jak i logicznie. W pierwszym wypadku należy przez to rozumieć indywidualne procesy myślowe, doprowadzające subjekt do przeżycia aktu sądu jako prawdziwego, w drugim zaś — ogół zdań, względnie, faktów postrzegania, na którym się opiera ważność pewnego sądu. Pragmatyzm miesza wszystkie te pojęcia i powikłanie to dosięga szczytu, kiedy się wreszcie oznacza prawdę jako „dyspozycję“, zupełnie tak samo, jak psycholog mówi o „dyspozycjach“, nazywając tak „ślady“ pozostające, które mają nam czynić zrozumiałem ponowne zjawianie się wyobrażeń.

5. Myślenie w naukach o wartościach.

Przedmiotami myślenia mogą być także wartości. Na to kładziemy nacisk szczególny, gdyż przy wyrazie „przedmiot“ myśli się zwykle tylko o tych, którym przysługuje byt albo nawet istnienie realne. Względem nauk o wartościach zajmuje teoria poznania stanowisko analogiczne jak względem nauk o bycie. I te dyscypliny ubiegają się o sądy powszechnie ważne, rozumie się, nie o tem, co jest i o jego właściwości (są-

dy egzystencjalne), lecz o wartościach (sądy o wartościach). I względem nich może mieć miejsce owo trojokie zachowanie, któreśmy poznali względem sądów o bycie: dogmatyczne, sceptyczne i krytyczne. Zachowanie dogmatyczne jest i tutaj pierwotne; większość ludzi w ciągu całego życia nie wychodzi chyba po za nie. Wypowiadają oni sądy o wartościach w naiwnie pewnem przekonaniu, że są powszechnie ważne. Jednakże sądy o wartościach dzielą z sądami egzystencjalnymi charakter, oznaczony przez nas jako przedmiotowy. Tutaj, zarówno jak i tam, treść sądu może być odłączona od chwilowego, indywidualnego przeżycia sądu; przytem wartość przypisuje się albo odmawia przedmiotowi, niby jakąś własność. Dlatego sądzący naiwnie-dogmatycznie zwykle przeocza zupełnie stosunek, w jakim pozostaje wszelkie wartościowanie do uczuć i chcenia. Zarówno jak w postrzeganiu i myśleniu istnieją dla niego tylko przedmioty, po za którymi nie zauważa wcale samego postrzegania i myślenia, tak i tutaj, mniema on, że ma przed sobą obiektywnie ważne wartości lub bezwartości i że je poprostu napotyka; własnej funkcji psychicznej, która dopiero użycza obiektom tego charakteru wartości, nie jest on świadom.

Atoli doświadczenie codzienne pokazuje, że ludzie się różnią o wiele więcej co do treści swych sądów wartościujących, niż egzystencjalnych. Następstwem tego poznania może być niekiedy sceptycyzm, ale przeważnie nie jest on ogólny i głęboki; przynajmniej w niektórych dziedzinach wartości zwykła się utrzymywać z największym uporem pewność dogmatyczna. Że o dobrym smaku potraw i napojów, jako też o przyjemnych zapachach, nie można wypowiadać sądów ściśle ważnych powszechnie, przyznaje się względnie z gotowością. Znacznie odmiennie stoi sprawa w wielkiej dziedzinie wartości ekonomicznych. Że rzeczy posiadają tu cenę — chociaż zmienną wielokrotnie — zdaje się to przemawiać za

tem, że przystoi im wartość obiektywna, dająca się nawet dokładnie określić, niezależnie od indywiduów, przy pomocy wspólnej miary wartości, pieniędzy. Następnie, jak mało ludzi wątpi kiedyś serjo o tem, że zdrowie, siła, piękność, bogactwo, uznanie i władza to wartości! Najniedostępniejszą dziedziną dla sceptycyzmu bywa dziedzina moralna. Pewne sposoby postępowania uchodzą tu za dobre same w sobie, inne natomiast za złe; i nawet Krytyka Kanta nie zwątpiła przynajmniej o zdaniu, że „dobra wola“ przedstawia wartość najwyższą.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że w dziedzinie wartości może sceptycyzm osiągnąć więcej na swoją korzyść, niż odnośnie do sądów o bycie. Podczas gdy tam radykalne zaprzeczenie wszelkiego poznania prawdy rozbijało się samo o własną sprzeczność, zdanie, że niema powszechnie ważnych sądów o wartościach, a więc że niema wartości obiektywnych, nie zawiera bynajmniej sprzeczności^{*)}. Rozwój faktyczny nauk o tem, co istnieje, pokazuje też, że liczne sądy egzystencjalne, wypowiedane w życiu praktycznym, wytrzymują krytykę i że nasze poznanie tego, co jest, ustawicznie postępuje. Natomiast zgodność faktyczna życia praktycznego w pewnych klasach sądów o wartości dotychczas jeszcze nie znalazła podobnego usprawiedliwienia i głębszego uzasadnienia w naukach o wartości; te znajdują się jeszcze u początku swego rozwoju.

Zauważyć tu trzeba, rozumie się, że o sądach wartości i, odpowiednio do tego, o ważności tychże mówić można w znaczeniu dwojakim: „właściwymi“ sądami wartości pragnąłbym nazywać takie, w których nadajemy wogóle obiektom wartość, w których wartość tychże dla nas się konstrytuje, „niewłaściwymi“ zaś takie sądy, w których stwierdzamy relacje wartości jako istniejące, w których zatem wypowiadamy, że między uczuciem albo pożądaniem (zarówno

jak między skłonnością do uczucia lub pożądania) indywiduów a pewnymi obiektami istnieje stosunek, warunkujący pierwotne sądy wartości. Tutaj więc stwierdza się tylko relację między subjektem i obiektem, na podstawie ich właściwości, jako (faktycznie albo możliwie) istniejącą. Te „niewłaściwe“ sądy wartości można przeto oznaczać też jako sądy egzystencjalne i powszechna ważność ich nie podlega innym warunkom, jak ważność sądów o bycie wogóle. To samo dotyczy, że wspomnimy o tem mimochodem, sądów, w których „wartościowy“ znaczy tyle, co „użyteczny“ albo „zdalny“ do celu jakiegokolwiek. W takich sądach (które zresztą zowie się też „wtórnymi“ sądami wartości), uważa się przedmiot za środek do pewnych celów, t. j. jako pozostający w relacji celowej; są to oczywiście sądy egzystencjalne.

Inaczej właściwe sądy wartościujące! W nich się nadaje przedmiotom jakimkolwiek wartość, nie myśląc zupełnie o subjeckie lub też o stosunku między nim a obiektami. Jeśli, kosztując wino, sędzę „— dobre!“, albo „— świetne wino!“, kiedy na widok obrazu wykrzykuję: „— wspaniałe dzieło sztuki!“, to wypowiadam właściwe sądy wartości. W nich nadaje się wprost obiektom predykaty wartościujące jako coś do nich samych przynależnego; wymaga się tem samem, żeby sądy te uważać za powszechnie ważne. Widzieliśmy już, że wymaganie to nie może się ostać bez ograniczeń, wobec doświadczenia, że oceny, zwłaszcza natury hedonistycznej, zależą właśnie od indywidualnie różnych skłonności, i wobec wypływającego stąd dojrzenia relacji, która ma miejsce w wszelkiem wartościowaniu. Kto zatem nie lubi stawiać twierdzeń dogmatycznych, niedających się utrzymać, ten coraz bardziej unika wartościowania samego obiektu, stwierdzając tylko, że jest on dla niego wartościowy. Orzeczeniom swym nadaje chętniej formę: „wino mi smakuje“, „obraz mi się podoba“. To znaczy, że teraz nie wypowiada właści-

wego sądu wartości, lecz niewłaściwy. Naturalnie, że i teraz wypowiada on mimowoli naprzód właściwy sąd wartości, ale nie przyodziewa go zaraz w słowa, tylko czyni przedmiotem refleksji i treść jego orzeczenia jest obecnie zupełnie inna niż poprzednio: nie nadaje on w niem obiektowi wartości (z pretensją do ważności powszechnej), lecz stwierdza stosunek, zachodzący między jego uczuciem i chceniem a objektem. Tem zabezpiecza się przeciw protestowi innych, który mógłby był spotkać sąd właściwy. Że obraz jest wartościowy, może kto inny zaprzeczyć, ale nie, że on mi się podoba.

W właściwym sądzie o wartości nie poznajemy bytu (idealnego lub realnego), lecz nadajemy wartość i przez to stwarza się dopiero obiekt jako *wartościowy*; przy tem, mianowicie, chodzić może zarówno o objekty prawdziwe, jak i o pomyslane tylko. Do klasy ostatniej należą wszystkie ideały, o których myślimy w właściwych sądach wartości jako o celach swego postępowania. Te sądy wartości różnią się tedy od wszystkich sądów, rozpatrywanych przez nas dotychczas; gdyż chodzi w nich nie o ujęcie stanu rzeczy, nie o poznanie, lecz o wartościowanie; przeto nie mogą one być prawdziwe lub fałszywe, chociaż z sądami teoretycznymi dzielą predykaty „ważny“ i „nieważny“.

Skoroby zarzucono, że i w sądach o wartości poznaje się przecież wartość istniejącą, a więc że są one natury teoretycznej i mogłyby być prawdziwe lub fałszywe, zdradzonoby tem tylko owo pojmowanie naiwne, że wartości są czemś danem obiektywnie, niezależnie od wszelkiego subjektu, od jego uczucia i chcenia, czemś istniejącem „samo w sobie“. Tak myśleć musimy o tem, co jest „rzeczywiste“, lecz wartość po za wszelkim stosunkiem do subjektów wartościujących była by wartością, dla nikogo wartościową.

Otóż, łatwo można dojrzeć, że zagadnienie, czy są powszechnie ważne sądy o wartości, tyczy się sądów właści

wych tego rodzaju; że bowiem sądy niewłaściwe mogą być wypowiedane w sposób powszechnie ważny, niema wątpliwości: stwierdzają one przecież tylko, że ja albo inne indywidua, lub dowolne masy indywiduów wypowiadają właściwe sądy o wartości lub też są w stanie to uczynić. Nie mniej jasnym jest też, że pomimo wszelkiego stwierdzania takich faktycznych wartościowań, pozostaje otwartem pytanie: co też jest „rzeczywiście“ lub „objektywnie“ wartościowe? Na pytanie takie wszakże odpowiedzieć można tylko przy właściwych sądach o wartości, czy zaś to się może stać w sposób powszechnie ważny, pozostaje dla nas tymczasowo — zagadnieniem.

ROZDZIAŁ III.

Pochodzenie poznania.

1. Racjonalizm, empiryzm, krytycyzm.

Celem myślenia, jak widzieliśmy, jest określenie jego przedmiotów za pomocą sądów powszechnie ważnych. Lecz skąd myślenie bierze swoją treść i ważność? Pytanie to oznacza się zwykle jako kwestję „pochodzenia poznania“. W odpowiedziach rozróżnić można trzy kierunki: racjonalizm, empiryzm i krytycyzm.

Pierwszy utrzymuje: wszelkie poznanie, zasługujące rzeczywiście na to miano, pochodzi z myślenia albo, co to samo znaczy: z rozumu; gdyż przez „rozum“ (ratio) oznacza się władzę myślenia. Poznanie to jest ważne a priori, to zn. niezależnie od doświadczenia. Czego dostarcza doświadczenie, zwłaszcza postrzeganie zmysłowe, jest niejasne, chaotyczne, ba, często złudne i w każdym razie nie zawiera żadnej gwarancji prawdy.

Empiryzm natomiast utrzymuje: źródłem wszelkiego poznania, jako też podstawą jego ważności jest doświadczenie („empirja“).

Żeby w pewnej mierze pojąć wielkie znaczenie, jakie miało przeciwieństwo racjonalizmu i empiryzmu w historii filozofji, trzeba zważyć, że przy tem spór się toczył zarazem

o granice poznania ludzkiego, a tem samem i o możliwość metafizyki. Ta dyscyplina filozoficzna usiłuje stwierdzić podstawę rzeczywistości, ostateczne przyczyny bytu i stawania się, żeby w ten sposób zdobyć fundamenty dla światopoglądu. Czy jest Bóg? czy nasza dusza jest nieśmiertelna? czy wola nasza jest wolna?—to są zagadnienia metafizyczne. Takie kwestje jednak zwykły ludzi niepokoić w głębi ducha. Racjonalizm jest w pewnym sensie dalszym ciągiem średnio-wiecznej filozofji scholastycznej, uważającej się za służebnicę wiary religijnej i teologii. Dla niej więc było zgóry pewnem, że istnieje Bóg jako osoba i że dusza jest nieśmiertelna. Ale doświadczenie, zwłaszcza postrzeganie zmysłowe, nie może nas o tem pouczyć. Dlatego—przekonana była owa filozofja — nie może ona być źródłem właściwem poznania ludzkiego. Ludzkie myślenie, operowanie pojęciami, sądami i wnioskami, wydawało się tu o wiele sprawniejszym. Weźmy np. pojęcie świata. Że świat istnieje, nie jest to konieczne myślowo, jest to czysto faktyczne i o tyle przypadkowe. Lecz pojęcie istoty egzystującej przypadkowo zmusza do pojęcia istoty egzystującej z koniecznością, niezależnej w byciu swoim od nikogo, t. j. właśnie do pojęcia Boga. Nie mniej wywnioskować się daje z porządku i celowości świata, że twórcą jego i zachowawcą jest istota wszechmocna i wszechmądra. Tak samo wyprowadzić można z pojęcia duszy jako substancji niematerjalnej, prostej, że musi ona być niezniszczalna, a więc nieśmiertelna. Potwierdzenia przez doświadczenie, mniemano, poznanie takie nie wymaga zupełnie; jest ono ważne a priori. Ba, wielu racjonalistów było skłonnych do wydawania takich pojęć jak: bóg, dusza, substancja, przyczynowość, równie jak zasad etycznych, matematycznych, metafizycznych, za wrodzone (przynajmniej w zarodku) i do uznawania ich w tym sensie za aprioryczne, za istniejące przed wszelkiem doświadczeniem. Ale empiryści odrzucili ta-

kie spekulacje metafizyczne jako bezpłodne igranie pojęciami. Następnie, kładli oni nacisk na to: gdyby istniały pojęcia i zdania wrodzone, to musiałyby dać się wykazać u wszystkich ludzi, także u dzikich i u dzieci. To jednak jest niemożliwe. Jeśli tedy nic nie jest wrodzone, jeśli dusza przy urodzeniu jest, jak się mówi, kartą niezapisaną, to poznanie jakiegokolwiek dostać się do niej może tylko przez doświadczenie, to zn. przez postrzeganie siebie samego albo też zmysłowe. Lecz wówczas — wnioskowano dalej — poznanie to, pochodzące całkowicie z doświadczenia, i dzięki niemu tylko ważne, nie może nigdy wyjść po za jego zakres. Metafizyka jako wiedza o tem, co leży po za wszelkiem doświadczeniem, jest niemożliwa.

Racjonalizm w filozofji nowszej reprezentują głównie: Descartes (1596—1650), Spinoza (1632—1677), Leibniz (1646—1716), Fichte (1762—1814), Hegel (1770—1831), empiryzm zaś: Locke (1632—1704), Berkeley (1685—1753), Hume*) (1711—1776).

Krytycyzm, wreszcie — wyrazu tego używamy tu, naturalnie, w innym sensie niż w rozdziale II — zapoczątkowany został przez Kanta. Przedsiębiorze on połączenie racjonalizmu i empiryzmu w jedność wyższą, usiłując wykazać, że już poznanie doświadczone zawiera elementy aprioryczne, że same przez się jednak nie dają one poznania rzeczywistego i że poznanie nasze ograniczone jest do zakresu doświadczenia.

*) Pisma filozofów wymienionych wydała po części kompletnie „Philosophische Bibliothek“: Descartes w tt. 26—29, Spinoza w tt. 91—96, Leibniz w tt. 69, 71, 107, 108, Fichte w t. 30, Hegel w t. 33, Locke w tt. 75—79, Berkeley w tt. 20, 102, Hume w tt. 35, 36. Zarówno co do tych, jak i niżej wymienionych filozofów, wskazuję raz na zawsze na dzieło K. Vorländera, *Geschichte d. Philos.* Wyd. 2-gie. Lipsk, 1908. Phil. Bibl. t. 105.

W naszych czasach poprowadził dalej krytycyzm Kanta w sposób doniosły Herman Cohen.

Kwestja „pochodzenia“ poznania, jeśli nie mają się tu wikłać rozważanie psychologiczne i logiczno-poznawcze, musi być rozłożona na dwie; pierwsza, psychologiczno-genetyczna brzmi: jakie jest pochodzenie poznania w pojedynczym subiekcie, to zn. jak człowiek dochodzi do swej wiedzy? druga zaś, logiczno-poznawcza, ma to znaczenie: skąd pochodzi poznanie ze względu na ważność swoją; na czym się ta zasada? Przy tem wchodzi w rachubę sama tylko treść poznania, odłączona od wszystkich subiektów poznających. /

2. Pochodzenie poznania w znaczeniu psychologiczno-genetycznem.

Przez „doświadczenie“ rozumiemy całokształt postrzeżeń zewnętrznych i wewnętrznych, jako też opierającą się na nich wiedzę. Postrzeganie zewnętrzne to takie, w którym ujmujemy przedmioty w przestrzeni za pomocą czuć zmysłowych, postrzeganie wewnętrzne — takie, za pomocą którego dowiadujemy się o własnych przeżyciach (wyobrażeniach, sądach, aktach uczuć i woli). Do doświadczenia zaliczać możemy też wszystko, o czem nam donoszą inni, czego się dowiadujemy przy uczeniu się, z lektury i t. d. Skoro pojęcie doświadczenia weźmiemy w takim znaczeniu, nie może być wątpliwości, że przeważająca o wiele część naszej wiedzy pochodzi z niego. Mniemanie, że pewne pojęcia i zdania są wrodzone, obalone zostało już przez Locke'a z całą gruntownością. Możliwoby więc jedynie dla tej wiedzy szukać „źródła“ w myśleniu, którą osiągamy własnem rozmyśleniem, rozróżniając treści zdobyte empirycznie, rozczłonkując je, to znów łącząc i wyciągając z nich wnioski. Przytem nie możnaby dla wszystkich indywiduów przeprowadzić

ostrej granicy pomiędzy wiedzą pochodzącą z doświadczenia a wiedzą pochodzącą z myślenia, gdyż jeden może osiągać przez własne rozmyślanie tę wiedzę, którą inny zawdzięcza postrzeganiu lub też doniesieniu.

Skoro w naszej kwestji pochodzenia poznania weźmiemy pod uwagę nie zdobywanie wiedzy przez człowieka przeciętnego, ale przez badacza, wzbogacającego jednocześnie wiedzę ludzkości, nie da się zaprzeczyć, że tu rozmyślanie gra o wiele większą rolę. Pewno, że w naukach przyrodniczych, jak i duchowych, doświadczenie musi nam dostarczyć właściwego materiału, pewno, że i postrzeżenie przypadkowe może wzbogacić wiedzę naszą, lecz obserwacja natury według planu wychodzi z pewnych rozważań przygotowawczych i postawienia kwestji, zwłaszcza jeśli się posiłkuje eksperymentem jako środkiem pomocniczym. Co jest w zjawisku istotnym, co zaś nie? Jak daje się ono rozłożyć na pierwiastki? Jak można przez zmianę dowolną stwierdzić wpływ poszczególnych warunków na zjawisko? Jak jest możliwe wpływ ten oznaczyć ściśle ilościowo? To są wszystko pytania, wymagające pracy myślowej, nie tylko żeby na nie odpowiedzieć, ale już żeby w pojedynczych wypadkach poprawnie je postawić. Nie mniej też jest rzeczą myślenia, stawiać hipotezy realnego stanu rzeczy, który leży u podstawy tego, co postrzegamy bezpośrednio, u podstawy „zjawisk“. Takie hipotezy nadają obserwacji i eksperymentowi cel oraz kierunek, pobudzają nas też do poszukiwania nowych faktów, mających służyć za probierz hipotez.

Rolę podobną gra myślenie w naukach duchowych. Niech tu wystarczy wskazanie na historję: jak praca myślowa musi wyodrębniać w niej to, co jest historycznie doniosłe, wprowadzać do faktów związki, dopełniać za pomocą domysłów i kombinacji często w stanie ruiny przekazany materiał!

Jakoż psychologia naukowa nie może się zadowolnić takim rozróżnianiem „doświadczenia“ i „myślenia“, z któregośmy wychodzili dotychczas. Oba wyrazy oznaczają ogóły bardzo skomplikowanych ustrojów i procesów. Analiza psychologiczna usiłuje je rozłożyć, żeby się rozejrzeć w pierwiastkach treści świadomości. Przy tem otrzymuje się dwie klasy główne takich pierwiastków. Pierwszą stanowią „czucia“ i ich reprodukcje, to zn. treści proste z rodzaju poglądowych, naocznych (anschaulich), jak: zielone, żółte, gorzkie, twarde, ton c i t. d. Podczas gdy te pierwiastki poprostu, jak się mówi, są w świadomości, pierwiastki klasy drugiej, „akty“ albo „funkcje“ są to takie momenty nieoglądowe w przeżyciach, za pomocą których skierowujemy się na coś przedmiotowego, bądź tylko wyobrażając i sądząc, bądź też zarazem odczuwając i chcąc.⁹⁾ Skoro funkcje te nazwiemy „uprzedmiatawającymi“ albo „objektywizującymi“—bowiem dzięki nim dopiero „przedmioty“ („objekty“) są wogóle dla nas—to każde postrzeżenie zawiera już oczywiście taką funkcję objektywizującą, gdyż w niem „mniemamy“ przecież coś przedmiotowego. Wyłącznie okoliczność, że przedmiot ten dany jest naszej świadomości, że tak powiem, cieleśnie, polega na czuciach. Jeśli rozkładam np. postrzeżenie leżącej przede mną kartki papieru, to jako składnik prosty, narzucający się najbardziej świadomości, znajduję moment bieli. Ma on pewną rozciągłość przestrzenną i formę, mogą też naturalnie, biorąc przestrzennie, rozłożyć go dalej jeszcze, co zaś do jakości swej, to zn. właśnie co do charakteru specyficznego, jako biały, nie jest on dostępny dla dalszej analizy i o tyle można go nazwać treścią „prostą“, *pierwiastkiem* świadomości. Wszakże postrzeżenie moje nie składa się z samego tylko czucia bieli — to odłączam dopiero w sztucznej abstrakcji — raczej jestem wewnątrznie skierowany na jakiś przedmiot, mianowicie, na kartkę, mającą tę własność, że jest

biała. Gdyby nie było bieli, nie byłoby nic, cobym mógł oglądać: to „coś“, mające tę własność, że jest białe, nie może być widziane samo przez się. A przecież myślę („mniemam“) przy kartce nie tylko biel, lecz coś (względnie) pozostającego, będącego podłożem tej i jeszcze innych własności. coś istniejącego i wówczas, kiedy go nie postrzegam i należącego wreszcie do całego związku rzeczywistości. To coś nie jest mi dane „poglądowo“, jest tylko „pomyślane“, zakładając, że w abstrakcji odróżniam je od „bieli“. Albo — żeby przytoczyć inny przykład — widzę kapiące krople i słyszę wywołany przez to szmer: wszystko jest dane mi tedy poglądowo, ale „wywołania przyczynowego“ nie widzę, ani nie słyszę, muszę je „przymyśleć“.

Przykłady te pokazują nam też, że się znajdujemy w zgodzie wystarczającej z mową potoczną, jeśli akty uprzedmiotawiające nazywamy „myśleniem“. Równie z Kantem znajdujemy się tu w zgodności terminologicznej i rzeczowej. Tak np. utrzymuje on: „za pomocą zmysłowości dane są nam przedmioty i ona tylko dostarcza nam poglądów (Anschauungen), za pomocą rozsądku (Verstand), zaś myśli się je i z niego też pochodzą pojęcia“; następnie: „za pomocą samego poglądu nic się nie myśli, że zaś to pobudzenie zmysłowości jest we mnie, nie wytwarza to żadnego stosunku odnośnego wyobrażenia do jakiegokolwiek obiektu“; wreszcie: „czucia barw, tonów i ciepła... same przez się nie dają do poznania żadnego obiektu“. Zatem we wszystkich postrzeżeniach — analogicznie stosuje się to i do ich reprodukcji we wspomnieniu — zawarte jest o tyle już myślenie, że wszystkie one skierowane są na coś przedmiotowego, a więc zawierają już pojęcie obiektu. Wzięte tak ogólnie, pojęcie to jest, naturalnie, wówczas tylko w świadomości, kiedy postrzegamy „coś“, zupełnie nieokreślone. Jeśli natomiast postrzegamy rzeczy, własności, stany, procesy, sto-

sunki, to biorą tu udział już mniej ogólne formy pojęcia przedmiotu; jeszcze specjalniejsze pojęcia mamy, skoro np. poznajemy dom, człowieka i t. d. jako dom, jako człowieka albo jako pewną osobę. Również całe sądy mogą być postrzeżeniom immanentne; gdyż można postrzegać nie tylko oddzielne rzeczy, procesy i t. d., lecz i stany rzeczy, np. że barometr spadł.

W większym jeszcze stopniu widać udział „myślenia“ w „doświadczeniu“, skoro się ten termin stosuje nie tyle do postrzeżeń pojedynczych rzeczy, procesów i stanów rzeczy, ile do sądów ogólnych, wypowiedzianych na podstawie takich dostrzeżeń, a więc do wiedzy, którą zawdzięczamy owym postrzeżeniom. Tak np. „doświadczeniem“ jest, że woda przy pewnej temperaturze zamarza; albo że na wiosnę drzewa wypuszczają pędy.

Więc to, cośmy tymczasowo i sumarycznie oznaczyli poprzednio jako „doświadczenie“, okazuje się złożonym ze składników poglądowych i niepoglądowych, z czuć (jako też z ich reprodukcji) i czynności obiektywizujących. Lecz i to, cośmy poprzednio nazwali „myśleniem“, nie składa się z samych tylko funkcji niepoglądowych. Przy cichem rozmyślaniu także grają rolę czucia (częstokroć w formie reprodukcji): z takowych przecież składają się słowa, w które i przy samotnem namyślaniu się i dumaniu przyodziewamy swe myśli: są to bądź wzrokowe i słuchowe wyobrażenia słów, bądź też czucia ruchowe wskutek słabej inercji mięśni, biorących udział w mowie. Nadto, myśleniu towarzyszą nieraz poglądowe wyobrażenia rzeczy, ba, nawet są niezbędne dla jego biegu. Czy wogóle bywa myślenie bez słów i wyobrażeń rzeczy, przy którym więc brak zupełnie pierwiastków poglądowych, to można, obecnie przynajmniej, uważać za kwestję otwartą.

Z dokładniejszej analizy naszej wynika tedy, że „do-

świadczenie“ i „myślenie“ w tem znaczeniu, jakieśmy wzięli je na początku rozważań niniejszych i jak się je przeważnie bierze w filozofji, nie przedstawiają pojęć ogólnych, z którymi możnaby coś począć w psychologii. Lecz może się uznać za godne polecenia, żeby na ich miejsce postawić pojęcia „czuć“ i „funkcji“. Jednakże w obchodzącej nas tu kwestji pochodzenia poznania, nie ujdzie to w tym sensie, żebyśmy przez to rozumieli samodzielne źródła poznania. Wszak tylko drogą abstrakcji odasabniającej doszliśmy do tych obu klas pierwiastków i we wszystkich przeżyciach poznania — prócz rzadkich i do tego jeszcze spornych wypadków wyjątkowych — są reprezentowane składniki obu rodzajów.

Skoro więc „myślenie“ i „doświadczenie“, te źródła poznania ocenione jednostronnie przez racjonalizm i empiryzm, bierzemy w znaczeniu *psychologicznem*, to przy analizie baczniejszej znika przeciwieństwo rzekome, na jego zaś miejsce mamy różnicę dwóch rodzajów pierwiastków psychicznych, które bezustannie współdziałają w poznaniu, chociażby raz ten, raz ów rodzaj przeważał.

3. Pochodzenie poznania w znaczeniu logiczno-poznawczoteoretycznem.

Jak już widzieliśmy poprzednio, można w innym jeszcze sensie mówić o pochodzeniu ludzkiego poznania. Żeby go wyjaśnić, w odróżnieniu od sensu psychologicznego, rozpatrzmy prosty przykład. Kiedy dziecko, postrzegając dwa szeregi orzechów, jabłek albo kul maszyny rachunkowej, dochodzi do poznania, że $6 + 6 = 12$, to osiąga je na drodze doświadczenia. Zdanie to może ono zdobyć i w ten sposób, że wierzy je poprostu nauczycielowi lub książce i przyswaja je sobie. Są to różnice, interesujące psychologa, który śle-

dzi, dajmy na to, rozwój wiedzy matematycznej i zdolności rachowania u dziecka.

Do całkowicie innego sposobu rozważania prowadzi nas pytanie, na czym polega ważność sądu $6 + 6 = 12$, jakie jest — w tym drugim sensie — „pochodzenie“ tego poznania. Przytem zdanie to (w oderwaniu od indywidualów myślących) pojmuje się w sposób, któryśmy poznali jako „logiczny“ i postawienie kwestji wynika z zainteresowania poznawczo-teoretycznego. Analiza psychologiczno-genetyczna nie daje nam tu żadnych wyjaśnień, gdyż ważność owego zdania nie polega oczywiście na tem, że postrzeżono pewną ilość rzeczy, ani na tem, że ten i ów człowiek je powiedział, ani, wreszcie, na tem, że stoi ono w pewnej książce; zasada się ona raczej na tem, że utworzyliśmy pewne pojęcia, do których oznaczenia służą cyfry i znaki, jak $+$, $-$, i że z pojęciami temi przedsięwzięmy pewne kombinacje, dzięki którym poznajemy ich stosunki. Otrzymywane tutaj zdania opierają się ostatecznie na owych, utworzonych przez nas, pojęciach; o tyle są one „myślowo konieczne“; gdybyśmy bowiem nie chcieli ich uznawać, musielibyśmy przeczyć owym pojęciom, a więc i samym sobie. Dlatego zdania takie są ważne a priori, to zn. niezależnie od doświadczenia. Żeby podeprzeć ważność zdania $6 + 6 = 12$, nie potrzeba dopiero zapytywać o to doświadczenia, raczej wiemy zgóry, że we wszystkich wypadkach, gdzie postrzegamy 2 grupy po 6 rzeczy każda, znajduje się rzeczy 12; chcieć oprzeć arytmetykę na „doświadczeniach rachunkowych“, geometrię zaś na „mierniczych“ — znaczy to mieszać pytanie logiczno-poznawczoteoretyczne, tyżące się podstawy ważności, z pytaniem psychologiczno-genetycznem, tyżącym się zdobycia poznania przez indywiduala.

Przedstawmy w krótkości jeszcze jeden przykład. W wypadku danego wnioskowania, które słyszę albo czytam, może

się stać dla mnie jasnym, że z przesłanek o formie: wszystkie M są P; wszystkie S są M — wynika: wszystkie S są P; lecz ważność tej formy wniosku nie polega dla mnie na tem doświadczeniu, tylko zasadza się na stosunku samych treści myślowych.

Biorąc pytanie o „pochodzeniu“ poznania w sensie logiczno-poznawczym, można z dobrą racją oznaczyć „myślenie“ i „doświadczenie“ jako dwa różne źródła poznania. O analizę psychologiczną procesów myślenia i doświadczenia (względnie postrzegania) nie chodzi w tym wypadku zupełnie. Z myślenia tedy „pochodzą“ takie zdania, które dość jest rozumieć, a więc myśleć, żeby je uznać za ważne, albo — inaczej się wyrażając — których nieważność wydaje się nam niemożliwą do pomyslenia. Przytem konieczność albo niemożność myślenia, które przeżywamy wobec takich zdań, nie są przymusem ślepym, wywieranym na nas przez jakąś potęgę tajemniczą, lecz czemś zupełnie jasnym, oczywistym (ewidentnem), danem wraz z treściami myślowemi. Przeto zdań takich nie potrzeba już wyprowadzać z doświadczenia lub też przez nie potwierdzać, raczej są one ważne niezależnie od niego, a więc a priori. Z doświadczenia natomiast pochodzą takie zdania, które dlatego uznajemy za ważne, że my lub kto inny postrzegamy lub postrzegliśmy pewien stan rzeczy; są one ważne na podstawie doświadczenia, a więc a posteriori.

Już Leibniz ukuł dla obu wielkich klas, na które można podzielić sądy co do ich ważności, wyrazy dobitne: *vérités de raison* i *vérités de fait* („prawdy rozumowe“ i „prawdy faktyczne“).

Z zdań rodzaju pierwszego, które są ważne a priori, składają się tak zw. nauki *idealne* (albo formalne), jak matematyka czysta i logika czysta. Przedmioty ich są tylko myślowe, „idealne“, zdania ich zaś, dzięki ich formalnemu charakterowi, można stosować do bardzo różnych materji. Ponie-

waż te ustroje idealne, jak: wielkości liczebne, figury geometryczne, znaczenia słów i zdań tworzymy sami i ponieważ, operując nimi, zachowujemy raz już stworzone ustroje w ścisłej identyczności, to możemy poznawać najróżnorodniejsze ich stosunki i w ten sposób niezliczone tworzyć zdania, jako też wyciągać wnioski, które zasadzają się jedynie na tych treściach myślowych i dlatego też są ważne a priori; oczekiwać ich potwierdzenia lub obalenia przez doświadczenie byłoby bezsensownem.

Natomiast w naukach *realnych*, gdzie — przynajmniej według pojmowania zwykłego — usiłujemy określić realność różną od subjektu, nie możemy tworzyć powszechnie ważnych zdań a priori; tutaj w najpomysłniejszym wypadku osiągamy zdania o ważności powszechnej empirycznie; ważność ta opiera się na doświadczeniu i sięga tylko tak daleko, jak doświadczenie ją potwierdza. Gdyż skąd możnaby coś wiedzieć o takiej niezależnie od nas istniejącej rzeczywistości, jeżeli nie z doświadczenia?

Chociaż w naukach realnych rozróżnia się między „prawami“ a „faktami“, to jednak wszystkie należą do *vérités de fait*. Że ciała niepodparte spadają, jest tak samo czemś faktycznem jak to, że odległość księżyca od środka ziemi wynosi 60 promieni ziemskich. Tylko że przy formułowaniu praw zważa się na to, co jest ogólne, nie uwzględniając pojedynczego faktu. Że wogóle prawa przyrody są ważne, jest to coś czysto faktycznego, nie zaś pewne a priori; równie, że istnieje świat realny, w którym rozgrywają się rozmaite procesy zgodnie z prawami przyrody.

Lecz jeśli z takich praw przyrody wyciąga się pewne wnioski na przyszłość, co do której nie możemy żadnego mieć doświadczenia, nie są one ważne a priori w ścisłym i właściwym znaczeniu; gdyż same zdania, w których wyrażamy tak zw. prawa przyrody, opierają się przecież jedynie na doświad-

czeniu; brak im właśnie cechy specyficznej, charakteryzującej zdania, ważne rzeczywiście a priori: niemożność pomyślenia przeciwieństwa. Także prawo przyrody, które się sprawdza w niezliczonych wypadkach, pozostaje *vérité de fait*; zaprzeczenie jego nie zawiera żadnej sprzeczności, żadnego absurdu logicznego.

Względem nauk formalnych tedy słuszność zachowuje racjonalizm: ich zdania są rzeczywiście ważne a priori w ścisłym znaczeniu, „pochodzą“ więc z „myślenia“, z rozumu. Co zaś do nauk realnych, pole walki należy do empiryzmu: tutaj źródłem poznania jest doświadczenie, więc jest ono ważne a posteriori. Owych zdań, które wypowiadamy o przyszłym biegu rzeczy na podstawie doświadczenia, nie powinniśmy się wogóle oznaczać jako ważne a priori, gdyż mąci to właściwy sens pojęcia.

Przez to, naturalnie, nie chcemy powiedzieć, że pojęciu „a priori“ nie przysługuje żadne znaczenie w samym doświadczeniu i w opierających się na niem naukach realnych. Tu, co prawda, musimy inaczej brać treść tego pojęcia, niż w rozważaniach dotychczasowych, gdzie ważne a priori były zdania, ba, całe dyscypliny (nauki formalne), a więc w każdym razie całkowite poznanie. Teraz zaś chodzi o wykazanie czynników apriorycznych w naukach doświadczalnych: czynników poznania, nie zaś poznania, a więc pojęć i zdań, które same przez się nie zawierają jeszcze poznania (realności), lecz są niezbędnymi składnikami w poznaniu doświadczalnym. Jako a priori oznacza się tu, mianowicie, to, co dla samego doświadczenia jest warunkiem, co je umożliwia.

Przykład rzecz wyjaśni. Ażeby zmiany stały się dla nas zrozumiałymi, musimy je sprowadzić do ich przyczyn. Dlatego zakładamy a priori, że każda zmiana ma swoją przyczynę. Zdanie to w ogólności swej nie jest ważne na podstawie doświadczenia (a posteriori), gdyż wówczas musieli-

byśmy już byli wypróbować jego ważność na wszystkich możliwych wypadkach doświadczenia. Pewno, że nie mamy znów potrzeby się obawiać, iż pierwsze lepsze doświadczenie może je obalić. Gdybyśmy dla pewnej zmiany nie mogli znaleźć przyczyny, nie zadowolnilibyśmy się tem, że jest ona bezprzyczynowa, lecz przyjęli, że tymczasem tylko przyczyny jej nie znamy. O tyle zdanie to jest niezależne od doświadczenia (a priori); lecz z drugiej strony znajduje się w najściślejszym doń stosunku, jest, że tak powiem, tylko dla niego. Dopiero, czyniąc założenie, że jest ono ważne bezwzględnie, osiągamy poznanie naukowe zmian. Umożliwia ono doświadczenie, jest „warunkiem możliwego doświadczenia“. Musimy tu, naturalnie, brać pojęcie doświadczenia w nieco ciaśniejszem znaczeniu „naukowego“ poznania doświadczalnego, nie zaś w tem niedokładnem, w którym ono obejmuje tylko nasze postrzeżenia, i może tylko jeszcze opierającą się na nich wiedzę, gdyż „postrzegać“ możemy też zmiany bezprzyczynowe i o tyle mieć o nich „doświadczenie“.

Jeśli zdanie o przyczynowości możemy w ten sposób uważać za warunek apriorystyczny doświadczenia, to nie jest ono ważne a priori dokładnie w tym sensie, jak np. zdania czystej matematyki i logiki. Nie jest ono, mianowicie, jak te, konieczne myślowo, tak żeby jego zaprzeczenie zawierało sprzeczność. Pojęcie „zmiany“ nie zamyka jeszcze w sobie pojęcia „przyczyny“, tak iżbyśmy wytworzyli sprzeczność z treścią jego, orzekając o jakiejś zmianie, że nie posiada ona przyczyny. Tylko że takiej zmiany nie moglibyśmy poznać naukowo, byłaby ona dla nas kompletnym cudem, wobec niej umysł nasz, że tak powiem, stawałby w miejscu. Ale żeby wszystko istniejące musiało być dla nas zrozumiałem, nie jest to zdanie konieczne myślowo, tylko założenie, zatem i zdaniu o przyczynowości przysługuje tylko wartość poznawczo-teoretyczna założenia.

I tem jeszcze różni się ono od zdań matematycznych i logicznych, że te przedstawiają zupełne i całkowicie ważne poznanie — naturalnie, tego rodzaju, jaki wogóle zawierają nauki idealne, to zn. poznanie przedmiotów tylko pomysłanych. Natomiast zdanie o przyczynowości nie stoi prosto w szeregu poznania doświadczalnego. Takim poznanem np. jest to, że tarcie wywołuje ogrzanie. Gdyby zdanie to nie było ważne, ludzie mogliby i tak posiadać doświadczenie naukowe. Że natomiast każda zmiana ma swą przyczynę, jest to założenie rodzaju najogólniejszego, od którego ważności zależy wogóle, czy posiadamy poznanie doświadczone, czy też nie. Zdanie to nie mówi nam też w żadnym wypadku zmiany określonej, jaka jest jej przyczyna, daje nam tylko wskazówkę do poszukiwania jej i pewność, że można ją znaleźć. Pozostaje więc ono w stosunku prioryczności logicznej do zdań doświadczalnych z treścią bardziej określoną, tak iż powiedzieć można: w porównaniu z niemi jest ono ważne a priori, chociaż to pojęcie a priori należy odróżniać od takiegoż pojęcia w naukach formalnych.

Kant to wykazał, przeciw empiryzmowi, znaczenie czynników apriorycznych dla samego poznania doświadczalnego, jako „warunków możliwego doświadczenia“ (choć nie zupełnie w wyłożonym dopiero co sensie). Oznaczył on przetrzeń, dwanaście kategorii (substancję, przyczynowość i t. d.) i zawierające je zasady naczelne jako ważne a priori. Nie przeprowadził on jednak — albo przynajmniej nie uczynił tego wyraźnie — rozróżniania dwóch rodzajów ważności apriorycznej, do czego widzieliśmy się zmuszeni, przeto nie doszło u niego do ostrego rozdziału nauk formalnych i realnych. Prócz tego z pośród nauk realnych badał on jedynie nauki matematyczno-przyrodnicze, ze względu na ich czynniki aprioryczne. Tymczasem postawiona przez niego kwestja aprioryczności ma znaczenie przekraczające zakres tych nauk.

Stanowi to ważne zadanie teorii poznania, żeby dla *wszystkich* nauk idealnych i realnych stwierdzić, jakie pojęcia i zdania są w nich ważne a priori w tym sensie, że umożliwiają dopiero te dyscypliny. Doświadczenie zachowuje przeto swe prawa; jest źródłem wszelkiego materiału naszych nauk realnych. Lecz żebyśmy wogóle mogli wypowiadać zdania doświadczalne, doniosłe dla tej lub owej nauki, do tego potrzeba (jak już widzieliśmy w rozdziale I, 1) pewnych punktów widzenia, pewnego postawienia kwestji, pewnych założeń. Znajdują się one w stosunku prioryczności logicznej do zdań pojedynczych w różnych naukach i o tyle są ważne a priori — co prawda, nie absolutnie a priori, ale względnie, mianowicie, w stosunku do właściwych zdań doświadczalnych. Same zaś nie przedstawiają one poznania, lecz jedynie umożliwiają poznanie doświadczalne, a przy wzajemnem oddziaływaniu na siebie tych założeń i postępującego doświadczenia mogą być rozwinięte i rozszerzone, ale też zmodyfikowane i zarzucone.

4. Możliwość metafizyki.

Jeśli odpowiadało to duchowi racjonalizmu, że Kant odsłonił znaczenie czynników apriorycznych w poznaniu doświadczalnym, to znów było w duchu empiryzmu, że ograniczył on zarazem to znaczenie do zakresu doświadczenia, wyrażając w ten sposób niemożliwość metafizyki apriorycznej. I temu pogładowi jego musimy dać rację. Pojmujemy tedy metafizykę jako naukę realną, mianowicie jako taką, której celem jest ujęcie rzeczywistości istniejącej niezależnie od nas, u samych jej podstaw, także o ile wymykają się one doświadczeniu bezpośredniemu czyli są transcendentne. Metafizyka taka nie może być oczywiście apriorystyczną, ani w pierwszym, ani w drugim sensie. W pierwszym wypadku musiałaby prze-

cież składać się z pojęć i zdań, które byłyby wprawdzie myślowo konieczne, ale mogłyby rościć pretensję tylko do ważności dla przedmiotów *pomyślaných*; nie byłyby ona wówczas nauką *realną*. W wypadku drugim zaś nie zawierałaby poznania rzeczywistego, treściowo określonego, lecz tylko jego warunki, w pewnej mierze puste formy, wymagające dopiero wypełnienia; wówczas nie byłaby ona wogóle nauką.

Jednakże trzeba tu zapobiedz pomieszaniu pojęć. Równie i naukę, badającą zawartość aprioryczną nauk pojedynczych, nazwać można „metafizyką“; Kant też używa tej nazwy w takim znaczeniu. Wówczas metafizyka jest częścią teorii poznania; przedmiot jej to nie to, co jest, nie realność w najgłębszej swej istocie, lecz poznanie ludzkie, a szczególnie zawarte w niem czynniki aprioryczne. Metafizyki w takim sensie nie uznał Kant, naturalnie, za niemożliwą; ba, w stworzeniu takiej metafizyki widział dzieło swego życia. Co jednak uważał za niemożliwe, to metafizykę jako naukę *realną*, jako rzekome poznanie tego, co jest *transcendentne*.

Żeby to zarzucenie metafizyki *transcendentnej* ocenić należycie, trzeba zważyć, że tyczy się ono w zasadzie tylko pewnej *metody* ukształtowania takiej metafizyki, mianowicie, apriorycznej, jak to najkonsekwentniej chyba zastosował ją Spinoza ¹⁰⁾. W samej rzeczy, wobec krytyki Kanta metody tej uratować się nie da. Inaczej się rzecz ma z próbami, na drodze empirycznej, stworzenia metafizyki tego, co jest *transcendentne*. W dalszym ciągu rozważań naszych pokaże się, że już nauki *realne* przekraczają, na drodze hipotez, to, co się postrzega bezpośrednio, a więc doświadczenie w znaczeniu ścisłym, przyjmując jako istniejące i usiłując określić realności, które same nie są postrzegalne. Otóż, bardzo łatwo pomyśleć się daje nauka, opierająca się na pojedynczych naukach *realnych* i usiłująca, drogą syntetycznego opracowania ich wyników najogólniejszych, posunąć się jeszcze dalej w po-

znaniu rzeczywistości. Zasadniczo nie posługiwałaby się ona inną metodą, jak empiryczną, która się okazała słuszną w naukach realnych, tylko starałaby się opracować przede wszystkim te zagadnienia, których nie można roztrząsać w ramach nauk pojedynczych. Taka metafizyka empiryczna wydaje się zupełnie możliwą — także po krytyce Kanta.

ROZDZIAŁ IV.

Realizm naiwny i krytyczny.

I. Naiwność poznawczoteoretyczna jako punkt widzenia życia praktycznego.

Natrafialiśmy już wielokrotnie na doniosłą różnicę między naukami idealnymi a realnymi. Zgodnie z przyjętym pojmowaniem, określiliśmy swoistość ich tymczasowo tak, że pierwsze zajmują się tylko obiektami myślowymi, podczas gdy drugie usiłują poznać realność ¹¹⁾ niezależną od świadomości. Ale czy takie pojmowanie nauk realnych wytrzymuje krytykę? Jest że świat zewnętrzny (przez co rozumiemy też naszych bliźnich i własne ciało) rzeczywistością, istniejącą niezależnie od nas? (dokładniej: od naszej świadomości), a jeśli tak jest, to jak dalece może być mowa o jego poznaniu?

Jako punkt wyjścia w traktowaniu tej kwestji wybierzemy chyba to pojmowanie świata zewnętrznego, które poprzedza wszelką refleksję poznawczoteoretyczną i dlatego można je nazwać „naiwnem“. Przez to nie rozumiemy stanowiska człowieka pierwotnego, na najniższym stopniu kultury ¹²⁾ i przeważającego tam uosabiającego pojmowania świata, w którym przyroda wydaje się ożywioną albo kierowaną przez istoty z duszą. Mamy tu raczej na uwadze pojmowanie dorosłego człowieka kulturalnego, który jednak nie

zaczął jeszcze rozmyślać o poznaniu. Otóż sam on, rozumie się, nie jest w stanie scharakteryzować swoistości swego zachowania poznawczego, gdyż nie jest jeszcze świadom tegoż. Naiwny sam nie może opisać własnej naiwności, tylko ten, który już do pewnego stopnia wniknął w teorię poznania. Lecz musi on się mieć na baczności, żeby nie wnosić zapatrywań poszczególnych kierunków poznawczoteoretycznych lub też szczególnego sposobu rozważania z nauk pojedynczych, jak np. przyrodniczych albo psychologii, wprost do naiwnego sposobu poznawania. Teoretyk poznania najlepiej postąpi, jeśli siebie samego zapyta, czy w refleksji o poznaniu lub przy studjowaniu literatury poznawczoteoretycznej napotkał on myśli i poglądy, które mu się wydały nowymi, ba, niespodzianymi i dziwnymi. Z nich to może wnioskować, jakie było jego dotychczasowe zapatrywanie naiwne, gdyż to zdradza się przecież w dziwieniu się.

Zaiste, takie odkrycie świadomości naiwnej (o ile się wogóle udaje) będzie z początku ważne tylko dla własnej osoby teoretyka poznania, odsłoni tylko jego własne zapatrywanie naiwne. Można jednak w rozmaity sposób badać, jak dalece mu przysługuje ważność ogólniejsza. Można wziąć na-przód takich filozofów, którzy — przynajmniej w porównaniu z późniejszymi — zajmują naiwne stanowisko poznawcze. W tym sensie można z pośród wielkich filozofów greckich uważać przedewszystkiem Arystotelesa (384 — 322) jako zajmującego stanowisko naiwne — zwłaszcza w porównaniu z Kantem — gdyż niektórych refleksji poznawczoteoretycznych nie brak i u niego ¹³⁾). Mamy wszakże inne jeszcze, bliższe źródło poznania. Jest to nasze zachowanie praktyczne, które — pomimo wszelkiej refleksyi poznawczoteoretycznej — istotnie się nie zmienia i które też odnajdujemy w naszych bliźnich. W tem zachowaniu, jako też w utartych sposobach wyrażania się, odbija się wyraźnie poznawanie naiwne. Że my,

ludzie, możemy wogóle posiadać i zdobywać poznanie, stanowi to (jak już zaznaczyliśmy na początku rozdziału II) założenie najogólniejsze badań naszych. Ale oto między poznaniem przednaukowym a naukowym niema przepaści. Raczej we wszystkich naukach pojedynczych znajdujemy liczne zastępy czynnych — i to z powodzeniem — badaczy, którzy o samym poznaniu nie wszczynali żadnej refleksji systematycznej. Jeśli zachowanie ich nazywamy poznawczoteoretycznie — „naiwnem“, to nazwa ta jest daleka od wszelkiego lekceważącego znaczenia pobocznego. Są, wprawdzie, teoretycy poznania, którzy z wysokości swego stanowiska spoglądają na taką naiwność tylko z pogardą. Lecz niech to nam nie stoi na zawadzie, zwłaszcza w książce wprowadzającej w dziedzinę, do szukania punktu wyjścia na gruncie, na którym pierwotnie wszyscy stoimy i poruszamy się pewnie. Gdybyśmy w ciągu rozważań musieli początkowe swe pojmowanie zmienić dla powodów przekonywujących, to pragniemy to uczynić tylko w tym stopniu, w jakim wyda się to korzystnym rzeczowo. Wpierw jednak pożądané jest, abyśmy się obznajmili jak można najwielostronniej z naiwnem pojęciem poznania.

2. Realizm naiwny.¹⁴⁾

Pierwotny ten sposób zapatrywania mianuje się „realizmem“ dlatego, że podług niego znajdujemy się wobec świata rzeczywistego, „realnego“. Świat ten składa się z rzeczy niezliczonych, posiadających pewne własności i pozostających w pewnych ze sobą stosunkach. W nim to zachodzą procesy, mające swe przyczyny i skutki. Świat ten jest wspólny dla nas i naszych bliźnich; naturalnie, że i tych można doń zaliczać. W praktycznym zachowaniu jestem bardzo daleki od powątpiewania, czy świat ten i ludzie są dokładnie

tak samo realni, jak ja. Między „rzeczywistem“ i „tylko wyobrażeniem“ istnieje dla mnie różnica nie do zatarcia. Mogę sobie wyobrazić w fantazji wiele rzeczy, ale są one równie ostro odgraniczone od rzeczywistych, jak to, co przeżywam we śnie. Jeśli zaś wyjątkowo nie jestem pewien, czy to, co zdaje mi się, że słyszę albo widzę, nie jest „imaginacją“ lub jeśli nie wiem co to jest, wówczas zbliżam się do rzeczy, żeby się jej dotknąć albo wypytuję innych. Takie wyjątkowe wypadki niepewności lub też pomyłki nie mogą ani trochę zachwiać mojem przekonaniem, że mam do czynienia ze światem rzeczywistym.

Świat ten postrzegam własnymi zmysłami i mianowicie takim, jakim on jest. Własności, postrzegane okiem, uchem i innymi narządami zmysłowymi, przypisuje się samym rzeczom: rzeczy mają określoną wielkość, kształt, ciężar, barwę, twardość lub miękkość. Równie ich smak i temperatura zdają się tkwić w nich albo z nich wychodzić i promieniować, podobnie jak dźwięk i zapach od nich pochodzą. To zaś, co z nich wychodzi, pozostaje nieokreślone. Że niebo tam, wysoko, nie miałyby być niebieskie, a ta łąka, tu, zielona, lecz natomiast „niebieskie“ i „zielone“ miałyby to być tylko czucia „we mnie“, coś podobnego wydaje się naiwnemu w najwyższym stopniu dziwaczne. Jest on bardzo daleki od odróżniania czuć lub wogóle treści postrzegania, jako przynależnych do świadomości, od rzeczy postrzeganych. Rzeczy są poprostu dla niego i to rzeczy same, że tak powiem, w własnej osobie. Mianowicie, są one w tem miejscu, gdzie on je postrzega: nawołująca kukułka — tuż, na prawo, za nim; domek — tam, daleko, pod lasem. Że czucia są jakby z głowy „rzutowane“, o tem naiwny niema żadnego pojęcia — tak mało jest on świadom jakich bądź procesów mózgowych przy swych postrzeganiach.

Nie tylko na rzeczy zewnętrzne i ich własności rozciąga

się bezpośrednio postrzeganie, według zapatrywania realisty naiwnego, lecz i na związek przyczyny i skutku. Postrzegamy bezpośrednio, że to przejazd wozu wywołuje ów turkot, albo że to wiatr porusza gałęzie, lub że ukłucie przyczynia ból.

Mniema się też, że i psychikę postrzega się bezpośrednio — nie we wszystkich wypadkach, naturalnie: wie się dobrze, że się ludzie „maskują“, że prawdziwe myśli swe i uczucia potrafią ukrywać, że nikomu nie można „zajrzeć do serca“. Lecz w ogólności „widzi“ się w kimś bezpośrednio jego gniew, radość, zły humor, to lub owo życzenie „można wyczytać mu z oczu“. Słyszy się słowa innych nie tylko jako puste dźwięki, lecz dowiaduje się bezpośrednio o myślach w nich wyrażonych. Pytania innych i odpowiedzi, życzenia i napomnienia, obietnice i zakazy są tak samo postrzegalne bezpośrednio, jak ich postać i ruchy. Żebyśmy postrzegali ludzi tylko jako ciała, zaś wszystko psychiczne wnosili w nich dopiero za pomocą „introjekcji“ — ta myśl leży zupełnie po za widnokreślone człowieka naiwnego. Że nasze postrzeganie życia psychicznego bliźnich przeważnie nie jest chłodno teoretycznym, lecz spleta się najściślej z uczuciami i chceniami, z radością i smutkiem, strachem i nadzieją, z pożądaniami i wstrętem, wspominamy tu tylko przygodnie.

Całkowicie realistyczne jest też nasze przekonanie o tem, że u podstawy procesów psychicznych i działalności duchowej ludzi leżą pewne trwałe zadatki charakteru i zdolności ducha, które są i wówczas, kiedy nie są czynne i kiedy ich nikt nie zauważa.

Podobnie w wypadku z rzeczami w przestrzeni nie uznaje się, żeby „być postrzeżonym“ było tem samem, co istnieć. Rzeczy są i wówczas, kiedy ich nie postrzegam, albo kiedy ich wogóle nikt nie postrzega. Tak samo wszelkie wydarzenia odbywają się spokojnie dalej, zupełnie niezależnie od te-

go, czy je kto postrzega lub też nie. I ponad lodami krain biegunowych, gdzie niczyje oko może nie zagląda, stoi słońce na niebie, promieniując jasno, śnieg lśni się biały, powietrze jest zimne i szaleją burze. Postrzeżenie uchodzi mianowicie za ujęcie rzeczy, których istnienie każe przypuszczać i w których bycie i właściwościach nic a nic nie zmienia.

Człowiek naiwny przekonany jest równie, że stan rzeczy i własności ich się nie zmieniają, jeśli postrzeżenie zostaje zmienione lub uszkodzone wskutek pewnych okoliczności. Na odległość ludzie i rzeczy wyglądają bardzo mali; w pochmurną i mglistą pogodę jeden i ten sam krajobraz daje zupełnie inny widok, niż przy jasnym niebie i przejrzystym powietrzu; w nocy są „wszystkie krowy czarne“ albo „wszystkie koty szare“; lecz nie ma to znaczyć właściwie, że rzeczy w ciemności tracą swe barwy faktycznie, „nie widać ich tylko“: mój jasno szary tużurek pozostaje takim i wówczas, kiedy wisi w szafie, dokąd nie przenika żadne światło. Kiedy się ma katar, nie czuje się zapachu i smaku potraw, jak zawsze, lecz mają one przecież swój zapach i smak. Kto ma dobry wzrok i słuch, postrzega *więcej*, niż inny, jeśli zaś zmysły nasze wspomagamy mikroskopem, teleskopem i innymi środkami pomocniczymi, możemy jeszcze wiele zauważyć w rzeczach, co kiedyindziej dla nas przepada, gdyż rzeczy są w składzie swym bogatsze, niż nasze postrzeżenia i dlatego przedstawiają co raz to dalej sięgające zadania naszemu badaniu dokładniejszemu. Kto znów jest głuchy albo ślepy, ten właśnie nic nie słyszy i nie widzi, lecz barwy i tony są przecież.—Chociaż po bliższem rozważeniu doświadczenie takie pokazałoby, że to, co postrzegamy, zależy od okoliczności, zwłaszcza od stanu subjektu i jego organów zmysłowych, jednak realizm naiwny obstaje przy zapatrywaniu, że w ogólności postrzeżenie jest to, że tak powiem, bierne odzwierciedlanie się rzeczy z ich własnościami i że ujmuje-

my je tak, jakiemi one są same w sobie. Rozmyślanie konsekwentne nad kwestjami czysto teoretycznymi nie jest to rzeczą człowieka czynnego praktycznie.

Nie tylko przy postrzeganiu wchodzimy, według przekonania naiwnego, w styczność bezpośrednią z rzeczywistością, lecz też i w myśleniu swem i wiedzy ujmujemy to, co rzeczywiste. Stół w pokoju obok, o którym teraz myślę, jest dokładnie tak samo rzeczywisty, jak ten, przy którym obecnie pracuję, i cały świat, o którym tylko wiem, jest tak samo rzeczywisty, jak ten nieznacznym wykrawek z niego, który widzę w tej chwili. List, otrzymany przed trzema tygodniami, skłania mnie teraz do odpowiedzi, tak samo, jak podróż, którą planuję na jutro — do spakowania mego kufra. Co przeszło i co będzie, należy do rzeczywistości, o której wiem i która wyznacza moje postępowanie. Może w dokładniejszym sposobie mówienia nazywam to, co przeszło, „już nie rzeczywistem“, a to, co będzie, „jeszcze nie rzeczywistem, lecz mniemam przecież, że w myśli ujmuję oboje bezpośrednio, tak samo, jak to, co istnieje w terażniejszości; nie rozróżniam między swą obecnie przeżywaną myślą i mniemaną w niej rzeczą albo procesem w przeszłości i przyszłości. Myślenie lub wspomnienie jako procesy pośredniczące nie dochodzą do mej świadomości, tak samo, jak nie dochodzi do niej postrzeganie, niby oddzielna treść świadomości, w odróżnieniu od rzeczy postrzeganej. Ów, nastroju pełen, zachód słońca, który przeżyłem ośm dni temu, stoi mi teraz bezpośrednio przed duszą—on sam, nie zaś odróżniony od niego obraz pamięciowy.

Jak nieraz postrzeganie zostawia nas w niepewności albo ludzi nawet, to częściej jeszcze zawodzi nas wspomnienie, a rozmyślanie w błąd wprowadza, lecz w ogólności takie, zresztą odosobnione, doświadczenia nie burzą naszego zaufania do pamięci i rozsądku. O czem sobie przypominamy

z całą pewnością, to uchodzi dla nas z taką samą pewnością za rzeczywiste, jak to, co właśnie przeżywamy. Mniemamy też, że za pomocą rozmyślenia możemy stwierdzać stany rzeczy w przeszłości i przyszłości. Stopień pewności może tu być czasem mały tylko, ale to zależy od niedostatecznych wiadomości naszych; gdzie jednak są one wystarczające, tam z całą pewnością, tak mniemamy, poznać możemy, że tak i tak musiała się rzecz odbyć, albo że to i to nastąpi w pewnych okolicznościach.

Nie mniej realistycznym jest wreszcie człowiek naiwny w swej wierze religijnej. Bóg istnieje dla niego, chociaż jest niedostępny dla postrzegania naszego, istnieje On, nawet jeśli nikt w niego nie wierzy. W jednym dramacie nowoczesnym na pytanie: czy jest Bóg? udzielona zostaje odpowiedź: „jeśli wierzysz w Boga, to Bóg jest, jeśli zaś nie wierzysz w Boga, wówczas go też — niema“. Nie jest to odpowiedź w duchu wierzącego naiwnie; wziąłby on ją za mowę tego, który Boga neguje. Chociaż wierzący nie może Go postrzegać zmysłami, mniema przecież, że „doświadcza“ Boga bezpośrednio, czyli że Go „przeżywa“. Mówi do Niego i błaga Go, a jeśli zostaje usłyszany, to doznaje bezpośrednio od niego pociechy i wzmocnienia, światła i błogości.

3. Zarzuty przeciwko realizmowi naiwnemu.

Nasze przekonanie naiwne, że istnieje różna od nas rzeczywistość i że ujmujemy ją bezpośrednio, próbuje się, naturalnie, obalić w sposób rozmaity. Ze stron najróżniejszych podnoszą się zarzuty i wątplenia, czy może jest ono złudne, czy nie musi ustąpić przed zupełnie innym zapatrywaniem. Najdonioślejsze z tych zarzutów przytoczymy po kolei, badając przy tem, jak dalece wobec nich daje się utrzymać rea-

lizm i jak dalece przez wzgląd na nie musi być przekształcony. Otóż, przekształcenie realistycznego przekonania okaże się koniecznym; zostaniemy poprowadzeni od realizmu „naiwnego“ do „krytycznego“.

a) *Zarzuty ze strony zwątpienia religijnego.* Z pośród realności, o których istnieniu człowiek naiwny jest przekonany, naprzód zwykły się stawać wątpliwymi przedmioty wiary religijnej. To i owo, będące treścią wiary naiwnej, nauka zarzuca, przedewszystkiem cud. Jak tu zwątpienie nie miałoby przeniknąć dalej? Jak bardzo sobie przeczą artykuły wiary rozmaitych religji! Jak potężny natomiast jest wpływ, wywierany przez nauczanie i pobożne przyzwyczajenia w szkole i w domu na duszę dziecka, czułą na wszelkie wrażenia! Kto wyrasta w otoczeniu chrześcijańskim, staje się chrześcijaninem wierzącym i czyni „doświadczenia“ wewnętrzne, odpowiadające nauce chrześcijańskiej lub raczej jej różnym odmianom wyznaniowym. Mahometanin i fetyszysta wyrastają w innej wierze i mają inne „doświadczenia“. Poznaje się też ludzi, uważających wszelką wiarę i wszelkie doświadczenia religijne za imaginację. Tedy istnieją różnice wielkie w przeciwstawieniu do tego, co wierzący uznaje za rzeczywiste. Z drugiej znów strony widzi się w nauce pewnie wzrastające poznanie świata postrzegalnego; pomimo wszystkich przeciwieństw, pomimo wszystkich wyłaniających się nowych zagadnień, jednak ciągle pomnażający się skarb ogólnie przyjętych zdobyczy wiedzy! Miałyby nie zachwiać się w nas wiara i to tem bardziej, im więcej wnikamy w sposób pracy nauki i przyswajamy sobie jej duch krytyczny, wobec którego powoływanie się na przekonania subiektywne nic nie znaczy, lecz który wymaga wszędzie sprawdzania obiektywnego i zawsze jest gotów uczyć się nanowo?

Dla kogo wszakże staje się wątpliwem istnienie Boga,

jako przedmiotu wiary, ten jeszcze nie musi zaprzeczać bijącego w oczy potężnego działania wiary, gdyż jako stan subiektywny jest to w życiu psychicznym czynnik niezmiernie wpływowy; wiara może „góry przenosić“ i niechby wywoływała najwspanialsze przemiany moralne i wydawała przepyszne owoce zabiegów ludzkich, ale czy to wszystko dowodzi istnienia Boga, w którego się wierzy?

Jak dalece realizm, zawarty w wierze, zwłaszcza przekonanie o istnieniu istoty boskiej, może się utrzymać przeciw takim zarzutom krytycznym, to rozstrząsać owocnie można tylko w związku z pytaniem, sięgającym o wiele dalej: jak wogóle ma być oznaczony stosunek wiary religijnej do myślenia naukowego? Kwestję tę mamy traktować gruntownie w rozdziale końcowym. Tutaj zaś najpierw rozpatrzmy w dalszym ciągu momenty, zdatne do przekształcenia realizmu naiwnego.

O wiele mocniejsze, niż wiara religijna, zwykło być nasze przekonanie o istnieniu świata otaczającego. Ba, właśnie w porównaniu z jego realnością namacalną i ustawicznie sprawdzającą się rzeczywistością wydaje się, że wiara religijna uledek musi podejrzeniu, iż jest tylko imaginacją. W rzeczy samej, i zwątpienia, odważające się podnosić, pomimo wszystkiego, także przeciw naszej pewności co do świata zewnętrznego, ograniczają się do ciasnych kół i są prawie tylko natury teoretycznej; nie potrafią też one zmienić istotnie naszego zachowania praktycznego. Ale są w stanie przekształcić gruntownie nasze przekonanie naiwne o właściwości świata zewnętrznego, jako też o sposobie, w jaki się o nim dowiadujemy. Dalsze wywody nasze mają to wykazać szczegółowo.

b) *Zarzuty ze strony fizyki.* Ponieważ realizm naiwny opiera się istotnie na postrzeganiu zmysłowym, więc też najpierw przeciw niemu budzi wątpliwości dokładniejsze

zbadanie procesu postrzegania. W starożytności doniosłego przekształcenia realizmu naiwnego dokonał już Demokryt (470—370) ¹⁵⁾. Postrzeganie objaśnia on tem, że od rzeczy odłączają się nadzwyczaj małe, subtelne obrazki i przez zmysły dostają się do duszy naszej. Lecz obrazki te oddają tylko kształt rzeczy; co prócz tego daje postrzeganie: barwa, smak, zapach i t. d., pochodzi z duszy. Arystoteles *) zaś obstawiał przy poglądzie, że i te własności należą do rzeczy samych i zapatrywanie to panowało aż do wieku XVII-go. Od tego czasu pogląd Demokryta zaczyna znów brać górę: poczyna się znów nie uważać świata zewnętrznego za barwny sam w sobie, dźwięczący, smakujący i pachnący. Pierwszy Galileusz wypowiedział w traktacie *Il sagggiatore* 1623, jako założenie badań przyrodniczych, że należy pojmować materję jako wyznaczoną tylko co do przestrzeni, czasu i ilości, że zaś wszystkie pozostałe własności muszą być uważane za jej oddziaływania na ciało wrażliwe. Mersenne (*Harmonie universelle* 1636), Descartes (*Essais philosophiques* 1637), Hobbes (*Tractatus opticus* 1644) uzasadnili to pojmowanie bliżej; Locke (*Essay on human understanding* 1690 **) uczynił je popularnem. Według niego, rzeczy same posiadają jedynie własności tak zw. „pierwszego rzędu“: nieprzenikliwość, wielkość, kształt, ruch, spokój, ilość, inne zaś („drugiego rzędu“), jak: barwy, tony, zapachy, smaki i t. d. istnieją tylko w naszej świadomości. Tak się wyłącza te własności ze świata otaczającego. Tem samym osiągnięto właśnie takie pojmowanie jego, które okazało się płodne w fizyce. Świat ten pojmuje ona jako układ substancji, które określa jedynie ilościowo. Dzięki temu, może z zastosowaniem matematyki

*) Dzieła w Philos. Bibliothek tt. 1—18.

**) Po niemiecku pod tytułem: „Versuch über den menschlichen Verstand“ w „Philos. Bibliothek“ tt. 75—6. Objaśnienia do tego tt. 77—8.

pozyskać określenie ściśle swych przedmiotów. Jednakże jakości rzędu drugiego nie są poprostu wyrzucone ze świata fizyka (jak się mniema często) bez żadnego zastępstwa; chociaż powstają, według niego, dopiero w świadomości, to wywołane są wszak przez procesy realne, które ostatecznie uważać trzeba za procesy ruchowe materji lub eteru. Tak więc poucza nas fizyka, że „podniecie“ objektywną w powstawaniu czuć barwnych i świetlnych stanowią drgania eteru (przyjętego hypotetycznie). Najkrótsze, o 400 $\mu\mu$ (t. j. milionowych milimetra) długości fal, wywołują fiolet, dłuższe zaś, po kolei, barwę niebieską, zieloną, żółtą, pomarańczową; najdłuższe, około 700 $\mu\mu$, czerwoną. Biała i szara powstają z wspólnego działania promieni o wszystkich (wogóle widzialnych) długościach fal. Czucie „czarne“ występuje, kiedy podnieć świetlnych brak. Intensywność drgań warunkuje jasność czuć barwnych. Podnieciami zewnętrznymi dla czuć słuchowych są drgania ciał, przenoszące się przez powietrze. Wysokość tonu zależy od ilości drgań, tembr od ich formy, siła zaś od ich wielkości (to zn. od zależnej od niej intensywności drgań). Lecz same fale powietrza nie dźwięczą, jak drgania eteru nie są pstre i nie lśnią się. Czuciom ucisku, dotyku i oporu nie odpowiada, ściśle biorąc, to, co naiwny ujmuje w nich, jak mniema, bezpośrednio: masa bryłowata, ciągła, wypełniająca przestrzeń. Pojmowanie atomistyczne wyrugowało rzekomą ciągłość masy rozciąglej. Według tegoż, składa się ona z molekuł, a następnie z atomów, rozdzielonych odległościami wypełnionymi eterem i przewyższającymi znacznie wielkość atomów. Ba, „energenetyczne“ pojmowanie materji odbiera atomom materjalność i uważa je za pozbawione rozciąglej, czysto punktowe centry sfer działania. W każdym razie i przy dotyku właściwie materjalne dotknięcie jest wyłączone. To, co czujemy jako twardość i ścisłość mej obsadki, nie jest samem drze-

wem, lecz siłą odpychającą jej molekuł zewnętrznych. „Podniecią“ dla czuć ciepła są drgania molekuł ciał i cząsteczek eteru, nie zaś materialne promieniowanie ciał. Zmysły smaku i węchu wymagają oddziaływania cząsteczek materialnych na węchową błonę śluzową i wrażliwych na smak miejsc języka, aby powstały czucia.

Tedy fizyka nowoczesna zmieniła gruntownie pojmowanie naiwne, że w postrzeganiu poprostu przejmujemy biernie rzeczy z ich własnościami; jakości „rzędu drugiego“ są to według niej reakcje świadomości na podniety i nie same rzeczy są podnietami, lecz oddziaływania przyczynowe na narządy zmysłów, wychodzące z rzeczy i przechodzące najczęściej przez pewne środki czyli medja.

c) *Zarzuty ze strony fizjologii.* Gdyby realista pocieszać się chciał tem, że przynajmniej działanie rzeczy postrzegamy bezpośrednio, to fizjologja pokazuje, że tak nie jest. Przez to, że podniety dosięgają powierzchni ciała albo narządów zmysłowych, nie są one jeszcze *świadome*. Muszą wpiery przejść przez te właśnie narządy albo i skórę (dokładniej: epidermis), zanim się dostaną do nerwów czuciowych. Tu podlegają najczęściej pewnym przemianom; następnie, nerwy przewodzą je do mózgu. Co przy tem zachodzi w tych narządach, jeszcze nie stwierdzono z całą pewnością; prawdopodobnie „podrażnienie“ substancji nerwowej polega na procesach chemicznych i elektrycznych. Ostatecznie i te, naturalnie, można przyjmować jako procesy ruchowe atomów cielesnych i cząsteczek eteru. Skoro bierze się jeszcze pod uwagę nadzwyczaj skomplikowaną budowę nerwów i mózgu, jego niezliczone komórki ośrodkowe i ich na krzyż i w poprzek idące połączenia włókien, nie można przypuścić, że proces, który dzięki podnieciu ostatecznie pojawia się w korze mózgowej, ma jakiegokolwiek podobieństwo z ową podniecią fizykalną. Nadto, wrażenia jednoczesne albo bezpośrednio

poprzednie mają znaczenie dla przebiegu „podrażnienia“ i wreszcie postrzeżenia poprzednie, skutkiem działań następnych („śladów“), pozostawionych w komórkach i drogach nerwowych, wywierają wpływ na wrażenia późniejsze.

Atoli przekonanie realistyczne, że w postrzeganiu zdobywamy doświadczenie o właściwościach obiektywnych rzeczy realnych, byłoby wówczas dopiero wykazane jako zupełnie bezpodstawne, gdyby skutkiem wtrąconych procesów fizjologicznych nie było wogóle stosunku jednoznacznego między podnietami obiektywnymi a czuciami, gdyby więc przy różnych podnietach obiektywnych występowały takie same czucia lub odwrotnie, przy jednakowych podnietach, pojawiały się czucia zupełnie różne. Skoroby się rzecz tak miała, wówczas zupełny sceptycyzm względem naszego postrzegania zmysłowego i jego zużytkowania w duchu realizmu byłby, przyznać trzeba, n miejscu.

W rzeczy samej, takie wni_aoski sceptyczne wyciągano wielokrotnie z postawionej przez fizjologa Jana Müllera ¹⁶⁾ „zasady specyficznych energii zmysłowych“. Orzeka ona: czucie zmysłowe nie przenosi jakości lub stanu *ciał zewnętrznych* do świadomości, lecz tylko stan lub jakość *nerwu zmysłowego*, spowodowanych przyczyną zewnętrzną; jakości te są w różnych nerwach zmysłowych różne: „energje zmysłowe“.

Prawo to interpretowano tak: nerwy zmysłowe reagują zawsze takimi samymi czuciami, jakiegokolwiek są podniety zewnętrzne. Jeśli np. oko doznaje całkowicie różnych podniet obiektywnych: oświetlenia, nacisku, pchnięcia lub prądu elektrycznego, występują zawsze czucia świetlne; ba, pojawiają się one nawet przy operacyjnem przecięciu nerwu wzrokowego. Jak za pomocą szpilek, tak samo podrażnieniem elektrycznem skóry można wywoływać czucie parzenia i kłucia; jak fale dźwiękowe, tak i procesy patologiczne

w narządzie słuchowym warunkują czucia tonów i szmerów; drażnienie mechaniczne, chemiczne i elektryczne, tępego końca chorda tympani, nerwu przynoszącego smak napojów i potraw, dostających się do ust, wywołuje też czucia smakowe.

Jednakże z takich faktów nie można wnosić ogólnie, że jakość czuć jest całkowicie niezależna od natury podnieć obiektywnych i że nie istnieją między nimi żadne stosunki podlegające prawom. Rozważanie ewolucjonistyczne nasuwa przypuszczenie, że zmysły otrzymały swą różnorodną modyfikację budowy i funkcji pod wpływem działania podnieć zewnętrznych. Już same aparaty końcowe nerwów zmysłowych (gdzie się takowe wogóle znajdują) są przystosowane do określonych rodzajów podnieć. Skutkiem tego dostęp dla innych podnieć niż te „adekwatne“ (dorównane) jest utrudniony, lub też odbywa się przemiana ich w adekwatne. (Tak się objaśnia — zauważmy tu — niejeden z faktów przytoczonych. Przez uderzenie w oko powstają też podniety adekwatne: drgania eteru w oku; podrażnienie elektryczne wywołuje czucie smakowe tylko wówczas, kiedy prąd elektryczny sprowadza rozkład chemiczny). Ewolucjonistycznie można to pojmować tylko w ten sposób, że podniety fizyczne określonego rodzaju, przez ustawiczne oddziaływanie na rozwijające się organizmy, same stworzyły sobie odpowiednie narządy zmysłowe.

Następnie, czucia „specyficzne“ powstają wówczas tylko skutkiem oddziaływania podnieć nieadekwatnych na narządy zmysłowe, lub też wskutek podrażnienia nerwów i części ośrodkowych, kiedy zewnętrzne narządy zmysłowe dostatecznie długi czas dostępne były dla podnieć adekwatnych. Np. u niewidomego i głucheego od urodzenia nie można wywołać jakości światła i tonu, chociażby jego nerwy i ośrodki zmysłowe były pierwotnie rozwinięte. Tedy poszczególne

zmysłowe energie specyficzne do swego powstania i rozwoju wymagają funkcji normalnej, sprowadzanej przez podniety adekwatne. Stopniowo, przez ustawiczne oddziaływanie podniet zewnętrznych, pojawiają się, po części w samych nerwach, po części zaś w ich końcowych ustrojach ośrodkowych, pewne zmiany molekularne, dzięki którym one mogą reagować na każdą dość silną podniętę w sposób podobny, jak pierwotnie tylko na podrażnienie adekwatne. Zaleca się więc — zgodnie z propozycją Wundta — zamiast o „zasadzie specyficznych energii zmysłowych“ mówić o „zasadzie przystosowania zmysłów do podniet“. Przez to jest powiedziane, że proces fizjologiczny, wtrącony między podniętę obiektywną i czucie, nie wznosi ściany nieprzenikliwej między świadomością i obiektywną realnością, lecz że różnicy fizykalnych i chemicznych procesów podnietowych odpowiada prawidłowo różnica czuć, chociażby w wypadkach—bądź co bądź sporadycznych—podrażnienia nieadekwatnego ta odpowiedniość prawidłowa się nie ujawniała. Nie należy przeoczać, że czucia, odpowiadające podnietom nieadekwatnym, są chaotyczne, monotonne, bez związku i dlatego nie mają znaczenia w naszym poznaniu, jak w całym życiu duchowym wogóle. Zupełnie inaczej rzecz się ma z czuciami, wywodzącemi się z podniet adekwatnych. One też dają nam możność poznawania owych wypadków wyjątkowych jako takich i zabezpieczenia się, żeby podniety nieadekwatne nie wprowadzały nas w błąd.

Tedy z zasady specyficznych energii zmysłowych nie można zaczerpnąć argumentu, któryby zniewalał do zarzucenia przekonania realistycznego, chyba że kładłoby się wagę niezasłużoną na zjawiska przy podrażnieniu nieadekwatnem i nie zważało, że chodzi tu o wypadki wyjątkowe, które nie zmniejszają wartości stosunku prawidłowego między podniętą a czuciem dla poznania wogóle.

Trzeba też zważyć, że właściwego objaśnienia zasada owa nie daje. Orzekając, że wielka różnica pomiędzy klasami naszych czuć polega jakkolwiek bądź na właściwościach specyficznych naszych zmysłów, pozostawia ona zupełnie nierozstrzygniętem, na czem też właściwości te polegają. W samej rzeczy, muszą one pozostać *qualitates occultae* (własnościami nieznanymi) dla fizjologa, trzymającego się w ramie pojęć, którymi operuje fizyka. Wszak pojmuje ona przyrodę jako składającą się z pierwiastków, dających się określić jedynie ilościowo. Lecz jasnym jest, że różnice jakościowe, istniejące między barwami a tonami, albo między barwą czerwoną a zieloną, nie mogą być wyprowadzone bez reszty z samych tylko różnic ilościowych. Stąd wnosić należy, że rozpatrywanie fizykalne rzeczywistości obiektywnej jest tylko abstrahującym; że określa ją nie co do właściwości całkowitej, lecz, że tak powiem, tylko w zarysie. „Oprócz działań ilościowych czyli wymierzalnych, rzeczy muszą zamieniać też ze sobą działania jakościowe, jak pewnym jest, że są czucia specyficzne; czucie przedstawia się nam jako skończone rozwinięcie właściwości podnieć; jest ono wyznaczone także przez właściwość zmysłów, lecz nie wywołane przez nie same“¹⁷⁾.

d) *Zarzuty ze strony psychologii.* Nowe zwątpienia przeciw realizmowi powstają z rozbioru psychologicznego samego procesu postrzegania. Okazuje się przy tem, że te składniki, które się zwykle sprowadza bezpośrednio do samej tylko podnieć fizykalnej i podrażnienia fizjologicznego, t. j. „czucia“, nie stanowią bynajmniej całego postrzegania. Nasamprzód, działają też „ślady“ czuć poprzednich; tak np. jeśli zdajemy się postrzegać bezpośrednio własności, których faktycznie w danej chwili nie czujemy, jak żar tylko widzianego ognia; przybývają jeszcze „funkcje uprzedmiotawiające“ (jak to już wyłożyliśmy w rozdz. II, 3): że postrzega-

my „rzeczy“ z „własnościami“, procesy zaś w ich „przebiegu w czasie“ lub w ich „związku przyczynowym“, nie jest to czuciem. Pomyślmy, wreszcie, o nazwach rzeczy i różnych pojęciach, sądach, wspomnieniach, grających rolę w postrzeżeniach naszych, o pożądaniami i uczuciach wartości, wiążących się z nimi najściślej, a rozpoznamy, że nie składają się one z samych tylko czuć¹⁸⁾. Jeśli zaś uważamy, że tylko czucia są uwarunkowane przez podniety obiektywne, jakże to, co dodajemy do czuć od siebie, że tak powiem, ma jeszcze reprezentować w naszej świadomości same rzeczy?

W rezultacie tedy mamy poznawczo-teoretyczne pojmowanie postrzegania i jego wartości poznawczej, wychodzące jeszcze po za owo rozróżnianie jakości pierwszego i drugiego rzędu, jak to napotkaliśmy je u Locke'a, odmawia ono bowiem rzeczom nawet jakości pierwszego rzędu, przenosząc je do świadomości. Przedstawiciela tego zapatrywania—przynajmniej według interpretacji „fenomenalistycznej“, którą w rozdz. VI rozbierzemy dokładniej—widzimy w Kancie. Zakłada on*), iż „oddziaływające“ na nas rzeczy („affizierende Dinge) wywołują w naszej świadomości jedynie czucia. Stąd otrzymuje rezultat, że wszystko, czem się nasz świat różni od chaosu czuć: porządek w przestrzeni i czasie, podział na rzeczy z ich własnościami i stosunkami, jako też na procesy, powiązane przyczynowo—są to dodatki subjektu, że dopiero za pomocą nich tworzy się „z surowego materiału wrażeń zmysłowych“ ten świat uporządkowany, który człowiek naiwny uważa poprostu za „dany“. Tem samem rzeczywistość, istniejąca niezależnie od subjektu, „rzecz sama w sobie“, stała się niepoznawalnem czemś, o którym jeszcze można powiedzieć najwyżej, że ono istnieje i wywołuje w nas czucia.

*) Por. Kritik d. r. Vern. ed. Valentiner. (Philos. Bibl. t. 3, 75).

Atoli cała ta dedukcja opiera się na zdaniu, że jedynie uczucia można sprowadzać do podniet obiektywnych. To zaś jest u Kanta założeniem niedowiedzionem. Kiedy np. w badaniach psychologicznych zwracamy uwagę na to, przy jakich podnietach obiektywnych występuje pewne uczucie, jest to abstrakcja uwarunkowana jedynie przez cel badania, lecz nie dowodzi to bynajmniej, że tylko uczucia są uwarunkowane (co do jakości swej i ilości) przez podniety obiektywne i że nasza świadomość miejsca, rozciągłości i kształtu, trwania i kolejności czuć nie jest równie przez te podniety wywołana. Przez to nie chcemy bronić poglądu naiwnego, że postrzeganie jest to bierne tylko przejmowanie i odzwierciedlanie rzeczy. Ba, musi się nawet przyznać: już przy samych uczuciach nie zachowujemy się po prostu biernie i one też nie bywają nam wlewane, że tak powiem, gotowe, lecz przedstawiają już reakcje naszej świadomości na podniety i zawierają o tyle już pewną aktywność. O co nam tu chodzi, to o stwierdzenie, że i wszystkich owych „dodatków“, które oprócz czuć zawiera postrzeganie i wogóle poznanie doświadczalne świata, nie należy brać za czysty, dowolny wytwór świadomości. Raczej będziemy musieli, aż do przekonywującego wykazania przeciwieństwa, zarówno czasowo-przestrzenne uszykowanie czuć, jak stosowanie pojęć: rzecz i własność, przyczyna i skutek, równość, różność, podobieństwo, interpretować jako reakcję świadomości nie czysto subiektywną, lecz pozostającą w stosunku prawidłowym do podniet obiektywnych, ich własności i stosunków wzajemnych. Nie zależy to przecież od naszego widzimisię, czy przypisujemy danemu kompleksowi czuć formę trójkąta, czy czworokąta, tę lub ową rozciągłość i trwanie i czy stosunek, w który go wprowadzamy z innym kompleksem, jest stosunkiem przyczyny czy też skutku, różności czy też równości.

Jeśli rozważanie nasze jest słuszne, to realność istnieją-

ca niezależnie od nas, przedstawiająca całokształt podmiotów obiektywnych, jednakże nie jest czemś zupełnie niepoznawalnym; raczej pomimo wątpliwości z analizy postrzegania wychodzących, utrzymuje się realizm.

4. Realizm krytyczny.

Zapytajmy oto, co z realizmu naiwnego sprawdziło się dotychczas, naprzekór wszystkim wątpliwościom i zarzutom. Niewzruszone jest jeszcze nasze przekonanie, że niezależnie od nas istnieje świat realny, dla nas i innych ludzi wspólny; że zarówno o istnieniu jego, jak i o właściwości dowiadujemy się za pomocą postrzeżeń, że jako poznanie rzeczywistości odróżniają się one od czystej imaginacji albo marzeń sennych i że stanowią niezbędny punkt wyjścia dla pracy naukowej, skierowanej na dokładniejsze zbadanie tego świata rzeczywistego.

Skoro, co się dotyczy punktów zasadniczych, zgadzamy się z realizmem naiwnym, to i nasze stanowisko obecnie nazwać możemy realizmem; pewno, że nie jest on już naiwnym; przeszedł próbę refleksji poznawczoteoretycznej i dlatego może być nazwany „realizmem krytycznym“. To zaś, czem się różni od „naiwnego“, polega głównie na głębszym wniknięciu w istotę postrzegania i poznawania wogóle. Że poznanie nie jest biernym wchłanianiem, okazało się już, kiedyśmy (w rozdz. III, 2 i 3) oceniali doniosłość dla poznania przewodnich punktów widzenia, swoistego postawienia kwestji i hipotez. I oto niedostateczne zapatrywanie pierwotne, równie co się dotyczy postrzegania, ustąpiło przed poprawniejszym, dzięki dokładniejszemu wejrzeniu w stadja fizyczne, fizjologiczne i psychologiczne procesu postrzegania. O ile tenże, przy całym swym skomplikowaniu, zachodzi *prawidłowo*, to powiadania nas nie tylko o istnieniu rzeczywistości postrzega-

nych, lecz i o różnicach ich, a więc także o własnościach i stosunkach.

Nie obstajemy już przy tem, że rzeczy posiadają swe barwy, zapachy i t. d. także i wówczas, kiedy ich nikt nie postrzega. Lecz też nie uznajemy wszystkich tych własności za jedynie subiektywne, jesteśmy raczej tego zapatrywania, że i rzeczy albo dokładniej: wychodzące z nich działania mają udział w ich powstawaniu. Tem samem usprawiedliwione jest, że tam, gdzie nie chodzi o rozróżnianie dokładne podniety obiektywnej i reakcji subiektywnej, jakości te przypisujemy wprost rzeczom, jak to czynimy w życiu praktycznym i w większości nauk.

Równie i przy tem już nie obstajemy, że procesy świadomości u innych ludzi postrzegamy bezpośrednio. Granicę pomiędzy „fizycznym“ a „psychicznym“ trzeba raczej tak przeprowadzić, że fizycznym zwiemy to, co zasadniczo jest postrzegalne przez wiele subiektów, psychicznem natomiast to, co jest postrzegalne wyłącznie dla przeżywającego je subiektu—nie za pomocą narządów zmysłowych, lecz za pomocą refleksji (str. 82). Przyznajemy tedy, że myśli, uczuć i chęć innych ludzi nie postrzegamy zmysłowo, lecz właściwie tylko dźwięki i szmery, stanowiące ich słowa, tylko ich ruchy cielesne i grę min, ich czerwienie się i blednięcie oraz że do tego wszystkiego dodajemy hypotetycznie ich procesy świadomości. Ponieważ jednak dopełnienie to odbywa się z bezpośredniością instynktowną i zwykle też okazuje się trafnem, to możemy i tu, o ile nie chodzi o rozróżnianie dokładne, mówić o „postrzeganiu“ psychicznego. Pewno, że bliższe wejście w panujący stan rzeczy napomina ciągle do samokrytyki, tem bardziej, że przesąd i fałszywa interpretacja mogą ludzi rozłączać i różnić w sposób nieszczęsny.

ROZDZIAŁ V.

Idealizm subiektywny.

1. Sens i dowodzenie idealizmu subiektywnego.

Skoro się już przyzwyczajono wszelkie postrzeżenie i rozmyślanie uważać za procesy świadomości, jeśli rzeczy nie są dla nas prosto, lecz zdajemy sobie jasno sprawę, że owe procesy świadomości muszą tu pośredniczyć, to nasuwa się łatwo pytanie: jak jest wogóle możliwe, żebyśmy coś pozaświadomego, co nie jest świadomością, jak właśnie ów świat istniejący „sam w sobie“, mieli poznawać i o niem wiedzieć? Na to musi ono się stać treścią świadomości. Np. postrzeżenie jako przeżycie psychiczne nie jest samem tylko zwróceniem się do obiektu, zostającego po za świadomością, ale do przeżycia samego postrzeżenia należy w pewnym sensie i obiekt. Dom, który tam oto widzę, jest — mówiąc psychologicznie — kompleksem czuć barwnych i świetlnych; jak widzieliśmy, stapiają się z nim inne jeszcze pierwiastki świadomości. Dla psychologa jest to zgóry pewne, że wszystko, co z domu postrzegam, i co wogóle o nim wiem, czyli dom cały, o ile wogóle jest on dla mnie, składa się z pierwiastków świadomości. A wówczas nie jest że to zupełnie obojętne, czy dom realny istnieje, czy też nie? Ba, czy wogóle mogę o tem coś pewnego twierdzić, jeśli nie mogę wyjść po za

swoją świadomość? We śnie i w halucynacji wszak też jesteśmy przekonani, że postrzegamy bezpośrednio rzeczy wcale nie istniejące: kto nam zaręczy, że i stan trzeźwy nie jest przedłużeniem snu?

Takie to i podobne rozważania wyrodziły w historii filozofji ów kierunek poznawczoteoretyczny, który się zowie „idealizmem“. Charakteryzuje go zapatrywanie, że w poznaniu i wiedzy nie ujmujemy realności, od naszej świadomości różnej, lecz że mamy tu do czynienia jedynie z swemi „wyobrażeniami“ („ideami“).—Terminem tym obejmuje się wszystkie procesy świadomości, w których wogóle „mniemamy“ przedmioty, które zatem razem wzięte stanowią naszą „świadomość przedmiotów“.

Idealizm występuje w różnych postaciach. Ta forma, którą tu omówić mamy najpierw, zowie się „idealizmem subiektywnym“, gdyż uznaje on za rzeczywiste wyłącznie treści świadomości pojedynczego subiekta; możnaby go też nazywać psychologicznym, jego sposób rozpatrywania bowiem jest sposobem psychologii.

W tym „idealizmie subiektywnym“ zawarty jest, naturalnie, kierunek myślenia, który realności naiwnemu, a więc i nam wszystkim w życiu praktycznym wydać się musi kompletnie nie do przyjęcia, ba, nawet absurdem. Jednak w historii filozofji gra idealizm rolę tak doniosłą, że musimy zająć się nim bliżej. I tak, idealistyczny bieg myślenia znajdujemy u Descartesa; wyznaje go Berkeley, przynajmniej co się tyczy zewnętrznego świata materialnego: jego „byt“ ma polegać na tem, że „jest postrzegany“ (esse = percipi); Hume wypracowuje go konsekwentnie. Jako nowszych przedstawicieli idealizmu subiektywnego w różnorodnych modyfikacjach, zwanych też „filozofją immanentną“, „koscencjalizmem“ i „solipsyzmem“, wymieńmy tu: Maksa Kauffmanna, Wilhelma Schuppego, Antoniego v. Leclaira, Ryszarda v. Schu-

berta-Soldern, Jana Corneliusa¹⁹). Nawet teoretycy poznania, nie przyjmujący idealizmu subiektywnego, przyznają, że on to jest punktem wyjścia dla teorii poznania; gdyż, jeśli nawet treść naszej świadomości nie jest rzeczywistością jedyną, to stanowi w każdym razie to, co jedynie nam jest dane z całą pewnością, i z czego, jako z pewnej całkowitej podstawy wychodzić musimy we wszystkich rozważaniach poznawczo-teoretycznych.

W najczystszej swej formie orzeka tedy idealizm subiektywny: jedynie moja świadomość z swą treścią jest rzeczywistością. Trzeba sobie wyjaśnić, co to znaczy. W zastosowaniu do mej sytuacji w tej chwili orzeka to: stół, przy którym tu siedzę, pokój, dom, miasto, gdzie się znajduję, ba, cała ziemia i wszystkie ciała niebieskie są rzeczywiste jedynie jako treść mej świadomości; także moi krewni i znajomi, jak wszyscy ludzie i zwierzęta, są to tylko wyobrażenia we mnie. Że wszystko to istnieje i wówczas, kiedy go nie postrzegam albo o niem nie myślę, jest to wiarą naiwną, która zniknąć musi wobec refleksji krytycznej. Istnieje tylko treść świadomości z jej obrazami zmiennymi, myślami i przekonaniami, uczuciami i chceniami; tylko to jest absolutne.

Pewno, że nie jest łatwo, nawet w rozmyślaniu samotnem, wyrzec się tak głęboko w nas zakorzonego realizmu i wmyśleć się w zasadniczy pogląd subiektywno-idealistyczny, albo raczej wczuć się, wżyć się. Lecz, skoro się to udaje—choćby z początku tylko na chwile— to przeżywamy zupełnie nowego rodzaju świadomość świata: czujemy się wolni od ciężaru, od brutalnej materjalności i przytłaczającego przymusu „świata rzeczywistego“, w który wierzyliśmy dotychczas.

Charakter podniosły, ba, oszałamiający, tego sposobu zapatrywania może być dla wielu dowodem jego słuszności. Atoli nie uczucia, chociażby były jeszcze tak potężne i uszczęś-

liwiające, mogą tu decydować, lecz kwestją jest, czy takie intuicje rzeczywiście się ostają wobec sprawdzającego je myślenia. W rzeczy samej, idealizm rości też pretensję do całkowicie pewnego uzasadnienia swej tezy podstawowej. Ale dowód, który darzy on zaufaniem największym, usiłuje wykazać, że realistyczne pojmowanie poznania samo sobie przeczy: kto, mianowicie, utrzymuje, że po za świadomością istnieje realność, tem samem przecież *myśli* właśnie tę realność; czyni ją więc treścią swej świadomości i twierdzi jednocześnie, że istnieje ona po za jego świadomością.

Ten sam bieg myśli można też wyrazić w sposób następujący: próba pomyślenia rzeczywistości, leżącej po za świadomością (według terminologii Kanta: „rzeczy samej w sobie“), musi z konieczności się nie udać; gdyż moje myślenie jest wszak procesem świadomości. Cokolwiek myślę, należy samo do świadomości, jest treścią świadomości. Jak tedy mogę uczynić treścią swej świadomości coś, co ma leżeć po za moją świadomością?

Skoro wmawiam sobie jednakże, że myślę „rzecz samą w sobie“, nie jest to właśnie już „rzeczą samą w sobie“ po za moją świadomością, lecz pomyślaną „rzeczą samą w sobie“, a więc treścią świadomości.

Wszystko pomyślane, dla świadomości transcendentne, jest właśnie, wskutek myślenia, dla świadomości immanentne. Zatem myśl, że po za świadomością i niezależnie od myślenia istnieje realność, jest sama ze sobą sprzeczna, a więc nie uchodzi.

Lecz czy można się tu rzeczywiście powoływać na zasadę identity i sprzeczności?

Skoro powiadam: koło jest czworokątne, jest to sprzeczność oczywista; w pojęciu „koło“ myślę przedmiot, którego własność istotna: „okrągłe“ nie daje się literalnie połączyć z własnością mu przypisaną: „czworokątne“. Sprzeczność ta jest, niezależnie od tego, czy sam przedmiot istnieje w swia-

domości, czy też po za nią. Taki sam rezultat daje analiza innych zdań sprzecznych, jak: „ten siwek jest czarny“, „pięć jest to liczba parzysta“ i t. d. Pokazują one, że nie tyczy się to wcale kwestji sprzeczności między orzeczeniem i podmiotem, czy to, co mniemamy w podmiocie i orzeczeniu, myślimy jako będące w świadomości lub też po za nią, lecz że chodzi tylko o to, *co* myślę w podmiocie i orzeczeniu.

Otóż, jak się ma rzecz z twierdzeniem podstawowem realizmu: „istnieje realność po za świadomością“? Czy w „istnieje“ myślę coś przeczącego podmiotowi? Ja tego dopatrzeć się nie mogę. Ale czy transcendentne dla świadomości nie staje się przez to, że się je myśli, dla świadomości immanentnem i czy nie powstaje sprzeczność, skoro się je chce jednak pochwyć jako transcendentne dla świadomości. Odpowiedź na to jest taka: co prawda, myślenie o transcendentnem dla świadomości jest procesem immanentnym świadomości, lecz nie to, co się w nim myśli, co się „mniema“. Otóż, myślenie jako proces świadomości nie należy nigdy, jak widzieliśmy już poprzednio (Rozdz. II, 4), do treści tego, co właśnie się myśli. A zasada sprzeczności stosuje się jedynie do tego, co się myśli, do treści myślenia i tem samem do mniemanych w nich przedmiotów. Pomiedzy procesem myślenia a myślaną w nim treścią nie może być nigdy sprzeczności.

Każdy wszak przyzna, że w pojęciu „transcendentne dla świadomości“ mniemam co innego, niż w pojęciu „immanentne dla świadomości“. Gdyby bieg dowodzenia idealizmu był słuszny, to oba pojęcia znaczyłyby jedno i to samo lub poprawniej: według niego, pojęcia „transcendentne dla świadomości“ nie można byłoby wogóle ująć, przez to bowiem, że się je myśli, przedzierza się ono w pojęcie przeciwne: „immanentne świadomości“.

Wreszcie, i najradykalniejszy idealista nie zaprzeczy, że prócz procesów myślowych przeżywa on równie uczucia

i akty woli. Kiedy rozmyśla o złym nastroju, czy przez to tenże staje się procesem *mysłowym*? lub jeśli zwraca on swe myśli na radość, przeżyta dawniej, czy nie jest ona już wówczas ową radością przeszłą, ale terażniejszym myśleniem o niej?

Stąd dojrzeć możemy łatwo, że dowodzenie idealizmu subiektywnego zaniepoznaje to właśnie, co stanowi swoistość myślenia, jego „charakter przedmiotowy“, jego zdolność „mniemania“ przedmiotów różnych od samego przeżycia myślowego. Tylko o ile myślenie posiada ten charakter, można mu przypisać „treść“. Pewno, że treść ta należy do procesu świadomości (co należy ściśle odróżniać od zdania powyższego, że samego procesu świadomości nie mniema się nigdy w przynależnej doń treści). Lecz nie znaczy to, że i „przedmiot“ jest składnikiem przeżycia myślowego. Raczej trzeba ściśle odróżniać treść od przedmiotu, jakieśmy to już wyżej (str. 17) dokładniej omówili. Na zaniedbanie tej różnicy zasadza się właściwie idealizm.

Pewno, że się go nie przewycięży tak długo, jak się będzie widziało w treści *odbicie* przedmiotu (co się często zdarza). W tym wypadku idealista zarzuci: jak mogę poznać, że treść odbijająca się odpowiada przedmiotowi? Możliwe byłoby to wówczas tylko, gdybym ujmował sam przedmiot i porównywał go z tem odbiciem. Skoro jednak do tego ujęcia znów potrzeba treści, to zn. obrazu, to ponownie nie mogę porównać treści z przedmiotem samym, lecz mamy ciągle do czynienia z dwoma „obrazami“ i to się powtarza, ile razy wznawiam tę próbę.

Jednak zarzut ten nie dowodzi racji idealizmu, lecz pokazuje tylko, że nie powinno się pojmować poznania jako „odbicia“ i że stosunku treści do przedmiotu nie można uważać za równy stosunkowi obrazu do oryginału. Te bowiem stanowią już same dwa przedmioty. Już dlatego ich stosunek

jest różny od stosunku subiekty do przedmiotu (objektu), od stosunku właściwego poznaniu. Określenie poznania jako odbijanie się nie jest też niczem więcej, jak *obrazowym* sposobem mówienia. Lecz ta okoliczność, że przecoczano wielokrotnie niedostateczność tego wyrażenia obrazowego, ba, brano je za właściwe, do stanu rzeczy zupełnie dopasowane, pociągnęła za sobą ciężkie błędy i nieporozumienia i dawała idealizmowi raz po raz powód rzekomy do utożsamiania treści z przedmiotem i do walki z podstawowem przekonaniem realistycznym.

Tedy zdanie: istnieje realność odmienna od świadomości, nie przekracza przeciw najwyższemu prawu myślenia. Żeby skonstruować sprzeczność, musiałbym zdanie to przekształcić mniej więcej tak: realności po za świadomością, którą teraz właśnie myślę, jednakże nie myślę. Wówczas zresztą wypowiedź moja odnosiłaby się faktycznie do mych procesów myślowych i znaczyłaby: będące we mnie przeżycia myślowe nie istnieją albo: nie mają one tej treści, którą mają. Gdyby idealizm chciał tylko podkreślić, co się rozumie samo przez się, że wszystko, co wogóle myślę, podczas mego myślenia jest myślane, to nie opłacałoby się prowadzić z nim spór. Faktycznie zaś jego twierdzenie sięga o wiele dalej, lecz dowód, za niem przytoczony, jak się okazało, nie daje się utrzymać.

Pewno, że tem samem idealizm subiektywny nie jest jeszcze ostatecznie obalony. Wprawdzie, przekonaliśmy się, że myśl o realności po za świadomością nie jest w sprzeczności z sobą samą, ale przyjmowanie takiej realności mogłoby przecież być zbytecznem. Może nie jest wcale koniecznem, żebyśmy się wybierali z pewnej dziedziny „immanentnego dla świadomości“, może ono wystarcza zupełnie do zaspokojenia naszych prawdziwych potrzeb poznania. Żeby pozyskać o tem sąd, musimy dokładniej jeszcze uprzytomnić so-

bie doniosłość i konsekwencje zasadniczego poglądu idealizmu. Stańmy więc na jego stanowisku, powiedzmy dla próby, że się zgadzamy z jego tezą, że treść mej świadomości jest rzeczywistością jedyną: co jest przez to powiedziane i co stąd wynika?

Odpowiedź brzmi: ja sam tylko z temi określonymi treściami świadomości istnieję. Do tych treści należy też wyobrażenie świata zewnętrznego, istniejącego niezależnie ode mnie. Istnieje to wyobrażenie, ale sam ten świat nie istnieje. Nie istnieją słońce i księżyc, ani Niemcy i Ameryka, ani cesarz i papież, nawet papier, na którym tu piszę, i ręka, tu pisząca, lecz tylko moje wyobrażenie o tem wszystkim jest rzeczywiste. Ale i „ja“, posiadające te wyobrażenia, nie jest różną od nich istotą realną. Że „ja“ przed trzydziestu już laty istniałem, że odtąd doświadczyłem już wielu przeżyć, to, wprawdzie, teraz sobie wyobrażam, lecz nie powinienem twierdzić, że temu wyobrażeniu odpowiada lub odpowiadało coś rzeczywistego, gdyż przez to twierdziłbym, że istnieje coś leżącego po za teraźniejszą treścią mej świadomości. Moja własna osoba dawniejsza, wraz z jej losami, jest tak samo różna od mej świadomości obecnej, jak np. Juljusz Cezar od mej obecnej myśli o nim. Mogę być teraz w zupełności przekonany, że wczoraj zrobiłem pewien spacer, lecz jeśli dlatego twierdę że jest on rzeczywistością, to wpadam znów w realizm, zupełnie jak gdybym się oddawał naiwnej pewności, że tu stoi „rzeczywisty“, różny od treści mego postrzeżenia, kałamarz. W obu wypadkach pewne jest tylko, że obecnie jestem mocno przekonany, iż to lub owo przeżyłem albo tę rzecz widziałem i ruszałem, lecz że te przeżycia były rzeczywiste, nawet niezależnie od mego wspomnienia, że owa rzecz istnieje niezależnie od mego postrzeżenia, tego twierdzić mi nie wolno. Tak oto domyślony konsekwentnie do końca, prowadzi idealizm subiektywny do tego, że uznaję za rzeczywi-

ste tylko obecne treści swej świadomości; moja świadomość chwilowa jest obecnie światem moim.

Poznajemy tu odrazu, że nasze zachowanie praktyczne w każdym razie nie odpowiada temu zapatrywaniu ani trochę i nie może się też nigdy doń zastosować. Jeśli chcę wogóle żyć, widzę się bezustannie zmuszonym tak postępować, jak gdyby mnie otaczał zupełnie realny świat. Równie moje zachowanie obecne jest tysiąckrotnie pod wpływem wiedzy o tem, co było dotąd rzeczywiste. Że to mieszkanie uważam za swoje, że tych ludzi witam jako znajomych lub krewnych i mówię do nich, że jestem pewien, iż noszą to imię i zajmują to określone stanowisko, wszystko to opiera się na wiedzy o przeszłości. Muszę więc obstawać i przy tem, że ten świat realny istniał także dotychczas. Naturalnie, że nie powinno się tego rozumieć (w duchu „pragmatyzmu“) tak, jak gdyby użyteczność biologiczna, ba, konieczność przekonania realistycznego była identyczna z jej prawdą. Raczej chce się przez to powiedzieć: właśnie dlatego, że zapatrywania, kierujące nami w niezliczonych i jednocześnie tak różnorodnych sytuacjach naszego przeżywania i postępowania, podporządkowują się bez sprzeczności zasadniczemu pogładowi realistycznemu, potwierdza to jego prawdę, i właśnie dlatego, że jest on prawdziwy, można uczynić zrozumiałą jego niezbędność biologiczną.

Równie jak nasze zachowanie praktyczne nie jest zgodne z idealizmem subiektywnym, tak samo zachowanie teoretyczne w naukach realnych. Jak w naukach przyrodniczych, tak i duchowych badacze faktycznie zakładają realność, różną od chwilowych treści swoich świadomości. Dowodzi tego pierwsze lepsze naukowe przedstawienie takiej dyscypliny, jeśli się je sprawdza pod tym względem.

Wobec takiego stanu rzeczy nie należy się dziwić, że przeważnie obstaje się przy idealizmie w postaci jakkolwiek

bądź złagodzonej. I tak, chwilową samopewność świadomości rozszerza się odrazu o pewność wspomnienia. Już przez to wszakże odstępuje się od zasadniczej tezy idealizmu; gdyż ten powiada: tylko treść świadomości jest rzeczywista. Skoro obecnie jestem pewien, że przed pięciu minutami słyszałem jak bije zegar, to przeżycie minione jest transcendentne dla obecnej treści mej świadomości. Dowierzając zaś pewności wspomnienia, ustanawiam coś jako realne, co nie jest już więcej treścią mej świadomości.

Jakoż idealisci uspakajają się tem, że przecież utrzymuje się tu tylko realność treści *świadomości* (choć minionych). Faktycznie jednak nie zadawalniają się tem rozszerzeniem sfery rzeczywistości; milcząco lub też wyraźnie czynią założenie dalej sięgające, że istnieją jeszcze inne subjekty i że całokształt postrzeżeń i doświadczeń, zwany przez nich światem zewnętrznym, istnieje nie tylko dla własnego ja, lecz i dla innych subjektów. Bez tego przypuszczenia byłyby wykluczone wszelkie stosunki ludzkie, byłoby np. zupełnie bezsensownem, żeby idealista pisał książkę dla wyłożenia innym swego poglądu.

Przez zaufanie do pewności wspomnienia i wiarę w istnienie innych subjektów świadomości, rozszerza się nadzwyczajnie zakres tego, co się uznaje za rzeczywiste, ale tem samem zarzuca się już faktycznie idealizm subiektywny. Że się tego wielokrotnie nie chce przyznawać, polega chyba na pomieszaniu dwóch znaczeń wyrazu „idealizm“: poznawczoteoretycznego i metafizycznego. Że nasze myślenie i postrzeganie jako procesy świadomości ujmują to, co jest po za świadomością (coś transsubiektywnego), tego nie chce przyznać idealizm poznawczoteoretyczny. Jakiego rodzaju ma być to pozaświadome, musi być dla niego zasadniczo obojętne. Skoro nawet się składa z samych procesów świadomości (innych subjektów i minionych procesów własnej), to dla danego

subjektu pozostaje wszakże — pozaświadomem. Jeśli znów się dopuszcza transsubiektywne *psychiczne* i neguje tylko istnienie *fizycznego* świata zewnętrznego, to na drodze poznawczoteoretycznej da się to z trudnością uzasadnić. Raczej wypowiada się tem samym twierdzenie metafizyczne: wszystko istniejące, orzeka się, jest w gruncie rzeczy psychiczne. Ten pogląd metafizyczny jest lepiej nazywać „spirytualizmem“ niż „idealizmem“; w każdym zaś razie trzeba go dobrze odróżnić od kierunku poznawczoteoretycznego, któryśmy nazwali „idealizmem subiektywnym“. W naszym badaniu poznawczoteoretycznym mamy, naturalnie, tylko z nim do czynienia.

2. Idealizm subiektywny jako punkt wyjścia w teorii poznania.

Widzieliśmy, że ani w życiu praktycznym, ani też w poznaniu naukowym nie możemy się obyć idealizmem subiektywnym i że równie jego przedstawiciele łagodzą go mniej lub więcej, a tem samym właściwie zarzucają. Ale czy nie przysługuje mu przynajmniej to znaczenie, że stanowi on jedynie pewny punkt wyjścia dla teorii poznania? Zapatrywanie to podzielają też przedstawiciele realizmu i dlatego należy je tu poddać rozważaniu szczególnemu.

Jako punkt wyjścia można brać idealizm subiektywny najpierw w znaczeniu psychologiczno-genetycznym. Wówczas się przyjmuje, że: w pierwszym stadium swego rozwoju umysłowego człowiek się ogranicza do treści własnej świadomości; zagadnienie do rozwiązania widzi się naówczas w tem: jak dochodzi on do przekonania o świecie zewnętrznym? Odpowiedź, którą na to dali np. Schopenhauer (1788—1860) i Helmholtz (1821—1895), brzmi: dzieje się to za pomocą wniosku nieświadomego, który w sformułowaniu pojęciowym

brzmiałby tak: treści postrzeżeniowe naszej świadomości mają swą przyczynę; nie znajduje się ona w naszej świadomości, a więc musi istnieć po za nią.

Nie bacząc na inne wątpliwości, [przy wyprowadzeniu tem pozostaje niewyjaśnione to zwłaszcza, jak mogłaby istota, ograniczona jedynie do treści własnej świadomości, przyjść wogóle na myśl czegoś istniejącego „po za świadomością“. Byłoby to niepojętą twórczością czegoś nowego, gdyż nawet świadomość konieczności przyjmowania przyczyny do każdego procesu jest tylko „w nas“.

Coś podobnego zachowuje moc swoją także względem próby Dilthey'a do wyprowadzenia naszej wiary w realność świata zewnętrznego z „doświadczeń woli“, mianowicie, z przeżycia nieoczekiwanego oporu dla dążeń i ruchów; gdyż i te przeżycia oporu są tylko szczególnym rodzajem przeżyć świadomości. Żeby stąd miała powstać, jako coś nowego, myśl o świecie zewnętrznym, różnym od świadomości, nie jest zrozumiałe. Nadto, i przy namyśle nad jakimś zagadnieniem np. albo przy próbie przypomnienia sobie zatraconego nazwiska, przeżywa się także opór i otamowanie, lecz stąd nie powstaje myśl o realności po za świadomością. Więc przyjąc chyba musimy, że świadomość własnego ja i świata zewnętrznego powstają *jednocześnie* i rozwijają się w ustawicznej współzależności. Zresztą, cała kwestja, jak dziecko przychodzi do przekonania o istnieniu świata zewnętrznego, jako kwestja psychologiczna, nie ma dla naszych badań znaczenia istotnego. My, wychodząc ze świadomości dorosłego człowieka kulturalnego, śmiało uczynić możemy założenie, że to przekonanie jest. W samej rzeczy, jak widzieliśmy, realista naiwny jest tak mocno przekonany o istnieniu świata zewnętrznego, jak o swem własnem.

Ci z teoretyków poznania, którzy uznają idealizm subiektywny za jedynie pewny punkt wyjścia dla uzasadnienia

realizmu krytycznego, muszą, naturalnie, utrzymywać, że przekonanie realizmu naiwnego tak długo nie może być uważane za prawomocne, póki się go nie usprawiedliwi na drodze teoretycznej, i że przysługuje mu pewność o tyle, o ile właśnie można go dowieść. Na korzyść realizmu przytoczono głównie argumenty następujące²⁰⁾:

a) Postrzeżenia zmysłowe w powstawaniu swem i znikaniu, co do swych właściwości i charakterystycznych połączeń, co do związków swych treści w przestrzeni, w czasie i innych, są od nas niezależne.

b) Po krótszych lub dłuższych przerwach możemy znów robić całkiem podobne postrzeżenia; budzimy się, dajmy na to, ze snu i znajdujemy się w tem samym otoczeniu, co dnia poprzedniego, albo widzimy po przerwach ciągle te same ulice, domy, osoby, sprzęty i t. d.

c) Możemy z poprzednich doświadczeń przepowiadać wydarzenia późniejsze.

d) Skoro wogóle przyjmujemy inne subjekty jako istniejące, musimy też stwierdzać, że ich postrzeżenia są w większości zgodne z naszymi.

Otóż, wszystko to objaśnia się najprościej przez przyjęcie świata realnego, różnego od subjektu i treści jego świadomości. On to właśnie sprawia, że robimy te i owe postrzeżenia, które w pewnych okolicznościach się powtarzają. Następnie, jeśli się przyjmuje słusznie, że realny bieg rzeczy posiada pewną prawidłowość, to i przepowiadanie wydarzeń przyszłych staje się zrozumiałem. Wreszcie, istnienie *jednego* realnego świata zewnętrznego objaśnia najbardziej niewymuszenie fakt, skądinąd bardzo dziwny, że między treściami postrzeżeniowymi wielu subjektów panuje tak wielka zgodność.

Tak więc przyjęcie świata zewnętrznego czyni nam wiele z tego zrozumiałem, co inaczej musiałoby pozostać zagadkowym. Ale dlatego nie jest on jeszcze „myślowo koniecz-

ny“ w znaczeniu ścisłym. Negacja jego nie zawiera sprzeczności żadnej. Realizmowi zawsze można jeszcze uczynić zarzut: rzeczywiste mogłoby przecież być zagadkowym, nie do objaśnienia. Skąd wiemy z pewnością, że to, co objaśniałoby nam przebieg treści naszej świadomości, musi też istnieć?

W samej rzeczy, przyznają też i realistyczni teoretycy poznania, wychodzący z idealizmu: nie jest to założeniem, którego możnaby dowieść ściśle, żeby to, co jest rzeczywiste, musiało się dać objaśnić; przyjęcie świata zewnętrznego jest tedy wieczną hipotezą, gdyż właśnie nie możemy wyjść nigdy po za swoją świadomość, żeby sprawdzić, czy jest ono słuszne.

Wszakże to ustępstwo nie daje się wcale pogodzić z naszą bezpośrednią i wolną od zwątpień pewnością, co do istnienia świata zewnętrznego. Żywo się odczuwa z Kantem, kiedy powiada on w przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“: „Idealizm mógłby uchodzić za jeszcze taki niewinny (jakim faktycznie nie jest), to pozostaje przecież zawsze skandalem filozofji i powszechnego rozumu ludzkiego, że istnienie rzeczy po za nami... przyjmować musimy *na wiarę* tylko i że jeśli komu wpadnie o niem zwątpić, nie można mu przeciwstawić dowodu zadawalniającego“.

Tu się łatwo nasuwa przypuszczenie, że przecież mógłby się ukrywać błąd w rozważaniach, wydających idealizm za konieczny punkt wyjścia w teorii poznania. Czyż naprawdę jesteśmy zmuszeni przyznać idealizmowi, że jedynie treści naszej świadomości stanowią to, o czego istnieniu możemy mieć pewność bezpośrednią i nie dającą się obalić?

Musimy sobie przypomnieć, że oddzielanie psychicznego i fizycznego albo poprawniej: treści świadomości i mniemanaj w nich rzeczywistości (która może być zarówno fizyczna, jak psychiczna), nie jest to nic pierwotnego, że raczej zakładać każde pewność naiwną co do świata zewnętrznego i otocze-

nia ludzkiego, kiedy to „fizyczne“ i „psychiczne“ nie są jeszcze oddzielone. Tyczy się to nie tylko, biorąc psychologiczno-genetycznie, tworzenia się tych pojęć, lecz i, biorąc poznawczoteoretycznie, ich treści i ważności. Jak bowiem ma się uzasadnić, że przy rozkładaniu owej realności, której istnienia jestem zgóry pewien, *jedna* sfera: „psychiczne“, o ile należy do mego ja, pozostaje dla mnie pewna, *druga* zaś (którą można pomyśleć tylko w korelacji do tamtej): „fizyczne“ i obce życie psychiczne wydają się tylko hypotetycznemi?

Na to się nam odrzeknie w duchu idealizmu: wszystko, co nam jest dane bezpośrednio i którego istnienia jesteśmy bezwzględnie pewni, musi się znajdować wewnątrz naszej świadomości; gdyż nie mogąc wyjść nigdy po za jej granice, nie mogąc nigdy osiągnąć tego, co pozaświadome, nie możemy pozyskać nigdy zupełnej pewności co do jego istnienia i charakteru.

Ale czy świadomość to przestrzeń ze wszystkich stron ogrodzona, jak kula szklana, albo całkiem zamurowana katakomba podziemna? Przecież widzimy, że tak nie jest. Przepisywanie jej własności przestrzennych albo takichże granic nie ma żadnego sensu. Następnie zaś odmówić możemy wszelkiej siły dowodzenia tej argumentacji, która opiera się jedynie na przeciwstawianiu tego, co jest „wewnątrz“ i „zewnątrz“ świadomości; sposób mówienia obrazowy nie powinien nam zastąpić prawdziwego uzasadnienia. Faktycznie przecież nierozwiązalne zagadnienie: jak nasza świadomość ma wyjść po za swe granice i ująć coś znajdującego się „tam nazewnątrz“, powstało tylko dlatego, żeśmy sobie uzmysłowili świadomość jako sferę przestrzenną.

Chcąc zaś stwierdzić prawdziwy stan rzeczy, musimy się stanowczo przyznać do przekonania, którego faktycznie nigdy się nie wyzbywamy, że w postrzeżeniu bezpośrednio

zdobywamy wiedzę o rzeczywistości. Wiedza ta może być w różny sposób rozszerzana i korygowana przy pomocy rozmyślań i badania naukowego; ale nie powinno się jej nigdy zaniechać jako pierwszego punktu wyjścia.

Naturalnie, że przekonanie o realnym świecie zewnętrznym nie jest „myślowo konieczne“ w tym sensie, żeby jego negacja zawierała w sobie sprzeczność. Zarówno jak realizmowi, tak i idealizmowi nie można dowieść sprzeczności wewnętrznej. Lecz wskazaliśmy już na to (str. 1 n), że zaliczamy do sądów „prawdziwych“ nie tylko „myślowo konieczne“, ale i „posiadające ważność empirycznie powszechną“. Skutkiem tego więc, że (biorąc ściśle) realizm nie jest „konieczny myślowo“, nie spada jeszcze do przypuszczenia prawdopodobnego, do „hypotezy“.

Można znajdować dziwną wiedzę doświadczalną o rzeczywistości, samo jej zdobywanie duchowe, ale nie jest ona dziwniejszą niż to, że wogóle jest coś takiego, jak „świadomość przedmiotów“. Pewno, że nie możemy sobie stworzyć obrazu zmysłowo-poglądowego o tej wiedzy, o tem ujmowaniu i posiadaniu duchowem. Lecz w takim pojmowaniu zmysłowym stosunku świadomości do jej przedmiotów tkwi właśnie korzeń ustępstwa, czynionego idealizmowi.

Może jednak poszuka się jeszcze podpory w argumentacji następującej: Wszystko pozaświadome, transsubiektywne jest mi jedynie w ten sposób dane, że je sobie wyobrażam poglądowo albo myślę za pomocą pojęć, a więc *za pośrednictwem* funkcji świadomości, natomiast same procesy świadomości są mi dane *bezpośrednio*. Zatem wszystko, co jest treścią mej świadomości, jest dla mnie pewniejsze co do swego istnienia i charakteru, niż to, czego znajomość jest dla mnie dostępna wogóle dopiero przez medjum świadomości.

Wszakże takie dowodzenie dopuściłoby się pomieszania — zdarzającego się, wprawdzie, dość często — bezpośredniego

przeżywania tego, co psychiczne, i jego *poznawania* w świadomości reflektującej. Pomieszanie takie łatwo nasuwa okoliczność, że zarówno „przeżywane“, jak i zauważone w refleksji i ujęte „psychiczne“, zowie się „świadomem“. Są to jednak dwa znaczenia słowa, które należy ściśle rozróżniać; zamiast drugiego byłoby lepiej używać wyrazów: „zauważone“ albo „wiadome“ (gewusst). Pewno, że funkcje poznawcze, w których ujmujemy świat zewnętrzny, są „świadome“ w sensie pierwszym, ale przez to nie są jeszcze „wiadome“ ²²). Wszystkie procesy świadomości, w których jesteśmy zwrócenii poznawczo na świat zewnętrzny, lub w których zabieramy względem niego stanowisko—kiedy się nam on podoba lub też nie podoba, kiedy go pożądamy lub odtrącamy, chcemy lub nie chcemy — są świadomością przedmiotów albo też ją zawierają. Już poprzednio (str. 32) okazało się celowem wszystkie akty świadomości przedmiotów nazywać „myśleniem“. Ale proces myślowy (jak to na str. 70 wykazaliśmy bliżej) nie może nigdy ujmować samego siebie; raczej możemy tylko w nowym akcie myślowym uczynić go objektem. Jeśli więc konstatuje: teraz postrzegam ten stół; myślę o owej wczorajszej rozmowie, i skoro przy tem mniemam nie sam stół i rozmowę, lecz zwrócone na te objekty akty myślowe, to musiałbym, biorąc ściśle, powiedzieć: to postrzegłem, owo myślałem. Użycie czasu teraźniejszego w tych zdaniach tłumaczy się naprzód okolicznością, że ślady dopiero co przeżytych aktów są jeszcze bardzo świeże i żywe w tak zw. pamięci bezpośredniej, a następnie, faktem, że „przeżywanie“ aktów myśli, uczuć i woli przerywa się tylko na mgnienie oka przez zauważanie i stwierdzanie refleksyjne.

Zatem i własne procesy świadomości, mające za przedmiot świat zewnętrzny, nie są dane poznaniu naszemu bezpośrednio, jako objekty transsubiektywne, ale też za pośrednictwem funkcji poznawczych, które się na nie skierowują,

nie są zaś identyczne z niemi. A więc poznawanie własnych procesów świadomości odbywa się tak samo *pośrednio*, jak poznawanie tego, co pozaświadome, nie ma się też prawa przypisywać tamtemu większą bezpośredniość i, opierając się na tem, większy stopień pewności. Faktycznie bowiem to refleksyjne ujmowanie psychicznego (tak zw. „postrzeganie wewnętrzne“) może być w pewnych okolicznościach tak dobrze niezupełne i błędne, jak postrzeganie zmysłowe („zewewnętrzne“). Jednakże tu, jak i tam, postrzeganie i opierające się na niem doświadczenie zachowują swą doniosłość jako źródła poznania. Wyradza się tylko potrzeba kryterjów, za pomocą których upewnialibyśmy się, jakie sądy empiryczne są prawdziwe lub fałszywe i jakim przysługuje tylko prawdopodobieństwo. Prawo myślenia, że treść poznawcza nie powinna sobie przeczyć, stanowi tylko probierz formalny, *conditio sine qua non*, a więc warunek ujemny wszelkiej prawdy. Lecz to, co się myśli bez sprzeczności, jeszcze nie musi być prawdą. Żeby zaś istniało „ogólne“ kryterjum materialne prawdy, zaprzeczał już Kant, rozważając, mianowicie, w ten sposób: „Jeśli prawda polega na zgodności poznania z jego przedmiotem, musi to odróżniać przedmiot ten od innych; gdyż poznanie jest fałszywe, skoro nie jest zgodne z przedmiotem, do którego się stosuje, chociażby zawierało coś prawomocnego względem innych przedmiotów. Otóż, kryterjum ogólnem prawdy byłoby kryterjum, ważne dla wszelkiego poznania, bez różnicy jego przedmiotów. Jasnem jest, że ponieważ przy tem abstrahuje się od wszelkiej treści poznania (t. j. odnoszenia tegoż do obiektu), a prawda się tyczy właśnie tej treści, niemożliwe jest i bezsensowne zapytywać o cechę prawdziwości tejże treści poznania, i że tedy wystarczającej i zarazem ogólnej cechy prawdy podać nie można“ *).

*) Kritik d. r. Vernunft, ed. Valentiner (Philos. Bibl. t. 37, str. 112).

A więc i w tak doniosłej — poznawczoteoretycznie — kwestji (materiałnego) kryterjum prawdy okazuje się, że teoria poznania musi pozostać w najbliższej styczności z naukami poszczególnymi; bowiem z nich tylko może się dowiedzieć, co w dziedzinach poszczególnych uchodzi za oznakę sądów prawdziwych, a, następnie, i prawdopodobnych; obszerna zaś i systematyczna teoria kryterjów stanowi jedną z najważniejszych i najpotrzebniejszych zadań teorii poznania.

3. Psychomonizm i empirjokrytycyzm.

Idealizm rozdziera „ja“ i „rzeczywistość przedmiotową“ w sposób, jakiego nie można dopuścić; wznosi mur graniczny pomiędzy świadomością a światem zewnętrznym; obierając zaś swój punkt widzenia wewnątrz świadomości, uznaje za niemożliwe dla niej dostać się do świata zewnętrznego. Wspomnieliśmy już poprzednio, że stanowisko to posiada względną rację, lecz nie jako ogólnie poznawczoteoretyczne, tylko nauki poszczególniej, mianowicie psychologii.

O ile jako psychologja „czysta“ zajmuje się ona jedynie treścią świadomości indywidualów, to zagłębia się w przeżycia subjektu i pierwszym jej zadaniem jest opisać całkowity ich stan, stwierdzić ich składniki i prawidłowości. Przy tem może ona, w samej rzeczy, całkiem abstrahować od kwestji istnienia świata zewnętrznego: dla niej polega on faktycznie na subiektywnej świadomości świata.

Ale oto zważyć trzeba, że psychologii przeciwstawia się jako dyscypliny współzależne (korelatywne) nauki przyrodnicze. Starają się one tak ująć świat zewnętrzny, jak się go ma myśleć niezależnie od indywidualów i ich świadomości. Przyrodnik tedy abstrahować musi właśnie od subjektu i jego przeżyć.

Widzimy, że oba te sposoby rozpatrywania są jako ta-

kie jednostronne; że polegają na sztucznej abstrakcji — służącej, naturalnie, poważnym celom poznania — i że oba się wywodzą z realizmu doświadczenia przednaukowego. Ten więc stanowi założenie psychologiczne i logiczne dla obu i powinien też uchodzić za słuszny punkt wyjścia dla teorii poznania.

Skoro się jednak tego punktu wyjścia chybiło, to—biorąc rzecz czysto teoretycznie — możliwy jest błąd dwojaki: albo się wykreśla sferę pozaświadomego i oznajmia, że jedynie treść świadomości jest rzeczywistością, albo też wykreśla się treść świadomości i widzi w pozaświadomem rzeczywistość jedyłą.

Pierwszą drogę obiera *idealizm subiektywny*. Że się tu faktycznie wpada w sposób rozważania specyficznie psychologiczny, okazuje się na tem, że jeden z przedstawicieli tego kierunku mówi o „naturze psychicznej wszystkich faktów“²³⁾, drugi zaś przepowiada „psychomonizm“ jako rezultat swego sprawdzania krytycznego pojęć rzeczywistości²⁴⁾. Podobnie utrzymuje Mach²⁵⁾, że wszystko, co nam jest dane bezpośrednio jako faktyczne i pewne, składa się z „czuć“. Zgodnie zaś z mową panującą rozumie się przez „czucie“ coś psychicznego. Ale, jak u Macha już czucia stają się pierwiastkami neutralnymi, które można brać zarówno fizycznie, jak psychicznie, tak i większość przedstawicieli idealizmu dąży do ominięcia wniosku, że wszystko rzeczywiste jest psychiczne. W samej rzeczy, pozostaje on już w sprzeczności za widocznej do przednaukowego i naukowego sposobu myślenia i mówienia. Ściany mego pokoju i kamienie brukowe na ulicy to przecież nie psychicznego, a fizyka i chemja, astronomja, mineralogja i tyle innych dyscyplin nie zajmują się przecież niczem psychicznem.

Trzeba więc rozróżniać pomiędzy „treścią świadomości“ a „psychicznem“. Należy powiedzieć — żeby uratować idea-

lizm: — wszelkie poznanie ma, wprawdzie, do czynienia tylko z treścią świadomości (nie z pozaświadomem), lecz tę treść podzielić trzeba z kolei na królestwo psychiczne i fizyczne. Przytem wyszczególnić: przedmioty nauk przyrodniczych i duchowych są „w świadomości“; wszelki byt jest świadomością; wszystkie przedmioty to objekty dla jakiegoś ja. Mówić zaś o pozaświadomej „rzeczy samej w sobie“, o rzeczywistości „transcendentnej“ nie jest dozwolone.

Atoli, im bardziej idealista się trudzi odróżnić swój punkt widzenia od specyficznego psychologicznego sposobu rozpatrywania, im więcej uznaje faktycznie istniejącą różnicę pomiędzy naukami przyrodniczymi a duchowymi, tem niewinniejszym wydaje się idealizm. To, przeciw czemu zmysł realistyczny tak się wzdraga, schodzi coraz bardziej na plan dalszy. Wszak idealizm przyznaje różnicę między psychicznym a fizycznym, musi też jakkolwiek bądź uwydatnić różnicę tego, co się tylko wyobraża i co się postrzega, jako też różnicę rzeczywistości i snu lub halucynacji. Ba, musi on, wreszcie, uznać, że nauki przyrodnicze pojmują swe masy i energie jako istniejące niezależnie od subjektu indywidualnego; doda jednak zaraz, że się je tylko *myśli* jako w ten i ten sposób istniejące, że i one są też „objektami“ dla „subjektu“, chociaż nie dla tego lub owego określonego ja, lecz dla subjektu powszechnego, dla „świadomości wogóle“, którą należy domyśleć jeszcze jako niezbędny odpowiednik (korelat) do każdego obiektu.

Otóż, instynktowny opór przeciwko idealizmowi polega na podejrzeniu, że czyni on z rzeczywistości widziadło senne, wytwór mózgowy. Skoro się dostrzega, że w pewnej postaci idealizmu niema tego, że ogranicza się on do postawienia jak gdyby nowego znaku przed wszystkim, co może być przedmiotem naszego myślenia i wiedzy, że to, mianowicie, jest czemś „świadomem“, „obiektem dla subjektu“, to odbiera

się wrażenie, że w ten sposób właściwie pozostaje wszystko po staremu; albowiem w myśleniu rzeczywistem opuścimy wprost ów „znak“, mający przysługiwać wszystkim przedmiotom, a więc nie mogący nic zdziałać dla ich rozróżniania; wówczas zaś jesteśmy znów u realizmu. Rację ma Stumpf, zauważając ²⁶⁾ o tej złagodzonej postaci idealizmu: „Niema celu sprzeczać się o to. Właśnie dlatego, że wszystko, co myślimy, jest eo ipso myślane, chodzi wyłącznie o to, jako *co* je myślimy; czy jako realne, czy nierealne, jako fizyczne, czy też jako psychiczne, jako ogólne, czy indywidualne, jako własność świadomości, czy też jako coś nie obciążonego stosunkiem zcalającym (integrującym) do świadomości i t. d. To, co myślimy jako niezależne od świadomości, jako warunkujące samą świadomość i co, mianowicie, na podstawie dojrzenia logicznego myśleć *musimy*, jeśli nie chcemy się zaplątać w sprzeczność z wszystkimi prawidłami prawdopodobieństwa, to właśnie zwykliśmy nazywać obiektywnie-realnem. Kto jednak woli sposób zawilszy, pleonastyczny, wyrażania się albo też widzi sens głęboki w przywieszaniu do wszystkich przedmiotów myślenia i mówienia jeszcze napisu „myślane“, niechaj sobie zostaje przy tem. Jakiegokolwiek zagadnienia tem nie rozwiąże“.

Że napis ten możemy opuścić bez szkody, polega to właściwie na wyżej już przedstawionym (Rozdz. II, 4) „przedmiotowym“ charakterze myślenia. Zgodnie z tem, do *treści* myślenia (zaś dla rozpatrywania logiczno-poznawczoteoretycznego tylko ona wchodzi w rachubę) samo przeżycie myślenia nie należy, równie jak stosunek do „ja“, będącego subjektem tego przeżycia. Tem samem odpada jednocześnie powód do utrzymywania, że każdą treść myślenia odnosi się do „ogólnego ja“ (co, naturalnie, jest czystym wytworem abstrakcji).

Cofnijmy się wzrokiem do swego punktu wyjścia. Wi-

dzieliśmy, że z pierwotnego pojmowania realistycznego, które jeszcze nie rozróżnia dobrze pomiędzy psychicznem a fizycznym, pochodzi z jednej strony, za pomocą sztucznej abstrakcji, psychologiczny sposób rozpatrywania, z drugiej zaś—przyrodoznawczy (dokładniej: fizyczny). Otóż, idealizm uczynił swoim psychologiczny; mające tu miejsce zachowanie się myślenia względem swych obiektów obwieścił jako jedynie dopuszczalne albo przynajmniej jedynie pewne. Lecz w ten sposób podlega on niebezpieczeństwu wydawania wszystkiego co rzeczywiste, za psychiczne i przedzierzgnięcia się tak w spirytualizm metafizyczny. Skoro zaś chce tego niebezpieczeństwa uniknąć, skoro chce uznać różnice rzeczywiste w obiektach myślenia, to musi ostatecznie poczynić takie ustępstwa realizmowi, że odmienność jego od tegoż wydaje się bez znaczenia.

Musimy jeszcze rozważyć drugą możliwość uniknięcia dualizmu myślenia psychologicznego i przyrodoznawczego. Polega ona na tem, że jedynie to ostatnie uznaje się za wytrzymujące krytykę poznawczoteoretyczną.

Tak czyni w sposób naiwny *materjalizm* wulgarny, który, zagłębiając się całkiem w materjalny byt i stawanie się, zapomina o świadomości.

Próbę wyrugowania świadomości, a więc i psychologicznego sposobu rozpatrywania, za pomocą rozważań poznawczoteoretycznych, przedstawia *empirjo-krytycyzm* Ryszarda Avenariusza. Chce on usunąć podział świata na wewnętrzny i zewnętrzny, na psychiczny i fizyczny, na wyobrażony i rzeczywisty; źródło tego rozdzielenia widzi w „introjekcji“, to zn. w wkładaniu świadomości w innych ludzi i, wreszcie, w siebie samych.

Ma to być sfalszowaniem pierwotnego stanu doświadczenia, który polega jedynie na tem, że każde indywiduum ludzkie znajduje siebie wobec „otoczenia“ o składnikach

różnorodnych, następnie, inne idywidua z rozmaitemi wypowiedziami, to zaś, co wypowiadają — w jakiej bądź zależności od otoczenia.

Otóż, introjekcja odbywa się tak, że człowiek przypisuje innym ludziom postrzeżenia napotykanych przez siebie rzeczy, następnie, myślenie, odczuwanie, chcenie, a więc całe doświadczenie i poznanie wogóle, że wszystko to w nich wkłada, *stwarzając* im tak świat „wewnętrzny“, który się przeciwstawia światu doświadczalnemu, napotkanemu przez niego pierwotnie czyli zewnętrznemu.

Ponieważ introjekcja odbywa się obustronnie i „wkładanie“ przenosi się na samego wkładającego, to wszystkie idywidua wierzą, że posiadają świat zewnętrzny i wewnętrzny, zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie. Dopiero gdy podział ten został już dokonany, bierze się pod uwagę, że doświadczenie jest wytworem naszej organizacji wewnętrznej czyli duchowej; że „przedmiot zewnętrzny“ jest tylko „wyobrażeniem we mnie“. Przedmiot doświadczenia staje się w ten sposób czemś niedoświadczalnym; pozostaje wiecznie „tam na zewnątrz“; to zn. dotarliśmy do zapatrywania idealizmu, że w poznaniu wszelkiem ujmujemy tylko treści własnej świadomości i że nigdy nie wychodzimy po za świadomość.

Przez wyrugowanie „introjekcji“, przez eliminację owych fałszujących stan rzeczy dodatków myślowych, pozyskać można pono „naturalne pojęcie świata“. W miejsce „włożonego“ ja z jego życiem wewnętrznym należy postawić centralny układ nerwowy („system C“), który jest dla mnie w tym samym sensie czemś „danem“, jak każdy inny składnik otoczenia, jak drzewa, domy i t. d.; procesy poszczególne tak zw. „życia wewnętrznego“, postrzeganie, poznawanie, czucie, chcenie, zastąpić należy „wahaniem funkcji“ tego systemu koło jego stanu równowagi.

Nie można nie rozpoznać, że i u Avenariusza rozważanie

poznawczoteoretyczne wyraża się w twierdzenia metafizyczne, które, odpowiednio do wyjścia z rozpatrywania przyrodniczego, są tu czysto materialistyczne. Obalenie tego w szczególach jest tu dlatego już zbyt ciężkie, że wszystko, co się wywodzi o „układzie C“ i „wahaniach jego funkcji“ jest całkiem hypotetyczne, składa się z próżnych możliwości myślowych²⁷).

Tak więc filozofja, która chce stanąć na pewnym gruncie „doświadczenia czystego“, prowadzi właśnie do konstrukcji całkiem fantastycznych.

Jakoż błąd tkwi w rozważaniu, prowadzącem do owego zastąpienia „ja“ przez „układ C“. Tu, mianowicie, znajduje się myśl: „ja i otoczenie należymy do każdego doświadczenia i to w tym samym sensie“; „ja doświadczam drzewa w tym samym dokładnie sensie, jak siebie samego“. Może to uchodzić względem ja cielesnego, lecz nie uchodzi względem tego ja, które jako subjekt przeżywa akty myślenia, odczuwania i chcenia jako swoje. Na jego miejsce postawiono coś analogicznego do świata fizycznego, a tem samem doprowadzono nas na materializm metafizyczny. „Empirjokrytycyzm“ tedy okazuje się odpowiednikiem idealizmu subiektywnego czyli psychologicznego.

ROZDZIAŁ VI.

Fenomenalizm.

Stanowisko pośrednie między idealizmem subiektywnym a realizmem zajmuje *fenomenalizm*. Obstaje on, podobnie jak realizm, przy istnieniu rzeczywistości różnej od świadomości indywidualnej — mianowicie, wprost ją zakłada, tak samo jak przyjmuje istnienie wielu subiektów, z jednakową organizacją duchową, poprostu jako dane. Z drugiej znów strony, zgadza się on z idealizmem, że tak powiem, co do przestrzennego pojmowania świadomości, z czego wnioskuje, że świadomość nie może sięgnąć po za siebie i ująć owej różnej od siebie rzeczywistości. Przeto, według fenomenalizmu, nie poznajemy rzeczy takimi, jakimi są one same w sobie, ale jedynie ich zjawiska („fenomeny“), to zn. poznajemy je takimi, jakimi przedstawiają się one w naszej świadomości, zgodnie z jej prawami. Nasze poznanie zapewnia nas, wprawdzie, co do istnienia rzeczywistości, lecz właściwość jej wyznaczyć bliżej nie jesteśmy w stanie, gdyż wszystkie nasze środki do tego wyznaczenia są natury subiektywnej i od samych rzeczy całkowicie różne.

I. Kantowska teoria poznania w pojmowaniu fenomenalistycznym.

Za głównego przedstawiciela fenomenalizmu liczni interpretatorzy Krytyki rozumu uważają Kanta. Tej interpretacji przeciwstawia się, naturalnie, czysto idealistyczną, która usiłuje oczyścić Kanta od wiary w owe „rzeczy same w sobie“, istniejące absolutnie. Do przeciwieństwa tego przybywa jeszcze spór o znaczenie kantowskiego „a priori“, które tamci wykładowcy (fenomenaliści) biorą w sensie subiektywno-psychologicznym, ci zaś (idealiści) — w obiektywno-logicznym.

W samej rzeczy, oba te sposoby pojmowania nasunął chyba sam Kant: pierwszy jest w istocie trafny względem „Estetyki transcendentalnej“ i po części „Analityki pojęć“, drugi zaś—względem „Analityki zasad naczelnych“²⁸). Skoro by się chciało zgóry już uznać taką różnicę w kantowskim przedstawieniu rzeczy za niemożliwą, albowiem myśliciel tej miary, co Kant, nie mógłby przeczyć sam sobie, nie byłoby to interpretacją wolną od uprzedzenia. Jakoż cele nasze wcale tego nie wymagają, żebyśmy zabierali stanowisko w tej wiele omawianej sprawie interpretacji. Pewno, że dla piszącego historję filozofji jest to bardzo ważne, stwierdzić czy Kant myślał fenomenalistycznie, czy też czysto idealistycznie, czy, wreszcie, myślenie jego posuwało się w obu kierunkach. Nami jednakże nie kieruje tu zainteresowanie historyczne, ale systematyczne. Jednakże zarówno fenomenalizm, jak i (obiektywno-logiczny) idealizm, są to poglądy na poznanie, które nie powinny brakować w przeglądzie systematycznym najważniejszych stanowisk poznawczoteoretycznych. Otóż, mają one tu być przedstawione w taki sposób, żeby oba rodzaje interpretacji Kanta ukazały się w głównych zarysach. Będzie to zarazem w ręku początkującego

środkiem pomocniczym do wybrnięcia z oszalamiających przeciwieństw literatury o Kancie. Zadaniem rozdziału niniejszego będzie, zapoznać nas z pojmowaniem fenomenalistycznym kantowskiej teorii poznania, a przez to z fenomenalizmem wogóle, i przygotować do jego oceny krytycznej.

Że barwy, tony, zapachy, wogóle „jakości drugiego rzędu“ nie przysługują rzeczom samym w sobie, a należą „tylko do właściwości subiektywnych danego zmysłu“, to jest zgóry pewne i dla Kanta; lecz zakłada on przecież—i to go odróżnia od idealisty subiektywnego—, że przedmioty oddziaływają na „zdolność wyobrażania“, „poruszają zmysły“, „pobudzają naszą duchowość“ (t. j. naszą świadomość) i tem wywołują w nas czucia (jedynie te, mianowicie!). Ale same czucia nie stanowią jeszcze poznania doświadczalnego; raczej „składa się ono z tego, co otrzymujemy za pomocą wrażeń, i z tego, co daje ze siebie samej nasza władza poznawcza (przez wrażenia zmysłowe tylko pobudzona), którego to dodatku nie odróżniamy wcześniej od materiału podstawowego, zanim ćwiczenie długotrwałe nie zwróci nań uwagi naszej i nie uczyni nas zręcznymi do oddzielania go“.

Nowem w czynie Kanta jest „oddzielenie“ owego „dodatku“, to zn. wykazanie czynników, za pomocą których władza poznawcza przerabia czucia dane na poznanie świata przedmiotowego.

Przez to chce on także rozwiązać zagadnienie, które uważa za właściwie podstawowe w Krytyce rozumu: jak są możliwe syntetyczne sądy a priori?

Sądy „syntetyczne“ to sądy, dodające do podmiotu orzeczenie, którego się jeszcze nie myśli w pojęciu podmiotu ani znaleźć w niem nie można przez rozczłonkowanie. Analityczne zaś są takie zdania, w których właśnie ten wypadek zachodzi. Tak np. zdanie: „wszystkie ciała są rozciągłe“ jest analityczne; gdyż w pojęciu ciała myślimy już cechę rozciąg-

łości. Takie zdanie jest ważne a priori, to zn. koniecznie i powszechnie, a tem samem niezależnie od doświadczenia; nie potrzeba więc tegoż zapytywać, żeby wypróbować ważność takiego zdania; skorobym ją chciał negować, przeczyłbym sam sobie. Lecz te zdania analityczne nie posuwają naprzód poznania; rozczłonkują tylko nasze pojęcia.

Jeśli natomiast powiadam: każda zmiana ma swą przyczynę, to w orzeczeniu jest coś wypowiedziane, co w pojęciu podmiotu jeszcze nie leży. Zdanie takie jest syntetyczne. Ale jak się rzecz ma z jego ważnością? Na zasadzie sprzeczności ona nie polega; gdyż „zmiana bezprzyczynowa“ nie jest to pojęcie sprzeczne samo w sobie. Również doświadczenie nie może go uzasadnić dostatecznie, albowiem może nam dać wyjaśnienie tylko co do zmian obserwowanych dotychczas, lecz nie co do „każdej“ zmiany. Jednakże zdanie owo jest ważne, jak przekonany jest Kant, powszechnie i koniecznie, a więc a priori. Jak to jest możliwe? Czem się objaśnia ważność tego zdania i podobnych zdań syntetycznych a priori? Te stanowi zagadnienie Kanta.

Kwestja wydaje się nierozwiązalną, skoro poznanie pojmujemy tak, jak gdyby subjekt i rzeczywistość przeciwstawione były w niem niby substancje odosobnione, albo wielkości zakończone i jak gdyby tylko zapomocą doświadczenia (tutaj znaczy to całokształt czuć) subjekt wstępował w stosunki z rzeczami.

Rozwiązalnem natomiast wydaje się to zagadnienie, jeśli poznanie nie polega na ujmowaniu realności, istniejącej niezależnie od nas; jeśli nie ujmuje ono rzeczy tak, jakimi są one same w sobie, lecz jeśli rzeczywistość, na którą się rozciąga poznanie, zbudował duch nasz według praw określonych. Przy tem jako materiał musi on, naturalnie, zużytkowywać czucia, wywołane przez „rzeczy same w sobie“. Czucia owe, wzięte jako takie, tworzą dopiero „materiał surowy“,

chaos, nie zaś uporządkowany i uczłonkowany świat przedmiotowy. Skoro tenże skonstruowany jest przez funkcje umysłowe, to wniknięcie w ich praworządność musi, naturalnie, odsłonić nam pewne zasadnicze właściwości świata obiektywnego, gdyż wszystko, co ma należeć do tego świata, a więc stać się dla nas przedmiotem, musi przecież podlegać temu formowaniu praworządnemu.

Funkcje owe, razem wzięte, stanowią tę strukturę naszej władzy poznawczej, mocą której istnieje dla nas wogóle świat przedmiotowy; tworzą organizację aprioryczną naszej świadomości przedmiotów.

Rozpadają się one, według Kanta, na dwa rodzaje. Że wrażenia zmysłowe (czucia) występują przed nami jako uporządkowane w przestrzeni i w czasie, polega to na sposobach funkcjonowania zmysłowości, grupujących wrażenia obok siebie, jako też jedne po drugich. Przestrzeń i czas nazwał Kant przeto „czystymi formami“ zmysłowości.

Następnie, że myślimy świat jako składający się z „rzeczy“, wyposażonych w „własności“ i podlegających „oddziaływaniu wzajemnemu“; że patrzymy na rozgrywające się w nim procesy jako na uwarunkowane „przyczynowo“, że „liczymy“ i „mierzymy“, mówimy o „rzeczywistości“, „możliwości“ i „konieczności“, polega to na innych funkcjach nmysłowych, których ogół stanowi „rozsądek“.

Więc dopiero skutkiem działania czystych form zmysłowości i funkcji rozsądku („kategorji“) powstaje dla nas z chaosu czuć ów świat obiektywny, wobec którego znajdujemy się pierwotnie i którego bliższe zbadanie jest rzeczą nauk przyrodniczych.

Świat przedmiotowy jest tedy wytworem dwóch czynników: samej w sobie istniejącej rzeczywistości, która pobudza naszą świadomość, skutkiem czego powstają czucia, i świadomości („rozumu“ w najszerszym znaczeniu słowa), która

zgodnie ze swą organizacją aprioryczną porządkuje czucia i obiektywizuje w świat ten. Że „rzeczy same w sobie“ i „rozum“ istnieją, że tenże wyposażony jest właśnie w określone sposoby funkcjonowania, należy to przyjąć poprostu jako fakt ostateczny.

Tyle o podstawie poglądu fenomenalistycznego. Dodajmy kilka uwag wyjaśniających:

a) Czyste formy zmysłowości i rozsądku nie powstają dopiero z czuć, np. za pomocą abstrakcji, ale „gotowe leżą w duchu a priori“. Nie znaczy to, że pojęcia, jak: przestrzeń i czas, rzecz i własność, przyczyna i skutek, są wrodzone. Mogą one bardzo dobrze rozwijać się przy sposobności wrażeń zmysłowych, ale przecież zakładać musimy w subiekcie zarodek, skłonność do tego rozwoju, jako wrodzone.

Przy takiej interpretacji, wprawdzie, nie należy poprostu zrównywać pojęcia a priori z „wrodzonym“, ale jednak z „potencjalnym“, t. j. „wrodzonym“ ze względu na skłonność²⁹⁾, przez co „aprioryczne“ staje się objektem rozpatrywania psychologiczno-genetycznego.

b) Należy rozróżnić samą funkcję i to, co dzięki niej powstaje, a więc np. uprzestrzeniającą funkcję zmysłowości i charakter przestrzenny świata obiektywnego, będący jej wytworem i ze względu na który tworzymy pojęcie przestrzeni.

Ponieważ nie jesteśmy świadomi przestrzennego porządkowania naszych wrażeń zmysłowych, to przyjąć musimy, że funkcja uprzestrzeniająca jest czynna nieświadomie. To samo powiedzieć trzeba o funkcji porządkowania w czasie („czysta forma“: czas) i o kategorjach. Dopiero wychodząc z pojedynczych postrzeżeń rzeczy przestrzennych, za pomocą abstrakcji dochodzimy do „pojęć“: „przestrzeń“ i „rzecz“; ale że wogóle istnieją dla nas rzeczy przestrzenne, polega to na współdziałaniu owych funkcji nieświadomych.

Kant sam nie przeprowadził owego rozróżnienia pomiędzy funkcją aprioryczną a jej wytworami przedmiotowymi i odnośnemi pojęciami. Przy wybranej tutaj interpretacji wynika ono wszakże z jego poglądów jako konsekwencja konieczna.

c) Funkcje aprioryczne można też brać jako sposoby, w jakie subjekt reaguje prawidłowo na wrażenia. Z tego punktu widzenia tworzyłyby one paralełę do czuć. Reakcji na działanie rzeczy samych w sobie na naszą świadomość nie wyczerpują tedy same czucia, ale—pobudzone przez czucia—działać zaczynają owe funkcje, mocą których powstaje dla nas świat przedmiotowy, przez naiwnego przyjęty jako „dany“ bez udziału subjektu.

Naturalnie, że czucia i odpowiadające funkcjom „formy“ różnią się o tyle, że czucia zmieniają się wielorako i przedstawiają rozmaitość nieprzejrzaną, form zaś jest mało i napotyka się je wszędzie, następnie, że czucia jak gdyby się w nich układają.

d) Funkcje albo formy aprioryczne są subiektywne, lecz działają powszechnie i koniecznie, tworząc ściśle według praw zjawiający się nam świat obiektywny; a więc pomimo swej subiektywności są źródłem wszelkiej obiektywności. Co bowiem rozumiemy przez pojęcie rzeczy prawdziwej, realnej? Przecież coś, co istnieje rzeczywiście i, mianowicie, w czasie, co posiada tę lub ową własność, tę oznaczoną wielkość, co, wreszcie, zajmuje przestrzeń, to zn. stawia opór. Potrzeba nam tedy pojęć: przestrzeń i czas, byt, rzeczywistość, substancja, akcydens, wielkość i przyczynowość, żeby myśleć pojęcie rzeczy realnej. Znaczy to: funkcje zmysłowości i rozsądku muszą to współdziałać, a w większej jeszcze zupełności musi to mieć miejsce, jeśli chodzi o naszą świadomość całego świata rzeczywistego.

e) Ponieważ bez tych funkcji i odpowiadających im

„form“ obiektywnych nie posiadalibyśmy wiedzy o obiektach przyrody i żadnego poznania doświadczalnego, ba, wogóle nie byłoby dla nas przedmiotów, to, naturalnie, formy owe i to, co wynika z nich koniecznie, muszą uchodzić względem wszystkich przedmiotów doświadczenia. Tak się objaśnia ważność syntetycznych zdań a priori. Lecz zarówno jak czucia same przez się nie stanowią poznania, tak z pomocą samych form nie możemy poznać czegoś rzeczywistego. Gdyż czucia dopiero jako pochodzące od „rzeczy samych w sobie“ dają nam pewność, że poznanie nasze nie jest omamem, lecz ujmuje rzeczywistość.

Więc nie jest to zjawą tylko, że są rzeczy cielesne, wypełniające przestrzeń, że procesy rozgrywają się w czasie, że są uwarunkowano przez inne i t. d., lecz to wszystko jest rzeczywiste; tylko nie trzeba wierzyć, że posiadałoby ważność i wówczas, gdyby nie było żadnych subjektów poznawczych. Co byłoby wówczas, tego wogóle powiedzieć nie możemy.

f) W każdym razie poznanie dochodzi do skutku tylko przez współdziałanie materiału czuć i owych funkcji. Skoro jednego z tych czynników brak, poznania prawdziwego osiągnąć nie możemy. Zatem metafizyka aprioryczna, która chce zdobywać poznanie tylko za pomocą funkcji rozsądku, nie zużytkowując czuć, jest niemożliwa.

g) Dalej wynika stąd, że nie ujmujemy rzeczy takimi, jakimi są one „same w sobie“, to zn. niezależnie od ujęcia subiektywnego, lecz takimi, jak się nam one „zjawiają“ na podstawie organizacji naszej świadomości. Wprawdzie, zakłada się, że istnieją „rzeczy same w sobie“, jak równie, że dają one pobudkę do powstawania czuć, ale po za tem tracą wszelkie znaczenie dla poznania. Skorobyśmy przyjęli, że odpowiadają naszym subiektywnym formom poznawczym (przeźren, czas, kategorje), musielibyśmy uciec się do

sztucznej hipotezy „układu preformowanego“, t. j. myśleć sobie, że twórca boski wpoił zgóry już duchowi poznawczemu owe zgodne z rzeczami formy. Atoli uciekanie się do nadprzyrodzonego sposobu objaśnienia Kant odrzuca; jest on też przekonany, że skoroby się przyjęło, iż świat jako rzecz sama w sobie jest w przestrzeni i czasie, i że podlega przyczynowości, doprowadziłoby to do sprzeczności nierozwiązalnych, które gruntownie wyłożył on w „antynomjach czystego rozumu“.

2. Krytyka fenomenalizmu.

Również przeciwko fenomenalizmowi utrzymać się potrafi realizm krytyczny; trzeba tylko żeby wyciągnął zdecydowanie wnioski z założenia, które czyni fenomenalizm. Skoro, mianowicie, sądzi się, że istnieje realność niezależna od subjektu i że działa na świadomość naszą, wywołując w niej wrażenia, to można wykazać, że nasze poznanie nie zamyka się w sferze „zjawisk“, to zn. „wyobrażeń w nas“, lecz że dosięga też owej realności i że potrafi określać „rzeczy same w sobie“ nie tylko co do samego istnienia, ale również co do ich właściwości³⁰⁾.

a) Jeśliby przestrzeń była, jak uczy Kant, prosto subiektywną formą naszej zmysłowości, to trzeba by oczekiwać, że *wszystkim* naszym czuciom jednakowo przysługiwałby charakter przestrzenny. Faktycznie zaś pokazuje się on tylko w czuciach zmysłu wzrokowego i dotykowego w sposób wyraźny, w innych zaś rodzajach czuć jest mniej uwydatniony lub też brakuje zupełnie. A więc charakteru przestrzennego nie można chyba sprowadzać do działającej równomiernie funkcji „uprzestrzeniającej“ subjektu, lecz, zależnie od rodzaju czuć, bywa on wraz z nimi dany lub też nie. Skoro sprowadzamy czucia do „pobudzenia“ przez rze-

czy same w sobie, dlaczegóż nie czynimy tego z istnieniem lub brakiem charakteru przestrzennego?

b) Również *określone* własności i stosunki przestrzeni i czasu, napotymane przez nas w konkretnych rzeczach i procesach, nie dają się wcale wyprowadzić z subiektywnego sposobu funkcjonowania. Określona forma i wielkość leżącego przede mną liścia jest mi tak samo dana bez mego współudziału, jak jego barwa; trwanie szczebiotu ptasiego, który mnie teraz dochodzi — zupełnie tak samo, jak wysokość tonów. Skoro barwę i ton warunkuje rzecz sama w sobie, to momenty przestrzeni i czasu także. Nie trzeba, żeby przytem czucia lub formy czasu i przestrzeni odbijały poglądowo właściwość rzeczy samej w sobie; dość jeśli znajdują się w prawidłowym do niej stosunku. Wystarcza to dla naszego poznania, żeby określić rzeczy przynajmniej w ich stosunku wzajemnym.

c) Coś analogicznego daje się wykazać dla tak zw. czystych form rozsądku, dla „kategorji“. I tu nie od nas zależy, jakie kategorje stosujemy, co ujmujemy jako rzecz, co zaś jako własność, co jako przyczynę, a co jako skutek. Określone momenty materiału czuciowego lub też danych wraz z niemi form przestrzeni i czasu muszą sprawiać, że stosujemy właśnie kategorje określone. To zaś dozwała nam wnioskować o realności istniejącej niezależnie od nas.

d) Skoro zaś sądzimy słusznie, że nasze poznanie rozciąga się na rzeczy same w sobie, a nie na „zjawiska“ w naszej świadomości, to pytanie jest, jakie stanowisko zabieramy względem podstawowego zagadnienia kantowskiego. Odpowiedź na pytanie: jak są możliwe syntetyczne sądy a priori? wydaje się wówczas tylko możliwą, jeśli objekty naszego poznania nie są rzeczami, od nas niezależnymi, lecz—chociażby co do formy—stworzone są przez nasz umysł, zgodnie z jego apriorycznym sposobem funkcjonowania.

Atoli samo postawienie kwestji przez Kanta nie jest bez zarzutu. Do zdań, które on zowie „sądami syntetycznymi a priori“, należą przedewszystkiem zdania matematyki czystej. Że uchodzą one a priori, na to się trzeba zgodzić; stosują się wszak do ustrojów, stworzonych przez nas samych w sposób całkowicie określony, a więc nie mamy potrzeby zapytywać o nie doświadczenie; czy zaś pierwiastki, z pomocą których budujemy swe ustroje, abstrahowaliśmy z doświadczenia, może tu pozostać nierozstrzygniętem. Co się tyczy rzekomo „syntetycznego“ charakteru tych zdań trzeba zważyć, że ich prawomocność czyli ważność opiera się na naszych własnych definicjach pojęć liczebnych i geometrycznych części konstrukcyjnych, jako też na ściśle jednolitej właściwości złożonych z nich figur. Ostatecznie więc ważność ich opiera się na zasadzie sprzeczności i z tego punktu widzenia można zdania te uznawać raczej za „analityczne“. Pewno, że i „synteza“ ma przy tem miejsce, ale nie w samych zdaniach, w stosunku orzeczenia i podmiotu, tylko poprzedza zdania, tkwi w kombinacjach liczb i konstrukcji ustrojów geometrycznych, do których się zdania stosują.

Następnie, do „sądów syntetycznych a priori“ zalicza Kant pewne zdania najogólniejsze nauk przyrodniczych, jak: zdanie o przyczynowości i o zachowaniu substancji. Już dlatego różnią się one zasadniczo od zdań matematyki czystej, że nie stosują się do przedmiotów tylko myślowych, ale należą do nauk realnych. Skoro zaś realność, która ma być poznana, nie jest „zjawiskiem w nas“, zatem co do swych form zależna od naszego umysłu, to zdania odnośne mogą wykazać swą ważność tylko z pomocą doświadczenia, gdyż to droga jedyna, prowadząca do owej realności. Więc zdania, jak wymienione wyżej, nie mogą być ważne niezależnie od doświadczenia, t. j. a priori w tem samym znaczeniu, co zdania matematyki czystej. Jeśli wszakże, jak pokazaliś-

my już (Rozdz. III, 3), one to umożliwiają dopiero doświadczenie, to, w porównaniu ze zdaniami właściwie empirycznymi, można im przyznać charakter względnie aprioryczny. Co do swej wartości poznawczej powinny uchodzić za założenia, za przypuszczenia o największym prawdopodobieństwie, które dotychczas sprawdzały się zawsze w doświadczeniu i w których dalsze sprawdzanie się wierzyć możemy.

ROZDZIAŁ VII.

Idealizm transcendentarno=logiczny.

1. Teoria poznania Kanta w pojmowaniu transcendentarno=logicznem i jej rozwinięcie przez Cohena.

a) *Różnice istotne w interpretacji Kanta.* Fenomenalizm, przyznając istnienie rzeczy samych w sobie, czyni realizmowi ustępstwo za wielkie, aby się jeszcze mógł przed nim obronić. Ci jednak, którzy interpretują kantowską teorię poznania w sensie idealistycznym, przeczą, jakoby ją samą osiągała krytyka realistyczna. Należą tu przedewszystkiem Cohen, Natorp i ich uczniowie (tak zw. neokantyści). Według nich, u Kanta niema wogóle założenia realistycznego rzeczywiści absolutnej, istnienia rzeczy samych w sobie. Tak np. wyraża się Cohen: „gadanie powierzchowne“, że Kant ograniczył, wprawdzie, poznanie do zjawisk, ale przecież zostawił niepoznawalną „rzecz samą w sobie“, musi nareszcie raz ucichnąć. — Gdzie słowa Kanta nasuwają rzeczywiście takie tłumaczenie, tam, zdaniem tego interpretatora, chodzi bądź o przystosowanie się dydaktyczne do naiwnego realizmu czytelnika, bądź też termin „rzecz sama w sobie“ rozumieć należy całkiem inaczej. Nie można tu przedstawić wszystkich tłumaczeń Cohena, wspomnimy tylko o jednym. Według tego „rzecz sama w sobie“ oznacza cel i zadanie nieskończo-

nego procesu poznania; więc nie tylko to, co już zbadano, ale zarazem i to, co pozostaje kwestją. Ma to stanowić charakter wszystkich pojęć, że, zaspakajając wymagania myśli, stawiają co raz to inne.

Skoro jednak zaprzeczamy istnienie rzeczywistości niezależnej od ducha poznającego, to jesteśmy znów u idealizmu. Lecz filozofowie wymienieni usiłują z całą wyrazistością reprezentowany przez siebie idealizm odróżnić od „idealizmu subiektywnego“, przeto w ich interpretacji Kanta ukazują się inne jeszcze zboczenia od pojmowania fenomenalistycznego. Fenomenalizm bowiem, z wyłączeniem kwestji „rzeczy samej w sobie“, idzie ręką w rękę z idealizmem subiektywnym. Według jego interpretacji przeto, *świadomość*, której budowę wewnętrzną chce Kant stwierdzić, to również świadomość subjektu indywidualnego — wprawdzie, nie tego lub owego indywiduum określonego, lecz że tak powiem subjektu „typowego“. Według interpretacji Cohena zaś, gdzie mowa o świadomości, chodzi o „świadomość naukową“ i to specjalnie o przyrodoznawczą, a więc o treść nauk matematyczno-fizycznych, jak to ją zawierają „książki drukowane“; ją to analizować trzeba ze względu na pojęcia podstawowe.

Według pojmowania fenomenalistycznego, a priori są funkcje zmysłowości i rozsądku, stanowiące razem aparat poznawczy jako stałe wyposażenie osobnika, który z ich pomocą urabia materiał czuć, jak maszyna tkacka swój materiał.

W duchu pojmowania drugiego (idealistycznego), a priori oznacza stosunek czysto treściowy, myślowy. Dla pojęcia ciała np. jest w tym rodzaju a priori pojęcie przestrzeni i substancji; to znaczy, oba pojęcia myśli się z koniecznością w pojęciu ciała, a więc się je w niem zakłada; pojęcie przestrzeni jest założeniem geometrii, zdanie o przyczynowości założeniem poszczególnych praw przyrody i o tyle — a priori.

Jako „transcendentalne“ oznacza Kant badanie „naszego poznania przedmiotów, o ile ma ono być możliwe a priori“. Jedną z interpretacji Kanta (w duchu fenomenalizmu) bierze też jego metodę za transcendentalno-psychologiczną, gdyż a priori poszukuje w organizacji psychicznej subiekty. Nie stanowi tu różnicy zasadniczej, czy pojmuje się przestrzeń, czas i kategorie jako pojęcia *gotowe* albo funkcje wrodzone, czy też jako skłonności zarodkowe, rozwijające się dopiero z powodu czuć. W obu wypadkach za a priori uchodzą zdolności psychiczne subiekty, a stwierdzenie ich i zbadanie byłoby rzeczą psychologii.

Natomiast, według interpretacji drugiej, postępowanie Kanta można określić jako transcendentalno-logiczne. Gdyż sposób, w jaki się tu rozkłada świadomość naukową pod względem treści, odpowiada całkiem postępowaniu logiki. Że takie treści myślowe, sformułowane za pomocą mowy, rozpatrywać można same przez się w odłączeniu zupełnym od biegu życia psychicznego subiekty myślicy, widzieliśmy już, traktując o „charakterze przedmiotowym myślenia“ (Rozdz. II, 4).

Spróbujemy pokazać, jak się przedstawia teoria poznania Kanta w pojmowaniu transcendentalno-logicznym, przy czem uwzględnimy zarazem rozwinięcie nauki Kanta przez Cohena. Poznamy różną od idealizmu subiektywnego formę idealizmu, którą możnaby najtrafniej chyba oznaczyć jako „*idealizm logiczny*“, ale którą się też zowie idealizmem „transcendentalnym“, „krytycznym“ lub „objektywnym“.

b) *Doniosłość myślenia*. Zdanie podstawowe idealizmu logicznego orzeka: treść poznania znaczy to samo, co byt prawdziwy. Na dowód przytoczymy kilka wyrażań Cohena³¹): „Byt jest bytem myślenia“ i mianowicie „myślenia naukowego“, ściślej: „matematyczno-przyrodznawczego“. „Byt nie polega sam na sobie, lecz powstaje dopiero przez

myślenie“. „Tylko samo myślenie potrafi wytworzyć to, co może uchodzić za byt“; „stwarza ono podstawy bytu. Idee są temi podstawami, temi uzasadnieniami“. „Idea, jako pozyskana w myśleniu czystem, znaczy byt prawdziwy, prawdziwa treść poznania“. Również wszystkie nauki duchowe zakładają wspólnie z naukami matematyczno-przyrodniczymi, że „myślenie potrafi dawać i zabezpieczać wytwory ściśle oznaczone i niezmiennie“.

Nie należy tu pojmować myślenia jako czynność odbywającą się w czasie, jako ogół myślowych przeżyć osobników, lecz jedynie jako treści myślowe. Myślenie „jako wytwarzanie“ jest to „wytwór“.

Jakież to są wytwory myślowe, z którymi ma do czynienia rozpatrywanie logiczno-poznawczoteoretyczne (według terminologii Cohena: logika)? Są to założenia i metody nauki.

Traktowanie logiczne odróżnia się przy tem ściśle od psychologicznego. Proces myślenia, o ile go rozpatruje psychologia, oznacza się też jako „wyobrażenie“, ogół zaś procesów psychicznych, obiekt psychologii — jako przedświadomość (*Bewusstheit*) w przeciwstawieniu do „świadomości“ (*Bewusstsein*) jako całokształtu treści, stanowiącego obiekt logiki. „Gdybyśmy posiadali tylko instynkt, mielibyśmy tylko przedświadomość. Duch wytwarza naukę, przeto jest on świadomością“.

Pytanie, dlaczego doznajemy czuć i właśnie takich, a nie innych, lub dlaczego myślimy według kategorii, oznacza się jako pytanie o przedświadomości i uznaje za nierozwiązalne, a więc jałowe. Natomiast świadomość, którą zajmuje się logika, jest to świadomość „przedmiotów“; treść, którą się „wytwarza“, jest zarazem przedmiotem, obiektem świadomości; „treść“, „przedmiot“, „obiekt“, „byt“ znaczą jedno i to samo.

„Byt“³²⁾ jest treścią tego, co się myśli, o ile się ma „ostać“ w myśleniu, to zn. okazać się prawomocnym (gültig). Do tego przede wszystkim trzeba zupełnej zgodności tego, co się myśli. Wypowiedź jest tylko wówczas obiektywnie ważna, skoro daje się włączyć bez sprzeczności w związek jednolity wszystkich wypowiedzi, ubiegających się o taką samą ważność obiektywną. Dana bezpośrednio treść świadomości indywidualnej, o ile jeszcze nie jest—albo nie może wogóle być—włączona w ten związek jednolity rzeczywistości, nazywa się „subiektywną“ lub też „zjawiskiem“. W pewnym znaczeniu można zatem przyznać, że i w idealizmie logicznym „przedmiot“ przeciwstawia się myśleniu jednostki poszczególnej jako coś stałego i określonego, co jest takim, jakim właśnie jest, niezależnie od tego, czy ktoś je myśli, czy też nie. Gdyż przedmiotowość, obiektywność to określoność; objektem, według słów Kanta, jest „to, co się sprzeciwia, żeby poznanie wyznaczano (scil. tworzone) na chybił trafił albo dowolnie, lecz a priori i w sposób określony“. Ważność obiektywna i konieczna ważność powszechna stanowią dla wszystkich pojęcia zamienne.

Rzeczywistość obiektywna nie jest daną bezpośrednią (czucia lub wyobrażenia), lecz dopiero myślenie ją wypracowuje; jest ona wynikiem odbywającego się według pewnych praw procesu myślowego, który można nazwać obiektywizacją; przy tem nic z tego, co chce uchodzić za „obiektywne“ albo „rzeczywiste“, nie może pozostać w świadomości odo-sobnionem, lecz musi być włączone w związek, podlegający prawom. Wypracowywanie to jednakże nie jest nigdy skończone i doskonałe; gdyż służy rozwiązaniu zadania nieskończonego. Ale w zabiegach koło tego zadania wytwarza się rzeczywistość obiektywna, prawdziwy byt, „przedmiot“.

Jest to zadaniem logiki, stwierdzić w pewnej mierze wewnętrzną (logiczną) budowę (momenty konstytutywne)

świadomości przedmiotów, nasamprzód w naukach matematyczno-przyrodniczych.

Jak się dochodzi do tych pierwiastków myślowych, do tych idealnych środków konstrukcyjnych? Oto: stwierdzając, za pomocą refleksyjnego rozpatrywania stanu pojęć w naukach matematyczno-przyrodniczych, w jakich to pojęciach najwyższych, najogólniejszych, myślą one swój przedmiot, „naturę“, albo — inaczej wyrażone — jakie to założenia najogólniejsze zawarte są w myśli „natura“.

Z tego punktu widzenia koniecznymi częściami konstrukcyjnymi przedmiotu wydają się w pierwszej linii przestrzeń i czas. W „naturze“ myśli się m. i. „materję“; nie możemy myśleć materji bez położenia i rozciągłości; te jednak zakładać każą przestrzeń. Następnie, w „naturze“ myślimy „procesy“; nie możemy procesów myśleć bez czasu.

Tak więc Cohen znacznie odstępuje od Kanta; podczas gdy ten zalicza przestrzeń i czas, jako czyste formy poglądu, do zmysłowości i odróżnia je od czystych form myślowych, od kategorii, Cohen zalicza przestrzeń i czas do kategorii. Widzi on słabą stronę uzasadnienia kantowskiego w tem, że pogląd następuje przed myśleniem; Cohen zaś „rozpoczyna od myślenia“; myślenie nie powinno mieć początku w czem bądź po za sobą. ³³⁾

Obok przestrzeni i czasu, jako pojęcia najogólniejsze wymienić należy: różniczkę, liczbę, ruch, zachowanie (substancję), przyczynowość i t. d. Pojawia się tu większość kategorii Kanta. Należy je pojmować jako środki metodyczne, żeby myśleć przedmiot „doświadczenia“ (to zn. nauk matematyczno-przyrodniczych). Same one nie są nigdy przedmiotem doświadczenia, lecz stanowią założenia, warunki doświadczenia, umożliwiające je nam dopiero i o tyle są a priori; można je też oznaczyć jako główne kierunki, w których się odbywają wszystkie wypowiedzi.

Ta ważność aprioryczna kategorii nie orzeka jednak, że muszą one też być odkryte a priori. Dalej, całkiem zarzuścić trzeba przypuszczenie, że są one pojęciami wrodzonymi (gotowemi lub w zarodku). Samo pytanie jako psychologiczno-genetyczne tutaj, w rozważaniu logicznem, nie ma wogóle miejsca: nie analizuje się tu świadomości indywiduów—i nie bada jej rozwoju—, lecz treść dyscyplin naukowych.

Logika musi tedy koniecznie orjentować się według nauk poszczególnych, musi też liczyć się z ich postępowaniem. Więc nie powinna rościć pretensji do ustalenia kategorii w sposób prawomocny po wsze czasy — zapatrywanie, które jeszcze Kant podzielał. Nowe zadania myślowe mogą uczynić niezbędnymi nowe środki myślenia i nowe jego wytwory; nowe zagadnienia będą wymagały nowych założeń. Logika powinna je podjąć. Założeniem koniecznym myśli koniecznej o postępie nauki jest myśl o postępie czystego poznania. ³⁴⁾

Lecz po za rozkładaniem świadomości przedmiotów na pierwiastki, po za wyanalizowaniem kategorii nie należy zapominać, że wzięte jako takie są one sztucznie odłączone, że w nauce prawdziwej myśli się je razem, przedstawiają one tedy wewnętrzną jedność natury, jedność doświadczenia naukowego. Naturę myśli się w sposób konieczny jako jedność. Pewno, że obejmuje ona nieprzejrzaną mnogość szczegółów, ale przez to nie rozpada się na dwie lub więcej dziedzin obcych sobie i nie mających ze sobą żadnych stosunków wewnętrznych. Tę jednolitość świadomości przyrody (względnie przedmiotów) nazywa Kant transcendentalną czyli obiektywną „jednością apercepcji“; przy jej pomocy „wszystka różnorodność, dana w poglądzie (naocznie), jednoczy się w pojęcie obiektu“.

c) *Doniosłość czucia*. W tym stosunku ³⁵⁾, z jednej strony, różnorodności, z drugiej zaś—jedności świadomości, które

we wszelkiem poznaniu wymagają się wzajemnie, mamy stosunek „zmysłowości“ (czucia) i „rozsądku“ (myślenia).

Otóż, z czuciami ma się rzecz całkiem inaczej, niż z treściami myślenia. Nie są to „ustalone, niezienne wytwory“, gdyż nie są zdolne do identityczności ścisłej. Według „prawa progę“ można np. nie odróżniać tonu 2 od tonów 1 i 3, to zn. dla postrzeżenia mogą one być jednakowe, podczas gdy tony 1 i 3 są i dla postrzeżenia różne. Ta chaotyczność danych zmysłowych była już dla Demokryta powodem decydującym o odmówieniu im realności; co bowiem nie jest dokładnie tem, czem jest, to wogóle nie jest. „Byt“ w znaczeniu określoności i, mianowicie, zupełnej determinacji, przysługuje czuciu tylko o tyle, o ile można je ustalić za pomocą pewnego stosunku do istnienia określonego obiektywnie, do „podniety“; jedynie wskazując na nią, można czucie identyfikować. Tak więc czucie nie jest pozbawione istnienia, ale pozostaje tak różnem od jednoznacznej określoności, jak x równania od wyznaczających je wielkości. Jakość zmysłowa, czucie, wyłączone jest w ten sposób z szczególnej dziedziny badań fizyki, ale przez to jeszcze nie z dziedziny obiektywnej nauki: fizjologia to wykazać ma dokładnie warunki, w których czucie się pojawia i t. d.

Pod względem wartości poznawczej nie należy tedy stawiać czucia na równi z myśleniem. Fałszywie się postępuje, wydając je — jak to się dzieje wielokrotnie — za rodzaj „wiedzy bez myślenia“; gdyż nie wie się niczego, czego niemożna wypowiedzieć, nie można zaś wypowiedzieć (z sensem) niczego, czego się nie myśli. Treść czucia musi się stać naprzód treścią myślenia, żeby mogła się stać treścią wiedzy i nauki.

Jest też zgóry rzeczą jasną, że w rozważaniu logicznem, rozciągającym się wyłącznie na treści myślowe, czucia nie mogą wchodzić w rachubę. Są one, wprawdzie, dane jako treść, ale treść świadomości indywidualnej; wskutek zawar-

tości pogładowej, naocznej, wskutek przeżywania bezpośredniego nie dają się odłączyć od subjektu i objektywizować, jak treść myślowa, wyrażona w mowie. Co właściwie przeżywam, skoro pewne podniety trafiają w moje zmysły, tego nie mogę uczynić dla nikogo bezpośrednio postrzegalnem, ani też mu dowieść w sposób jednoznaczny.

Jakież tedy znaczenie pozytywne ma czucie, jeśli nie przedstawia samodzielnej wartości poznawczej obok myślenia; jeśli, z drugiej znów strony, myślenie jest „czyste“, od czuć niezależne, jeśli fundamenty swoje kładzie samodzielnie? A może myślenie wysnuwa treść swą ze siebie całkiem swobodnie i dowolnie, zupełnie obojętne na czucie?

Tak nie jest. Już Plato *) (427—347), twórca idealizmu, doszedł do poznania, że nie można myśleć, jak tylko z powodu jakiego bądź czucia; i jeśli Leibniz odróżnia od vérités de raison, mających swój fundament tylko w myśleniu, vérités de fait, to do ustanowienia tego drugiego rodzaju prawd doprowadza go pretensja czucia. U Kanta służą usprawiedliwieniu czucia dwie zasady: „antycypacji postrzeżenia“ i „rzeczywistości“. W pierwszej oznacza on przedmiot czucia jako coś „realnego“, w drugiej zaś opiera „rzeczywistość“ na związku z czuciem: co jest związane z postrzeżeniem według praw empirycznych, jest „rzeczywiste“, chociażby nie było postrzeżone bezpośrednio, jak daleko bowiem sięga według praw empirycznych postrzeżenie oraz następstwo jego, tak daleko sięga też nasze poznanie bytu rzeczy. Zważyć trzeba, iż „rzeczywistości“ nie opiera się tu poprostu na czuciu, lecz na „związku z niem“. W ten sposób wyzwala się myślenie z treści czuciowej, ale się uznaje pretensję czucia.³⁶⁾

Czucie jest tedy w pewnej mierze „znakiem zapytania“; ma pewne „pretensje“, zaś cały sens „myślenia“ i jego „wy-

*) Philos. Bibliothek, t. 80—83.

tworów czystych“ polega na tem, żeby pretensjom owym przyjąć z pomocą, żeby uczynić im zadość własną siłą.

Że natomiast czucie nie może służyć jako samodzielne źródło poznania, ba, chociażby ujawnić całkowicie swe pretensje, uzasadnia się to jeszcze w taki sposób.

Czucie nie może donosić o wszystkim, co myślenie uznaje za „rzeczywiste“; dość pomyśleć o podnięciach pod — i nadpostrzegalnych: niżej i wyżej drgań eteru i powietrza, dochodzących do świadomości jako czucia barw i tonów, odbywają się ruchy, o których wszakże czucia nie mówią nam nic bezpośrednio. Elektryczności i magnetyzmowi nie odpowiadają żadne czucia specyficzne. Prawo Müllera orzeka, iż, pomimo wielkiej różności obiektywnej podnięć, czucie odpowiada przecież zawsze tylko jednym i tem samem. „Tak mało potrafi czucie wypowiedzieć o samej podniecie, co się tyczy, mianowicie, jej treści obiektywnej“. Zjawiska takie, jak: że się lokalizuje ból w członku amputowanym, następnie, halucynacje i iluzje wzbudzają silniej jeszcze podejrzenie subiektywności względem czucia.

Ale pomimo wszystkiego byłoby mylnem, nie uszanować pretensji czucia dlatego, że trudno jest określić ją bliżej. Myślenie czyste nie bawi się w grę immanentną; określa ono i rozwiązuje zagadnienia, które stawia istnienie czucia. Ale środki, za pomocą których to uskutecznia, są to jego wytwory czyste: pojęcia różniczki, nieskończoności, pojedynczości, jedności, wielości, ogółu, substancji i przyczynowości, krótko mówiąc, kategorje. Nie są to czucia, nie są też dane myśleniu przez czucie, ale czyste twory myślowe, chociaż wszystkie zawierają wzgląd na czucie. Zwłaszcza kategorja „pojedynczości“ „wypowiada pretensję, którą czucie zaledwie bełkocze.“³⁷⁾ Przecież tylko „pojedynczemu“ przypisujemy „egzystencję“, „istnienie“ — pojęcia, użyte tu nie jako identyczne z „bytem“. Wprawdzie, trójkąt prostokątny geometry jest

też czemś pojedyńczem, ale reprezentuje cały rodzaj, jest „jednostką specyficzną“. Jednostkę w znaczeniu ścisłym, „jednostkę indywidualną“ stwierdzamy tam, gdzie jest czucie. Mianowicie, za pomocą kategorii „wielkości“, jak ją określa geometria analityczna (jako zjednoczenie liczby i przestrzeni), możemy czucie określić bliżej. W wielkościach, w odległościach określamy rzeczywistość czegoś pojedyńczego. Wszystkie przyrządy, którymi się mierzy treść obiektywna czucia, sprowadzić się dają do równych wielkości. Przy tem odstępuje się zawsze od czucia specyficznego, które należy zbadać: czucie ciepła redukuje się do rozciągłości ręki, czucie tonu do rozciągłości struny, czucie barwy do rozciągłości fali eteru. Tedy pojęcie „pojedyńczego“, a następnie, pojęcie „wielkości“ wprowadzają czucie w związek z „rzeczywistością“; ta bowiem nie jest nam poprostu „dana“ w czuciu; dopiero myślenie ją wyznacza i cały aparat matematyki jest przy tem do usług. Tak usuwa się podejrzenie, iż „rzeczywiste“, opierając się na subiektywności czucia, samo jest czemś subiektywnem. Wszak subiektywną treść czucia obiektywizuje myślenie w wielkościach ruchów. Cokolwiek osądzamy jako „rzeczywiste“, ma, wprawdzie, związek z czuciem, ale treść czucia zastępuje się przez wielkości matematyczne, które znów są wytworami czystego myślenia.

Dzięki temu daleko idącemu uwzględnieniu czucia, idealizm logiczny rości pretensję, żeby uchodzić za „realizm prawdziwy“. W samej rzeczy, polegało to chyba na nieporozumieniu, kiedy zarzucono Cohenowi, iż zabrał on naukom matematyczno-przyrodniczym podstawę empiryczną, i że skoro myślenie czyste wytwarza „byt“, to możnaby z jednakową racją wypowiadać zdania o istnieniu Boga, o nieśmiertelności i zbawieniu, jak o ilorazie różniczek. ³⁸⁾

d) *Odrzucenie myśli o rzeczywistości absolutnej.* O ile w ocenianiu czucia idealizm logiczny zgodny jest z realizmem

krytycznym, o tyle stanowczo odrzuca jego pogląd, że poznanie skierowuje się na określenie rzeczywistości istniejącej po za świadomością (o tyle więc „absolutnej“ czyli „transcendentnej“); że rzeczy są „dane“ i że zadaniem świadomości jest tylko je poznać.

Raczej przedstawiciele jego oznajmniają: rzeczy nie są wogóle „dane“, najmniej zaś rzeczy istniejące rzeczywiście. Przez to rozumiemy „coś pojedynczego“, „coś określonego“. Ale wszelkie określenie odbywa się dopiero przy pomocy pojęć. Bez nich „dane“ = x , które trzeba określić.³⁹⁾ Gdyby rzeczy były nam dane z góry, np. w czuciu, to do odkrycia ich nie byłoby potrzeba matematyki i fizyki; dla myślenia nic nie powinno uchodzić za „dane“, któreby ono miało tylko wchłonąć.⁴⁰⁾

Nie należy pojmować postrzeżenia jako odbicia rzeczy transcendentnej. Jeśli bowiem nazywamy coś obrazem, to możemy je porównać z oryginałem; tutaj zaś mamy do czynienia *jedynie* z treścią świadomości. Ale i konieczności poznania teoria odbicia także nie objaśnia. Raczej zapewnić ją można, określając zadanie poznania empirycznego tak: ma ono przedstawić doświadczenie w jednym jedynym związku praworządnym (w *jednej* przestrzeni, w *jednym* czasie i t. d.). Ten związek jedyny, który nie jest „dany“, lecz stanowi zadanie nieskończone poznania, nie odbija już w każdym razie niczego.⁴¹⁾

Ale zaprzecza się nie tylko, że nasze poznanie jest odbiciem realności transcendentnej — zapatrywanie realizmu naiwnego, zaniechane wszak i przez realizm krytyczny —, lecz wykreśla się całkiem ową rzeczywistość pozaświadomą, do której, według realizmu krytycznego, odnosi się postrzeżenie i wogóle poznanie, a którą myślenie usiłuje określić coraz bliżej. Wyłącznie to, co jest dane w świadomości, jest „rzeczywiste“; rozumie się, że wówczas dopiero zasługuje na

to oznaczenie, jeśli jest włączone w ów jeden związek praworządny; a więc rzeczywiste jest drzewo, które widzę i jakim je widzę, nie zaś różne od tego drzewo transcendentne. Ta „rzeczywistość“ drzewa znaczy jedynie, że skutkiem praw, stwierdzonych przez nas odnośnie do tego danego „czegoś“, możemy na nie liczyć z pewnością i porozumiewać się co do niego. ⁴²⁾ „Przyroda“ to „doświadczenie“, t. j. nauki matematyczno-przyrodnicze. Dla „zmysłu naukowego przyroda nie jest rzeczą, daną zmysłom, ale wielkim znakiem zapytania, który stawiają zmysły, a który ma rozwiązać krok za krokiem umysł. ⁴³⁾

Wobec tego zaprzeczenia realności transcendentnej zrozumiałe jest, że, jak to już zauważyliśmy (str. 103), chciałoby się i Kanta uwolnić od tej myśli. Mówi on, jak wiadomo, o przedmiotach, które pobudzają nasze zmysły i tak wywołują uczucia; „zjawiskiem“ nazywa to, co powstaje przy urabianiu czuć przez funkcje aprioryczne. Otóż „przedmiot“ różny od zjawiska (zwykle nazywany „rzeczą samą w sobie“) nie ma znaczyć według interpretatorów, jak Cohen i inni, realność transcendentna, raczej utożsamiają oni zjawisko z „danymi świadomości, które można w abstrakcji odosobnić“, „przedmiot“ zaś ze „związkiem, który wszystką różnorodność świadomości sprowadza do jedności“. ⁴⁴⁾ Dopiero stosunek praworządny nadaje rozproszonym samym przez się danym postrzegania związek i jedność w „świadomości wogóle“ i tak się ustala jeden, identyczny przedmiot. Na tem właśnie polega zadanie poznania, a ponieważ nie jest ono nigdy rozwiązane ostatecznie, to przedmiot o tyle właśnie pozostaje gdzieś na zewnątrz.

Decydujący czyn Kanta widzi się właśnie w tem, że dla niego „przedmiot“ nie uchodzi już poprostu za dany, ale że pojmuje go on jako „zagadnienie“. Dlatego jest pono fałszywym myśleć, że „pojęcie“ i „przedmiot“ są rozdzielone

przepaścią; Kant nie wie nic o przedmiocie, któryby nie powstał przez pojęcia i w pojęciach poznania, ba, o inny przedmiot pytać, wydaje mu się bezsensownem. „Przedmiot“ to wyraz tego, co „jest“; „byt“ zaś to tylko wyraz ogólny funkcji sądzenia.

W tym związku zużytkowuje się także wyrażenie Kanta: „Cokolwiek znamy w materji, są to same stosunki (co zwiemy jej wyznaczeniami wewnętrznymi, jest tylko w porównaniu wewnętrzne), lecz pomiędzy nimi są samodzielne i trwałe, mocą których jest nam dany przedmiot określony“. *) Intencja Kanta nie skierowuje się pono na problematyczną rzecz absolutną umysłu gminnego, ale na te stosunki praworzędne, na te „stałe“ w nauce.

Powiemy naturalnie: „Przecież rzeczy są takimi, jakimi są, chociażbyśmy o nich myśleli, co chcemy“. Pewno, że są one takimi, jakimi są. Ale, według idealistów, znaczy to: byt rzeczy jest po to, żeby go poznać, a więc trzeba go rozpatrywać w *myśleniu* i to według jego własnego prawa, jako niezależny od przypadkowości mego obecnego lub czyjegokolwiek i kiedy bądź odbywającego się myślenia. Samą tę niezależność uzasadnia „podleganie prawom“, jako żądanie podstawowe myślenia. Ta praworzędność treści myślenia konstytuuje (stanowi) przedmiotowość, konstytuuje „z dobrą racją żadaną niezależność od mego lub cudzego myślenia w danej chwili (czy niemyślenia), pojętego jako wydarzenie w określonym czasie i związku wydarzeń. Ale i to, co tymczasowo w naszym myśleniu jeszcze jest nieokreślone, nie stoi już dlatego wogóle po za myśleniem, lecz w niem, mianowicie, jako x , t. j. samo przez się dające się określić i wymagające określenia.

*) Kritik d. r. Vern. ed. Valentiner. Philos. Bibl. t. 37, 308.

„Rzeczywiste“ oznacza się wielokrotnie jako „faktyczne“; a według pojmowania realistycznego, celem poznania jest ujęcie „faktycznego“ takim, jakim ono jest. Przeto dwoistość idealizmu logicznego ukaże się nam bardziej pogładowo, skoro oddamy niektóre wywody Natorpa ⁴⁵) o pojęciu „faktu“. „Fakty“ nie są to dla myślenia dane absolutne, coś poprostu pozamysłowego, o coby myślenie potraçało (jak ryby o ściany stawu), nie mogąc go opanować, gdyż coby dla myślenia było kompletnie niedostępne, nie byłoby właśnie poznaniem. Faktyczność nie jest niczem innym, jak treścią sądu, wypadek szczególny ustanowienia myślowego: „jest“. Od sądu matematycznego różni się on wyznaczonością (Determiniertheit) miejsca i czasu, wymaganą w „fakcie“, a obcą pojęciu matematycznemu. Lecz ta wyznaczoność stanowi dopiero rezultat sądów. Pojęcia matematyczne w tem pomagają, właściwie umożliwiając dopiero sprawę tego wyznaczenia. Niema ani jednego wyznaczenia faktu, którego nie było wyznaczeniem myślowem.

Sam determinizm, jednoznaczna określoność faktów, jest wymaganiem myślenia, które tylko pod tym warunkiem wydaje sąd „to jest“ (w znaczeniu czegoś faktycznego). Warunkiem podstawowym jednoznacznej określoności faktu pojedynczego jest jego włączenie jednoznaczne w ustalony przez prawa i równie jednoznaczny związek faktów.

Znaczy to, że determinacja faktów nie jest, jak się zwykle mniema, „daną pierwotną“; raczej „nieskończonem, ostatecznie nigdy nierozwiązalnym *zadaniem*“. „Nie można nigdy powiedzieć bezwzględnie, żeśmy poznali fakt, gdyż żadne z określeń, przez które nibyśmy go poznali, nie może uchodzić absolutnie, ani określenie liczby i wielkości, ani czasu i miejsca, ani też jakości i t. d. Ile bądź jest w fakcie określone, mianowicie, hypotetycznie określone, zawsze pozostaje jakaś nieokreśloność; fakt pozostaje zawsze x pozna-

nia. I to x uczyniono wielkością znaną, ostatecznie uczyniono pierwszym! Dlaczego? Gdyż, naturalnie, praworządną konieczność determinacji faktu można poznać a priori. W pojęciu danej postrzeżenia antycypuje się właśnie to, co ma wyniknąć jako rezultat ostateczny poznania“. „Określenia faktów są w każdym razie wartościami w przybliżeniu; fakty absolutne istniałyby tylko dla poznania absolutnego“.

2. Ocena idealizmu transcendentalno-logicznego.

a) *Oba jego składniki: metoda transcendentalno-logiczna i idealizm.* W poglądach poznawczo-teoretycznych przedstawiciele idealizmu transcendentalno-logicznego można odróżniać: postępowanie transcendentalno-logiczne i pojmowanie idealistyczne przedmiotu poznania.

Pierwsze jest bez wątpienia bardzo płodne, jeśli chodzi o to, żeby wyjaśnić treść pojęć i założeń, które operują nauki, żeby stwierdzić ich doniosłość i wzajemne stosunki wewnętrzne. W tym sensie rozwój kategorii, jak go przedstawił Cohen w swej „Logice“, jest dużą zasługą. Dla myślenia, pierwotnie oddanego całkiem swym przedmiotom, jest to wogóle niezmiernie pożyteczne, uświadomić sobie pojęcia, za pomocą których ujmuje ono przedmioty; gdyż inaczej łatwo wydają mu się identycznymi. Ileby się oszczędziło roztrwonionej pracy myślowej, gdyby sobie przypominano na czas o tem, że to nie same rzeczy, lecz nasze pojęcia o rzeczach wyradzają nie jedno wprost nierozwiązalne zagadnienie. Zanim np. stawia się pytanie, czy świadomość pochodzi z materji, albo czy przyczynowość daje się pogodzić z wolnością, jest wszak na miejscu zbadać, jak też bierzemy wchozące tu w grę pojęcia.

Nie mniej też uznać może realizm krytyczny sposób, w jaki Cohen określa znaczenie myślenia i czucia dla pozna-

nia (w naukach realnych). Przy tem nie trzeba wcale twierdzić, że środki myślenia, „kategorje“, są i w tym sensie „czystymi wytworami myślenia“, że powstają w świadomości indywidualnej całkiem niezależnie od czuć; raczej pytanie to jako psychologiczno-genetyczne (jako pytanie, dotyczące się „przedświadomości“) można zostawić otwartem. Dla naszej oceny poznawczo-teoretycznej wchodzi jedynie w rachubę, że samych tych wytworów myślenia „czystego“ nie uważa się znów za „poznanie“, lecz jedynie za środki pomocnicze do rozwiązania zagadek, które zadaje czucie. Wreszcie, rozpatrywanie logiczno-transcendentalne położyło znaczne zasługi w interpretacji Kanta. Można to przyznać, chociaż uznajemy, że chęć przeprowadzenia go w całej „Krytyce rozumu“ nie ma widoków.

Lecz analiza transcendentalno-logiczna treści dyscyplin naukowych *wcale nie jest związana koniecznie z interpretacją idealistyczną obiektów poznania*. Skoro się ob staje ściśle przy tem, że owa metoda (transcendentalno-logiczna) ma do czynienia jedynie z (logiczną) *treścią* pojęć, sądów i nauk, to jasną jest rzeczą, że jej stwierdzenia nie poruszają wcale kwestji, czy istnieje realność „sama w sobie“, niezależnie od indywiduum myślącego. Można rozkładać treść myślową na pierwiastki, badać jej założenia i związki, a obojętne jest zupełnie, czy mniemane w nich przedmioty istnieją lub też nie; dowodzi tego każde streszczenie i omówienie krytyczne powieści z wymyśloną dowolnie treścią.

Właśnie dlatego bez szczególnego uzasadnienia nie powinno się łączyć owego postępowania transcendentalno-logicznego z idealistycznym sposobem myślenia, co się tyczy przedmiotu poznania. Tak jednak się dzieje, skoro się zaprzecza wszelką realność transcendentną, lub skoro się oznajmia: „treść nauk przyrodniczych“, to „przyroda“, gdy tymczasem mowa potoczna, w życiu i nauce, w słowie „przyro-

da“ mniema ową różną od subyektu poznającego realność, którą nauki przyrodnicze coraz doskonalej odkrywają.

Są to więc dwa zupełnie różne zagadnienia, które mamy z jednej strony w przeciwstawieniu realizmu i idealizmu, z drugiej zaś — metody transcendentalno-logicznej i psychologicznej. *Tam* jest kwestją, jak należy pojmować przedmiot poznania. Idealizm powiada: należy go myśleć *tylko* w stosunku do subyektu, jako treść świadomości albo myślenia; realizm twierdzi: jest dużo sensu w przypisywaniu mu istnienia i charakteru niezależnych od świadomości subyektu i zadanie poznania właśnie na tem polega, żeby je (wprawdzie nie odbić, ale) określić przy pomocy myślenia w sposób powszechnie ważny. Natomiast w obu metodach chodzi o to, żeby, z jednej strony, zbadać treści myślowe, w oderwaniu zupełnem od subjektów myślących, ze względu na ich zasadnicze pojęcia i założenia, z drugiej znów strony, żeby objaśnić przyczynowo ich powstawanie w życiu duszy osobnika.

Skoro się łączy metodę transcendentalno-logiczną z realizmem, jest się zmuszonym powiedzieć: cały sens traktowanych przez nią treści myślowych polega na określaniu przedmiotu istniejącego absolutnie, różnego od subyektu i samych tych treści; skoro tę samą metodę łączy się z idealizmem, dochodzi się do sądu: treści myślowe są samym przedmiotem.

b) *Stosunek idealizmu transcendentalno-logicznego do subiektywnego i do realizmu krytycznego.* Przedstawiciele idealizmu logicznego dbają usilnie o to, żeby go odróżnić od „subiektywnego“ jako „idealizmu gminnego“. Nie uchodzi on bowiem ze stanowiska subyektu indywidualnego; to, „co jest“, czyli „przedmiot“ nie jest dla nich treścią świadomości indywidualnej, lecz „świadomości wogóle“, „świadomości ogólnej, bezosobowej“ albo „subyektu poznawczo-teoretycz-

nego“, do którego się dochodzi, przeniósłszy wszystko, co odróżnia jedną świadomość indywidualną od drugiej, na stronę obiektu. ⁴⁶⁾

Lecz idealizm ten narażony jest na cięższe jeszcze wątpliwości, niż idealizm ze stanowiska subiektywnego. Gdyż ten ze swą treścią świadomości jest przecież czemś, w czego rzeczywistość wątpić nie możemy. Niechby więc idealizm subiektywny zwięzał w sposób kompletnie nieznośny zakres tego, co rzeczywiste, pozostawia nam przecież jedną dziedzinę rzeczywistości pewnej. Natomiast owa „świadomość wogóle“, jako też współzależne z nią „treści“, to abstrakcje, a myśl, że „był prawdziwy“ w znaczeniu rzeczywistości obiektywnej polega na takich abstrakcyjnych (nierzeczywistych) treściach, będących obiektami dla równie abstrakcyjnej i równie nierzeczywistej „świadomości bezosobowej“, ⁴⁷⁾ wydaje się poprostu nie do przyjęcia. Następnie, jakieby wynikły konsekwencje, gdyby się chciało wziąć ściśle dosłownie powiedzenie, że „przyroda“ to nic innego jak: treść poznania przyrody. W takim razie dla filozofów jońskich i Arystotelesa, dla Ptolomeusza i Kopernika, dla Galileusza i Newtona przyroda była inna, nie tylko co do jej pojmowania, lecz w istocie swej; w takim razie były czasy, kiedy ziemia była rzeczywiście płaska i otoczona oceanem, i znów inne czasy, kiedy jako kula stała w środku przestrzeni świata, a słońce i wszystkie ciała niebieskie obracały się naokoło niej; w takim razie nie było elektryczności i wodoru, promieni Röntgena i radu, zanim je odkryto.

Lecz może ktoś powie: „przyroda“, „atom“, „molekuła“, „drganie“, „prawo“ i t. d. są to przecież wszystko pojęcia; zatem przyroda nauk przyrodniczych składa się rzeczywiście z pojęć, z treści myślowych. Wówczas jednak przeczyłoby się, że słowa te oznaczają nie tylko same pojęcia, lecz i *mniemane w pojęciach realności*. Żeby przyrodę

realną i jej części składowe nazwać, nie posiadamy innych słów, jak te, które oznaczają także pojęcia nasze o przyrodzie i o stanowiących (konstytuujących) ją czynnikach. Prócz tego, sam termin „pojęcie“ jest dwuznaczny: „pojęcie“ przyroda znaczy z jednej strony: sens słowa „przyroda“, z drugiej znów: mniemana w niem realność.

Dla poparcia naszego pojmowania rzeczy możemy się także powołać na sposób myślenia przyrodników. O ile ja dojrzeć mogę, mniemają oni przecież w swych pojęciach realności istniejące same w sobie i sens swych zabiegów widzą w określeniu istniejącej niezależnie od nas i naszego ujmowania zmysłowego rzeczywistości realnej z jej prawami, przy czem za punkt wyjścia biorą „świat zjawiskowy“, dany dla zmysłów. Pewno, że niektórzy z przyrodników nowoczesnych, jak Mach, bronią poglądu przeciwnego. Dla nich za prawdziwie i jedynie rzeczywiste uchodzi to, co się zjawia dla zmysłów. Natomiast pojęcia jak: atom, molekula, energia, masa, eter oznaczałyby tylko fikcje albo obrazy, którymi, dla ekonomji myślenia, posługujemy się wobec zjawisk bezpośrednio rzeczywistych. Przyjmować je za realne, znaczyłoby to wierzyć w widma.—Jeśli to było słuszne, to rozumie się „przyroda“ byłaby dopiero stworzona, w znaczeniu dosłownem, przez nauki przyrodnicze, mianowicie, jako fikcja świadoma. Lecz podręcznik fizyki w duchu tak idealistycznym nie został jeszcze dotąd napisany i chyba też nigdy napisany nie będzie. ⁴⁸⁾

Ale może jednak jesteście niesprawiedliwi względem przedstawicieli idealizmu logicznego, utrzymując, że nie odróżniają oni pojęć jako treści myślowych od mniemanych przez nie realnych przedmiotów i że rozkładają całą rzeczywistość na pojęcia abstrakcyjne?

Mówią oni przeważnie językiem nieco ciemnym ⁴⁹⁾, a więc wątpliwość taka powstać może i dla interpretacji zo-

staje również dość wielkie pole. Nam jako zwolennikom realizmu krytycznego byłoby bardzo miło, skoroby się okazało, że przedstawiciele idealizmu transcendentально - logicznego zgadzają się z nami rzeczowo, odróżniają się zaś od nas tylko sposobem wyrażania się i mocniejszym lub słabszym akcentowaniem tego lub owego punktu.

W samej rzeczy, istotnie ważne zdania idealizmu tego interpretować można tak, że odbieramy wrażenie jakoby dało się je pogodzić z realizmem. Do interpretacji takiej ośmiela nas to, że przedstawiciele jego oznajmniają, przeciwko „idealizmowi subiektywnemu“: nie wątpimy w rzeczywistość empiryczną wielu subiektów i przeciwstawiającego się im świata, idealizm logiczny jest to zarazem „realizm naukowy“.

Tedy jego polemikę przeciw myśli o rzeczywistości istniejącej absolutnie, o transcendentnej „rzeczy samej w sobie“, można zrazu tak rozumieć: wszystko, co ma być poznane, a więc jest obiektem poznania, musi wstąpić w współzależność (korelację) z subiektem poznającym (od którego indywidualności, wprawdzie, możnaby i musiałoby się abstrahować). Uczynić wypowiedź o rzeczy, oznajmiając przy tem, że nie pozostaje ona wcale w relacji do subiektu, lecz istnieje absolutnie i transcendentnie dla wszelkiego poznania, to byłoby, naturalnie, sprzecznością i podkreślenie jej przeciwko realizmowi naiwnemu może być słuszne. Natomiast dla obrony przed pojmowaniem hyperidealistycznym mielibyśmy prawo zaakcentować: z relacji, w którą wstępuje z subiektem każdy przedmiot w poznaniu, nie wynika bynajmniej, że istnieje on *tylko* w tej relacji, tylko jako obiekt dla subiektu (bądź indywidualnego, bądź też ogólnego), ani też, że poznanie jego właściwości musi być zabarwione subiektywnie i zmacone. √

Następnie, jeśli idealizm uczy, że „rzeczy“ i „fakty“ nie są „dane“, lecz „zadane“, że nie stoją one u początku proce-

su poznania, ale u nieskończenie odległego celu tegoż, można to interpretować w taki sposób: „rzeczy“ i „fakty“ bądź co bądź istnieją i bez naszej o nich wiedzy, a więc w tym sensie są „dane“, ale *nam* nie są dane bez naszego udziału; *przed* naszą pracą poznawczą są dla nas jedynie „znakami zapytania“, wyłącznie „zagadnieniami“, dopiero w poznawaniu zbliżamy się krok za krokiem do ich rozwiązania i wówczas dopiero stają się one *dla nas* określonymi rzeczami i jednoznacznie zdeterminowanymi faktami. I tu chyba są na miejscu wywody idealistyczne przeciw pogładowi naiwnemu: skoro rzecz posiada swą nazwę, to już jest określona; przy tem nie odróżnia się wiadomości powierzchownych i niepewnych, nabytych w życiu powszednim, od prawdziwego poznania naukowego i niema jeszcze żadnego przeczucia tego, że każda rzecz zadaje pracy naukowej zadanie nieskończone, a więc całe nasze poznanie posuwa się ciągle wśród wartości przybliżonych. Naturalnie, że i tu dla dopełnienia rozważań idealistycznych można zwrócić uwagę na to, że zbliżanie się poznawania do celu zakładać przecież każde właśnie ten cel jako istniejący i trwały, w przeciwnym bowiem razie mielibyśmy w całym procesie poznawczym tylko zmiany, lecz nie doskonalenie się, tylko posuwanie się dalej, lecz nie zbliżanie się. Wszystko, co idealizm potrafi wywieść krasomówczo o niezbędności czynnego udziału myślenia, o doniosłości swych „czystych wytworów“, swych „idei“, „uzasadnień“, „hypo-tez“ i o niezakończonyj wciąż pracy przy zadaniu nieskończonym, wszystko to może przyznać realizm krytyczny, a jednak obstawać przy tem, że sens tego zadania polega na tem, żeby określać wszechstronnie i coraz wierniej realność istniejącą też niezależnie od myślenia.

Również samą pracą naukową, dokonywaną w naukach realnych, można, zgodnie z idealizmem, tak scharakteryzować, że chodzi tu o stwierdzenie „związku jednolitego“, ale

w ten sposób uwydatnia się przecież znów tylko *jedną* stronę sprawy. Jednolitość sama nie stanowi tu wszystkiego, posiada ją też każda dobra powieść, zresztą, może się zdarzyć, że badacz zamyka instynktownie oczy na świadectwa i postrzeżenia, które się nie chcą nagiąć do przyjętego już raz przezeń związku. Przeto należy dodać, że oprócz pomyslenia związku jednolitego w wszystkich naukach realnych gra jeszcze rolę drugi czynnik—postrzeżenie, ostatecznie więc czucie.

Widzieliśmy, wprawdzie, że idealizm stara się w wielkiej mierze i jemu uczynić zadość, tak iż realista może podpisać wszystko, co mówi idealizm o znaczeniu czucia, ale i tutaj uzna potrzebę dopełnienia. W wywodach idealistów ocenia się czucie jedynie jako coś zagadkowego, stawiającego „żądania“, które wypełnić ma samo myślenie. Lecz temu nie przeczy chyba, jeśli powiemy: czucie nie tylko zadaje pytanie, ale decyduje też o prawdzie odpowiedzi. Weźmy pod uwagę np. eksperyment przyrodoznawczy. Pewno, że w rozmyślaniu swem wychodzimy z postrzeżonego, z czutego, zadającego nam zagadkę; następnie, przekładamy sobie, jaki też mógłby być realny stan rzeczy i przypuszczenia swe sprawdzamy w eksperymencie. Przy tem jednak rzecz się ma tak: skoro uczynione przez nas przypuszczenia co do rzeczywistości istniejącej niezależnie od nas są słuszne, to w stworzonych warunkach eksperymentu musi, wreszcie, nastąpić określone czucie: musimy np. widzieć, że wskazówka elektroskopu się porusza albo że słupek rtęci podnosi się lub spada i t. d. Naturalnie, są to postrzeżenia, nie tylko same czucia, lecz decydujące jest przecież, że w danej chwili występuje określone czucie (tutaj wzrokowe). Wszystkie pierwiastki myślowe, przybywające później niby błyskawice, żeby urobić z czucia „postrzeżenie“, nie mogą zastąpić nigdy samego czucia. Taką rolę gra czucie nawet w fizyce, gdzie chodzi wszak o to, żeby określić rzeczywiste w „sposób“ całkowicie niepoglądo-

wy, nienaoczny, czysto pojęciowo, i gdzie się mu nie przypisuje żadnych jakości odczuwanych; jeszcze większe znaczenie ma, naturalnie, czucie w opisowych naukach przyrodniczych i w niektórych duchowych, jak zwłaszcza historycznych, gdzie przedstawiamy sobie pogładowo rzeczywiście, stanowiące obiekt badania.

Jeśli interpretacje i dopełnienia zasadniczych myśli idealistycznych, przez nas tu rozwinięte, są w duchu przedstawicieli „idealizmu logicznego“, to można powiedzieć, że daje się on łącznie pogodzić z „realizmem krytycznym“. Późniejszą różnicę objaśniąłoby wówczas odmienne ustawienie frontu: „idealizm logiczny“ przeważnie się zwraca przeciwko „realizmowi naiwnemu“, „realizm krytyczny“ zaś przeciwko „idealizmowi subiektywnemu“.

ROZDZIAŁ VIII.

Przeгляд nauk.

I. Nauki idealne.

Jeżeli teoria poznania ma stwierdzić w pierwszej linii na myśleniu *naukowym*, co to jest myślenie i poznanie i w jakich warunkach są one powszechnie ważne, to nie uniknie dążenia do objęcia całego zakresu myślenia naukowego, a tem samem nauk pojedynczych i wzajemnego ich stosunku. Rozwiązanie tego zadania przedstawia wiele trudności, przede wszystkim dlatego, że dyscypliny naukowe nie zostały wszak powołane do życia według planu jednolitego, tylko, że tak powiem, wyrosły dziko. Przeto wielokrotnie jedna wkacza w drugą i nie można dokonać podziału ich w pewnej mierze przejrzystego bez samowoli i gwałtu; atoli nie szkoda one wiele, skoro się jest ich świadomym i zwłaszcza kiedy się zważy stosunki, łączące owe dyscypliny w sposób różnorodny. ⁵⁰⁾

Pierwszy podział nauk otrzymuje się ze sposobów, jak one pojmują swe przedmioty, czy tylko jako myślowe, czy też istniejące niezależnie od myślenia. To prowadzi do wymienionego już wielokrotnie rozróżniania nauk idealnych i realnych. Pierwsze, ze względu na właściwość ich przedmiotów, oznacza się także jako formalne.

Do nich można również zaliczać nauki normatywne, jak

logika czysta i etyka czysta, do których jeszcze powrócimy na końcu rozdziału niniejszego (pod 4). Albowiem normy, stawiane przez nie dla myślenia i chcenia ludzkiego, są czemś myślowem, idealnem. Grupę nauk idealnych reprezentują nasamprzód dyscypliny matematyki czystej: arytmetyka zwyczajna i wyższa, czyli analiza, geometria czysta z czystą nauką o ruchu i geometria analityczna. Wielkości liczebne i przestrzenne, stanowiące objekty tych nauk, nie są właśnie niczem rzeczywistem, lecz tylko myślowe.

Rozważane genetycznie, podstawy arytmetyki i geometrii, szereg liczb, jako też linja i figury najprostsze, mogły się być utworzyć z okazji tego, co jest dane empirycznie, — przy tem chodzi naturalnie, nie o bierne wchłanianie czuć, ale o czynne wytwory myślowe z powodu czuć. Pomimo to wszakże postępowanie matematyki i ważność jej zdań nie są empiryczne, lecz aprioryczne, jak to stwierdziliśmy już (Rozdz. III, 3) i nie ubiega się ona o poznanie obiektów realnych, ale ze swych pierwiastków konstrukcyjnych tworzy wciąż nowe ustroje, których własności i stosunki bada, nie uwzględniając zupełnie, czy ustroje takie albo ich przybliżenia zdarzają się w rzeczywistości empirycznej.

Jednakże tym jej obiektom przypisuje się częstokroć „byt“. Nie istnieją one w określonych miejscach przestrzeni i czasu, jak rzeczy realne, ale przecież mają pewną trwałość, wyraźnie ustaloną właściwość, która czyni je, że tak powiem, niezawisłymi od myślenia indywidualnego, podobnie jak się rzecz ma z „pojęciami“ logicznymi. Niechaj się to, wreszcie, oznacza jako „byt“, ale wówczas trzeba wyraźnie odróżniać go jako byt idealny, to zn. tylko myślowy, od bytu (od „istnienia“) rzeczywistości postrzegalnej empirycznie. (Por. str. 19).

Podobnie jak pochodzenie swe i pierwszy rozwój dyscypliny matematyczne zawdzięczają potrzebom praktycznym

i jak swe pojęcia elementarne utworzyły w związku z rzeczywistością empiryczną, tak również znajdują ustawicznie zastosowanie najrozmaitsze w obrębie nauk realnych. Już nauki duchowe posługują się częstokroć ich pomocą: pomyślmy o usługach, które oddaje matematyka psychologii eksperymentalnej, chronologii, statystyce i licznym jej zastosowaniom w socjologii, ekonomji politycznej i t. d. Jeszcze większe ma ona znaczenie dla nauk przyrodniczych. Właśnie dlatego powinnyby się tu szczególnie wyraźnie uwydatnić na przykładach różnica nauk idealnych i realnych, jako też wzajemny ich stosunek.⁵¹⁾

Fizyk myśli ogół swych przedmiotów, „przyrodę“, jako znajdującą się w przestrzeni i zarówno tę, jak objekty w naturze i ich stosunki przestrzenne, przyjmuje za realne. Przypisuje on tym obiektom nie tylko własności i stosunki przestrzenne, ale także nieprzenikliwość i bezwładność. Dla matematyka zaś, zarówno przestrzeń, jak i figury w niej, są tylko myślowe, wytworzone przy pomocy definicji i konstrukcji.

Zresztą ani fizyk, ani też matematyk nie badają samej przestrzeni, lecz jedynie obserwowane lub przyjęte ustroje przestrzenne, którym przestrzeń użycza tylko możliwości bytu.

O ile fizyk posługuje się geometrią, dzieje się to, że tak powiem, tytułem próby. To, co stwierdza geometria, stosuje się także do rzeczy realnych tylko w tym stopniu, w jakim się sprawdza w doświadczeniu; ważności tych stwierdzeń nie można nigdy wykazać z dokładnością „absolutną“, ale zawsze tylko w przybliżeniu. W naukach przyrodniczych znów ma sens takie postawienie kwestji, które dla geometrii czystej wydaje się absurdem. Np. w tej niedozwolone jest pytanie, czy twierdzenie, że suma kątów w trójkącie równa się dwum prostym, ważne jest tylko względem trójkątów o pewnej wielkości lub w pewnych miejscach przestrzeni. Ta suma kątów — wiemy to a priori — nie może być zależna od wiel-

kości boków, gdyż przy definicji pierwotnej i konstrukcji trójkąta, na których polega ważność twierdzenia, wielkość boków nie wchodzi wcale w rachubę i dlatego, że ustrój czysto geometryczny nie może być nijako zmieniony przez tę okoliczność, że ja go myślę tu albo tam, daleko od siebie albo blisko; ponieważ, mianowicie, przestrzeń geometryczną myśli się zgóry już jako absolutnie jednostajną, to pewnem jest a priori, że każda część jej może zastąpić inną i że zmiany położenia i kierunku, o ile nie wchodzą do definicji ustrojów, nie warunkują w tych ustrojach żadnych zmian. Natomiast, co do rzeczy fizycznych, można się z dobrym sensem pytać, czy to, co stwierdzono jako ważne względem małych ustrojów i odległości, jest dokładnie w ten sam sposób ważne i dla wielkich; gdyż tutaj, przy powiększeniu dostatecznym, momenty poprzednio niedostrzegalne mogą się stać, wreszcie, dostrzegalnymi. Np. w ruchach po przez wielkie odległości mogą się stać dla naszej obserwacji dostępnymi takie wpływy na drogę poruszającego się ciała, których przedtem nie można było zauważyć, albo znów przy bardzo małych odległościach mogą występować takie siły, których brak przy wielkich, lub też które się całkiem usuwają z pod obserwacji. Równie ma sens pytanie, czy ustroje fizykalne się zmieniają przez sam obrót naokoło osi, lub też czy objętość albo masa poruszanej cząsteczki zależna jest od zmian kierunku i szybkości. Wszelkie podobne pytania względem ustrojów geometrycznych są zgóry wyłączone: geometria nie ma do czynienia z siłami i wywołaniami przez nie zmianami, a prawa ruchu ciał realnych nie są to prawa geometryczne.

2. Nauki realne.

Nauki realne przyjęto dzielić na przyrodnicze i duchowe czyli humanistyczne; dyscypliny podstawowe dla pierw-

szych stanowią: fizyka i chemja, dla drugich zaś psychologia. Przedmiotem pierwszych jest świat cielesny wokoło nas, przedmiotem zaś drugich — świat duchowy w nas. Atoli to odgraniczenie tymczasowe nie może zadowolnić żądań większej ścisłości; raczej widzieliśmy już (Rozdz. V, 3), do jak głęboko sięgających nieporozumień może doprowadzić sposób mówienia obrazowy: „w nas“ i „naokoło“ (albo „zewnątrz“) „nas“. Przeto musimy się zająć nieco bliżej rozróżnieniem przedmiotów obu grup nauk.

a) *Różnica fizycznego i psychicznego.* Istotną trudność sprawia definicja przedmiotu psychologii. Częstokroć próbuje się obejść ją w ten sposób, że się rezygnuje z definicji właściwej i pokazuje na przykładach, co się rozumie przez wyraz „psychiczne“; istotnie, każdy wszak dojrzy, że w słowach jak: myślenie i wspomnienie, radość i smutek, zamiar i postanowienie, mniema się właśnie przeżycia duchowe i że ich badanie należy do psychologii, nie zaś np. do fizyki albo chemji. Jakoż postępowanie takie jest bardziej ostrożne, niż zadawalnijące; gdyż odpowiedź prawdziwą na pytanie, co jest przedmiotem psychologii, znajdziemy wówczas dopiero, jeśli nam się uda określić psychiczne. Tylko wówczas mielibyśmy rękojmię, że potrafimy objąć całą jego dziedzinę. Jeśli, co do wzmiankowanych rodzajów przeżyć, definicja jest w praktyce zbyteczna, faktycznie bowiem nikt nie wątpi, że należą one do kompetencji psychologii, to inaczej się rzecz ma z postrzeżeniem zmysłowem i czuciem. Ciało lub ruch, które postrzegam, ton, barwa, zapach, które czuję, można też brać jako coś fizycznego, ba, takie pojmowanie nasuwa się najpierw. Z drugiej znów strony, jako „treści“ zdają się one koniecznie należeć do postrzeżenia i czucia; gdyż skorobym czuciu jakiegoś tonu zabrał ten właśnie ton, cóżby się jeszcze zostało z czucia? Zupełnie tak samo rzecz się ma z postrzeżeniem. Oba jednak uchodzą za psychiczne: czyż więc i „treści“ ich

nie miałyby się zaliczać do psychologii? I rzeczywiście widzimy, że zarówno w podręcznikach psychologii, jak i fizyki, mowa jest o tonach i barwach.

Wobec tego wyjście znaleźć można, skoro się uznaje całą dziedzinę czutego zmysłowo i postrzeganego tymczasem za neutralną, obchodzącą tak dobrze psychologję, jak i nauki przyrodnicze. Wówczas jednak musi być wyraźnie podane, z jakich przewodnich punktów widzenia odbywa się to różne opracowanie naukowe całej dziedziny. Najlepiej chyba oddać można tę różnicę, powiadając: napotykanne zjawiska nazywamy „psychicznymi“, o ile doświadczą ich bezpośrednio tylko jeden przeżywający je subjekt, „fizycznymi“ zaś, o ile myślimy je jako dające się ujmować przez wiele subjektów, o ile więc można je oderwać od stosunku do subjektu indywidualnego.⁵²⁾

Definicja przytoczona, stosuje się także, jak widać, do rodzajów przeżyć, wymienionych już wyżej jako przykłady, gdyż nikt nie wątpi, że wszystkie akty myślenia i wspominań, odczuwania i chcenia są postrzegalne tylko dla przeżywającego je subjektu. Więcej namysłu wymaga już dojrzenie, iż przy czuciu zieleni lub bieli, przy słyszeniu tonu i wąchaniu zapachu, ściśle biorąc, tylko ja wiem i podać mogę, co przeżywam i że nie można tego porównywać bezpośrednio z tem, co przeżywa kto inny przy tej samej podniecie objektywnej. Ten stan rzeczy jest szczególnie wyraźny w anomaljach czuciowych, jak ślepotą na barwy. Przeocza się go najczęściej dlatego, że nasze założenie instynktowne: inni, wobec jednych i tych samych obiektów, postrzegają i czują to samo, co i my, niemal zawsze się sprawdza, tak iż rzeczy barwne, dźwięczące i pachnące z temi „jakościami drugiego rzędu“ uchodzą w życiu praktycznym (ale i np. w „opisowych“ naukach przyrodniczych) za jednakowo dostępne dla wielu obserwatorów.

Na tem, rozumie się, nie koniec. Cel myślenia naukowego, to jest, osiągnięcie „sądów powszechnie ważnych“, nakazuje starać się o stwierdzanie właściwości obiektów, niezależnej od doświadczającego ich subiekty i ewentualnych braków lub jednostronności ujmowania. W przyrodoznawstwie zwłaszcza służy to również celowi praktycznemu, że możemy w ten sposób przewidzieć, czego mamy oczekiwać od rzeczy, pozostawionych, że tak powiem, samym sobie; dopiero ta możliwość przewidywania czyni nas panami przyrody i jej sił.

Aby jednak dokonać tego odłączenia od doświadczającego subiekty pojedynczego, należy objekty, postrzegane bezpośrednio w doświadczeniu przednaukowym, wielokrotnie przemyśleć inaczej.⁵³⁾ Najpierw chodzi o to, żeby własności i stosunki przestrzenne rzeczy wyobrazić sobie niezależnie od punktu widzenia pojedynczych indywiduów. Co z mojego punktu widzenia, dla mnie, jest na prawo i u góry, może z punktu widzenia czyjegoś być na lewo i u dołu; co się mnie wydaje elipsą, inny może widzi jako koło, co zaś dla mnie jest blisko, dla innego jest daleko. Przeto abstrahuje się od stanowiska pojedynczych obserwatorów: myśli się rzeczy w przestrzeni obiektywnej i w czasie obiektywnym, utrwała się formy przestrzenne i czasowe, jako też stosunki rzeczy w określeniach kierunku i odległości, w określeniach zupełnie niezależnych od przypadkowego punktu widzenia jednostek.

Wszakże cel tego odłączenia od subiekty i obliczalność przyszłego biegu rzeczy osiągnąć można tylko w razie, jeśli istniejące nie zmienia się w sposób niepodlegający kontroli. Obliczalność byłaby niemożliwa, gdyby niektóre składniki znikaly, a nowe pojawiały się i gdybyśmy nie potrafili w jakikolwiek sposób stwierdzić ich „dokąd“? i „skąd“? Tak więc potrzeba nam czegoś zachowującego się po przez wszystkie zmiany: dzięki temu dopiero różne fazy dziejów świata

łączą się, stają się członkami *jednej* rzeczywistości. Jako coś zachowującego się w ten sposób stwierdziły nauki przyrodnicze masę i energję; stąd zadanie ich można tak sformułować: mają one wykazać zachowanie się masy i energii w biegu czasu. Dany stan świata byłby przyrodoznawczo objaśniony w zupełności, gdyby się wykazało, jak się w nim przechowuje ogół stanów poprzednich i jak stąd zarazem powstają różnice tego stanu od poprzednich. Cel zaś badań przyrodniczych byłby osiągnięty, skoro, wychodząc z jakiegoś danego stanu całkowitego, możnaby było obliczyć stawanie się w świecie, zarówno w przyszłości, jak i przeszłości. Wówczas przyroda przedstawiałaby się jako układ mas, zachowujący się po wsze czasy.

Ten idealny cel badań przyrody czyni także zrozumiałem, dlaczego w wypadku ciał fizycznych abstrahuje się, przy rzeczach postrzegalnych, od jakości drugiego rzędu. Ponieważ zależą one od właściwości naszych zmysłów i chwilowych warunków postrzegania, a wskutek tego zmieniają się wielokrotnie, nadto (jak pokazaliśmy na str. 121) nie można ich ująć zupełnie ściśle jako identyczne, więc jako takie nie nadają się do trwałego i jednoznacznego scharakteryzowania obiektu fizycznego. Ponieważ jednak nauka dąży właśnie do tego (żeby wykazać, co pomimo zmian się zachowuje), zmuszona jest wyrażać jakości jak można najwięcej przez określenia ilościowe i w miejsce barw np. postawić drgania eteru, w miejsce tonów drgania powietrza.

Jakości zmysłowe uchodzą tedy za uwarunkowane w świadomości przez oddziaływanie rzeczy na nerwy czuciowe i mózg, są więc przekazane wyłącznie dziedzinie psychicznej; za przedmioty „fizyczne“ już nie uchodzą rzeczy takie, jak się nam zjawiają w postrzeganiu zmysłowym, lecz „wynioskowane z tych zjawisk, w stosunkach przestrzeni i czasu uszykowane podłoża (nosiciele) zmian prawidłowych“⁵⁴;

przy tem bliższe określenie pojęcia „podłoże“ powierza się badaniu przyrodoznawczemu.

Naturalnie, że dyscypliny przyrodoznawcze, wyjąwszy fizykę i chyba też chemję, przy definicji swych przedmiotów, nie mogą się jeszcze obejść w równej mierze bez cech specjalnie zmysłowych; bez podania takich cech nie można opisać minerałów, roślin i zwierząt, ale nie zmienia to nic w celu idealnym badania przyrodniczego.

b) *Przewodnie punkty widzenia w naukach realnych.* Zarówno w naukach przyrodniczych, jak i duchowych, szczególnie trzy punkty widzenia są miarodajne dla pracy naukowej i, zależnie od tego, który z nich przeważa, można odgraniczyć niektóre nauki pojedyncze.

Pierwszy obiekt, który może być wzięty pod uwagę przez badanie, są to procesy zachodzące w czasie i rządzące nimi prawa przyczynowe. Oznaczmy procesy te jako „fenomeny, a wówczas dyscypliny, wychodzące z tego punktu widzenia, możemy nazwać „fenomenologicznymi“.

Drugi obiekt badania stanowią ustroje względnie trwałe: przedmioty naturalne i wytwory kultury, jako też rządzące nimi prawa budowy. Nauki, poświęcone ich analizie, nazywa się zwykle „systematycznymi“.

Wreszcie, dyscypliny „genetyczne“ badają powstanie i rozwój wytworów przyrody i ducha. Swe punkty widzenia, w celu rozróżniania i podziału obiektów, biorą one z badania systematycznego, środki pomocnicze zaś do objaśnienia samego rozwoju—z badania fenomenologicznego.

Dyscypliny *fenomenologiczne* wśród nauk przyrodniczych są to: fizyka, chemja i fizjologja. Stwierdzając prawidłowo zachodzące stosunki zjawisk, dążą do przyczynowego objaśnienia odbywających się w czasie procesów przyrody. Mianowicie, *fizyka* zajmuje się tymi fenomenami, w których czysto materialny skład wchodzących w rachubę ciał zasadniczo się nie zmienia. *Chemja* bada zjawiska, polegające na

zmianie składu materjalnego ciał; dochodzi własności „pierwiastków“, to zn. tych rodzajów materji, których naszymi środkami pomocniczymi rozkładać więcej nie można; następnie, bada warunki, w jakich te pierwiastki tworzą połączenia i w jakich materja złożona rozkłada się na pierwiastki; wreszcie, zjawiska fizykalne, towarzyszące połączeniu i rozkładowi ciał. Celem jej tedy jest znajomość materji i jej połączeń, procesów rozkładania się i łączenia, jako też zjawisk, im towarzyszących. Wreszcie, *fizjologja* usiłuje objaśnić zjawiska życiowe przez zastosowanie fizyki i chemji do organizmów. W swej części ogólnej bada właściwość organizmu i życia wogóle, w specjalnych zaś—rozmaite klasy tworów żyjących pod wpływem ich szczególnych warunków organizacji i istnienia. Główne jej gałęzie to fizjologja roślin i fizjologja zwierząt (włączając człowieka).

Z pośród nauk przyrodniczych rodzaju przeważnie *systematycznego*, to zn. skierowanych na zbadanie względnie trwałych obiektów, na pierwszym miejscu wymienić trzeba *astronomję*. Stara się ona określić zjawiska nieba gwiazdowego co do ich uszykowania w przestrzeni, co do stosunków wzajemnych i różnic (gwiazdy stałe, planety, mgławice kosmiczne). Bliższe zbadanie budowy tych ustrojów prowadzi do badań genetycznych i fenomenologicznych. Te ostatnie przeważają w kosmofizyce i astrofizyce. Na drugim miejscu należy tu przytoczyć *geografję*. I tu rozpatrywanie systematyczne powierzchni ziemi — w czem Ritter widział najprzedniejsze zadania geografji—znajduje swe dopełnienie w geofizyce i geologii, skoro chodzi o zrozumienie przyczynowe form. Granice rozważania systematycznego przekraczają także: geografja roślin, zwierząt i antropogeografja. Ta ostatnia, równie jak związana z nią ściśle etnografja, następnie, geografja polityczna i historyczna, prowadzą już do nauk duchowych. Wreszcie, tak zw. *opisowe* nauki przyrodnicze są przeważnie rodzaju systematycznego. W tych, jak mineralo-

gja, botanika, zoologja, główną rolę gra stwierdzanie praw budowy. Przez to się rozumie ⁵⁵⁾ stosunki praworządne między częściami danych całości. W wypadku przedmiotów z realnie odłączalnymi częściami należeć tu mogą także stosunki przyczynowe, to zn. wzajemne oddziaływanie na siebie różnych części. Wszystkie pojęcia „gatunków“, „rodzajów“, „odmian“ zawierają takie prawa budowy, o ile je charakteryzuje praworządne współistnienie (koegzystencja) własności zmysłowo postrzegalnych, jak: formy, wielkość, barwy, swoistość ruchów, wzrostu, wydzielania, zmiana form i t. d. Lecz podobnie jak stwierdzanie praw budowy przedmiotów o częściach realnie odłączalnych prowadzi do stosunków przyczynowych, tak zbadanie praw przyczynowych prowadzi z kolei do najwyższych praw budowy, te bowiem przejawiają się np. w siłach i powinowactwach, które przysługują pojedynczym atomom, ba, nawet je konstytuują (według pojmowania energetycznego).

Wreszcie, nauki przyrodnicze z przeważającym punktem widzenia *genetycznym* są to: kosmologja, geologja i historia rozwoju organizmów. Nie trzeba wykazywać bliżej, że dyscypliny te znajdują się w żywym oddziaływaniu wzajemnem z fenomenologicznymi i systematycznymi. Gdyż, jak widzieliśmy, badanie w tych ostatnich zmierza do praw budowy: chodzi o zredukowanie rzeczywistego do układu pierwiastków stałych i w określony sposób uszykowanych; w fenomenologicznych natomiast zadanie polega na stwierdzeniu praw stawania się. Im dalej są posunięte oba rodzaje badania, tem bardziej ułatwiona jest praca badania genetycznego, w której chodzi o to, żeby z zestawienia (z konfiguracji) w określonym momencie czasu wyprowadzić, przy pomocy praw przyczynowych, stany poprzednie i następne.

Wśród nauk *duchowych* dyscyplina podstawowa, *psychologja*, nie łatwo daje się przekazać *jednemu* z wymienio-

nych punktów widzenia; raczej wszystkie trzy wchodzą tu w rachubę. Naprzód systematyczny: ustroje psychiczne należy rozklasyfikować, pierwiastki ich stwierdzić za pomocą analizy i opisać budowę. Ale psychologja poszukuje też praworządności stawania się: pomyślmy o prawach kojarzenia (asocjacji) i odtwarzania (reprodukcji). Obok tego zadania fenomenologicznego wchodzi tu w rachubę i genetyczne, skoro w psychologji zwierząt i dziecka usiłuje się poznać następujące po sobie stadja rozwoju w życiu psychicznem.

Zresztą, te trzy punkty widzenia są miarodajne nie tylko w psychologji indywidualnej, lecz i w psychologji ludów, badającej te procesy i ustroje, warunki dla powstawania i rozwoju których stwarza tylko ludzkie życie społeczne, mianowicie: język, obyczaj, myt.

Natomiast w innych dyscyplinach duchoznawczych przeważa w każdym wypadku *jeden* z trzech punktów widzenia. I tak, genetyczny panuje we wszystkich dyscyplinach historycznych, a więc w historii państwa, gospodarki społecznej, prawa, obyczajów, religji, literatury i sztuki. Obok tego istnieje traktowanie systematyczne urzędzeń państwowych i gospodarczych, sztuk i t. d. W obu rodzajach dyscyplin, zwłaszcza w genetycznych ma też miejsce fenomenologiczne stwierdzanie praworządności stawania się. ✓

c) *Usprawiedliwienie rozróżniania nauk przyrodniczych i duchowych.* Wybrany przez nas podział nauk realnych kwestjonowano w czasach nowszych wielokrotnie. Chciano go zastąpić, z jednej strony, podziałem na nauki przyrodnicze i kulturalne, z drugiej zaś, na przyrodnicze i historyczne. Jako wspólną podstawę dla obu propozycji przytacza się to, że psychologja należy do nauk przyrodniczych, albowiem stosuje przyrodniczą metodę obserwacji i eksperymentu; nie materiał do opracowania, ale cel i metoda badań powinnyby być miarodajnymi dla podziału nauk.

Dalej, przez rozróżnianie nauk o przyrodzie i o duchu wzbudza się myśl o przeciwieństwie między nimi. Faktycznie zaś takowe nie istnieje; wszystkie procesy psychiczne są przywiązane do fizjologicznych, z drugiej znów strony, wytwory psychiczne częstokroć należą wszak do dziedziny fizycznej: ma się to tyczyć zarówno języka i jego wytworów, jak dzieł artystycznych i całego aparatu materialnego kultury. Ale i psychologia naukowa ma się całkiem nie nadawać do służenia za podstawę naukom duchowym, do tego bowiem procesy psychiczne, badane przez nią z powodzeniem, są o wiele za elementarne; badanie właściwej kultury duchowej nie ma, tak dobrze, jakby żadnej, korzyści z tej psychologii naukowej: jest się tu raczej skazanym na instynktowne rozumienie cudzych indywidualności i duchowej istoty wogóle. Wreszcie, psychologia naukowa zakłada, że całe stawanie się psychiczne jest zdeterminowane przyczynowo, historia zaś jest dla nas zrozumiałą tylko z postanowień woli i postępów osobistości z *wolną* wolą.

Na to zauważyć trzeba: pewno, że psychologia eksperymentalna rozwinęła swą metodę pod wielu względami na wzór nauk przyrodniczych i dzisiejszy instytut psychologiczny nie wygląda o wiele inaczej niż fizyczny. Lecz, co tu przejęto, jest przecież natury czysto formalnej: planowa, systematyczna obserwacja, postępowanie jak można najbardziej ściśle, wspomaganie obserwacji eksperymentem, którego istota polega na tem, że ustroje i procesy do zbadania wywołuje się umyślnie, że się je możliwie upraszcza, wielokrotnie obserwuje i planowo zmienia. Te zgodności postępowania nie znoszą jednak bynajmniej różnicy przedmiotu. W psychologii mowa jest o postrzeżeniach i wspomnieniach, o uczuciach i afektach, o dążeniach i postanowieniach woli; w naukach przyrodniczych natomiast chodzi o drgania eteru i powinowactwa chemiczne, o kamienie i rośliny—tu się znajdu-

my w świecie całkiem odmiennym. Następnie, jakkolwiek psychologja dla rozpoznania psychiki zużytkowuje w znacznym stopniu zjawiska wyrazowe (ekspresyjne), a więc procesy postrzegalne zmysłowo, to przecież dostępną bezpośrednio jest psychika tylko dla samopostzegania subjektu pojedynczego, co się do obiektów fizycznych nie stosuje, a stąd wynikają głębokie różnice w metodach badania.

Jeśli zaś rozróżnianie dotychczasowe zwalcza się dlatego, że nie chce się dopuścić myśli o przeciwieństwie pomiędzy fizycznym a psychicznym, to, z jednej strony, faktycznie nie można nie uznawać głębokiej różnicy pomiędzy temi dwiema dziedzinami rzeczywistości, z drugiej znów, rozłączenie nauk przyrodniczych i duchowych bynajmniej nie pociąga za sobą koniecznie zaniepoznavania ścisłych stosunków pomiędzy fizycznym a psychicznym. W samej rzeczy, widzimy przecież, że psychologja pozostaje w związku najściślejszym z dyscyplinami przyrodoznawczemi, zwłaszcza biologicznemi, chociaż ów zakwestjonowany podział nauk nazwać można jednak panującym. Zresztą, nie należy znów przeceniać doniosłości fizycznego dla nauk duchowych; jeśli bowiem jest słuszne, że w filologii, w polityce, w ekonomji politycznej, w nauce o sztuce, w dyscyplinach historycznych wytwory ducha występują przed nami w formie dostępnej częstokroć dla zmysłów, to przecież badanie skierowuje się głównie na funkcje psychiczne, dzięki którym powstały: język, państwo, prawo, życie gospodarcze, sztuka i t. d.

Następnie, jeśli psychologja naukowa w dzisiejszej swej postaci jeszcze mało okazuje pomocy badaniom duchoznawczym, tłumaczy się to względną młodością tej dyscypliny i faktem, że dotąd badanie zwracało się przeważnie na pierwiastki naoczne, pogładowe, na czucia i reprodukcje tychże, jako na objekty najłatwiejsze do ujęcia i że badanie funkcji psychicznych zwanych „duchowemi“ w znaczeniu ściślejszej-

szem, dla odróżnienia od „zmysłowych“, znajduje się jeszcze w początkach. Że jednak i tu dokonano już czegoś wartościowego, pokazuje np. książka E. Meumanna, „Intelligenz und Wille“, w której na podstawie stwierdzonych eksperymentalnie faktów objaśnia się w sposób przekonujący różnice duchowe, przejawiające się w najwyższych i najskomplikowanych dziełach kultury. Pewno, że, jak obecnie przewidywać można, długo jeszcze nauki duchowe nie obejdą się bez przednaukowego „wczuwającego się“ rozumienia istoty duchowej, ale przecież za cel uznać musimy, aby temu, co się ujmuje instynktownie, coraz bardziej nadawać, przy pomocy wydoskonalonych metod badania, postać odpowiadającą wymaganiom naukowym, przekształcając w ten sposób przecucia subiektywne i intuicje w poznanie o wartości powszechnej.

Gdyby, wreszcie, miało się ludziom przypisywać wolność historii w tym sensie, że postanowienia ich woli nie podlegałyby wogóle prawom przyczynowym, to postanowienia takie byłyby dla nas poprostu niepoznawalne; każdy bowiem proces bezprzyczynowy jest dla nas całkiem niezrozumiałym, jest czystym cudem. Przeto zakładać musimy, że wszelkie stawanie się, równie psychiczne stawanie się, jest uwarunkowane przyczynowo, nawet i tam, gdzie w pojedynczym wypadku nie możemy jeszcze wykazać przyczyn; naturalnie, w rozważaniu przyczynowym faktycznie istniejącą świadomość wolności włączyć trzeba w psychikę jako czynnik z mocą oddziaływania.

Lecz zarzuca nam: psychologja, objaśniająca przyczynowo, sama daje się pojąć tylko jako wytwór psychologów, którzy psychiczne stawanie się w innych osobnikach przerabiają w myśli na wyznaczone przyczynowo, ale dokonywają tego dla pewnych celów naukowych z *wolnością*, t. j. w myśleniu swem nie związani przymusem przyczynowym, oświadczają się z wolnością za tem, co słuszne lub też niesłuszne. —

Trafne jest tu tylko, że istnieje różnica pomiędzy przeżywaniem procesów psychicznych a refleksją o nich (str. 82). Psycholog, rozmyślający właśnie nad związkiem przyczynowym wydarzeń psychicznych w kim innym lub w sobie samym, nie może w tej samej chwili przeżywanych przytem myśli uczynić objektem badania psychologicznego. Dlatego właśnie, że istota myślenia na tem polega, iż się „mniema“ objekty, od przeżycia myślowego, w którym się je myśli, różne, to żadna myśl nie może myśleć siebie samej. Równie istnieje różnica nie do zatarcia pomiędzy przeżywaniem aktów uczucia i woli—nawet takich, w których jesteśmy świadomi wolnego postanowienia—a myślowem takich aktów rozpatrywaniem, starającem się ująć ich związek przyczynowy.

Otóż, powie się, naturalnie: psychologii, widzącej w przeżyciach duchowych jedynie „objekty“, jak przyrodnictwo w procesach przyrody, musimy przeciwstawiać inną psychologję, starającą się ocenić sens i związek wewnętrzny przeżyć jako bezpośrednich objawów życia wolnych i jednolitych osobowości, tylko taka — nie „objektywizująca“, lecz „subiektywizująca“ — psychologia nadaje się jako podstawa dla nauk duchowych. Atoli owo rozumienie i ocenianie cudzych (i minionych własnych) przeżyć, o ile pojmuje się przez to osądzanie *wartości*, nie należy wogóle do psychologii, która jako nauka realna zajmuje się tem jedynie, co istnieje (nie bacząc na jakiegokolwiek wartościowanie). Skoro jednak ma być przez to powiedziane, że akty duchowe posiadają treść (a dzięki temu sens i związek wewnętrzny) i że psychologia powinna ją uwzględniać jako składnik w psychicznem stawaniu się, to bardzo słusznie. Jeśli psychologia dotychczasowa tego nie czyniła lub też niewystarczająco, to właśnie trzeba ją w tym kierunku dopełnić i poprawić; nie mniej też musi ona się liczyć z faktem, iż życie duchowe opiera się na jednolitych osobowościach. Nie można zaś

uznawać za możliwe dwie różne psychologje: obiektywizującą i subiektywizującą. Ponieważ wszelkie poznanie musi posiadać obiekt, więc i psychologja musi uczynić swym „obiektem“ psychiczne.

Jeśli zarzuty przeciw rozróżnianiu psychologji, a z nią i nauk duchowych, od nauk przyrodniczych nie są decydujące, to znów podziały, ⁵⁶⁾ proponowane zamiast tego, również budzą niektóre wątpliwości.

Skoro powiedziano, że dla nauk duchowych (z wyłączeniem psychologji) charakterystyczne jest zajmowanie się wartościami kultury, przeto należy przeciwstawiać nie naturę i duch, lecz naturę i kulturę, a odpowiednio do tego, nauki *przyrodnicze* i *kulturalne*, to ogranicza się tu w sposób niedopuszczalny pojęcie „kultury“ do kultury „duchowej“. Przecież racjonalne środki uprawiania gospodarki wiejskiej, maszyny, jako też fizykalne i chemiczne środki pomocnicze techniki i przemysłu, budownictwa i komunikacji, zalicza się też do kultury, jednakże ich traktowanie naukowe przekazujemy przyrodoznawstwu stosowanemu. Nadto, uwzględnianie jednostronne *wartości* kulturalnych nie jest właściwie charakterystyczne dla dyscyplin duchoznawczych (choć, w samej rzeczy, mają one do czynienia wielokrotnie z ducha wytworami, którym przypisujemy wartość kulturalną) raczej i tutaj celem jest poznanie zarówno praw budowy, jak i praw przyczynowych i rozwoju. ⁵⁷⁾

Podział inny, który zaproponowano, jest to podział na nauki *przyrodnicze* i *historyczne*. Dla jego uzasadnienia przytoczono, że *rozwój historyczny* stanowi właściwą dziedzinę badania dla takich dyscyplin, jak filologja, prawo, ekonomja polityczna i oddawna już tak zwane przedmioty historyczne. Przedewszystkiem zaś cel i metoda tych nauk są pono zupełnie różne od celu i metody w naukach przyrodniczych (włączając psychologję). Dyscypliny grupy pierwszej,

„nauki historyczne“, zmierzają do stwierdzenia tego, co jest *indywidualne*, ba, jednorazowe, nauki przyrodnicze zaś do tego, co się wciąż powtarza, czyli do *ogólnego*; tam sposób rozważania ma być „indywidualizujący“, tutaj — „generalizujący“, uogólniający. Wskutek tych różnych celów poznawczych i opracowanie metodyczne materiału empirycznego odbywa się pono w dwóch różnych kierunkach. W naukach przyrodniczych myślenie rozpoczyna od stwierdzenia tego, co jest poszczególne, i dąży do ujęcia stosunków ogólnych w formie praw przyrody, które w swej postaci abstrakcyjnej nie są *niczem rzeczywistym*. W naukach historycznych natomiast myślenie pozostaje jakoby przy rozważaniu rzeczywistego biegu rzeczy w jego jednorazowości, a treścią, czyli przedmiotem ich pojęć jest zawsze coś indywidualnego, poszczególnego. Pojęcie przyrodoznawcze, jak np. kot, zawiera tylko to, co jest wspólne dla całego gatunku i może się powtarzać na dowolnej ilości egzemplarzy; równie prawa natury, jak np. prawo spadku ciał, są czemś ogólnem, mogącem się urzeczywistniać w niezliczonych wypadkach pojedynczych; natomiast pojęcia historyczne, jak Fryderyk Wielki, bitwa pod Sedanem, romantycy, rozkwit średniowieczny literatury niemieckiej, oznaczają przedmioty realne, jednorazowe, czy się składają z jednego jedyne go osobnika (lub wydarzenia), czy też z wielu osobników lub wydarzeń, (przedmioty zbiorowe bowiem są też czemś pojedynczem). Wreszcie, sposób rozpatrywania w naukach przyrodniczych jest pono wolny od wartości, historyk natomiast wybiera — chociaż sam nie wartościuje — materiał swój wedle pewnych pojęć *wartości*: gdyż jedynie drogą wartościowania z nieprzejrzanej różnorodności ustrojów indywidualnych można wybrać tylko niektóre i w nich z kolei rozróżniać to, co istotne, od nieistotnego. Na tem właśnie ma polegać pojmowanie historyczne i właściwe mu tworzenie teleologiczne pojęć,

że z całokształtu rzeczywistości wyodrębnia ono indywidualne rodzaje szczególnego, jako jednostkę wartości.

Zważmy te argumenty po kolei. Naprzód, co się tyczy *genetycznego* punktu widzenia, to wchodzi on w grę i w naukach przyrodniczych: można też uprawiać „historję“ naszego układu kosmicznego, układu słonecznego, ziemi, jakiego bądź wulkanu lub też organizmów. Ba, dzięki odkryciu przekształceń radu i substancji promieniotwórczych, nawet dziedzina nieorganicznych substancji zasadniczych, które uważano dotąd za coś bezwzględnie stałego, postawiona jest pod punkt widzenia genetyczny (to zn. historyczny). Z drugiej znów strony, i wśród dyscyplin, które się chce oddzielić jako „historyczne“ niebrak takich, w których systematyczny punkt widzenia o wiele przeważa genetyczny: dość pomyśleć o logicznem porządkowaniu i traktowaniu pojęć prawnych i ekonomicznych, różnych postaci religji, form poetyckich, muzykalnych i innych form artystycznych.

Następnie, w badaniu przyrodniczem nie chodzi o to wyłącznie, co jest ogólne, lecz stwierdza się także *jednorazowe* i *indywidualne*.

Cały rozwój naszego układu słonecznego, np. od mgławicy pierwotnej aż do dzisiejszego jego stanu, jest wszak czemś *jednorazowym*, nie mniej stadja poszczególne tego rozwoju. Również znajdowanie się pewnych gatunków kamieni lub metali w określonych miejscach jest ważne dla mineralogji, rozmieszczenie zaś zwierząt i roślin dla zoologji i botaniki. Pewno, że chodzi przy tem najczęściej o wielkie grupy egzemplarzy, lecz i takie grupy są czemś *indywidualnem*. Zupełnie możliwem wydaje się też opisanie lub objaśnienie każdego zjawiska *indywidualnego* przy pomocy pojęć przyrodznawczych.⁵⁸⁾ Z drugiej znów strony, nowe stwierdzenie czegoś rzeczywistego a pojedynczego: odkrycie gwiazd,

komet, gór lub rzek jest znacznem wzbogaceniem poznania przyrodniczego. W tej samej mierze, w jakiej badanie przyrodoznawcze uwzględnia to co pojedyncze, skierowują się jego pojęcia na to co *rzeczywiste*. Zresztą nie należy przeczać, że przyrodoznawstwu, pomimo postaci abstrakcyjnej, niebrak stosunku do rzeczywistości (a przez to i do indywidualnego); gdyż ostatecznym celem poznawczym nauk przyrodniczych jako realnych nie jest stwierdzenie pewnych ogólności, których urzeczywistnienie byłoby dla nich zupełnie obojętne, lecz z pomocą ogólnych praw przyrody ma przecież być objaśniona rzeczywistość, dana w doświadczeniu (i będąca w całokształcie swym zarazem czemś indywidualnem). Że nauki przyrodnicze odnoszą się do rzeczywistego, widać również stąd, że w prawach przyrody grają rolę pewne fakty wielkości (pewne stałe albo liczby absolutne), np. ilość, wielkość i odległość planet, ciężar gatunkowy pojedynczych pierwiastków i t. d. Bez nich zdania w naukach przyrodniczych byłyby pustymi schematami, najwyżej o znaczeniu matematycznym; dopiero dzięki owym wyznaczeniom poznajemy urzeczywistniające się w przyrodzie procesy. Przy wszelkich sądach wyrażających prawa, aby można je było stosować do rzeczywistości, trzeba zakładać sądy prawomocne o faktach. Skoro zaś wszelkie stwierdzanie faktów rzeczywistych w ich określoności indywidualnej przekazuje się poznaniu „historycznemu“, to i wśród nauk przyrodniczych trzeba przyjąć wiele „historycznego“, a tem samem proponowane rozróżnianie nauk przyrodniczych i historycznych, na zasadzie „generalizującego“ lub „indywidualizującego“ sposobu rozważania, okazuje się niemożliwem do przeprowadzenia. Albowiem trzeba zważyć i to, że równie w tak zw. „naukach historycznych“ niebrak starań w celu stwierdzenia praworzędności; z powodzeniem spróbowano tego w ekonomji politycznej; również historyk stwierdza wydarzenia i związki

analogiczne, wprowadzając tym sposobem „pojedyńcze“ w stosunek do „ogólnego“. Skoroby się chciało dopatrywać zadania „historji“ w dokładnem odbiciu jednorazowej rzeczywistości konkretnej⁵⁹), nie byłoby to już—przypuszczając tego możliwość — zadaniem naukowem, gdyż wszelkie opracowanie naukowe jest pojęciowe, ba, każde źródło historyczne zawiera już opracowanie pojęciowe tego, co się stało: wszystkie niemal znaczenia słów (t. j. właśnie pojęcia) są ogólne. Tym sposobem szczególne i pojedyńcze wprowadza się w stosunek do ogólnego, to zaś nie jest możebne bez abstrahowania od pewnych stron rzeczywistości konkretnej. Przyznać trzeba, naturalnie, że próba stwierdzenia ogólnych praw stawania się historycznego, zaledwie wyszła po za ogólności nic nie mówiące, ale przyczyną tego nie jest zupełnie jakoby różne tworzenie pojęć w naukach historycznych, jako też odmienny zupełnie cel poznawczy, a tylko nadzwyczajna złożoność procesów psychicznych, noszących dlatego właśnie charakter bardziej syngularny (pojedyńczy), niż procesy fizyczne w przyrodzie. Zresztą, należy tu rozróżniać pomiędzy owymi procesami psychicznymi, które się rozgrywają w życiu ekonomicznem i społecznem wielkich mas indywidualuów, w istocie swej jednakowych, a wydarzeniami historji politycznej i historji ducha, których nosiciele: państwa pojedyńcze i wielkie indywiduala, są nieliczni i w powstawaniu swem, jako też działalności, okazują przeważnie silne cechy osobliwe.

Wreszcie, co się tyczy stosunku nauk historycznych do *wartości*, to historyk może, naturalnie, z stwierdzaniem faktów i związków tychże łączyć sądy wartościujące. Tem samem wszakże odstępuje od zachowania postawy czysto teoretycznej badacza i nauki historycznej jako takiej. Następnie, wśród obiektów badania historycznego napotyka się częstokroć wartości, poprawniej: wartościowania mniej lub wię-

cej rozpowszechnione, natury religijno-moralnej, ekonomicznej, artystycznej i inn.; te można, rozumie się, traktować, co do właściwości ich i rozwoju, tak samo czysto teoretycznie, bez wtrącania własnych sądów wartościujących, jak jakie bądź inne fakty. Że jednak w wyborze materiału miarodajne są pewne wartościujące punkty widzenia, nie jest to nic właściwego szczególnie naukom historycznym; każdy badacz uważa wybrane przez siebie dziedziny do zbadania i następnie, szczególne tegoż objekty, za warte zbadania i przedstawienia. Jednakże takie sądy wartościujące *poprzez* traktowanie teoretyczne danych obiektów i wcale nie muszą wywierać na nie swego wpływu. Atoli opis przedmiotów historycznych w znaczeniu jak najszerszem nie może się nigdy ograniczyć do podania tych osobliwości, wybranych z całego materiału faktów, przy pomocy wartościowania. Charakterystyki pewnej osobistości np. nie wyczerpuje samo wyliczenie tych jej cech, na których się opiera nasze wartościowanie, lecz wydobywa ona rysy osobistości wogóle, jako też związki jej wypowiedzi z postępami. Tak, że historyk do określenia swych obiektów, ich właściwości, związku, stosunków przestrzennych i czasowych, stwierdzać musi wiele z tego, co z punktem widzenia wartościującym nic a nic nie ma do czynienia.⁶⁰⁾ Kto przedsięwzięje np. zbadanie i przedstawienie rozwoju żeglugi na Renie w oznaczonym okresie czasu, ma w ogólności wskazane już przez sam przedmiot co do tego należy, co zaś nie należy.

Jeśli dla wszystkich, wyłuszczonych tu powodów, obstajemy przy rozróżnianiu dotychczasowem nauk przyrodniczych i duchowych, to jednak nie zaprzeczamy, że podział ten, jak wogóle rozgraniczenie nauk, nie może się obejść bez pewnych pogwałceń; następnie, że owe propozycje zmian przyczyniły się do pobudzającej myśl dyskusji naukowej,

jako też do głębszego ujęcia swoistości dyscyplin pojedynczych.

a) *Metafizyka jako definitywna nauka realna.* Metafizyka powinna uchodzić za uwieńczenie nauk realnych (por. Rozdz. III, 4). Zadaniem jej jest opracować kwestje graniczne nauk przyrodniczych i duchowych, zużytkowując zarazem najogólniejsze ich rezultaty w celu harmonijnego ujęcia rzeczywistości w jej całokształcie. Ustawiczny rozwój nauk pojedynczych sprawia, że takie skupiające i definitywne opracowanie może być zawsze tylko prowizoryczne i że dla każdego okresu rozwoju naukowego trzeba je rozpoczynać na nowo, przy czem, naturalnie, pewne zasadnicze pojmowania metafizyczne mogą się okazać owocnymi i zdatnymi do doskonalenia się w ciągu setek i tysięcy lat. — Zaliczając metafizykę do nauk realnych, chcemy przez to powiedzieć zarazem, że i w myśleniu metafizycznym nie widzimy zasadniczo innego, niż to, jakie wogóle ma miejsce w naukach realnych. Być może, że inne zdolności czynią zdatnymi do pracy owocnej w metafizyce, inne znów w naukach specjalnych i ich dziedzinach poszczególnych; że tam przeważa myślenie intuicyjne, tutaj zaś więcej dyskursywne (por. str. 5); że tam zainteresowanie kieruje się bardziej na to co ogólne, tutaj — na pojedyncze: lecz są to różnice psychologiczne; nie dotyczą prawomocności myśli co do ich treści logicznej. Dla prawomocności tej wszakże nie może nic dziać ani fantazja poetycka, ani też idealizm etyczny. Raczej należy przestrzegać, żeby i w metafizyce tyle tylko twierdzić, ile można dowieść, i żeby nie ustanawiać jako pewność tego, co posiada może tylko mały stopień prawdopodobieństwa. Chociażby metafizyka w rozwoju dotychczasowym mało odpowiadała żądaniom tu wymienionym, nie jest to powodem, aby w niej po wsze czasy intuicja poetycka wiodła spór o pierwszeństwo z uczciwem myśleniem naukowym.

3. Nauki o wartościach.

a) *Byt i wartość.* Dyscypliny rozpatrywane dotychczas mają za przedmiot tylko „istniejące“, albo poprawniej: rozpatrują one swe przedmioty jedynie o tyle, o ile te są czyli istnieją, i abstrahują zupełnie od tego, czy są wartościowe, czy też nie. Przypuśćmy np., że naukom przyrodniczym udało się rozłożyć wszelkie stawanie się w świecie, włączając procesy życiowe, na ruchy najmniejszych cząsteczek materialnych, wówczas nauki te mogłyby, wprawdzie, stwierdzić różnicę ustrojów względnie prostych i złożonych, względnie przemijających i trwałych, lecz nie ceniłyby jednych wyżej niż drugich. Jeśli mówią one o rozwoju, to nie powinno się do tego przywiązywać sensu takiego, jakoby stadja późniejsze posiadały większą wartość niż wcześniejsze. Dla przyrodnika, zachowującego czysto teoretyczną postawę swej nauki, człowiek nie jest koroną stworzenia, i gdyby rozwój postępował nie w kierunku do człowieka, lecz od niego ku coraz prostszemu ustrojowi, to nie byłby on przecież dla niego przejściem do czegoś „bez wartości“. ⁶¹⁾ Dla rozpatrywania czysto anatomicznego człowiek podobny do Apolla nie jest czemś wartościowszem, niż bezmyślnie gapiący się idjota, a dla chemika wstrętnie woniejący gaz nie jest mniej wart, niż miły zapach goździka. Równie dla psychologa nie jest jeden proces świadomości wartościowszy niż drugi: stara się on zrozumieć tak dobrze przestępstwo, jak i bohaterskie poświęcenie z ich motywów; oba stanowią dla niego procesy jednakowo ważne, gdyż, badając je, odsuwa na stronę wszelkie upodobanie lub nieupodobanie. Tak samo dla matematyka figura prawidłowa nie ma większej wartości, niż nieprawidłowa. Krótko mówiąc, zarówno nauki idealne, jak i realne, nawet w stanie doskonałym, nie dałyby nam żadnego wyjaśnienia co do wartości swych obiektów, albowiem

powstrzymują się od wszelkich sądów wartościujących. Stąd zrozumiałe, że obok nich istnieją dyscypliny inne, zajmujące się wartościami. Jak one to czynią, musimy jeszcze określić bliżej; gdyż i nauki dotychczas rozpatrywane, chociaż powstrzymują się od sądów wartościujących, mają też nieraz do czynienia z wartościami. I tak, nauki przyrodnicze zajmują się różnymi rodzajami materji i siłami o różnej wartości ekonomicznej, psycholog znów bada między różnymi procesami psychicznymi uczucie wartości i sąd wartościujący, w innych zaś naukach duchowych cała olbrzymia działalność człowieka w państwie, prawie, gospodarce społecznej, sztuce, w kształtowaniu społeczeństwa i opanowywaniu natury przedstawia się jako kierowana dążeniem do wartości. Ale wszystkie te dyscypliny traktują wartościowania (oceny) i objekty ich jako coś, co się faktycznie napotyka, a więc jedynie jako to, co jest; nie pytają one, czy oceny te są też uzasadnione i ważne, czy „wartości“ te są rzeczywiście wartościowe. Pytania takie rozstrząsają właśnie nauki o wartościach.

b) *Zagadnienia nauk o wartościach.* Przedewszystkiem należy określić bliżej pojęcie wartości i zbadać, czy dadzą się zeń wyprowadzić niektóre sądy a priori. Jest to pierwsze zadanie ogólnej teorii wartości. Zowie się ją także „teorią dóbr“, „aksjologją“ albo „tymologją“. Co się tyczy terminologii, zauważmy nadto, że czasem rozróżnia się jeszcze wyrażenia „dobro“ i „wartość“; „dobrem“ nazywa się to, co „wartość“ posiada. Jednak przeważa stanowczo taki sposób wyrażania się, według którego znaczą one to samo; obecnie wyraz „dobro“ ogranicza się więcej do dyscypliny specjalnej, mianowicie, do nauki o wartościach ekonomicznych.

W samem pojęciu wartości trzeba podkreślić cechę, odróżniającą je całkowicie od pojęcia tego, co jest. Co jest, jest tem, czem jest i takim, jakim jest, niezależnie od tego,

czyby subjekt poznawczy je ujmował, czy też nie: w ten bowiem sposób myślimy pojęcie tego, co jest. Natomiast, (jak pokazano w Rozdz. II, 5), możemy ujmować coś jako wartościowe tylko odnośnie do istoty czującej i chcącej, dla której właśnie jest ono wartościowe — stosunek, którego człowiek naiwny nie jest, naturalnie, świadom. Tedy „wartość“, w odróżnieniu od „bytu“, pojmujemy jako coś względnego, nie zaś absolutnego.

W obiegujących definicjach wartości ⁶²⁾ podnosi się stosunek do uczucia lub też do woli, co jednakże, wobec ścisłego związku uczucia i woli, zaledwie oznacza różnicę rzeczową.

Ponieważ wartość zakładać każe subjekt wartościujący i przedmiot wartościowy, to dla teorii wartości otwierają się dwie wielkie dziedziny do zbadania. Raz, należy zbadać warunki tkwiące w subjektach, następnie, leżące po za nimi (objektywne) warunki wartości.

Do warunków subiektywnych należy to, że same wartościowania posiadają różny jakościowo charakter. Są to oceny całkowicie odmienne, kiedy wartościuję coś jako przyjemne kiedy zaś jako moralnie dobre, jako piękne albo znów jako prawdziwe. Tym odmiennym rodzajom wartościowania odpowiada tyleż klas wartości. Wymieńmy tu: ekonomiczne, logiczne, estetyczne, etyczne, religijne. Zajmowanie się nimi doprowadziło już oddawna do wypracowania dyscyplin specjalnych.

Obok różnic jakościowych wartości, należy zbadać ich różnice ilościowe. Stąd dla ogólnej teorii wartości powstaje kwestja miary wartości. Stwierdzenie takowej wydaje się być pożądanem z dwóch względów (przez co, naturalnie, powiedziane nie jest, że jest ono także możliwe). Raz, mianowicie, chodzi o to, żeby oznaczyć wysokość różnych rodzajów wartości, następnie, żeby wewnątrz pojedynczych klas warto-

ści osądzić wartość wyższą i niższą. Przy tem wchodzą w rachubę nie tylko warunki subiektywne (np. uczucia wartości, ich trwanie, intensywność i t. d.), lecz i obiektywne: właściwości obiektów wartościowych, ich łatwiejsze albo trudniejsze urzeczywistnianie się, ich pewność, rzadkość, zamienialność, ich rozciąganie się na węższe lub szersze koła indywidualuów i t. p.

Oprócz różnic jakościowych i ilościowych, należy badać inne jeszcze stosunki pomiędzy wartościami. Obiekty można cenić same przez się lub też ze względu na ich działanie i następstwa; mogą one tedy posiadać wartość własną albo wartość oddziaływania, mogą być ze sobą w sprzeczności, tak że osiągnięcie jednej wyłącza całkowicie albo częściowo osiągnięcie drugiej, ale mogą też wspomagać się wzajemnie: przeto zbadać należy, jakie znaczenie ma w wartościowaniu stosunek celu i środka. —

Dotąd utrzymywaliśmy, że wszelka wartość każe zakładać stosunek do istoty z uczuciem i wolą. Coś ma wartość, tak się nam zdawało, o ile jest cenione. Jeśli to jest słuszne, wartość każda jest warunkową; gdyż wartościowanie odbywa się w osobniku i czy ma ono miejsce, czy też nie, zależy to od właściwości indywidualnych.

Jakoż mówi się także o wartościach *bezwarunkowych* czyli *absolutnych*; mają to być takie, które pono są ważne niezależnie od uczuć i woli, bądź indywidualuów, bądź też dowolnie wielkich mas. Stąd się wyłania dla ogólnej teorii wartości takie zadanie: zbadać, w jakim sensie można mówić o wartościach „absolutnych“.

Wzięty ściśle dosłownie, wyraz ten znaczyłby, że dla tych wartości relacja do istot z uczuciem i wolą wogóle nie jest niezbędna, że są to „wartości same w sobie“, któreby nie postradały swego charakteru, nawet gdyby nie było żadnych subiektów wartościujących. Jednakże nie można wyjąć re-

lacji tej z pojęcia wartości, nie burząc samego pojęcia. Wartość, któraby dla nikogo nie była wartościową, nie jest właśnie wartością. Można, rozumie się, powiedzieć: przedmiot dany posiada takie właściwości, że bywa ceniony przez subiekty, o ile takowe się znajdują, lecz posiada je i wówczas, kiedy subjektów brak, a więc o tyle jest on i bez nich wartościowy. Lecz w tym wypadku zawiera on właśnie tylko warunki obiektywne wartościowania. Aby zaś to rzeczywiście przyszło do skutku, musi przybyć subjekt i tylko tam, gdzie ma miejsce wartościowanie, są też i wartości.

Nie możemy więc cofnąć tego, cośmy powiedzieli o charakterze względnym pojęcia wartości. Jeśli pomimo to ma się mówić z sensem o wartościach bezwarunkowych czyli absolutnych, to można przez to rozumieć tylko wartości bezwzględnie ważne dla każdego subjektu i nieuwarunkowane momentami, które u pojedynczych indywiduów mogłyby istnieć w sposób różny albo też brakować zupełnie. Musiałyby to być wartości, zadawalniające każdą dającą się pomyśleć wolę i pewne cenięcia przez wszystkie istoty obdarzone duchem. Przy tych wartościach możnaby więc nie brać w rachubę stosunku do pojedynczych indywiduów oraz ich właściwości odmiennych i w tym sensie nazywać je „absolutnymi“; ponieważ jednak nie można usunąć stosunku do subjektu wogóle, to lepiej byłoby je nazywać wartościami „powszechnie ważnymi“ albo „obiektywnymi“. Tedy zagadnienie wartości „absolutnych“ naprowadza na tę samą kwestję, którą już roztrząsaliśmy (Rozdz. 5, II), czy są „właściwe“ sądy wartościujące powszechnie ważne; gdyż tylko w razie, jeśli takowe istnieją, można mówić o wartościach absolutnych, w sensie powszechnie ważnych (czyli obiektywnych). Nie byłyby one niczem innym, jak tylko przedmiotami takich sądów wartościujących.

Że, w samej rzeczy, sądy wartościujące wypowiada się

z pretensją do ważności powszechnej, niema żadnej wątpliwości. Stosuje się to w pierwszej linii do sądów moralnych. Zapytajmy tylko własnej świadomości etycznej, wytworzonej pod wpływem wychowawczym otoczenia: powie nam ona, że postępowanie moralne przedstawia wartość obiektywną i, mianowicie, gatunku najwyższego; że posiada wartość niezależnie od tego, czy się zgadza z naszymi skłonnościami lub też uczuciami i pożądaniami, czy też nie. Po tem, co w tej kwestji powiedział Kant — zwłaszcza na początku „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ *) —, wszelkie dłuższe wywody są zbyteczne.

Również piękno uchodzi zazwyczaj dla nas za coś, czego wartość nie zależy od upodobania indywidualnego. Dzieło sztuki stawia względem artysty żądania, warunkujące jego wartość obiektywną i wkładające na artystę poprostu obowiązek nietroszczenia się o poklask lub też niezadowolenie publiczności.

Tak samo postęp ludzkości w różnych dziedzinach kultury, jako też rozwój cielesny i duchowy jednostek, uważa się za wartościowy obiektywnie. Wreszcie, człowiek wierzący religijnie jest przekonany, że Bóg to istota o wartości absolutnej, w której wszystkie wartości świata mają swe źródło najgłębsze i przez którą wszelkie ich braki i sprzeczności wyrównane będą i dopełnione.

Te rozmaite rodzaje wartościowań, występujących jako obiektywnie ważne, można oto badać ze względu na ich warunki obiektywne i subiektywne, przy czem dojść trzeba ich powstania i oddziaływania zarówno w jednostkach, jak i w gromadach. Że treścią tych wartościowań jest uznawanie wartości „bezwartunkowych“, nie wyłącza to, naturalnie, że samo ich powstanie jest „uwarunkowane“ w sposób różno-

*) Philos. Bibl. T. 41. 63)

rodny, ba, jest to założeniem apriorycznym wszelkiego badania, że i tu wszystko się okaże przyczynowo-koniecznym. Tak np., żeby wyjaśnić powstanie wartościowań moralnych, można wskazać na to, iż z biegiem pokoleń gromadziły się doświadczenia, co dla bytu i rozwoju społeczeństwa jest pomyślne, co zaś szkodliwe i że dlatego pokoleniu podrastającemu niektóre sposoby zachowania się bywały wzbraniane, inne znów zalecane; następnie, wskazać można na to, że imperatywy takie odbywały się bez uzasadniania, więc były wymawiane kategorycznie i dlatego poddawały młodzieży przekonanie, że pewne rodzaje postępków są zalecane albo wzbraniane bezwzględnie, czyli że są bezwarunkowo wartościowe, dodatnio lub też ujemnie.

Ale można bronić poglądu, że wszystkie te wpływy społeczne mają, wprawdzie, znaczenie dość wielkie w rozwoju świadomości etycznej indywiduów, lecz nie wystarczyłyby do wyjaśnienia samego jej istnienia, że raczej należy przyjąć pierwotny popęd moralny, a więc pewne tendencje pożądania, tkwiące w głębi istoty chcącego ja. Z tym poglądem dałoby się, naturalnie, pogodzić pojmowanie pierwotnej skłonności moralnej jako rezultatu doświadczeń pokoleń przeszłych.

Rozumie się, że badania podobne mogą zachwiać wiarę naiwno-dogmatyczną jednostek w ważność obiektywną sądów wartościujących, lecz samej kwestji ważności nie można rozwiązać badaniami genetycznymi. Albowiem wartościowania mogły być powstać i rozwinać się w jaki bądź sposób, nie odbiera to jednostce możliwości uznawania ich za powszechnie ważne lub też zarzucania. Skoro zaś nie chce ona czynić tego czysto dowolnie, ale z zasady, to musi zabrać stanowisko w kwestji, na czem też ważność ich polega.

Po pierwsze, możliwa byłaby ich ważność a priori, tak że nieuznawanie ich przeczyłoby sobie jako myśl i znosiłoby

się samo jako akt woli. Rozpoznaliśmy już poprzednio (Rozdz. II, 5), że taki wypadek tutaj nie zachodzi.

Po drugie, możnaby pomyśleć o wykazaniu ich ważności na drodze empirycznej. Lecz nie wykaże się nigdy, że faktycznie wszyscy ludzie uznają pewne wartości za ważne; jeśliby zaś można było to wykazać, cóżby się zyskało? Każde indywiduum, przez które faktycznie nie byłyby cenione wartości, wykazane jako „powszechnie ważne“, mogłoby zapytać: czy jest dla mnie coś wartością, czego nie mogę cenić? I czy obowiązuje mnie w jaki bądź sposób fakt, że wszyscy inni to cenią? Mianowicie, wszelkie badanie empiryczne może prowadzić zawsze tylko do „niewłaściwych“ sądów wartościowych (w znaczeniu stwierdzonym wyżej, str. 23—25). Konstatuje się jedynie, że sądy „właściwe“ rzeczywiście się wypowiadało i wypowiada, albo że są warunki po temu. Kwestja zaś, czy istnieją wartości absolutne czyli obiektywne, albo (co znaczy to samo): czy można wypowiadać powszechnie ważne sądy o wartościach, dotyczy, jak już rozpoznaliśmy, sądów właściwych. Lecz rozważanie nasze daje taki rezultat: ani na drodze apriorycznej, ani też empirycznej nie można wykazać, że pewne sądy o wartościach są rzeczywiście powszechnie ważne. Tylko nie trzeba się obawiać, żeby dlatego przypisywanie i odmawianie przedmiotom wartości straciło wogóle sens i żeby na miejscu było zwątpienie sceptyczne we wszelką wartość. Raczej obok wiary dogmatycznej i tchórzeńca sceptycznego pozostaje tu jeszcze możliwość opamiętania się krytycznego, a tem samem wewnętrznej samodzielności. Napomkniemy tu pokrótce, jak można ją w czyn wprowadzić wobec kwestji, tyczących się wartości moralnych.

Skoro jednostka nie przejmuje już na wiarę rozpozszechnionych wartościowań, kiedy nie uważa już za zrozumiałe samo przez się, że coś musi być dla niej wartościowym,

dlatego że świat cały je uznaje za takie, wówczas osiągnęła już tyle wolności i dojrzałość ducha, żeby poprostu zapytać samej siebie: co ty właściwie cenisz faktycznie — ty, jaką jesteś, nie zaś jakby ci wmówić chcieli, że być powinnaś? Jakież są twoje wartości na podstawie dyspozycji twej istoty do uczuć i woli? Takie wybadanie sumienia należałoby przedsiębrać nie tylko raz, ale powtarzać od czasu do czasu; gdyż się poznaje siebie samego, t. j. własne potrzeby i zdolności tylko z doświadczenia, to zaś może się doskonalić, a nawet istota własna może się zmieniać w tej lub owej części. Chcąc swe życie urządzić i pokierować swymi czynami na zasadzie poznania własnych wartości, trzeba, naturalnie, wziąć także w rachubę wartościowania innych ludzi, zwłaszcza rozpowszechnione. Nie tylko ze względów mądrości praktycznej, dla których żyjący wśród ludzi musi szanować i to, co jest drogie i święte dla nich. Można raczej przypuszczać, że wartościowania, którym przysługuje wiek poważny i prawie ogólne uznanie — jak przedewszystkiem wartościowaniom etycznym — pochodzą z głęboko zakorzenionych potrzeb ludzi i ludzkich społeczności. Dlatego też jednostka, chociaż nie uznaje wartościowań tych za swoje, czyni dobrze, nie pomijając ich lekkomyślnie. Może przy głębszem poznaniu własnego ja i istoty ludzkiej wogóle wzbogaci ona także ilość *własnych* wartości. Lecz co innego jest, naturalnie, oddawna czczone wartościowania badać z uszanowaniem, co innego znów dać je sobie narzucić albo przyjąć je dlatego, że są „same przez się zrozumiałe“. Tylko pierwsza droga prowadzi do „autonomji“ prawdziwej. Przytem można brać to pojęcie w znaczeniu głębszem, niż je brał Kant; gdyż u niego wartość „absolutna“, a tem samem moc obowiązująca prawa moralnego i, jako istotna treść tegoż, zasadniczo jednakowe poważanie ludzi jest to w gruncie rzeczy tylko samo przez się zrozumiałe założenie.

To, naturalnie, nie wyłącza, żeby nawet po bezstronnem wybadaniu najgłębszych żądań własnej istoty, przyswoić sobie szczerze i zasadniczo uznać kantowską ocenę i pojmowanie moralności. Tylko że, kto z prawdziwą autonomją sam sobie stwarza „tablicę wartości“, a tem samem i „królestwo celów“, przeżywa imperatyw moralny już nie jako kategoriyczny, lecz jako hypotetyczny; jest on dlań ważny pod jednym warunkiem: jeśli, mianowicie, chce on być „człowiekiem“, to znaczy chce urzeczywistnić przyświecający mu ideał człowieka.

Zarazem będzie on świadom tego, że ów ideał człowieka nie jest absolutny, nie jest ideałem dla wszystkich ludzi i czasów. Jednakże może być dla niego wartościowym celem dążeń.

Z takiej autonomji jednostek nie powstanie chaos moralny. Natura ludzka, jak pokazuje doświadczenie, jest, co do istotnych swych potrzeb i tendencji, jednakowa. To samo się stosuje do wymagań, które muszą stawiać ludzkie społeczności względem swych członków, w interesie samozachowania i doskonalenia. Wymagania takie uwzględniać powinny jednostki, urządzając swe życie; ba, zdaje się to nawet być faktem głęboko uzasadnionym w naturze ludzkiej, że wielu znajduje dla siebie najcenniejszą treść istnienia właśnie w oddaniu się zadaniom mniejszych lub większych społeczności.

Widzimy tedy wyraźnie, nawet przy tej klasie wartości, która według pojmowania powszechnego uchodzi za najwyższą, że wyrzeczenie się sądów wartościujących o ważności ściśle powszechnej, a tem samem wartości obiektywnych (absolutnych), bynajmniej nie musi prowadzić do powstrzymania się od sądów wartościujących i do unicestwienia wartości, a więc i celów idealnych naszych dążeń.

Rozważanie nasze pokazało, mianowicie, i to, że warto-

ści przedstawiają zarazem cele postępowania ludzkiego. Człowiek wartościowy pod każdym względem (czyli, jak zwykliśmy mówić: „idealny“) stanowi przecież jednocześnie cel naszych dążeń; nie mniej też państwo idealne, prawo idealne, sztuka idealna, religja idealna, poznanie idealne i t. d.

W wszystkich tych dziedzinach można jednak zdawać sobie sprawę z tego, że nie chodzi o ideały absolutne. Pewno, że określanie treściowe takich ideałów nie odbywa się dowolnie i zależnie od humoru; trzeba uwzględniać rozwój historyczny wartościowań, o których mowa, jako też współczesne sądy wartościujące, ale ostatecznie wszystkie oceny innych mają o tyle tylko znaczenie dla naszego własnego sądu wartościującego, w którym stwarzamy swój ideał, o ile wywołują echo w naszej piersi; tedy w wszelkiem określaniu naszych wartości i ideałów tkwi moment subiektywny.

Z tem pogodzić się daje, że sądy wartościujące noszą dla tego, kto je wypowiada z zupełną szczerością, na podstawie własnego wartościowania, charakter pewnej „prawdziwości wewnętrznej“, nadającej im podobną przewagę wewnętrzną nad sądami odmiennymi, jak to posiada ją wniosek poprawny logicznie nad fałszywym. Czy inni przy tych samych sądach wartościujących przeżywają tę „oczywistość“ szczególnego rodzaju, to musimy pozostawić bez odpowiedzi. Wskutek nie dającej się znieść względności, świadomość owej „prawdziwości wewnętrznej“ zależeć będzie także od charakteru osobnika. Dla osobnika zaś, który jej nie przeżywa z okazji danego sądu wartościującego, sąd taki faktycznie ważności nie posiada. Natomiast ważność sądu teoretycznego (o bycie realnym czy idealnym) nie cierpi na tem, że temu lub owemu osobnikowi nie wydaje się on oczywistym.

c) *Dyscypliny normatywne i praktyczne.* O ile wartości, jako nasze ideały, stają się celem dla woli oraz postępowania naszego i nadają im kierunek, to wywierają na nie

wpływ regulujący i normujący, tak że nauki o wartościach pozyskują równie charakter *normatywnych*.

W nich zaś samych najważniejszym jest zadaniem, stwierdzić odnośną wartość zasadniczą. Tak np. etyka ma stwierdzić przede wszystkim, jakie postępowanie jest wartościowe etycznie (to zn. „dobre“) i jakie skłonności do postępowania (to zn. jakie „cnoty“) posiadać musi człowiek „dobry“. Kant np. w etyce swej jako taki sąd podstawowy ustanawia zdanie, że dobrze postępuje ten, kto zużytkowuje ludzkość zarówno w własnej osobie, jak i w osobie każdego innego, zawsze jednocześnie jako cel, nigdy zaś jako sam środek *).

Ta wartość zasadnicza przedstawia zarazem normę najwyższą, o ile się pojmuje wartość jako cel woli ludzkiej, jako to, co być powinno. To też i Kant ustanowił swój podstawowy sąd moralny wprost jako normę, jako „imperatyw kategoryczny“.

Jakiegoż rodzaju są owe sądy wartościujące, na których zasadzają się normy? Istnieje pogląd, że to sądy czysto teoretyczne⁶⁴); zdanie normatywne: „A powinno być B“ każe pono przypuszczać zdanie: „Tylko A, które jest B, jest wartościowe“; to jednak ma być zdaniem czysto teoretycznym, to zn. wyrażającym poznanie tego, co jest.

Słusznem jest tu jedynie to, że nie zawiera ono już myśli o normowaniu, lecz forma wypowiedzi dotyczy tylko przedstawienia rzeczy i nie powinna kusić do mniemania, że i sens sądu jest czysto teoretyczny. Określenie wartości zasadniczej nie jest, mianowicie, niczem innym, jeno ustanowieniem „właściwego“ sądu wartościującego; że takie sądy, ze względu na zawarty w nich udział woli i uczucia, różnią się od

*) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Philos. Bibl. T. 41, 53 n.

wszystkich zdań teoretycznych, widzieliśmy już poprzednio (str. 23 nn.).

Naturalnie, że sądy, stanowiące założenie dla norm zasadniczych, są natury bardzo abstrakcyjnej. Lecz osiągamy je tylko na podstawie konkretnych (właściwych) sądów wartościujących. Stwierdzając w pojedynczych wypadkach konkretnych, kiedy my sami lub też inni wypowiadają sądy podobne (o formie: „—cenny obraz“), jakie też są ich warunki, dochodzimy do ogólnego sądu wartościującego.

Jak w pojedynczym wypadku konkretnym nasz właściwy sąd wartościujący nie staje się przez to teoretycznym, że go ubieramy w formę wypowiedzi („to malowidło jest cenne“), tak samo ów sąd ogólny nie staje się teoretycznym wskutek tego, że nadajemy mu formę taką: „malowidła o takich i owakich przymiotach są wartościowe“.

Nie chcemy tu przecież wypowiedzieć sądu „niewłaściwego“; nie chcemy powiedzieć, że my lub inni ceniamy podobne malowidła — byłoby to, rozumie się, zdanie teoretyczne, — lecz przypisujemy takim malowidłom wartość, konstytuujemy określoną klasę wartości, a to właśnie jest sens „właściwych“ sądów wartościujących. Jasnym jest też bez dalszych wywodów, że zarówno sądom wartościującym, na których w ten sposób się opierają dyscypliny normatywne, jak i (właściwym) sądom wartościującym wogóle, nie może przysługiwać ścisła ważność powszechna. A więc tylko dla tych, dla których sąd ów posiada oczywistość wewnętrzną, zbudowane na nim normy są ważne.

Rozumie się, że coś nowego—moment woli—przybywa do sądów wartościujących, skoro je bierzemy jako normy („malowidła powinny takie a takie posiadać cechy“). A więc dyscyplina, która ustanawia (właściwe) sądy wartościujące, nie musi być jeszcze normatywną. Oto jądro słuszne owego poglądu, że założeniem wszystkich dyscyplin normatywnych

są teoretyczne; jednakże przejście od sądu wartościującego do normy jest tak łatwe, jednostajne i utarte, że rozróżnianie sądów właściwych i zdań normatywnych jest praktycznie bez znaczenia.

Natomiast powstaje faktycznie nowa grupa dyscyplin, skoro do stwierdzania sądów wartościujących albo norm przybywa zastanawianie się nad sposobami postępowania i nad środkami, jakimi się realizuje wartości i urzeczywistnienia normy. Do tego, naturalnie, potrzebna jest myślowa praca *teoretyczna*, gdyż należy poznać warunki przyczynowe, w jakich występują pewne działania, pożądane przez nas jako wartościowe. Skoro przybywają badania teoretyczne założeń i warunków urzeczywistnienia się wartości i celów, powstają z dyscyplin normatywnych nauki „praktyczne” czyli „*techniczne*” (albo „teorie umiejętności”).

Rozpatrzmy ten stosunek bliżej na przykładzie pedagogiki. Podstawę jej stanowi dyscyplina normatywna, pedagogiczna teoria wartości, która w formie właściwych sądów wartościujących pokazuje, jakie cechy w człowieku młodym są wartościowe, to zn. że stawia ideał wykształcenia. Zgodnie z tem, cośmy wyłożyli poprzednio, nie może on wprawdzie rościć pretensji do ważności absolutnej, lecz bardzo łatwo odpowiadać może wartościowaniu wpływowych warstw współczesnych i na dłuższe lub krótsze okresy stać się sam wpływowym. Naturalnie, że taki ideał wykształcenia musiałby ze względu na płeć, narodowość, indywidualność, stanowisko i t. d. zawierać w sobie wielce różne odmiany. Samo przez się zrozumiałem jest, że też nikt z opracowujących pedagogiczną teorię wartości, o ile chce osiągnąć działanie, nie będzie budował swego ideału pedagogicznego w powietrzu, bez względu na dawniejsze i współczesne ideały wykształcenia i na istniejące możliwości ich urzeczywistniania.

Skoro same te możliwości czyni się przedmiotem ba-

dań, przekracza się ramę pedagogicznej teorii wartości. Pedagogika to jako teoria umiejętności, jako „praktyczna“ czyli „techniczna“ dyscyplina, przedstawia urządzenia i środki, zdadne do osiągnięcia celów wychowania, do urzeczywistnienia ideału swego. Przytem jako nauki pomocnicze przywołać musi pedagogika przedewszystkiem psychologję, następnie, fizjologję, higienę, psychiatrję i t. d., uwzględnia też istniejące stosunki polityczne, ekonomiczne i społeczne, wogóle cały stan kultury; wreszcie, w zakres swych badań włącza wszystkie te nauki, które się dają zastosować jako dyscypliny wykształcenia.

Jeśli tedy odróżniać trzeba zasadniczo nauki o wartościach i normatywne, stanowiące podstawę dyscyplin praktycznych, od tychże dyscyplin, nie wyłącza to, żeby ze względu celowości traktować o nich częstokroć razem, podobnie jak dyscypliny praktyczne przyłącza się jako „stosowane“ do teoretycznych, służących im właściwie za nauki pomocnicze.

Niemożliwem jest dać rzeczywiście wyczerpujący i systematyczny przegląd tych dyscyplin praktycznych. Im obficiej i różnorodniej w kulturze rozwiniętej kształtują się wartości ludzkie, a wraz z nimi cele postępowania ludzkiego, im bardziej wzrasta mnogość będących na usługach środków i wiedza, tem lepiej wyrabiają się dyscypliny praktyczne. Skoro się chce pozyskać wyobrażenie przybliżone o ich liczbie i różnaitości, dość pomyśleć o tych przedmiotach praktycznych, które się wykłada w uniwersytetach, wyższych szkołach technicznych i handlowych, akademjach sztuki, wojennych, górniczych, leśniczych, w technikach i szkołach rzemiosła artystycznego.

W dyscyplinach praktycznych znów myślenie i poznanie ludzkie służą całkowicie woli i postępowaniu, lecz oddają im usługi tem różnorodniejsze i cenniejsze, im bardziej swo-

bodnie i niezależnie od zamiarów i względów praktycznych mogą być czynne i rozwijać się.

d) *Stosunki pomiędzy naukami o bycie a naukami o wartościach.* Nasze wartościowania najogólniejsze wraz z tem, co badanie metafizyczne podstaw rzeczywistości zezwala przyjąć, jako prawdopodobne, stanowią nasz „pogląd na świat i życie“. Wskutek tego, że wyniki najogólniejsze nauk o bycie realnym, jak to o nich traktuje metafizyka, wprowadza się w stosunek do wartościowań ludzkich, powstają zagadnienia, jak następujące: w jakim sensie można przypisywać wartość rzeczywistości, równie jak pewnym stanom jej części, np. stawianiu się historycznemu? Czy ze stanu lub charakteru rzeczywistości wynika coś tyczącego się wartości; czy np. rozwiązanie kwestji, czy nad rzeczywistością panuje duch-osoba ma znaczenie dla uznawania pewnych wartości? Lub też odwrotnie, czy pewne przekonania o rzeczywistości można uzasadniać cenieniem pewnych wartości?

O ileby się chciało traktowanie takich kwestji przekazać osobnej dyscyplinie filozoficznej, to wydaje się odpowiedniem dla niej mianem: „teorja światopoglądu“. Zwykle takie zagadnienia wartości jako też ich stosunki do kwestji bytu traktowano w „metafizyce“, przeważnie nie oddzielając zasadniczo „wartości“ od „bytu“.

Teorji światopoglądu właśnie przypadłoby w udziale rozprawianie się myśli naukowej z wiarą religijną, czem się jeszcze zajmiemy nieco bliżej, naturalnie, tylko z pewnego stanowiska, mianowicie, dla wyjaśnienia kwestji, o ile wiara religijna chce być rodzajem poznania i jak to poznanie odgraniczyć można od naukowego.

Ale nie tylko w kwestjach najogólniejszych można szukać stosunków pomiędzy „istniejącem“ a „wartościowem“, i po za tem wiele nici przechodzi z jednej dziedziny do drugiej.

Badanie subiektywnych warunków wartości prowadzi do dziedziny psychologii ludów i indywidualnej, jako też do nauk biologicznych. Chodzi tu przecież o uczucia wartości i także sądy jako procesy psychiczne, zaś próba ich objaśnienia naprowadza na skłonności do uczuć i pożądań, następnie, na pewne potrzeby, bądź właściwe samemu tylko człowiekowi, bądź też wspólnie z innymi istotami żywymi. Do nich należą i takie, które przysługują człowiekowi właśnie jako istocie społecznej i których badanie prowadzi tedy do dziedziny socjologii. Nauki historyczne powinny dostarczyć materiału, z któregoobyśmy się dowiedzieli, co u różnych ludów i w różnych czasach uchodziło za moralnie dobre, za święte, piękne i t. d., do jakich ideałów zdążało życie państwowe i gospodarcze, jako też kształcenie.

Co się tyczy zbadania obiektywnych warunków wartości, należy tu przede wszystkim posłużyć się naukami przyrodniczymi, ale i psychologją. Znajomość fizycznych i psychicznych związków przyczynowych daje człowiekowi możliwość takiej kombinacji warunków stawania się, że jako skutek występuje w rezultacie to właśnie, co się ceni i dlatego jako celu pożąda.

Natomiast kwestja urzeczywistniania wartości prowadzi do dyscyplin praktycznych; że posługują się one w zakresie jałt największym naukami teoretycznymi, to zn. naukami o bycie, okazało się już poprzednio.

ROZDZIAŁ IX.

Poznanie naukowe i wiara religijna.

Prastary, a jednak zawsze nowy, jest spór wiedzy z wiarą. W naszej kulturze niewielu tylko, dążącym do wyższego życia duchowego, oszczędzonym będzie zabieranie w tej walce stanowiska. Atoli bez pewnego zastanowienia poznawczo-teoretycznego właśnie tutaj można się zaledwie obejść. Gdyż, według poglądu bardzo szeroko rozpowszechnionego, i wiara ma być rodzajem poznania, ba, nawet umożliwić człowiekowi wiedzę najważniejszą do ukształtowania życia. W ten sposób dla teorji poznania nowe powstają zagadnienia; należy zbadać, jak dalece takie pojmowanie wiary jako źródła poznania wogóle odpowiada zapatrywaniom wierzącego religijnie, następnie, jak dalece jest ono uprawnione. Przy tem musimy sobie jasno zdać sprawę, w jakim stosunku pozostaje rzekomo z wiary płynące poznanie do poznania naukowego.

Poznanie filozoficzne w rozważaniach tych możemy włączyć do naukowego. Niechaj wystarczy, że usprawiedlimy to krótko odnośnie do dwu centralnych dziedzin filozofji: do teorji nauki i do metafizyki. Pierwsza z nich chce pojąć samo poznanie naukowe i nie posługuje się przy tem — jak to, spodziewam się, pokazało nasze całe traktowanie jednej jej części, teorji poznania — żadnym innym sposobem myślenia, jeno tym, który wogóle przyjęto w nauce. To samo

stosuje się do metafizyki. Według naszego pojmowania (wyłożonego już krótko wyżej: str. 42 nn i str. 149 n), ma ona opracowywać te zagadnienia, które leżą po za granicami nauk pojedynczych i urobić światopogląd jednolity z najogólniejszych wyników nauk przyrodniczych i duchowych. Tutaj, gdzie nie jest naszym zadaniem traktować o samej metafizyce, pozostawiamy zupełnie na uboczu kwestję, jak daleko może się posunąć takie poznanie metafizyczne. Co do nas, wolniśmy od złudzeń optymistycznych w tej sprawie. W każdym razie wymagamy od metafizyki, aby nie próbowała wypełniać luk poznania ludzkiego niepodlegającymi kontroli „przekonaniami osobistymi“ i t. p.; żeby nie twierdziła *wiecej*, aniżeli potrafi uzasadnić; żeby nie nadawała chytrze pozorów pewności tam, gdzie chodzi tylko o prawdopodobieństwa albo przypuszczenia; żeby, wreszcie, przyznawała się otwarcie do nie-wiedzy albo też niezdolności postanawiania w kwestjach, w których poznanie wogóle zawodzi albo znów jednakowo ważne argumenty przemawiają za takim lub innym rozwiązaniem.

Naturalnie, żądana przez nas postać metafizyki nie odpowiada temu jej obrazowi, który widzimy w rozwoju historycznym. Tutaj czynniki subiektywne, które właśnie chcemy wyłączyć, grają często rolę dominującą, zaś co występuje jako metafizyka, jest przeważnie mieszaniną metafizycznych sądów egzystencjalnych, przekonań religijnych i wartościowań osobistych. Aby to historycznie wyrosłe pojmowanie metafizyki, mające wszak dziś jeszcze swych przedstawicieli, nie wprowadzało w błąd, musieliśmy tu zaakcentować, że roztrząsając kwestję stosunku wiary do wiedzy, stawiamy poznanie filozoficzne całkowicie na gruncie wiedzy.

Ograniczamy się na roztrząsaniu tej kwestji w takiej postaci, w jakiej się ona przedstawia według pojmowania obu najważniejszych wyznań chrześcijańskich.

1. Stosunek wiedzy do wiary według pojmowania katolickiego.

Według nauki katolickiej wiara jest to „pozbawione wątpliwości uważanie za prawdziwe wszystkiego tego, co Bóg objawił i dlatego, że On to objawił“.⁶⁵⁾ Sobór Watykański określa wiarę jako „cnotę nadprzyrodzoną, dzięki której z pomocą i ochroną łaski boskiej uważamy za prawdę wszystko przez Boga objawione, nie dlatego, że widzimy jego prawdę wewnętrzną mocą światła rozumu przyrodzonego, lecz przez autorytet Boga, który je objawił i który nie może błędzić, ani też w błąd wprowadzać. Gdyż wiara jest według świadczenia apostoła (Hebr. 11. 1) mocną podstawą tego, czego się człowiek spodziewa, pewnem przekonaniem o tem, czego się nie widzi“. Stąd wynika z pewnością, że w myśl nauki katolickiej wiara jest, w samej rzeczy, rodzajem poznania czyli wiedzą.

Co do zakresu swego rozpościera się ona na wszystkie prawdy, przez Boga objawione; trzeba je wierzyć *explicite*—o ile są znane wierzącemu, w innym zaś razie *implicite*; pomiędzy prawdami istotnymi a nieistotnymi nie należy tu czynić różnicy. Przyczyną pobudzającą do uważania za prawdę objawionej nauki jest nieomylny autorytet boski, który ją zaświadcza. Nie dlatego powinien katolik wierzący przyjmować treść objawienia, że własnem badaniem dochodzi jej słuszności lub że wnika w przyczyny wewnętrzne, tylko że o tej treści świadczy nieomylna, wieczna prawda.

Ale według jakiego pravidła ma on decydować, co należy do objawienia boskiego, co zaś nie należy. Odpowiedź brzmi: sąd subiektywny nie może dać pravidła ważnego dla wszystkich; Pismo Święte także nie, gdyż może być spornem, co doń należy i jaki jest sens jego. Tedy za regułę wiary katolickiej uchodzi to: w wszystko, czego jako prawdy

objawionej z najwyższym uczy autorytetem przez Chrystusa ustanowiony kościół, powinien katolik wierzyć, nie dlatego, że kościół tego uczy, tylko że Bóg, prawda wieczna, to objawił; uznanie kościoła jest tylko poręką, że coś do objawienia boskiego należy.

Stosunek wiary do wiedzy według nauki katolickiej jest następujący⁶⁶): nie mogą one sobie nigdy przeczyć; w nauce (włączając filozofję) poznaje człowiek „naturalne“ objawienie Boga, to zn. stworzony przez Niego świat; w wierze zaś— Jego objawienie „nadprzyrodzone“. Skoro jest pewnem, że Bóg zdanie jakieś objawił, to niema wątpliwości, że każdy sprzeczny z niem rezultat, do którego prowadzi pozornie badanie naukowe, jest fałszywe i odwrotnie, skoro sam ze siebie rozum z całą jasnością i pewnością raz już coś poznał, tak, że jest wyłączona możliwość błędu (jak przy zdaniach matematycznych), to nie może być objawione lub też przez kościół jako takie przedstawione, co temu bezwątpienia przeczy. Pozór sprzeczności pomiędzy wiarą i nauką powstaje zwłaszcza wówczas, kiedy nie pojmuje się i nie wykląda dogmatów w duchu kościoła lub też kiedy proste przypuszczenia wydaje się za pewne wyniki nauki.

Wiara jest dla nauki tylko normą negatywną, nie zaś pozytywną; wskazuje nauce w niektórych punktach, co jest bezwątpienia fałszem. Nauka zaś nie przyjmuje żadnego zdania jako swe własne, jeśli nie może go stwierdzić na podstawie własnych zasad i własnymi środkami. Lecz powinna dowieść podstaw wiary i obronić je przeciwko zarzutom. Za to wiara dostarcza takiego poznania rzeczy boskich, którego rozum sam nigdy nie osiągnął. Że nauka przez taki stosunek do wiary jest poszkodowana, temu się zaprzecza. Najwyższem prawem i największem dobrem nauki jest pono nie wolność, lecz prawda. Wiara ogranicza wolność wiedzy tylko co się tyczy możliwości błędzenia; taka bowiem wolność ma raczej wartość ujemną niż dodatnią.

Jak też zachowuje się kościół względem katolika, w którym powstają wątplenia w wiarę. O ile dotyczą one pewnych nauk, rzekomo objawionych, wywodzi się przeciwko niemu, że Bóg je objawił, a Bóg to prawda sama. Jeśli tej lub owej nauki nie można poznać jako prawdziwą, ba, nawet zrozumieć zupełnie, to właśnie trzeba zważyć, że Bóg jako istota nieskończona nie może być doskonale poznany przez swe stworzenia skończone. Tajemnice boskie przewyższają do tego stopnia zdolność poznawczą stworzeń, że pomimo objawienia i wiary pozostają dla nas w ciągu tego życia w jakiejś ciemności.

Lecz oto możliwy jest wypadek, że wątplenie się zwraca w pierwszej linii nie przeciwko samej treści wiary, lecz przeciwko jej podstawie. Wszelkie powoływanie się na prawdziwość i nieskończoność Boga posiada však siłę dowodzenia tylko wówczas, kiedy jest pewnem, że Bóg istnieje i że się objawił, oraz że kościół katolicki, zwłaszcza papieństwo rzymskie, jest nieomylnym nosicielem tego objawienia. Rozumie się, że wiara naiwna obejmuje i tę podstawę. Ale czy z obudzeniem się myśli krytycznej nie zwraca się wątplenie właśnie przeciw niej?

Powodów ważnych do takiego wątplenia zaprawdę niebrak myślącemu katolikowi.

a) Czyni on doświadczenie, że wiarę jego odrzuca, ba, nawet stanowczo zwalcza wielu, których on ceni jako miłujących prawdę, i wogóle moralnie dużo wartych; do tego przybywa poznanie, że nowoczesny rozwój duchowy odbył się w znacznej części w przeciwieństwie do kościoła katolickiego. Poznaje on też wiele zarzutów przeciwko pojedynczym artykułom wiary, których nie potrafi obalić i które nasuwają mu pytanie, czy też jest zupełnie pewnem, że podobne nauki objawione zostały przez Boga.

b) Rozważania psychologiczne i poznawczoteoretyczne

mogą doprowadzić go łącznie do przekonania, że wiara opanowująca go dotychczas, mogła powstać bardzo dobrze i bez wpływu nadprzyrodzonego, dzięki wychowaniu religijnemu w domu i w szkole, nadto, że mogła dokonywać wiele, lecz że treść wiary nie musi być dlatego już prawdziwą. Przekonanie religijne mogło w nim być dotąd jeszcze tak mocnym, mogło mu pomagać w dążeniu do moralnego ukształtowania życia, obdarzać go w cierpieniu siłą i pociechą, jako też zaspakajającą pewnością, że życie posiada sens i wartość — pomimo tego wszystkiego, powstać może podejrzenie, że jest ono wielkim złudzeniem. Wiara jakaś może wydawać jeszcze tak wspaniałe owoce, ale czy stąd wynika, że zawiera prawdę?

e) Samą prawdomówność wpojono katolikowi jako obowiązek religijno-moralny. Jeśli kościelne nauczanie moralności kładzie nacisk przeważnie tylko na to, żeby mówić prawdę i nie okłamywać innych, to przecież musi nastąpić poznanie, że do prawdomówności należy przede wszystkim, żeby nie okłamywać siebie samego, żeby nie grać przed sobą, bądź ze strachu, czy z nadziei, bądź też z przyzwyczajenia, czy z pietyzmu. Niechby tedy wiara pod wieloma względami wydawała się jeszcze tak wartościową, skoro zwątpienie poważne zwraca się przeciwko niej, to przecież człowiek, ceniący po nad wszystko prawdomówność wewnętrzną, odczuje jako obowiązek sprawdzenie racji tego zwątpienia.

d) Aby zaś samo to sprawdzanie przedsięwziąć na drodze myślenia naukowego, za tem zdają się przemawiać szczególnie dwie okoliczności. Podczas gdy nauki różnych gmin religijnych różnią się od siebie pod wieloma względami, nawet sobie przeczą, myślenie naukowe z biegiem czasu wypracowało pewien skarb wiadomości, które uznają wszyscy zdolni do sądu, które się sprawdzają w praktyce i których wzbogacenia i nadal można się spodziewać napewno. Bardziej jesz-

cze, niż posiadanie zdobytej wiedzy, pociąga człowieka poszukującego prawdy duch myślenia naukowego; gdyż duch ten nie jest niczem innym, jeno duchem samej prawdomówności. Tu nie obowiązuje się nikogo do obstawania przy pewnych zdaniach, nawet jeśli nie może ich pojąć lub też zdać sobie sprawy z ich ważności. Nauka okazuje czyste sumienie i szlachetne do siebie zaufanie, kiedy śmie ciągle od nowa wystawiać swe zdania na ogień czyszczący zwątpienia i krytyki, ba, żąda poprostu od swych uczniów prawdziwych, żeby przedewszystkiem sami myśleli, sami oceniali i przekonywali się sami o prawdzie tego, czego chcą bronić, nie zaś żeby pewien zasób wiedzy poprostu przyjmowali i tradycją dalej przekazywali; właśnie w tym duchu krytycznym widzi ona wyposażenie najcenniejsze przyszłego badacza, gdyż tylko od takiego ducha można oczekiwać umocnienia, rozjaśnienia i wzbogacenia wiedzy ludzkiej. Dla każdego zaś, kogo raz przeniknął naukowy duch prawdy, niezbędna odtąd dla niego ocena wiary własnym myśleniem krytycznym, jak to się dzieje w nauce, powinna się stać „przymusowem żądaniem wewnętrznem. Może być, że nie łatwo mu przyjdzie widzieć na początek tylko zagadnienia tam, gdzie przedtem istniała dla niego pewność uspakajająca i uszczęśliwiająca. Musi on, mianowicie, zdać sobie jasno sprawę, co wyżej ceni: prawdomówność wewnętrzną, czy też obstawanie przy wartościowych dla niego pod jakim bądź względem przekonaniach religijnych, w połączeniu z świadomością, że mogłyby jednak być fałszywe. Jeśli ceni on wyżej prawdę, to musi być przygotowany do ofiar dla niej.

Lecz i tu, równie jak w kwestjach czysto naukowych, zachowanie krytyczne okazuje się należytyym środkiem pomiędzy dogmatyzmem naiwnym a radykalnym sceptycyzmem. Naiwno-dogmatyczne obstawanie przy wierze nie daje się już więcej usprawiedliwić wobec popędu do prawdomów-

ności, skoro pojawiły się zwątpienia poważniejsze; sceptyczne zaś zarzucanie wszelkiej wiary musi się wydać za pośpiesznem już ze względu na znaczenie wszechdziejowe kościoła katolickiego.

Jakie też stanowisko zabiera kościół wobec takiej oceny krytycznej samych podstaw wiary? Odpowiedź na to pytanie największe posiada znaczenie dla stosunku wiary do wiedzy, gdyż stanowi o tem, czy własne myślenie krytyczne, zasada życiowa nauki i środek jedyny do wewnętrznego przyswojenia sobie prawdy, powinno i w rzeczach religij mieć swoje miejsce, czy też nie. Otóż, faktycznie kościół katolicki nie pozwala należącym do niego na takie oceny krytyczne. Sobór Watykański uczy: „Jeżeli ktoś powiada, że wierzący znajdują się w takim położeniu, jak ci, którzy jeszcze nie osiągnęli wiary jedynie prawdziwej, tak iż katolicy mogliby mieć powód dostateczny do wątpienia tak długo o wierze, przyjętej już od kościoła, i powstrzymać się od uznawania jej, aż nie doprowadzą do końca dowodzenia naukowego wiarogodności i prawdy swej wiary,—niechaj będzie wyklęty“. Następnie, ten sam Sobór ustanawia zdanie: „Ci, którzy przyjęli wiarę od kościoła nauczającego, nie mogą mieć powodu słusznego do zmiany lub też do podania w wątpliwość swej wiary“.

Również wszelkie własnowolne i poważne wątpienie, zwracające się przeciwko treści albo podstawie artykułów wiary, moralisci katolicy (o ile mi wiadomo) uważają za grzech. Dozwolone jest tylko tak zw. wątpienie „metodyczne“, przy którym „abstrahując od pewności wiary, tak się zachowujemy, jak gdybyśmy wątpili, aby tak środkami nauki ująć wszechstronnie i uzasadnić prawdę objawienia, o ile jest to możliwe dla rozumu naszego“. ⁶⁷⁾ Lecz takie wątpienie metodyczne nie jest wątpieniem prawdziwym. Wszak musi tu być zgóry pewnem dla badacza, że rezultatem jego spraw-

dzania może być tylko potwierdzenie tego, czego uczy kościół i że inny rezultat nie dowodziłby, powiedzmy, fałszu lub niedostatecznego uzasadnienia nauki kościelnej, a tylko słabości jego władzy poznawczej. Skoro zaś badacz naukowy ma już zgóry przepisane, do jakiego trzeba dojść rezultatu, to nie posiada wolności dla swego myślenia naukowego. Nic a nic w tem nie zmieniają wszelkie subtelne rozróżnienia pomiędzy wolnością „prawdziwą“ a „fałszywą“. Pewno, że nikt rozumny nie zażąda dla myślenia wolności absolutnej w tym sensie, żeby ono było całkiem dowolne i bez planu. Jeśli ma prowadzić do poznania, to musi się kierować normami ogólnologicznymi, jako też właściwością swych przedmiotów każdorazowych i celów poznania, wreszcie, podyktowanymi przez nie metodami. Jeżeli natomiast instancja, po za nauką stojąca, jak w tym wypadku kościół nauczający, niektóre wyniki przepisuje, innych znów zabrania, to ogranicza się w sposób niedopuszczalny wolność nauki.

Ze strony kościoła wskazuje się chętnie na to, że i w nauce badacz pojedynczy przejmuje bardzo dużo od swych poprzedników oraz innych badaczy i uważa je za prawdziwe, dzięki ich autorytetowi. Wszak nauka nie mogłaby uczynić ani kroku naprzód, gdyby każdy chciał w niej tylko to uznawać, co sam znalazł lub przynajmniej, co do ważności, wypróbował. Skoro z wolnością nauki połączyć można takie przejmowanie rezultatów naukowych, to wolności tej się nie uszkodzi i przez to, że badacz przyjmować będzie niektóre zdania ze względu na autorytet kościoła. Tutaj wszakże przeocza się doniosłą różnicę: w nauce uchodzi to, że każde zdanie, pomimo że się przejmuje rezultaty badań obcych, może i nawet powinno być podane w wątpliwość, o ile są tego jakiegokolwiek powody; wobec nauki kościelnej zaś nie jest to dozwolone.

To związanie przez kościół nauczający jest prawomoc-

ne dla katolika nie tylko, jakby się zdawało, w ciasnym zakresie, tak że praktycznie byłoby bez znaczenia, ale rozciąga się na liczne dziedziny wiedzy.

Naprzód, co się tyczy nauk przyrodniczych, to opierają się one na założeniu, że cały bieg rzeczy jest zdeterminowany przyczynowo. Znaczy to; że, jeśli są dane takie same warunki, to i następstwa są takie same, że tedy wszystkie procesy w przyrodzie odbywają się według stałych praw. Atoli z założeniem takim w sprzeczności jest żądanie, ze strony kościoła, wiary w „cuda“, ⁶⁸⁾ to zn. w bezpośrednie działanie boskie w świecie doświadczalnym, nie dające się objaśnić przyczynami naturalnemi. Dla nauk przyrodniczych jednakże „Bóg“ nie jest czynnikiem przyczynowym, gdyż za pomocą Niego można objaśnić wszystko i właśnie dlatego nic.

Przykazanie wiary w cuda ogranicza także badania historyczne; gdyż przepisuje im tem samem, żeby wobec pewnych zjawisk wyrzekały się prób objaśnienia naturalnego i uznawały je za wywołane przez warunki nadprzyrodzone. Tak samo w poszukiwaniach swych nad powstaniem Starego i Nowego Testamentu, nad rozwojem żydowskiej i chrześcijańskiej religji, nad historją soborów i papiestwa, historyk związany jest wielokrotnie przez nauki kościelne.

Metafizyka ma przepisane, żeby dowiodła słuszności teistycznego poglądu na świat; nie mniej też, żeby nauczała o niematerialności, substancjalności i nieśmiertelności duszy, oraz o wolności woli.

Tem samem otrzymuje teoria poznania określone dyrektywy: idealizm subiektywny np. jest, rozumie się, zgóry zabroniony, ale i o możliwości poznania metafizycznego nie powinno się wątpić. Sobór Watykański obwieścił to jako prawdę, w którą trzeba wierzyć: „że Bóg Jedyny i Prawdziwy, nasz Twórca i Pan może być przez rzeczy stworzone po-

znany z pewnością za pomocą naturalnego światła rozumu ludzkiego“.

Wreszcie, dla dziedziny centralnej nauk o wartościach, dla etyki, uznano ogół sądów wartościujących, które stanowią moralność chrześcijańską za powszechnie ważny i obowiązujący i zgóry już jest zabronione nauczać etyki autonomicznej czyli niezależności moralności od religii.

Że, наконец, i teologia, o ile zajmuje się rzekomem objawieniem boskim i takowe przedstawia, nie posiada wobec kościoła nauczającego żadnej wolności badania, jest bez dalszych wywodów jasne. Fakt ten zresztą posiada tu dla nas małe znaczenie, gdyż, co się tyczy treści objawienia, to właśnie katolik wierzący jest przekonany, że Bóg sam ręczy za jego prawdę. Raczej chodzi nam tu jedynie o podstawę wiary. Że kościół jest nosicielem objawienia boskiego, musi to być jeszcze wykazane czysto naturalnymi środkami poznania i dowodzenia. Wobec tego zaś, który się jeszcze nie przekonał własnym rozmyśleniem i badaniem, że kościół jest od Boga, nie może on rościć pretensji większej, jak tylko do autorytetu ludzkiego. Jednakże kościół to czyni. Nie pozwala temu, kto przez przypadek narodzin do niego należy, kto otrzymał chrzest i dostateczną naukę religii, wyrobić sobie oceną samodzielną przekonanie własne o jego rzekomem założeniu i kierowaniu przez Boga i powstrzymywać się tak długo od sądu, aż nie dojdzie do zdobytego przez samego siebie przekonania. Badaniu naukowemu podstaw wiary nakłada kościół kajdany również przez to, że na kwestje doniosłe, których rozwiązanie ma dopiero decydować o słuszności jego pretensji, usiłuje zgóry odpowiedzieć autorytetem boskim.

Przypuśćmy, że badacz katolik w badaniach swych nad podstawą wiary nie może się przekonać o słuszności nauk kościelnych; jakże miałby on usprawiedliwić przed samym

sobą to, że jednak uznaje kościół za obwieściciela boskiego objawienia?

To, cośmy powiedzieli, powinnyby dać do poznania, że sądząc z postawy, którą przyjmuje kościół katolicki względem poznania naukowego, konflikt między wiarą i wiedzą wydaje się nierozwiązalnym. Nie należy to do rzeczy, ile indywiduów przeżywa ten konflikt, oraz czy wielu, czy niewielu, w dążeniu swem do poznania naukowego i prawdomówności wewnętrznej, czuje się faktycznie skrepowanymi przez wiarę. Na tem miejscu mamy do czynienia tylko z rozważaniem czysto treściowem wiary i wiedzy.

2. Stosunek wiedzy do wiary według pojmowania protestanckiego.

Może się to wydać wątpliwem, czy należy traktować o zagadnieniu naszym równoległe dla obu wyznań chrześcijańskich, albowiem pojęcie wiary jest w nich przecież całkiem odmienne. W nauce katolickiej występuje na plan pierwszy moment teoretyczny, uważanie za prawdę, podczas gdy protestanci akcentują, że wiara nie polega na samym tylko poznaniu, lecz jest to przyswajanie sobie, za pomocą uczucia i woli, w Jezusie urzeczywistnionego zbawienia, a więc stosunek osobisty do Boga, życie z Bogiem. Różnicy tej wszakże nie należy przeceniać; dotyczy ona mniej faktycznego i wewnętrznego życia religijnego wierzących, aniżeli teologicznego tworzenia pojęć. Dla teologa protestanta pojęcie wiary służy do objęcia całkowitego zachowania się duszy względem Boga. Teologja katolicka natomiast stosuje trzy pojęcia: wiary, miłości i nadziei. W pojęciu wiary ujmuje się jedynie stronę teoretyczną zachowania religijnego; co, naturalnie, nie mówi, aby według nauki katolickiej proste uważanie za

prawdę treści wiary, bez żadnego wpływu na uczucie i wolę, wystarczało już do „błogości“,

Pewno, że istnieje różnica doniosła o tyle, że uważanie za prawdę autorytetu o wiele wyżej ceni teologja katolicka, aniżeli protestancka. Ta bowiem widzi w niem jedynie stopień przygotowawczy — dla wieku młodzieńczego, rozumie się, niezbędny — do wiary właściwej, w której to dusza czuje się obcującą bezpośrednio z Bogiem i nie uważa niczego za prawdę i jako prawdę nie wyznaje, o czem się nie przekonała wewnątrznie, z własnego przeżycia.

Podczas gdy, co do tego, protestanci zgadzają się w punktach istotnych, to, co się tyczy rozmiarów, w jakich treść wiary ująć można teoretycznie i przekazać nauką, wielka istnieje różnica w poglądach. Im bogatszy jest ten materiał nauczania, tem więcej, naturalnie, jest punktów stycznych z wiedzą. Jeśli tedy protestanci ortodoksyjni obstają przy boskości Chrystusa (w znaczeniu właściwym), przy narodzinach Jego od Dziewicy, przy zejściu do piekła i wniebowstąpieniu, przy cudach i natchnieniu do Pisma Świętego i t. d., to istnieją tu powody do licznych starć z myśleniem naukowym.

W jakiej mierze przyznaje się możliwość takich starć, a więc i konieczność porozumiewania się wiary z wiedzą, zależy to nie tylko od rozmiarów teoretycznej treści wiary, lecz i od tego, jak wielką zdolność poznawczą przyznaje się człowiekowi „natury“ (to zn. nieoświeconemu przez wiarę) wobec kwestji religijnych. Niektórzy teologowie, zarówno ortodoksyjni, np. Luthardt, jak i wolnomysłniejsi, np. Kaftan i Pfleiderer, posuwają się w tem dość daleko. W ten sposób się przyznaje, chociaż w różnych rozmiarach, że wierzący może usprawiedliwiać wiarę przed swem myśleniem naukowym i filozoficznym, czyli jak się mówić zwykło: przed swym „rozumem“. Ale powiedzieć nie można, aby te usiło-

wania rozumowego uzasadnienia wiary w ostatnich dziesięcioleciach znalazły u protestantów wielki odgłos; raczej pogląd panujący jest w ogólności taki, że wierzyć i wiedzieć są to całkowicie różne czynności duchowe, które właściwie nic a nic nie mają ze sobą wspólnego. Z tego się wnioskuje: przy słusznem pojmowaniu, nie będą one sobie szkodzić, ani też wspomagać się wzajemnie. Z jednej strony, wiara nie będzie stawiała żadnych przeszkód nauce, albo rościła prawa do rozwiązywania kwestji naukowych, z drugiej znów strony, nauka nie będzie rościła prawa do możności uzasadnienia lub też obalenia wiary religijnej za pomocą badań swych i dowodzenia.

Zasadnicza ta tendencja do rozdziału całkowitego wiary i wiedzy występuje oto w różnych postaciach. Spróbujemy poddać krytyce parę głównych form tego rozróżnienia i zbadać, czy w ten sposób osiąga się rzeczywiście cel, do którego się dąży, czy rzeczywiście wszelkie zetknięcie się wiary z myśleniem naukowym (do którego zaliczamy także filozoficzne), jest wyłączone, a więc usunięta możliwość konfliktu. Nie wątpimy jednak ani trochę w doniosłość głębokiej różnicy, istniejącej faktycznie pomiędzy wiarą a wiedzą.

a) *Wiara jako przejaw uczucia albo woli.* Ta droga do odróżnienia wiedzy i wiary, którą idzie wielu, zmierza do przekazania wiedzy i wiary różnym siłom duszy, wiedzy—rozumowi, zaś wiary—uczuciu lub woli.

Rozpatrzmy wpieryw pojmowanie wiary jako *uczucie*. Schleiermacher, jak wiadomo, widzi istotę wiary religijnej w „bezwzględnem uczuciu zależności“. Jesteśmy też dalecy od zaprzeczania, że zarówno *to* uczucie, jak i inne, np. uczucie wdzięczności, miłości, ufności i t. d. mają w zachowaniu religijnem nadzwyczaj wielkie znaczenie. Pytanie jest tylko, czy wiara polega *jedynie* na takich uczuciach i nastrojach.

Tu przedewszystkiem liczyć się trzeba z faktem psychologicznym, że uczucia zwykle się odnoszą do jakiegoś obiektu; że więc pozostają w najściślejszym stosunku do aktów świadomości przedmiotów, że na tych aktach „się wznoszą“. ⁶⁹⁾ Kiedy przeżywam radość albo smutek, jestem wesoły albo smutny „czegoś“, tak samo czuję się zależnym „od czegoś“, wdzięczny „za coś“ i „komuś“. Ta świadomość przedmiotu uczucia — przez co, naturalnie, mniemać można także istoty osobowe — może sobie być bardzo nieokreślona, ale przecież istnieje; a wraz z „świadomością przedmiotów“ jesteśmy już w zakresie „umysłu“. (Por. str. 29—32).

Lecz może się powie: to niesienie uczuć przez akty świadomości przedmiotów wykazuje się tylko empirycznie od jednego przypadku do drugiego, za każdym razem oddzielnie, nie jest jednak ściśle powszechne i nawet, gdzie ma miejsce, właściwa wiara religijna polega jedynie na uczuciu. Znaczyłoby to w rezultacie, że treść świadomości przedmiotów, gdzie ona wogóle towarzyszy uczuciu, dla wiary jednakże nie wchodzi w rachubę, jest dla niej obojętna. Stąd wynikałoby: wszystko, co może być dla nas przedmiotem, a więc także wszystko, co uważamy za istniejące, za rzeczywiste, niechaj osądza rozum, to zn. myślenie naukowe; wiary, która jest przecież tylko uczuciem, to nie dotyczy.

W ten sposób, naturalnie, wszelki konflikt pomiędzy wiarą a wiedzą byłby wyłączony, ale znaczyłoby to także, że wiara chrześcijańska równie dobrze zgadzać się może z metafizyką ateistyczną, jak i teistyczną. Czy bowiem potwierdzam istnienie Boga osobowego, czy też sądzę, że rzeczywistość w zasadzie składa się jedynie z atomów materialnych, należy to do świadomości przedmiotów. Rozumie się, że i względem takiego świata odbóstwionego można żywić pewne uczucia, pokrewne uczuciom religijnym chrześcijanina wierzącego; czy jednak przy takim światopoglądzie może być

jeszcze mowa o „wierze chrześcijańskiej“, musi się przecież z dobrą racją powątpiewać. ⁷⁰⁾

Jeśli znów do wiary tej należy, aby myśleć przedmiot uczuć religijnych jako istotę duchową, osobową, to wiara ta opiera się właśnie na świadomości przedmiotów i specjalnie na sądzie egzystencjalnym, że taka istota boska istnieje.

Nie znosi tego i zapewnienie, że nie chodzi tu o wiedzę właściwą, lecz o przeczucia; że poznanie ludzkie i mowa ludzka nie wystarczają do ujęcia i nazwania tej istoty boskiej.

W ogólności przecież wierzący nie zaprzeczy, że słowo „Bóg“ nie jest dla niego dźwiękiem tylko, że raczej wiąże on z niem jakiś sens, jakieś znaczenie. Skoro zaś zechce sobie zdać z tego sprawę, to przyzna, iż przez „Boga“ mniema istotę istniejącą, mianowicie, taką, która posiada pewne analogie z duchem człowieka, chociaż jest o wiele doskonalsza; wreszcie, nie zaprzeczy on, że istnienie takiego Boga byłoby dla niego praktycznie bez znaczenia, gdyby nie pozostawał On w jakimkolwiek stosunku do dziejów świata, a co najmniej do najwewnętrzniejszego jądra jego własnego życia duchowego.

Pewno, że jednostka może nie uznawać potrzeby uświadomienia sobie pojęciowej treści swej wiary w Boga, może wszelkie bliższe określenie tej istoty boskiej uważać za bezowocne, ba, nawet za uszkodzenie życia prawdziwie religijnego, lecz nie przeszkadza to, aby — rozważając czysto rzeczowo — treść przedmiotowa jej wiary zamykała w sobie całą dogmatykę w zarodku i aby w tej treści potwierdzone były zwłaszcza pewne sądy egzystencjalne, które co najmniej wkraczają w dziedzinę metafizyki, a więc podsuwają myśl porozumienia się z nią.

Jeszcze łatwiej wykazać można teoretyczną zawartość wiary, kiedy się ją odnosi do *woli* i charakteryzuje jako pewność „praktyczną“, mianowicie, jako dźwigające i przenika-

jące wolę naszą oraz czyn przekonanie, że dobro stanowi podstawę i cel rzeczywistości, i że dlatego wszystko z dobrej woli pochodzące ma za sobą rzeczywistość, a więc koniec końców pewne jest zwycięstwa.

Niechaj się oznacza taką pewnością jako „praktyczną“, gdyż odnosi się ona do naszego postępowania i bezsprzecznie ma wielką doniosłość dla silnej nawet woli. Ale dlatego nie jest wyłącznie procesem woli, lecz posiada także „treść“ dającą się sformułować za pomocą sądów o wartościach i o bycie. Sądy takie są to: postępowanie moralne (i, mianowicie, w duchu moralności chrześcijańskiej), najwyższą ma wartość; ma ono również znaczenie w biegu rzeczy na świecie; postępowki będące na usługach ideału etycznego okazują się wyższe po nad wszelkie przeszkody; tedy rzeczywistość jest nastawiona na realizowanie moralności.

I tutaj jednostka może nie uświadamiać sobie tych zdań, jako też ich po części czysto teoretycznej natury, tylko że takie osobiste zabieranie stanowiska nie rozwiązuje rzeczowo zajmującego nas tu problemu: odgraniczenie wiary od wiedzy.

a) *Wiara jako przeżycie subiektywne.* Druga forma w jakiej się dokonywa tego odgraniczenia nie jest natury psychologicznej, ale poznawczoteoretycznej; nie liczy się ona w pierwszej linii z różnymi siłami duszy, lecz wysuwa na plan pierwszy różną wartość, z jednej strony, *ważności* treści wiedzy, z drugiej zaś—treści wiary. Dla tamtych ma być charakterystyczna ważność powszechna albo co najmniej pretensja do tego, wiara natomiast chce jakoby uchodzić za prawomocną tylko dla przeżywającego ją osobnika. Wiedza jest pono bez wartości, jeśli nie jest ważna obiektywnie, wiara zgóry już wymaga ważności subiektywnej. Przez to wszakże nie myśli się przypisywać wierze jakąś ważność niższego

stopnia aniżeli wiedzy, lecz tylko odróżniać rodzaj jej ważności od rodzaju ważności wiedzy.

Przy tem uzasadnia się wiarę przeżyciami natury całkowicie indywidualno-subiektywnej; np. w tej formie, że przez wrażenie, jakie na nas wywiera osobowość Chrystusa, upewniamy się, że Bóg rzeczywiście jest i jako Ojciec z nami obcuje; albo że doświadczenia życiowe, przede wszystkim zaś ocalenie z biedy zewnętrznej lub wewnętrznej, użyczają nam przekonania, że wola boska kieruje stawaniem się w świecie dla naszego prawdziwego dobra i oczyszczenia moralnego; albo też że w pojedynczych, całą jaźń głęboko przejmujących, przeżyciach natury mistycznej postrzega się jakoby bezpośrednią obecność Boga oraz jego działanie i t. d.

W podobnych doświadczeniach i przeżyciach tworzy się faktycznie sądy o bycie, chociażby subiekt przeżywający nie spostrzegał ich albo nie formułował w słowa.

Może i to się przyzna, ale z tem większym naciskiem obstawać się będzie przy tem, że się podobnym sądom o bycie nie przypisuje ważności „objektywnej“. Znaczyłoby to jednak (o ile to pojęcie myśli się zgodnie z językiem naukowym), że Bóg, którego doświadcza subiekt pobożny, nie istnieje niezależnie od niego, że tedy nie istnieje w inny sposób, niż np. złota góra, którą sobie wyobrażamy w fantazji. Gdyby jednak Bóg był jedynie wytworem fantazji, to odnoszące się do Niego doświadczenia byłyby tylko samozłudzeniami.

Każda pewność jest, rozumie się, o tyle „subiektywna“, że właśnie jest to zawsze subiekt, dla którego coś jest pewne. Tutaj bierze się wyraz „subiektywny“ w znaczeniu psychologicznem. Ale wszelka pewność odnosi się do czegoś przedmiotowego, jest pewnością „co do czegoś“. Dlatego też wszelka pewność ma pretensję do ważności objektywnej w tym sensie, że nasze pojmowanie odpowiada swemu przedmiotowi. Skoro ta pretensja okazuje się nieuzasadnioną, to

pewność musimy uznać — teraz już w sensie *poznawczoteoretycznym* — za „subiektywną“ tylko. Nie znaczy to jednak nic innego, jak że jest ona samozłudzeniem. „Pewność subiektywna“, któraby stała pośrodku między pewnością obiektywną a złudzeniem, któraby więc nie opierała się na żadnych podstawach obiektywnych, a jednak posiadała całkowitą ważność (poznawczoteoretyczną) dla subiektywnego — taka pewność nie istnieje.⁷¹⁾

Zdarza się i to, że przeżyciom uzasadniającym wiarę nie odmawia się, wprawdzie, pretensji do ważności obiektywnej, ale kładzie się nacisk na to, że nie dają się one właściwie przenieść; dlatego też nie przysługuje im „ważność powszechna“ i w tym sensie charakteryzowanie ich jako „subiektywne“ jest usprawiedliwione.

Ta niemożność przenoszenia się dotyczy w pierwszej linii przeżyć natury *mistycznej*. Że zdarzają się przeżycia, w których wierzący przeżywa bóstwo jako obecne z taką oczywistością subiektywną, iż postrzeżenie zmysłowe nie daje mu większej, ale mniejszą pewność — wątpić w to, po licznych opisach osób wierogodnych, nie można.⁷²⁾

Atoli, wskazując na takie przeżycia, nie można jeszcze dowieść w sposób powszechnie ważny wzajemnej niezależności wiary i wiedzy. Najpierw bowiem ci, którzy doznali przeżyć o prawdziwie wielkiej sile przekonywającej, stanowią rzadkie względnie wyjątki. Następnie, wobec ich opisów nasuwa się pytanie: czy wierzący ci posiadali naprawdę dostateczne wykształcenie psychologiczne i poznawczoteoretyczne, żeby odróżnić, co w ich przeżyciach było niewątpliwie dane świadomości, co zaś było mimowolną interpretacją tych treści świadomości. Mógłby np. zachodzić bardzo łatwo taki wypadek, że uczucia wyzwolenia, błogości, wewnętrznego rozjaśnienia, bezpieczeństwa i pokoju, z drugiej znów strony, rozterki wewnętrznej, opuszczenia, strachu i t. d. przeżywa

się w połączeniu z intensywnymi uczuciami narządów wewnętrznych i skóry, że jednak te przeżycia są uzasadnione fizjologicznie i oto, wskutek całego wychowania i rodzaju zainteresowań danego osobnika, przyłączają się do owych uczuć i czuć wyobrażenia religijne, które dzięki temu dopiero doznają intepretacji przedmiotowej, że się je odnosi do Boga i Jego działania. Historia religji pokazuje też ciągle od nowa, że w wizjach takim właśnie sposobem widzi się Boga i cały świat nadziemski odpowiednio do panujących w danym czasie wyobrażeń religijnych. Lecz sprawozdania o takich przeżyciach mistycznych należy przyjmować z tem większą ostrożnością, że nieraz wykazują one podejrzanę podobieństwo do przeżyć osób niewątpliwie chorych umysłowo.

Ale i wobec innych, uzasadniających wiarę, przeżyć i doświadczeń, którym brak wszelkiego charakteru ekstazy i nadmiaru uczucia, będzie wszak na miejscu pytanie krytyczne: co się przeżywa faktycznie, co zaś jest religijną interpretacją przeżycia? Pytanie podobne narzuca się i temu, kto sam miewał takie przeżycia, jeśli jest zdolny do myślenia krytycznego i poważny ma zamiar niepoddawania się żadnym samozłudzeniom. Skoro zaś chce się usprawiedliwić pewne interpretacje, z początku narzucające się mimowoli i może z siłą zmuszającą, potrzeba argumentów; zaś nie są one argumentami, jeśli nie posiadają ważności obiektywnej; znaczy to jednocześnie: jeśli nie są argumentami ważnymi dla wszystkich, którzy je wogóle mogą rozumieć i osądzić. Nie uchodzi więc, jak się zdaje, żeby mówić o „powszechnie ważnej drodze“ do wiary, żeby przypisywać jej podstawy „obiektywne“, a z drugiej znów strony obstawać w tej formie przy indywidualno-subiektywnym charakterze wiary, w odróżnieniu od wiedzy, że się akcentuje niemożność wykazania komu innemu jej prawomocności.

Nadzwyczaj skutecznie broni tego zapatrywania W. Herrmann. Poważne dążenie moralne prowadzi, według niego, do Boga. Mianowicie, człowiek zdolny do uczciwej samokrytyki, przyjdzie kiedyś do poznania, że nie służy całą duszą ideałowi moralnemu, lecz przy tem ma cele ziemskie, samolubne. „Brak mu tedy wewnętrznej jedni tego co prawdziwie żywotne“. „Tak się budzi pożądanie czegoś jednego, coby kiedyś naszą duszę całkowicie wypełnić zechciało. Świadomość, że nam go brak i tęsknota posiadania go stanowią szczerą wewnętrzną albo czystość serca, które posiadać możemy według swej woli. Jeśli mamy to w sobie, szukamy Boga z całego serca. Powodzi się to nam tylko wówczas, kiedy faktycznie Bóg daje się znaleźć“. ⁷³⁾

Tę drogę do religji oznacza Herrmann wyraźnie jako „powszechnie ważną“: „Powszechnie ważnem w religji jest—droga do niej“. „Droga ta to pożądanie życia szczerego, które, co do swej tendencji, byłoby całkowicie jednolite i samodzielne“. Jest ona „ważną powszechnie dla wszystkich, którzy nie dają swemu życiu rozlecieć się w rozproszeniu, lecz zastanowić się chcą nad samymi sobą“. ⁷⁴⁾ Można by zarzucić, że to ograniczenie do jednostek, mających cele moralne, znosiłoby faktycznie ważność powszechną. Nie byłoby to jednak w duchu Herrmanna, gdyż poznanie moralne uznaje on za tak samo powszechnie ważne, jak naukowe. Że wielu o poznanie moralne się nie stara lub też nie postępuje zgodnie z niem, nie czyni to uszczerbku jego ważności powszechnej; wszak i matematyka wyższa jest powszechnie ważna, chociaż tylko niewielu zdania jej rozumie i za ważne uznaje.

Oznaczając drogę do religji po przez moralność jako powszechnie ważną, Herrmann jednak zapewnia, że wcale o tem nie myśli, aby dowieść powszechnej ważności religji. ⁷⁵⁾ Przeżycie, w którym znaleźlibyśmy Boga faktycznie, a więc od dążenia moralnego doszli do religji, jest całkiem indywi-

dualne; dlatego nie daje się „opisać“, nie daje się „objektywizować“. ⁷⁶⁾

Lecz ta swoistość przeżycia, jak się zdaje, wchodzi w grę tylko w charakterystyce *psychologicznej* i dlatego nie znosi jeszcze powszechnej ważności drogi do religii, a tem samem możności dowodzenia jej racji. Tak np. przeżycie, na podstawie którego jednostka osiąga rozumienie jakiegoś zdania matematycznego, jest zrazu „całkowicie indywidualne“: musi być przeżyte przez każdy pojedynczy subjekt i wykazywać może łatwo różnice indywidualne; nadto, wskutek swego występowania chwilowego nie daje się ono właściwie „opisać“, ale te okoliczności psychologiczne nie przynoszą uszczerbku poznawczoteoretycznej możności dowodzenia owego zdania, gdyż droga do zrozumienia tegoż, t. j. właśnie dowodzenie zdania, jest powszechnie ważna.

Również przekonywanie, że zależy to właśnie od Boga, czy daje się On znaleźć faktycznie przez człowieka z dążeniami moralnemi, nie zdziała tu nic. Bóg stanowiący o tem dowolnie, nie odpowiadałby naszemu ideałowi etycznemu. Tak więc i Herrmann przyznać musi: „Bóg się objawia wszystkim (!) ludziom, którzy nie duszą w sobie tęsknoty do jedności i prawdomówności wewnętrznej. W to wierzyć musimy, jeśli nasza wiara w Boga nie ma zmarnieć“. ⁷⁷⁾

Gdyby jednak obstawał on rzeczywiście przy zdaniu tem, musiałby także zgodzić się na wniosek, że ci wszyscy, którzy Boga nie znajdują, nie tęsknią naprawdę do jedności wewnętrznej i prawdomówności, a ponieważ na tem polega jądro dążenia moralnego, są więc ludźmi niemoralnymi. Jakkż nie wyciąga on tego wniosku złośliwego, ale może go uniknąć tylko dzięki temu, że samo dążenie moralne uważa w tym związku myśli za istotne w religii i takim sposobem zrównywa ją faktycznie z idealizmem etycznym. Przyznaje, że „wszystko, czem się dusza pragnie skupić, ratując się od

rozproszenia, jest oznaką poszukiwania Boga i bliskości Boga, stwarzającego życie“. „Bezbożność jest tylko tam, gdzie dusza zmarnieć daje bez uwagi popędowi do stania się czemś dla siebie samej“. „Dotknięcie obecnością Boga zakładać musimy wszędzie tam, gdzie napotykamy poważne oddanie się człowieka czemuś jednemu, a więc, w idealizmie moralnym, w upartej wierności względem obowiązku codziennego, w surowej względem własnej opieszałości i własnych życzeń karności badania naukowego“. ⁷⁸⁾ „Religia nie jest niczem innym, jeno osiągnięciem przez życie indywidualne prawdziwości w czystym oddaniu się czemuś jednemu“. ⁷⁹⁾ Dokładnie tak samo można określić życie moralne jako takie (w oderwaniu od religji).

Lecz nawet nie obstaje się ściśle przy niemożności opisanego, uzasadniającego religję, przeżycia, w którym „wiara powstaje jako czyste oddanie się czemuś jednemu“. W istotnej bardzo części opisuje się je nam przecież, komunikuje się nam jego treść właściwą; „Że Bóg w nim przemówił, tego jest pobożny świadom“. „Jego, przekonywająca nas, rzeczywistość leży jedynie w chwili, kiedy to odczuwamy moc, której nic w nas oprzeć się nie może“. ⁸⁰⁾

Te dane co do „przeżycia“ owego są dość określone, aby można było podać w wątpliwość — poznawczoteoretycznie — przypisywane mu znaczenie i doniosłość. W stawaniu się psychicznem bywają bezsprzecznie przeżycia bardzo różnorodne, przy których subjekt czuje się opanowanym przez jakąś moc. Przytem myśleć należy nie tylko o doznaniach treści religijno-moralnej, lecz i o natchnieniu artystycznym. Ale to opanowanie jest dla krytyki poznawczoteoretycznej naprzód tylko cechą immanentną (wsobną) samego przeżycia, cechą mogącą oddawać duże usługi w jego opisywaniu. Ale czy dowodzi ona już sama przez się istnienia rzeczywistości transsubiektywnej? Tem bardziej, że inne objaśnienia nasu-

wają się z większą łatwością? Herrmann także nie będzie zdania, że w *wszystkich* przeżyciach, w których ludzie mniemali, że głos Boga słyszą, Bóg się rzeczywiście objawił. Gdzież jest wówczas kryterjum, aby odróżnić prawdziwe znalezienie Boga od rzekomego? Może tkwi ono w tem, że Bóg występuje przed nami zarazem jako „potęga Dobra“? Atoli mogłoby przecież być tak, że moralne tendencje woli, które wszak także należą do „jaźni“, noszą ten samoistny charakter „imperatywny“ (rozkazujący), że wymagają bezpodzielnego oddawania się i że przy sposobności przeżywa się je jako moc opanowującą. O ile tendencje takie wywołują w świadomości tylko wyobrażenia o wartościach, wyobrażenia ideałów, niema powodu do zarzutów poznawczoteoretycznych, gdyż wyobrażenia celu, pochodzące od woli, nie roszczą wcale pretensji do przedstawiania czegoś rzeczywistego; wszak mają one dopiero być urzeczywistnione. Lecz skoro „dobro“ uważa się zarazem za rzeczywistość, za „Boga“, to czyni się krok od wyobrażenia wartości do sądu egzystencjalnego (o bycie). Naówczas powstaje wątpliwość poznawczoteoretyczna: czy ma się prawo do tego kroku? czy nie leży w tem jedynie mimowolna *interpretacja* przeżycia, interpretacja, nasuwająca się tak nadzwyczajnie łatwo osobnikom wychowanym po chrześcijańsku?

Jednakże Herrmann usiłuje całe to przemawianie ze strony myślenia naukowego odciąć w ten sposób, że oznajmia: „Człowiek żyje faktycznie w innym świecie niż ten, który urabia nauka przy pomocy swych pojęć. Energję życiową osobnika ludzkiego i wpływające z niej wytwory duchowe nauka musi, wreszcie, uznać za niezależny przejaw tego co ludzkie, bez hodowania i rozwoju którego cała kultura, powszechnie prawomocnymi myślami kierowana, utonąłaby w barbarzyństwie, gdyż wówczas to, czem chce być człowiek dla samego siebie, pozostałoby niezauważonem w tych świat-

nych jej zabiegach... Przedstawicielstwo nasze w przeciwieństwie do nauki polega na wskazaniu tego co indywidualnie żywotne, czego żadna nauka ująć nie może, ale co w religji staje się potęgą od kultury wyższą, potęgą, która zdoła podporządkować sobie i naukę i moralność. ⁸⁹⁾

Ależ Herrmann nie chce chyba zaprzeczać serjo, że nauka usiłuje przy pomocy swych pojęć ująć właśnie ten świat, w którym żyjemy. W sposób nieznośny ogranicza on, nie dodając uzasadnienia, kompetencję nauki, jeśli utrzymuje, że „to co indywidualnie żywotne“ nie da się ująć przez żadną naukę. Jeśli powód do tego widzi on w charakterze „indywidualnym“, to powiemy, że *wszystko* rzeczywiste jest indywidualne. Pewno, że całkowite (adekwatne) ujęcie czyli określenie pojęciowe jakiego bądź przedmiotu indywidualnego jest ideałem, nie przeszkadza to jednak nauce, żeby pracowała nad tem zadaniem. Jeśli zaś chce on wyłączyć z dziedziny nauki „żywotne“ jako takie, to jak się rozprawi z biologją, z psychologją? a może chce on zgóry uznać psychologję religji za niemożliwą?

Skoro jednak to niedopuszczalne ograniczenie zakresu nauki nie stanowi sensu wywodów Herrmanna, to mogą one tylko chcieć orzekać, iż „przeżywanie“ jest to co innego, niż uczynienie tegoż przeżywania przedmiotem badań naukowych. Ależ tej różnicy nie może przeoczyć żaden człowiek rozumny. Uprawa roli i hodowli bydła, tworzenie dzieła sztuki albo wynalazek techniczny, uprawianie dobroczynności albo modlitwa do Boga — są to, naturalnie, zupełnie inne czynności, niż rozmyślanie naukowe o tem wszystkim; lecz nawet najfanatyczniejszy miłośnik nauki nie myśli, że ona to jest zajęciem jedynie uprawnionem. Ale kiedy zwolennik religji utrzymuje istnienie Boga osobistego, kiedy ustanawia zdanie, że „cała rzeczywistość niezmierna, w której się budzimy do życia, jest tajemniczem działaniem Boga“, kiedy

zapewnia, że bez uprawiania religji „kultura musiałaby utonąć w barbarzyństwie“, że, z drugiej znów strony, religja jest w stanie „podporządkować sobie naukę i moralność“⁸²⁾ — to wypowiada zdania, roszczące całą swą treścią pretensję do ważności powszechnej. O pretensji tej wszakże decydować można tylko na drodze myślenia naukowego; powoływanie się na przeżycie całkowicie indywidualne, nie dające się opisać, nie wystarcza.

Dążenie Herrmanna do uczynienia prawomocności religji zupełnie niezależną od myślenia naukowego przejawia się również w tem, że ustanawia on zasadę: „Historyczne nie może być dowodem prawomocności religji“.⁸³⁾ Jednakże wymienia jako dwie „podstawy obiektywne, na których się opiera świadomość chrześcijanina, że Bóg z nim obcuje“: po pierwsze, „świadomość tego, że żądania moralne dotyczą nas samych“, po drugie, „fakt historyczny osoby Jezusa“⁸⁴⁾. Zatopienie się w osobowości Jezusa zdoła, mianowicie, jak on sądzi, w sposób całkiem osobliwy dać pobudkę do owego decydującego przeżycia indywidualnego, w którym jednostka odnajduje Boga. Bieg myśli Herrmanna jest taki: w chwili kiedy nam się odsłania życie wewnętrzne Jezusa, staje się On dla nas potęgą realną, którą odczuwamy jako najlepszą treść naszego własnego istnienia. Wówczas nie mamy już potrzeby zapatrywać się na świadectwo apostołów i wiarogodność tychże, aby twierdzić rzeczywistość tej osobowości i jej życia wewnętrznego. Pytanie, czy należy ona do historii prawdziwej czy też do poezji, głucho w każdym, kto wogóle nauczył się ją widzieć, gdyż dzięki niej dopiero się dowiaduje, co to jest prawdziwa rzeczywistość życia osobistego. Nie możemy sobie wyobrazić, aby tego dokonał człowiek, gdyż co występuje przed nami jako całkowity obraz wewnętrznego życia Jezusa, „zmusza nas do samej tylko czci“.

Jezus, nie tylko, że sam świadczy o swej rzeczywistości,

ale „samym faktem swego życia osobowego uzasadnia w nas wyższą po nad wszelką wątpliwość pewność o Bogu“. „Zaufanie do Jego osoby i sprawy Jego zawiera myśl o władzy nad wszelką rzeczą, o władzy, która musi troszczyć się o to, żeby Jezus, który zginął w świecie, zachował nad światem zwycięstwo“.

Temu możnaby naprzód zarzucić, że nigdy nie jesteśmy w stanie ująć z całą pewnością życia wewnętrznego innych ludzi, gdyż nie możemy go nigdy postrzegać bezpośrednio (por. str. 120 k., 128 n.), że więc nasze poznanie nie przekracza tu nigdy pewnych stopni prawdopodobieństwa. Stosuje się to nawet do takich ludzi, z którymi najżywiej obcujemy osobiście, lub też do poznania których służą nam ich własne najintymniejsze notatki. O ile zaś więcej stosuje się to do Chrystusa, o którym nie posiadamy żadnych notatek osobistych i którego obraz, ukazujący się nam przez środowiska różnych ewangelji, nie jest przecież zupełnie jednolity i faktycznie też był bardzo rozmaicie pojmowany w biegu stuleci!

Przeciwko Herrmannowi możnaby przytoczyć również, że ci, którzy wszak najlepiej znać mogli życie wewnętrzne Jezusa, jego uczniowie, po śmierci jego wcale nie mieli pewności, że dzieło jego musi odnieść zwycięstwo. Raczej, jak podają ewangelje, cała ich wiara złamała się u stóp krzyża i dopiero z otwartego grobu zaczerpnąwszy pewności, udoskonalila się przez Ducha Świętego (w „Zielone Świątki“). Lecz dziś jeszcze dość jest wierzących chrześcijan ewangelików, którym widocznie zatopienie się w życie wewnętrzne Jezusa nie wystarcza jako podstawa obiektywna wiary, natomiast potrzeba im podpór innych.

Ale czy wielka doskonałość moralna wewnętrznego życia Jezusa dowodzi już sama przez się, że obraz tej osobowości nie mógłby wypłynąć z fantazji ludzkiej? Skąd wie

Herrmann tak napewno, czego dokonać może fantazja ludzka, a czego nie może? Czy pytanie, co też w przekazanym obrazie Jezusa jest historycznie pewnem, daje się tak prosto odsunąć na stronę?

Jeżeli wreszcie, z moralnej wartości tej jaźni zdobywa Herrman bezpośrednio ufność, że musi być Bóg, który dzieło Jezusa prowadzi do zwycięstwa, to na sądzie wartościującym buduje faktycznie sąd egzystencjalny. Lecz pytanie jest właśnie, czy i jak dalece może się to odbywać w sposób powszechnie ważny? Pytanie to jednakże powinno stanowić przedmiot rozważań osobnych. Uzasadnianie wiary (a tem samem i sądów egzystencjalnych) sądami wartościującymi nie jest, mianowicie, tak charakterystyczne dla Herrmanna, jak raczej dla *Kanta*. Wśród teologów poszedł w jego ślady zwłaszcza Albrecht *Ritschl*,⁸⁵⁾ wśród filozofów religji Hermann *Siebeck*. Ale oto stoimy już przed inną, godną uwagi, próbą uzasadnienia wiary i zarazem oddzielenia jej od wiedzy.

c) *Wiara jako postulat rozumu praktycznego*. Nawet dla terażniejszości ma duże znaczenie sposób, w jaki Kant przeprowadził granicę pomiędzy wiarą i wiedzą. Ponieważ według niego nasze poznanie naukowe nie przenika po za świat zjawiskowy, to niema dla niego metafizyki, jako dzieła rozumu „teoretycznego“. Ale wychodząc z swej świadomości etycznej, możemy, jak mniema on, pozyskać przekonanie co do niektórych kwestji transcendentnych. I tak, kategoryczne przykazanie prawa moralnego czyni nas pewnymi naszej wolności: bezwarunkowo „powinniśmy“, a więc musimy też „móć“. Ponieważ jednak, nie bacząc na swą wolność, nie możemy nigdy wykonać prawa moralnego w wszystkich jego częściach — czego żąda się od nas z nieubłaganą surowością — to musi się nam pozostawić możliwość coraz lepszego wykonywania; musi przeto istnieć jakieś przedłużenie ży-

cia duszy, aby mogła się ona zbliżać coraz bardziej do ideału czystości nieskazitelnej. Wreszcie, nasza świadomość etyczna żąda koniecznie wyrównania pomiędzy postępowaniem człowieka a jego powodzeniem, harmonji pomiędzy cnotą i szczęściem. Ponieważ w ogólności nie urzeczywistnia się ona w życiu doczesnem, to musi nastąpić w przyszłym; pomysłu się to daje tylko w ten sposób, że istnieje wszechmocna i wszechświęta istota, która harmonję ową ustanawia. Tak więc, wolność, nieśmiertelność i Bóg ukazują się jako wymagane przez naszą świadomość etyczną, jako „postulaty rozumu praktycznego. *)” Poznanie naukowe nie zdoła tych postulatów ani uzasadnić, ani też obalić, gdyż nie dosięga wogóle transcendentnej dziedziny bytu, dla której są one prawomocne. Konflikt pomiędzy wiedzą i wiarą okazuje się w ten sposób wyłączonym. ⁸⁶⁾

Rozwiązanie to uchodzi, naturalnie, tylko w razie, jeżeli zarzucenie metafizyki przez Kanta jest słuszne. Ponieważ jednak w Krytyce swej uwzględnił on głównie tylko metafizykę posługującą się postępowaniem a priori, obok tej zaś wydaje się możliwą empiryczną (por. Rozdz. III, 4), to już dlatego nie możemy uznać bezwzględnie jego odgraniczenia dziedziny wiary od wiedzy.

Ale i przeciwko sposobowi jego dowodzenia podnosi się zarzuty. Zakłada on, że moralne jest wartością najwyższą. Myśl jego jest następująca: rzeczywistość doświadczalną musimy tak dopełniać transcendentalem, żeby ta wartość najwyższa mogła być całkowicie urzeczywistniona.

Ten i podobne sposoby uzasadniania wiary napotykaemy nie rzadko dzisiaj jeszcze. Argumentuje się mniej więcej tak: bez Boga i bez nieśmiertelności życie nie miałoby sensu, to zn. żadnej wartości, a więc musi być Bóg i nieśmiertel-

*) Kant: „Kritik d. prakt. Vernunft“ Philos. Bibl. t. 38.

ność. Na sądzie wartościującym opiera się więc sąd o bycie. Ma się przekonanie, że pewien stan rzeczywistości (mianowicie, istnienie Boga i przyszłe życie dusz) byłby wartościowym i z tego się wprost wnioskuje: a więc musi on także istnieć.

Zarazem widzimy tu swoistość wiary, w odróżnieniu od wiedzy, że w wierze uprzytamniamy sobie właściwość i stan istniejącego nie, jak w nauce, na podstawie postrzeżeń i metodycznego ich opracowania, lecz na podstawie sądów wartościujących. Naturalnie, że sądom egzystencjalnym, zawartym w wierze, brak oczywistości obiektywnej poznania naukowego, za to im przysługuje nieuniknioność subiektywna. Musielibyśmy sądom tym potakiwać, gdybyśmy chcieli obstawać przy tem, co użycza światu i naszej własnej jaźni wartości w najwyższym znaczeniu słowa, mianowicie, przy moralnem. Że jednak to wartościowanie moralnego jest ostatecznie rzeczą wolnego postanowienia jaźni, to i wiara jest aktem wolności—to także odróżnia ją od wiedzy.⁸⁷⁾

Można się łatwo przekonać, że ten sposób charakterystyki wiary, w odróżnieniu od wiedzy, ma istotne rysy wspólne ze sposobami, rozważanymi poprzednio. Istnienie Boga potwierdza się wszak na podstawie sądów wartościujących i sam On jest zarazem przedmiotem najwyższej oceny i oddanego zaufania. Tym sposobem uznaje się rolę uczucia i woli, biorących udział w wszelkiem wartościowaniu. Z drugiej znów strony, oznacza się wiarę jako akt osobistego, wolnego, postanowienia, a tem samem uznaje się jej charakter subiektywny — co, naturalnie (po tem, co powiedziano wyżej) jest ryzykownem ustępstwem.

Że w ten sposób wiara, jak istnieje ona faktycznie u wielu, scharakteryzowana jest trafnie co do swej treści i podstawy, nie przeczy się bynajmniej. Ale czy w ten spo-

sób zabezpiecza się ją także przeciwko wszystkim wątpliwościom ze strony myślenia naukowego?

Przedewszystkiem, pytanie jest: czy wogóle uchodzi uzasadnianie sądów egzystencjalnych sądami wartościującymi? W całym zakresie doświadczenia, gdzie ważność swych wniosków kontrolować możemy, wniosek z wartości o bycie okazuje się niedopuszczalnym. Możemy stwierdzać tysiąc-krotnie, że dlatego, iż coś cenimy, nie ma ono jeszcze potrzeby istnieć. W zakresie myślenia naukowego tedy sąd wartościujący nie uchodzi nigdy za źródło poznania bytu, raczej należy się obawiać zmańcenia poznania przez wartościowanie; gdyż „czego się sobie życzy, w to chętnie się wierzy“. Czy więc z tą dziedziną wiedzy, którą przekazujemy metafizyce, miałoby się dziać akurat przeciwnie? ⁸⁸⁾

Powie się może: nie na każdym rodzaju sądów wartościujących opierać można sądy o bycie; jeśli coś jest np. przedmiotem życzeń osobistych, objektem dążenia naszego do szczęścia ziemskiego, nie ma się prawa do przyjęcia tego za istniejące; inaczej rzecz się ma z etycznymi sądami wartościującymi i żądaniami naszej świadomości etycznej. Ale przy tem robi się szczególne założenie, mianowicie, że moralne sądy człowieka są ważne dla całej rzeczywistości, a więc posiadają znaczenie kosmiczne; jest się przekonany, iż rzeczywistość ma w sobie zadatek do urzeczywistnienia wartości moralnych; ostatecznie musi ona być taka lub co najmniej doprowadzić się daje do takiego stanu, jak tego żąda nasza świadomość etyczna; (naturalnie, że zależy to od naszego współdziałania).

Jednakże założenie to nie jest samo przez się oczywiste, ani też nie widzimy, jakby się go dowieść chciało. Nawet jeżeli się ogranicza wnioskowanie z „wartości“ o „bycie“ do sądów moralnych, to nie zyskuje ono przez to na sile przekonującej.

Skoro zaś wnioskowania takiego nie można przedstawić jako uzasadnione, to nie może ono być dozwolone dlatego, że się je chce stosować tylko wówczas, kiedy wiedza nie potrafi decydować sama ze siebie. Kiedy zaś wybieramy taki pogląd, który lepiej odpowiada naszej potrzebie wartości, to znów sumienie intelektualne podaje właśnie w wątpliwość: czy stan rzeczy, który osądzamy jako wartościowszy, musi dlatego już istnieć? Dopóki zaś wątpliwości tej się nie usunie, usprawiedliwić można w takich wypadkach *jedno* tylko zachowanie: powstrzymanie się od sądu.

Proponuje się również *takie* wyjście, że się oznajmia: nie rości się wcale pretensji do rozwiązywania kwestji nierozstrzygniętych przez poznanie, lecz właśnie, skutkiem ograniczoności wiedzy, ma się prawo do postępowania tak, „jak gdyby“ *) istniał Bóg albo „jak gdyby“ nasze postępowanie moralne miało znaczenie konieczne, bez tej myśli bowiem moralne straciłoby nadzwyczaj na sile motywacji. Jednakże przez to „jak gdyby“ wyraża się albo czyste przypuszczenie, albo znów po za niem ukrywa się faktycznie silna wiara religijna, chcąca w ten sposób zabezpieczyć się tylko przeciwko wiedzy. W pierwszym wypadku, skoro zdajemy sobie jasno sprawę z czysto problematycznego charakteru przypuszczenia, wyłączone jest przecież, aby takie proste przypuszczenie, o ważności którego nic nie wiadomo, mogło dostarczyć podstawy wartościowej dla moralności. W drugim zaś wypadku powstaje pytanie: jak wiara posiadać może pewność tam, dokąd nie sięga wiedza? Równie powstaje wątpliwość, czy owo wzmocnienie motywów moralnych przez przekonanie religijne nie polega poprostu na wpływie sugestyjnym religijnego wychowania młodzieży, natomiast nie ostaje się wobec myślenia krytycznego.

*) Por. Kant: „Krit. d. r. Vern“. Philos. Bibl. t. 37, 567.

Zarzut ostatni nie traci swej ważności nawet i wówczas, kiedy wniosek z „wartości“ o „bycie“ usprawiedliwia się krótko, podkreślając mianowicie, że bez niego świat i jaźń ludzka straciłyby wszelką wartość. Tem samym zdradza się także, że ściśle związanych ze sobą w każdej religii pojęć: „byt“ i „wartość“ nie ujęło się zupełnie w ich niezależności wzajemnej. Mniema się, że tylko wówczas uznawać można wartość wogóle albo przynajmniej „najwyższą“ wartość, kiedy się ją myśli jako „rzeczywistość“, jako istotę „egzystującą“, jako Boga.

Atoli rozpoznaliśmy już poprzednio (str. 21 nn. i 141 n.), że wartości nie są czemś istniejącem absolutnie; raczej do każdej wartości należy się subiekt wartościujący. Wartościowanie zaś nasze nie jest bynajmniej związane z czemś istniejącem. Każdy ideał, będący normą i celem naszego postępowania, pokazuje, że możemy cenić to, co jeszcze nie istnieje, co dopiero ma być urzeczywistnione.

„Świat i życie bez Boga tracą dla nas wszelką wartość“ — to, wzięte ściśle, znaczyłoby: bez wiary zaprzestalibyśmy wogóle przeżywać uczucia wartości i wypowiadać sądy wartościujące. Czy jest to naprawdę konieczne następstwo psychologiczne? Czyż doświadczenie nie dowodzi czegoś przeciwnego?

Lecz może słowy powyższemi chce się tylko twierdzić, że doświadczalna rzeczywistość tak mało zaspakaja najgłębsze potrzeby naszej osobowości i tak mało wydaje się być zdolną do udoskonalenia przez naszą własną działalność, iż bez wiary w Boga nasz sąd wartościujący o niej musiałby wypaść jeszcze o wiele niekorzystniej?

Komu tedy wypowiedanie sądów egzystencjalnych na podstawie swej potrzeby wartości nie wydaje się dostatecznie uzasadnionem, ten właśnie będzie musiał rezygnować, będzie musiał się zadowolnić przyznaniem rzeczywistości taką, jaką

ją napotyka. Dlatego jednakże nie potrzebuje się wyrzekać bynajmniej pracy nad jej doskonaleniem, gdyż i to również pokazuje doświadczenie, że energiczne i konsekwentne chcenie i rozważne postępowanie zazwyczaj nie pozostają bez skutku. ⁸⁹⁾

d) *Wyniki*. Przy całej różności wiary i wiedzy nie można tedy określić ich stosunku tak, że są to dwie całkiem niezależne, istniejące każda dla siebie, dziedziny życia duchowego. Pewno, że dla każdego, komu wiara leży na sercu, byłoby bardzo pożądanem, gdyby, za pomocą jednego jedyne go rozważania zasadniczego możnaby było dowieść w sposób oczywisty samodzielną i własne prawo religji, nauce zaś, także względem religji, całkowitą zapewnić swobodę. Lecz nie mogliśmy się przekonać, aby to zagadnienie znalazło już swe rozwiązanie ostateczne; widzieliśmy raczej, że czynione właśnie ze strony protestanckiej rozmaite próby zaprzeczenia poznawczej treści wiary, jako też próby całkiem innego określenia ważności i uzasadnienia wiary, niż poznania naukowego, nie prowadzą do celu. Dopóki wiara posiada jeszcze jaką bądź treść „przedmiotową“ — bez tej zaś w każdym razie nie może uchodzić więcej za „chrześcijańską“ — dopóty szczegółowe rozprawianie się z wiedzą jest wskazane jej rzeczowo. Akcentuję „*rzeczowo* wskazane“, gdyż o ile to rozprawianie się staje się także dla jednostki koniecznością subiektywną (t. j. psychologiczną), zależy to od okoliczności osobistych, zwłaszcza od siły popędu do poznania naukowego i od możliwości zaspakajania go. Jeśli więc istnieje mnóstwo chrześcijan wierzących, którzy dzięki swej wierze są wolni od jakiegokolwiek rozdwojenia wewnętrznego i znajdują w niej rozwiązanie najwyższych kwestji życia, nie jest to argumentem przeciwko naszym wywodom.

Kto jednak przeżywa konieczność wewnętrzną zabrania stanowiska krytycznego wobec wiary swej młodości i uspra-

wiedliwienia przed własnym myśleniem, że przy tej wierze obstaje, ten musi być przygotowanym do zawitych i uciążliwych studjów i rozważań. Naturalnie, że i odnośnie do możliwego rezultatu takiego sprawdzania zgóry już powstaje zarzut, którego nie powinniśmy przemilczeć. Weźmy ten wypadek, że sprawdzanie krytyczne doprowadziłoby, zarówno na drodze filozoficznej, jak i historycznej, do rezultatu jak najpomysłniejszego dla wiary chrześcijańskiej, mianowicie, że metafizyka dostarczyłaby przeważających dowodów istnienia Boga osobowego, zaś badanie historyczne doprowadziłoby do uznania charakteru historycznego podań ewangelijnych, a tem samem faktyczności objawienia boskiego w Chrystusie, to przecież w obu dziedzinach myślenie naukowe nie wyjdzie nigdy po za *prawdopodobieństwo* i zawsze będzie musiało uznawać możliwość przekształcenia wyników przez dalsze badania. Atoli wiara nie zadawalnia się *prawdopodobieństwami* i wynikami prowizorycznymi: jej potrzeba bezwarunkowej, wolnej od zwątpień, *pewności*. Powstaje tedy pytanie: jak ten sam człowiek może z jednej strony, jako myślący naukowo, uważać pewien pogląd za *prawdopodobny* tylko (to zn. za niesłuszny może), z drugiej zaś, jako wierzący religijnie, obstawać przy tym samym poglądzie, niby przy pewnym bezwątpienia? Pytanie to zadać można równie dobrze w sensie psychologicznym, jak i logiczno-treściowym. W pierwszym razie znaczyłoby ono: czy postawa wewnętrzna badacza naukowego (o ile się on zwraca ku zagadnieniom ogólnym poglądu na świat i życie), daje się połączyć z postawą chrześcijanina wierzącego? Pytanie to, naturalnie, rozwiązać można tylko na drodze empirycznej, w każdym wypadku poszczególnym oddzielnie. W naszym rozważaniu poznawczoteoretycznym chodzi przeto jedynie o drugi sens zagadnienia: jak można usprawiedliwić przed myśleniem, a więc dowodami obiektywnymi, ową *pewność*

wywyższoną, do której rości pretensję wiara w odróżnieniu od wiedzy?

Że usprawiedliwienie takie nie jest możliwe, przyznają w grucie rzeczy wszyscy rzecznicy wiary, którzy oznajmiają, że wiara ma w sobie pierwiastek „irracjonalny“, że jest ona ostatecznie rzeczą „wolnego“ postanowienia woli lub „darem łaski boskiej“, „działaniem Ducha Świętego“ i którzy dlatego cel wszelkiej „apologetyki“ widzą tylko w tem, że już wierzącego wzmacnia ona w jego wierze, nie zaś w tem, że dowodzi niewierzącemu prawomocności religji.

W formalnej tedy różnicy pomiędzy wiarą, pewną samą siebie, a wiecznie wątpiacem, wiecznie się kontrolującym i poprawiającem, myśleniem leżeć mógłby powód najgłębszy do tego, że i w łonie protestantyzmu trwać będzie rozdzielenie pomiędzy wiarą i wiedzą.

Aby zaś ów spór nieunikniony znalazł kres swój w ten sposób, że jedna z spierających się potęg ustąpiłaby całkiem z widowni życia duchowego, tego oczekiwać nie należy. Myślenie naukowe z pewnością nie zniknie; za to ręczy jego zgodność wewnętrzna, rozwój postępujący przez tysiącolecia i niezbędność praktyczna. Ale nie mniej, o ile przynajmniej możemy spoglądać w przyszłość, utrzyma się też wiara chrześcijańska. Posiada ona nie tylko olbrzymią podporę zewnętrzną w potędze kościołów z ich wiekową tradycją oraz wpływem na szerokie masy, zarówno niewykształconych, jak i wykształconych: rozporządza ona również — i to jest ważniejsze — niewyczerpaną mocą wewnętrzną, dla wielu nie dającą się napewno niczem zastąpić, wartością biologiczną. Znaczy to, mianowicie, że wychowuje ona do moralności, a dla niektórych stanowi trwale jedyną podstawę moralności. Nadto, jedną z najgłębszych potrzeb duchowych jest ceniecie swego życia. A wiara religijna posiada ową różdżkę czarodziejską, która wszystko bezwartościowe w istnieniu: cierpienie i śmierć,

nieszczęście i winę, zamienia w wartości i obudza w człowieku przekonanie, że bezwzględnie wszystko może mu wyjść na dobre. Tak więc, żyć będzie wiara, gdyż podtrzymuje życie; z nią zaś żyć będzie spór z poznaniem naukowym.

Ale czy założenie, z którego przychodzimy do tego przekonania, jest naprawdę niewzruszone? Może nie było jednak trafnym, jeśli — idąc za poglądem powszechnym — znaleźliśmy cechę charakterystyczną wiary, w odróżnieniu od wiedzy, w jej pewności siebie, w jej pewności niewzruszonej? Czy inna jeszcze postawa wewnętrzna nie mogłaby równie zasłużyć na miano „wiary“, postawa dająca się połączyć z duchem poszukiwania i dążenia postępowego, który właśnie charakteryzuje myślenie naukowe?

„Wiara“ taka polegałaby, z jednej strony, na obstawaniu przy *wartościach*, które wytrzymały próbę własnego sprawdzania. Miałyby one to znaczenie, że regulowałyby nasze życie i wskazywały cele dążeniom naszym. Zobowiązanie wewnętrzne względem nich nie przedstawiałoby związania bezwarunkowego na zawsze, lecz byłoby połączone z gotowością „przewartościowania“ wówczas, kiedy własny sąd wymagałby tego.

Z drugiej znowu strony „wiara“ taka zawierałaby myśli o najgłębszej istocie *rzeczywistości*. Lecz nie mogłyby się one różnić treściowo od tego, co wobec myślenia naukowego — najwięcej zaś metafizycznego — okazałoby się prawdopodobnym. Wiara taka nie rościłaby pretensji do poprawiania tych wyników myślenia środkami z szczególnych źródeł poznawczych albo też do przekształcania ich prawdopodobieństwa w pewność; tylko w formie *nadziei* i *życzenia* wychodziłaby ona po za przypuszczenie, przy którym się zatrzymuje myśl. Może byłaby to forma wiary jedynie dostępna jeszcze dla ludzi przeważnie usposobionych „krytycznie“, dla „intelektualnych“.

Lecz bądź co bądź: jeżeli, rozpatrując usiłowania protestanckich teologów i filozofów religii względem zagadnienia wiary i wiedzy, nie znaleźliśmy rozwiązania *rzeczowego*, którebyśmy mogli przyswoić sobie całkowicie, to przecież jest ono rozwiązane, że tak powiem, ze strony osobistej. Mianowicie, rozwiązanie to, jak sądzę, tkwi w pewnych myślach zasadniczych, które, pomimo wszelkiej różnicy zapatrywań po za tem, ciągle od nowa pozyskują swą ważność: jest się przekonany, że wiary nie powinno się wkładać na jednostkę, niby ciężar; o właściwym „obowiązku wiary“ nie powinno być mowy. Wszelkie wysiłki przyswojenia sobie opisów doznań z przeszłości i wogóle myśli cudzych bez przekonania o ich prawdzie, sprawiają uszczerbek prawdomówności wewnętrznej. Walczenie zaś o prawdomówność wewnętrzną jest duszą każdej prawdziwej wiary religijnej, a więc najlepszą służbą bożą. Ponieważ i nauka służy prawdzie, więc nie może leżeć nigdy w interesie wiary, aby badaniu naukowemu jakiegokolwiek zaciągać granice.

Gdzie takie myśli zasadnicze stanowią prawdziwą własność wewnętrzną, tam jednostka zdoła, za pomocą myślenia naukowego, przedsięwziąć z czystym sumieniem, z spokojem wewnętrznym, wszelką swęj wiary ocenę, która się jej wyda wskazaną rzeczowo, zaś przedstawiciele wiary, zarówno jak i nauki oraz filozofji, nawet w sporach najbardziej zaostrożonych, będą pamiętali, że służą wartości wspólnej — prawdzie.

Spis literatury.

Spis następujący zawiera takie wyłącznie z zużytkowanych tu dzieł, które się zaleca do szczegółowszego studjowania kwestji, traktowanych w książce niniejszej. Nadające się w szczególnej mierze dla początkujących opatrzone są gwiazdką.

- Avenarius, R. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Lipsk 1876.
—, Kritik der Erfahrung I. Lipsk 1888 II 1891.
* — Der menschliche Weltbegriff. Lipsk 1891.
* Baumann, J. Philosophie als Orientierung über die Welt. Lipsk 1872.
Cohen, H. Kants Theorie der Erfahrung. 2 wyd. Berlin 1885.
—, Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft. (Philos. Bibl. T. 113) Lipsk 1907.
—, Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
Cornelius, H. Einleitung in die Philosophie. Lipsk 1903.
Dilthey, W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. Sitzungsberichte d. preuss. Ak. d. Wiss. 1890 Póttom II.
* Döring, A. Philosophische Güterlehre. Berlin 1888.
v. Ehrenfels, Chr. System der Werttheorie. Lipsk 1897.
Eisler, R. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1907.
Erdmann, B. Logik. T. I. 2 wyd. Halla 1907.
Frischeisen-Köhler, M. Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Archiv f. syst. Philos. XII (1906) 225—266, 451—483.
—, Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und ihre Gegner. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soziologie. Rok 30. N. F. V. (1906) 271—327.
v. Hartmann, E. Grundriss der Erkenntnislehre. Sachsa 1907.
Husserl, E. Logische Untersuchungen. 2 tomy. Halla 1900/1.
James Will. Pragmatismus. Tłum. Wilh. Jerusalem. Wiedeń i Lipsk 1907. (W przekł. polskim W. M. Kozłowskiego. Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1911).
Jerusalem, Wilh. Der kritische Idealismus und die reine Logik. Wiedeń i Lipsk 1905.

- Kauffmann, M. Immanente Philosophie. I. Lipsk 1893.
- Kleinpeter, H. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Lipsk 1905.
- * Külle, O. Einleitung in die Philosophie. Wyd. 4. Lipsk 1907.
- * — I. Kant. Lipsk 1907.
- * — Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Wyd. 4. Lipsk 1908.
- v. Leclair, A. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Wrocław 1882.
- Mach, E. Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena 1886. Wydanie 5. 1906.
- , Erkenntnis und Irrtum. Lipsk 1905.
- Maier, H. Psychologie des emotionalen Denkens. Tybinga 1908.
- Marcus, H. Kants-Revolutionssprinzip. Herford 1902.
- v. Meinong, A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Grac 1894.
- , Ueber die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens. Berlin 1906.
- Messer, A. Empfindung und Denken. Lipsk 1908.
- , Kants Ethik. Lipsk 1904.
- * Meumann, E. Intelligenz und Wille. Lipsk 1908.
- Münsterberg, H. Grundzüge der Psychologie. T. I. Lipsk 1900.
- , Philosophie der Werte. Lipsk 1908.
- * Natorp, P. Philosophische Propädeutik. Marburg 1903.
- * —, Logik. Marburg 1904.
- , Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie, Archiv für syst. Philos. III 101 nn. 193 nn. 391 nn. 457 nn. VI 91 nn. 213 nn.
- , Zum Streit zwischen Empirismus und Kritizismus. Tamze V 185 nn.
- Otto, R. Naturalistische und religiöse Weltanschauung. Tybinga 1904.
- * Paulsen, F. I. Kant, s. Leben und s. Lehre. Sztudgard 1898. Wyd. 4. 1904.
- * Rehmke, J. Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Heilbronn 1894.
- * Richter, R. Einführung in die Philosophie. Lipsk 1907.
- Rickert, H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Wyd. 2. Tybinga 1904.
- , Kultur- und Naturwissenschaft. Fryburg 1899.
- , Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Fryburg 1896 1902.
- * Riehl, Al. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Lipsk 1903.
- , Der philosophische Kritizismus. 2 T. Lipsk 1876–82. T. I w 2 nanowo napisanem wyd. Lipsk 1908.
- v. Schubert-Soldern, R. Über die Transzendenz des Objekts und des Subjekts. Lipsk 1882.
- , Grundlagen einer Erkenntnistheorie. Lipsk 1884.
- Schuppe, W. Die natürliche Weltansicht. Philos. Monatshefte T. 30 (1894) 1 nn.
- , Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894.
- Simmel, G. Kant. Lipsk 1905.
- Stumpf, K. Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1906. Berlin 1907.

- Vaihinger, H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I. Sztutgard 1881. II. 1892.
- Verworn, M. Naturwissenschaft und Weltanschauung. Lipsk 1904.
- * Volkelt, J. Erfahrung und Denken. Lipsk 1896.
- * —, Die Quellen der menschlichen Gewissheit. Monachjum 1906.
- Windelband, W. Geschichte und Naturwissenschaft. Sztrasburska mowa rektora 1894. Wyd. 2. 1900.
- Wobbermin, G. Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.
- Wundt, W. Logik I. II. 1, 2. Wyd. 2. Sztutgard 1893—95. Wyd. 3 w 3 tom. 1906 nn.
- , Ueber naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien. T. 12. 13.
- * —, Einleitung in die Philosophie. Wyd. 4. Lipsk 1906.
- , Grundzüge der physiologischen Psychologie. Wyd. 5. T. 3 i register. Lipsk 1902/3. Wyd. 6. T. 1. Lipsk 1908.
-

U w a g i.

(Tytuły całkowite dzieł, cytowanych w skróceniu, znajdują się w poprzedzającym spisie literatury).

- 1) To, jako też następujący podział sądów, przyłączają się do Erdmanna, „Logik“ 10 nn.
- 2) Külpe, „Einleitung“ 33.
- 3) Bardzo pouczającym jest pod tym względem dla teoretyka poznania H. Grossa, „Handbuch für Untersuchungsrichter als System der Kriminalistik“. Wyd. 5. T. 2. Monachjum 1908.
- 4) Por. W. James, „Pragmatismus“ (zwłaszcza 123 nn.); W. Jerusalem, „D. krit. Idealismus“ 162 nn.; G. Simmel, „Philosophie des Geldes“. Lipsk 1900. 58 nn. (w polskim przekładzie Belmonta, Warszawa, 1904); L. Stein, „Der Pragmatismus“. Arch. f. syst. Philos. N. F. 14 (1908) Zesz. 1 i 2, który wykazuje szczegółowo poprzedników tego kierunku myślenia w historii filozofji; Th. Lorentz, Internat. Wochenschrift z 25. 7. 08 (Rok 2. N. 30).
- 5) „Jenseits v. Gut u. Böse“ N. 4. (Dzieła. I. Oddz. T. 7. Lipsk 1905. 12 n.) w przekł. polsk. St. Wyrzykowskiego. Warszawa.
- 6) Spencera uwzględnione są tu „Die Prinzipien der Psychologie“. Wedł. 3-go wyd. ang. tłum. B. Vetter. Sztutgard 1882. 86. Dzieła obu innych autorów są wymienione w spisie literatury. — Uwagi krytyczne tekstu przyłączają się do Husserla. I. 192 nn.
- 7) Dla bliższego uzasadnienia wywodów tego rozdziału wskazuję przedewszystkiem na Husserla „Logische Unters.“ II. zwłaszcza 322 nn., Külpego „Einleitung“ (por. Spis rzeczy pod „Denken“), Natorpa „Logik“ 6 n., Stumpfa „Einleitung“ 9 n. i moją pracę „Empfindung und Denken“.
- 8) Próbę wykazania tego (przynajmniej co do wartości moralnych), czyni np. Bruno Bauch w dziele „Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrh.“ (Poświęcone Kuno Fischerowi). T. I. Heidelberg 1904. 94 n. Do tego por. moją krytykę. „Kantstudien“ XI (1906), 395, 422 nn. Ostatnio Münsterberg („Philos. d. Werte“ 33) próbuje wykazać za pomocą rozważania następującego, że sceptycyzm etyczny sam sobie przeczy: „Kto tam utrzymuje, że niema obowiązku, któryby go wiązał bez-

warunkowo i że każdy motyw postępowania posiada tylko znaczenie osobiste, ten chce sam takim twierdzeniem spełnić czyn i przez to cel osiągnąć: wzbudzić w słuchaczu uznanie swego zaprzeczenia moralnego. Atoli słuchacz, chcący ufać sceptykowi, musiałby wszak zgóry wątpić, czy tamten wogóle się czuje zobowiązany do wyrażenia swego przekonania rzeczowego. Kogo nie wiąże żaden obowiązek, ten może kłamać, a więc negować swój pogląd prawdziwy i tem samem, wbrew swym słowom, być mocno przekonany, że obowiązki nadindywidualne istnieją. Nie może on tedy spodziewać się od innych wiary w swe twierdzenie i przedsięwzięcie postępek, którego cel czyni przez własny swój krok niemożliwym do osiągnięcia". — Na to zauważymy: czy zdanie „niema żadnego obowiązku“ (inaczej wyrażone: niema powszechnie ważnej wartości moralnej) zawiera sprzeczność, należy osądzić, rozpatrując jedynie treść zdania. Że natomiast jeden osobnik zdanie to wymawia i chce, żeby drugi mu wierzył, nie wchodzi tu zupełnie w rachubę. Aby zaś zdanie to, co do swej treści myślowej, samo sobie przeczyło, tego Münsterberg wcale nie dowiódł, chociaż twierdzi to później (str. 38). Ale czy nie dowiódł przynajmniej, że wraz z wypowiedzią tego sądu mamy działanie sprzeczne samo z sobą, uniemożliwiające się samo, że powstaje „sprzeczność praktyczna“? Jednakże ten, kto zaprzecza istnienia obowiązku (powszechnie ważnego), może przecież bardzo łatwo wywołać u swych słuchaczy wrażenie, że, co się tyczy swej osoby, ceni on prawdę i szczerść; również cel jego doniesienia nie musi być konieczny ten, żeby twierdzenie jego przyjęto na wiarę; może polegać na tem, żeby je słuchacz uczynił przedmiotem rozmyślenia i oceny krytycznej. Wreszcie: ażali ten, kto zapewnia, że obowiązek istnieje, jest zabezpieczony od zwątpienia słuchacza, czy wypowie on swe przekonanie rzeczowe? — W tym związku należy także wspomnieć o pracy Fr. Brentano, „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“ (Lipsk 1887). Przypisuje on pewnym sądom wartościującym, zwłaszcza moralnym, swoistą „słuszność wewnętrzną“. Co z tej teorii uważam za uprawnione, wzmiankowałem przy końcu tego rozdziału. — Do wywodów następujących por. Maiera, „Emotionales Denken“ 259, 641 nn.

9) Bliższe uzasadnienie tego podziału znajduje się w mej książce „Empfindung und Denken“. 42 nn.

10) Külpe, „Kant“ 107 i Kl. Bäumker w artykule „I. Kant“ w czasopiśmie „Hochland“ Rok 1. (1904) 586 n.

11) Zauważę tu, iż wyrazów: „realne“, być „rzeczywistem“, „egzystować“, „istnieć“ używam jako indyferentnych. Jeśli pomimo to można powiedzieć bez tautologii, że „realność istnieje“, polega to na tem, że w rzeczowniku „realność“ myśli się milcząco określoności (właściwości) tego, co istnieje. Por. Ad. Dyroff, „Ueber den Existenzialbegriff“ Fryburg w B. 1902, 10 nn.

12) Że tego nie należy mieszać z „realizmem naiwnym“, podkreśla słusznie Frischeisen-Köhler, „Vierteljahrsschrift“ V 291 nn.

13) Por. Sew. Aicher, „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles“. Berlin 1907.

14) Następujące przedstawienie rzeczy jest wielokrotnie zależne od Münsterberga, „Grundzüge“ I. 44—55 i „Philos. d. Werte“ 83—97.

15) Do następującego por. rozprawę cytowaną w uwadze 12 i v. Hartmanna, „Grundriss d. Erkenntnislehre“ 63 nn.

16) „Handbuch d. Physiologie“. T. II. Koblenca 1840. 249 nn. Do następującego użytowano: Frischeisen-Köhlera. „Die Lehre von d. Subjektivität der Sinnesqualitäten“, „Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil.“ 30. 271 nn. W. Wundt, „Grundzüge d. phys. Psychol.“ I. 440 nn. H. Ebbinghaus, „Grundzüge der Psychologie“ I. Lipsk 1902. 144 nn. W. Nagel, „Handbuch d. Physiol. d. Menschen“ III I. Brunświk 1904. 4 nn.

17) „Zur Einführung in d. Philos. d. Gegenw.“ 65,

18) Por. moją pracę „Empfindung u. Denken“ 8–83, zawierającą dokładną analizę postrzeżenia. Takowa znajduje się również u Maiera, „Emotionales Denken“ 149–154, 165–176.

19) Najdonioślejsze prace tych autorów są wymienione w „Spisie literatury“.

20) Są one sformułowane w zależności od Külpego, „Einleitung“ 150 n.

21) Następujące jest w zgodności z J. Rehmkego, „Unsere Gewissheit von d. Aussenwelt“. Heilbronn 1894.

22) Por. moją pracę „Empfindung u. Denken“ 81 nn. i H. Maiera, „Emotionales Denken“ 216 n.

23) H. Kleinpeter, „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“ 18.

24) M. Verworn, „Naturwissenschaft und Weltanschauung“. Lipsk 1904.

25) „Beiträge z. Analyse d. Empfindungen“. Wyd. 1. 12 n. 21. Uw. 14.

26) „Zur Einteilung der Wissenschaften“. 18 n.

27) Por. krytykę szczegółową „Empirjokrytycyzmu“ w artykułach Wundta „Ueber naiven und kritischen Realismus“.

28) Co do tego, zgadzam się z Vaihingerem, „Kommentar“ II. 174.

29) Na dowód, że Kant sam zgadza się z tą interpretacją, wskazuję na jego wyjaśnienie w broszurze polemicznej przeciwko Eberhardowi („Werke“ wyd. Rosenkranza I. 444 n): „Krytyka bezwzględnie nie dopuszcza żadnych wyobrażeń wrodzonych; wszystkie razem, czy należą do poglądu, czy też do pojęć rozsądkowych, przyjmuje jako nabyte ... Ale przecież musi być w subiekcie powód umożliwiający to, że wyobrażenia myślane powstają tak, a nie inaczej ... i przynajmniej ten powód jest wrodzony“.

30) Następujące uwagi krytyczne przyłączają się po części do Külpego, „Kant“ 49 n.

31) „Logik“ 14, 17, 28, 67, 18, 5, 48, 365, 368.

32) Następujące według Natorpa, „Archiv“ V 190 VI 217, 237, 210. Uw. 3. III 197.

33) „Logik“ 11.

34) W miejscu podanem 342.

35) Cytaty dla tego, co następuje, u Natorpa, „Archiv“ III 111, 204; VI 94, 218 Uw. 40. V 196.

36) Cohen, „Logik“ 398, dla następującego: 399, 376, 401, 403, 379.

37) W m. p. 407; cytaty dla następującego: 415–424.

- 38) Tak np. Jerusalem, „D. krit. Idealismus“ 86. Momentu realistycznego u Cohena również niedoceniono w dwóch obszernych omówieniach jego Logiki przez F. Staudingera, „Kant-Studien“ VIII (1903) 1—29 i L. Nelsona, „Götting gelehrt. Anzeigen“ 1905 N. 8. 610 nn.
- 39) Natorp, „Archiv“ VI 216 Uw. 35; 219 Uw. 43.
- 40) Cohen, „Logik“ 55.
- 41) Tak Natorp, „Archiv“ III 199, VI 251.
- 42) W m. p. III 197. — Myśli podobne spotyka się także u przedstawicieli pragmatyzmu; por. James, „Pragmatismus“, 156 nn.
- 43) Cohen, „Kants Theorie d. Erfahrung“ 501.
- 44) Natorp, „Archiv“ III 206. Uw.; dla następującego III 110; V 196, 193, 110, 197.
- 45) W m. p. V. 196 n. i „Sozialpädagogik“, wyd. 2. (Sztudgard 1904) 30 n.
- 46) Tak np. H. Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis“, zwłaszcza 24 nn.
- 47) Zresztą, rozważania transcendentarno-logicznego, skierowanego na samą tylko treść myślową, wcale nie trzeba odnosić do świadomości (gdyby to nawet była „nieosobowa świadomość wogóle“). Pomimo całej różnicy treści byłaby ona przecież zawsze jedna i ta sama, a już dlatego można od niej abstrahować.
- 48) Wskazuję na trafną krytykę poglądów Macha u Stumpf, „Einteilung d. Wissensch.“ 14 n. i Külpego, „Philos. d. Gegenwart“ 19 nn.
- 49) Dlatego też, żeby nie mącić powyższego przedstawienia idealizmu tego własnymi dodatkami i interpretacją, starałem się oddać je możliwie własnymi słowami obu jego głównych przedstawicieli, Cohena i Natorpa, przy czym wybierałem takie zdania, w których myśli, zdaje się, wyrażone są stosunkowo niedwuznacznie.
- 50) Wywody następujące przyłączają się ściśle do danego przez Wundta w „Einleitung in d. Philos.“ i „Logik“ podziału nauk; także Stumpf, rozprawą „Zur Einteilung d. Wissenschaften“ posługiwałem się wielokrotnie.
- 51) Następujące według Stumpf, 65 nn.
- 52) W zależności od Münsterberga, „Grundzüge“ I 67 nn.; dokładniejsze traktowanie tej kwestji także w mojej książce „Empfindung und Denken“ 34 nn.
- 53) Następujące w zależności od Münsterberga, „Philos. d. Werte“ 136 nn.
- 54) Stumpf, w m. p. 16.
- 55) Podług Stumpf, w m. p. 61.
- 56) Por. w Spisie literatury przytoczone prace Windelbanda i Rickerta, także rozprawę Frischeisen Köhlera, służące nam wielokrotnie przy krytyce („Archiv“ XII, XIII); wreszcie, E. Bernheim, „Lehrbuch d. histor. Methode und d. Geschichtsphilosophie“. Wyd. 5/6. Lipsk 1908.
- 57) Wundt, „Einleitung“ 70 n.
- 58) Frischeisen-Köhler, w m. p. XII 261; do następującego: 251. 255 nn. 229.
- 59) Że historia w rzeczywistości tego nie czyni, pokazuje szczegółowo G. Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“. Wyd. 2. Lipsk 1905. 40 nn.

60) Frischeisen-Köhler, w m. p. 464 nn.

61) Münsterberg, „Philos. d. Werte“ 5 nn.

62) Dla ilustracji przytaczam kilka definicji wartości: Na uczuciu zasadza się ceniecie, A. Döring, „Philos. Güterlehre“ (Berlin, 1888) 2: „Właściwym powodem, dlaczego pewnemu obiektowi przypisuje się w jakiegokolwiek mierze wartość, jest pobudzenie przezeń uczucia. Dobro jest to obiekt, wzbudzający przyjemność, zło — obiekt, wzbudzający nieprzyjemność“. Natomiast do woli odnosi wartość Chr. v. Ehrenfels, „System der Wertlehre“ I (Lipsk 1897) 65: „Wartość jest to stosunek pomiędzy obiektem a subjektem, wyrażający, że subjekt bądź pożąda obiektu faktycznie, bądź też pożądałby, w razie gdyby nie był przekonany o jego istnieniu“. Że pomiędzy tymi dwoma rodzajami definicji ważnej różnicy rzeczowej niema, poznać to można z wywodów A. Meinonga, który w swych „Psychol.-ethische Untersuchungen zur Werttheorie“ (Grac 1894) wyprowadził wartość z uczuć wartości, ale później (w „Archiv f. syst. Philos.“ I 340) przyznał, że wartość obiektu można określić również jako jego zdolność do wzbudzenia pożądania. Zjednoczyć obie definicje usiłuje R. Richter, „Einleitung in die Philos.“ (Lipsk 1907) 105: „Słowa wartość i bezwartość znaczą dla nas jakies coś, o ile wywiera ono takie działanie na istotę z uczuciem i wolą, że świadomie pożąda go ona lub też unika“.

H. Maier, „Psychologie des emotionalen Denkens“ (Tybinga 1908) także szuka środka pomiędzy teorjami emocjonalnymi i woluntarystycznymi. Podług niego, uczucia wartości polegają z kolei na pożądaniu, które, naturalnie, nie musi być świadome, ale mniej lub więcej wyraźnie odzywać się może w świadomości. Tylko tam, gdzie ma to miejsce, chce on mówić o sądach wartościujących w znaczeniu ściślejszem i właściwem (259. 645 n.).

W związku z tem proponuje terminologiczne rozróżnianie wyrazów „wartość“ i „dobro“, które zasługuje na uwagę. „Wartościami“ nazywa objekty, pozostające w relacjach do faktycznego albo możliwego odczuwania wartości przez człowieka; „dobrami“ zaś — objekty o ile pozostają w stosunku analogicznym do pożądania ludzkiego. Ale jeśli przy wartościach do relacji uczuciowej, stanowiącej rzecz główną, przybywa pobocznie relacja pożądania (Begehrungsrelation), to i przy dobrach gra rolę relacja uczuciowa. Równie w następnych wywodach tekstu zajmuję wielokrotnie stanowisko względem poglądów Maiera, uznając je lub też odrzucając.

63) Dokładna analiza treści tej pracy znajduje się w mej książce „Kants Ethik“, Lipsk 1904. 32—61. Tam rozstrząsam także szczegółowo kwestję, czy możliwem jest uzasadnić jeszcze lepiej owe wartościowanie moralnego (193—219).

64) Por. Husserla „Logische Unters.“ I 40 nn; do krytyki H. Maiera, „Emot. Denken“ 46 n.

65) V. Cathrein (S. J.), „Glauben und Wissen“. Fryburg 19 03. 128; do następującego por. 129 n. 133. 145. Wzięto pod uwagę też: G. v. Hertlinga, „D. Prinzip des Katholizismus u. d. Wissenschaft“. Fryburg 1899. W. Schlessnera, „Unfehlbarkeit u. freie Forschung“, „Die Kultur“, III. Jg. (1902) 401—414. Ph. Kneiba, „Wissen u. Glauben“. Wyd. 2. Mo-

guncja 1905. Oryginalne miejsca łacińskie dla następujących danych o nauce wiary katolickiej znajdzie się u H. Denzingera, „Enchiridion Symbolorum“. Wyd. 10. Fryburg 1908, 473—482, gdzie przedrukowano postanowienie dogmatyczne Soboru Watykańskiego z 24 kwietnia 1870 de fide catholica.

66) Cathrein, w m. p. 155. 157. 167 nn.

67) W m. p. 160. — Z łatwością godną uwagi przechodzi Cathrein po nad różnicą, czy zwątpienie się zwraca przeciwko treści, czy też przeciwko podstawie wiary. Raz pociesza się tem, że wiadomości, które muszą popierać wiarę i tworzą jej podstawę, „są dla wszystkich ludzi łatwo dostępne“ (165). Przytem chodzi tu o kwestje jak: istnienie Boga osobowego, Jego stosunek do świata, nieomyślność kościoła nauczającego! Albo znów faktu, że o prawdziwosci podstawy wiary nie świadczy wierzącemu sam Bóg, lecz tylko kościół, nie bierze się wogóle w rachubę; np. jeśli się oznajmia, że katolik nie poddaje się żadnemu autorytetowi ludzkiemu, tylko boskiemu (162). Albo wreszcie, zakłada się — czego trzeba byłoby dopiero dowieść — że, mianowicie „kościół nie jest czysto ludzkim autorytetem“ (w. m p.).

68) I tak, Sobór Watykański nauczał jako dogmatu: „Aby jednak służba naszej wiary była zgodna z rozumem, chciał Bóg połączyć z działaniem wewnętrznym dowody zewnętrzne objawienia, mianowicie, czyny boskie, a przede wszystkim cuda i prorocтва. które, jako wyraźne dowody Jego wszechmocy i wszechwiedzy, są całkowicie pewnymi i odpowiadającymi darowi pojmowania każdego człowieka znakami objawienia boskiego“.

69) Bliżej o tem w mojej książce „Empfindung und Denken“, 53—55 i u H. Maiera, „Emotionales Denken“, 255.

70) Pojedynczo znajdują się naturalnie pomiędzy teologami protestanckimi i tacy, którzy wyciągają ten wniosek, którzy wszystko, co jest w religji „wyobrażeniem, t. j. „świadomością przedmiotów“, pozostawiają „umysłowi rozkładającemu“, zaś istotę religji widzą jedynie w uczuciu dla wartości życiowych. Tak np. G. Klepl, „Religiöse Vorstellungen u. religiöses Gefühl“. Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. Rok 17. 1907, 73—89. Jednak odpowiada to chyba zapatrywaniu o wiele przeważającej większości nawet protestantów wolnomysłnych, kiedy w tem samym czasopiśmie N. Schulze zauważa przeciwko Kleplowi, że „wypada on z rozważania religijnego“. „Jeśli coś jest dlań charakterystyczne, to stosunek własnego ja do przeciwstawiającej się mu wyższej i najwyższej mocy, bezwarunkowe poddanie się tejże. Religja bez transcendentnego jest niedorzecznością“. Pobożny żyje „rzeczywistością przedmiotu swej wiary. Z nim przepada też uczucie religijne“. Co reprezentuje Klepl, jest „istną niewiarą“, „rozłożeniem chrześcijaństwa na kulturę etyczną“. (W m. p. 228).

71) Por. L. Ihmelsa, „Die christliche Wahrheitsgewissheit“. Lipsk 1901. 278 nn.

72) Takie sprawozdania znajdują się przedrukowane w wielkiej ilości, lecz częstokroć bez krytyki dostatecznej, u W. Jamesa, „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“, tłum. v. G. Wobbermina. Lipsk 1907.

73) Miejsca przytoczone są wyjęte z artykułu Herrmanna, „Die Lage und Aufgabe der evangel. Dogmatik in der Gegenwart“. Zeitschr. für Theologie u. Kirche. Rok 17. 1907. 193 n.

74) W m. p. 194 n.

75) W m. p. 177.

76) W m. p. 196, 321, 324. — W podobnyż sposób niektórzy „moderniści“ katolicy uzasadniają wiarę jakimś tajemniczym przeżywaniem Boga, do którego prowadzą żądania moralne naszej istoty duchowej. Por. „Das Programm der italienischen Modernisten“ (w tłum. niem. Jena 1908) 88 n.

77) W m. p. 197.

78) W m. p. 197.

79) W m. p. 333.

80) W m. p. 321, 323.

81) W m. p. 198.

82) W m. p. 331, 198.

83) W m. p. 177.

84) Por. W. Herrmann, „Der Verkehr des Christen mit Gott“. Wyd. 4. (Sztutgard 1903) 84. Z tej książki wyjęte są także cytaty następne, por. zwłaszcza 61 n. i 79—85. Późniejsze uwagi krytyczne przyłączają się po części do Ihmelsa, w m. p. 124 nn.

85) Obok Kanta zająć się szczegółowo Ritschlem jest tu dlatego niepotrzebne, że w istotnych punktach zgadzają się oni. Mianowicie, zapartywanie jego, że wiara religijna obraca się wśród „sądów wartościujących“ interpretuje chyba trafnie M. Reischle („Werturteile und Glaubensurteile“. Halle 1900. 95 nn.) w ten sposób: „religijne artykuły wiary to sądy, co do ważności których nie możemy się upewnić na podstawie przymusu postrzegania i myślenia, lecz tylko na podstawie żywego przekonania o wartości prawa, w które trzeba wierzyć, dla naszego życia osobistego“. Względem próby H. Tröltzcha („Religionsphilosophie“ w wspomnianej w Uw. 8 książce poświęconej K. Fischerowi) do rozwinięcia krytycyzmu Kanta w tym kierunku, żeby pozyskał on miejsce dla kategorii podstawowych wszystkich religii aktualnych, dla pojęć natchnienia i objawienia“ (w m. p. I 160) zabrałem stanowisko krytyczne w „Kant-Studien“ XI (1906) 397 nn.

86) Wykład szczegółowszy i ocenę „postulatów“ znajdzie się w mojej książce „Kants Ethik“ 242—270.

87) Więcej są wypracowane te myśli u H. Siebecka, „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ (Fryburg w Br. 1893) 162—243.

88) Wskazuję na szczegółowsze wywody w tej kwestji u E. Meumanna, „Intelligenz u. Wille“ (Lipsk 1908) 283 nn.

89) Pogląd, że rozprawianie się wiary z myśleniem naukowym jest stałym zadaniem teologii, ma naturalnie swych przedstawicieli także w kołach wolnomyślnych teologów protestanckich; por. książki Otto i Wobbermina, przytoczone w spisie literatury; następnie, E. W. Mayera, „Ueber d. rationale Begründung des religiös. Glaubens“ w „Philotesia“, w d. 70 urodzin ofiarowane P. Kleinertowi, Berlin 1907; P. Wernle, „Einführung in das theologische Studium“. Tybinga 1908.

BIBLIOTEKA ESTETYCZNA.

Wychodzi od jesieni 1911 r. Skład główny: Warszawa, E. Wende i S-ka (T. Hiż i A. Turkuł). Kraków: Księgarnia S. A. Krzyżanowskiego.

W czasach najnowszych, kiedy z całą świadomością poczęto wyzwać **Estetykę** z mgieł metafizyki, względnie mistycyzmu, i kiedy cenne zdobycze badań poza **Estetyką** ujawniły ścisły związek sztuki i twórczości artystycznej z życiem kulturalnem, otwały się dla wiedzy estetycznej nowe perspektywy. Wiele kwestji, do niedawna jeszcze uchodzących za niedostępne dla nauki, okazało się w innym zupełnie świetle; inaczej, niż dotychczas, brzmią dziś zagadnienia piękna i sztuki, na innych też drogach szuka się ich rozwiązania.

Wprawdzie rezultaty dotychczasowe stanowią zaledwie drobne światła na bezmiernym **Estetyki** obszarze, przesłoniętym jeszcze mgłą tajemniczości, ale zapowiadają nową epokę w historii tej nauki. Literatura odnośna na Zachodzie jest tak ogromna, że dziś już trudno jest objąć ją w całości. Do nas jednakże przedostają się zaledwie słabe tego odgłosy, jak się rozwija **Estetyka Naukowa**.

Zadaniem Biblioteki Estetycznej jest właśnie zapoznać nasz ogół inteligentny z dorobkiem Estetyki Nowoczesnej.

Dzielo to prowadzi będziemy **systematycznie i gruntownie**, ogłaszając zarówno prace oryginalne, jak przekłady i opracowania **najwybitniejszych** przyczynków do naszej nauki.

Prócz kwestji teoretycznych, **Biblioteka Estetyczna zajmie się sprawami kultury estetycznej w różnych jej postaciach**, jako też kwestjami granicznymi: stosunku estetyzmu do moralności, nauki, religii i t. d.

Stąd podział **Biblioteki Estetycznej** na serje.

Pragniemy, żeby wydawnictwo nasze było **popularne**, lecz nie kosztem gruntowności, jak się to często dzieje. Traktowanie jednak gruntowne **Estetyki** wymaga od czytelnika znajomości nauk filozoficznych. Chcąc ułatwić naszym czytelnikom zdobycie wiedzy pomocniczej wogóle i oszczędzić im rozczarowań — gdyż wybór literatury odnośnej może być dokonany tylko po uprzednich studjach specjalnych — przy **Bibliotece Estetycznej** tworzymy serję **nauk pomocniczych**.

W osobnej znów serji, tak ze względów teoretycznych, jak i technicznych, zamykamy **Historję Sztuki**.

Wydawnictwo rozpoczęliśmy od **Wstępu do Estetyki Nowoczesnej** Ady Werner-Silberstein.

Część pierwsza: Przedmiot, zadania i metody estetyki, opuściła prasę. Cena rb. 1.20

Treść: **Możliwość estetyki. Sceptycyzm laików i jego źródła. Indywidualność gustu a subiektywność piękna. Studja a zdolność roz-**

koszowania się. Sceptycyzm metodyczny. Różnorodność przedmiotu estetyki. Djalektyka w estetyce. Brzydota a estetyczność. Napawanie się a przyjemność. Stanowisko piękna w szeregu fenomenów estetycznych. — Zadania estetyki. Definicje jako uwienczenie badań. Normowanie a estetyka. — Metoda a nauka pomocnicza. Estetyka metafizyczno-spekulacyjna i empiryczna. Metody: genetyczna, etnologiczna, socjologiczna, porównawcza, historyczna, ewolucjonistyczna, psycho-fizjologiczna, psychologiczna (samoobserwacja, obserwacja, ankieta, eksperyment), fenomenologiczna.

GŁOSY PRASY:

... Autorka przytacza najważniejsze punkty sporne dzisiejszej estetyki... bardzo ważne zagadnienia porusza w ustępach p. t. przyjemność jako kryterjum wartości estetycznej, brzydota a estetyczność, napawanie się a przyjemność... podaje wartość eksperymentu w estetyce bystrej krytyce... Książka niniejsza... oparta na szerokim czytaniu i głębokiej znajomości przedmiotu, jest pierwszą wogóle próbą systematycznego wstępu do estetyki... zarazem pierwszym tomem Biblioteki Estetycznej, w żadnej literaturze nieistniejącej. Pragniemy, by zarówno ta książka, jak i dalsze tomy Biblioteki przyczyniły się u nas do żywszego zainteresowania się zagadnieniami estetyki, którym nie wiele dotychczas poświęcano uwagi.

(Przegląd Filozoficzny. R. 1912. Z. III).

Autorka... występuje przeciw ciasnemu pojmowaniu estetyki jako nauki o pięknie, przeciw utożsamianiu rozkoszy estetycznej z przyjemnością; poświęca zagadnieniu brzydoty ciekawe i oryginalne uwagi... Książka polega na obszernem czytaniu w literaturze estetycznej i na samodzielnym przemyśleniu tego materiału, pogłębionem własnymi badaniami.

(Książka. № 4, 1912).

Praca ta posiada wszystkie zalety niezbędne, aby trafić do szerszych kół czytelniczych. Prosta, jasna i zwięzła w wykładzie, doskonale opracowana pod względem metodycznym, stanowi poważną próbę systematycznego wstępu do estetyki nowoczesnej, a nie wymagając od czytelnika żadnego przygotowania specjalnego, może służyć całemu ogółowi inteligentnemu.

(Kurjer Warszawski. 4/IV 1912).

