

OBRONA METAFIZYKI

Łygmunt Kownas
stud. zwycz. U. S. B. w Wilnie

OBRONA
METAFIZYKI.

KRYTYCZNY WSTĘP DO METAFIZYKI

NAPISAŁ

DR. MŚCISŁAW WARTENBERG
DOCENT UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO.

Łygmunt Nowak
stud. zwycz. U. S. B. w Wilnie

„Die Probleme der Metaphysik bleiben
und plagen immerfort“.

Herbart.

„Wenn der Metaphysiker sich dazu ver-
stünde, seine Principien nur als Hypothese
hinzustellen, dann würde sich mit ihm
reden lassen“.

Liebmann.

NAKLADEM KSIĘGARNI WYDAWNICZEJ D. E. FRIEDLEINA.
WARSZAWA E. WENDE I SP. — W KRAKOWIE 1902 ROKU.



53135

ADAMOWI MIRONOWSKIEMU

Sygmunt Nowak
stud. zwycz. U. S. B. w Wilnie

Z Drukarni Literackiej w Krakowie pod zarządem L. K. Górskiego.

K-205/75/45105

SPIS RZECZY.

Wstęp	9
Obrona metafizyki.	
Rozdział I.	
O potrzebie metafizyki	25
Rozdział II.	
O możliwości metafizyki	61
§ 1. Krytyka poglądu pozytywistów	65
§ 2. Krytyka poglądu Kanta i nowo-kantystów	92

WSTĘP.

Wyraz metafizyka zawdzięcza powstanie swoje przypadkowi. Andronikus, naczelnik szkoły młodszych perypatetyków, hołdujących zasadom filozofii arystotelesowej, porządkując i wydając ponownie dzieła Arystotelesa, zestawil je w następującym szeregu: Na pierwszym miejscu umieścił dzieła, traktujące o logice, nadając im nazwę Organu ($\tau\acute{o}$ ὄργανον), t. j. narzędzia (do badań naukowych), na drugim miejscu dzieła przyrodnicze, pod wspólną nazwą $\tau\acute{\alpha}$ φυσικά, następnie dzieła, dotyczące t. zw. przez samego Arystotelesa pierwszej, czyli zasadniczej filozofii (η πρώτη φιλοσοφία), traktującej o bycie jako takim, o właściwej istocie, czyli substancji wszech rzeczy i ich ostatecznej przyczynie, nakoniec umieścił dzieła, odnoszące się do etyki, polityki i estetyki. Ponieważ zaś dzieła, traktujące o pier-

wszej filozofii, następowały w szeregu po dziełach, odnoszących się do fizyki, przeto nadał im Andronikus nazwę: τὰ μετὰ τὰ φυσικά (dzieła następujące po fizycznych). Wyraz metafizyka posiadał więc pierwotnie znaczenie czysto lokalne, redakcyjne, odnoszące się wyłącznie do miejsca, które zajmowały dzieła o pierwszej filozofii w katalogu dzieł Arystotelesa.

Dopiero komentatorowie filozofii Arystotelesa ze szkoły nowo-platońskiej zamienili lokalne znaczenie wyrazu metafizyka w znaczenie rzeczowe. Nowo-platończycy rozróżniali zgodnie z Platonem pomiędzy światem zmysłowym (κόσμος αἰσθητός) a światem nadzmysłowym (κόσμος νοητός). Świat zmysłowy jest sferą zjawisk, dostrzeganych za pomocą zmysłów, zjawisk, podlegających ustawicznej zmianie, wahaających się wciąż pomiędzy bytem a niebytem; świat nadzmysłowy jest zaś sferą istoty rzeczy, którą poznajemy za pomocą rozumu, we formie pojęć ogólnych, sferą prawdziwego bytu, nie podlegającego żadnej zmianie. Poznaniem świata zmysłowego zajmuje się fizyka, w najszerszym tego słowa znaczeniu, poznaniem świata nadzmysłowego zajmuje się zaś metafizyka. Wyraz metafizyka oznacza więc teraz osobną umiejętność filozoficzną, mającą za przedmiot badań to, co

leży po za fizyką, po za światem zjawiskowym, tworząc jego właściwą istotę.

Powyższe określenie metafizyki, jako nauki o świecie nadzmysłowym, utrzymało się w dziejach filozofii aż do czasów Hume'a i Kanta. Szczególnie w rozwoju nowszej filozofii myśliciele kierunku racjonalistycznego posługiwali się wyrazem metafizyka w powyżej określonym znaczeniu. Podobnie, jak nowo-platończycy, rozróżniali racjoniści pomiędzy światem zmysłowym (mundus sensibilis) a światem nadzmysłowym (mundus intelligibilis). Świat zmysłowy tworzą zjawiska, które poznajemy na podstawie wrażeń zmysłowych, świat nadzmysłowy jest sferą istoty, którą poznajemy czystym myśleniem, za pomocą pewnych pojęć i zasad, wrodzonych rozumowi naszemu. Zjawiska są przedmiotem badań empirycznych, opierających się na doświadczeniu, nadzmysłowa istota rzeczy tworzy zaś przedmiot badań metafizyki, jako nauki czysto racjonalnej, opartej na wywodach rozumowych. Tak rozróżnia n. p. Wolf, systematyk racjonalizmu, pomiędzy psychologią empiryczną a psychologią racjonalną, jako osobną częścią metafizyki. Pierwsza trudni się jedynie poznaniem rozlicznych objawów duchowego życia, jako faktów wewnętrznego doświadczenia, podczas gdy psychologia racjonalna,

czyli metafizyczna, usiłuje zbadać właściwą istotę duszy.

Przeciw pojęciu metafizyki, jako nauki o nadzmysłowej istocie rzeczy, dostępnej jedynie czystemu rozumowi, zwraca się po pierwszy raz we wyraźnej formie pozytywista Dawid Hume. Hume twierdzi, że wszelka wiedza o rzeczywistym świecie ogranicza się do faktów doświadczenia, t. j. do wrażeń zmysłowych i zachodzących pomiędzy nimi przestrzennych i czasowych stosunków; o istocie rzeczy, leżącej po za granicami doświadczenia w sferze nadzmysłowej, nie posiada zaś umysł nasz żadnej przedmiotowej wiedzy. Dla tego zaleca Hume wyraźnie palić wszystkie książki treści metafizycznej, ponieważ nie zawierają one, zdaniem jego, nic więcej, jak bańki mydlane i czcze mamidła. Pomimo to nie odrzuca jednak Hume zupełnie wyrazu metafizyka, nadaje mu tylko odmienne znaczenie, przenosząc go ze sfery obiektywnej w sferę subiektywną. Metafizyka nie jest u niego nauką o istocie bytu, lecz nauką o istocie poznania, o jego subiektywnych, psychologicznych pierwiastkach i czynnikach; metafizyka jest teorią poznania.

Jeszcze wyraźniej i ściślej utożsamia Kant metafizykę z teorią, czyli krytyką poznania.

Kant twierdzi, że umysł nasz nie jest w możności poznać rzeczy samej w sobie, istniejącej niezależnie od wyobrażającej i myślącej świadomości. Dla tego odrzuca Kant metafizykę w znaczeniu nauki o nadzmysłowym świecie rzeczy samych w sobie, przyjmuje ją tylko w znaczeniu krytycznej nauki o granicach poznania. Poznanie nasze ogranicza się, zdaniem Kanta, do sfery zjawisk. Aby jednak mózg uzyskać o świecie zjawiskowym prawdziwą, przedmiotową wiedzę, musi umysł nasz posiadać pewne aprioryczne, z własnej jego natury wynikające formy i zasady, za pomocą których łączy treść wrażeń zmysłowych w konieczny i ściśle powszechny sposób i zamienia zjawiska w przedmioty doświadczenia. Naukę, traktującą o owych apriorycznych formach i zasadach poznawczych, a więc teorię poznania, nazywa Kant metafizyką. Kant odrzuca więc metafizykę transcendentną, jako naukę o istocie rzeczy, i przyjmuje tylko metafizykę immanentną, jako krytyczną naukę o zasadach i granicach poznania.

Pomimo ostrej i na pozór niszczącej krytyki, której Kant poddał metafizykę transcendentną, nie przestała ona nadal istnieć i stanowić ważnego czynnika w dalszym rozwoju filozofii. Całą epokę spekulacji filozoficznej, która nastąpiła po

Kancie, uważać można za mniej lub więcej energiczną reakcję przeciw antymetafizycznym poglądom Kanta. Myśliciele owej epoki, od Fichtego do Schopenhauera, uprawiali każdy na swój sposób spekulacje metafizyczne o bycie transcendentnym i stworzyli cały szereg systematów metafizycznych. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj pogład Schopenhauera na istotę metafizyki. Schopenhauer przeciwstawia *) w możliwie skrajny sposób metafizykę naukom szczegółowym, zwłaszcza przyrodniczym. Rozróżniając z Kantem ściśle pomiędzy zjawiskami a rzeczami w sobie i uważając przeciw Kantowi ostatnie za poznawalne, twierdzi Schopenhauer, że nauki przyrodnicze badają li tylko zjawiska, ujęte w subiektywne formy poznawcze naszej świadomości, podczas gdy metafizyka trudni się zbadaniem rzeczy samej w sobie, leżącej po za świadomością w sferze transcendentnej; metafizyka usiłuje wniknąć w istotę bytu. Metafizyka i empiryczne nauki przyrodnicze traktują więc, zdaniem Schopenhauera, o zupełnie różnych i wręcz przeciwnych przedmiotach. Nauki empiryczne obracają się tylko w zakresie zjawisk, nie posuwając się nigdy ani o krok w kierunku

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, wydanie Grisebacha, tom II, str. 200 i nast.

istoty rzeczy, dostępnej jedynie dla badań metafizycznych.

U schyłku epoki spekulacyjnej, mniej więcej w połowie zeszłego stulecia, nastąpiła znowu reakcja przeciw uprawnieniu metafizyki. Mianowicie z obozu pozytywistów i nowo-kantystów zaczęły się coraz dobitniej podnosić głosy, odmawiające metafizyce racji bytu. Głosy te wywołały wprawdzie w kołach naukowych, zwłaszcza przyrodniczych, dość wyraźny skeptycyzm odnośnie do badań metafizycznych, nie zdołały jednak zachwiać i zniszczyć zupełnie wiary w potrzebę i możliwość metafizyki i położyć tamy dalszemu jej rozwojowi. Przeciwnie, co lepsze i zdolniejsze umysły na polu filozofii zajmowały się i nadal rozwiązaniem zagadnień metafizycznych, odpieając zarazem energicznie zarzuty, podnoszone przeciw uprawnieniu metafizyki. Szczególnie Herman Lotze położył pod tym względem niespożyte zasługi. Oględnym i krytycznym sposobem traktowania i roztrząsania kwestyj metafizycznych przyczynił się ten znakomity myśliciel niemało do tego, że przesady, panujące przez długi czas odnośnie do kwestyi uprawnienia metafizyki, zaczęły powoli upadać i ustępować miejsca trzeźwieszym i bezstronniejszym na rzecz poglądom. W chwili obecnej sprawa metafizyki ten wzięła

obrót, że najgłośniejsi badacze na polu filozofii uważają metafizykę za umiejętność uprawnioną, określając ją jako naukę o zasadach bytu, dążącą do wytworzenia systematycznego, naukowego poglądu na świat, jako całość bytu. Metafizyka jest obok logiki fundamentalną umiejętnością filozoficzną. Logika traktuje o zasadach poznania, metafizyka zaś o zasadach bytu, usiłując pojąć byt jako całość i zbudować system naukowego na świat rzeczywisty poglądu. Z drugiej jednak strony nie brak i dzisiaj poważnych przeciwników metafizyki, którzy odmawiają uparcie metafizyce racji bytu i usiłują wyłączyć ją ze systemu umiejętności. Czy owe antymetafizyczne tendencje są uzasadnione, kwestya ta ma być przedmiotem następnych poszukiwań naszych.

Obrona metafizyki.

Stojącemu zdala od sporów, toczących się od tylu już lat w kwestyi metafizyki, dziwnem zaiste wydawać by się mogło, że pośród szeregu umiejętności, które w ciągu rozwoju myśli ludzkiej stopniowo się potworzyły, jedynie metafizyka znajduje się do dzisiaj w tem wyjątkowem położeniu, iż odpierać musi zarzuty, skierowane przeciw jej uprawnieniu. Nikt przecież nie wątpi o uprawnieniu takich nauk, jak fizyka, chemia lub zoologia. Nikt nie wątpi, że wymienione nauki są potrzebne i przyczyniają się prawdziwie do rozszerzenia i pogłębienia naszej wiedzy o świecie rzeczywistym. Inaczej ma się rzecz z metafizyką. Walczy ona jeszcze po dziś dzień z prądami wstecznymi, usiłującymi pozbawić ją racji bytu. Wprawdzie radykalny skeptycyzm, kwestyonujący możność wszelkiej przedmiotowej wiedzy, nie oszczędził i innych umiejętności, roszcących sobie prawo do naukowego charakteru; nigdzie jednak nie wystąpił skeptycyzm z taką stanowczością i w tak długotrwałej formie, jak odnośnie do metafizyki. Skeptycyzm, dotyczący racji innych nauk, dawno już przestał zajmować umysł ludzki; a je-



żeli się jeszcze czasami tu i owdzie pojawi, to słusznie uważany bywa za dziwactwo i wytwór beczynnej głowy, z którym nikt już dzisiaj poważnie się nie liczy. Sceptycyzm, dotyczący racji metafizyki, ma zaś jeszcze po dziś dzień szereg wcale poważnych zwolenników, kierujących ostrze krytyki przeciw uprawnieniu badań metafizycznych i usiłującym wykazać na pozór niezbitymi argumentami bezpodstawność tychże. Nad tem dziwnym zjawiskiem warto się bliżej zastanowić.

Nie należą wprawdzie do tych, którzy osobną i wyraźną obronę metafizyki uważają za konieczne założenie podstawy do badań metafizycznych. Nie piszę się na zdanie tych, którzy twierdzą, że metafizyka, zanim przystąpi do roztrząsania zagadnień, należących do zakresu jej badań, winna się najpierw wylegitymować, t. j. wykazać swoje uprawnienie i naukowy charakter swych badań. Mojem zdaniem najlepszą legitymacją i obroną metafizyki przeciw wszelkim zarzutom ze strony sceptycyzmu jest sama praca nad rozwiązaniem zagadnień metafizycznych. Metafizyka, jak każda umiejętność, udowodnić musi *czy n e m*, że jest nauką uprawnioną, musi na mocy energicznych dociekań i poszukiwań nad zagadnieniami swemi i na mocy logicznie uporządkowanych, ścisłych argumentacji, którymi [popiera twierdzenia swoje, wykazać, że wyniki jej badań posiadają rzeczywiście naukowy charakter. Jedynie w ten sposób może metafizyka odeprzeć skutecznie zarzuty, skierowane przeciw jej uprawnieniu. Mamy bowiem następującą alternatywę. Albo metafizyka jest możebną, t. z. przedmiot, którym się zajmuje, jest na prawdę dostępny dla naszego; poznania :

natenczas badania metafizyczne doprowadzą rychlej czy później do zadawalniających wyników, które każdy myślący człowiek uzna za prawdziwe, a tem samem upadną wszelkie zarzuty, skierowane przeciw metafizyce i okażą się jako polegające na przesądach, krótkowidztwie lub złej woli ; albo też metafizyka jest faktycznie niemożebną, t. z. przedmiot jej badań jest na prawdę niedostępny dla naszego poznania — o czem naturalnie a priori, przed podjęciem pracy metafizycznej, nic pewnego powiedzieć się nie da — : natenczas badania metafizyczne nie doprowadzą do zadawalniających wyników, a wszelki spór o uprawnienie metafizyki nic w tym względzie nie zmieni i będzie tylko bezowocną szermierką i częścią dyalektyką. — Jeżeli jednak pomimo to podejmuję się w dalszym ciągu osobnej obrony metafizyki, to czynię to raz z tego względu, aby dać pogląd na przyczyny i treść ciekawego zresztą sporu o prawa metafizyki, powtóre w tym celu, aby usunąć cały szereg błędnych założeń i poglądów, pokutujących jeszcze po dziś dzień w głowach przeciwników metafizyki, a nakoniec dla tego, że właśnie obrona metafizyki da nam najlepszą sposobność do ścisłego określenia pojęcia metafizyki, sformułowania jej zadań i oznaczenia stosunku, w jakim metafizyka znajduje się do innych umiejętności. Obrona metafizyki będzie dla nas środkiem do wniknięcia w jej właściwą istotę.

Już we wstępie zaznaczyliśmy, że reakcja przeciw metafizyce wystąpiła dwa razy w ciągu rozwoju

nowoczesnej filozofii, a mianowicie raz za czasów Hume'a i Kanta, a powtóre w połowie zeszłego stulecia. Odpieraniem zarzutów, podniesionych przez Hume'a i Kanta przeciw uprawnieniu metafizyki, nie będziemy się na razie szczegółowo zajmować, ponieważ owe zarzuty powtarzają się u nowszych pozytywistów i nowo-kantystów i dla tego przy krytyce tych kierunków reakcyjnych uwzględnione być mogą. Przystępujemy więc zaraz do drugiej fazy sporu o prawa metafizyki, wszczętego przez pozytywistów i nowo-kantystów i toczącego się, jak wiadomo, jeszcze po dziś dzień.

Rozwój metafizyki w spekulacyjnej epoce filozofii niemieckiej po Kancie przedstawiał baczemu oku krytyka niezwykle widowisko. Z jednej strony dokumentował on prawie niebywałą dotąd pomysłowość i produktywność na polu metafizyki. W żadnej bowiem epoce rozwoju filozofii, może z jedynym wyjątkiem pierwszej epoki filozofii greckiej, nie pojawiło się w przeciągu tak krótkiego czasu tyle oryginalnych systemów metafizycznych. Z drugiej jednak strony przedstawiały owe systemy szereg sprzecznych ze sobą poglądów. Jeden metafizyk twierdził stanowczo to, czemu drugi z tą samą stanowczością zaprzeczał; jeden obalał system drugiego. Hegel uważał pierwiastek racjonalny, ideę czyli rozum absolutny, za właściwą istotę bytu, a rozwój za jego właściwą formę. Schopenhauer zaś wynosił na tron pierwiastek irracjonalny, uważając ślełą wolę do życia za właściwą istotę bytu, i zaprzeczał wszelkiemu rozwojowi. Schelling, Hegel i Schopenhauer hołdowali monizmowi,

choć każdy z nich w odrębnej formie, podczas gdy Herbart uważał pluralizm za światopogląd jedynie możebny. Do tego przyłączyła się jeszcze ta okoliczność, że wymienieni metafizycy — co zwłaszcza u Hegla występuje w bardzo jaskrawem świetle — nie uwzględniali należycie wyników badań szczegółowych, zadawali nieraz oczywisty gwałt faktom doświadczenia i teoryom szczegółowych nauk, przekraczając je dowolnie i włączając gwałtem w a priori ukutą formułkę i zasadę każdorazowego metafizycznego systemu. Tak więc rozwój metafizyki w epoce spekulacyjnej przedstawiał, pomimo świetności, bogactwa i oryginalności filozoficznej myśli, prawdziwy zamęt sprzecznych i z rzeczywistością mało liczących się poglądów, zamęt, z którego myśl z trudem tylko wydobyć się mogła na jaśniejszy horyzont.

Taki widnokrag otwierały właśnie, w przeciwieństwie do teoryj ówczesnej metafizyki, nauki szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze. Opierając się na trwałej i pewnej podstawie doświadczenia, postępując według ściśle sformułowanych i określonych zasad i z coraz to większą dokładnością i subtelnością wypracowanych metod obserwacji i eksperymentu, doprowadziły badania przyrodnicze właśnie w owym czasie do świetnych wyników, doznały niebywałego dotąd rozwoju i przyćmiły w ten sposób dawną sławę metafizyki. Zamiast sprzeczności poglądów, cechującej ówczesną metafizykę, przedstawiały nauki przyrodnicze jednomyślność zdań i nieprzerwaną ciągłość pracy naukowej. Tutaj nie burzył jeden badacz tego, co drugi z mozołem zbudował, by natomiast stawiać swoje wła-

sne teorye, stojące w radykalnem przeciwieństwie do teoryj poprzedników. Przeciwnie, następca opierał się w swej pracy na barkach swego poprzednika, posuwając na podstawie nagromadzonego i obrobionego już materiału dalej badania naukowe w jasno wytykłym kierunku i dochodząc w ten sposób do coraz doskonalszych i świetniejszych wyników. Wprawdzie i w zakresie nauk szczegółowych nie brak różnic zdań i ścierających się przeciwnych poglądów, mianowicie ze względu na odnośne teorye naukowe; ponieważ jednak wszelkie sporne kwestye rzeczonych nauk rozwijają się na podstawie doświadczenia i podlegają kontroli za pomocą faktów empirycznych, przeto doprowadzają one rychlej czy później do zgody, do jednomyślności zdań i wspólności pojęć i zasad w łonie odnośnej umiejętności. Tak więc, podczas gdy ówczesna metafizyka podawała umysłowi ludzkiemu tylko szereg sprzecznych pomiędzy sobą poglądów na świat rzeczywisty, wywołując w umyśle prawdziwy zamęt do tego stopnia, że już nikt prócz odnośnych metafizyków na prawdę nie wiedział, który pogląd należy uważać za słuszny, zdawały się nauki przyrodnicze, z powodu ścisłości i jednoznaczności wyników swych badań, na prawdę rozszerzać i pogłębiać coraz więcej naszą wiedzę o świecie rzeczywistym i podawać umysłowi jedynie rzetelną i zdrową strawę.

W obec takiego stanu rzeczy dziwić się nie można, że podnosić się zaczęły głosy przeciw uprawnieniu metafizyki. Jeżeli bowiem badania metafizyczne nie doprowadziły dotąd do żadnych zadawalniających wyników, przedstawiając natomiast zamęt sprzecznych po-

głądów, pogłębiających umysł w bezradnej! niepewności, jeżeli przeciwnie nauki szczegółowe doszły do tak świetnych wyników swych badań: natenczas nie trudno było wyprowadzić wnioszek, że metafizyka, wykraczająca po za granice doświadczenia w sferę transcendentną, nie posiada wogóle żadnej racyi bytu, że jedynie nauki szczegółowe, oparte na podstawie doświadczenia, nazwane być mogą słusznie uprawnionemi umiejętnościami. Tak powstał z łona nauk szczegółowych pozytywizm, ograniczający zgodnie ze zasadami empirystów, zwłaszcza H u m e' a, wszelkie prawdziwe poznanie do faktów doświadczenia i zaliczający teorye metafizyczne do czczych marzeń, pozbawionych zupełnie przedmiotowego znaczenia; z łona właściwej filozofii powstał zaś nowo-kantyzm, który, widząc opłakany i bezradny stan, w jakim ówczesna filozofia się znalazła, zwrócił się do drugiego wielkiego przeciwnika metafizyki, do K a n t a, usiłując podług jego zasad zreformować filozofię i oprzeć ją na trwalszych podstawach. Tak pozytywiści jak nowo-kantyci wszczęli zacieklą walkę z metafizyką, podnosząc przeciw jej uprawnieniu szereg zarzutów.

Zarzuty te sprowadzają się do następujących dwóch zasadniczych. Pierwszy zarzut, podnoszony wyłącznie przez pozytywistów, dotyczy kwestyi potrzeby metafizyki jako osobnej umiejętności; drugi zarzut, podnoszony tak ze strony pozytywistów, jak ze strony nowo-kantystów, dotyczy zaś kwestyi m o ż n o ś c i metafizyki. Pierwszy opiewa: metafizyka jest umiejętnością z b y t e c z n ą, drugi opiewa: metafizyka jest jako nauka n i e m o ż e b n ą.

Rozdział I.

O potrzebie metafizyki.

Za właściwego twórcę pozytywizmu, jako osobnego teoryo-poznawczego kierunku, uważać należy Dawida H u m e' a, ile że myśliciel ten po pierwszy raz z całą ścisłością i konsekwencją określił i przeprowadził zasadę pozytywistyczną, a mianowicie zasadę czystego doświadczenia. Pozytywizm drugiej połowy zeszłego stulecia nie powstał jednak pod bezpośrednim wpływem poglądów H u m e' a, lecz wyszedł — jak poprzednio zaznaczyliśmy — z łona nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Twórcą jego jest filozof francuzki, August Comte. Pozytywizm Comte' a nie stoi w żadnym historycznym związku z pozytywizmem H u m e' a, ile że Comte swego poprzednika prawdopodobnie wcale nie znał: pomiędzy poglądami francuzkiego a poglądami angielskiego pozytywisty istnieje jednak związek rzeczowy, ponieważ obaj myśliciele stoją na tem samym stanowisku teoryo-poznawczem, na stanowisku czystego doświadczenia. Comte nie należał do wielkich filozofów. Jego zdolności filozoficzne były dość mierne.

Comte był tylko wielkim uczonym, choć uczoność jego ograniczała się do zakresu nauk szczegółowych, zwłaszcza matematyczno-przyrodniczych, podczas gdy z literaturą ściśle filozoficzną Comte bardzo niedokładnie był obznajomiony. Otóż właśnie studium nauk matematyczno-przyrodniczych, któremu Comte z największą pilnością się oddawał, zawładnęło, przy braku należytego zrozumienia kwestyj ścisłej filozofii, do tego stopnia umysłem jego, że po za rzeczonemi naukami już nic nie widział, uważając je za właściwe zadanie i ostateczny kres wszelkich umiejętnych badań. Wszystkie nauki szczegółowe usiłował Comte wtłoczyć we formę pojęć, zasad i metod nauk przyrodniczych, a metafizyce odmówił wszelkiej racji bytu.

Comte rozróżnia w rozwoju myśli ludzkiej trzy stopnie czyli fazy: stopień teologiczny albo mitologiczny, stopień metafizyczny i stopień pozytywny. Na stopniu teologicznym tłumaczy człowiek wszystkie zjawiska za pomocą działania sił nadprzyrodzonych. Fantazja ludzka tworzy mnóstwo bożków i demonów, zaludnia nimi świat, stawia je po za sferę zjawisk, każe im działać w sposób dowolny i uważa je za właściwe przyczyny wszelkiego rzeczywistego istnienia i stawania się. Wykwitem i najdoskonalszą formą tego fantazyjnego, mitologicznego poglądu na świat jest monoteizm, sprowadzający wszystkie nadprzyrodzone siły i przyczyny do jednej, t. j. do osobności jednego jedyne Boga. Na stopniu metafizycznym wstępują w miejsce uosobionych nadprzyrodzonych sił ogólne pojęcia. Umysł ludzki tłumaczy teraz wprawdzie zjawiska za pomocą czynników przyrodzonych; ale czyn-

niki te nie są składnikami świata zjawiskowego, lecz należą do pozazjawiskowej, transcendentnej sfery. Umysł przyjmuje istnienie jakichś substancyj, tworzących rzekomo właściwy, realny podkład zjawisk, działających na siebie za pomocą utajonych sił i wywołujących zmiany w świecie zjawiskowym. Czynniki transcendentne, którymi metafizyka tłumaczy zjawiska, nie są wprawdzie wytworami samej kształtującej wyobraźni, jak duchy i demony teologa; są one jednak, jako czynniki nadzmysłowe, leżące po za granicami doświadczenia, wytworami dowolnej kombinacji i konstrukcji myślowej. — Po fazie metafizycznej następuje stopień pozytywny, na którym nauki w obecnym stanie swego rozwoju się znajdują. Na tym stopniu nie ma już mowy o żadnych siłach i przyczynach nadprzyrodzonych, nie ma także mowy o czynnikach transcendentnych, o substancjach i działających w nich siłach: na tym stopniu jest jedynie mowa o tem, co umysł stwierdza na mocy faktów doświadczenia, a więc o zjawiskach i istniejących pomiędzy nimi stosunkach. Dzisiejsza umiejętność stoi zupełnie na stanowisku pozytywnem: bada i przypuszcza jako wynik naukowy tylko pozytywne, stwierdzone rzeczywiście fakty, nie wdając się w żadne transcendentne spekulacje i hipotezy. Nauki szczegółowe, pozytywne, są na dzisiejszym stopniu rozwoju myśli ludzkiej umiejętnościami, posiadającemi jedynie rację bytu; zaspakają one w sposób zupełnie zadowolniający intelektualną potrzebę ludzkiego umysłu, jego dążenie do poznania rzeczywistości. Metafizyka oznacza zaś przestarzałe, dawno już przewycięzone stanowisko badań umiejętnych, niższy stopień pojmowania i tłu-

maczenia rzeczy, stopień, który już przekroczyliśmy i do którego nie powinniśmy powracać, jeżeli nie chcemy popaść w anachronizm. Metafizyka jest więc zdaniem Comte'a umiejętnością dzisiaj zupełnie zbyteczną, wypartą już z dziedziny nauk przez umiejętności pozytywne, szczegółowe; kto ją jeszcze uprawia, ten znajduje się na niższym stopniu rozwoju badań, i z jego poglądami nie ma pozytywista powodu poważnie się liczyć.

Nie możemy się tutaj wdawać w szczegółowy rozbiór kwestyi, czy i o ile powyższy pogląd Comte'a na stopnie rozwoju myśli ludzkiej odpowiada prawdziwej postaci rzeczy. Zaznaczamy tylko w ogólności, że, o ile nam się wydaje, podział Comte'a jest sztucznie utworzonym, doktrynerskim, dla dopięcia naprzód powziętego celu dość dowolnie skonstruowanym szematem, licującym się tylko w bardzo ograniczonym stopniu i powierzchownie z rzeczywistym rozwojem umysłowym ludzkości. Pogląd Comte'a trafił jednak na odpowiednią glebę, przygotowaną ówczesnym stanem umiejętności, przyjął się i począł wydawać owoce. We Francji utworzyła się pod wezwaniem filozofii Comte'a osobna szkoła pozytywistów, na której czele stanął po śmierci mistrza Littré. I w Anglii, właściwej ojczyźnie kierunku empirystycznego, zapuścił pozytywizm korzenie, a najgłośniejszymi przedstawicielami jego stali się tutaj John Stuart Mill i Herbert Spencer. W Niemczech pozytywizm na razie mniej zyskał zwolenników, o ile się zdaje z tego powodu, że mało on odpowiadał umysłowi niemieckiemu, skłonnemu więcej do spekulacji filozoficznej; głównymi jego przedstawicielami

stali się tutaj Ernest Laas, Karol Goering i Alojzy Riehl, chociaż myśliciele ci, zwłaszcza ostatni, zbliżają się w poglądach swych także do nowokantowskiego kierunku. Dopiero w ostatnim czasie zaczął pozytywizm w Niemczech więcej się uwytatniać, przybierając szczególną formę t. zw. empiriokrytycyzmu, którego twórcą jest Ryszard Avenarius. W chwili obecnej najwybitniejszym i najwięcej wpływowym pozytywistą niemieckim jest Ernest Mach. Także kierunek t. z. immanentnej filozofii, którego głównymi przedstawicielami są: Wilhelm Schuppe i Ryszard Schubert-Soldern, kierunek, utożsamiający na wzór Berkeley'a byt ze spostrzeżeniami naszymi, przejął od pozytywizmu wiele pierwiastków myślowych. U nas w Polsce pozytywizm także dość dużo narobił wrzawy; ale jako roślina egzotyczna, przesadzona z obcej ziemi na grunt nieuprawiony, nie przyjął się należycie i skarłowaciał wnet, wyrodziwszy się w karykaturę poglądów zagranicy.

Wszyscy pozytywiści bez wyjątku, nawet tacy, którzy albo nie przyjmują wcale powyżej wyłuszczonego szematu rozwoju kultury umysłowej, podanego przez Comte'a, albo przyjmują go tylko z pewnem zastrzeżeniem, zgadzają się jednak z Comtem na tym punkcie, że uważają metafizykę za przestarzałą formę badań umiejętności, za naukę dziś już całkiem zbyteczną, bo wypartą i zastąpioną zupełnie przez nauki szczegółowe. Pozytywiści argumentują w następujący sposób: Dopóki filozofia dzierżyła jeszcze wszechwładne berło w dziedzinie umiejętności i skupiała w łonie swem wszystkie poznawcze dążenia i cele człowieka, dopóty

metafizyka, jako nauka o rzeczywistym świecie, miała rację bytu, choć tylko historycznie uwarunkowaną. Jak tylko zaś ze wspólnego pnia filozofii wyodrębnić się zaczęły i usamodzielniać nauki szczegółowe, straciła metafizyka wszelką rację bytu. Świat rzeczywisty, którego zbadaniem zajmowała się dawniej metafizyka, podzieliły teraz pomiędzy siebie nauki szczegółowe, z których każda zajmuje się poznaniem pewnej sfery bytu. Nauki przyrodnicze badają materialną stronę bytu, rozpadając się na szereg oddzielnych umiejętności; nauki o duchu zajmują się poznaniem rozlicznych objawów duchowego życia. Dla metafizyki, traktującej o bycie, nie ma więc już dzisiaj miejsca w systemie nauk realnych, odnoszących się do rzeczywistości, ponieważ to, co uprawiała dawniej i uprawiać jeszcze zamierza metafizyka, uprawiają teraz właśnie nauki szczegółowe. Metafizyka nie ma zatem żadnego przedmiotu własnego, którego badaniem trudnić by się mogła; a ponieważ umiejętność bez osobnego przedmiotu badań nie da się pomyśleć i istnieć nie może, przeto metafizyka jest dzisiaj nauką zbyteczną, pozbawioną racji bytu. Jedyne zadanie, które dzisiaj filozofia ma jeszcze do spełnienia ze względu na poznanie świata rzeczywistego, polega na tem, że ułożyć ona winna za pomocą syntezy w system wyniki badań szczegółowych i zbudować w ten sposób całokształt ogólnego poglądu na świat. To zadanie, które mianowicie Spencer stawia filozofii, nie ma jednak w zasadzie nic do czynienia z dawniejszemi zadaniami metafizyki. Metafizyka bowiem pragnie być osobną nauką obok nauk szczegółowych, umiejętnością, posiadającą własny przedmiot badań; syntetyczna filo-

zofia — jak Spencer ją nazywa — niema zaś osobnego przedmiotu, jest ona umiejętnością zależną zupełnie od nauk szczegółowych, składającą tylko w całość wyniki badań tychże.

Cóż mamy sądzić o wyłuszczonej powyżej pogładzie pozytywistów?

Zaznaczamy na wstępie, że, jeżeli metafizyka oznacza w istocie przestarzałą i przewycięzoną formę naukowych badań, że w takim razie nie mamy i my żadnego zamiaru konserwować mumii i powracać na niższy stopień kultury umysłowej. Jeżeli nauki szczegółowe są z natury swej na prawdę w stanie rozwiązać wszystkie zagadnienia, które umysł ludzki stawia odnośnie do świata rzeczywistego: natenczas metafizyka jest w istocie umiejętnością dzisiaj już niepotrzebną, nauką nie posiadającą własnego przedmiotu badań, a tem samem pozbawioną racji bytu. Na wyraz „z natury swej“ kładniemy tutaj szczególny nacisk. Nie chodzi nam bowiem o to, ile zagadnień, dotyczących rzeczywistości, rozwiązały już faktycznie nauki szczegółowe. Może być, że zagadnień takich rozwiązały one dotychczas bardzo mało, że jednak z dalszym postępem badań rozwiążą ich daleko więcej i zdołają na koniec zaspokoić zupełnie intelektualną potrzebę naszego umysłu. Nam chodzi zaś tutaj o kwestyę, czy nauki szczegółowe z natury swej, t. j. ze względu na właściwy przedmiot i zasadniczy charakter swych badań, są wogóle w stanie rozwiązać wszystkie zagadnienia, odnoszące się do rzeczywistości, i zaspokoić zupełnie poznawczą potrzebę naszego umysłu, lub czy może pozostaje jeszcze szereg tego rodzaju zagadnień,

któremi nauki szczegółowe z natury swej wcale się nie zajmują i zajmować nie mogą. W pierwszym razie okazałyby się metafizyka zbytęcną, i nie mielibyśmy żadnego racjonalnego powodu zajmować się nią jako osobną nauką realną. Metafizyka byłaby bowiem wtenczas artykułem luksusowym, przemycionym w dziedzinę umiejętności niezgodnie z powszechnem prawem oszczędności (*lex parsimoniae*), lub — jak Mach się wyraża — przeciw zasadzie ekonomii nauk. Jak bowiem każda umiejętność kierować się winna maksymą, że z a s a d, na których opierają się jej badania, nie należy bez potrzeby pomnażać (*principia non temere esse multiplicanda*), tak nauka, pojęta jako całość, postępować powinna podług maksymy, że umiejętności nie należy bez potrzeby pomnażać (*scientias non temere esse multiplicandas*). Przeciw tej zasadzie wykaczałaby nauka, przyjmując do systemu swego metafizykę, w razie, gdyby nauki szczegółowe były rzeczywistością w stanie dawną metafizykę zastąpić. Jeżeli zaś oprócz zagadnień, których rozwiązaniem zajmują się nauki szczegółowe, istnieje jeszcze szereg innych uprawionych kwestyj, dotyczących świata rzeczywistego, których rzeczono nauki z natury swej wcale nie badają i badać nie mogą: natenczas metafizyka posiada na prawdę swój własny przedmiot badań i okaże się nauką potrzebną, mającą jeszcze dzisiaj rację bytu. Jak się ta rzecz ma, o tem następnie się przekonamy.

Poszukiwania nasze rozpoczynamy następującą refleksją: Wszystkie nauki szczegółowe, mające za przedmiot badań świat rzeczywisty, posilkują się i posilkować muszą mnóstwem niezbędnych pojęć i zasad, którym

przypisują bez wszystkiego, realne znaczenie, których istoty jednak osobno nie badają i badać nie mogą. Okoliczność ta tem się tłumaczy, że nauki szczegółowe wyrosły i rozwinęły się na podstawie realistycznego na świat poglądu, na którym to stanowisku w zasadzie do dzisiaj stoją i zawsze stać będą, poglądu, zawierającego w sobie ze względu na świat rzeczywisty szereg przypuszczeń i założeń, któremi umysł nasz w sposób bezkrytyczny się posilkuje, nie zastanawiając się nad ich doniosłością i znaczeniem.

Każdy badacz z zakresu nauk szczegółowych, odnoszących się do rzeczywistości, przypisuje przedmiotowi swych badań byt realny, uważając go za coś rzeczywiste istniejącego. Przyrodnik przypuszcza istnienie materji, której zjawiska bada; historyk przypuszcza w ten sam bezkrytyczny sposób istnienie osobników duchowych, których dzieje tworzą przedmiot jego badań. Ale nad kwestyą, co rozumieć należy przez byt, jak określić pojęcie bytu, co znaczy właściwie zdanie, że pewna rzecz istnieje: nad tą zasadniczą kwestyą ani przyrodnik, ani historyk, ani wogóle żaden badacz z dziedziny nauk szczegółowych osobno się nie zastanawia. Bada on tylko przedmiot, posiadający według jego realistycznego poglądu byt, ale nie bada znaczenia pojęcia bytu. Pojęcie bytu jest dla niego ostateczną zasadą, na której badania jego się opierają, której przedmiotową doniosłość bez wszystkiego przypuszcza, nie poddając jej krytycznemu rozbirowi.

Tak samo ma się rzecz z mnóstwem innych zasadniczych pojęć, któremi posilgują się nauki szczegółowe. Wszystkie tego rodzaju pojęcia tworzą system

koniecznych, ale bezkrytycznie przyjętych przypuszczeń, na których opierają się badania szczegółowe. W skład nauk przyrodniczych wchodzi n. p. pojęcie przestrzeni, w której wszystkie zdarzenia materialne się dokonują. Czem jednak jest przestrzeń, czy tylko subiektywną formą wyobrażenia, czy też obiektywną formą bytu, nad tą kwestyą przyrodnik się nie zastanawia. Przypuszcza on znowu przedmiotową, realną doniosłość formy przestrzeni, przypuszcza ją w sposób bezkrytyczny, naiwno-realistyczny; bada tylko zjawiska materialne, znajdujące się w przestrzeni, nie bada zaś natury przestrzeni samej. Także pojęcie czasu nie wchodzi w skład zagadnień nauk szczegółowych. Nauki szczegółowe zajmują się tylko zbadaniem konkretnych, oddzielnych zmian, dokonujących się w czasie; kwestyą istoty czasu żadna z nich osobno się nie zajmuje.

Do najważniejszych zasadniczych pojęć, któremi posiłkują się ustawicznie nauki szczegółowe, należą pojęcia substancji i przyczynowości. Przyrodnik, sprowadzając zjawiska materialne do ruchu atomów, operuje wciąż pojęciem substancji. Uważa on w mniej lub więcej świadomy sposób atomy, jako ostatnie pierwiastki materialnego bytu, za substancje, którym przypisuje pewne stałe własności i zmienne stany. Fizyk obdarza atomy względnie molekuly siłami atrakcyjnymi i repulzyjnymi, za pomocą których owe cząstki materii działają na siebie i pobudzają się nawzajem do ruchu. Chemik mniema, że istnieją różne rodzaje atomów, różne pierwiastki materialne, stojące pomiędzy sobą w różnych stosunkach powinowactwa, na mocy których łączą się one z sobą i wytwarzają różne

związki chemiczne. Także badacz z zakresu nauk o duchu posługuje się pojęciem substancji. Zajmując się zbadaniem rozlicznych i tak bogatych we formy objawów życia duchowego, uważa on osobniki duchowe za substancje, którym przypisuje pewne, bądź gatunkowe, bądź indywidualne własności, i o których przypuszcza, że stoją do siebie w różnego rodzaju stosunkach, wywołując na mocy tychże szereg zjawisk, stanowiących w całości to, co zwiemy dziejami ludzkości w najszerszym tego słowa znaczeniu. Ale żaden badacz z dziedziny nauk szczegółowych nie zajmuje się osobno kwestyą, co mamy rozumieć przez substancję, jak pojąć jej istotę i w jaki sposób określić stosunek substancji do jej stałych względnie zmiennych własności. Ta zasadnicza kwestya nie należy do przedmiotów szczegółowych badań. Pojęcie substancji jest znowu jedną z tych ogólnych, ostatecznych zasad, na których opierają się nauki szczegółowe, zasad, których przedmiotowe znaczenie dla świata rzeczywistego nauki te w bezkrytyczny sposób przypuszczają. — Tak samo ma się rzecz z pojęciem przyczynowości. Głównem i właściwem zadaniem nauk szczegółowych, mających za przedmiot świat rzeczywisty, jest wytłumaczenie zjawisk. Tłumaczyć zjawiska znaczy zaś tyle, co sprowadzać je do przyczyn, z których powstały. Przyrodnik tłumaczy zjawiska materialne, sprowadzając je do działalności atomów; badacz z dziedziny nauk o duchu tłumaczy objawy duchowego życia, sprowadzając je do działalności i wzajemnego do siebie stosunku osobników duchowych. Ten jak ów przypuszcza, że w świecie rzeczywistym istnieje realny stosunek pomie-

dzy przyczyną a skutkiem, stosunek, na którym polega wszelkie realne stawanie się i wszelka zmiana. Ale żaden z nich nie roztrząsa kwestyi, dotyczącej właściwej istoty przyczynowego stosunku; żaden nie zastanawia się bliżej nad tem, jak mamy pojąć i określić stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem. Nauki szczegółowe trudnią się tylko zbadaniem poszczególnych, konkretnych przyczynowych związków, opierając się przy tem na ogólnej zasadzie przyczynowości: istota przyczynowego stosunku jako takiego, pojęciowe jej określenie, nie należy zaś do przedmiotów szczegółowych badań, lecz do ich zasadniczych, bezkrytycznie przyjętych założeń i przypuszczeń.

Z powyżej przytoczonych przykładów, które naturalnie ani w części nie wyczerpują wszystkich pojęć i zasad, przyjmowanych bezkrytycznie przez nauki szczegółowe, wynika jasno, jak bezpodstawnem jest twierdzenie pozytywistów, że nauki szczegółowe podzieliły już pomiędzy siebie całą rzeczywistość, zajęły się i zajmują każda w swym zakresie rozwiązaniem zagadnień, odnoszących się do rzeczywistości, i zaspakajają w tym względzie zupełnie intelektualną potrzebę naszego umysłu, nie pozostawiając w zasadzie żadnego zagadnienia, żadnego przedmiotu dla badań jakiejś innej realnej umiejętności. Wykazaliśmy na mocy przykładów, że rzecz ma się zupełnie inaczej. Wykazaliśmy, że istnieje cały szereg takich zagadnień, nie będących wcale przedmiotem badań nauk szczegółowych. Istnieją bowiem ważne pojęcia i zasady, dotyczące rzeczywistego bytu, stanowiące podstawę wszelkich naukowych badań, wchodzące w skład każdej

umiejętności, pojęcia i zasady, których przedmiotową doniosłość każda realna nauka przypuszcza i przypuszczać musi, nie wdając się jednak w bliższy ich rozbiór. Bez przedmiotowej doniosłości pojęć bytu, stawania się i zmiany, przestrzeni i czasu, substancyi i przyczynowości i t. d. żadna realna nauka nie mogłaby postąpić ani o krok w swych badaniach; a pomimo to nie należą wymienione pojęcia do przedmiotów badań żadnej nauki szczegółowej. Rozwiązaniem tych zasadniczych zagadnień nauki szczegółowe zajmować się też wcale nie mogą. Z natury swej ograniczać się one bowiem muszą do poznania poszczególnych, konkretnych zjawisk, tak świata materialnego jak duchowego; poznanie ogólnych zasad bytu, na których wszystkie zjawiska polegają, nie może należeć do zakresu ich badań. Gdyby bowiem nauki szczegółowe usiłowały rozwiązać owe zasadnicze kwestye, zanim przystąpią do badania poszczególnych zjawisk, wtenczas strawiłyby czas na rozmyślanie nad ogólnymi zagadnieniami, wspólnymi wszystkim umiejętnościom, i może nigdy nie byłyby w stanie przystąpić do swego własnego przedmiotu badań. Nauki szczegółowe brać więc muszą koniecznie z natury rzeczy owe zasadnicze pojęcia za ostateczną podstawę swych badań i przyjmować bezkrytycznie ich przedmiotową doniosłość, pozostawiając osobne, należyte zbadanie tych kwestyj innej umiejętności.

Tą umiejętnością jest właśnie metafizyka, której racya bytu z dotychczasowych poszukiwań naszych jasno wynika. Przedmiotem metafizyki, o ile pojęcie jej obecnie określić możemy, jest więc krytyczny rozbiór

i zbadanie wszystkich zasadniczych pojęć, odnoszących się do świata rzeczywistego, które wchodzą *implicite* w skład wszystkich nauk szczegółowych i stanowią system koniecznych przypuszczeń i założeń tychże, których osobnem zbadaniem nauki te jednak się nie zajmują i z natury swej zajmować nie mogą. Innemi słowy: Zadaniem metafizyki jest krytyczne założenie podstawy, na której opierają się badania nauk szczegółowych, za pomocą wyczerpującego rozbioru i dokładnego zdania sprawy z przedmiotowej doniosłości ogólnych pojęć i zasad, któreimi posiłkują się bezkrytycznie rzeczono nauki.

Głównem i właściwem zadaniem nauk szczegółowych jest poznanie zjawisk świata rzeczywistego. Nauki szczegółowe badają rzeczywistość przeważnie z zewnętrznej strony jej rozlicznych przejawów, danycli umysłowi naszemu we formie faktów doświadczenia; wewnętrzna strona istoty tych przejawów nie należy zaś do właściwego przedmiotu szczegółowych badań. Nauki przyrodnicze zajmują się poznaniem zjawisk materialnych, jako faktów zewnętrznego doświadczenia; nauki o duchu, których podstawę tworzy psychologia, zajmują się poznaniem objawów życia duchowego, jako faktów wewnętrznego doświadczenia. Czem jest materia w swej właściwej istocie, nad tą kwestyą przyrodnik ze stanowiska swych badań szczegółowych bliżej się nie zastanawia, tak samo jak psycholog, o ile postępuje w badaniach swych czysto empirycznie, nie roztrząsa bliżej kwestyi właściwej istoty objawów duchowych. Psycholog nie zajmuje się rozwiązaniem zagadnienia, jak należy pojąć istotę tego, co nazywamy

dużą, czy pojąć duszę jako substancję, lub też jako zbiór połączonych ze sobą czynności, odbywających się bez podkładu substancjalnego, czy uważać duszę za osobną zasadę bytu, różną od materji, lub też za wytwór sił materialnych. Wszystkie tego rodzaju zasadnicze zagadnienia nie wchodzą jako takie w skład badań empirycznej psychologii, ograniczającej się do poznania poszczególnych zjawisk psychicznych.

Wprawdzie dalecy jesteśmy od twierdzenia, że nauki szczegółowe zajmują się li tylko poznaniem zjawisk, nie mając z istotą tychże absolutnie nic do czynienia. Ten pogląd znachodzimy — jak już we wstępie zaznaczyliśmy — u Schopenhauera. Schopenhauer utrzymuje, że jedynym przedmiotem badań nauk szczegółowych są zjawiska, istotę tych zjawisk bada zaś wyłącznie metafizyka, ponieważ dla badań szczegółowych istota ta jest absolutnie niedostępna. Na ten skrajny i jednostronny pogląd nie możemy się wcale zgodzić. Polega on na błędnem założeniu, przyjętem z kantowskiej teoryi poznania, na założeniu, że pomiędzy zjawiskami, jako przedstawieniami naszemi, a rzeczami samemi w sobie, istniejącemi po za świadomością w sferze transcendentnej, panuje radykalne przeciwieństwo, ile że zjawiska są tylko przedstawieniami, nie stojącemi w jednym realnym, a więc i w żadnym poznawczym stosunku do rzeczy samych w sobie. Taki skrajno fenomenalistyczny pogląd nie da się jednak utrzymać, ponieważ znosi — jak później wykazemy — wszelką przedmiotową wiedzę o świecie rzeczywistym, zamieniając odnośne przedmioty poznania w złudzenia naszego umysłu. Istnieje wprawdzie różnica pomiędzy

zjawiskiem a rzeczą samą w sobie, czyli istotą zjawiska; ale różnica ta nie jest i być nie może tak absolutną i radykalną, jak utrzymuje zgodnie z Kantem Schopenhauer, nie da się ona pojąć w znaczeniu zupełnego przeciwieństwa. Chociaż bowiem zjawisko i rzecz sama w sobie tem się od siebie różnią, że zjawisko mieści się w immanentnej sferze świadomości i jest bezpośredniem przedstawieniem naszem, podczas gdy rzecz sama w sobie czyli istota znajduje się w transcendentnej sferze po za świadomością i bezpośredniem przedstawieniem być nie może: to jednak zjawisko nie jest oddzielone tak radykalną, nieprzezwyciężoną granicą od swej istoty, ponieważ właśnie w zjawisku objawia się i wyraża istota, kierując ku nam w każdym spostrzeżeniu, w każdym zjawisku, pewną stronę swej natury; istota może więc być przez umysł nasz poznana pośrednio, za pomocą wniosku, wyprowadzonego ze szczególnej natury odnośnego zjawiska, stojącego z nią w realnym związku, poznana przynajmniej hipotetycznie. To też niesłusznem jest twierdzenie Schopenhauera, że nauki szczegółowe mają za przedmiot swych badań jedynie zjawiska, podczas gdy istota zjawisk jest dla nich absolutnie niedostępna. Przeciwnie, nam się wydaje, że żadna umiejętność szczegółowa, badająca zjawiska racjonalnie, nie może ograniczyć się do samego zakresu zjawisk, jako faktów doświadczenia, lecz musi koniecznie poruszyć także pod pewnym względem kwestyę ich istoty. Dopóki n. p. przyrodnik postępuje w badaniach swych czysto deskrypcyjnie, poprzestając na prostem opisywaniu swego przedmiotu, dopóty znajduje się wyłącznie w sferze zjawiskowej.

Jak tylko zaś usiłuje zjawiska racjonalnie wytłumaczyć, t. j. podać właściwe ich przyczyny, jak tylko zacznie stawiać hipotezy i rozwijać teorye naukowe odnośnie do pewnej klasy zjawisk, nie obraca się już wtenczas w samej immanentnej sferze zjawiska, lecz przekracza ją i zapuszcza się myślą w transcendentną sferę istoty. Czemże bowiem jest n. p. teoria atomistyczna, tworząca podstawę dzisiejszego przyrodoznawstwa, jeżeli nie właśnie taką teorią, dotyczącą istoty zjawisk materialnych? Przyrodnik, sprowadzając zjawiska materialne do ruchu atomów, przekracza sferę zjawiskową i wkracza do sfery istoty. Atomy i ruchy ich nie należą przecież do zjawisk, lecz są pozazjawiskowymi, transcendentnymi czynnikami. Z tego przykładu jasno wynika, że niepodobna ograniczyć, jak pragnie Schopenhauer, badań nauk szczegółowych do zakresu zjawisk i wyłączyć z przedmiotu ich zupełnie kwestyi istoty zjawisk. Kwestyą tą nauki szczegółowe także się zajmują i zajmować muszą, chcąc podać racjonalne wytłumaczenie zjawisk. Ale chociaż nauki szczegółowe poruszają niejednokrotnie powyższą kwestyę, to nie należy ona jednak do głównego i właściwego przedmiotu ich badań, i dla tego nie może być przez nie należycie i wyczerpująco obrobiona i zbadana. Przedmiotem nauk szczegółowych są bowiem i pozostaną zawsze zjawiska, poszczególne, konkretne objawy rzeczywistego bytu; ich zbadaniem nauki te z natury rzeczy w pierwszej linii i przeważnie się zajmują. Zagadnienie, dotyczące właściwej istoty tych rozlicznych przejawów, poruszają zaś nauki szczegółowe tylko o tyle, o ile wyrobiony dogład na tę istotę służyć im może do lepszego

zrozumienia i wytłumaczenia zjawisk. Kwestya istoty nie jest więc celem badań szczegółowych, lecz tylko środkiem do ich właściwego celu, jakim jest poznanie zjawisk. Z tego powodu nauki szczegółowe, o ile wyrabiają sobie pewien pogląd na istotę zjawisk, nie docierają nigdy w tym względzie do głębi, nie odpowiadają wyczerpująco na wszystkie pytania, które umysł nasz stawia odnośnie do owej istoty, lecz pozostają zawsze mniej lub więcej na jej powierzchni, określając ją poniekąd tylko ze strony zewnętrznej. Tak n. p. przyrodnik, rozwijając teorię atomistyczną, wydaje wprawdzie pewien sąd o istocie zjawisk materialnych; ale sąd ten nie zawiera w sobie wyczerpującej odpowiedzi na wszystkie pytania, odnoszące się do kwestyi istoty materii. Przyrodnik przyjmuje istnienie atomów, sprowadzając do ruchu ich i do różnej formy ich konstelacyi zjawiska materialne. Czem jednak są atomy, jak należy określić ich właściwą istotę, czy pojąć atomy jako rozciągnięte, choć niepodzielne ciała, wypełniające swą masą przestrzeń, oddzielone od siebie próżnymi przedziałami i poruszające się w próżnej przestrzeni, czy też jako nierozciągnięte, punktualne środowiska atrakcyjnych i repulzyjnych sił, jak określić sposób działania na siebie atomów, czy czysto mechanicznie we formie zewnętrznego ciśnienia i pchania, czy też dynamicznie we formie wewnętrznego wzajemnego na siebie oddziaływania ich sił ruchowych: na te ważne pytania przyrodnik w charakterze badacza szczegółowego ze swą atomistyczną teorią nie daje jednoznacznej, zadowalniającej odpowiedzi; jeżeli zaś zacznie się zajmować także temi kwestyami i pracuje nad ich

rozwiązaniem, wtenczas przekracza już właściwy zakres badań szczegółowych i zapuszcza się w ogólne zagadnienia i spekulacye filozoficzne. Do tego przyłącza się jeszcze ta okoliczność, że badacz z zakresu nauk szczegółowych, określając bliżej istotę zjawisk, posługuje się w tym celu w sposób bezkrytyczny, naiwno-realistyczny, owemi zasadniczymi pojęciami, o których poprzednio mówiliśmy, bez poprzedniego krytycznego ich obrobienia. Operuje on pojęciami bytu, stawiania się i zmiany, przestrzeni i czasu, substancji i przyczynności, nie zdając sobie krytycznie sprawy z tego, czy pojęcia te posiadają rzeczywiście przedmiotowe, realne znaczenie dla transcendentnej sfery istoty rzeczy, i w jaki sposób należy istotę tę za ich pomocą bliżej określić. Temu bezkrytycznemu zastosowaniu owych zasadniczych pojęć w celu określenia istoty zjawisk przypisać musimy n. p. tę okoliczność, że teorii atomistycznej, rozwiniętej przez przyrodników, brak należytego pojęciowego obrobienia. Występuje ona we formie dość surowej i naiwnej, utworzonej za pomocą całego szeregu określeń, zapożyczonych i przejętych wprost, bez dostatecznej krytyki, ze zmysłowej sfery spostrzeżeń naszych. To też dziwić się nie można, że krytyczniej i głębiej myślący fizycy, jak Thomson i Helmholtz, dość skeptycznie zapatrują się na ową teorię. Niektórzy nowsi krytycy występują zaś wręcz przeciw niej i radzą ją zupełnie zarzucić*), nie zdając sobie co prawda sprawy z tego,

*) cf... Stallo: The concepts and theories of modern physics (przekład niemiecki p. t. Begriffe und Theorien der modernen Physik); Ostwald: Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Ma-

że ich krytyczne uwagi nie trafiają wcale teorii atomistycznej jako takiej, która bodaj czy da się kiedy zastąpić lepszą teorią*), lecz tylko surową, nie dość krytycznie obrobioną jej formę.

Widzimy więc, że także ze względu na kwestyę istoty tych przedmiotów, których zbadaniem zajmują się faktycznie z natury swej nauki szczegółowe, umiejętności te nie są w stanie zaspokoić zupełnie intelektualnej potrzeby naszego umysłu, jego dążenia do wyczerpującego poznania rzeczywistości. Wykazaliśmy poprzednio, że oprócz przedmiotów, których zbadaniem zajmują się nauki szczegółowe, istnieje jeszcze mnóstwo zagadnień, których nauki te z natury swej wcale nie roztrząsają. Teraz pokazało się nam, że nawet odnośnie do tych stron świata rzeczywistego, które tworzą właściwy przedmiot badań nauk szczegółowych, a więc odnośnie do sfery materialnej i sfery duchowej, rzeczona nauki pozostawiają jeszcze mnóstwo zagadnień, które w badaniach swych wprawdzie niejednokrotnie poruszają, których jednak ze stanowiska tych badań nie są w stanie wyczerpać w należyty sposób i zadowalniająco rozwiązać. Takimi zagadnieniami są kwestye, dotyczące właściwej istoty zjawisk materialnych z jednej i objawów duchowych z drugiej strony. Z tego względu nasuwa się potrzeba takiej umiejętności, która czyni zadość powyższym wy-

terialismus i Vorlesungen über Naturphilosophie; do antyatomistów należy także Mach.

*) cf. Hartmann: Die Weltanschauung der modernen Physik, rozdz. X. i XI.

maganiom, niewypełnionym przez badania nauk szczegółowych.

Tą umiejętnością jest metafizyka. Metafizyka prowadzi dalej napoczęte już badania nauk szczegółowych w kierunku poznania istoty zjawisk materialnych i duchowych. Opierając się na wynikach odnośnych szczegółowych badań, uwzględniając należycie teorie odnośnych nauk, przystępuje metafizyka z systemem obrobionych już krytycznie zasadniczych pojęć, dotyczących świata rzeczywistego, do dzieła, rozpoczętego i doprowadzonego do pewnego kresu przez nauki szczegółowe, i usiłuje za pomocą tych pojęć określić ściśle istotę zjawisk i zdać z niej krytycznie sprawę w sposób, odpowiadający wymaganiom naszego rozumu. Ze względu na owe zasadnicze pojęcia, które nazwać możemy kategoriami, posiada więc metafizyka swój własny przedmiot badań. Ze względu na materialną i duchową sferę bytu dzieli zaś metafizyka przedmiot swój z naukami szczegółowymi. Ale podczas gdy nauki szczegółowe badają ów przedmiot przeważnie i w pierwszym rzędzie z zewnętrznej strony zjawisk, bada go metafizyka z wewnętrznej strony istoty. Dla nauk szczegółowych jest poznanie zjawisk właściwym celem badań, kwestyą istoty zaś tylko środkiem do urzeczywistnienia tego celu; dla metafizyki, przeciwnie, poznanie zjawisk, któremu poświęcają się nauki szczegółowe, jest tylko środkiem do poznania istoty, będącego właściwym celem jej badań. Stąd wynika jasno ścisła łączność, jaka istnieje z natury rzeczy pomiędzy metafizyką a naukami szczegółowymi. Rozbierając krytycznie zasadnicze pojęcia czyli kategorie, wchodzące w skład każdej umie-

jętności realnej, i zdając sprawę z ich przedmiotowej doniosłości, zakłada metafizyka krytycznie i racjonalnie ufundowaną podstawę dla nauk szczegółowych. Badając zaś i określając za pomocą tych pojęć właściwą istotę zjawisk materialnych i objawów duchowych, opiera się metafizyka na pewnych wynikach nauk szczegółowych i ich teoriach, urobionych na podstawie faktów doświadczenia; a rozwijając racjonalnie uzasadniony i krytycznie wyświełtony pogląd na istotę zjawisk, pogłębia i uzupełnia metafizyka wyniki i teorie szczegółowych badań.

Metafizyka ma jednakże jeszcze jedno ważne zadanie do spełnienia. Zadaniem tem jest wypracowanie naukowego na świat poglądu, obejmującego we formie systemu rzeczywistość jako zawartą w sobie całość. To zadanie nazwać możemy głównym i właściwym celem, do którego wszystkie badania metafizyczne ostatecznie zmierzają. Zadania metafizyki, poprzednio wymienione, a więc krytyczny rozbiór zasadniczych pojęć realnych czyli kategorii, tudzież krytyczne zdanie sprawy z istoty zjawisk materialnych i duchowych, są poniekąd tylko przygotowaniem do urzeczywistnienia tego najważniejszego i ostatecznego celu metafizycznych badań.

Nie trudno jest wykazać, że nauki szczegółowe z natury swej wymienionego zadania spełnić nie mogą. Nauki szczegółowe badają bowiem tylko poszczególne sfery bytu, rozdrabniając się nadto z postępem badań nad szczegółami coraz więcej, specjalizując się i różniczkując we formie coraz to większej ilości osobnych nauk i tracąc w ten sposób pogląd na całość. Nauki

szczełowe rozpadają się na dwie wielkie grupy. Do pierwszej zaliczamy nauki przyrodnicze, do drugiej t. z. nauki o duchu. Nauki przyrodnicze, trudniące się zbadaniem materialnej strony rzeczywistości, rozpadają się znowu na dwie grupy. Do pierwszej należą nauki, traktujące o przyrodzie nieorganicznej, do drugiej nauki biologiczne, traktujące o przyrodzie organicznej; każda z tych grup rozpada się znowu na szereg oddzielnych umiejętności i, o ile wnioskować można, z dalszym postępem badań jeszcze więcej rozpadać i specjalizować się będzie. Nauki o duchu, zajmujące się zbadaniem rozlicznych objawów życia duchowego, rozpadają się także na mnóstwo oddzielnych umiejętności, których wspólną podstawę tworzy psychologia, nauka, którą po dziś dzień prawie trudno już nazwać jednolitą umiejętnością, ponieważ i ona, tonąc coraz więcej w szczełach, rozpadła się i rozpadać się dalej będzie na osobne, więcej wyspecjalizowane działy. Dość wspomnieć tutaj o tem, że obok psychologii indywidualnej, badającej objawy duchowe w świadomości osobników, istnieje t. z. psychologia ludów albo narodów (*Völkerpsychologie*), uprawiana w chwili obecnej szczełownie przez Wundta, osobna umiejętność, zajmująca się zbadaniem zbiorowych wytworów życia duchowego, jakimi są język, obyczaje, instytucje prawne, wyobrażenia religijne i t. d. Tak więc z powodu coraz to większego różniczkowania się i specjalizacji wiedzy o świecie rzeczywistym, nauki szczełowe przedstawiają prawie nieprzejrzaną mnóstwo oddzielnych umiejętności, z których każda bada swój własny przedmiot, ogranicza się do sfery, która jej

przynależy, nie troszcząc się albo wcale, albo też tylko w niedostateczny sposób o wyniki badań innych, współrzędnych nauk i nie uwzględniając należycie koniecznego stosunku, w jakim przedmiot jej badań stoi do przedmiotów innych umiejętności. Badacz z zakresu nauk szczegółowych jest dzisiaj — że się tak wyrażę — cyklopem nauki; patrzy on na świat tylko jednym okiem, ze stanowiska swej ograniczonej sfery badań, i dla tego widzi tylko drobny ułamek rzeczywistości świata, z niego tylko zdaje sobie naukowo sprawę, nie uświadamiając sobie stosunku, w jakim ułamek ten stoi do całości bytu. Taka specjalizacja wiedzy jest zaś wprawdzie rzeczą konieczną i nader pożyteczną ze względu na coraz dokładniejsze poznanie szczegółów; ale właściwym i ostatecznym celem, do którego badania umiejętnie zmierzają, być ona nie może, ponieważ z jednej strony nie zadawalnia istotnej tendencji naszego umysłu, z drugiej strony nie odpowiada naturze rzeczywistości.

Świadomość nasza jest z istoty swej organiczną, nierozzerwalną jednością; a ponieważ tworzy taką jedność, przeto zadowolić się nie może chaotycznym zbiorowiskiem niepołączonych ze sobą, oddzielnych poznań, lecz dąży koniecznie do tego, aby poznanie te pomiędzy sobą myślowo połączyć i utworzyć z wielości ułamków systematyczną jedność wiedzy. Ta naturalna tendencja naszego umysłu do zjednoczenia poznań uwydatnia się już w każdej nauce szczegółowej. Umysł nasz, zajmując się zbadaniem pewnego przedmiotu, nie poprzestaje na poznaniu oddzielnych, rozzerwanych szczegółów, odnoszących się do tego przed-

miotu, lecz pragnie szczegóły te systematycznie uporządkować, podciągnąć pod pewne ogólne zasady, wykazać pomiędzy nimi logiczny związek, aby w ten sposób ogarnąć i opanować myślą odnośny przedmiot jako całość. Tak samo ma się rzecz ze względu na całość świata, jako przedmiotu wiedzy. Umysł nasz nie może poprzestać na oddzielnych ułamkach wiedzy i mnóstwie szczegółów, które podają mu nauki szczegółowe we wynikach swych badań, nie może się tem zadowolić, ponieważ szczegóły te nie są pomiędzy sobą należycie powiązane i połączone w organiczną całość i dla tego nie odpowiadają jego tendencji do jedności i całokształtu wiedzy. Dopiero kiedy umysł połączy za pomocą myślowej syntezy wyniki szczegółowych badań, określi zachodzące pomiędzy nimi stosunki, podciągnie je pod pewne wspólne zasady i wykaze w ten sposób ich przynależność do jednej całości, dopiero wtenczas jest w możności zadowolić zupełnie swą intelektualną potrzebę.

Ale także ze strony przedmiotowej specjalizacja wiedzy, dokonująca się w łonie nauk szczegółowych, nie odpowiada istocie rzeczy. Nauki szczegółowe rozdrabniają coraz więcej rzeczywistość, dzielą ją na coraz mniejsze ułamki, podczas gdy z natury swej nie jest ona wcale takim zbiorem oddzielnych ułamków, lecz tworzy organiczną, zawartą w sobie całość. Wszystko, co istnieje i staje się rzeczywistością, jest integralną, nierozzerwalną częścią jednej olbrzymiej całości bytu. Żadne zjawisko, żaden szczegół, odnoszący się do rzeczywistości, nie jest odosobnionym od drugich, lecz wszystkie stoją pomiędzy sobą w związku i wza-

jemnej łączności. Oddzielne sfery rzeczywistego bytu, których zbadaniem zajmują się nauki szczegółowe, nie są wcale oddzielonemi od siebie sferami; oddzielność ich polega tylko na naszej abstrakcyi myślowej, podczas gdy w konkretnej rzeczywistości sfery te stoją ze sobą w ścisłym, realnie nierozzerwalnym związku i tworzą jedną ogólną sferę bytu, zawierającą w sobie wszystko, cokolwiek istnieje i staje się.

Z tego wynika jasno, że nauki szczegółowe, ogłoszone przez pozytywistów za jedynie uprawnione i potrzebne umiejętności, z powodu swej tendencji do coraz większej specjalizacji wiedzy, nie są w stanie ani ze względu na podmiot, ani ze względu na przedmiot poznania urzeczywistnić tego idealnego celu, który umysł nasz stawia sobie i osiągnąć pragnie odnośnie do świata rzeczywistego. Nie odpowiadają one bowiem z natury swej ani istotnej tendencji umysłu do jedności wiedzy, ani też właściwemu charakterowi i konstytucyi rzeczywistego bytu. Z tego powodu nasuwa się koniecznie potrzeba takiej realnej umiejętności, która czyni zadość rzeczonym wymaganiom, niewypełnionym przez nauki szczegółowe. Tą umiejętnością jest metafizyka.

Zadaniem, które metafizyka w tym względzie spełnić winna, jest wytworzenie systematycznego, naukowego na świat rzeczywisty poglądu, obejmującego byt jako całość. Metafizyka przeciwiała więc specjalizacyjnej tendencji nauk szczegółowych, broniąc centralizacyjnej i syntetycznej tendencji naszego umysłu. Uwzględnia ona całość bytu, podczas gdy nauki szczegółowe uwzględniają tylko oddzielne sfery tegoż.

Tego przeciwdziałania nie należy jednak rozumieć w tem znaczeniu, jakoby metafizyka usiłowała położyć tamę specjalizacji wiedzy, dokonującej się w łonie nauk szczegółowych. O tem nie może być naturalnie żadnej mowy. Usiłowanie takie nie miałoby żadnego racjonalnego celu i wypadłoby tylko na zgubę umiejętności realnej wogóle, a więc i samej metafizyki. Zaznaczyliśmy już bowiem poprzednio i powtarzamy raz jeszcze z szczególnym naciskiem, że specjalizacja badań jest konieczną i ze wszech miar pożyteczną ze względu na coraz dokładniejsze poznanie poszczególnych zjawisk i zachodzących pomiędzy nimi tak rozlicznych stosunków. Poznać dokładnie i wyczerpująco szczegóły, dotyczące pewnej sfery bytu, można bowiem tylko wtenczas, jeżeli się ograniczy do tej sfery i nad jej zbadaniem wyłącznie pracuje. Dokładne poznanie zjawisk jest także koniecznym warunkiem postępu badań metafizycznych, i bez niego metafizyka, przynajmniej ze względu na cały szereg swych zadań, nie mogłaby się posunąć ani o krok naprzód. Wykazaliśmy poprzednio, że jednym ze zadań metafizyki jest krytyczne zdanie sprawy z właściwej istoty zjawisk materialnych i duchowych. Aby zaś mózdz wydać przedmiotowo uzasadniony sąd o istocie rzeczy, trzeba najpierw poznać dokładnie jej rozliczne objawy. Przecież istota rzeczy nie jest nam bezpośrednio daną; bezpośrednio dane są nam tylko zjawiska, jako fakty doświadczenia, z których wniosujemy dopiero na ich istotę. Chcąc zaś za pomocą tego wniosku określić wyczerpująco istotę, musimy zdać sobie najpierw sprawę ze wszystkich rodzaju

czego potrzebować?

jej przejawów, gdyż inaczej określenie nasze będzie niedokładnem. Dzisiejsza metafizyka, roszcząca sobie pretensję do naukowego charakteru, nie może zaś, jak to czyniła we wielu razach dawniejsza metafizyka, posiłkować się w celu określenia istoty rzeczy metodą apriorycznej konstrukcyi, nie troszczącej się o fakty doświadczenia. Przeciwnie, musi ona uwzględniać należyte wyniki szczegółowych badań, oparte na dokładnej znajomości faktów, i tylko na ich podstawie prowadzić swoje badania, chcąc nadać sądom swym, wydanym o istocie zjawisk, prawdziwie naukowy charakter. Dokładne poznanie zjawisk leży więc w interesie możliwości i postępu odnośnych badań samej metafizyki; a ponieważ koniecznym warunkiem tego poznania jest właśnie specjalizacya naukowych badań, przeto metafizyka nie ma najmniejszego powodu tamować tej specjalizacyi; przeciwnie, widzi ona chętnie, że nauki szczegółowe coraz więcej się specjalizują, umożliwiając w ten sposób coraz dokładniejsze poznanie zjawisk materyalnych i duchowych, poznanie, które metafizyka spożytkowuje następnie w celu badań swoich. Mówiąc więc o przeciwdziałaniu metafizyki specjalizacyjnym tendencyjom nauk szczegółowych, pojmowaliśmy ten wyraz w tem znaczeniu, że metafizyka łączy w systematyczną całość to, co rzeczona nauki rozdrabniają na ułamki i coraz mniejsze części. Uwzględniając więc świat rzeczywisty jako całość bytu, możemy z tego punktu widzenia powiedzieć, że nauki szczegółowe analizują rzeczywistość, rozdrabniają ją na coraz mniejsze części, podczas gdy metafizyka postępuje syntetycznie, składając ową wielość części w jedną całość.

P. 275 46 s. 100
 parafraz

co bliżej istoty
 do drugiego? parafraza
 jakże o przeciwdziałaniu?

Ta syntetyczna praca metafizyki nie polega jednak, jak wydawać by się mogło, na prostem zebraniu w całość wyników badań nauk szczegółowych, na podaniu synoptycznego poglądu na każdorazowy stan tych wyników, czyli na bilansowem ich zesumowaniu. Taki synoptyczny pogląd podał swego czasu odnośnie do nauk przyrodniczych Alexander Humboldt w swym Kosmosie, taki synoptyczny pogląd rozwinął w najnowszych czasach odnośnie do wszystkich nauk szczegółowych pozytywista Spencer w swej syntetycznej filozofii. Takiego synoptycznego poglądu na wyniki szczegółowych badań, takiego bilansowego ich zesumowania, nie mieliśmy jednak na myśli, mówiąc o syntetycznem zadaniu metafizyki. Wszystkie tego rodzaju synoptyczne poglądy, których potrzebę uznają sami pozytywiści, i do których pragną sprowadzić wszystkie realne zadania filozofii, ograniczają się bowiem do systematycznego zestawienia i całościowego ogarnięcia szczegółów, a więc do sfery zjawiskowej; z transcendentną sferą istoty rzeczy nie mają one i nie chcą mieć nic do czynienia. Spencer wyklucza wyraźnie ze zakresu badań swej syntetycznej filozofii wszystkie kwestye, dotyczące istoty bytu, uważając je za niepoznawalne; nie chce nic wiedzieć o zagadnieniach, odnoszących się do istoty przestrzeni, czasu, ruchu, siły, substancyi, przyczynowości, materyi i duszy; przedmiotem jego syntetycznej filozofii jest jedynie podciągnięcie wyników badań szczegółowych pod ogólniejsze empiryczne pojęcia i zasady, ich większe uogólnienie, a tem samem uproszczenie; wszystkie refleksye obracają się tutaj wyłącznie w sferze zjawiskowej, której Spencer w za-

sadzie przekraczać nie chce, chociaż — nawiasem mówiąc — niejednokrotnie bez wiedzy i pomimo swej woli faktycznie ją przekracza i przekraczać musi. Przedmiotem metafizyki nie są zaś zjawiska, choćby najwięcej uogólnione: przedmiotem metafizyki jest istota zjawisk. Metafizyka usiłuje zbadać i określić istotę przestrzeni, czasu, ruchu, siły, substancji, przyczynowości, materii i duszy. Tam, gdzie przedmiot jej badań styka się i łączy z przedmiotem nauk szczegółowych, a więc odnośnie do materialnej i duchowej sfery bytu, tam uwzględnia metafizyka i uwzględniać musi wyniki szczegółowych badań; ale nie poprzestaje ona na tych wynikach, ograniczających się przeważnie do sfery zjawiskowej, lecz posiłkuje się niemi tylko jako koniecznym warunkiem i empiryczną podstawą w celu określenia istoty materialnych i duchowych zjawisk. To też syntetyczne zadanie metafizyki nie może polegać na wypracowaniu synoptycznego poglądu na świat jako całość zjawisk: może ono polegać jedynie na rozwinięciu naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego właściwej istoty. Zdając krytycznie sprawę z przedmiotowego znaczenia zasadniczych pojęć realnych czyli kategorii, wchodzących w skład każdej umiejętności szczegółowej, określając za ich pomocą istotę zjawisk materialnych i objawów duchowych, łączy metafizyka wyniki swych poszukiwań, dotyczących owych zagadnień, w jednolity system i wytwarza całościowy, zawarty w sobie pogład na istotę bytu.

Z łona nauk szczegółowych wynikają z postępowaniem badań zagadnienia zasadnicze, które mogą być tylko wtenczas należycie zrozumiane i w zadowalniający

sposób rozwiązane, jeżeli umysł nasz przekroczy ciasny zakres szczegółów i zacznie zagadnienia te rozważać z punktu widzenia całości, nie poprzestając przytem na samych zjawiskach, lecz uwzględniając ich istotę. Takim zagadnieniem zasadniczym jest kwestya stosunku pomiędzy materialną a duchową sferą bytu, czyli pomiędzy duszą a ciałem. Z czysto empirycznego stanowiska, na którym stoją nauki szczegółowe, zagadnienie to rozwiązać się nie da. Empirycznie rzecz biorąc, t. j. poprzestając na sferze zjawiskowej, w której obracają się badania szczegółowe nauk przyrodniczych z jednej, a doświadczalnej psychologii z drugiej strony, wiemy tylko tyle, że istnieje faktycznie pewien związek pomiędzy stawaniem się materialnym w organizmie, a przebiegiem stanów duchowych w świadomości naszej. Na prostem stwierdzeniu tego faktycznego związku poprzestają też fizjologia i psychologia, nie badając bliżej, na czym właściwie ten związek w swej istocie polega. Ale już sam fakt, że związek taki istnieje, nasuwa przy głębszem zastanowieniu konieczne pytanie, jak należy go pojąć, czy w znaczeniu przyczynowego stosunku wzajemnego na siebie oddziaływania duszy i ciała, czy też w znaczeniu równoległego przebiegu dwóch szeregów rzeczywistego stawania się, nie stojących pomiędzy sobą w żadnym przyczynowym związku. Do tego przyłącza się jeszcze ta okoliczność, że tak fizjologia jak psychologia empiryczna, w konsekwentnem przeprowadzeniu swych zasad, same poruszyć musiały w końcu powyższe zasadnicze zagadnienie, dając tem powód do poważnego naukowego sporu, toczącego się jeszcze po dziś dzień pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami

tak zwanej teorii psychofizycznego paralelizmu. Ale powyższe zagadnienie nie da się rozwiązać ze stanowiska odnośnych nauk szczegółowych i z punktu widzenia samych zjawisk materialnych i duchowych, raz dla tego, że fizjologia i psychologia pracują każda w swym specjalnym zakresie i na swoich zasadach polegają, a powtóre dla tego, że z czysto empirycznego stanowiska, na którym nauki te stoją, dany nam jest tylko faktyczny związek pomiędzy zjawiskami materialnymi a duchowymi, nie mówiący sam ze siebie nic o tem, w jakim stosunku stoją w istocie do siebie materialna i duchowa sfera bytu. To zagadnienie może być tylko rozwiązane ze stanowiska, które wobec rzeczywistości zajmuje metafizyka. Nie patrząc na rzecz z jednostronnego punktu widzenia odnośnych nauk szczegółowych, lecz uwzględniając w równej mierze materialną i duchową stronę bytu, poddaje metafizyka krytycznemu rozbirowi zasady tak fizjologii jak psychologii, wykazuje ich punkty styczne i zaprowadza zgodę pomiędzy niemi, a wnikając w istotę materialnego i duchowego pierwiastka i określając ich istotny stosunek do siebie, odpowiada metafizyka na pytanie, czy stosunek pomiędzy duszą a ciałem pojąć należy w znaczeniu przyczynowego związku ich wzajemnego na siebie oddziaływania, czy też we formie psychofizycznego paralelizmu. — Do zasadniczych zagadnień, dotyczących bytu jako całości, należy także sporna kwestya pomiędzy monizmem a pluralizmem, tocząca się od samego początku badań filozoficznych aż po nasze czasy. Metafizyka winna w tym względzie odpowiedzieć na pytanie, czy należy sprowadzić wszystko, co rzeczy-

wicie istnieje i staje się, do jednej substancji, wyrażającej istotę swą równocześnie w dwóch formach i kierunkach, we formie materialnych objawów z jednej, a duchowych objawów z drugiej strony, -czy też do wielości samoistnych substancji, działających wzajemnie na siebie. — Nakoniec ma metafizyka ze względu na całość bytu do rozwiązania najważniejsze i najdalej sięgające zagadnienie, a tem jest kwestya ostatecznej przyczyny bytu. W tym względzie winna metafizyka dać, o ile możebna, zadowalającą odpowiedź na pytanie, czy należy uważać byt rzeczywisty w jego faktycznej konstytucji za coś absolutnego, polegającego wyłącznie na sobie, czy też za coś względnego, zależnego od wyższej przyczyny, i jak przyczynę tę określić, czy we formie teistycznej, jako pozaświatową, transcendentną, czy też we formie panteistycznej, jako immanentną najwyższą zasadę bytu, zawartą i działającą we wszechświecie.

Z powyższych poszukiwań naszych wynika jasno potrzeba metafizyki, przeciw twierdzeniu pozytywistów. Potrzebę metafizyki wyprowadziliśmy jako konieczną konsekwencję z dokładnego rozbirowi zasadniczego charakteru nauk szczegółowych, wskazując na postulaty, niewypełnione i nie dające się z natury rzeczy wypełnić za pomocą badań rzeczonych nauk. Wykazaliśmy ze wszech stron, że nauki szczegółowe nie są w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania, które umysł nasz stawia odnośnie do rzeczywistości, że istnieje cały szereg zasadniczych zagadnień i ważnych zadań, których nauki te rozwiązać i spełnić nie mogą. Jako zadania i zagadnienia takie wykazaliśmy:

1. Krytyczny rozbiór zasadniczych pojęć realnych

czyli kategorii, wchodzących w skład wszystkich nauk szczegółowych;

2. określenie właściwej istoty zjawisk materialnych i objawów duchowych za pomocą tych pojęć;

3. wytworzenie naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego istoty.

Czy naukę, zajmującą się rozwiązaniem tych zagadnień nazwiemy metafizyką, czy damy jej jaką inną nazwę, o to już tutaj wcale nie chodzi. Spór, mogący się w tym względzie wywiązać, byłby tylko sporem o słowo, nie o rzecz samą, nie o odnośną umiejętność, której potrzebę wykazaliśmy w sposób, nie podlegający żadnej wątpliwości. Co do nas, bylibyśmy nawet za tem, aby zaniechać wyrazu „metafizyka“ i zastąpić go pierwotnym wyrazem, utworzonym przez Arystotelesa, proponowalibyśmy więc, aby naukę, o której mowa, nazwać „pierwszą czyli zasadniczą filozofią“.

Wyraz metafizyka zawdzięcza bowiem — jak we wstępie zaznaczyliśmy — powstanie swoje przypadkowi i nie oznacza już dzisiaj ściśle tego, co nowo-platończycy i ich następcy przez niego pojmowali. Pojęcia metafizyki nie możemy już dzisiaj określić w znaczeniu nauki w świecie nadzmysłowym, ponieważ określenie takie byłoby za obszernem i nie odgraniczałoby przedmiotu metafizyki ściśle od przedmiotów nauk szczegółowych. O nadzmysłowych czynnikach i pierwiastkach rzeczywistości traktują bowiem także nauki szczegółowe; czynniki te wchodzą niejednokrotnie w zakres badań tych nauk. Dość wymienić tutaj teorię atomistyczną, przekraczającą granice zmysłowego poznania i wprowadzającą czynnik nadzmysłowy do zakresu przyrodni-

czych badań, lub prawa przyrody, nie oznaczające nic zmysłowego, lecz coś nadzmysłowego. Do tego przyłącza się jeszcze ta okoliczność, że wyraz „metafizyka“ usposabia, zwłaszcza dzisiaj, z góry niekorzystnie do nauki, noszącej tę nazwę, wywołując fałszywe pojęcie o niej. Na delikatne, wrażliwe umysły pozytywistów działa wyraz „metafizyka“ wręcz odstraszająco. Słyszając o metafizyce, przejmują się pozytywści przestachem i odrazą, ponieważ na mocy kojarzenia się wyobrażeń przedstawiają sobie zaraz jako przedmiot metafizyki coś zupełnie niepochwytne, leżącego po za granicami wszelkiego możebnego poznania, nie dającego się ująć ani zmysłem ani rozumem. Metafizyka i mitologia są dla nich prawie równoznacznymi pojęciami. Z tego powodu chętnie zastąpilibyśmy wyraz „metafizyka“ pierwotnym i trafniejszym wyrazem „zasadnicza filozofia“. Ponieważ jednak wyraz „metafizyka“ przyjął się w mowie i utarł, przeto musimy go już z konieczności zatrzymać.

Ale jakkolwiek bądź ma się powyższa kwestya: w każdym razie tyle jest rzeczą pewną, że umiejętność, nosząca miano metafizyki, jest dzisiaj jeszcze potrzebną, nie pozbawioną racji bytu przez rozwój nauk szczegółowych, ponieważ posiada ona swój własny przedmiot badań, swoje zagadnienia, swoje zadania i cele, i nie może być w tym względzie zastąpioną żadną inną nauką z dziedziny umiejętności szczegółowych. — Są wprawdzie tacy, i to przeważnie z obozu pozytywistów, którzy twierdzą, że kwestye, któremi zajmuje się metafizyka, nie wchodzą dzisiaj w dziedzinę umiejętności poważnie w obrachunek, i że jedy-

nie racjonalnem rozwiązaniem tego rodzaju zagadnień jest ich zupełne usunięcie. Jest to wprowadzić bardzo łatwy i dogodny sposób pozbycia się radykalnie całego szeregu pytań, zaprzatających od wieków umysł ludzki; oznacza on jednak tylko bezmyślność i zupełny brak zrozumienia zagadnień metafizycznych, i z niem nie ma metafizyka powodu poważnie się liczyć. Kogo kwestye takie nie zajmują, kto nie ma dla nich zmysłu, ten niech pozostanie spokojnie na uboczku; niech brnie dalej w bezkrytycznym realizmie, niech patrzy dalej jednym okiem na świat: metafizyka przynajmniej na tem nic nie straci. Dopóki jednak żyją jeszcze ludzie prawdziwie myślący, w których umyśle świat ze swemi tak rozlicznymi zagadkami wywołuje ten podziw, o którym tak pięknie mówi Platon, nazywając go źródłem wszelkiej filozofii, dopóki istnieją umysły, dostępne dla wszystkich zasadniczych zagadnień, narzuconych nam przez rzeczywistość: dopóty kwestye, któremi zajmowała się i zajmuje metafizyka, nie zejda z planu badań umiętnych, lecz zaprzatać będą i nadal poważnie umysł ludzki, i dopóty pracować on będzie nad ich rozwiązaniem. Czytającemu powyższe rewelacye pozytywistów, przemawiające za zupełnem usunięciem zagadnień metafizycznych, przychodzi zaś mimowoli na pamięć ów lis w bajce, który, nie mogąc w żaden sposób dosięgnąć winogron, wiszących na płocie, pocieszył się w końcu uwagą, że nie warto się o nie trudzić, ponieważ są niedojrzale i kwaśne.

Rozdział II.

O możności metafizyki.

W poprzednim rozdziale rozwiąaliśmy kwestyę potrzeby metafizyki. Odnośne poszukiwania nasze wykazały jasno, że metafizyka zajmuje jeszcze dzisiaj, pomimo olbrzymiego wzrostu i rozwoju nauk szczegółowych, bardzo ważne miejsce w systemie umiętności realnych, jako podstawowa nauka filozoficzna, uzupełniająca i pogłębiająca wyniki szczegółowych badań. Teraz wypada nam przystąpić do drugiej części obrony metafizyki, mianowicie do krytycznego rozpatrzenia kwestyi, czy metafizyka jest jako nauka możebną.

Myśliciele, występujący w obronie metafizyki, nie uwzględniają często obu kwestyj w równej mierze, ograniczając się przeważnie do pierwszej, pomijając zaś drugą albo zupełnie, albo traktując ją tylko dodatkowo. Wydaje im się, że obronili już metafizykę dostatecznie przeciw wszelkim zarzutom i rozstrzygnęli zadowalniająco kwestyę jej uprawnienia, skoro wykazali jej potrzebę. Takie mniemanie jest jednak błędnem. Kwestya możności metafizyki jest bowiem równie ważną, jak kwestya potrzeby metafizyki, nawet o tyle

ważniejszą, że ostatnia na pierwszej zupełnie polega. Kwestya potrzeby metafizyki może być wprawdzie traktowaną niezależnie od kwestyi możności metafizyki; ale w celu rozwiązania ogólnej kwestyi uprawnienia metafizyki da się ona tylko wtenczas spożytkować, jeżeli odpowiedzieliśmy zadawalniająco na pytanie, czy metafizyka jest możebną. Przecież czujemy potrzebę wielu rzeczy i zdajemy sobie z niej jasno sprawę; a pomimo to musimy z rzeczy tych zrezygnować, ponieważ osiągnięcie ich przewyższa nasze siły. Gdyby z metafizyką rzecz tak samo się miała, gdyby przedmiot badań metafizycznych przewyższał siły poznawcze naszego umysłu i w żaden sposób uchwycić się nie dał: wtenczas nic by nam nie pomogło przekonujące wykazanie potrzeby metafizyki; ogólną kwestyę uprawnienia metafizyki jako nauki musielibyśmy rozwiązać przecząco. Metafizyka byłaby wtenczas tak potrzebną, ale zarazem tak niemożebną, jak absolutnie doskonały ustrój społeczeństwa ludzkiego. Byłaby ona utopią, niedoścignionym i nieureczywistnionym nigdy ideałem naszego umysłu, „postulatem dla człowieka, nauką dla nadczłowieka“. W takim razie musielibyśmy zaniechać badań metafizycznych, ponieważ byłoby wręcz nierozumnym, kusić się o zdobycz czegoś, co nawet w najdrobniejszej części osiągnąć się nie da.

Na niemożebność badań metafizycznych kładą też przeciwnicy metafizyki główny nacisk i biją z niej kapitał. Utrzymują oni, że badania metafizyczne nie prowadzą do zamierzonego celu, ponieważ przedmiot tych badań przekracza granice naszego poznania. Zdania metafizyczne nie posiadają z tego powodu przed-

miotowego znaczenia, a nie posiadając go, nie mogą też sobie rościć prawa do naukowego charakteru. Metafizyka jest jako nauka niemożebną. Może ona być wprawdzie jeszcze dzisiaj uprawianą i oddać człowiekowi pewne usługi; ale uprawianie jej może się dziać tylko z czysto subiektywnego stanowiska, w celu utworzenia sobie osobistego poglądu na świat, a usługi jej mają jedynie cel praktyczny, t. j. zaspokojenie pragnień i życzeń uczuciowej strony natury ludzkiej. Z obiektywnego stanowiska nie można zaś traktować metafizyki, i do wytworzenia naukowego poglądu na świat metafizyka niczem przyczyniać się nie może, ponieważ badania jej nie mogą doprowadzić z natury rzeczy do powszechnych poznań, obowiązujących wszystkich myślących osobników. Sądy, które metafizyka o swych przedmiotach wydaje, mają charakter czysto subiektywnych, osobistych zapatrywań; charakteru sądów naukowych, dających się przedmiotowo uzasadnić, nie mają one zaś i mieć nie mogą, ponieważ rzeczony przedmioty są naukowo niepoznawalne i dostępne jedynie dla dowolnej gry naszych wyobrażeń i równie dowolnej kombinacji i konstrukcji myślowej.

Gdyby powyższy pogląd przeciwników metafizyki był słuszny, natenczas musielibyśmy zaniechać wszelkich badań nad zagadnieniami, wyłuszczone mi w poprzednim rozdziale. Wyrzilibyśmy jeszcze tylko nasz serdeczny żal, że tak piękne i tyle obiecujące zadania spełnić się nie dadzą, a następnie moglibyśmy pożegnać się na zawsze z metafizyką. Swoich czysto osobistych poglądów na świat, nie dających się w żaden sposób sprowadzić do wspólnych zapatrywań

*em, dziele
prof. L. Stej
nie wie...*

i przedmiotowo uzasadnić, nie ma bowiem filozof, jako człowiek nauki, ani obowiązku, ani tem mniej prawa puszczać w świat i karmić niemi umysły. Taki osobisty pogląd każdy, nawet prostaczek, wytworzyć sobie potrafi stosownie do potrzeb swego serca, i nie należy go w tym względzie pouczać. Taki pogląd można ostatecznie wygłaszać w kole swych znajomych i przyjaciół ku wspólnej rozrywce lub wspólnemu podniesieniu ducha; ale nie wolno go publikować z pretensją do naukowego znaczenia, ponieważ byłoby to znieważaniem nauki. Chcąc więc przekonać się, czy należy metafizykę zaliczyć do systemu filozoficznych nauk, czy też wyłączyć ją z tego systemu i zaliczyć do poezyi, musimy poddać krytyce powyższy pogląd przeciwników metafizyki.

Wiemy z poprzednich wywodów naszych, że przeciw uprawnieniu metafizyki występują tak pozytywiści, jak nowo-kantyści. Oba antymetafizyczne kierunki nowoczesnej filozofii tem się jednak pomiędzy sobą różnią, że pozytywiści uważają metafizykę za niepotrzebną i niemożliwą, podczas gdy nowo-kantyści tylko ten drugi zarzut przeciw niej podnoszą. Nowo-kantyści przyznają, że metafizyka jest nauką potrzebną, że mogłaby oddać wielkie usługi umiejętności realnej, ale tylko wtenczas, gdyby badania metafizyczne doprowadzić rzeczywiście mogły do naukowych, przedmiotowo uzasadnionych wyników. Nowo-kantyści uznają w zasadzie zagadnienia, które poprzednio wyluszczyliśmy jako przedmiot metafizycznych poszukiwań, za bardzo ważne; widzą oni jasno, że nauki szczegółowe rozwiązaniem tych zagadnień z natury swej zajmować

się nie mogą, i dla tego życzyliby sobie metafizyki jako nauki, uzupełniającej i pogłębiającej w tym względzie naszą wiedzę o świecie rzeczywistym. Ponieważ jednak z drugiej strony uważają oni metafizykę za niemożliwą, przeto rezygnują ze swego życzenia, stawiając pod względem naukowym metafizykę jako postulat, którego umysł ludzki wprawdzie pozbyć się nie może, którego jednak nie jest także w możności wypełnić, i ograniczają wszelkie zadania metafizyki, dające się rzeczywiście spełnić, do owych celów praktyki życiowej*). W kwestyi uprawnienia metafizyki zajmują więc pozytywiści radykalne antymetafizyczne stanowisko, zaprzeczając bezwzględnie tak potrzebie, jak możliwości metafizyki, podczas gdy nowo-kantyści stoją na względnie antymetafizycznym stanowisku, uznając metafizykę za umiejętność potrzebną, odmawiając jej jednak racji bytu dla niemożliwości metafizycznych poszukiwań.

§. 1.

KRYTYKA POGLĄDU POZYTYWISTÓW.

Pozytywiści twierdzą, że metafizyka jest niemożliwą, ponieważ wszelkie przedmiotowe poznanie ogranicza się do fenomenalnej sfery zjawisk, jako faktów doświadczenia. To, co leży po za sferą zjawiskową, po za granicami doświadczenia, a więc istota rzeczy, nie

*) Fr. Lange: Geschichte des Materialismus, Księga II., rozdział 4.: Der Standpunkt des Ideals; Riehl: Der philosophische Kriticismus, tom II, część 2.

może być przedmiotem poznania. Ponieważ zaś metafizyka zajmuje się właśnie tą pozazjawiskową sferą istoty, przekraczając granice doświadczenia, przeto badania jej nie mogą doprowadzić do żadnego wyniku, posiadającego przedmiotowe znaczenie. Metafizyka pragnie zbadać istotę przestrzeni, czasu, materii, duszy i t. d.; ale o rzeczach tych umysł nasz nic nie wie i wiedzieć nie może. Znamy bowiem przestrzeń i czas tylko jako formy świata zjawiskowego, przez nas wyobrażonego; możemy poznać tylko zjawiska materialne i duchowe. Czem zaś są przestrzeń i czas w swej właściwej istocie, czem są materia i dusza, o tem żadnego przedmiotowego sądu wydać nie możemy, ponieważ sąd taki przekracza granice doświadczenia, a więc i granice możebnego poznania.

Chcąc pokonać się, czy powyższa argumentacja pozytywistów wytrzymuje krytykę, musimy najpierw określić ściśle pojęcie doświadczenia, musimy zdać sprawę z właściwego znaczenia zasady poznawczej pozytywizmu. Określiwszy ściśle pojęcie doświadczenia, będziemy mogli dopiero ocenić naukową doniosłość pozytywistycznej zasady, będziemy się mogli przekonać, czy poznanie nasze ogranicza się i ograniczać może do faktów doświadczenia. Czem jest doświadczenie, do którego pozytywiści usiłują ograniczyć wszelkie poznanie?

Z bezkrytycznego, naiwno-realistycznego stanowiska zalicza umysł nasz do doświadczenia cały szereg faktycznych poznań, które ze stanowiska teoryo-poznawczej krytyki do empirycznych czynników poznania wcale nie należą, lecz polegają na innej zasa-

dzie. W świecie zjawiskowym, stanowiącym przedmiot naszego doświadczenia, mieści się mnóstwo pierwiastków poznawczych, które nie polegają na rzeczywistem doświadczeniu, które przeciwnie umysł nasz dodaje do doświadczenia w celu uzupełnienia i racjonalnego wytłumaczenia faktów, nie zdając sobie zawsze z dodawania tego należytej sprawy. Do takich dodatków umysłowych należą między innymi pojęcia substancji i przyczynowości. Każdy z nas mniema, iż doświadcza rzeczywiście pewnych substancji, pewnych rzeczy, posiadających pewne własności, mniema, iż doświadcza, że rzeczy te działają na siebie, pobudzając się nawzajem do zmiany swych stanów, podczas gdy na mocy teoryo-poznawczych poszukiwań, rozpoczętych przez *Lokka* i *Hume'a*, pokazuje się, że nie doświadcza on ani żadnych substancji, ani żadnego przyczynowego stosunku, lecz dodaje owe czynniki poznawcze do faktycznego doświadczenia. Chcąc więc określić ściśle pojęcie doświadczenia i sformułować poznawczą zasadę pozytywizmu, nie możemy uwzględnić w tym celu doświadczenia w zwykłym, bezkrytycznym znaczeniu, lecz musimy najpierw wyłączyć z niego wszystkie dodatki naszego umysłu, wszystkie nieempiryczne pierwiastki i czynniki, aby uzyskać pojęcie czystego doświadczenia. Tego domagają się też wyraźnie pozytywiści. Już *Bacon*, ojciec empiryzmu, uznał czyste doświadczenie (*mera experientia*), doświadczenie oczyszczone ze wszystkich dodatków i antycypacji umysłowych (*anticipationes mentis*), za jedyne prawdziwe źródło poznania, chociaż pojęcia czystego doświadczenia nie poddał jeszcze wyczerpują-

cej krytycznej analizie, a dzisiejsi pozytywiści usiłują wyeliminować ze świata zjawiskowego wszystkie dodatki umysłowe, jako nieempiryczne czynniki, ponieważ wykraczają one po za granice czystego doświadczenia w sferę transcendentną*). Pozytywiści przyjmują tylko to, co dane nam jest jako fakt czystego doświadczenia.

Czem jest czyste doświadczenie, na to pytanie odpowiedział największy i najkonsekwentniejszy pozytywista, Dawid Hume. Hume utożsamia czyste doświadczenie z percepcjami czyli zmysłowymi wrażeniami, stojącymi w pewnych przestrzennych i czasowych stosunkach. I rzeczywiście: oczyszczając w myśl pozytywistów doświadczenie ze wszystkich dodatków i antycypacji umysłowych, przekraczających faktyczny zakres jego, otrzymamy jako czyste doświadczenie wrażenia zmysłowe, ugrupowane w pewnych przestrzennych i czasowych stosunkach współistnienia i następstwa. To jest treść czystego doświadczenia, to jest, jak chcą pozytywiści, danym umysłowi naszemu rzeczywistym faktem. Nowsi pozytywiści, jak n. p. Mach**) i Ziehen***), usiłują też wyraźnie zredukować pozna-

*) Avenarius nazywa takie uzupełnianie faktów czystego doświadczenia za pomocą nieempirycznych pierwiastków „introjecką“, którą stara się radykalnie usunąć w celu uzyskania czystego doświadczenia. Patrz jego prace: *Kritik der reinen Erfahrung* i *Der menschliche Weltbegriff*. Na tem samem stanowisku stoi w zasadzie Mach. Porówn. jego: *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, wyd. 3.

**) Die Analyse der Empfindungen.

***) Psychophysiologische Erkenntnistheorie.

nie do kompleksów wrażeń zmysłowych. Przypatrzmy się teraz, jaką doniosłość poznawczą posiada naprawdę pozytywistyczna zasada czystego doświadczenia, jaką usługę oddać ona może umysłowi naszemu w celu poznania rzeczywistości.

Już Hume wykazał z całą otwartością i nieubłaganą konsekwencją, na mocy wszechstronnej analizy czystego doświadczenia, że doniosłość poznawcza owej pozytywistycznej zasady równa się prawie zeru, że nie jesteśmy w stanie na zasadzie tej oprzeć żadnej prawdziwej wiedzy o świecie rzeczywistym; a ponieważ Hume nie chciał, jako konsekwentny pozytywista, uznać innej zasady poznawczej, przeto popadł na mocy swych krytycznych poszukiwań w skeptycyzm i zwątpił o możliwości przedmiotowej wiedzy, dotyczącej rzeczywistości. Nowsi pozytywiści, od Milla i Comte'a aż do Avenarius'a i Macha, usiłują wprawdzie na zasadzie czystego doświadczenia zbudować umiejętność realną; ale zamiar ten udaje im się pozornie tylko dla tego, ponieważ żaden z nich nie posiada tej bezstronności, bystrości i konsekwencji, cechujących tak dodatnio wielki umysł Hume'a. Uznają oni wprawdzie zasadę czystego doświadczenia za jedynie zbawienną, ale nie pojmują i nie określają jej dość ściśle, nie postępują z nią dość krytycznie i nie uświadamiają sobie koniecznych konsekwencji, wynikających z tej zasady. Wykraczają oni wciąż przeciw zasadzie pozytywistycznej, przekraczają granice czystego doświadczenia i zapożyczają się u sfery pozazjawiskowej, transcendentnej, o której nic wiedzieć nie chcą.

Chcąc według recepty pozytywistów wyłączyć ze

świata zjawiskowego, jako przedmiotu doświadczenia, wszystkie nieempiryczne czynniki poznawcze, które umysł dodaje do wrażeń zmysłowych w celu ich uzupełnienia i racjonalnego wytłumaczenia, chcąc ograniczyć poznanie do faktów czystego doświadczenia, musielibyśmy pozbyć się na zawsze tych koniecznych form poznawczych i kategorii, za pomocą których umysł nasz poznaje przedmioty realne. To jest jednak rzeczą niemożliwą i prowadziłoby wręcz do zniszczenia wszelkiego przedmiotowego poznania. Kategoria stosunku pomiędzy rzeczą a jej własnością, tudzież kategoria stosunku pomiędzy przyczyną a skutkiem są koniecznymi formami pojmowania przedmiotów, i bez nich umysł nasz obejść się w żaden sposób nie może. Należą one do wewnętrznej jego organizacyi, do jego naturalnej konstytucyi, i kto pragnie je usunąć, ten pozbawia umysł sam racyi bytu. Pozytywiści pragną kategorie substancyi i przyczynowości w znaczeniu, które każdy zdrowy, naturalny umysł pojęciom tym nadaje, o ile możebna usunąć, nazywając je pogardliwie zabytkami ze średniowiecznej filozofii; usiłują oni substancję i przyczynowość określić i pojąć czysto fenomenalistycznie, jako pierwiastki zjawisk i stosunki pomiędzy zjawiskami. Ale usiłowanie to chybia zupełnie celu i znosi rzeczywistość prawdziwe znaczenie wymienionych kategorii. Wykażemy później osobno, że substancja i przyczynowość, w pojęciu czysto fenomenalistycznym, tracą wszelki zdrowy sens i przestają rzeczywistość istnieć jako kategorie, że pojąc się one dadzą jedynie w znaczeniu ontologicznym, jako realne kategorie, odnoszące się do samoistnego

at to atak
howskiego
Gogole

bytu. Że pozytywiści nie zdają sobie z tego sprawy, ten smutny fakt tłumaczy się u jednych brakiem należytego filozoficznego wykształcenia, u drugich zaślepieniem i bezkrytycznym dogmatyzmem względem ich zasady poznawczej. Wrażenia zmysłowe, jako fakty czystego doświadczenia, nie miałyby też bez owych nieempirycznych czynników poznawczych, bez owych dodatków i antecypacyj umysłowych, żadnego znaczenia. Rozmawiając n. p. z pewną osobą, doznaję pewnych wrażeń zmysłowych, ustosunkowanych w pewnej formie przestrzennej i czasowej. Widzę pewne barwy, tworzące razem całościowy obraz o pewnych kształtach i słyszę pewne artykułowane dźwięki, następujące po sobie. Ale to jest też wszystko, czego faktycznie doświadczam, to jest cała treść czystego doświadczenia. Ten kompleks wrażeń zmysłowych sam ze siebie jednak nic nie mówi, nie posiada on jako taki żadnego znaczenia. Dopiero kiedy umysł zastosuje do niego kategorie substancyi i przyczynowego stosunku, odnosząc doznane wrażenia zmysłowe do pewnego przedmiotu, do pewnej rzeczy, istniejącej niezależnie od mej świadomości i stojącej z nią w stosunku wzajemnego na siebie oddziaływania: dopiero wtenczas nabiera ów nic nieznaczący kompleks wrażeń zmysłowych prawdziwego znaczenia.

vide 70

Pozytywista, chcąc pozostać wiernym swej zasadzie poznawczej, ograniczyć się powinien do wrażeń swoich; o jakimś bycie, niezależnym od wrażeń jego, nie ma on prawa mówić. Tego jednak pozytywista nie czyni, ponieważ wtenczas musiałby przyjąć, że istnieją tylko jego wrażenia zmysłowe, których w obecnej chwili doznaje. Pozywista przyjmuje więc przynajmniej istnie-

nie wielości osobników duchowych obok własnej świadomości, chociaż istnienie to nie należy do faktów czystego doświadczenia. Ze stanowiska pozytywistycznego są bowiem osobniki duchowe, tak samo jak inne rzeczy, kompleksami wrażeń zmysłowych, i o ich samoistnym bycie, niezależnym od wrażeń, nie ma pozytywista żadnej racji mówić. Istnienie wielości osobników duchowych po za własną świadomością jest więc — że się tak wyrażę — nieempirycznym, transsubiektywnym i transcendentnym *minimum*, które nawet pozytywista przeciw swej zasadzie poznawczej przyjąć musi, ponieważ inaczej zaprzestać by musiał wszelkiego pisania książek o swych poglądach, książek, przeznaczonych przeciw dla owych osobników duchowych w celu przekonania ich o prawdziwości pozytywistycznych zapatrywań. [Ze pozytywiści, przynajmniej o ile występują w charakterze badaczy szczegółowych, przyjmują prócz tego także istnienie materii, niezależne od wrażeń zmysłowych, chociaż jako teoretycy pozytywizmu przy swem biureczku uparcie twierdzą, że to, co naiwny człowiek nazywa materią, sprowadza się bez reszty do wrażeń zmysłowych; o tem ani na chwilę nie wątpię.]

Wrażenia zmysłowe, jako fakty czystego doświadczenia, podlegają ustawicznej przerwie; niema w nich jako takich żadnej ciągłości; przedstawiają one szereg rozerwanych fragmentów bez ładu i związku. Doświadczam n. p. obecnie, że siedzę na katedrze, widzę przed sobą jakiś biały przedmiot, który nazywam moim rękopisem, słyszę dźwięk mej mowy, widzę ściany sali wykładowej i ławki, na których dostrzegam mnóstwo siedzących postaci. Po pewnym przeciągu czasu obraz

ten, ten kompleks wrażeń zmysłowych, zmienia się nagle i ustępuje miejsca zupełnie innemu. Wychodząc ze sali, widzę kurytarz, po którym przechadzają się różne osoby. Następnie obraz mój znowu się zmienia. Widzę ulicę, domy i drzewa, ogołoczone z liści i czuję zimny powiew wiatru. Idąc dalej, doznaję wciąż nowych wrażeń, nie stojących z poprzednimi w żadnym związku; spotykam się n. p. z moim znajomym, zatrzymuję się i rozmawiam z nim przez kilka chwil; spostrzegam dalej przejeżdżającego fiakra, następnie pułk żołnierzy i słyszę dźwięki muzyki wojskowej; nakoniec przychodzę przed mój dom mieszkalny, wchodzę do mego pokoju i zastaję w nim wszystkie przedmioty w tym porządku, w jakim je pozostawiłem, opuszczając przed godziną moje mieszkanie. Świat naszego doświadczenia jest więc prawdziwym kalejdoskopem, przedstawiającym ustawicznie nowe obrazy, nowe konfiguracje i komplexy wrażeń zmysłowych, pomiędzy którymi dopóty nie możemy znaleźć żadnego racjonalnego związku, dopóki poprzestajemy na samych wrażeniach, jako faktach czystego doświadczenia. Ze stanowiska czystego doświadczenia, na którym pragną stanąć pozytywiści i na które usiłują wprowadzić umiejętność realną, jest świat zjawiskowy ze zmieniającymi się wciąż obrazami prawdziwym cudem w znaczeniu czegoś zupełnie iracjonalnego i niewytłumaczonego. Dopiero kiedy umysł przekroczy zakres czystego doświadczenia, — a każdy normalny umysł czyni to i czynić nadal będzie, — przyjmie niezależne od wyobrażającej świadomości istnienie rzeczy, działających na nasze zmysły i pobudzających nas do odnośnych wrażeń, i sprowadzi do ich działalności wrażenia

zmysłowe, dopiero wtenczas ów kalejdoskopowy charakter świata zjawiskowego da się racjonalnie pojąć i wytłumaczyć. Już H u m e wykazał,*) że takie przekraczanie granic czystego doświadczenia, takie przyjmowanie bytu, niezależnego od wrażeń zmysłowych, jest koniecznym w celu zdania sobie sprawy z faktu, że pewne komplexy wrażeń zmysłowych powtarzają się i występują w świadomości naszej jako te same przedmioty, pomimo ustawicznych przerw w ich spostrzeganiu. Że n. p. przedmioty, które pozostawiłem w moim mieszkaniu, znajdują się po moim powrocie do domu w zupełnym komplecie i w tym samym porządku, że więc doznaję tych samych wrażeń zmysłowych, których doznawałem poprzednio, ten fakt da się, jak H u m e słusznie wykazuje, tylko wtenczas wytłumaczyć, jeżeli przyjmę, że odnośne przedmioty wrażeń moich istniały podczas przerwy w spostrzeganiu, t. j. podczas mej niebytności. Muszę więc przekroczyć koniecznie zakres czystego doświadczenia, muszę przypisać przedmiotom moich wyobrażeń zmysłowych byt samoistny, substancjalny, niezależny od mej świadomości, gdyż inaczej świat zjawiskowy rozpadłby się na oddzielne fragmenty, nie stojące pomiędzy sobą w żadnym racjonalnym związku. Ze swego pozytywistycznego stanowiska odmawia naturalnie H u m e temu pojęciu substancjalnego, samoistnego bytu wszelkiego przedmiotowego znaczenia, uważając go za fikcję naszej wyobraźni, choć fikcję konieczną, przez co odbiera nam naturalnie to, co poprzednio podać usiłował, a mianowicie jedynie

*) Treatise on human nature, część III., rozdział 2.

możliwy i racjonalny sposób wytłumaczenia faktów czystego doświadczenia. Podobnie usiłuje także Mill przezwyciężyć trudności, do których prowadzi pozytywistyczna zasada poznawcza. Mill przyznaje w polemice z H a m i l t o n e m,*) że umysł nasz, chcąc wprowadzić do zakresu rozerwanych i nie połączonych ze sobą wrażeń zmysłowych racjonalny porządek i związek, musi przyjąć koniecznie coś, co wrażenia w danych razach w świadomości naszej wywołuje. To coś nie ma jednak posiadać zdaniem Mill'a substancjalnego bytu, niezależnego od naszych wrażeń, lecz ma być tylko t. z. możebnością spostrzegania (*possibilities of sensation*). Ale w tej rewelacji Mill'a nie trudno dostrzedz, że wzbrania on się tylko i wstydy wypowiedzieć otwarcie tego, czego jego umysł przeciw pozytywistycznej zasadzie koniecznie się domaga. Jeżeli bowiem owe możebności spostrzegania mają być czemś więcej, niż próżnemi możebnościami, które nie przydają się do niczego, ponieważ niczego nie tłumaczą: natenczas jasną jest rzeczą, że przez owe możebności nie należy pojmować nic innego, jak właśnie taki samoistny, substancjalny byt pewnych rzeczy, działających na nasze zmysły w danych warunkach i pobudzających świadomość naszą do odpowiednich wrażeń zmysłowych. Powyższe rewelacje dwóch najbystrzejszych i najkonsekwentniejszych pozytywistów dają wiele do myślenia. Wykazują one jasno, że, chcąc świat zjawisk należycie zrozumieć i wytłumaczyć, chcąc wrażeniom zmysłowym

*) An examination of Sir William Hamiltons philosophy, str. 228.

nadać prawdziwe znaczenie i wprowadzić do ich zakresu, złożonego ze samych rozerwanych, oddzielnych fragmentów, racjonalny ład i związek, nie może umysł nasz ograniczyć się do fenomenalnej sfery faktów czystego doświadczenia, lecz musi do nich zastosować swoje konieczne formy poznawcze, sprowadzić za pomocą tych form wrażenia zmysłowe do transcendentnego, nieempirycznego czynnika, a więc przekroczyć granice czystego doświadczenia. To czynią też sami pozytywiści, tak w praktyce codziennego życia, jak w praktyce badań umiejętności w zakresie swej szczegółowej nauki, chociaż w teorii nic o tem wiedzieć nie chcą. Zapewne każdy pozytywista, przemawiający w teorii za zupełnem zredukowaniem poznania do wrażeń zmysłowych, jako faktów czystego doświadczenia, udając się wieczorem na spoczynek, ani na chwilę o tem nie wątpi, że, podczas gdy spać będzie, nie doznając wrażeń zmysłowych, świat, którego poprzednio na jawie dostrzegał zmysłami, istnieć dalej będzie, że sypialnia jego z wszystkimi przedmiotami nie przestanie nadal istnieć, że ziemia obracać się będzie naokoło słońca, że dzieć się będą rzeczywiste zdarzenia na świecie, których on nie będzie zmysłami dostrzegał; gdyby tego przyjąć nie chciał, gdyby poprzestać pragnął na wrażeniach zmysłowych, jako faktach czystego doświadczenia, natenczas, budząc się rano, znalazłby się w otoczeniu, które byłoby dla jego umysłu absolutną, nierozwiązalną zagadką, irracjonalnym, niepojętym faktem, którym żaden myślący człowiek zadowolić się nie może. Konsekwencją pozytywizmu jest solipsystyczny fenomenalizm, teoretyczny egoizm, sprowadzający wszystko do wrażeń zmysło-

wych jednostki. Należy jednak poważnie wątpić, czy takie stanowisko teoryo-poznawcze zdoła się naprawdę przyjąć i znaleźć gdziekolwiek zwolenników, prócz — jak słuszenie zauważył Schopenhauer — w domu obłąkanych.

Twierdzeniu pozytywistów, że poznanie nasze ogranicza się do faktów czystego doświadczenia, zaprzecza w sposób oczywisty praktyka naukowych badań w zakresie każdej realnej umiejętności. Tworzenie hipotez i rozwijanie na ich podstawie teorii naukowych, bez których żadna racjonalna umiejętność, usiłująca fakty doświadczenia wytłumaczyć, ostać się nie może, jest przekraczaniem granic czystego doświadczenia i wprowadzaniem do zakresu odnośnej nauki nieempirycznych czynników. Dzisiejsi pozytywiści występują wprawdzie przeciw tworzeniu hipotez i rozwijaniu teorii naukowych, uważając taką metodę badań za rzecz nienaukową, bo nieściśłą i niepozytywną; pragną oni zarzucić wszelkie teoretyzowanie w dziedzinie umiejętności; ale stawiając taki postulat i usiłując go urzeczywistnić, nie zdają sobie pozytywiści jasno sprawy z tego, do czego żądanie to prowadzi. Pozytywiści nie wiedzą widocznie, że zamiar wyłączenia hipotez i teorii z zakresu nauk i ograniczenia badań do faktów czystego doświadczenia pozbawia każdą realną umiejętność właściwego nerwu życiowego i w niwecz ją obraca. Już Hume wykazał, że na podstawie czystego doświadczenia nie możemy oprzeć żadnej prawdziwej wiedzy o świecie rzeczywistym. Poprzestając na wrażeniach zmysłowych, możemy tylko stwierdzać i opisywać oddzielne fakty, których obecnie rzeczywiście

doświadczamy. Ale na takim prostym opisywaniu zjawisk żadna nauka realna nie poprzestaje; każda dąży do tego, aby zjawiska racjonalnie wytłumaczyć przez podanie ich właściwych przyczyn. Opisywanie zjawisk jest tylko przedwstępną, przygotowawczą pracą badań naukowych; ich prawdziwym celem jest zaś tłumaczenie zjawisk. Takie tłumaczenie jest zaś niemożliwym bez hipotez i teoryj, wprowadzających do zakresu badań czynniki nieempiryczne, transcendentne, a więc przekraczających granice czystego doświadczenia. Stwierdzenie faktu, że obecnie doznaję wrażenia czerwonej barwy, lub wrażenia pewnego dźwięku, samo ze siebie nie ma żadnego znaczenia. Tego znaczenia nabierają odnośne fakty dopiero wtenczas, jeżeli je racjonalnie wytłumaczę, t. j. sprowadzę do przyczyn, które owe wrażenia w mej świadomości wywołały. Tłumaczenie faktów doświadczenia czyli wrażeń zmysłowych nie da się zaś inaczej skutecznie, jak za pomocą pewnych hipotez i teoryj naukowych. Wrażenie czerwonej barwy tłumaczy optyka w ten sposób, że sprowadza je do prawidłowych falistych ruchów materji o pewnej formie, szybkości i długości; wrażenie pewnego dźwięku tłumaczy akustyka w ten sposób, że sprowadza je do prawidłowych ruchów cząsteczek powietrza. Jasną jest rzeczą, że mamy tutaj do czynienia nie z faktami czystego doświadczenia, bo do tych należą jedynie wrażenia zmysłowe, lecz z hipotezami i teoryjami naukowymi, przekraczającymi granice czystych faktów i wprowadzającymi do sfery zjawiskowej nieempiryczne, transcendentne czynniki. Falistych ruchów materji nikt przecież zmysłami nie dostrzega; są one

czynnikami, nie leżącymi w zakresie zjawisk, lecz w sferze pozazjawiskowej; a pomimo to badacz odnośnych zjawisk przyjmuje ich istnienie i działania w celu racjonalnego wytłumaczenia zjawisk. Czem byłaby dzisiejsza chemia bez teoryi atomistycznej? Chemik, chcąc wytłumaczyć racjonalnie fakt, że t. z. pierwiastki chemiczne łączą się w danych warunkach ze sobą w pewnej prawidłowej proporcji i tworzą związki chemiczne, nowe ciała o pewnych charakterystycznych fizykalnych własnościach, przyjmuje hipotetycznie istnienie atomów, sprowadzając do różnego stosunku ich powinowactwa i różnej formy ich konstelacji i ugrupowania owe związki i procesy chemiczne; rozwija teoryę atomistyczną, chociaż każdy widzi, że teorya ta przekracza granice czystego doświadczenia, przyjmując istnienie i działanie czynnika, który za pomocą wrażeń zmysłowych absolutnie ująć się nie da i tylko na drodze myślowej konstrukcji określonym i poznanym być może. Także teorya rozwojowa, tworząca podstawę nowoczesnej biologii, mieści w sobie mnóstwo pierwiastków hipotetycznych. Ale nietylko w naukach przyrodniczych, lecz także w zakresie nauk o duchu odgrywają hipotezy bardzo ważną rolę. Historyk, usiłujący na podstawie źródeł historycznych, posiadających zawsze charakter ułamkowy, odtworzyć bieg dziejów, połączyć następujące po sobie zdarzenia, wytłumaczyć je przyczynowo, wnikać w charakter i motyw działania osobistości, — historyk posilkuje się w badaniach swych hipotezami, za pomocą których wypełnia luki, pozostawione przez źródła, uzupełnia oddzielne fragmenty i tworzy całościowy obraz dzie-

jowego rozwoju ludzkości. Jednym słowem: żadna nauka realna, odnosząca się do rzeczywistości, nie może się obejść bez hipotez, przekraczających granice czystego doświadczenia, jeżeli nie chce poprzestać na prostym opisywaniu i stwierdzaniu tego, co na mocy wrażeń zmysłowych przedstawia się w świadomości jako rzeczywisty fakt. Fakty czystego doświadczenia, którym pozytywiści przypisują jedyną wartość poznawczą, nie posiadają same w sobie żadnego naukowego znaczenia; prawdziwą wartość poznawczą otrzymują one dopiero przez myślowe obrobienie i racjonalne wytłumaczenie, które opiera się zawsze i opierać się musi na pewnych hipotetycznych czynnikach, przekraczających empiryczny zakres faktów czystego doświadczenia.

Nie jesteśmy bynajmniej zdania, że hipotezy i teorie, któremi posiłkują się dzisiaj umiejętności realne, są zupełnie wystarczające w celu wytłumaczenia odnośnych zjawisk. Wystarczają one ze względu na obecny stan rozwoju rzeczonych nauk; ale może być, że z dalszym postępem badań wystarczać nie będą, lecz będą musiały albo ulegnąć znacznej modyfikacji, albo ustąpić wogóle miejsca innym hipotezom i teoriom. Już dzisiaj podnoszą się poważne głosy n. p. przeciw teorii atomistycznej. Słynny chemik Ostwald proponuje, aby zarzucić nieprzydatną już dzisiaj teorię atomistyczną i zastąpić ją teorią energetyczną. W przyszłości nie ma więc być już mowy o atomach i molekułach, jako składnikach materii, lecz tylko o różnych formach energii. Atomistyczno-mechanistyczny pogląd na materię ma ustąpić miejsca poglądowi

dynamicznemu; materia ma się zamienić w system energii. Ale jakkolwiek bądź rzecz się ta ma: czy dzisiejsze hipotezy i teorie naukowe wystarczają lub nie wystarczają w celu wytłumaczenia zjawisk, o to nam wcale tutaj nie chodzi; w każdym razie tyle jest rzeczą pewną, że jak a ś hipoteza, jak a ś teoria naukowa, będzie zawsze integralną składową częścią umiejętności realnych. Energetyka jest tak samo teorią, jak atomistyka; teorią, w której skład wchodzi nieempiryczne pierwiastki, a więc hipotetyczne czynniki poznawcze. Energij nikt zmysłami nie dostrzega, tak samo jak nie dostrzega atomów; nie należą one do fenomenalnego zakresu faktów czystego doświadczenia. Kto mówi o energiach i do nich usiłuje sprawdzić wszystkie zjawiska materialne, ten przyjmuje — nie zdając sobie może należytej sprawy z tego — istnienie i działanie realnego czynnika, który nie mieści się we wrażeniach zmysłowych, jako faktach czystego doświadczenia, lecz w sferze pozjawiskowej, transcendentnej. Wobec tego znajduje się Ostwald, tak samo jak inni pozytywiści, w dziwnym złudzeniu, twierdząc, że energetyka jest teorią, wolną zupełnie od wszelkich hipotez i polegającą jedynie na faktach doświadczenia*). Ale tego rodzaju złudzenia zdają się być dziedziczną własnością pozytywistów. Gdzie chodzi o odmówienie

*) Vorlesungen über Naturphilosophie, przedmowa i wykład X. — Co się tyczy hipotezeofobii nowoczesnego przyrodoznawstwa, która na szczęście na praktykę badań przyrodniczych nie wywiera prawie żadnego wpływu, porówn. trafne uwagi Hartmann'a w dziele: Die Weltanschauung der modernen Physik, rozdz. XI.

praw metafizyce, tam pozytywiści popadają nieraz w hiperkrytycyzm pod względem określenia granic poznania; gdzie zaś chodzi o ściśle określenie ich własnej zasady poznawczej, o oznaczenie granicy pomiędzy tem, co jest faktem czystego doświadczenia, a tem, co jest pierwiastkiem hipotetycznym, tam postępują pozytywiści z dziwną naiwnością i bezkrytycznością. Jest to, co prawda, bardzo szczęśliwa okoliczność w interesie możliwości i postępu nauk. Gdyby bowiem pozytywiści przeprowadzili z należytą krytyką i konsekwencją zasadę czystego doświadczenia, natenczas musieliby wogóle zaprzestać wszelkich umiejętności badań.

Nie potrzebujemy zapewne osobno wykazywać, że dwie najwyższe zasady, któremi posilkuje się nowoczesne przyrodoznawstwo, a mianowicie zasada zachowania materji i zasada zachowania energii, przekraczają w wysokim stopniu granice faktów czystego doświadczenia, przyjmując coś, co przynajmniej pod względem suponowanej powszechnej doniosłości empirycznie nigdy sprawdzić się nie da. Że n. p. ilość materji, zawarta w przyrodzie, nie ulega żadnej zmianie, ani pomnożeniu ani zmniejszeniu, tego nikt za pomocą faktów czystego doświadczenia udowodnić nie jest w stanie, choćby tylko z tego powodu, że świat materialny jako całość nigdy przedmiotem doświadczenia być nie może. A pomimo to przyjmuje przyrodnik powszechną przedmiotową doniosłość tej zasady i opiera na niej swoje badania. Naukowa chemia byłaby próżnem usiłowaniem, gdyby zasada zachowania materji, czyli trwałości materialnej substan-

cyi nie posiadała powszechnego przedmiotowego znaczenia.

Bezpodstawność i nedorzecznosc pozytywistycznej zasady czystego doświadczenia da się najoczywiściej wykazać w następujący sposób: Pozytywiści chcą ograniczyć poznanie do fenomenalnej sfery wrażeń zmysłowych; świat wrażeń, z których składają się zjawiska, ma być zdaniem ich jedynym prawdziwym przedmiotem umiejętności badań. Ale pogląd ten prowadzi wręcz do absurdu i wywraca na opak wyniki badań naukowych. Przecież badania te wykazały właśnie, że wrażenia zmysłowe, jak barwy, dźwięki, zapachy, smaki i t. d. nie oznaczają nic przedmiotowego, przynależącego rzeczom, do których umysł pierwotnie wrażenia te odnosi, lecz są tylko subiektywnymi sposobami wyobrażenia przedmiotów realnych, reakcjami naszych zmysłów na pewne podmioty zewnętrzne. To, co wrażeniom zmysłowym w rzeczywistości przedmiotowo odpowiada, są według wyników badań przyrodniczych pewne prawidłowe ruchy materji, a więc czynniki różne całkiem od wrażeń zmysłowych. Ograniczając zatem w myśl pozytywistów poznanie nasze do fenomenalnego zakresu wrażeń zmysłowych, i zaprzeczając możliwości przekraczania tej sfery w celach poznawczych, trzebaby cofnąć badania naukowe przynajmniej o przeszło dwa tysiące lat wstecz, — boć już grecki filozof Demokryt wiedział, że wrażenia zmysłowe nie oznaczają nic przedmiotowego, realnego, — trzebaby zaprzeczyć odnośnym wynikiem naukowych badań, opartym na tak trwałej podstawie, trzebaby wogóle zaprzestać badań przyrodniczych i upra-

wiać jedynie badania psychologiczne nad wrażeniami zmysłowymi, jako stanami psychicznymi, opisując je naturalnie tylko, nie mogąc się zaś wdawać w ich wytłumaczenie, ponieważ tłumaczenie takie, usiłujące podać przyczynę wrażeń zmysłowych, określić to, co im w sferze przedmiotowej odpowiada, musiałyby z natury rzeczy przekroczyć sferę zjawiskową wrażeń i wprowadzić koniecznie jakiś czynnik nieempiryczny, transcendentny, bądź we formie czynnika psychicznego, bądź we formie czynnika fizycznego. Wrażenia zmysłowe, jako fakty czystego doświadczenia, są stanami naszej świadomości. Chcąc je wytłumaczyć, musimy podać przyczynę, na której stany te polegają. Przyczyna ta nie może leżeć we wrażeniach zmysłowych, nie może należeć do sfery fenomenalnej, ponieważ wrażenia zmysłowe jako fenomeny mogą być tylko wynikami, skutkami jakiejś przyczyny. Przyczyna wrażeń zmysłowych musi więc leżeć po za zjawiskową sferą; a więc jest ona albo czynnikiem fizycznym, albo czynnikiem psychicznym, w każdym razie czynnikiem realnym, transcendentnym, istniejącym i działającym w sferze samistnych rzeczy po za naszą świadomością. Pozytywiści, nie pozwalając nam przekraczać fenomenalnej sfery wrażeń zmysłowych, pozbawiają nas więc wszelkiej możliwości tłumaczenia tychże i wymagają od nas, abyśmy poprzestali na prostym stwierdzeniu i opisanu tego niepojętego faktu, że doznajemy pewnych wrażeń zmysłowych, nie wiedząc, na czym one rzeczywiście polegają, co im przedmiotowo odpowiada, wymaganie, któremu naturalnie żaden myślący człowiek zadość uczynić nie może. Pogląd Macha, Ziehena i innych feno-

menalistów z obozu pozytywistycznego, utożsamiający przedmioty badań przyrodniczych z kompleksami zmysłowych wrażeń, znosi więc faktycznie przyrodoznawstwo i pozostawia tylko psychologię, jako naukę czysto opisową. Jeżeli zaś Mach chce uniknąć tej koniecznej konsekwencji pozytywistycznej zasady w ten sposób, że przypisuje poniekąd owym kompleksom wrażeń zmysłowych, podobnie jak Mill swym możebnościom spostrzegania, istnienie zewnątrz świadomości wyobrażającego podmiotu, to pogląd taki jest wręcz niedorzecznością, ponieważ wrażenie istnieć tylko może jako rzeczywisty stan w świadomości wyobrażającego podmiotu, który go doznaje.

Głównem zadaniem nauk przyrodniczych jest poznanie praw przyrody. Przez prawo przyrody pojmujemy pewien stały, niezmienny stosunek, zachodzący pomiędzy pewnymi rzeczami i zdarzeniami w świecie materialnym, stosunek koniecznego związku pomiędzy niemi. Przyrodnik, wydając n. p. sąd, że wodór łączy się w pewnych warunkach z kwasorodem w pewnej ilościowej proporcji, tworząc ciało płynne, które nazywamy wodą, jest przekonany, że poznał pewne prawo przyrody. Nie wątpi on o tem, że gdziekolwiek- i kiedykolwiekbądź rzeczzone pierwiastki chemiczne zejdą się w odpowiednich warunkach ze sobą, zachowywać się one będą wszędzie i zawsze w ten sam prawidłowy sposób. Powyższy sąd pragnie więc być sądem ściśle powszechnym, odnoszącym się bez wyjątku do wszystkich wypadków; wyraża on konieczny związek pomiędzy odnośniami zjawiskami. Cóż uprawnia przyrodnika do wydania tego sądu? Czy uprawniają go do tego fakty czystego do-

świadczenia? Nie! Fakty te pokazują bowiem — jak Hume przekonywająco wykazał — tylko tyle, że w pewnej ograniczonej liczbie rzeczywiście stwierdzonych wypadków pewne zjawiska zachowywały się wobec siebie w ten lub ów sposób. Że zaś zjawiska te zawsze i wszędzie w ten sam sposób wobec siebie zachowywać się będą i zachowywać muszą, że więc istnieje pomiędzy nimi konieczny związek, o tem fakty czystego doświadczenia same w sobie absolutnie nic nie mówią. Czyste doświadczenie nie posiada cech konieczności i ścisłej powszechności, znamionujących prawo przyrody. Wystarczającym powodem czyli racją do wydania sądu, wyrażającego prawo przyrody, sądu ściśle powszechnego, nie mogą więc być fakty czystego doświadczenia; sąd ten polegać musi na innej zasadzie. Zasadą tą jest zasada przyczynowości, przekonanie, że zawsze i wszędzie z pewnych przyczyn wynikać muszą w tych samych warunkach te same skutki. Przyrodnik przypuszcza powszechną przedmiotową doniosłość zasady przyczynowości i na niej opiera, jako na wystarczającym powodzie, swoje sądy, dotyczące stosunków pomiędzy zjawiskami, i formułuje prawa przyrody; jest on przekonany o prawdziwości tej zasady, pomimo że fakty czystego doświadczenia same w sobie do tego go nie uprawniają. Przyrodnik przekracza więc i w tym względzie zakres czystego doświadczenia, przyjmując przedmiotową doniosłość zasady, której samo doświadczenie nigdy dostatecznie sprawdzić nie jest w stanie. Musi on jednak w ten sposób postępować, ponieważ inaczej nie mógłby pod względem logicznego uprawnienia wydać żadnego ściśle powszechnego sądu o stosunkach

pomiędzy zjawiskami, nie mógłby określić i sformułować żadnego prawa przyrody. Przyrodoznawstwo ograniczyć by się musiało do empirycznych reguł, posiadających tylko względną, liczebną powszechność, stwierdzoną rzeczywistymi faktami doświadczenia; o sądach przyczynowych, wyrażających konieczny związek pomiędzy zjawiskami, o sądach ściśle powszechnych, nie mogłoby być w zakresie przyrodoznawstwa żadnej mowy.

Ale nie dość na tem: przyrodnik przekracza granice czystego doświadczenia nie tylko w tym względzie, że przyjmuje powszechną przedmiotową doniosłość zasady przyczynowości, lecz także z tego względu, że sprowadza odnośne prawidłowe stosunki pomiędzy zjawiskami do prawidłowo działających przyczyn, przez co zasada przyczynowości otrzymuje dopiero prawdziwe znaczenie. Fakt, że pomiędzy zjawiskami zachodzą prawidłowe stosunki następstwa, którym przyrodnik przypisuje znaczenie koniecznych związków czyli praw przyrody, fakt ten tłumaczy on w ten sposób, że przyjmuje istnienie pewnych działających czynników realnych, jako przyczyn, które na mocy stałego, niezmiennego sposobu swego działania owe prawidłowe związki pomiędzy zjawiskami jako skutek wywołują. Kepler, określiwszy prawa obrotu ciał niebieskich, stwierdził tylko fakt; wytłumaczenie tego faktu, jego przyczynową dedukcję podał dopiero Newton, sprowadzając ową prawidłową formę obrotu ciał niebieskich do działania atrakcyjnej siły materii. Dla braku takiej przyczynowej dedukcji, takiego sprowadzenia zjawisk do prawidłowo działających przyczyn, posiada biologia jeszcze po dziś dzień, jak słusznie wykazuje

biolog Roux, w swej części morfologicznej przeważnie charakter nauki opisowej, nie mogąc się wznieść, jak fizyka i chemia, na stopień nauki racjonalnej, tłumaczącej zjawiska za pomocą ich prawidłowo działających przyczyn. Dotychczasowe usiłowanie biologów, wytłumaczyć zjawiska świata organicznego przez sprowadzenie ich do mechanicznie działających przyczyn w przyrodzie nieorganicznej, o których traktują fizyka i chemia, nie odniosło pożądanego skutku, ponieważ forma organiczna, w której wszystkie procesy życiowe się dokonują i jedynie dokonywać mogą, za pomocą mechanicznych przyczyn wytłumaczyć się nie da. Sprowadzenie zjawisk do prawidłowo działających przyczyn, ich przyczynowa dedukcja, jest więc koniecznym warunkiem ich racjonalnego wytłumaczenia. Ale we faktach czystego doświadczenia nie ma żadnych działających przyczyn. Wrażenia zmysłowe, jako przedstawienia nasze, nie działają i nie mogą działać na siebie. Działać na siebie i wywoływać skutki mogą tylko realne czynniki, substancje, obdarzone działającymi siłami, a więc czynniki nieempiryczne, transcendentne, należące nie do sfery zjawiskowej, lecz do sfery pozazjawiskowej. Przyrodnik, usiłując wytłumaczyć fakt prawidłowego związku pomiędzy zjawiskami, podać jego przyczynową dedukcję, sprowadza zatem odnośne zjawiska do pewnych samoistnych, transcendentnych czynników, do pewnych przyczyn, działających w stałej, niezmiennej formie, przekracza więc granice czystego doświadczenia. Czy pojmie czynniki te jako atomy, czy jako różne rodzaje i formy energii, czy w inny sposób, o to już tutaj wcale nie chodzi; w każdym razie jakis

transcendentny czynnik, nie zawarty w zjawiskowej sferze wrażeń zmysłowych, przyjąć musi w celu umożliwienia przyczynowej dedukcji zjawisk; inaczej bowiem prawidłowy związek pomiędzy zjawiskami byłby dla jego umysłu brutalnym, w niepojęty sposób narzucającym mu się faktem, a prawa przyrody straciłyby wszelki naturalny sens i zrozumiałe znaczenie.

Poszukiwania nasze wykazały, że pozytywistyczna zasada czystego doświadczenia nie może służyć za wystarczającą zasadę poznawczą. Ograniczenie poznania rzeczywistości do wrażeń zmysłowych, jako faktów czystego doświadczenia, nie da się w żaden sposób przeprowadzić. Wszędzie, tak w życiu codziennym, jak w praktyce naukowych badań, przekracza nasz umysł faktycznie fenomenalny zakres czystego doświadczenia, wprowadzając do sfery zjawisk nieempiryczne, transcendentne czynniki i tłumacząc za ich pomocą zjawiska. Doświadczenie w znaczeniu czystego doświadczenia nie jest wogóle żadnym doświadczeniem w znaczeniu przedmiotowego poznania rzeczywistości, lecz nic nieznaczącym szeregiem subiektywnych wrażeń zmysłowych, rozerwanym na oddzielne fragmenty. Pozytywista, wynosząc na tron zasadę czystego doświadczenia, nie zakłada bynajmniej, jak mniema, trwałych podstaw dla badań umiejętnych, lecz znosi je faktycznie i uniemożliwia. Pozytywista, usiłujący oczyścić doświadczenie ze wszystkich nieempirycznych czynników poznawczych, ze wszystkich koniecznych antecypacji i dodatków naszego umysłu, ze wszystkich hipotez, teorii i apriorycznych zasad, pozytywista podobny jest — jak słusznie zauważa Liebmann — do owego dowcipnego lekarza, który, chcąc oczyścić pewne

ot Tak!
o konse-
wentywie!

miasto ze wszystkich miazmów i zarodków zakaźnych, spalił całe miasto wraz z jego mieszkańcami. Pozytywistyczna zasada czystego doświadczenia oznacza bankructwo wszelkiej prawdziwej umiejętności, pragnącej być czemś więcej, jak prostym opisywaniem wrażeń zmysłowych, jak to już Hume z godną uznania otwartością przyznał i wykazał. A jeżeli umiejętności realne dotychczas jeszcze nie zbankrutowały, lecz istnieją i rozwijają się pomyślnie dalej, to fakt ten należy przypisać tej szczęśliwej okoliczności, że na wskroś zdrowy kierunek ich badań nie troszczy się o teorie pozytywistów, lecz postępuje swoją naturalną drogą*).

Jeżeli więc pozytywistyczna zasada czystego doświadczenia nie wytrzymuje krytyki, lecz okazuje się prostą fikcją, nie dającą się nigdy urzeczywistnić, natenczas jasną jest rzeczą, że na jej podstawie kwestyi możliwości metafizyki rozstrzygnąć nie można. Jeżeli żadna nauka realna nie ogranicza się do faktów czystego doświadczenia, lecz przekracza ich zakres, przyjmując nieempiryczne, transcendentne czynniki, to nie można zrozumieć, dla czego metafizyce miałyby to być niedozwolone. Chyba, że przeciw możliwości metafizyki przemawiają jakieś inne, ważniejsze i prawdziwie uzasadnione powody; argumenty, wyłuszczone przez pozytywistów, nic przeciw możliwości metafizyki nie dowodzą, ponieważ są bezpodstawne. To prowadzi nas już do

*) Najlepszą krytykę pozytywizmu podają: Liebmann w rozprawie *Die Klimax der Theorien i Volkelt* w dziele *Erfahrung und Denken*, rozdział II. W naszej literaturze zasługuje na szczególną uwagę praca Pawlickiego, p. t. *Studia nad pozytywizmem*.

krytycznego rozbioru poglądu nowo-kantystów, gdzie będziemy mieli także sposobność, naszą powyżej podaną krytykę pozytywizmu jeszcze lepiej uzasadnić i więcej pogłębić.

Do krytyki antymetafizycznego poglądu pozytywistów dołączamy jeszcze następującą uwagę. Krytykując pozytywizm i wykazując, że oznacza on niemożliwe stanowisko teoryo-poznawcze, nie mielibyśmy bynajmniej zamiaru, występować przeciw pozytywnej metodzie naukowych badań. Pozytywizm oznacza skrajny kierunek w teorii poznania, ograniczający wszelkie poznanie do faktów czystego doświadczenia, do wrażeń zmysłowych, kierunek, którego uznać musieliśmy za błędny. Pozytywna metoda badań umiejętności polega zaś na tem, że badacz, przekraczając w celu racjonalnego wytłumaczenia zjawisk granice czystego doświadczenia, tworzy tylko takie hipotezy i rozwija takie teorie, które odpowiadają faktom i przyczyniają się rzeczywiście do ich wytłumaczenia, które więc dadzą się empirycznie uzasadnić. Newton wyraził się raz ze względu na swą teorię grawitacyi, że nie wymyśla hipotez (*hypotheses non fingo*). Słowa te wyrażają dobitnie i trafnie pozytywną metodę, według której każda umiejętność realna w swych badaniach postępować musi. Żadnej nauce nie wolno wymyślać hipotez, nie wolno robić dowolnych przypuszczeń i stawiać teoryj bez względu na fakty doświadczenia, ponieważ postępowanie takie byłoby nienaukowem. Każda nauka, nie wyłączając metafizyki, musi brać za punkt wyjścia fakty doświadczenia, na ich podstawie

tworzyć hipotezy i rozwijać teorie, kontrolować przypuszczenia swoje za pomocą doświadczenia i przyjmować tylko takie nieempiryczne czynniki, które zgadzają się z faktami doświadczenia, t. j. dadzą się empirycznie uzasadnić. Tak n. p. hipoteza i teoria atomistyczna nie jest dowolnym wymysłem przyrodników; przyrodnicy nie postawili jej i nie posilkują się nią dla tego, że im się tak podoba. Teoria atomistyczna utworzoną została na podstawie odnośnych faktów doświadczenia, i przyrodnicy przyjmują ją jedynie dla tego, ponieważ na dzisiejszym stopniu rozwoju badań przyrodniczych tłumaczy ona najlepiej zjawiska materialne i nie da się w tym względzie zastąpić żadną inną hipotezą i teorią. Pozytywna metoda badań naukowych nie ma więc nic do czynienia z pozytywizmem, jako kierunkiem teorii poznania. Tylko przeciw pozytywizmowi zwracaliśmy nasze krytyczne uwagi. Pozytywną metodę badań uważamy zaś i każdy uważać musi za rzecz uprawnioną, za jedynie prawdziwą metodę umiętnych badań, której nic zarzucić nie można.

§. 2.

KRYTYKA POGŁĄDU KANTA i NOWOKANTYSTÓW.

Antymetafizyczny pogląd nowo-kantystów*) opiera się na krytycznych wywodach Kanta przeciw możno-

*) Zaslugują tutaj na uwagę mianowicie następujące prace: Lange: Geschichte des Materialismus, Riehl: Der philos. Kri-

ści metafizyki jako nauki. Nowo-kantyści twierdzą, że Kant raz na zawsze udowodnił w sposób przekonujący, że metafizyka, jako nauka o bycie transcendentnym, jest niemożliwą. Kant wykazał, że wszelkie poznanie ogranicza się do zjawisk; o rzeczy samej w sobie, leżącej po za sferą zjawisk, umysł nasz nie wiedzieć nie może. Przedmiotem prawdziwego poznania są zjawiska; pozazjawiskowa, transcendentna sfera rzeczy samej w sobie jest zaś przedmiotem pozornego poznania, częściej dyalektyki, prowadzącej nasz rozum do paralogizmów i antynomij, do fałszywych wniosków i sprzecznych twierdzeń, przedmiotem subiektywnej kombinacji pojęć i poezji myślowej.

Z powyższej krótkiej charakterystyki antymetafizycznego poglądu nowo-kantystów wydawać by się mogło, że nie różni on się niczem od równoimiennego poglądu pozytywistów, i że dla tego nie mamy żadnej potrzeby tutaj osobno się nim zajmować. Tak jednak nie jest. Oba antymetafizyczne kierunki zgadzają się wprawdzie na tym punkcie, że usiłują ograniczyć

ticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, tom 3., Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange, Adickes: Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (w Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik tom 113, str. 216 i nast.)

Znakomitą krytykę nowo-kantowskiego kierunku podaje Hartmann w pracy: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus etc. Tenże autor podał także najlepszą krytykę kantowskiego fenomenalizmu w pracy: Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.

Do nowo-kantowskiego kierunku zbliżają się także antymetafizyczne poglądy Dilthey'a w dziele: Einleitung in die Geisteswissenschaften.

poznanie do fenomenalnej sfery zjawisk, do zakresu doświadczenia, różnią się jednak od siebie zasadniczo tak sposobem, w jaki określają swą zasadę poznawczą, jak argumentami, którymi pragną wykazać niemożliwość metafizycznych badań.

1
Pozytywiści pojmują doświadczenie w znaczeniu czystego doświadczenia. Pragną oni wyłączyć z doświadczenia wszystkie, według ich zdania niepotrzebne dodatki i antecypacje umysłowe i pozostawić tylko wrażenia zmysłowe jako rzeczywiste fakty. Inaczej ma się rzecz u nowo-kantystów. Nowo-kantyści, opierając się w tym względzie na odnośnych poglądach Kanta, wiedzą bardzo dobrze i wykazują niejednokrotnie, że czyste doświadczenie nie jest wogóle żadnym doświadczeniem, lecz sumą rozerwanych fragmentów wrażeń bez związku i znaczenia, że wrażenia zmysłowe jako czyste fakty, pozbawione wszelkich koniecznych dodatków i antecypacji umysłowych, a więc nieempirycznych czynników, nie posiadają żadnej przedmiotowej doniosłości, lecz są tylko zbiorowiskiem czysto subiektywnych stanów świadomości naszej. Nowo-kantyści wiedzą, że takie pojęcia realne, jak substancja i przyczynowy stosunek, nie polegają na wrażeniach zmysłowych, lecz należą do nieempirycznych czynników, które umysł dodaje do wrażeń zmysłowych, zamieniając w ten sposób wrażenia, jako subiektywne stany świadomości, w przedmioty doświadczenia. Tak n. p. wykazuje Liebmann w przytoczonej powyżej rozprawie, że doświadczenie w znaczeniu przedmiotowego poznania tylko wtenczas jest możebnem, jeżeli wrażenia zmysłowe, jako empiryczne fakty, uzupełnione zo-

stały i połączone przez umysł nasz za pomocą pewnych nieempirycznych czynników poznawczych, t. z. interpolacyjnych zasad (*Interpolationsmaximen*), jakimi są między innymi: zasada realnej tożsamości (*Prinzip der realen Identität*), zasada ciągłości istnienia (*Prinzip der Kontinuität der Existenz*), zasada ciągłości stawania się (*Prinzip der Kontinuität des Geschehens*) i zasada przyczynowości (*Prinzip der Kausalität*). Bez tych zasad interpolacyjnych, uzupełniających fakty czystego doświadczenia i zaprowadzających pomiędzy nimi dopiero racjonalny porządek i związek, rozpadłoby się doświadczenie na szereg oddzielnych, rozerwanych fragmentów bez związku, i o empirycznym poznaniu przedmiotów nie mogłoby być żadnej mowy. Zdaniem nowo-kantystów nie istnieje więc żadne czyste doświadczenie, lecz istnieje tylko doświadczenie jako wspólny wynik dwóch czynników poznawczych: wrażeń zmysłowych, jako empirycznych faktów, i pewnych koniecznych dodatków i antecypacji umysłowych, jako pierwiastków nieempirycznych.

Pomimo tego zasadniczego przeciwieństwa do poglądu pozytywistów, twierdzą jednak nowo-kantyści, że poznanie nasze ogranicza się do zakresu doświadczenia. Wszystkie nieempiryczne czynniki poznawcze, które umysł dodaje do wrażeń zmysłowych, jako faktów czystego doświadczenia, stosują się bowiem i odnoszą według ich zdania tylko do immanentnej sfery zjawisk, nie odnoszą się zaś do transcendentnej sfery rzeczy samych w sobie; są one wprawdzie nieempirycznymi, ale nie są transcendentnymi czynnikami. Nowo-kantyści przyłączają się w tym względzie w za-

sadzie do poglądów Kanta, z którymi będziemy się musieli teraz bliżej zapoznać i krytycznie rozprawić.

Kant rozróżnia pomiędzy zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Zjawisko jest przedstawieniem, leżącym w immanentnej sferze naszej świadomości; rzecz sama w sobie oznacza byt samoistny, leżący w transcendentnej sferze po za świadomością. Umysł nasz, doznając wrażeń zmysłowych, ujmuje wrażenia te w aprioryczne formy przestrzeni i czasu i tworzy z nich empiryczne wyobrażenia czyli spostrzeżenia. Spostrzeżenia te podciąga następnie pod aprioryczne pojęcia rozumowe, jako prawidła syntezy myślowej, łączy je w konieczny i powszechny sposób i zamienia empiryczne wyobrażenia w przedmioty doświadczenia. Tak n. p. dwa wrażenia zmysłowe, *a* i *b*, ujęte w aprioryczną formę czasu, oznaczają, zdaniem Kanta, tylko wyobrażone następstwo, następstwo dwóch subiektywnych stanów świadomości bez przedmiotowego znaczenia. Dopiero kiedy umysł podciągnie to wyobrażone następstwo pod czyste pojęcie, czyli kategorię przyczynowego stosunku i połączy odnośne wyobrażenia w konieczny i ściśle powszechny, t. j. prawidłowy sposób, nadając wyobrażeniu *a* znaczenie przyczyny, wyobrażeniu *b* znaczenie skutku, dopiero wtenczas wyobrażone następstwo zamienia się w przedmiotowe następstwo, w przedmiot doświadczenia. Zjawisko w znaczeniu przedmiotu doświadczenia składa się więc z dwóch różnych pierwiastków poznawczych, mianowicie z wrażeń zmysłowych, jako danych *a posteriori*, i z apriorycznych form wyobrażenia i myślenia. Do tej immanentnej sfery zjawisk ogranicza się, zdaniem Kanta, wielkie przedmiotowe

poznanie. Formy, w których umysł nasz poznaje przedmioty, formy, wyobrażenia, przestrzeni i czas, tudzież formy myślenia, jak substancja i przyczynowy stosunek, odnoszą się bowiem tylko do zjawisk, nie odnoszą się zaś do pozazjawiskowej sfery rzeczy samej w sobie; są one formami świata zjawiskowego, nie formami samoistnego, transcendentnego bytu. Formy wyobrażenia i myślenia są tylko koniecznymi warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i oznaczają jako takie jedynie stosunki pomiędzy zjawiskami, stosunki, które umysł nasz sam utworzył; dla transcendentnej sfery rzeczy samych w sobie nie posiadają zaś owe formy żadnego przedmiotowego znaczenia. W sferze samoistnego bytu nie istnieją rzeczy w przestrzeni, nie dokonują się zmiany w czasie, nie ma tam żadnych substancyj, żadnych przyczynowych stosunków i t. d. Immanentna sfera zjawisk i transcendentna sfera rzeczy samych w sobie oznaczają dwie całkiem różne od siebie sfery, nie stojące ze sobą w żadnym stosunku; własności, które cechują pierwszą, druga absolutnie nie posiada. Zmysłowi naszemu brak więc odpowiednich form poznawczych w celu określenia własności samoistnego bytu, ponieważ konieczne formy, w których poznaje on przedmioty, nie posiadają dla bytu tego żadnego znaczenia. Dla zupełnego braku odpowiednich form poznawczych jest zatem transcendentna sfera rzeczy samych w sobie, będąca właśnie przedmiotem badań metafizycznych, dla umysłu naszego niepoznawalną. Umysł nasz może o rzeczach samych w sobie tylko tyle powiedzieć, że istnieją jako konieczne przeciwstawienie do zjawisk i konieczny komplement tychże; istotę ich może określić tylko w zna-

czeniu negatywnem, może oznaczyć, czem rzeczy te nie są, może odłączyć od nich wszystkie określenia, odnoszące się jedynie do zjawisk. Pozytywnie określić rzeczy samych w sobie, oznaczyć, czem one są, jakie własności posiadają, tego umysł nasz nie jest w stanie uczynić dla braku odpowiednich form poznawczych. Rzecz sama w sobie, byt samoistny, nie może być nigdy przedmiotem poznania, ponieważ nie da się ująć we formy, w których umysł poznaje i jedynie poznawać może przedmioty; rzecz sama w sobie jest tylko granicznym pojęciem (*Grenzbegriff*), odgraniczającym sferę poznawalną od sfery niepoznawalnej, niedostępnej absolutnie dla naszego rozumu.

Cóż mamy sądzić o powyżej wyluszczonej pogładzie Kanta? Wydaje nam się, że pogład ten ani sam w sobie nie da się utrzymać, ani też Kant nie zdołał go konsekwentnie przeprowadzić. Kant nie wykazał dowodnie, że byt transcendentny jest absolutnie niepoznawalny. Antymetafizyczny pogład Kanta pozostał prostym twierdzeniem, nie opartym na żadnym właściwym dowodzie; polega on na szczególnych założeniach kantowskiej teorii poznania, na założeniach, które przy głębszem rozpatrzeniu nie wytrzymują krytyki. Kant nie zdołał też poglądu swego konsekwentnie przeprowadzić. Twierdząc, że umysł nasz nie posiada żadnego sposobu do pozytywnego określenia transcendentnego bytu rzeczy samych w sobie, podał Kant sam taki sposób i sam się nim posługiwał, choć nie wykorzystał go należycie. Kant wprowadził transcendentny czynnik do swej teorii poznania i wprowadzić go musiał, nie chcąc utonąć w absolutnym fenomenalizmie; okre-

ślił rzecz samą w sobie pozytywnie w dość dokładny sposób, chociaż nie zdał sobie z tego należytej sprawy, określił ją w tym stopniu, że Volkekt twierdzi wręcz — i to zupełnie słusznie — że w Kantowskiej teorii poznania mieści się dość rozwinięta metafizyka o rzeczy samej w sobie*). W trzeciej części Krytyki czystego rozumu, mianowicie w transcendentalnej dyalektyce, podał Kant wprawdzie osobną krytykę metafizyki, usiłując wykazać jej niemożebność; ale krytyka ta dotyczy już poszczególnych zagadnień metafizyki, tudzież szczególnej formy i metody metafizycznych badań, zastosowanej przez racjonalistów, i przeciw możności metafizyki jako takiej bynajmniej nie przemawia. Kant nie jest więc wcale tak niewzyciężonym wrogiem metafizyki, jak głoszą jeszcze po dziś dzień zwolennicy jego, ponieważ z jego teorii i krytyki poznania niemożebność metafizyki nie wynika. Twierdzenie nasze będziemy się starali następnie bliżej uzasadnić.

Właściwym zadaniem każdej nieuprzedzonej i bezstronnej teorii poznania jest krytyczne zdanie sprawy z tego, na czem poznanie nasze polega, na jakich opiera się zasadach, i jak daleko zakres jego sięga. Zastępując powyższe kryterium do kantowskiej teorii poznania, musimy powiedzieć, że nie jest ona nieuprzedzoną i bezstronną. Kant, przystępując do swych teoryo-poznawczych poszukiwań, miał już pewien z góry powzięty i wyznaczony cel, który wszelkimi sposobami urzeczywistnić pragnął. Tym celem było założenie trwałych podstaw do koniecznej i ściśle powszechnej, czyli

*) Erfahrung und Denken, str. 118.

apodyktycznej wiedzy o przedmiotach poznania, przeciw skeptycyzmowi Hume'a. Chęć urzeczywistnienia tego celu opanowała z góry wszystkie teoryo-poznawcze badania Kanta, nadała im szczególny charakter, zakreśliła i wyznaczyła naprzód ich kierunek i wpłynęła w ten sposób decydująco na ich wyniki. Kant nie pyta się o to, na czym poznanie nasze polega, i nie rozróżnia i nie uwzględnia wcale różnych rodzajów i stopni poznania. Kant pragnie tylko zbadać, w jaki sposób umysł nasz może dojść do apodyktycznej wiedzy, do koniecznego i ściśle powszechnego poznania, jak matematyka i matematyczna część przyrodoznawstwa. Dla Kanta tylko poznanie apodyktyczne, wyrażone w koniecznych i ściśle powszechnych sądach, posiada charakter prawdziwego poznania, i z niem ma też jego teoria poznania jedynie do czynienia. Kant nie wie nic o tem, przynajmniej jest to dla jego teoryo-poznawczych badań rzeczą obojętną, którą całkiem pomija, — że przecież nie wszystkie umiejętności dochodzą w poznaniu swych przedmiotów do wiedzy apodyktycznej, do koniecznych i ściśle powszechnych poznań, jak matematyka, lecz że zadowolić się one muszą niejednokrotnie w poznaniach swych mniejszym lub większym stopniem prawdopodobieństwa. Tej ważnej okoliczności nie uwzględnia Kant w swej teorii poznania. Dla niego musi mieć każde poznanie charakter apodyktycznej wiedzy, inaczej nie jest ono wcale poznaniem prawdziwym. Że cały szereg nauk posilkuje się hipotezami, które nie posiadają charakteru apodyktycznych poznań, lecz tylko charakter prawdopodobieństwa, na ten ważny fakt nie zwraca Kant w swej teorii po-

znania żadnej bliższej uwagi. Uwzględnia on tylko apodyktyczną wiedzę o przedmiotach, bada warunki, na których wiedza ta polega, i dochodzi w ten sposób do ciasnego, jednostronnego określenia istoty poznania, a tem samem do błędnego oznaczenia granic jego.

Hume wykazał, że na podstawie wrażeń zmysłowych, jako faktów czystego doświadczenia, nie możemy oprzeć żadnej wiedzy o rzeczach, wyrażonej w sądach koniecznych i ściśle powszechnych, lecz możemy tylko stwierdzać pojedyncze, rzeczywiście doświadczone fakty i wnioskować z faktów przeszłych, na mocy nawyknienia, podług psychologicznych reguł kojarzenia się wyobrażeń, na fakty przyszłe, z pewnym stopniem prawdopodobieństwa, który zwiększa się w miarę coraz częstszego powtarzania się tego samego stosunku pomiędzy pewnymi faktami w doświadczeniu naszym. Ten wynik badań Hume'a przeraził i zaniepokoił Kanta. Widział on w nim zupełne zniszczenie wszelkiej przedmiotowej wiedzy o rzeczach, ponieważ według jego racjonalistycznego poglądu prawdziwe poznanie polegało właśnie na takich koniecznych i ściśle powszechnych sądach, których niemożebność odnośnie do faktów doświadczenia Hume ze swego czysto empirystycznego stanowiska wykazał. Wszystkie usiłowania swej krytyki poznania zwrócił przeto Kant w tym kierunku, aby wykryć warunki tych koniecznych i ściśle powszechnych sądów i uzasadnić w ten sposób możliwość apodyktycznej wiedzy o rzeczach. Ponieważ zaś konieczność i ścisła powszechność nie są — jak Hume wykazał — cechami czystego doświadczenia i nie dadzą się empirycznie uzasadnić,

przeto wnioskował Kant zgodnie z racjonalistami, mianowicie z Leibnizem, że apodyktyczne poznanie przedmiotów polegać może jedynie na pewnych apriorycznych zasadach poznawczych, na pewnych prawidłach poznającego umysłu, posiadających charakter konieczności i powszechności ściślej. Prawidła te odkrył Kant w czystych pojęciach rozumu czyli kategoriach, z których najważniejsze są pojęcia substancji i przyczynowości. Pod owe aprioryczne prawidła rozumu podciąga umysł w sądach fakty doświadczenia i łączy je za pomocą myślowej syntezy w konieczny i ściśle powszechny sposób. Aby zaś mózg wykazać, że fakty doświadczenia dadzą się rzeczywiście podciągnąć pod owe aprioryczne prawidła myślowej syntezy, musiał Kant zrobić prawidła te warunkami możności przedmiotów doświadczenia, musiał wykazać, że umysł nasz wytwarza za pomocą tych prawideł dopiero przedmioty poznania, że bez tych apriorycznych reguł myślowej syntezy nie moglibyśmy wogóle doświadczać i poznać przedmiotów. Wytwarzać przedmioty poznania za pomocą apriorycznych reguł może umysł zaś tylko wtenczas, jeżeli przedmioty te nie oznaczają żadnego samoistnego bytu po za świadomością podmiotu, lecz są tylko zjawiskami, przedstawieniami w sferze naszej świadomości. Umysł nasz konstruuje przedmioty doświadczenia, za pomocą swych apriorycznych reguł poznawczych, tak samo jak matematyk konstruuje swój przedmiot, n. p. trójkąt; i o tyle tylko posiada o przedmiotach apodyktyczną wiedzę, t. j. wydaje o nich konieczne i ściśle powszechne sądy, o ile przedmioty te sam konstruował i wytworzył. Wytwarzać i konstruo-

wać może zaś umysł przedmiot poznania tylko wtenczas, jeżeli przedmiot ten jest zjawiskiem czyli przedstawieniem podmiotu, ujętem w poznawcze formy świadomości; transcendentnego bytu, rzeczy samej w sobie, umysł nie może podciągać pod swoje aprioryczne prawidła syntezy, nie może jej konstruować, ponieważ o tem, co istnieje niezależnie od świadomości, umysł na mocy swych form poznawczych *a priori* nic stanowić nie może. Nie mogąc być podciągniętą pod aprioryczne reguły poznawcze, nie dając się przez umysł skonstruować i wytworzyć, nie może też rzecz sama w sobie być przedmiotem naszego poznania. — W ten sposób doszedł Kant do swego idealizmu i fenomenalizmu. Poznanie nasze ograniczył, w celu uzasadnienia swego aprioryzmu, do zjawiskowej, immanentnej sfery doświadczenia; sferę pozazjawiskową, byt transcendentny, samoistny, uznał zaś za przedmiot niepoznawalny. Kategorie, jak substancję i przyczynowość, pojął czysto fenomenalistycznie, w znaczeniu stosunków, które umysł tworzy pomiędzy zjawiskami, odmówił im zaś wszelkiego przedmiotowego znaczenia dla rzeczy samych w sobie i pozbawił w ten sposób umysł możności poznania i określenia transcendentnego bytu, uniemożliwił więc, o ile się zdaje, zupełnie poszukiwania metafizyczne.

Ale Kant nie dostrzegł, że, ograniczając kategorie, za pomocą których określamy każdy przedmiot realny, do zjawisk, mających być tylko przedstawieniami naszymi, nie stojącymi w żadnym stosunku do sfery samoistnego bytu, pozbawił kategorie wszelkiego realnego znaczenia. Kant twierdzi wprawdzie, że kate-

gorye nie posiadają realności absolutnej, transcendentnej, jako formy bytu, że posiadają one jednak realność względną, empiryczną, jako formy świata zjawiskowego i stosunki pomiędzy zjawiskami. Ale ten fenomenalistyczny pogląd nie da się utrzymać. Substancja i przyczynowość nie mogą być pojęte jako zjawiska w znaczeniu kantowskiej teorii poznania; istota ich takiemu pojmowaniu i tłumaczeniu najwyraźniej się sprzeciwia. Przez substancję pojmujemy bowiem samoistny realny podkład pewnych własności i stanów istniejących rzeczy; przez przyczynowość pojmujemy taki realny stosunek pomiędzy substancjami, na mocy którego substancje działają wzajemnie na siebie i pobudzają się nawzajem do zmiany swych stanów. Kant sam określa*) przyczynowość w ten sposób, twierdząc wyraźnie, że przyczynowy stosunek nie polega wyłącznie na regularnym następstwie zdarzeń, lecz zawiera w sobie koniecznie moment działalności. Pojęcie przyczynowości prowadzi, zdaniem Kanta, do pojęcia czynności czyli działania, pojęcie działania do pojęcia siły, pojęcie siły do pojęcia substancji, jako realnego podmiotu działającej siły. Powyższe określenia pojęć substancji i przyczynowości nie zgadzają się z fenomenalistycznym stanowiskiem Kanta. W zjawiskach, jako przedstawieniach naszych, nie ma bowiem żadnego realnego substratu, nie ma w nich żadnej substancji. Zjawiska jako takie oznaczają tylko pewne, wyobrażone przez nas własności i stany substancji; substancja sama, która

*) Kritik der reinen Vernunft, wydanie Kehrbacha w uniwersalnej bibliotece Reclama, str. 108 i 191.

owe własności i stany posiada, leży i leżeć może jedynie w sferze pozazjawiskowej, transcendentnej. Substancja jako zjawisko (*substantia phaenomenon*) nie jest więc żadną substancją, lecz oznacza jawną sprzeczność (*contradictio in adjecto*). W zjawiskach jako takich nie ma też żadnej przyczynowości, żadnego stosunku wzajemnego na siebie działania. Zjawiska, jako przedstawienia nasze, nie działają i nie mogą działać na siebie, następują one tylko po sobie. Posiadać działającą siłę i działać w pełnym, właściwym tego słowa znaczeniu może tylko samoistna, realna substancja. Przyczynowość jako stosunek pomiędzy zjawiskami nie jest więc żadną przyczynowością, lecz oznacza jawną sprzeczność. Ograniczając substancję i przyczynowość do sfery zjawiskowej, pojmując je czysto fenomenalistycznie, pozbawiamy pojęcia te ich właściwego znaczenia i uniemożliwiamy ich zastosowanie do przedmiotów w celu poznania i określenia tychże. Substancja i przyczynowość mają tylko na stanowisku realistycznym rację bytu. Kto posilkuje się pojęciami substancji i przyczynowości w celu określenia przedmiotów, ten przekracza *eo ipso* fenomenalny zakres zjawisk, jako przedstawień w świadomości, i przyjmuje istnienie i działanie pozazjawiskowych, transcendentnych czynników; inaczej bowiem tracą pojęcia substancji i przyczynowości wszelkie przedmiotowe, realne znaczenie i zamieniają się w czyste pojęcia myślącego podmiotu, we formy subiektywne, którym w rzeczywistości żaden przedmiot nie odpowiada. Empirycznej realności, jako zjawiska, nie posiadają więc i posiadać nie mogą kategorie substancji i przyczynowości. Albo posiadają one realność absolutną, jako

formy samoistnego bytu, albo nie posiadają wogóle żadnej realności, lecz są tylko pojęciami naszymi bez przedmiotowego znaczenia. To jest konieczna alternatywa. Nie chcąc zatem pozbawić kategorii, jako koniecznych form poznawania i określania przedmiotów, wszelkiego realnego znaczenia, musimy porzucić fenomenalistyczne stanowisko Kanta i powrócić na stanowisko realistyczne, przyznając kategoriom znaczenie dla transcendentnego bytu rzeczy samych w sobie, uznając więc w zasadzie możliwość przekraczania granic doświadczenia w celach poznawczych i określenia za pomocą kategorii własności samoistnego bytu. Kant sam podał, pomimo swej fenomenalistycznej teorii, takie określenie, o czym zaraz się przekonamy.

Kant twierdzi, że transcendentna sfera samoistnego bytu jest absolutnie niepoznawalną, że nie możemy jej pozytywnie określić, ponieważ brak nam w tym celu odpowiednich form poznawczych. Ależ Kant przyjmuje przecie istnienie takiej sfery, przyjmuje byt rzeczy samych w sobie; a przyjmując go, już tem samem wydaje o rzeczach samych w sobie sąd, określa je, zastosowując do nich kategorię bytu, która przecież według jego teorii tylko do zjawisk się odnosi. Kant twierdzi stanowczo*), że musimy przyjąć istnienie rzeczy samych w sobie, jako konieczny komplement zjawisk, ponieważ pojęcie zjawiska straciłoby wszelkie zrozumiałe znaczenie, gdyby nie istniały rzeczy, które w zjawiskach się objawiają. Ale czyniąc to, przekracza Kant immanentną

*) Kritik der reinen Vernunft, str. 23. i 233., Prolegomena § 32 i 57.

sferę zjawisk i wkracza do transcendentnej sfery rzeczy samych w sobie, wydając o niej sąd, przyjmując więc w tym względzie możliwość jej poznania i określenia. Przecież sąd egzystencjalny, wyrażający istnienie pewnej rzeczy, jest już poznaniem i pozytywnym określeniem tej rzeczy pod względem jej bytu. Twierdząc, że pewna rzecz istnieje, wydaję sąd o tej rzeczy, poznaję ją więc ze strony jej bytu, który określam pozytywnie. Chcąc być konsekwentnym, chcąc ograniczyć poznanie nasze ściśle do fenomenalnej sfery zjawisk, powinien był Kant o jakiejś rzeczy samej w sobie wcale nie mówić, nie powinien był przyjmować żadnego transcendentnego bytu, powinien był wstrzymać się od wydania wszelkiego sądu o nim, powinien był pozostać przy zjawiskach, jako przedstawieniach w świadomości podmiotu, nie powinien był zjawiskom przeciwstawiać transcendentnego bytu, gdyż w ten sposób przeniwierzyl się swoim teoryo-poznawczym zasadom, zastosował kategorię bytu do sfery pozazjawiskowej, wydał sąd egzystencjalny o rzeczach samych w sobie, uznał je pod tym względem za poznawalne, stał się więc, pomimo swej antymetafizycznej tendencji, metafizykiem transcendentnym.

Kant twierdzi, że kategorie, jako formy myślowego poznawania przedmiotów, tak samo jak czyste formy wyobrażania przedmiotów, przestrzeń i czas, nie odnoszą się do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do zjawisk. Pytamy się: z kąd Kant wie o tem, i jakim prawem sąd taki wydaje? Przecież co dopiero twierdził, że byt samoistny jest niepoznawalny! Czyż sąd, dotyczący tego, czem pewna rzecz nie jest, — czyż sąd taki

nie jest już poznaniem tej rzeczy? Twierdząc, że przestrzeń i czas nie są formami transcendentnego bytu, że substancja i przyczynowość nie oznaczają stosunków i form w samoistnej sferze rzeczy samych w sobie, wydaję sąd o tych przedmiotach, sąd przeczący, odmawiający przedmiotom tym pewnych własności, uważam więc odnośne przedmioty za poznawalne. Kant mniemał, że, wydając sąd o tem, czem rzeczy same w sobie nie są, nie wypowiedział o nich żadnego pozytywnego twierdzenia. Ale Kant grubo się pomylił. Każdy sąd bowiem, tak twierdzący jak przeczący, jest w istocie swej pozytywnym twierdzeniem, nie jest brakiem twierdzenia, z tą jedynie różnicą, że sąd twierdzący wypowiada, czem pewna rzecz jest, podczas gdy sąd przeczący wypowiada, czem pewna rzecz nie jest. Ale wydając sąd, czem pewna rzecz nie jest, określam tę rzecz, odłączając od niej pewne własności, poznaję więc tę rzecz, posiadam o niej wiedzę, przynajmniej przypisuję sobie wiedzę taką, gdyż inaczej nie mógłbym wogóle wydać o niej żadnego sądu. Chcąc więc być konsekwentnym, chcąc pozostać wiernym swej nauce, że rzeczy same w sobie są niepoznawalne, powinien był Kant wstrzymać się od wszelkiego twierdzenia, od wszelkiego sądu o nich, powinien był powiedzieć, że nie wie nic o tem, czy przestrzeń i czas, substancja i przyczynowość są lub nie są formami samoistnego bytu. Twierdząc zaś, że formy te nie odnoszą się do rzeczy samych w sobie, że byt transcendentny nie posiada tych własności, które posiadają zjawiska, wypowiedział Kant sąd o rzeczach samych w sobie, uznał je w tym względzie za poznawalne, przekroczył więc

by był nie-
maralne, nie-
niech nie-
cis

im sądzi

sferę zjawiskową, do której wszelkie poznanie ograniczyć usiłował, i stał się, może bezwiednie, metafizykiem transcendentnym.

Ale nie dość na tem: Kant podał nietylko negatywne, lecz także wręcz pozytywne określenie rzeczy samych w sobie, chociaż nie zdał sobie z tego należytej sprawy i określenia tego dostatecznie nie wykorzystał. Jak już poprzednio zaznaczyliśmy, powinien był Kant ograniczyć się w swej teorii poznania do sfery zjawiskowej, jako jedynie poznawalnego przedmiotu. Rzeczy samej w sobie, jeżeli już istnienie jej przypuścił, nie powinien był w żadnym razie używać jako zasady w celu wytłumaczenia zjawisk. Pomiedzy immanentną a transcendentną sferą powinien był Kant pociągnąć radykalną, ścisłą granicę, nie przypuszczając nic transcendentnego do sfery zjawiskowej. Tego jednak Kant nie uczynił i uczynić nie mógł, nie chcąc pozostawić zjawisk, ze względu na ich szczególną treść, niewytłumaczonym faktem i nie chcąc zakończyć swych teoryo-poznawczych badań absolutnym fenomenalizmem. Kant uczy, że tylko forma zjawisk, którą stanowią przestrzeń, czas i kategorye, polega na apriorycznych funkcjach poznającego umysłu i z jego natury wynika; materia zjawisk, do której należą wrażenia zwysłowe, jest zaś empiryicznym danem, polegającym na afekcyi zmysłów przez rzeczy same w sobie, a więc na działaniu transcendentnego czynnika na nasze zmysły. Kant posługuje się więc wyraźnie czynnikiem transcendentnym jako zasadą w celu wytłumaczenia powstania wrażeń zmysłowych, tworzących materję zjawisk, bez której aprioryczne formy poznawcze byłyby — jak Kant sam

przyznaje — próżnemi formami bez treści i nie posiadałyby jako takie żadnego przedmiotowego znaczenia. W ten sposób wprowadza Kant czynnik transcendentny do immanentnej sfery zjawisk i przełamuje swój fenomenalizm, podając środek poznawczy w celu pozytywnego określenia natury samoistnego bytu. Jeżeli bowiem rzeczy same w sobie działają na nasze zmysły i pobudzają świadomość naszą do wytwarzania wrażeń zmysłowych, natenczas pomiędzy sferą immanentną a sferą transcendentną nie ma radykalnej granicy; przeciwnie, sfery te stoją do siebie w realnym, przyczynowym stosunku; rzeczy same w sobie są przyczynami wrażeń zmysłowych. Z tego wynika, że kategoria przyczynowości nie odnosi się, jak uczy Kant, tylko do sfery zjawisk, lecz posiada realne znaczenie dla rzeczy samych w sobie. Twierdząc, że rzeczy same w sobie są przyczynami wrażeń zmysłowych, — a twierdzenia tego nie można było w żaden sposób uniknąć, chcąc wytłumaczyć powstanie wrażeń zmysłowych, — twierdząc to, określa Kant pozytywnie byt samoistny za pomocą kategorii przyczynowości i wprowadza ją jako formę realną do sfery pozazjawiskowej w zupełnym przeciwieństwie do zasad swej fenomenalistycznej teorii poznania. Przekroczywszy w ten sposób zakres zjawisk i wprowadziwszy do niego czynnik transcendentny, podał nam Kant, nie wiedząc wcale o tem, odpowiedni środek do dalszego pozytywnego określenia rzeczy samych w sobie. Jeżeli bowiem transcendentna i immanentna sfera nie są odosobnionemi od siebie sferami, lecz stoją do siebie w realnym, przyczynowym stosunku, natenczas jasną jest rzeczą, że pomiędzy obiema sferami

istnieje także stosunek poznawczy: immanentna sfera zjawisk, polegająca na sferze transcendentnej jako swej przyczynie, jest pomostem, prowadzącym nas do poznania samoistnego bytu. Zjawiska są pod względem swej materii skutkami działania rzeczy samych w sobie. Ze skutków wnioskujemy zaś na przyczynę. Na mocy pewnych własności zjawisk możemy więc wnioskować na własności ich transcendentnej przyczyny i własności te przynajmniej hipotetycznie w pozytywny sposób określić. Tak n. p. trudno będzie uniknąć wniosku, że, jeżeli rzeczy same w sobie działają, jeżeli są przyczynami naszych wrażeń, że są one także substancjami, ponieważ każda przyczynowość prowadzi koniecznie do pojęcia substancji, jako realnego podmiotu działania. Rzeczy same w sobie nie działają na nas ustawicznie w ten sam sposób, lecz sposób ich działania zmienia się, o czem świadczą wyraźnie zmiany w sferze naszych wrażeń zmysłowych. W bycie samoistnym zachodzą więc zmiany. Zmiana zaś nie da się pojąć bez różnicy pomiędzy stanem poprzedzającym a stanem następującym, a więc bez formy czasowości. Zatem i czas należy przypisać transcendentnemu bytowi jako pozytywne określenie. Określeń takich możnaby wymienić jeszcze daleko więcej. W każdym razie z krytyki naszej tyle jasno wynika, że Kant nie zdołał zasad swej fenomenalistycznej teorii poznania konsekwentnie przeprowadzić. Kant twierdził wprawdzie, że poznanie nasze zamyka się w granicach doświadczenia, w sferze zjawiskowej, ale dowodu na to nie przeprowadził. Przeciwnie, sam granice doświadczenia w swej teorii poznania przekro-

czył, podając szereg pozytywnych określeń własności samoistnego bytu.

W najoczywistszy i najwyraźniejszy sposób uczynił to Kant w swej znakomitej pracy o metafizycznych początkowych zasadach przyrodoznawstwa w celu rozwiązania zagadnienia, dotyczącego istoty materii. Kant usiłuje tutaj rozwinąć w nader bystry i oryginalny sposób swój nowy, dynamiczny pogląd na istotę materii, wykazując, że materia składa się z punktualnych środowisk sił atrakcyjnych i repulzyjnych, które na mocy dynamicznych stosunków wzajemnego przyciągania i odpychania się na siebie działają, wytwarzając w ten sposób rozciągłość jako cechę materialności. Rozwijając ten pogląd, mniemał naturalnie Kant, że znajduje się w zgodzie ze zasadami swej fenomenalistycznej teorii poznania i granic, które w Krytyce czystego rozumu poznaniu zakreślił, nie przekracza. Ale mniemanie to polega na złudzeniu. Każdy nieuprzedzony widzi bowiem, że powyższy pogląd Kanta oznacza *in optima forma* metafizyczną teorię zjawisk materialnych. Pojęta w znaczeniu fenomenalistycznym, traci zaś dynamiczna teoria Kanta wszelki rozumiały sens i staje się prostą fikcją poznającego umysłu. W zakresie zjawisk, jako przedstawięń naszych, nie ma bowiem żadnych środowisk sił atrakcyjnych i repulzyjnych, żadnych dynamicznych stosunków, żadnego wzajemnego na siebie działania. Owe środowiska sił, o których Kant mówi w swej dynamicznej teorii materii, mogą być tylko pojęte jako samoistne substancje, obdarzone działającymi siłami i działające rzeczywistość na siebie. Albo więc dynamiczny pogląd Kanta, wypracowany z ta-

kim zasobem subtelności i energii myśli, jest próżnym wymysłem jego, wymysłem, któremu żaden przedmiot rzeczywisty nie odpowiada, — a przeciw takiemu tłumaczeniu zapewne Kant najenergiczniej by się zastrzegł, — albo też oznacza on naprawdę metafizyczną teorię zjawisk materialnych, teorię, dotyczącą pewnej sfery transcendentnego bytu. Kant, rozwijając swój pogląd dynamiczny i przeciwstawiając go pogładowi mechanicznemu, nie pozostał więc i nie mógł pozostać w sferze zjawisk, do której ograniczyć usiłował nasze poznanie, lecz przekroczył i musiał przekroczyć tę sferę, wydał szereg sądów o bycie samoistnym materii, sprowadził zjawiska materialne do właściwych, pozazjawiskowych przyczyn, określił ich istotę, przypisał sobie zatem wiedzę o tem, co w swej fenomenalistycznej teorii poznania uznał za absolutnie niepoznawalne, i zapuścił się w badania metafizyczne, których niemożebność jego krytyka poznania rzekomo wykazała miała.

Wobec tych faktów trudno na prawdę zrozumieć, jakim prawem nowo-kantyści wciąż jeszcze twierdzą, że Kant raz na zawsze ograniczył poznanie nasze do fenomenalnego zakresu doświadczenia i wykazał przekonująco niemożebność transcendentnej metafizyki. Przekonaliśmy się, że o tem żadnej mowy być nie może. Kant nie wykazał dowodnie, że poznanie nasze ogranicza się do zjawisk. Twierdził to tylko bez należytego dowodu, a własne jego teorie i wynikające z nich konsekwencje, mianowicie wprowadzenie transcendentnego czynnika do sfery zjawisk i pozytywne określenie własności tegoż, twierdzeniu temu wyraźny kłam zadały. Niemożebność metafizyki byłby Kant

tylko wtenczas udowodnił, gdyby był ograniczył radykalnie immanentną sferę zjawisk od transcendentnej sfery rzeczy samych w sobie, gdyby był wykazał, że poznanie nasze odnosi się wyłącznie do zjawisk, jako przedstawięń naszych, że wszystkie kategorie, za pomocą których określamy i poznajemy przedmioty, mają i mieć mogą tylko znaczenie dla zakresu zjawisk, że więc byt samoistny jest dla umysłu naszego absolutnie niedostępny i niepoznawalny. Tym wymaganiom antymetafizycznej teorii poznania nie uczynił jednak Kant za-
dość, nie wykazał więc niemożebności metafizyki.

W swej nader znamiennej rozprawie na temat: Filozofia, metafizyka i nauki szczegółowe rozwodzi się Adickes nad bezowocnością metafizycznych poszukiwań, streszczając swoje odnośne rewelacje w następujących słowach: „Możemy zbadać formy i sposoby, podług których nieznaną nam rzecz działa; o istocie jej nie otrzymamy przez to żadnego wyjaśnienia“. W zdaniu tem czuć wyraźnie wpływ Kanta. Adickes rozróżnia, tak samo jak Kant, pomiędzy zjawiskiem a rzeczą samą w sobie, przyjmuje, tak samo jak Kant, istnienie realnego, przyczynowego związku pomiędzy sferą zjawisk a sferą samoistnego bytu, twierdząc, że rzecz sama w sobie działa i ujawnia się w zjawiskach; a pomimo to utrzymuje zgodnie z Kante, że tylko

|| zjawiska, jako formy i sposoby działania rzeczy, są poznawalne, podczas gdy istota ich jest niepoznawalną. Pomimo istniejącego pomiędzy nimi przyczynowego związku, mają owe sfery oznaczać zdaniem Adickesa dwa całkiem różne zakresy (*zwei ganz verschiedene Gebiete*). Ale twierdzenie to jest bezpodstawnem i samo

essuati!

Uolovich den
dij niemi wijsen -

zwei ganz verschiedene Gebiete!

sobie przeczy. Jeżeli bowiem Adickes przyznaje, że zjawiska i rzeczy same w sobie nie tworzą oddzielnych od siebie sfer, lecz stoją do siebie w przyczynowym stosunku, jeżeli przyznaje, że zjawiska są formami i sposobami działania samoistnego bytu, natenczas nie może równocześnie twierdzić, że byt ten jest zupełnie niepoznawalny. Przecież w owych formach i sposobach działania, które poznajemy w zjawiskach, objawia się i wyraża działająca rzecz; istota jej może więc być pośrednio poznana za pomocą wniosku, wyprowadzonego ze zjawisk, jako form i sposobów działania, na to, co we formach tych objawia się i działa. Wtenczas nie można uważać zjawisk i bytu samoistnego za dwie całkiem różne od siebie sfery, ponieważ pogląd taki stoi w przeciwieństwie z twierdzeniem, że zjawiska są objawami działania samoistnych rzeczy. Kto przyjmuje istnienie realnego związku pomiędzy immanentną sferą zjawisk a transcendentną sferą rzeczy samych w sobie, ten przyjąć musi także konsekwentnie możność poznania transcendentnego bytu, a więc możność metafizyki.

Niemożebność poznania transcendentnego bytu, a więc niemożebność metafizyki dałaby się wykazać tylko ze stanowiska absolutnego idealizmu i fenomenalizmu, uważającego zjawiska za czyste fenomeny, za czysto subiektywne wytwory świadomości, nie stojące w żadnym związku z transcendentną sferą samoistnego bytu. Ale takie stanowisko teoryo-poznawcze prowadzi do absolutnego subiektywizmu i iluzjonizmu, zamienia wszystkie przedmioty realne w subiektywne przedstawienia nasze i znosi pojęcie doświadczenia w znaczeniu przedmiotowego poznania rzeczywiście.

O doświadczeniu możemy bowiem tylko wtenczas mówić, jeżeli odnosi się ono do jakiegoś rzeczywistego bytu i trafia jakiś przedmiot realny. Przez byt rzeczywisty pojmujemy zaś to, co istnieje samoistnie, niezależnie od poznającej świadomości, co może być wprowadzie przez nas przedstawionem i w odpowiednich warunkach ujawnia się w świadomości naszej we formie przedstawienia, czego realność i rzeczywistość nie polega jednak wyłącznie na akcie przedstawiania i do niego się nie ogranicza, lecz oznacza coś samoistnego. Bezpośrednim przedmiotem doświadczenia jest naturalnie i może być tylko zjawisko, jako przedstawienie nasze, ponieważ inaczej, jak we formie przedstawienia żaden przedmiot nie może dojść do świadomości; ale zjawisko to jest tylko wtenczas więcej, niż subiektywnym przedstawieniem naszym bez realnego znaczenia, t. j. poznaniem przedmiotowym, jeżeli odnosi się do samoistnego bytu, z którym stoi w realnym i poznawczym stosunku. Inaczej bowiem upada wszelka różnica pomiędzy przedmiotem realnym, wyrażającym coś rzeczywiście istniejącego, a przedmiotem idealnym, oznaczającym tylko coś wyobrażonego lub pomyślanego, i wszelkie doświadczenie sprowadza się do przedstawień naszych, jako subiektywnych stanów świadomości. Zapewnienie Kanta, że przedmiotową doniosłość zjawisk zabezpiecza zupełnie ich konieczne i ściśle powszechne połączenie za pomocą kategorii, jako reguł syntezy myślowej, nic w tym względzie nie zmienia, ponieważ zjawiska, utworzone z czysto subiektywnych czynników poznawczych, bez udziału obiektywnego, transcendentnego czynnika, są na prawdę tylko przed-

stawieniami naszymi, a przyznanie im znaczenia przedmiotów realnych, w odróżnieniu od przedmiotów idealnych, jest w rzeczy samej tylko złudzeniem poznającego umysłu, choć złudzeniem koniecznym. Tę konsekwencję, wynikającą ze stanowiska absolutnego fenomenalizmu, czuł Kant i czują ją także nowo-kantyści. Dla tego, chcąc jej uniknąć, nie pojął Kant zjawisk jako czystych fenomenów, lecz przyjął istnienie transcendentnego bytu jako koniecznego komplementu zjawisk, bez którego zjawiska nie byłyby zjawiskami w przedmiotowym znaczeniu, lecz subiektywnymi złudzeniami, przyjął istnienie realnego związku pomiędzy immanentną a transcendentną sferą, stanął na stanowisku tylko względnego fenomenalizmu, — choć z drugiej strony, odnośnie do apriorycznych form poznawczych, usiłował w sposób niekonsekwentny i sprzeczny przeprowadzić stanowisko absolutnego fenomenalizmu, — nie wykazał więc niemożebności poznania transcendentnego bytu, t. j. metafizyki.

Już poprzednio zaznaczyliśmy, że kantowska teoria poznania jest jednostronną i ciasną, ponieważ nie uwzględnia wszystkich rodzajów i stopni poznania, lecz ogranicza się do wykrycia warunków, na których polega apodyktyczna wiedza, wyrażająca się w sądach koniecznych i ściśle powszechnych. Z tem stoi w związku określenie pojęcia metafizyki, podane przez Kanta. Kant określa metafizykę jako naukę *a priori*, niezależną od doświadczenia. Wyraża on się o tem w następujący sposób:*) „Was die Quellen einer metaphy-

*) Prolegomena § 1.

sischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“.

Zastanawiając się najpierw nad pobudkami, które spowodowały powyżej przytoczony pogląd Kanta na istotę metafizyki, możemy wymienić następujące:

1. Dosłowne znaczenie wyrazu „metafizyka“;
2. Względ na sposób, w jaki poprzednicy Kanta, mianowicie filozofowie kierunku racjonalistycznego, uprawiali badania metafizyczne;
3. Przekonanie Kanta, że każde prawdziwe poznanie posiadać musi charakter apodyktycznej pewności (*apodiktische Gewissheit*), czyli cechę konieczności i powszechności ścisłej, wyłączającej absolutnie wszelką inną możebność.

Kant trzyma się dosłownego znaczenia wyrazu „metafizyka“ i twierdzi odpowiednio do tego, że metafizyka musi być nauką *a priori*, niezależną od doświadczenia, ponieważ zajmuje się zbadaniem tego, co leży po za fizyką, t. j. po za zakresem doświadczenia. Wiemy już ze wstępu, że wyraz metafizyka zawdzięcza powstanie swoje przypadkowo i nie oznacza już dzisiaj

ściśle tego, co twórcy tego wyrazu i ich następcy przez niego pojmowali. Metafizyka przekracza wprowadzając granice doświadczenia, usiłując dotrzeć do istoty zjawisk; ale tem nie różni się ona wcale od innych nauk, zajmujących się poznaniem rzeczywistości, ponieważ nauki te w swych hipotezach i teoriach także granice doświadczenia przekraczają. Przekraczanie granic doświadczenia nie równa się zaś bynajmniej niezależności od doświadczenia. Można przekraczać granice doświadczenia z należytem uwzględnieniem empirycznych faktów i tylko na ich podstawie. Teoria atomistyczna przekracza granice doświadczenia; a pomimo to nikt przecieź twierdzić nie będzie, że jest ona poznaniem *a priori*, niezależnym od doświadczenia. Przeciwnie przyrodnicy nie postawili tej teorii bez względu na zjawiska materialne, jako empiryczne fakty, nie wysnuli jej *a priori* z czystego rozumu, jak pajak swą przędzę; przeciwnie, przyrodnicy doszli do tej teorii na podstawie empirycznych faktów, rozwinęli ją na mocy wniosku, wyprowadzonego ze szczególnej natury odnośnych zjawisk na właściwą przyczynę tychże. Kant mniemał, że przekraczanie granic doświadczenia jest identyczne z niezależnością od doświadczenia, że każde poznanie, które nie ogranicza się do zakresu zjawisk, lecz sięga dalej, niż empiryczne fakty, musi być *eo ipso* poznaniem *a priori*, wynikającym jedynie z czystego rozumu. Mniemanie to jest błędem, polegającym na pomieszananiu pojęć.

Co się tyczy drugiej pobudki do kantowskiego określenia pojęcia metafizyki, to nie da się zaprzeczyć, że poprzednicy Kanta, mianowicie myśliciele kierunku

racyonalistycznego, uprawiali, przynajmniej bardzo często, badania metafizyczne w formie apriorycznych spekulacji, nie troszczących się należycie o fakty doświadczenia. Ten rodzaj metafizyki wziął Kant za wzór badań metafizycznych wogóle; zdawało mu się, że forma metafizyki dogmatycznych racyonalistów jest jedynie możebną formą metafizyki, że każde badanie metafizyczne musi postępować koniecznie podług metody racyonalistycznej, t. j. we formie apriorycznych konstrukcyj. Ale Kant popłynął w tym względzie z prądem czasu, dał się uwieść ówczesnemu kierunkowi metafizycznych badań, przyjmując za normę metafizyki tylko pewną, historycznie uwarunkowaną jej formę, dzisiaj już zupełnie przestarzałą i przezwyciężoną. Dzisiaj nikt już uprawiać nie będzie metafizyki za pomocą apriorycznych spekulacji i konstrukcyj, nie uwzględniających faktów doświadczenia, jeżeli pragnie, aby badania jego zyskały w gronie filozofów posłuch i uznanie. Ostatnie usiłowanie nadania metafizyce formy apriorycznej spekulacji, usiłowanie, które znalazło dobitny wyraz w metafice Hegla i uczniów jego, zrobiło zupełne fiasko i przyczyniło się właśnie do tego, że metafizyka poszła w pogardę i długo pracować musiała, nim wywalczyła sobie znowu pewne uznanie. Kto dzisiaj uprawia metafizykę w sposób naukowy, ten nie może na wzór racyonalistów, tak przed- jak pokantowskich, konstruować *a priori* swych poglądów, nie może wydawać sądów niezależnie od doświadczenia, lecz musi doświadczenie należycie uwzględnić i tylko na jego podstawie prowadzić swoje badania.

Najważniejszym powodem do kantowskiego okre-

ślenia metafizyki jest jednak ta okoliczność, że Kant uważa tylko takie poznanie za prawdziwe, które posiada charakter apodyktycznej pewności, a więc poznanie, wyrażone w sędzie koniecznym i ściśle powszechnym, nie dopuszczającym absolutnie innej możebności. Dla tego muszą także poznania metafizyczne posiadać ten charakter, jeżeli pragną być prawdziwymi poznaniem. Ponieważ zaś doświadczenie cech konieczności i powszechności ściślej nie posiada, ponieważ na podstawie faktów doświadczenia nie możemy wydać apodyktycznego sądu, przeto wnioskuje Kant, że sąd tego rodzaju może być tylko poznaniem *a priori*, niezależnym od doświadczenia i wynikającym jedynie z istoty czystego rozumu. Na tej podstawie wnioskuje Kant dalej, że także poznania metafizyczne, jako sądy konieczne i ściśle powszechne, muszą być poznaniem *a priori*, że więc metafizyka jest nauką *a priori*, nie opierającą się na doświadczeniu, z którego nic zaczerpać nie może, lecz wyprowadzającą swoje pojęcia i zasady z czystego rozumu. Ponieważ zaś poznać *a priori* może umysł nasz tylko taki przedmiot, który sam wytworzył za pomocą swych apriorycznych form poznawczych, a wytworzyć może w ten sposób tylko zjawiska, jako przedstawienia swoje, nie może zaś wytworzyć tego, co nie jest zjawiskiem w obrębie świadomości, a więc transcendentnego, samoistnego bytu: przeto tylko zjawiska mogą być przedmiotem prawdziwego poznania, podczas gdy byt transcendentny przedmiotem takim być nie może. Założenie Kanta, że metafizyka jest nauką *a priori*, doprowadziło go więc konsekwentnie do zaprzeczenia możności metafizyki.

Szczegółową krytykę powyższego założenia Kanta rozpoczynamy przytoczeniem zdania, które Schopenhauer odnośnie do tej kwestyi wypowiedział w swej bardzo pięknej i ze wszech miar godnej uwagi rozprawie na temat: O metafizycznej potrzebie człowieka w drugim tomie swego dzieła: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zdanie to brzmi następująco: „Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, dass Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, dass nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, dass alle solche Erkenntnis nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, dass man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträtseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und bloss die *a priori* uns bewussten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, dass die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hilfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, dass wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe

sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein“.

Zapewne Schopenhauer ma rację. Twierdzenie Kanta, że metafizyka jest nauką *a priori*, niezależną od doświadczenia, oznacza rzeczywiście wyłudzenie zasady, polegające na owych trzech wymienionych poprzednio pobudkach, a zwłaszcza na mniemaniu, że każde prawdziwe poznanie posiadać musi charakter apodyktycznej pewności, a jako takie musi być poznaniem *a priori*. Wykażemy następnie, że metafizyka nauką *a priori* nie jest i być nią wcale nie może, że przeciwnie opiera się ona na doświadczeniu, jak każda umiejętność realna, i tylko na tej podstawie badania swoje wogóle uprawiać może. Wykażemy dalej, że poznania metafizyczne nie roszczą sobie dzisiaj pretensyi do poznań apodyktycznych, lecz są hipotezami naukowemi, posiadającemi tylko charakter prawdopodobieństwa, jak hipotezy innych nauk, nie tracąc przez to bynajmniej wartości poznawczej; wykażemy, że poznań *a priori*, w znaczeniu, które Kant pojęciu temu nadał, a więc poznań, posiadających apodyktyczną pewność, nie ma wogóle w żadnej nauce realnej, odnoszącej się do rzeczywistości, że poznanie takie są wymysłem Kanta, albo raczej zabytkiem z racjonalistycznej epoki jego filozofowania.

Zaznaczamy najpierw, że domniemany apriorystyczny charakter metafizyki nie da się pojąć w tem znaczeniu, jakoby zagadnienia, których rozwiązaniem zajmuje się metafizyka, nie wynikały z doświadczenia, lecz

z czystego rozumu. O tem naturalnie żadnej mowy być nie może. Zagadnienia metafizyczne dotyczą bowiem rzeczywistości. Świat rzeczywisty dany nam zaś jest bezpośrednio i pierwotnie we formie zjawisk, jako faktów doświadczenia, zjawisk, w których objawia się i przedstawia w świadomości naszej to, co rzeczywiście istnieje. Zagadnienia metafizyczne mogą więc tylko wynikać z doświadczenia, ponieważ w innej formie rzeczywistość nie jest nam bezpośrednio znaną. Takie zagadnienia, jak kwestya istoty przestrzeni, czasu, materji i duszy, nie mogą być wolnym wymysłem naszym, ponieważ to, co odnosi się do rzeczywistego bytu, nie da się *a priori* wymyślić, lecz może być tylko znalezionem w doświadczeniu, jako jedynej formie, w której rzeczywistość umysłowi naszemu się objawia. Nie uwzględniając zjawisk, ignorując fakty doświadczenia, nie byłaby metafizyka absolutnie w stanie dojść do swoich zagadnień. Skąd miałyby bowiem metafizyka wiedzieć, że istnieje zagadnienie, dotyczące istoty przestrzeni i materji, gdyby pomijała odnośne fakty zewnętrznego doświadczenia? Skąd miałyby wiedzieć o zagadnieniu, dotyczącem istoty duszy, gdyby nie uwzględniała odnośnych faktów wewnętrznego doświadczenia? Jedyne szczególna natura zjawisk, jako empirycznych faktów, naprowadzić może umysł na wszystkie tego rodzaju zagadnienia i narzucić mu kwestye, które metafizyka bada i rozwiązać pragnie. Doświadczenie jest więc jedyne możebnym punktem wyjścia badań metafizyki, jedyne źródłem, z którego zagadnienia jej wypływają. Wprawdzie wydaje się, że istnieją zagadnienia metafizyczne, które pod względem swego powstania nie za-

leżą od doświadczenia. Do takich zagadnień zaliczyć by można wszystkie najwyższe zagadnienia metafizyki, t. z. kwestye eschatologiczne, dotyczące ostatecznych zasad bytu, jak n. p. kwestya istnienia Boga i stosunku jego do świata. Ale niezależność tego rodzaju zagadnień od doświadczenia jest tylko pozorną. Zagadnienia eschatologiczne są bowiem tylko względnie niezależne od doświadczenia, nie zaś absolutnie. Nie wynikają one wprawdzie bezpośrednio z doświadczenia, z natury zjawisk, jak kwestye bliżej leżące, ale pośrednio jest doświadczenie, świat zjawiskowy, także ich źródłem, ponieważ stoją one w organicznym związku z bliższymi zagadnieniami, z których stopniowo wypływają. Zagadnienia metafizyczne tworzą bowiem łańcuch powiązanych ze sobą organicznie kwestyj, od najbliższych, wynikających prostą drogą z doświadczenia, aż do najdalszych, do których tamte stopniowo prowadzą. Ale wszystkie zagadnienia metafizyczne mają, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, źródło swoje w doświadczeniu i z niego jedyne wynikać mogą. Ze względu na powstanie zagadnień metafizycznych wymaga więc Kant wręcz nie-
możebnej rzeczy, twierdząc, że metafizyka nie powinna czerpać z doświadczenia, lecz z czystego rozumu. Kant żąda, aby metafizyk, badając istotę świata rzeczywistego, odwrócił oczy od zjawisk, w których istota ta w naszej świadomości się przejawia, i pozbawił się w ten sposób jedyne możebnego środka do wyłonienia swych zagadnień. Kant żąda, aby metafizyk zasklepił się w obrębie czystego rozumu, wprzął się w czyste, aprioryczne pojęcia, w próżne formy bez konkretnej treści, i operował wyłącznie temi pojęciami, żąda więc, aby meta-

abstrakcyjnie

fizyk wymyślał *a priori* i konstruował z próżnych form czystego rozumu zagadnienia swoje. Że Kant na podstawie tego dziwaczego założenia musiał dojść do zaprzeczenia możności metafizyki, to rzecz jasna i naturalna. Ale założenie to jest niedorzecznem i przeczy nadto własnemu pogładowi Kanta, wypowiedzianemu na innym miejscu. Zaraz na początku swej Krytyki czystego rozumu twierdzi bowiem Kant, że każde poznanie nasze poczyna się doświadczeniem (*alle unsere Erkenntniss fängt mit der Erfahrung an*). Wobec tego możemy się zapytać, jakim prawem wyłącza Kant poznanie metafizyczne z tej powszechnej reguły, jakim prawem twierdzi, że metafizyka jest zupełnie niezależną od doświadczenia? Jeżeli każde poznanie poczyna się doświadczeniem, natenczas i poznanie metafizyczne poczynać się niem musi. Wyjątku z tej powszechnej reguły teoryo-poznawczej nie może metafizyka tworzyć z tego względu, że badania jej przekraczają granice doświadczenia, raz dla tego, że wszystkie nauki realne granice doświadczenia przekraczają, a pomimo to polegają na doświadczeniu, a powtórze dla tego, że przekraczanie granic doświadczenia nie równa się bynajmniej niezależności od doświadczenia, jak poprzednio wykazaliśmy. Przekraczając granice doświadczenia, zależy jednak metafizyka, już ze względu na powstanie swych zagadnień, od doświadczenia, polega na niem i polegać musi, ponieważ jedynie zjawiska, jako fakty doświadczenia, w których byt rzeczywiście się objawia, mogą zagadnienia te narzucić umysłowi naszemu.

Ale Kant, uwzględniając powyższą krytykę, mógłby

pomimo to obstawać przy swem twierdzeniu, z tem ograniczeniem, że wprawdzie ze względu na powstanie metafizycznych zagadnień polega metafizyka na doświadczeniu, t. j. poczyna się doświadczeniem, jak wogóle każde poznanie, że jednak ze względu na rozwiązanie tych zagadnień nie zależy od doświadczenia, lecz polega wyłącznie na wywodach i racyach czystego rozumu. Metafizyk znachodzi wprawdzie kwestye, które bada, pierwotnie we faktach doświadczenia, świat zjawiskowy narzuca umysłowi jego po pierwszy raz te kwestye; ale sposób, w jaki metafizyk zagadnienia swoje roztrząsa i rozwiązuje, jest od doświadczenia zupełnie niezależnym i wynika jedynie z istoty czystego rozumu, z jego apriorycznych form i zasad. Ponieważ zaś owe aprioryczne formy i zasady posiadają tylko w zakresie zjawisk przedmiotowe znaczenie, przeto metafizyk, stosując je w celach poznawczych do transcendentnego bytu rzeczy samych w sobie, nie poznaje za ich pomocą żadnego przedmiotu, lecz obraca się w czysto subiektywnej kombinacji pojęć. Ale pogląd ten jest zupełnie błędny. Jeżeli bowiem metafizyka zagadnienia swoje znachodzi w doświadczeniu i z niego je czerpie, dla czego nie miałaby się także w celu rozwiązania tych zagadnień opierać na doświadczeniu i niem się posługiwać? Dla czego miałaby ona rozwiązywać kwestye, dotyczące bytu, i rozstrzygać je *a priori*, bez względu na odnośne zjawiska, z których je zaczerpała i w których byt ten się ujawnia? Czyż nie jest naprawdę niedorzecznością, wymagać, aby metafizyk, chcąc rozwiązać n. p. zagadnienie, dotyczące istoty duszy, nie troszczył się o fakty wewnętrznego doświadczenia, o objawy du-

chowe, które mu owo zagadnienie nasunęły, i obracał się jedynie w próżnych pojęciach czystego rozumu? Przecież rzeczywistego bytu nie znamy bezpośrednio inaczej, jak we formie zjawisk. Chcąc wydać sąd o samoistnym bycie, chcąc poznać istotę tego, co się w zjawiskach objawia, możemy to tylko uczynić na podstawie wniosku, wyprowadzonego z odnośnych zjawisk, jako faktów doświadczenia, na to, co tworzy ich istotę; dokładna znajomość i wszechstronne uwzględnienie tych faktów jest więc koniecznym warunkiem możności rzezonego wniosku, a zatem koniecznym warunkiem możności poznania istoty zjawisk. Żądać od metafizyka, żeby kwestye, któremi się zajmuje, rozstrzygał niezależnie od doświadczenia, jedynie na podstawie wywodów czystego rozumu, znaczy zupełnie to samo, co żądać od przyrodnika, żeby kwestyę hipotezy atomistycznej rozwiązywał bez uwzględnienia odnośnych faktów doświadczenia, t. j. zjawisk materialnych. Metafizyka przekracza, jak każda nauka realna, granice doświadczenia; ale czyni to i czynić może jedynie na podstawie doświadczenia, z należytem uwzględnieniem faktów, gdyż inaczej sądy jej, polegając wyłącznie na wywodach czystego rozumu, byłyby tylko dowolnymi twierdzeniami i kombinacjami pojęć bez żadnego przedmiotowego znaczenia. Doświadczenie jest więc nietylko jedynie naturalnem źródłem zagadnień metafizycznych, lecz także koniecznym warunkiem możności ich rozwiązania, jedynie możebnym punktem wyjścia i podstawą realną wszelkich badań metafizycznych. Twierdzenie Kanta, że metafizyka jest nauką *a priori*, niezależną od doświadczenia, okazało się więc, tak ze względu na po-

wstanie, jak ze względu na rozwiązanie metafizycznych zagadnień, zupełnie bezpodstawnem.

O czysto apriorycznem poznaniu rzeczywistości nie może być wogóle żadnej mowy. Nieprawdą jest, co twierdzi Kant, mianowicie, że umysł nasz posiada czyste, od doświadczenia zupełnie niezależne pojęcia, za pomocą których *a priori* określa i poznaje przedmioty. Takie czyste, aprioryczne pojęcia są czystym wymysłem racjonalistów, do których niestety także Kant przyłączył się w swej teorii poznania. Wszystkie pojęcia realne, odnoszące się do rzeczywistości, są pojęciami utworzonymi przez umysł nasz na podstawie doświadczenia, utworzonymi bądź za pomocą abstrakcyi, bądź za pomocą konstrukcyi myślowej. Na tej myślowej konstrukcyi polega każde tworzenie hipotez. Ale to konstrukcyjne tworzenie pojęć, w odróżnieniu od abstrakcyjnego, nie dzieje się bynajmniej *a priori*, niezależnie od doświadczenia, lecz opiera się na niem, jako na realnej podstawie, służącej mu za motyw i nić przewodnią. Także pojęcia metafizyczne nie wynikają *a priori* z naszego umysłu, lecz umysł tworzy je za pomocą konstrukcyi myślowej na realnej podstawie doświadczenia. Nie trzeba tylko — jak to zamierzał Kant — odrywać doświadczenia gwałtem, w sposób przeciwny naturze rzeczy, od samoistnego bytu, na którym ono spoczywa, i zamieniać go w szereg czystych fenomenów, gdyż wtenczas pozbawia się naturalnie pojęcia metafizyczne wszelkiej realnej podstawy i zamienia myślową konstrukcyę, na której pojęcia te polegają, w bezprzedmiotową fikcyę naszego umysłu.

Należy jeszcze zaznaczyć, że apriorystyczna metoda filozofowania, którą Kant uważa za charakterystyczną cechę metafizyki, nigdy w tej ścisłej formie nie była stosowaną do badań metafizycznych. Nawet najskrajniejsi racjoniści, tak przed Kantem jak po Kantcie, nie filozofowali czysto *a priori*, zupełnie niezależnie od doświadczenia, ponieważ taki sposób filozofowania jest rzeczą wręcz niemożliwą, niezgodną z naturą naszego umysłu i ze stanowiskiem, jakie poznający podmiot zajmuje wobec realnych przedmiotów poznania. O tem, co rzeczywiście istnieje, niezależnie od naszej świadomości, nie posiadamy *a priori* żadnego pojęcia i nie możemy wydać żadnego sądu bez względu na doświadczenie, w którym rzeczywistość nam się objawia. Aprioryzm racjonalistycznych metafizyków nie był i nie mógł być aprioryzmem w absolutnym tego słowa znaczeniu. Nie polegał on na zupełnej niezależności metafizycznych spekulacji od doświadczenia, lecz na niedostatecznym uwzględnieniu tegoż, na nie dość krytycznym postępowaniu w konstrukcji pojęć i dorywczem, sumarycznym wydawaniu sądów o naturze rzeczy, bez należytego zdania sobie sprawy z tego, czy fakty doświadczenia do takich pojęć i sądów uprawniają.

Już poprzednio zaznaczyliśmy, że odrzucone co dopiero przez nas kantowskie określenie metafizyki jako nauki *a priori* polega głównie na założeniu jego racjonalistycznej teorii poznania, a mianowicie, że każde prawdziwe poznanie, a więc także poznanie metafizyczne, które przynajmniej ubiega się o takie znaczenie, musi posiadać charakter apodyktycznej pewności

t. j. odznaczać się cechami konieczności i powszechności ścisłej; cechy te znamionują zaś jedynie poznanie *a priori*, niezależnie od doświadczenia i wynikające ze samych pojęć i zasad czystego rozumu. Ale to założenie kantowskiej teorii poznania jest jednostronnem; dotyczy ono bowiem tylko pewnego rodzaju naszych przedmiotowych poznań, nie dotyczy zaś poznania wogóle. Nie wszystkie poznania nasze posiadają apodyktyczną pewność, nie wszystkie wyrażają się w sądach koniecznych i ściśle powszechnych, wyłączających absolutnie wszelką inną możebność. Ze względu na stopień pewności stosują się poznania nasze zupełnie podług natury przedmiotu, do którego się odnoszą. Apodyktyczną pewność możemy przypisać tylko sądom nauk czysto formalnych, a więc obok sądów logiki sądom matematycznym, na których Kant wzorował wszelkie poznanie prawdziwe. Ale pewność tę posiadają poznania matematyczne tylko dla tego, że przedmiot ich, liczby i figury i zachodzące pomiędzy nimi stosunki, są przedmiotem idealnym, wytworzonym przez umysł nasz, przedmiotem, nie odnoszącym się do żadnej realnej rzeczywistości. Tę pewność apodyktyczną mają jednak poznania matematyczne tylko dopóty, dopóki nie odnoszą się do żadnej realności absolutnej, niezależnej od naszego umysłu, lecz oznaczają coś idealnego, t. j. wyobrazonego względnie pomyslanego. Odniesione do rzeczywistości, do realnego przedmiotu, we formie zastosowanej matematyki, pewności tej już nie posiadają. Przyrodnik stosuje poznanie czystej matematyki do zjawisk przyrody w celu ich ścisłego sformułowania. Że poznania matematyczne

w tym celu zastosować się dadzą, że zjawiska przyrody dadzą się ująć we formy matematyczne i za ich pomocą ściśle określić i przedstawić, to jest prostym faktem doświadczenia, faktycznym, od czynności umysłowych podmiotu niezależnym stosunkiem kongruencji pomiędzy konstytucją zjawisk a tworam i naszego umysłu, ale to nie jest koniecznością, wyłączającą absolutnie wszelką inną możebność. Sądy zastosowanej matematyki nie posiadają więc charakteru apodyktycznej pewności, lecz mają tylko faktyczne znaczenie, a powszechna zasada, wyrażająca bezwyjątkową możliwość zastosowania poznań czystej matematyki do zjawisk przyrody, nie jest — jak mniemał Kant — żadnym aksjomatem, lecz stoi pod względem poznawczym na stopniu prawdopodobieństwa, nie wyłączającego bynajmniej innej możebności. — Na tym stopniu stoją wszystkie poznania, odnoszące się do rzeczywistości, jako realnego przedmiotu. Sądy, dotyczące takiego przedmiotu, nie posiadają pewności apodyktycznej, nie są sądami koniecznymi i ściśle powszechnymi. Wprawdzie Kant usiłował wykazać, że i te sądy mają apodyktyczną pewność, ponieważ umysł nasz wytwarza przedmioty realne, przedmioty doświadczenia, za pomocą swych apriorycznych reguł syntezy myślowej, łącząc zjawiska w konieczny i ściśle powszechny sposób i przepisując przyrodzie prawa; ale usiłowanie to nie powiodło się Kantowi, nie zdołał on wykazać, że przedmioty realne są bez reszty wytworami naszego umysłu, tak samo jak idealne przedmioty matematyki. Taką resztę pozostawił Kant, ucząc, że wrażenia zmysłowe, tworzące treść przedmio-

tów doświadczenia, polegają na działaniu transcendentnego czynnika, niezależnego od apriorycznych form naszego umysłu. Że owa treść wrażeń zmysłowych, dana nam jako prosty fakt, da się bez wyjątku ująć w aprioryczne formy umysłu i połączyć w konieczny i ściśle powszechny sposób, że więc umysł zakreśla prawa przyrodzie i wytwarza prawidłowy ustrój zjawisk w ten sam sposób, w jaki wytwarza idealny przedmiot matematyki, tego Kant nie wykazał i wykazać nie mógł, ponieważ takie autokratyczne formowanie treści, polegającej na transcendentnym czynniku, niezależnym od umysłu, oznacza oczywistą niemożebność. O tem, że przedmiot realny jest wytworem naszego umysłu, że porządek zjawisk jest projekcją i odbiciem prawidłowości naszego rozumu, nie może więc być żadnej mowy, nawet wtenczas, jeżeli pojmiemy przedmiot ten — jak Kant chciał — w znaczeniu zjawiska, ponieważ i w zjawisku, określonym przez Kanta, mieści się pozytywny pierwiastek, narzucający się umysłowi we formie zmysłowych wrażeń ze strony transcendentnego czynnika jako prosty fakt, mogący w danym razie stawić nieprzełamany opór umysłowi, usiłującemu go autonomicznie kształtować*). Przedmiot realny czyli, rzeczywistość nie jest więc wytworem naszego umysłu, jak przedmiot idealny poznań matematycznych, lecz oznacza coś, narzucającego się umysłowi we formie faktu i wskazującego na pewien czynnik samoistny, przynajmniej ze względu na pewne składniki swoje, według których

*) Porówn. moją pracę: Kants Theorie der Kausalität, str. 265 i nast.

nasze aprioryczne formy i funkcyje poznawcze, jeżeli są one wogóle czynnikami w procesie powstawania przedmiotów doświadczenia, koniecznie stosować się muszą. — Odnośnie do realnego przedmiotu upada zatem wszelka możebność poznań apodyktycznych. Ze względu na to, co rzeczywiście istnieje i staje się, nie możemy wydać żadnego koniecznego i ściśle powszechnego sądu, wykluczającego absolutnie każdą inną możebność. Wprawdzie ze względu na to, co przedstawia się nam jako rzeczywisty fakt, nie może powstać żadna wątpliwość; fakt ten jest absolutnie pewny i nie dopuszcza, o ile jest faktem przez nas doświadczone, żadnej innej możebności. Odnośnie do oddzielnego faktu możemy wprawdzie mówić także o konieczności; ale ta konieczność jest tylko subiektywną, koniecznością faktu, narzucającego się nam w sposób, którego zmienić dowolnie nie możemy, nie jest ona zaś — przynajmniej dla naszego poznającego umysłu — koniecznością obiektywną, wyłączającą ze względu na przedmiotową treść odnośnego faktu wszelką inną możebność. Oddzielny fakt mówi też — ściśle rzecz biorąc — tylko o sobie, nie wykracza zaś po za swą własną, indywidualną i ograniczoną sferę. Poprzestając na samych faktach, stwierdzamy tylko to, co rzeczywiście doświadczamy, rejestrując nasze oddzielne spostrzeżenia i obserwacje. Chcąc zaś na mocy stwierdzonych, z natury rzeczy ilościowo zawsze ograniczonych faktów wydać sąd powszechny, dotyczący odnośnych faktów w ogólności, sąd, wyrażający nie tylko ilościową, na mocy rzeczywistego doświadczenia stwierdzoną ogólność odnośnych faktów, lecz ich ogólność

gatunkową, która na mocy ograniczonego zakresu doświadczenia nigdy stwierdzić się nie da, — chcąc wydać taki sąd, musimy wykroczyć po za zakres doświadczenia z jego faktyczną pewnością i zapuścić się w przypuszczenia. Już dawniej wykazaliśmy, że przyrodnik, wydając powszechny sąd o stosunkach pomiędzy zjawiskami w przyrodzie, sąd wyrażający prawo przyrody, t. j. konieczny, prawidłowy związek pomiędzy odnośnemi zjawiskami, nie polega na samych faktach doświadczenia, lecz opiera się na zasadzie przyczynowości, na przekonaniu, że wszystkie zmiany i zdarzenia w świecie materialnym dokonują się podług powszechnego prawa koniecznego związku pomiędzy przyczyną a skutkiem. Zasada przyczynowości nie jest zaś — jak dzisiaj prawie wszyscy znakomici teoretycy poznania przyznają i wykazują — ani żadnym aksjomatem, pewnikiem, nie wymagającym żadnego dowodu, ani żadnym teorematem, dającym się ściśle udowodnić za pomocą jakichś wyższych zasad, bądź empirycznych, bądź apriorycznych, lecz postulatem, przypuszczonym w celu badań naukowych, wymagalnikiem naszego rozumu, usiłującego pojąć to, co faktycznie istnieje i staje się, jako istniejące i stawające się koniecznie. Przyrodnik przypuszcza więc, że zasada przyczynowości, na której opiera swoje sądy o prawach przyrody, posiada powszechną przedmiotową doniosłość, nie będąc w stanie ściśle udowodnić, że rzeczywisty bieg zdarzeń w przyrodzie bez wyjątku zasadzie tej odpowiadać musi. — Na stopniu prawdopodobieństwa stoją naturalnie także wszystkie hipotezy, wchodzące w skład umiejętności realnych, tudzież teorie, utworzone na

podstawie tych hipotez. Badacz, przekraczając granice faktów doświadczenia, tworząc hipotezy i rozwijając teorie w celu racjonalnego wytłumaczenia zjawisk, obraca się w przypuszczeniach. Żadna hipoteza naukowa nie jest apodyktycznie pewną; jest ona tylko w mniejszym lub większym stopniu prawdopodobną, a stopień jej prawdopodobieństwa zwiększa się w miarę lepszego i doskonalszego tłumaczenia odnośnych faktów doświadczenia, nie mogąc się jednak wznieść na stopień apodyktycznej pewności, ponieważ zawsze istnieje możebność innej hipotezy, która z dalszym postępowaniem badań, nie mogącym nigdy dojść do ostatecznego kresu, odnośne zjawiska lepiej tłumaczyć będzie. — Tak więc ze względu na świat rzeczywisty, jako realny przedmiot poznania, wiedza nasza nie posiada i posiadać nie może apodyktycznej pewności. O ile poznanie nasze nie ogranicza się tutaj do stwierdzenia oddzielnych faktów doświadczenia, lecz wydaje powszechne sądy o nich i usiłuje je racjonalnie wytłumaczyć za pomocą czynników, nie zawartych w czystym, bezpośrednim doświadczeniu, obraca się ono w przypuszczeniach, w hipotezach i teoriach, posiadających tylko charakter prawdopodobieństwa.

Nie inaczej ma się naturalnie rzecz z poznaniem metafizycznym, odnoszącym się także do rzeczywistości, jako realnego przedmiotu poznania. Sądy, które metafizyka wydaje o bycie transcendentnym, posiadają tak samo, jak sądy innych realnych umiejętności, przekraczające granice doświadczenia, tylko charakter prawdopodobieństwa. Są one hipotezami i teoriami, utworzonymi na podstawie doświadczenia i wyników badań

nauk szczegółowych, hipotezami i teoriami, które dopóty uznajemy za prawdziwe, dopóki odpowiadają faktom doświadczenia i przyczyniają się do racjonalnego ich wytłumaczenia. Dzisiejsza metafizyka nie stoi na stanowisku metafizyki racjonalistów przed Kantem i metafizyki spekulacyjnej po Kancie, zwłaszcza metafizyki Hegla i jego szkoły, nie marzy ona o absolutnej wiedzy. Nowoczesne badania teoryo-poznawcze i prace takich wybitnych metafizyków, jak Lotze, Wundt i Hartmann, wniknęły głębiej w istotę naszego poznania i wyprowadziły na jaw tę wielkiej doniosłości prawdę, że dawniejsza metafizyka znajdowała się w błędzie, przypisując poznaniom swym apodyktyczną pewność, absolutne znaczenie po wszystkie czasy. Dzisiejsza metafizyka uświadomiła sobie granice naszego poznania. Wie ona, że istnieją różne stopnie pewności poznania, wie, że odnośnie do rzeczywistego bytu nie posiada umysł nasz apodyktycznej wiedzy, wyrażającej się w koniecznych i ściśle powszechnych sądach, lecz, o ile nie poprzestaje na stwierdzeniu i opisywaniu oddzielnych faktów, zadowolili się on musi poznaniem, mającym tylko charakter prawdopodobieństwa, że więc także jej sądy, wydane o samodzielnym bycie, nie mogą sobie rościć pretensji do apodyktycznej pewności, lecz są tylko hipotezami i teoriami, mającymi charakter prawdopodobieństwa.

Ten charakter poznań metafizycznych nie znosi bynajmniej ich wartości naukowej i przedmiotowego znaczenia. Są wprawdzie jeszcze dzisiaj tacy radykalni i skrajni teoretycy poznania, którzy stawiają następującą alternatywę: Albo poznanie nasze jest absolutnie,

apodyktycznie pewnem, wyłączającym wszelką inną możebność, albo nie jest wogóle żadnem poznaniem. Ale alternatywa ta nie odpowiada bynajmniej istocie poznania i zasadniczemu charakterowi umiejętności. Uwzględniając bowiem tę ważną okoliczność, że zakres poznań, posiadających apodyktyczną pewność, jest bardzo ograniczony, ograniczony do nauk czysto formalnych, że odnośnie do rzeczywistości, do realnego przedmiotu, umysł nasz apodyktycznej wiedzy wogóle uzyskać nie może: uwzględniając tę okoliczność, musimy przyznać, że powyższa alternatywa nie da się utrzymać, ponieważ prowadzi do niemożliwej konsekwencji. Jeżeli bowiem tylko poznanie apodyktyczne posiadać ma wartość naukową, natenczas odmówić musimy wartości tej nie tylko metafizyce, lecz także wszystkim umiejętnościom realnym, o ile one ze względu na poznanie rzeczywistości nie poprzestają na prostem stwierdzeniu i rejestrowaniu oddzielnych faktów doświadczenia, lecz usiłują za pomocą pewnych założeń i postulatów naukowych, pewnych hipotez i teoryj, dotrzeć dalej, niż zakres bezpośrednich faktów sięga. Albo więc wraz z metafizyką wyeliminujemy ze systemu umiejętności wszystkie nauki realne, posiłkujące się hipotezami, — a wtenczas system nauk znacznie się skurczy i stopnieje, — albo przyznamy metafizyce, pomimo że poznania jej apodyktyczną pewnością się nie odznaczają, naukową wartość i przedmiotowe znaczenie.

Wiemy, że Kant w swej ciasnej i jednostronnej teorii poznania, utożsamiającej wszelkie poznanie prawdziwe z wiedzą apodyktyczną, nie uwzględnił wcale, przynajmniej nie w dostateczny sposób, poznania, posiadającego

charakter prawdopodobieństwa, nie uwzględnił faktu, że nauki posiłkują się w celach poznawczych hipotezami. Nowokantyści zdają zaś sobie z tego faktu należytą sprawę; wiedzą oni, że nauki realne bez hipotez ostać się nie mogą, że tworzenie hipotez i rozwijanie na ich podstawie teoryj naukowych jest koniecznym warunkiem możności istnienia i postępu umiejętnych badań. Pomimo to odmawiają jednak nowokantyści metafizyce charakteru naukowego, twierdząc, że hipotezy metafizyczne różnią się zasadniczo od hipotez nauk szczegółowych. Pytamy się: pod jakim względem? Na pytanie to dają nowo-kantyści dwojaką odpowiedź.

Skrajni nowo-kantyści, ograniczający w myśl Kanta wszelkie poznanie do zakresu zjawisk, utrzymują, że hipotezy metafizyczne różnią się zasadniczo od hipotez nauk szczegółowych pod tym względem, że roszczą sobie pretensję do absolutnego znaczenia, odnosząc się do samoistnego bytu i usiłując określić naturę jego, podczas gdy hipotezy nauk szczegółowych przypisują sobie tylko względne znaczenie, jako pojęcia pomocnicze, utworzone przez umysł nasz i zastosowane do badań umiejętnych w celu łatwiejszego zrozumienia i prostszego wytłumaczenia zjawisk; nie odnoszące się zaś do żadnego samoistnego bytu. Według tego poglądu, któremu hołdują także pozytywiści, hipoteza atomistyczna nie dotyczy właściwej konstytucji materji, jako realnego, samoistnego czynnika; jest ona tylko pomocniczem pojęciem, utworzonym przez przyrodnika i zastosowanym tymczasowo do zjawisk. Przyrodnik nie przypisuje atomom — jak to czyni metafizyk z wytworami swej poezji myślowej — żadnego samoistnego

bytu, nie uważa ich za realny czynnik zjawisk; atomy przyrodnika są tylko liczmanami teorii przyrodniczej (*»Rechenpfennige der naturwissenschaftlichen Theorie«*), pojęciami, skonstruowanymi przez umysł przyrodnika, przedmiotami idealnymi, istniejącymi tylko w jego umyśle. Przyrodnik bada i tłumaczy zjawiska materialne tak, jakoby polegały one na prawidłowych ruchach atomów, patrzy na nie z punktu widzenia swej hipotezy atomistycznej, ponieważ w ten sposób zjawiska te dadzą się łatwiej pójść i naukowo opanować; przyrodnik nie twierdzi zaś bynajmniej, że to, co zjawiskom materialnym w samoistnym bycie odpowiada, są ruchy atomów. Ale takie subiektywistyczne i skrajno fenomenalistyczne tłumaczenie znaczenia hipotez nauk szczegółowych jest błędem i niedorzecznym, przeczy bowiem najwyraźniej właściwej tendencji naukowych badań, nie zgadza się z przewodnią myślą tworzenia hipotez naukowych i zamienia teorie naukowe, oparte na hipotezach, w proste fikcje naszego umysłu, bez żadnej przedmiotowej doniosłości. Nieprawdą jest, że hipotezy nauk szczegółowych pragną być tylko pomocniczymi pojęciami, liczmanami teorii, którym w sferze samoistnego bytu żaden przedmiot realny nie odpowiada; przeciwnie, domagają się one z natury swej koniecznie realnego znaczenia, odnosząc się do istniejącego przedmiotu, którego własności usiłują określić. Przyrodnik, tworząc hipotezę atomistyczną i posługując się nią w swych badaniach, nie czyni tego bynajmniej z tą myślą, że atomy i ruchy ich są tylko pojęciami jego; przeciwnie, przypisuje on atomom byt samoistny, uważa je za rzeczywiste czynniki, tworzące realną podstawę

materialnych zjawisk. Przyznajemy wprawdzie chętnie, że badacz z zakresu nauk szczegółowych, tworząc pewną hipotezę, przyjmuje ją na razie tylko prowizorycznie, nie przypisując jej zaraz realnego znaczenia; skoro się jednak przekona, że hipoteza jego odpowiada naturze odnośnych zjawisk i zadowalniająco je tłumaczy, że żadna ujemna instancja przeciw niej nie przemawia, wtenczas badacz ani na chwilę o tem nie wątpi, że hipoteza jego określa na prawdę byt rzeczywisty, że więc posiada realne znaczenie. Przeciw temu nie przemawia bynajmniej ta okoliczność, że hipotezy nauk szczegółowych okazują się nieraz błędnymi i ustępować muszą miejsca innym hipotezom. Fakt ten dowodzi tylko, że nie łatwą jest rzeczą poznać rzeczywistość, określić jej prawdziwą naturę, że umysł nasz nieraz wiele musi popełnić błędów, poczynić wiele bezowocnych usiłowań, zanim jego cel poznawczy uwieńczony zostanie pomyślnym skutkiem. Badacz, przekonawszy się, że jego hipoteza jest błędną, odrzuca ją, ponieważ nie odpowiada ona rzeczywistości; ale tworząc nową hipotezę, która odnośne fakty doświadczenia lepiej tłumaczy, nie mniema badacz, że także ta nowa hipoteza jest tylko subiektywnym pomysłem jego; przeciwnie, jest on teraz przekonany, że udało mu się za pomocą tej hipotezy poznać prawdziwą naturę odnośnej sfery bytu, i w tem przekonaniu przypisuje on swej nowej hipotezie realne znaczenie dopóty, dopóki dalsze badania nie przywiodą przeciw niej jakiej ujemnej instancji. Pretensja do realnego znaczenia, stosunek do samoistnej rzeczywistości, jest więc konieczną własnością nie tylko hipotez metafizycznych,

lecz także hipotez nauk szczegółowych. Gdyby bowiem hipotezy nauk szczegółowych były na prawdę tylko pomocniczymi pojęciami, nie odnoszącymi się do żadnego samoistnego bytu, natenczas byłyby one bezprzedmiotowymi fikcjami naszego umysłu. Z fikcjami nie ma zaś żadna nauka realna nic do czynienia; przeciwnie, rozróżnia ona ściśle pomiędzy tem, co jest tylko wymysłem i subiektywnem przedstawieniem naszym, a tem, co rzeczywiście istnieje. Chcieć tłumaczyć racjonalnie zjawiska jako przedmioty realne za pomocą bezprzedmiotowych fikcyj naszego umysłu, byłoby na prawdę szczytem niedorzeczności. Na szczęście żaden badacz, myślący realistycznie, nie popełnia, przynajmniej w praktyce umiejętnych badań, tej krzyczącej konfuzji i niedorzeczności, którą fenomenaliści chcą mu gwałtem przypisać. — Widzimy więc, że hipotezy metafizyczne nie różnią się pod względem swego znaczenia niczem od hipotez nauk szczegółowych. Te jak tamte odnoszą się do realnego przedmiotu, do tego, co rzeczywiście istnieje, i tylko do niego odnosić się mogą, gdyż inaczej tracą wszelkie przedmiotowe znaczenie i stają się bezprzedmiotowymi fikcjami, które w dziedzinie nauk realnych nie mają żadnej racyi bytu.

Umiarkowani nowo-kantyści, przyjmujący w zasadzie możliwość przekraczania sfery zjawiskowej w celu poznania rzeczywistości, przyznają wprawdzie, że każda hipoteza odnosi się do jakiegoś istniejącego czynnika, określając jego naturę, utrzymują jednak, że hipotezy metafizyczne różnią się od hipotez nauk szczegółowych pod tym względem, że ostatnie dadzą się za pomocą faktów doświadczenia sprawdzić i uzasadnić, podczas

gdy hipotezy metafizyczne możliwość takiej empirycznej weryfikacji z natury swej wykluczają, ponieważ dotyczą tego, co leży po za granicami możebnego doświadczenia i na podstawie empirycznych faktów absolutnie stwierdzić się nie da. Hipotezy nauk szczegółowych podlegają kontroli przez fakty doświadczenia; hipotezy metafizyczne, wykraczające po za zakres możebnego doświadczenia, kontroli tej podlegać nie mogą. Dla braku tego jedynie możebnego przedmiotowego kryterium prawdy, nie dadzą się hipotezy metafizyczne skontrolować pod względem swej wartości poznawczej, i dla tego otwierają drogę wszelkim dowolnym konstrukcyom i czczym, bezprzedmiotowym spekulacyom poezji myślowej. Tem się też tłumaczy fakt, że odnośnie do jednego i tego samego przedmiotu badań metafizycznych znachodzimy u różnych metafizyków różne, często wręcz przeciwne poglądy; jeden twierdzi stanowczo to, czemu drugi z tą samą stanowczością zaprzecza. Każdy metafizyk usiłuje hipotezy swe poprzeć argumentami; ale wartość poznawcza tych argumentów nie da się wcale w sposób rzeczowy ocenić, ponieważ argumentom tym brak wszelkiego przedmiotowego kryterium prawdy, którem mogą być ze względu na poznanie rzeczywistości jedynie fakty doświadczenia.

Powyżej wyluszczony pogląd byłby jednak tylko wtenczas słusznym, gdyby był transcendentny, do którego odnoszą się hipotezy metafizyczne, nie stał w żadnym realnym związku z immanentną sferą zjawisk, jako faktów doświadczenia, gdyby — jak utrzymywał Kant — pomiędzy nim a zjawiskami istniał radykalny przedział. Wtenczas bowiem hipotezy metafizyczne nie mogłyby

się opierać na faktach doświadczenia, ponieważ zakres tych faktów, nie stojąc z bytem transcendentnym w żadnym realnym stosunku, nie mówił by też o nim absolutnie nic pod względem poznawczym. Ale w tym razie nie tylko metafizyczne hipotezy pozbawione by były przedmiotowego kryterium prawdy, lecz także hipotezy nauk szczegółowych, które przecież także granice doświadczenia przekraczają, usiłując określić pozazjawiskowy czynnik zjawisk. Jeżeli zaś — jak dawniej wykazaliśmy i jak umiarkowani nowo-kantyści sami przyznają — pomiędzy immanentną sferą zjawisk a transcendentną sferą bytu istnieje realny związek, jeżeli byt transcendentny objawia się w zjawiskach, jako formach i sposobach swego działania, natenczas pomiędzy nim a zjawiskami istnieje także stosunek poznawczy; zjawiska, jako fakty doświadczenia, są pomostem, prowadzącym nasz umysł do poznania transcendentnej sfery, na której sfera zjawiskowa polega. Jeżeli zaś tak się rzecz ma, wtenczas nie można już mówić o tem, że metafizyczne hipotezy znajdują się w systemie hipotez naukowych na całkiem wyjątkowym stanowisku, będąc pozbawione realnej podstawy i przedmiotowego kryterium prawdy dla braku możności empirycznej kontroli i weryfikacji. Hipotezy metafizyczne możność tę dopuszczają, tak samo jak hipotezy nauk szczegółowych, ponieważ opierają się także na realnej podstawie doświadczenia. Tyle tylko przyznać należy, że hipotezy metafizyczne, usiłując ogarnąć szersze zakresy bytu i wniknąć głębiej w jego naturę, oddalają się więcej od doświadczenia, niż hipotezy nauk szczegółowych; nigdy jednak nie zrywa się zupełnie nic, łączącą hipotezy me-

tafizyczne z realną podstawą doświadczenia, i dla tego zawsze pozostaje możność ich empirycznej weryfikacji. — Przyrodnik, tłumacząc zjawiska materialne za pomocą działania pozazjawiskowych czynników, stawia taką hipotezę i rozwija na jej podstawie taką teorię zjawisk materialnych, która odnośnym faktom doświadczenia najlepiej odpowiada i zadowalniająco je tłumaczy; kontroluje swą hipotezę za pomocą faktów i sprawdza ją empirycznie. Nie inaczej postępuje w zasadzie metafizyk. Zdając n. p. sprawę z tego, czem są przestrzeń i czas, czy tylko formami naszego wyobrażenia, czy też formami samoistnego bytu, stawia metafizyk taką hipotezę i rozwija taką teorię przestrzeni i czasu, która formy te jako fakty doświadczenia najlepiej tłumaczy. Albo określając naturę duchowego pierwiastka, odpowiadając na pytanie, czy duszę uważać należy za substancję, czy też za zbiór powiązanych ze sobą czynności, bierze metafizyka za punkt wyjścia objawy psychiczne i tworzy na ich podstawie taką hipotezę o istocie duchowego pierwiastka, która naturze objawów psychicznych najlepiej odpowiada. Jeżeli zachodzi jakaś różnica pomiędzy hipotezami nauk szczegółowych a hipotezami metafizycznymi, to nie polega ona na możności względnie niemożności empirycznej kontroli i weryfikacji, lecz jedynie na różnym stopniu abstrakcji myślowej, która jednak, choćby najdalej posunięta, nie odrywa się nigdy od realnej podstawy doświadczenia, z której wzięła swój początek. — O empirycznej weryfikacji metafizycznych hipotez nie możemy naturalnie mówić w tem znaczeniu, jakoby weryfikacja ta polegała na eksperymencie, którym posiłkują się w badaniach swych

nauki szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze. Eksperyment w ściślejszym tego słowa znaczeniu da się bowiem zastosować jedynie do poszczególnych zjawisk, celem stwierdzenia, w jaki sposób odnośne zjawiska się zachowują; do ogólnych form i zasad bytu, wogóle do tego, co leży w sferze pozazjawiskowej, eksperymentu zastosować nie możemy. Ze względu na empiryczną weryfikację metafizycznych hipotez możemy mówić tylko o eksperymencie w najszerszym tego słowa znaczeniu, a mianowicie o eksperymencie myślowym. Metafizyk, tworząc pewną hipotezę, dotyczącą samoistnego bytu, rozważa w myśli, czy hipoteza ta zgadza się z naturą świata zjawiskowego, w którym byt ten się wyraża, konfrontuje swą hipotezę z faktami doświadczenia; eksperyment jego jest czynnością czysto myślową, krytyczną refleksją, bez żadnych materialnych przyrządów i manipulacji. Na takim myślowym eksperymencie polega w gruncie rzeczy także empiryczna weryfikacja hipotez nauk szczegółowych. K o p e r n i k, przekonawszy się, że geocentryczna hipoteza P t o l e m e u s z a trafia na nieprzezwyciężone trudności wobec całego szeregu zjawisk kosmicznych, postawił hipotezę heliocentryczną, skonfrontował ją na drodze myślowej refleksji z odnośnymi faktami doświadczenia i przekonał się na mocy krytycznej rozważki, że hipoteza jego fakty te lepiej tłumaczy, usuwając dawne trudności. Także weryfikacja hipotezy atomistycznej polega w ostatnim rzędzie na eksperymencie myślowym. Eksperyment właściwy, zastosowany przez przyrodnika do zjawisk materialnych, wyłonił tylko szereg poszczególnych

faktów, dał nam poznać stosunki pomiędzy zjawiskami, materialnymi, odkrył szczególne sposoby ich zachowywania się, ich własności i charakterystyczne cechy. Na podstawie tych empirycznych danych, stwierdzonych na drodze eksperymentalnej, utworzył następnie przyrodnik hipotezę atomistyczną. Sprawdzając tę hipotezę empirycznie, konfrontuje ją przyrodnik w myśli ze szczególnymi własnościami zjawisk materialnych, poznaniem eksperymentalnie, rozważając krytycznie, czy owe własności dadzą się racjonalnie wytłumaczyć, jeżeli przyjmiemy, że polegają one w istocie swej na ruchach atomów. — Widzimy więc, że pomiędzy hipotezami metafizycznymi a hipotezami nauk szczegółowych nie zachodzi żadna istotna różnica. Te, jak tamte, są wynikami myślowej konstrukcji pojęć, opierającej się na doświadczeniu; te jak tamte dopuszczają możliwość empirycznej kontroli i weryfikacji; w kwestyi ich uprawnienia i wartości poznawczej rozstrzyga bez wyjątku rozum nasz ze swą krytyczną rozważką.

Temu usiłują jednak zaprzeczyć nowo-kantyści, twierdząc, że w kwestyach hipotez metafizycznych nie rozstrzyga rozum ze swymi logicznymi argumentami, lecz uczucie i wola ze swymi pragnieniami i życzeniami. W metafizyce odgrywa e m o c y o n a l n a strona natury ludzkiej najważniejszą rolę; strona i n t e l e k t u a l n a zaś tylko rolę podrzędną. Metafizyk oświadcza się za pewnem rozwiązaniem zagadnień metafizycznych, ponieważ tak sobie życzy; inny metafizyk z innymi życzeniami rozwiązuje to samo zagadnienie zupełnie inaczej, stosownie do swych osobistych pragnień. Ro-

zum zbiera tylko następnie argumenty, mające rzekomo poprzeć to, co uczucie i wola już rozstrzygnęły, uwzględniając naturalnie tylko te argumenty, które przemawiają za pewnem twierdzeniem, pomijając zaś zupełnie te, które przeciw niemu mówią. Zdania metafizyczne są więc tylko dogmatami wiary odnośnego metafizyka, twierdzeniami bez prawdziwego przedmiotowego uzasadnienia. Ale pogląd ten jest błędny. Może być, że w kwestyach metafizycznych nieraz życzenia osobiste odrywają rolę. Ale czyż nie odgrywają one także roli w kwestyach nauk szczegółowych? Czyż badacz z zakresu szczegółowych nauk jest zawsze wolnym od uprzedzeń i przesądów, czyż nie rozstrzyga on nieraz pewnego zagadnienia głównie dla tego, że życzy sobie tak a nie inaczej? Ale takie mieszanie się osobistych życzeń do zakresu czysto teoretycznych badań nie jest regułą, lecz tylko wyjątkiem; zależy ono jedynie od indywidualności odnośnego badacza i da się łatwo usunąć, jeżeli badacz postępuje z krytyczną rozważą i zimnym rozmysłem. Może być, że w ostatecznych, eschatologicznych kwestyach metafizyki, dotyczących zagadnień, które najwięcej obchodzą człowieka, ponieważ łączą się nietylko z czysto intelektualną potrzebą jego umysłu, lecz także z praktyczną i aksjologiczną potrzebą natury ludzkiej, emocjonalna strona silniej się uwydatnia, chociaż jesteśmy zdania, że krytyczne i rozważne traktowanie tych kwestyj zdoła te subiektywne czynniki usunąć i nadać odnośnym badaniom czysto teoretyczny charakter. Chcielibyśmy zaś chętnie wiedzieć, jaką rolę odgrywać może

emocjonalna strona natury ludzkiej w rozwiązaniu zagadnień, dotyczących istoty przestrzeni, czasu, substancji, przyczynowości, materji, duszy i t. d. Odnosnie do tych czysto teoretycznych zagadnień nie może być chyba o osobistych uczuciach i dążeniach żadnej mowy. — Wolno wprawdzie każdemu wytwarzać sobie swój osobisty pogląd na świat według własnych życzeń i pragnień swego serca; ale krytycznie myślący metafizyk, postępujący w badaniach swych naukowo, rozstrzygać będzie zagadnienia swej nauki według obiektywnych norm i rzeczowych racyj, obowiązujących każdy myślący umysł. Tam, gdzie rozum jego nie sięga, gdzie siła rzeczowych argumentów się kończy, tam wyzna on otwarcie swą niewiadomość, nie będzie zaś usiłował wypełniać braków swej wiedzy tworami fantazyi, kierowanej uczuciem i wolą.

Niemożebność metafizyki wykazuje zdaniem nowokantystów już jej faktyczny stan. Metafizyka jest polem samych spornych kwestyj, toczących się od wieków, kwestyj, z których żadna nie została dotąd w zadowalniający sposób rozstrzygnięta. Ale i ten zarzut jest niesłuszny. Od spornych kwestyj nie jest żadna nauka wolną. Wprawdzie ze względu na gołe fakty nie ma żadnej różnicy zdań. Ta jednomyślność kończy się jednak, gdy chodzi o wytłumaczenie faktów, a więc o rzecz dla naukowych badań najważniejszą. Teorie wszystkich nauk przedstawiają szereg spornych kwestyj. Znachodzimy je tak we fizyce, jak w chemii, jak w biologii, wogóle w każdej realnej umiejętności. Dzisiaj toczy się n. p. spór o uprawnienie teorii atomistycznej.

Był czas, gdzie usiłowano wszystkie zjawiska materialne tłumaczyć czysto mechanicznie i marzono już na seryo o mechanicznej formule świata; dzisiaj podnoszą się zaś poważne głosy przeciw mechanicznemu tłumaczeniu zjawisk. Albo weźmy biologję! Przedstawia ona właściwie same sporne kwestye. Zasadnicza kwestya biologii, czy należy tłumaczyć zjawiska świata organicznego za pomocą fizykalnych i chemicznych przyczyn, a więc mechanicznie, czy też za pomocą osobnej organicznej przyczyny, t. j. witalistycznie i teleologicznie: kwestya, ta jest dotychczas sporną, nierozstrzygniętą kwestyą, a obecnie mnożą się coraz więcej głosy, przemawiające za witalizmem, który zdawał się już być zupełnie pogrzebanym. Taki sam spór toczy się o uprawnienie teorii rozwojowej, mianowicie we formie, którą nadał jej Darwin. Zoolog Fleischmann wydał niedawno dzieło, w którym zwalcza energicznie teorię descendency i radzi ją zupełnie zarzucić.*) Ale nietylko ze względu na ogólne zasady umiejętnych badań znajdujemy w łonie nauk szczegółowych sporne kwestye: także odnośnie do więcej specjalnych teoryj panuje różnica zdań i ścierają się przeciwne poglądy. — Co się zaś tyczy zarzutu, że badania metafizyczne nie doprowadziły dotąd do żadnych pozytywnych wyników, to zarzut ten jest co najmniej grubo przesadzony. Najpierw należy się zapytać, czy badania nauk szczegółowych doprowadziły do wyników zupełnie zadowolnia-

*) Fleischmann: Die Descendenztheorie, Gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf- und Niedergang einer naturwissenschaftlichen Theorie.

jących i pewnych. Ze względu na skonstatowanie i proste opisanie gołych faktów — może, ze względu na wytłumaczenie tych faktów — zapewne nie. Niedawno pojawiła się obszerna i uczona praca, której autor,*) bynajmniej nie we formie sofistycznej diatryby, lecz zupełnie poważnie usiłuje wykazać — i to pod wielu względami nie bez racyi, — że nauki szczegółowe dotąd tyle co nic nie zdziałały pod względem rzeczywistego rozwiązania swych zagadnień. Co do nas, nie chcemy występować z tak radykalnym, skeptycznym zarzutem wobec nauk szczegółowych; przyznajemy chętnie, że badania ich zbliżyły się i zbliżają się coraz więcej do poznania rzeczywistości, że więc nie są bez dodatnich wyników. Ale stanowczo zaprzeczyć musimy, że dotychczasowa praca metafizyki nie wydała żadnych owoców. We wielu kwestyach postąpiła metafizyka bez wątpienia naprzód, i jeżeli ich zupełnie nie rozwiązała, to przyczyniła się przynajmniej do ich wyjaśnienia; z dalszym postępowaniem badań zdoła je lepiej wyjaśnić i rozwiązać, o ile to jest możebnem w granicach naszego poznania. Przecież i nauki szczegółowe nie rozwiązują swych zagadnień na raz, lecz stopniowo, przecież i one rozwijają się i postępują zwolna w poznaniu prawdy. Prawo rozwoju i postępu wiedzy stosuje się do wszystkich nauk, nie wyłączając metafizyki; tylko zupełne nieoznanie tego powszechnego prawa i niebывałe uroszczenie jakichś wyjątkowych, zupełnie fikcyjnych praw rozwoju mogło wytworzyć za czasów Hegla ten prze-

*) Schoeler: Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis.

wrotny pogląd, że metafizyka doszła już w rozwoju swym do ostatecznego kresu, do prawdy absolutnej. Że metafizyka — czemu nie zaprzeczamy — może dotychczas okazać stosunkowo mało pozytywnych wyników swych badań, to nie dowodzi bynajmniej niemożebności metafizyki, to dowodzi tylko, że zagadnienia metafizyczne są o wiele trudniejsze i mniej dostępne dla naszego umysłu, niż zagadnienia nauk szczegółowych. Nie trzeba tylko — jak to czynią nieraz przeciwnicy metafizyki — stawiać metafizyce niemożebnych postulatów i zadań, gdyż wtenczas jest rzeczą łatwą, wykazać jej niemożebność. Tak czytamy n. p. we wspomnianej dawniej rozprawie Adickesa, że głównem i właściwem zadaniem metafizyki jest rozstrzygnięcie kwestyi, jaki cel ma byt rzeczywisty, do jakiego celu dąży wszelkie stawanie się w świecie. Ale kwestya ta jest z natury swej nierozwiązalną i nie należy wcale do zadań metafizyki. O właściwym celu bytu i stawania się moglibyśmy bowiem tylko wtenczas rozstrzygać, gdybyśmy byli stwórcami świata. Należąc zaś tylko do twórców jego, mamy jedyne zadanie, uznać świat za faktycznie istniejący i poznać naturę jego. Nie należy także stawiać metafizyce za daleko sięgających zadań i do nich badań jej ograniczać. Tak czytamy n. p. u Kanta*), że właściwymi przedmiotami metafizyki są Bóg, wolność woli, i nieśmiertelność duszy. Zapewne, że metafizyka porusza także powyższe zagadnienia. Ale w razie, gdyby metafizyka na drodze czysto teoretycznych poszukiwań zagadnień tych rozwiązać nie mogła, nie okazała by

*) Kritik der reinen Vernunft, str. 36.

się ona przez to bynajmniej niemożebną, ponieważ jest jeszcze szereg innych, bliżej leżących zagadnień, które metafizyka zbadać i rozwiązać może.

Nowo-kantyści mówią o antynomicznym charakterze metafizyki. Badania metafizyczne nie prowadzą, zdaniem ich, do jednoznacznych, zadowalniających nasz rozum wyników, lecz do antynomij, do sprzecznych zdań, których nie możemy w żaden sposób usunąć. Z powodu tych koniecznych, nierozwiązalnych sprzeczności, w które popada rozum, biorąc za przedmiot swych rozmyślań byt transcendentny, jest metafizyka jako nauka niemożebną. Nowo-kantyści opierają się i w tym względzie na odnośnych poglądach Kanta. W transcendentnej dyalektyce, mianowicie w rozdziale o antynomiach czystego rozumu, usiłuje Kant wykazać, że rozum nasz, przekraczając immanentną sferę zjawisk i zapuszczając się myślą w transcendentną sferę rzeczy samych w sobie, wikła się koniecznie w antynomję, w nierozwiązalną sprzeczność, wydając o jednym i tym samym przedmiocie dwa całkiem przeciwne sądy, z których jeden to samo twierdzi, czemu drugi zaprzecza. Każdy z tych sądów, a więc tak twierdzenie czyli teza, jak przeczenie czyli antyteza, da się, zdaniem Kanta, w zupełnie ścisły i prawidłowy sposób (*schulgerecht*) uzasadnić. Kant przytacza cały szereg takich antynomij. Między innymi wykazuje, że odnośnie do kwestyi, czy świat jest w przestrzeni i czasie skończony, czy nieskończony, popada nasz rozum koniecznie w antynomję, w nierozwiązalną sprzeczność, wydając dwa przeciwne sobie sądy, z których pierwszy wyraża

skończoność świata w przestrzeni i czasie, drugi zaś jego nieskończoność; tak teza, jak antyteza da się zupełnie prawidłowo, zgodnie z zasadami logiki, udowodnić. Mamy więc tutaj oczywistą sprzeczność, której rozum nasz w żaden sposób znieść nie może; a ponieważ nie jest on także w stanie sprzeczności tej usunąć, gdyż jest ona konieczną, związaną ściśle z naturą rozumu, o ile tenże uprawnia spekulacje metafizyczne, przeto ująć jej możemy jedynie wtenczas, jeżeli zaprzestaniemy wszelkich dociekań metafizycznych, prowadzących nas do owych antynomij, i ograniczymy poznanie nasze do zjawiskowej sfery doświadczenia.

Nie da się zaprzeczyć, że kantowska nauka o antynomiach metafizycznych, gdyby była na prawdę uzasadniona, oznaczałaby jawne zniszczenie wszelkiej metafizyki. Jeżeli bowiem przedmiot, którym pewna umiejętność się zajmuje, jest tego rodzaju, że nie możemy o nim wydać żadnego jednoznacznego, zadowalniającego nasz rozum sądu, lecz musimy o nim wydawać z natury rzeczy sądy ze sobą sprzeczne, i sprzeczności tej nie jesteśmy w stanie usunąć: natenczas przedmiot taki jest w istocie niepoznawalny, a umiejętność, badająca go, niemożliwą. Na szczęście tak się rzecz nie ma. Kantowska nauka o antynomiach, na którą powołują się uczniowie i zwolennicy jego, nie jest uzasadniona. Jest ona sztucznym wytworem kantowskiego myślenia, najsłabszą stroną jego filozofii, koncepcją, przynoszącą mało zaszczytu bystrości umysłu Kanta. Przy głębszem rozpatrzeniu argumentacyj Kanta da się bowiem łatwo wykazać, że dowody,

które Kant przytacza na poparcie tez i antytez swych antynomij, nie są bynajmniej prawidłowymi, ze zasadami logiki zgodnymi dowodami, lecz jawnymi sofizmatami, polegającymi na samych wyłudzeniach pewnych zasad, wynikających jedynie z błędnego idealizmu i fenomenalizmu Kanta*), że więc antynomje, przytoczone przez Kanta, nie są koniecznymi, nierozwiązalnymi sprzecznościami, w które rozum nasz popada rzekomo w spekulacjach metafizycznych, lecz pozornymi sprzecznościami, które dadzą się łatwo usunąć, jeżeli tylko zwrócimy baczną uwagę na rzeczową wartość argumentów, którymi Kant popiera swoje dowody, jeżeli uwzględnimy tę okoliczność, że argumenty te są same w sobie mylne i niczem nie uzasadnione. O tem, że odnośnie do pewnej metafizycznej kwestyi stawia rozum dwa przeciwne twierdzenia, z których każde da się ściśle i prawidłowo uzasadnić, nie może być żadnej mowy. Albo teza, albo antyteza jest prawdziwą; *tertium non datur*. Powody, przemawiające za pewnem twierdzeniem, i powody, przemawiające przeciw niemu, nie równoważą się; stosunek może być tylko ten, że albo powody, przemawiające za tezą, przeważają powody, przemawiające za antytezą, albo odwrotnie. Odnośnie do rozwiązania zagadnień metafizycznych nie możemy więc mówić o koniecznych sprzecznościach, lecz tylko o trudnościach, które rozum

*) Trafną krytykę kantowskiej nauki o antynomiach podaje Erhardt w rozprawie: Kritik der Kantischen Antinomienlehre. Porówn. także moją pracę: Das Problem des Wickens und die monistische Weltanschauung, str. 149 i nast.

nasz napotyka, o trudnościach, które jednak z dalszym rozwojem badań dadzą się coraz więcej usunąć. O zupełnym usunięciu takich trudności nie możemy, co prawda, mówić; leży to już bowiem w naturze każdej hipotezy, mającej tylko charakter prawdopodobieństwa, że przedmiot, którego hipoteza dotyczy, nie da się nigdy zupełnie zracyonalizować, nie da się wyczerpać naszym rozumem, lecz pozostawia zawsze pewną iracyonalną resztę *).

Nakoniec jeszcze jeden zasadniczy zarzut, podnoszony przez kantystów przeciw możności metafizyki, odeprzeć musimy. Brzmi on, że metafizyka nie może wydać przedmiotowo uzasadnionych sądów o bycie, ponieważ poznania nasze obracają się w granicach ludzkich form poznawczych, ludzkich pojęć, wynikających ze szczególnej natury i organizacji naszego umysłu, form i pojęć, których przedmiotowej doniosłości dla rzeczywitego bytu nie jesteśmy w stanie udowodnić. Ale ten skeptyczny zarzut za daleko się posuwa; niszczy bowiem nie tylko poznanie metafizy-

*) Porówn. Volkekt: Erfahrung und Denken, str. 439 i nast. Volkekt niesłusznie mówi, o antynomiach metafizyki. Jeżeli bowiem, jak Volkekt przyznaje, powody, przemawiające za pewnym twierdzeniem, i powody, przemawiające przeciw niemu, nie równoważą się nigdy, lecz zawsze albo pierwsze albo drugie przeważają, wtenczas nie można mówić o sprzeczności w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ sprzeczność tam tylko ma miejsce, gdzie, jak Kant twierdzi, odnośnie do tego samego przedmiotu, mamy dwa zupełnie przeciwne sądy, z których każdy z tą samą siłą argumentów da się ściśle i prawidłowo uzasadnić, czemu właśnie Volkekt słusznie zaprzecza.

czne, lecz wogóle wszelkie przedmiotowe poznanie i kończy zupełnym subiektywizmem i iluzjonizmem; znosi nie tylko metafizykę, lecz wogóle każdą naukę. Zapewne, że poznanie nasze obraca się w poznawczych formach naszego ludzkiego umysłu; jesteśmy ludźmi i ludzką wiedzę posiadamy, gdybyśmy byli nadludźmi, posiadalibyśmy wiedzę nadludzką. To jest tak prosta prawda, że nie warto się nad nią rozwodzić. Przedmiotowa doniosłość naszych form poznawczych nie da się naturalnie nigdy ściśle udowodnić, w sposób, usuwający absolutnie wszelką wątpliwość. Ale wątpliwość ta jest próżną. Że poznanie nasze posiada przedmiotowe znaczenie, to jest koniecznym postulatem naszego dążenia do wiedzy obiektywnej, postulatem, na którym opiera się nie tylko metafizyka, lecz każda nauka. Każdy badacz, czy metafizyk, czy badacz z zakresu nauk szczegółowych, przystępuje do pracy swej z tem niezłomnym przekonaniem, że formy poznawcze jego umysłu posiadają przedmiotową doniosłość, że jego władze umysłowe zdolne są poznać prawdę obiektywną, że, jeżeli tylko postępuje w badaniach swych krytycznie i rozważnie, na mocy logicznie uporządkowanego myślenia, sądy jego, wydane o przedmiotach, posiadają na prawdę wartość poznawczą i określają w sposób rzeczowy naturę przedmiotu, do którego się odnoszą. Że poznanie nasze, odnoszące się do rzeczywistości, posiada granice, to chętnie każdy nieuprzedzony teoretyk poznania przyzna. Byłoby jednak próżnym usiłowaniem, chcieć określać granice te *a priori*, przed rozpoczęciem badań metafizycznych, i oznaczać

je raz na zawsze z pretensją do absolutnego znaczenia. Tylko same badania metafizyczne w swym stopniowym rozwoju i postępie mogą wykazać, jak daleko wiedza nasza o bycie rzeczywistym sięga, a gdzie rozpoczynają się granice poznania, których umysł nasz przekroczyć nie może, jeżeli nie chce podawać swych subiektywnych wytworów myślowej poezji za obiektywnie uzasadnione prawdy.

Zresztą stosuje się do badań metafizycznych, jak wogóle do wszystkich usiłowań człowieka, owo proste biblijne zdanie: Poznacie ich po owocach!

