5062

№ 967.

HISTORYA

FILOZOFII

nowożytnej

od ~ Kanta

według wykładów

KS. D^ra PAWLICKIEGO

prof. univ. Fagel.

5062

BIBLIOTECA SEMIN. PHILOS. CRAIST.

1886.

Akademia Teol. Katol. w Warszawie
Biblioteka
05062

Wstęp

Filozofia nowożytna zwłaszcza niemiecka i francuska jest niesłychanie ważną w swych rezultatach politycznych. Jak bowiem wielka rewolucya francuska była do połowy skutkiem rozmaitych prądów filozoficznych, jak później oswobodzenie Niemiec z pod hegemonii Napoleona było następstwem zapału patryotycznego, który Fichte rozniecił, tak rozwój państwa pruskiego należy przypisać filozofii Hegla, r. 1870 stawionego jako założyciela jedności niemieckiej, tak i Włochy zjednoczone są według powszechnej tego kraju opinii dziełem filozofów włoskich. Filozofia oddziaływa więc na każde społeczeństwo i przeobraża często takowe.

Dla nas Polaków filozofia niemiecka ma niepoślednie znaczenie, ponieważ wpływ Niemców dlatego, że są naszymi sąsiadami, będzie zawsze wielkim, chociaż ten wpływ może być – co jest oczywistą rzeczą – dobrym albo złym; dotąd jednak był on od czasów reformacyi przeważnie złym, ponieważ nie naśladując tego, co dobre, przyjmowaliśmy od nich formy filozoficzne, które są w niezgodzie z naszym bytem narodowym. Filozofia niemiecka powinna nas także zajmować przez ciekawość. Dla naszej literatury, gdyż filozofowie polscy, jak Gołuchowski, Liczkowski, Kremer, Libelt, myśleli według filozofów niemieckich,

byli wyznawcami filozofii Szellinga, Hegla, a na początku tego wieku, niechcemy samych tylko naśladowców Kanta lub jego przeciwników. Oprócz zaś teoretycznych wiadomości, które nabywamy z studyów filozofii niemieckiej, poznajemy wszystkie defekta albo dodatnie strony, jakie myśl ludzka w sobie wyrabia, a nakoniec ponieważ Niemcy zagrażają naszej egzystencyi, stąd wszystkie prądy w Niemczech mają dla nas niezmierne znaczenie, — że wspomnę tu tylko o artykułach Hartmana będących wypływem filozofii panteistycznej. Oczywistą jest rzeczą, że współistnienie kilku narodowości pod jednym panującym, równie jak współistnienie kilku kościołów pod jednem berłem jest w filozofii panteistycznej, która góruje z jakimś cezaryzmie i zaprzeczeniu bytu narodowego, niemożebnem. Stąd wszystkie polityczne konsekwencye, które Niemcy wyciągają ze swej filozofii, powinny być przez nas rozumiane, a nie można ich rozumieć bez znajomości filozofii niemieckiej. —

Zaczynam od filozofii Kanta, a to z tego powodu, że od niego datuje się nowa epoka w filozofii zwłaszcza tej, która się rozwija poza kościołem, lub w antagonizmie ku niemu. Nawet ci, którzy nie są tej samej opinii filozoficznej, co Kant, wiążą wszystkie swobody filozoficzne z jego wystąpieniem; katolicy zmuszeni są liczyć się z nim, aczeby odeprzeć wszystkie te błędy, które się wiążą z jego nazwiskiem; nareszcie wszyscy filozofowie wypełniający pierwszą połowę tego stulecia, są pośrednimi albo

bezpośrednimi uczniami jego i pism żadnego z nich nie można zrozumieć bez znajomości Kanta. To tłumaczy, dlaczego w r. 1881 Niemcy z takim entuzyazmem obchodziły stuletnią rocznicę wydania dzieła „Kritik der reinen Vernunft". —

§. 1. Źródła biograficzne.

1. Na uwagę zasługuje dziełko Borowskiego. Był on jedynym arcybiskupem luterskim w Prusach książęcych, a w czasach, kiedy jeszcze + był pastorem w Królewcu, często Kanta odwiedzał, zwłaszcza że ten był niegdyś jego profesorem. W r. 1792 napisał krótką biografią filozofa, którą Jensze przejrzał, ale za życia swego ogłaszać zakazał; dopiero r. 1804 wydał ją w Królewcu pod tytułem: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt. Pomimo niedostatków swoich, bo Borowski nie był w stanie ocenić należycie filozofii Kanta, dziełko to jest najważniejszą i najpewniejszą biografią sławnego człowieka.

2. Jachmann także uczeń Kanta, a później jego pomocnik (ammanuensis) wydał: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund - Königsberg 1804; są to rozmaite wspomnienia o życiu i charakterze filozofa.

3. Pastor Wasianski, który był przed Jachmanem przez 10 lat. pomocnikiem Kanta, później jego przyjacielem i częstym gościem, mieszk.

cie przy schyłku życia opiekował się nim, prowadził jego interesa i został wykonawcą testamentu, wydał: Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. Königsberg 1804.

Pomijam kilka innych pism mniejszej wartości, które ukazały się także niedługo po śmierci Kanta, a dodam tylko, że najobszerniejszą i najlepszą jego biografią napisał Schubert: Im. Kants Biographie zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt, ogłoszona w wydaniu kompletnem dzieł Kanta: Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert Bd XI. Abth. 2. Lipsk 1842. —

Oprócz wspomnianego wydania w 12 tomach, istnieje jeszcze dawniejsze w 10 tomach zrobione przez Hartensteina także w Lipsku r. 1838-39; nareszcie trzecie wydanie wszystkich dzieł Kanta ukazało się jeszcze raz w Lipsku 1867-69 przez tegoż Hartensteina. To wydanie powtórzone zostało i opatrzone przypiskami w Bibl. filoz. Kirchmanna - Berlin 1868 i nast. — Najcenniejszą monografią napisał Kuno Fischer w 2 tomach, które są III i IV tomem jego historyi filozofii; we wszystkich zaś filozofiach znajdują się obszerne rozdziały o Kancie; ja odsyłam do Ueberwega, gdzie są wymienione wszystkie pisma Kanta i bardzo treściwie zebrany wykład jego filozofii; z katolików polecam Stöckla; nareszcie jest małe dziełko dr. Pescha o filozofii

Kanta, które wyszło jako Dodatek zeszytu do znanego czasopisma: Stimmen aus Maria Laach. –

§. 2. Młodość Kanta.

Kant urodzony 22 kwietnia 1724 w Królewcu był synem biednego rzemieślnika. Dziad jego był jednym z licznych szkockich emigrantów, którzy na początku 18-go stulecia wynieśli się z ojczyzny do Szwecyi i Prus książęcych. Ojciec był rymarzem i pisał się jeszcze Cant, matka umarła 1737, kiedy młody Emmanuel miał lat 13. Z 10ga braci i sióstr przeżyła go tylko siostra najmłodsza poczciwa mieszczka, która go pielęgnowała w latach ostatnich. Rodzice byli pietystami, a sam Kant o sobie opowiada, że w domu rodzicielskim i szkołach był skończonym pietystą; takiemu wychowaniu przypisywał swoję czystość obyczajów. (Jak wiadomo pietystami nazywany sekty niezadowolone zimnym formalizmem protestanckim; pietyści lekceważąc dogmaty starają się wznieść na najwyższe szczyty moralności i zjednoczyć się z P. Bogiem, jestto zatem kierunek pseudomistyczny). Borowski opowiada, że ojciec domagał się, aby Emmanuel był pracowitym i uczciwym, przedewszystkiem zaś, aby unikał kłamstwa; matka nadto żądała świątobliwości. Tym zasadom rodziców przypisuje Borowski niezbłaganą ścisłość w kwestyach moralności, jaką się odznaczał Kant aż do śmierci, do śmierci też zachował cześć najwyższą dla rodziców. Jeszcze w 74 roku życia napisał te piękne słowa: „Co do pochodzenia mego nie umiem

niczem więcej się chlubić, jak tem, że rodzice moi byli uczciwymi rzemieślnikami; kochali moralność i porządek, nie zostawili mi ani majątku, ani długów, a dali wychowanie, które pod względem moralności nie mogło być lepszem. Za nie, ile razy na pamięć je sobie przywodzę, czuję wdzięczności pełną rozrzewnienia." Głową pietyzmu protestanckiego w Królewcu był wtedy Dr. Schultz sławny kaznodzieja i profesor teologii (także zwolennik filozofii Wolfa), który wyuczywszy się w Halle, został dyrektorem najważniejszego w Królewcu zakładu wychowawczego, tak zw. collegium Fridericianum.

Do tego collegium uczęszczał Kant od r. 1733–1740, za namową samego Schultza, który był zaprzyjaźniony z jego rodziną; uczył się z trudnością, bo miał liche zdrowie i mało pamięci, nadto był bardzo nieśmiałym. Z wielkim zapałem uczył się łaciny, w której aż do śmierci umiał pisać z łatwością, a przez żelazną pracę tak rozwijał swoje zdolności zwłaszcza pamięć, że aż do śmierci pamiętał mnóstwo poetów np. cały prawie poemat Lukrecyusza de natura rerum. Chciał się nawet zupełnie oddać językom klasycznym tak, jak przyjaciel jego i towarzysz lat szkolnych Ruhnken, ale różne były drogi ich przeznaczenia. Ruhnken został sławnym profesorem filologii w Leyden w Hollandyi, a on filozofem. W r. 1771 tj. 30 lat później Ruhnken dowiedziawszy się, że przyjaciel jego z lat gimnazyalnych jest profesorem w Królewcu, napisał do niego list klasyczną łaciną zaklinając go, aby dzieła swoje wydawał po łacinie, żeby także Hollandya i Anglia

z nich korzystać mogła. W tym liście między innemi te wyprowadza słowa: „Erat hum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in litteris summum est, pervenire." Ale inne było przeznaczenie Kanta. Nie był on stworzony na humanistę, lecz miał wielkie zdolności do matematyki i filozofii; jeżeli te nie rozwinęły się w gimnazyum, pochodzi to stąd, że matematyka była bardzo źle wykładaną, języki zaś starożytne znakomicie przez Heydenreicha. Nic dziwnego, że Kant sympatyzował z filologią mając dobrych nauczycieli.

Inaczej było na uniwersytecie. Tam filozofią i matematykę wykładał bardzo dobrze Marcin Knutzen, a Fizykę Godfryd Teske. Knutzen od razu zapalił młodego Kanta do filozofii i matematyki dawszy mu do czytania dzieła Newtona. Odtąd matematyka i nauki przyrodnicze były jego zajęciem ulubionem; choć zapisany na wydział teologiczny nie zaniedbywał wykładów fachowych zwłaszcza p. profesora Schultza. Po kilku latach ogłosił rozprawę z dziedziny matematyki: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur - Königsberg 1747. Kwestya, którą rozbierał Kant w tej rozprawie dzieliła podówczas matematyków na 2 obozy. Chodziło o to, czy siła poruszająca ciała mierzy się iloczynem z jego masy i kwadratu szybkości (mv²), jak twierdził Leibnitz, lub też iloczynem z masy i prostej szybkości (mv), jak chcieli Dekart, Euler i in.

Kant obrał drogę pośrednią twierdząc, że w niektórych ruchach ma Leibnitz racyą, a w niektórych Dekart. —

Nie mając na razie utrzymania, a zawiedziony myśli starania się o posadę duchowną po nieszczęsnej próbie, zresztą także dla słabych piersi nie dozwalających mu predykować, przyjął Kant obowiązki nauczyciela domowego, które pełnił przez lat 9/1746-1755/ na wsi, w trzech po kolei familiach. Najkorzystniejszą była trzecia guwernerka u hr. Kayserlinga, który wielką część roku przepędzał w Królewcu. W domu hrabiostwa nabrał Kant wytwornych manier, tak potrzebnych filozofowi, a chociaż nie przypisywał sobie zalet duszy zdolności pedagogicznych, stosunek jego przyjacielski do Kayserlinga trwający aż do śmierci świadczy, że rodzice byli kontenci z wychowania, jakie dał ich synowi. Hrabina była bardzo wykształconą osobą i wysoko cenił filozofa, a kuzynka hrabiego Elza von der Recke opowiada, że prawie codzień spotykając Kanta w domu hrabiego, zachwycona była jego rozmową zaprawioną dowcipem, a niekiedy przyjemną, łagodną satyrą. —

§.3. Kant nauczycielem uniwersyteckim.

Po skończeniu edukacyi młodego Kayserlinga w r. 1755 habilitował się Kant wśród okoliczności bardzo niekorzystnych, było to bowiem w przededniu wojny siedmioletniej. Według zwyczaju napisał jedną rozprawę na uzyskanie stopnia doktora pod tytułem: Meditationum quarundam de igne

succincta delineatio, w której ogień za powagą Eulera tłumaczy jako wibracyą eteru wszechświat wypełniającego. Stawa w obronie teoryi undulacyjnéj, a materyą ciepła uważa za jedno z materyą światła. Bronił tej rozprawy 12 czerwca, a 27 września tegoż roku bronił drugiej rozprawy: principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, za którą został prywatnym docentem. W tej rozprawie trzyma się przeważnie Leibnitza, choć odstępuje od niego w kilku ważnych punktach, mianowicie za pierwszą zasadę myślenia nie przyjmuje zasady kontradykcyi, jak Leibnitz, lecz zasadę tożsamości. Ponieważ według istniejącego przepisu nikt nie mógł zostać profesorem nadzwyczajnym, kto nie bronił trzech przynajmniéj rozpraw w publicznéj dyskusyi, napisał Kant w roku następnym (1756) z publiczną obroną rozprawę: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali cuius specimen I continet monadologiam physicam, w której odrzuca monady (atomy) nieprzestrzenne Leibnitza, a zastępuje je przestrzennymi choć niepodzielnymi atomami. Główna myśl rozprawy mieści się w tym zdaniu: Quodlibet corporis elementum simplex seu monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilominus ipsius simplicitate.

Ale profesury nadzwyczajnéj Kant nie dostał, bo rząd pruski gotując się do wojny postanowił żadnych nowych profesorów nadzwyczajnych nie mianować. W r. 1758. ubiegał się Kant razem z prywatnym docentem Buckiem o opróżnioną profesurę zwyczajną

logiki i metafizyki, ale zarządzający prowincyą pruską jenerał rosyjski von Korff – bo już od stycznia Moskale zabrali byli całą prowincyą – oddał ją Buckowi, który był starszym docentem. Gdy w r. 1762 Moskale po wstąpieniu na tron Piotra III. oddali Prusakom na powrót prowincyą, Kant ciągle był jeszcze prywatnym docentem. Był już wtedy dostatecznie znany z pism i wykładów tak, że rząd pruski postanowił oddać mu pierwszą profesurę, która zawakuje na wydziale filozoficznym. Ale zawakowała przez dziwną ironią losu katedra poezyi. Ten, który ją piastował musiał pisać urzędowe poezye na wszystkie uroczystości akademickie i królewskie, a nadto cenzurować wszystkie inne poezye wychodzące z łona uniwersytetu. Oczywiście Kant odrzucił proponowaną mu katedrę. Wtedy rząd aby coś zrobić dla biednego docenta, zamianował go podbibliotekarzem r. 1766 w bibliotece zamkowej z płacą 62 talarów rocznie, a w nominacyi nazwał Kanta „zdolnym i przez pisma uczonem wziętym magistrem". Tymczasem sława Kanta coraz „szerzyła się coraz bardziej" za granicami Prus; w r. 1769 prawie równocześnie dwa uniwersytety tj. erlangski i jenajski ofiarowały mu katedrę filozofii. Szczęściem było dla Królewca, że zawakowała już r. 1770 katedra zwyczajna po Buckm; tak więc po 15 latach bezpłatnego nauczania Kant nareszcie został profesorem i stanął u celu swoich życzeń. Urząd swój piastował sumien-

nie aż do r. 1797 z zadziwiającą regularnością. Pensya jego wynosiła z razu 400 talarów, którą potem przez szczególną łaskę Fryderyka Wilhelma II podniesiono do 620. W r. 1786 został rektorem i wspomnianego króla przyjmował; w r. 1788 drugi raz był rektorem, następnie seniorem całego uniwersytetu.

O wykładach jego mamy ciekawe wspomnienia Borowskiego, który był obecny na jego pierwszym wykładzie z półrocza zimowego 1755/56. Prywatni docenci wykładali wtedy każdy w siebie; Kant miał obszerną salę, która była cała zapełniona studentami, tak samo sień i schody. W pierwszym wykładzie Kant był bardzo zmieszany: mówił bardzo cicho, poprawiał się ustawicznie, ale następne wykłady były nie tylko gruntowne, lecz i bardzo przyjemne i zachwycały studentów. Wszyscy jego uczniowie zgadzają się w tem, że był prawdziwie nauczycielem uniwersyteckim, któremu nie chodziło o to, aby uczniowie uczyli się dużo na pamięć filozofii, lecz aby filozofowali. Starał on się rozbudzić umysły słuchaczów do samodzielnego myślenia i badania, co jest głównym celem studyów akademickich. Oczywiście takie wykłady nie były obliczone na słuchaczów miernych i zwykłych, którzy po miesiącu przestali przychodzić. Zwykle trzymał się jakiejś książki podręcznej, ale nie wiązał się nią, lecz wiele dodawał swoich uwag, a częstokroć robił długie zboczenia. Bywał bardzo ożywiony, nawet poetyczny i wzniosły, a cytując mnóstwo poetów, podróży i dzieł historycznych, robił swoje lekcye bardzo zajmującemi; wszelki ze-

lest i przeszkadzanie podczas wykładu były dla niego nieznośne. Zwykle przez cały wykład wpatrywał się w jednego słuchacza, ale wystarczało, aby słuchacz przyszedł z oberwanym guzikiem, żeby profesor był już niezadowolony, zaniepokojony i rozdarguniony. W pierwszych latach wykładał Kant cztery przedmioty obowiązkowe: matematykę, fizykę, logikę, metafizykę i to według używanych podówczas książek podręcznych Wolfa, Eberharda, Baumeistera, Meiera i t.d. Później wykładał także jeografią, fizykę, alno. Dla teologów filozofią religii, lub teologią naturalną, następnie dla wszystkich słuchaczów prawo przyrodzone, etykę, antropologią. Wykłady te kontynuował przez lat 40 z ogromnem poświęceniem; potem zaczęła się stagnacya naprzód przez konflikt z rządem, powtóre przez starość. W r. 1794 przestał wykładać teologią naturalną, której rząd ówczas nie lubił; w roku 1795 zaniechał wszystkich wykładów prywatnych, a tylko miewał wykłady publiczne o logice i metafizyce; w jesieni 1797 przestał na zawsze wykładać. —

Kant zwykle wykładał lub jak w Niemczech mówiono czytał przez 2 godziny, ale bywały lata, że wykładał 4 do 5 godzin dziennie. Był on chodzącą regularnością; Jachmann, który go słuchał przez lat 9, zaręcza, że przez ten cały czas nie opuścił ani jednej godziny, ani nie spóźnił się nigdy o jeden kwadrans. Oczywiście wykłady Kanta z latami słabły, w miarę jak się starzał. Herder, który słuchał Kanta od r. 1762 – 1764 / pierwszy raz był na wykładzie

21 sierpnia 1762, kiedy Kant miał lat 38) tak pisze w jednym liście o wykładach: „Miałem szczęście, że znałem filozofa, który był moim nauczycielem. W kwiecie swego wieku miał wesołą swobodę młodzieńca, która, jak sądzę, towarzyszyć mu będzie do zgrzybiałej starości. Czoło jego przestrzenne, do myślenia zbudowane było siedzibą nieustającej pogody i wesołości; mowa jego płynna i pełna myśli; dowcip, żart i humor zawsze miał na zawołanie; jego wykład pouczający był obcowaniem najbardziej zajmującém. Z tym samym umysłem, z którym badał Leibnitza, Wolfa, Baumgartena, Kruzyusza, Hum'a, rozbierał także prawa Newtona, Keplera, fizykę lub krytykę, wychodzące podówczas pisma Rousseau, jego Emila i jego Heloizę i t. d. Tym mężem, którego wspominam z największą wdzięcznością i czcią, jest Emmanuel Kant; obraz jego mile mi stoi przed oczyma". Trzydzieści lat później przyjechał Fichte do Królewca i napisał te słowa w swoim dzienniku: „Uczęszczałem na Kanta, ale nie zaspokoił moich oczekiwań; wykład jego usypiający". Ale wtedy miał już Kant lat 68.

Najwięcej słuchaczów uczęszczało na wykłady antropologii i jeografii fizykalnej. Kant był wielkim domatorem, a za granicę Prus wschodnich nigdy nie wyjechał; zato lubiał czytywać podróże, a przy bujnej wyobraźni i pamięci umiał tak opowiadać, jak gdyby je był rzeczywiście odbywał. Anglik pewien, który go słyszał rozprawiającego o moście westminsterskim w Londynie, był przekło-

nany, że to architekt, który lat kilka przepędził w Anglii. To tłumaczy ciekawość jego wyjaśnień o jeografii fizykalnéj, które rozchodziły się w opisach nawet aż do Berlina. Minister oświecenia baron Zedlitz sam wystarał się o taki opis, i serdecznie podziękował Kantowi za naukę, którą wyniósł z tego czytania. Kant dowiedziawszy się, że egzemplarz był licho i błędnie napisany, posłał mu kopią staranniejszą. Czasy ministra Zedlitza, były dla Kanta najszczęśliwsze. Minister propagował oświatę (Aufklärung), tak, jak ją ówczas pojmowano tj. płytki racyonalizm oderwany od chrześciaństwa, a zatem jemu przeciwny, a Kant, który także był deistą i mało dbał o dogmaty religii objawionéj, wydawał się jemu narzędziem znakomitém do planów ówczesnéj partyi liberalnéj kierowanej przez masonerya; w tym też celu usiłował Kanta wydobyć z odległego Królewca i postawić go na szerszéj widowni. Po śmierci Meiera, profesora filozofii w Halli, który wielkiego używał rozgłosu i był stronnikiem Wolfa, nalegał Zedlitz usilnie na Kanta, aby się przeniósł do Halli. Rząd pruski nadzwyczajną opieką otaczał właśnie ten uniwersytet (w Berlinie podówczas uniwersytetu jeszcze nie było); tłumaczył więc minister Kantowi, że klimat lepszy w Halli, że mu da pensyą podwójną, a nadto jaki tytuł dworski. Ale Kant dwa razy stanowczo odmówił, jużto będąc przywiązany do miasta ojczystego, jużto mając wzbraniającego do występowania na wielkiéj widowni i wśród

stosunków nierównie świetniejszych, ale i bardziej imponujących niż w Królewcu. Był jeszcze inny powód może ważniejszy, że pozostał w Królewcu.

Już w r. 1770 z powodu objęcia katedry zwyczajnej metafizyki i logiki ogłosił Kant rozprawę: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, w której rzucił kilka myśli zwiastuna o czasie i przestrzeni zapowiadających system zupełnie nowy, i stanowczo zerwał z filozofią Leibnitza i Wolfa. Z późniejszych listów do Mar. Herza lekarza i filozofa berlińskiego pisywanych od r. 1770–1781 dowiadujemy się, że Kant zamierzał rozprawę powyższą rozszerzyć w kompletne dzieło o granicach zmysłowego i rozumowego poznawania, a zarazem przekształcić z gruntu metafizykę. W r. 1772 zapowiedział „krytykę czystego rozumu" (eine Kritik der reinen Vernunft), w której chciał wytłożyć źródła, metodę i granice metafizyki, a spodziewał się ją ukończyć w przeciągu trzech miesięcy. Ale w miarę, jak postępowała praca, mnożyły się trudy. Trzy miesiące przeszły, a nic nie było słychać o tej pracy — miały one się przeciągnąć do lat dziewięciu. Cztery lata później pisze znowu Kant, że jego praca będzie „formalną wiedzą, do której istniejące już nauki na nic się nie przydadzą, a która do uzasadnienia swego potrzebuje nawet nowych technicznych wyrazów. Zanosiło się więc na coś wielkiego. Ale lata mijały, a pracy nie było; przyjaciele narzekali, że jest bezczynny, że nic nie wydaje, kiedy on, jak sam pisze, nigdy

nie był bardziej zajętym, ani systematyczniej lub wytrwaliej nie pracował. Nareszcie zapowiedział, że na początku r. 1777 będzie gotową, ale w lecie tegoż roku jeszcze nie została ukończoną. Dopiero 1 maja 1781 donosi Herzowi, że praca jego drukuje się w Halli i niebawem się ukaże. Nakładcą był księgarz Hartknoch w Rydze, dlatego Ryga jest podana na tytule, choć w Halli drukowaną była. Pod koniec lipca tegoż roku mógł nareszcie Kant dzieło znacznej objętości rozesłać przyjaciołom. Dzieło to rozpoczyna nową epokę w dziejach filozofii niemieckiej. Najnowszy biograf i wielbiciel Kanta, Kuno Fischer mówi, że od ukazania się tego dzieła datuje epoka krytyczna i że dzieło to nie tylko jest jednem z najtrudniejszych, lecz zarazem najpoczytalszem i najbardziej obmyślanem. (Gesch. d. neueren Philos. Bd. III. p. 72). —

Dwa lata później (1783) nakładem tegoż Hartknocha w Rydze ukazała się praca Kanta nie mniej sławna choć mniejszej objętości, pod tytułem: Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Praca ta była poniekąd wyciągiem popularnym, ale była także odpowiedzią na różne recenzye niepryjazne, które filozofa — jak dodać musimy, słusznie — obwiniały, już to o sceptycyzm, już to o idealizm. Aby na przyszłość niemożebnie podobne zarzuty, porobił Kant w drugiem wydaniu Krytyki czystego rozumu (Ryga 1787) znaczne i ważne zmiany, które służyły za wzór i tekst do trzech następnych edycyj, ogłoszo-

nych jeszcze za życia filozofa (1790, 1794, 1799). Jaskrawa różnica między pierwszą edycyą a następnemi była i jest dotąd przedmiotem zaciętej walki, gdy jedni prawdziwy system Kanta znajdują tylko w pierwszej edycyi, inni znowu w drugiej i następnych. Ale o tem później. —

Krytyka czystego rozumu nie zakończyła pracy reformatorskiej Kanta. Chciał on całą wiedzę ludzką przekształcić według swoich poglądów metafizycznych. W r. 1786 wydał „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", rodzaj filozofii przyrody przepełnionej niestychanie ważnemi uwagami; poprzednio zaś 1785 r. wydał: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", po której dwa lata później ukazała się druga słynna krytyka: „Kritik der praktischen Vernunft" (Ryga 1788). Dwa te dzieła obejmują etykę Kanta. Nareszcie w r. 1790 wyszła trzecia wielka krytyka „Kritik der Urtheilskraft" (Libau und Berlin), która w części zawiera filozofią sztuk pięknych, a w części filozofią przyrody. —

Nie można dosyć podziwiać starego już, a zawsze stałowiego filozofa, który w przeciągu lat 10 potrafił tyle dzieł obszernych i gruntownych napisać; nie przeszkadzało mu to w pisaniu mniejszych rozpraw o najróżnorodniejszych kwestyach naukowych po czasopismach. To dziesięciolecie było najpłodniejszem i najświetniejszem w życiu Kanta, ale już pod jego koniec zerwała się burza, która zamąciła długoletnią pogodę duchową starego filozofa. —

§. 4. Zatargi z rządem.

Fryderyk II umarł w r. 1786. Po nim nastąpił Fryderyk Wilhelm II prawie w niczem do niego nie podobny. Charakteru słabego, kapryśny, niestychanie wrażliwy i zmienny, rozrzutny i nie lubiący pracować, miał on dobre serce i usiłował zagoić głębokie rany, które gospodarce krajowej i dobrobytowi społecznemu zadał despotyzm Fryderyka II. Ale z drugiej strony brał się do wszystkiego niezgrabnie, bez stale obmyślanego planu, bez energii i konsekwencyi. Wkrótce rządy jego były formalną autyzezą do rządów poprzednika. Najbardziej objawiało się to w polityce kościelnej. Fryderyk II był niedowiarkiem, a przy końcu życia kompletnym materyalistą. Za jego przykładem wyższe warstwy a mianowicie intelligencya nauczyła się pogardzać chrześciaństwem, a uganiać za jakąś humanitarną oświatą, według systemu encyklopedystów. Król wprawdzie protegował luteranizm jako instytucyą państwową, a gdzie mógł przeszkadzał katolikom zwłaszcza nie dopuszczał ich do urzędów i uciskał żydów, ale w obrębie protestantyzmu wyznawał kompletny indyferentyzm i pozwalał każdemu pastorowi wierzyć i nauczać, jak mu się żywnie podobało. W tem znaczeniu należy brać słowa króla:

„In meinem Staate kann jeder nach seiner Façon selig werden".

Maksyma ta istniała dla protestantów, bynajmniej zaś dla katolików lub żydów. Protestanci korzystając z owego indyferentyzmu i wierni zasadzie protestanckiej, że każdy obowiązany tylko

w to wierzyć, co przez własne badania wyczyta i zrozumie z Pisma św., doszli do zupełnego racyonalizmu podkopującego wszystkie prawdy objawione, których i tak nie zbyt wiele pozostało podówczas w protestantyzmie pruskim.

Ta polityka religijna wkrótce zmieniła się ze wstąpieniem na tron Fryderyka Wilhelma II. Ten w pierwszych dwóch latach wprawdzie trzymał się systemu swego stryja, a gdy w wrześniu 1786 r. przybył do Królewca dla odebrania homagium, nie tylko życzliwie przyjął Kanta podówczas rektora uniwersytetu, lecz w odpowiedzi na jego przemowę wspomniał nawet z uznaniem o jego sławnej filozofii. Po niespełna dwóch latach baron Zedlitz przyjaciel i wielbiciel Kanta dostał dymisyą, a tekę oświecenia i kultu objął pastor Wöllner 3 lipca 1788. Już w kilka dni potem zaczęła się gwałtowna reakcya. Pisarze liberalni tę reakcyą przedstawiają w kolorach bardzo ponurych; a mojem zdaniem niesłusznie, bo była i koniecznym i naturalnym wynikiem stosunków poprzednich.

Przez długie prawie półwiekowe rządy Fryderyka II rozlewała się szeroka powódź racyonalizmu, a w jego następstwie niewiara. Zasiew tej niewiary wydawał owoce najzgubniejsze w polityce, tj. wywrot chrześciaństwa i monarchii, jak to widać było we Francyi, gdzie zanosiło się na ową wielką rewolucyą, która do czasu miała pochłonąć wszystkie tradycye religijne i społeczne przeszłości chrześciańskiej.

Łoż Dziwnego, że Fryderyk Wilhelm II. patrząc na to, co się działo we Francyi, a przygotowywało w Niemczech usiłował wzmocnić napowrót zasady chrześciaństwa konserwatywnego. Z tego punktu widzenia reakcya była konieczną, bo każdy rząd ma prawo a nawet obowiązany jest bronić się od grożącego mu wywrotu. —

Ale był to także wynik naturalny długiego procesu rozkładowego, który toczył Niemcy za czasów Fryderyka II. Tak zwana Aufklärung panowała już z pół wieku, a przesyciła umysły jałowymi frazesami w tak wysokim stopniu, że duchy szukały innego pokarmu. Blady Deizm i negacya życia nadprzyrodzonego tak wyziębiły serca, że te szukały jakiejkolwiek pociechy w najgrubszych zabobonach, chciały rozgrzać się na nowo w cieple świata duchów. To tłumaczy chciwość i zapał, z jakim witano wystąpienie różnych kuglarzy: Cagliostro St. Germain i t. p., którzy obiecywali znowu przywrócić stosunki z krainą duchów. Nic dziwnego, że ten ogólny ruch także ośmielił wierzących protestantów do żywszej afirmacyi prawd objawionych i powrotu do reszty tradycyj chrześciańskich, które wśród nich przechowały się od czasu wystąpienia Lutra i nowatorów.

Najważniejszy jednak powód reakcyi leżał w charakterze króla. W państwie despotycznem ostatecznie wola panującego daje impuls do każdej akcyi politycznej. Król Fryderyk Wilhelm II. we wszystkiem będąc przeciwieństwem swego stryja, był wierzącym protestantem a nadto zabobonnym. Lubił gusła i wywoływania duchów, otaczał

się awanturnikami, którzy korzystali z tej jego słabości, a przykład króla silnie pociągał wyższe warstwy społeczeństwa. Monarchia pruska roiła się wtedy od czarnoksięzników, templaryuszów, braci szkockich i najrozmaitszych masonów tak zwanych wyższych stopni. Kto chce owe czasy poznać, niech przeczyta romans Schillera: „Der Geisterseher". Dosyć, że już 9 lipca 1788 nowy minister Wöllner wydał edykt zakazujący pastorom, nauczycielom i profesorom pod karą dymissyi odstępować w nauczaniu od dogmatów kościoła luterskiego (są one złożone głównie w konfessyi augsburskiej). Bezzwłocznie podniosła się wrzawa ogromna. Dowodzono, że minister nie miał prawa wydać takiego edyktu sprzeciwiającego się swobodzie nauczania w kościele luterskim. Ale w grudniu tegoż roku wyszedł edykt jeszcze surowszy. Zniesiono wolność druku i zaprowadzono cenzurę bardzo ostrą dla wszystkich publikacyj. W kwietniu 1791 wyznaczono nawet komissyą z trzech oberkonsistorialratów i nadano jej władzę nieograniczoną nad szkołą i kościołem. Komissya objeżdżała prowincye, badała podręczniki, napominała lub składała z urzędu pastorów i nauczycieli podejrzanych. W r. 1792 i 1794 w miarę jak olbrzymiał ruch rewolucyjny we Francyi, komissya obostrzała swoje postępowanie; wszystkich kandydatów stanu nauczycielskiego i duchownego obowiązywała do trzymania się dogmatów protestanckich, a niepostrzeżonych traktowała jako buntowników, ateuszów, jakobinów i t. d. —

Oczywiście ministerium nie mogło się zachować obojętnie w obec pism Kanta. Sława jego, a z nią i jego nauki wdzierały się do wszystkich uniwersytetów niemieckich. Jego „krytyka praktycznego rozumu" wyszła w tym samym roku, w którym Wöllner został ministrem kultu i oświecenia, a krytyka ta jest z gruntu anty„ chrześciańską. Minister wiedział, że Kant wykładał filozofią religii w duchu nie bardzo zgodnym z dogmatami protestanckimi, a Woltersdorf jeden z trzech dyktatorów zasiadających w owej komisyi inkwizycyjnej domagał się nawet od króla, aby zabronił Kantowi ogłaszać nowe książki. Z razu jednak nie lubowano Kanta; król nawet na własny koszt swój wysłał Kiesewettera do Królewca, aby tam słuchował filozofią Kanta, w r. 1788, a w r. następnym minister Wöllner dekretem pełnym uznania podwyższył pensyą Kanta, jak się wyżej rzekło. Ale Kant nie przestał pisać w duchu „krytyki," jak mówiono, czyli w duchu antychrześciańskim. Ogłosił on w zeszycie kwietniowym czasopisma „Berliner Monatsschrift" rozprawę „Ueber Das radicale Böse in der menschlichen Natur". Czasopismo to drukowało się w Jenie, ale wychodziło w Berlinie, stąd redakcya podała ten artykuł pod cenzurę berlińską; Hilmer, oberconsistorialrat, inny z trzymiżów pozwolił drukować, bo jak napisał: „tylko głęboko myślący uczony zwykł czytywać pisma Kanta." —

Kant nadesłał drugą rozprawę będącą dalszym ciągiem pierwszej „Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herr„

schaft über die Menschen." Cenzura odmówiła aprobaty; ale Kant miał jeszcze dwie rozprawy podobnej treści, a nie chcąc ich zachować w tece, postanowił wszystkie razem ogłosić jako książkę; ponieważ zaś nie mógł się spodziewać, że cenzura berlińska przepuści manuskrypt, obrał jedyną drogę, która mu pozostała; oddał manuskrypt do cenzury wydziału teologicznego w Królewcu. Wydział dał aprobatę jednomyślnie, a wszystkie cztery rozprawy razem ukazały się pod wspólnym tytułem: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" – Königsberg 1793. Pismo zrobiło ogromne wrażenie i już w roku następnym była potrzebna nowa edycya. Oczywiście ministerium nie mogło puścić płazem takiego wyzwania. Toteż Kant 12 października 1794 odebrał reskrypt królewski, który podaję w dosłownem tłumaczeniu:

„Z Bożej łaski Fryderyk Wilhelm, król Pruski. Naprzód miłościwe pozdrowienie. Czcigodny i wielce uczony, kochany panie Kant! Nasza najwyższa osoba już od dawnego czasu przekonała się z wielkiem niezadowoleniem, jak Pan nadużywasz filozofii swojej do przekręcania i znieważania niektórych nauk głównych i zasadniczych Pisma św. i chrześciaństwa, jak mianowicie Pan uczyniłeś to w książce swojéj „Religia w granicach czystego rozumu", jako też w niektórych innych mniejszych rozprawach. Miałem o Panu lepsze wyobrażenie. Wszak Pan sam powinieneś spostrzedz, jak karygodnym sposobem wystrzegasz Pan przeciw obowiązkom na-

uczycielskim względem młodzieży i przeciw moim dobrze Ci znanym zamiarom względem ojczyzny. Dlatego żądam, abyś jak najprędzéj się uniewinnił i spodziewam się, że nie chcąc narazić się na naszą najwyższą niełaskę, nie będziesz Pan na przyszłość dopuszczał się niczego w tym rodzaju, lecz że przeciwnie będziesz używał powagi i zdolności Swoich, aby moje ojcowskie względem kraju zamiary zostały coraz lepiéj urzeczywistnione. W przeciwnym razie, jeżeli dłużéj będziesz się opierał, niewątpliwie doczekasz się bardzo nieprzyjemnéj decyzyi. Łaskawie Ci jestem oddany." Berlin 1 października 1794. podp. Wöllner. Równocześnie wszyscy profesorowie teologii i filozofii w Królewcu musieli podpisać rewers, że nie będą wykładali Kantowskiéj filozofii religii.

Filozof nasz miał wtedy lat 70, a nie chciał, ani nie potrzebował zostać męczennikiem swoich przekonań. Było to tém łatwiéj, że reskrypt doszedł go poufnie, a nikt w Królewcu o nim nie wiedział. Nawet profesorowie, którzy rewers podpisali, nie domyślali się, że Kant dostał podobną naganę, przypuszczali tylko, że krok przeciw nim wymierzony był spowodowany jego dziełami dawniejszemi. Toteż Kant nikomu o tym reskrypcie nie wspominał z wyjątkiem jednego przyjaciela, a odpowiedź jego do ministra pozostała również tajemną. Odpisał, że jako najwierniejszy poddany Najjaśniejszego Pana odtąd ani w wykładach, ani w pismach nie będzie się więcéj zajmował religią czy przyrodzoną, czy objawioną; widział nadto

że opozycya byłaby bezużyteczną. — Tego postępowania Kanta ganić nie myślę, bo inaczej postąpić nie mógł; jeżeli bowiem kto uważa króla za najwyższego rozjemcę w sprawach duchownych i religijnych, powinien i na tem polu być mu bezwzględnie posłuszny. Pisarze, którzy krytykują czy reskrypt królewski, czy zachowanie się Kanta nie zdają sobie z tego sprawy, że protestantyzm zmusza wyznawców swoich do ciągłej hipokryzyi i najpodlejszej kontradykcyi; że prowadzi do zupełnej anarchii, a ta znowu do krzyczącego bezprawia, do strasznej tyranii. —

Przymusowe milczenie Kanta trwało tylko trzy lata, gdyż w r. 1797 umarł Fryderyk Wilhelm II, a już w następnym roku wydał Kant dziełko: „der Streit der Facultäten — (Königsberg 1798), gdzie w przedmowie opowiada zajście swoje z ministrem Wöllnerem. Na tron wstąpił Fryderyk Wilhelm III, który przyjął w polityce religijnej kierunek cokolwiek liberalniejszy, oczywiście dla protestantów, bo dla katolików pozostał również twardym, jak jego poprzednicy; to też Kant nie miał się już czego obawiać, a teologowie protestanccy rozpuścili znowu wodze racyonalizmowi. —

§. 5. Ostatnie lata Kanta.

Filozof żył tak długo i zdziałał tyle, jedynie siłą woli swojej i zapomocą bardzo ogledniego sposobu życia. Ostatecznie jednak siły jego fizyczne wyczerpały się zupełnie. W jesieni 1797 porzucił

katedrę na zawsze, od r. 1798 nikogo już nie odwiedzał, a przyjmował u siebie tylko małą liczbę dawnych przyjaciół; w roku następnym zaniechał nawet zwykłych spacerów. W prawdzie pracował jeszcze, ogłaszał nie jedną rozprawę, pracował nawet nad jakimś dziełem olbrzymiem pod tytułem „Metaphysik der Natur," które także nazywa „Der System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff." Nad niem pracował on aż do ostatniego miesiąca swego życia, a manuskrypt obejmuje około 100 arkuszy. Jeżeli Kant uważał to dzieło za najważniejsze z prac swoich, była to illuzya wspólna wszystkim starcom przywiązanym najbardziej + do swej ostatniej pracy. Ale wyjątki z tego dzieła ogłoszony w + Altpreussische Monatsschrift pokazują, że Kant przy tej pracy powtarzał myśli dawniejsze, że miał niekiedy chwile jasne, w których wracała mu dawna siła rozumowania, ale że jeszcze częściej bredził i nie wiedział nawet, co pisał. O to dzieło, którego autograf przed dwoma laty nabył pastor Krause z Hamburga, wszczęła się gwałtowna i niesmaczna polemika. Nabywca manuskryptu wydał broszurę: Immanuel Kant wider Kuno Fischer, zum ersten Male mit Hilfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Meta- zur Physik vertheidigt von Albr. Krause – Lahr 1884, w której zaczepił ~~gwałtownie~~ stanowczo, choć w formach grzecznych Fischera. Odpowiedź Kuno Fischera również dowcipna jak brutalna bezwzględnie. Dnia ukazała się zaraz potem pod tytułem: „Das Streber- und Grün-

Derthum in der Litteratur. Vade mecum für Hr. Pastor Krause in Hamburg. Stuttgart 1884. —

Kant powoli obumierał; pamięć znikała, muszkuły wypowiadały posłuszeństwo, chodził z trudnością, nie mógł się trzymać prosto, ciągle potrzebował pomocy, w głowie czuł nieznośną ciężkość, co dowodziło, że mózg się rozkładał, na lewe oko już dawno zaniewidział, a prawe coraz więcej mu służbę wypowiadało, nie miał już apetytu, nie mógł załatwiać interesów bieżących, ani wypłacać lub odbierać pieniędzy, tylko Wasiański, wierny uczeń pamiętał o wszystkiem. Gdy ukończył rok 79ty, napisał dwa dni później (24 kwietnia 1803) słowa biblijne, które na nim sprawdziły się w zupełności: „Dni żywota naszego 70 lat, a jeźli w możnościach 80 lat, a nadto co więcej, praca i boleść" (Ps. LXXXIX. 10.) Kant atoli 80go roku nie dożył. W październiku 1803 mocno zasłabł i cierpiał bardzo; mawiał czasem: „nie boję się śmierci, bo umiem umierać; Zaręczam, iż gdybym wiedział, że ta noc będzie ostatnią dla mnie, podniósłbym ręce i zawołałbym: Dzięki Ci, Boże! Byłaby jednak rzecz inna, gdybym kiedykolwiek był uczynił nieszczęśliwem jedno z jego stworzeń". Potem nieco mu się polepszyło, ale na to tylko, aby wegetował jeszcze parę miesięcy. Nie mógł już napisać nazwiska swego, liter nie widział lub nie rozumiał, brakowało mu coraz więcej słów; przyjaciół najbliższych nie poznawał; ciało jego, które nazywał niegdyś swoją biedą, zeschło jak mu-

mia. Miał jizi wstręt najwyższy do życia; nareszcie śmierć uwolniła go od nieznośnego brzemienia 12 lutego 1804. Ostatnie jego słowo było: „dobrze". Es ist gut". Pochowano go dopiero 28 lutego w grobach profesorów pod arkadami przy kościele protestanckim w Królewcu. Arkady te nazywały się odtąd Stoa Kantiana i zostały przyozdobione jego popiersiem; ale że grób się rozpadł wydobyto zwłoki filozofa 21 listopada 1880 i pochowano pod nowo zbudowaną kaplicyką gotycką. Istnieje kilka wyborowych portretów Kanta, binstów, medalionów, posągów, ale wszystkie przewyższa posąg Rauchа na piedestale pomnika Fryderykowego w Berlinie Sam Kant stoi wśród pruskich generałów jako wielki wódz duchowy luterskiego racjonalizmu.

§. 6. Charakter Kanta.

Całe jego życie było systematyczne; nie było samo sami jednego czynu, któryby nie był zmierzał do jakiegoś celu, wszystko było wyrachowane, obmyślane z góry. Przez całe życie nosił się z podwójnym zamiarem: być niezależnym i być zawsze według zasad rozumu. Ten podwójny zamiar udał mu się w sposób zadziwiający. Że można być niezależnym nie mając wystarczającego utrzymania, Kantowi pomimo przy szczupłych jego dochodach wystarczała zawsze przez całe życie, bo nigdy nie zrobił wydatku niepotrzebnego. Z razu żył w wielkim niedostatku; był czas, kiedy miał tylko jeden surdut bar-

dzo wytarty, a jednak nie przyjął ofiary przyjaciół, którzy mu chcie-
li sprawić nowy. Żyjąc z tego, co zarabiał przez lekcye i pisma, a
później z swojej niewielkiej pensyi, zebrał znaczny majątek, bo
przeszło 21,000 talarów. Samą oszczędnością nie byłby tyle zebrał, ale
mając kilku przyjaciół kupców, powierzał im swoje oszczędności do
różnych spekulacyj. Przy tej oszczędności nie był skuerą, bo ubogich
krewnych hojnie wspierał płacąc im roczne zapomogi, a w później-
szym wieku co dzień miał kilku przyjaciół na obiedzie; zatem
tylko przez rozumną gospodarkę doszedł do finansowej niezale-
żności, która jest podstawą szczęścia doczesnego i wszelkiej moral-
ności przyrodzonej. Przy schyłku życia jeszcze chwalił się tem, że
mógł zawsze wesoło zawołać „proszę", ile razy pukano do jego drzwi,
bo wiedział, że się nie może spodziewać wierzyciela. –

Z tą samą oszczędnością ekspensował swoje zdrowie. Z urodzenia
słabowity, a dla nierozwiniętych piersi ciągle na duszność cierpiący
przez siłę woli i szczegółowe badanie swojej natury dokazał tego, że
się miał znośnie, a ciało mu nie przeszkadzało w pracy. O boleści
nie myślał, a przekonany, że siłą woli może dusza panować nad orga-
nizmem i jego dolegliwościami, naprawdę nigdy przez długie swe
życie nie używał lekarstw, bo też nigdy na seryo nie chorował; ka-
tar i kaszel leczył sam oddychając nosem przy ściśniętych wargach,
lub zwalczając drażnienie w gardle, dopóki nie przeszło. –

Cały jego sposób życia był tak urządzony, aby życie starczyło +

jak najdłużej. Każde pomieszenie, każdy odpoczynek był obliczony. Gdy po południu wychodził z domu, wiedzieli wszyscy, że jest pół do czwartej i nastawiali zegarki; ośm razy przechodził aleję lipową (królewieckie planty) tam i na powrót, o każdej porze roku, z tym tylko dodatkiem, że w dniach pochmurnych szedł za nim stary sługa Lampe z kolosalnym parasolem pod pachą. Chodził powoli i sam, aby nie być zmuszonym do rozmawiania, co uważał za szkodliwe podczas chodzenia. Dla tego nie cieszył się bardzo, gdy mu kto towarzyszył. Gdy pracował u siebie, kładł na najdalszem krześle swoją chustkę od nosa, aby był zmuszony do wstawania i ruchu. Wszystkie potrzeby życia były regularnie opatrywane; jedzenie, spanie i t. d. było uregulowane i ścisłe. powiada Heine, że wielki zegar na ratuszu nie był regularniejszym od niego. —

Najregularniejszą była praca umysłowa. Do niej potrzebował Kant zupełnego spokoju; skutkiem tego rzadko był kontent z mieszkania i często je zmieniał. Naprzód mieszkał blisko rzeki, ale tam katarowała flisacy mazurscy; w drugiem mieszkaniu przeszkadzał mu kogut sąsiada, ofiarował więc filozof znaczną sumę, aby kogut dostał w swoje ręce, ale gdy sąsiad był uparty, Kant musiał opuścić mieszkanie. Narzecie r. 1783 kupił sobie własny domek, który już miał lat 59; ale i tam mu było nie dobrze, bo niedaleko było więzienie, gdzie zbrodniarze w przerwach

godzinach śpiewali pobożne luterskie hymny. To nieraz doprowadzało Kanta do rozpaczy i korespondował z burmistrzem, aby im tego zabronił, twierdząc, że zbawienie ich dusz nie wymaga tego ryku, i że tylko przez hipokryzyą tak krzyczą, aby dozorcy nabrali o nich jak najlepszego przekonania. Zaledwie burmistrz temu zaradził, zaczęła znowu Kanta niepokoić nocna muzyka jakiegoś pobliskiego lokalu publicznego, gdzie wiele tańczono. Odtąd powziął Kant największą nienawiść do muzyki, nazywając ją sztuką natrętną w swojej estetyce.

Przy wykładach, a bardziej jeszcze przy medytacyach lubiał wpatrywać się w jeden i ten sam punkt; nieobecność tego punktu, lub zmiana jaka sprawiały mu nadzwyczajne roztargnienie. Urwany guzik u surduta słuchacza przeszkadzał mu w wykładzie; z domu miał widok na wieżę i zwykł był wieczorami patrzeć na nią przy swoich rozmyślaniach; kiedy zaś topole sąsiada podrosły i wieżę mu zasłoniły, nie uspokoił się nasz filozof, dopóki usłużny sąsiad topoli nie wyciął. W ogóle każde nawyknienie było dla niego tyranem; starego np. służącego, którego u siebie miał lat 40, długo się nie chciał pozbyć, choć był do niczego i w najwyższym stopniu niegodziwcem, dopiero w r. 1802 go odprawił, ale tak cierpiał z tego powodu, że musiał napisać sobie na karteczce: „Lampe muss vergessen werden", które to słowa ciągle odczytywał. —

Najoszczędniej obchodził się z czasem. O 10ej kładł się do łóż-
ka, o 5ej wstawał. Przez 30 lat ani razu nie spał dłużej,
jak zaręczał służący. Wstawszy gotował się do wykładu, od
7–9 wykładał, potem wracał zaraz do siebie i pisał lub ko-
rygował druki (a ciągle coś drukował). Praca ta trwała bez
przerwy do 1ej, wtedy oddawał się z całą rozkoszą obiado-
waniu, które trwało od 3 do 5 godzin, według większego lub
† mniejszego ożywienia rozmowy, która się toczyła. Oczywiście
potrawy były skromne i zastosowane do jego zdrowia. Aż
do 63 roku życia jadał w restauracyi, potem u siebie, gdzie
codzień zapraszał kilku przyjaciół, ale liczba, rozmowa, po-
trawy były naprzód obmyślane, aby się wszyscy zgadzali;
nigdy nie było ich mniej od trzech, nigdy więcej nad dzie-
więciu. Po obiedzie spacerował, wieczorem czytywał i medyto-
wał — o 10ej dzień dla niego się kończył. Tego porządku
nie lubiał zmieniać. Trafiło się raz, że z jakimś hrabią
z okolicy wyjechał był za miasto, a w skutek rozmaitych
odwiedzin nie wrócił do Królewca aż na 10 w nocy; wtedy
zmartwiony tem postanowił nigdy nie siadać do powo-
zu, którego sam nie najął, i nigdy nie dać się zabrać ni-
komu na spacer, a gdy raz co postanowił, to niechybnie
przeprowadził. Słusznie Kuno Fischer powiada (Tom III. p. 93):
Życie Kanta odmieniało się, jak słowo najregularniejsze, wzo-

stko było zamierzone, obmyślane, oznaczone, postanowione we„ dług reguł i zasad pewnych i to w szczegółach najdrobniej„ szych aż do potraw, które miał jeść na obiad, i kolorów ubra„ nia, które miał nosić. Żył we wszystkiem punktualnie. Hip„ pel mawiał o nim żartobliwie, że mógłby napisać rozwie Dobrą krytykę sztuki kucharskiej, jak krytykę czystego rozumu."

Oczywiście przy takiem systematycznem życiu, musiał się wyrobić pewien egoizm; Kant tak dbał o swoją niezależność i nienaruszenie swoich nawyknień, że głównie dlatego się nie o„ żenił. Mawiał on z św. Pawłem, że dobrze jest żenić się, ale lepiej nie żenić. Zapominał jednak o tej różnicy, że w chrześciaństwie uważa się małżeństwo za wielkie dobro, którego należy się wy„ brać, dla dobra wyższego, dla doskonalszego służenia i oddania się Panu Bogu, podczas gdy Kant uważał małżeństwo za złe, któreby mu wywracało porządek dzienny i naraziło go na niewygody. Przy takiem jego usposobieniu nic dziwnego, że przy„ jaciołom nigdy się nie udało go ożenić; a te zasady antyma„ trymonialne z rokiem każdym głębsze zapuszczały korzenie. Jeszcze w starości (miał już lat 69) pastor pewien usilnie nale„ gał na niego, aby się ożenił; napisał nawet broszurę: „Ra„ phaël und Tobias, oder das Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand", ale i ten atak nie udał się. Zresztą Kant nie tylko uważał małżeństwo za coś dla siebie

bardzo niedogodnego, lecz także miał o niem dosyć płaskie wyobrażenie; uważał je bowiem za kontrakt użyteczny, którego główną korzyścią jest to, że żona posagiem swoim zapewnia mężowi większą niezależność. Prawda, że wielu filozofów pozostawało w stanie bezżennym, ale z wyjątkiem jednego Schopenhauera żaden nie powodował się równie płaskimi mężczyznami; z wyjątkiem też tego nieprzyjaciela kobiet i kilku materyalistów lub socyalistów, nikt nie miał o małżeństwie i kobiecie tak niegodnego pojęcia. Jedni wyrzekali się małżeństwa dla służby bożej, inni znów dla przekonania, że absorbowani przez naukę lub rozliczne interesa nie potrafiliby uszczęśliwić kobiety, inni nareszcie dla przeciwnego losu nie zdołali sobie wybrać towarzyszki życia. -

Kant miał zawsze grono przyjaciół, dla których był wylanym i serdecznym, ale gdy który z nich umarł, nie lubiał więcej o nim wspominać; gdy np. po śmierci Hippla zaczęto o nim rozmowę, przerwał ją Kant słowami: niech umarli spoczywają z umarłymi. Przyjaciół dobierał sobie najczęściej z warstw nieuczonych; w ich liczbie znajdowało się wielu kupców, bankierów, leśniczych, agronomów, ale mało profesorów i literatów. Tłumaczy się to tem, że ludzie uczeni lubią uzupełniać swoje teoretyczne wiadomości przez stykanie się z ludźmi praktycznymi, ale u filozofów zwłaszcza niemieckich także pewna pycha do

tego prowadzi, lub też chęć unikania dyskussyj nieprzyjemnych w ciągu chwil przeznaczonych na rozrywkę i odpoczynek. Z kupców zwłaszcza Green i Motherby, obaj anglicy, byli z nim zaprzyjaźnieni i pomagali mu w lokowaniu oszczędzonych kapitalików. Były to nadzwyczajne oryginały. Green np. żył jeszcze bardziej według zegarka, niż Kant. Pewnego razu miał z Kantem o 8ej rano pojechać na spacer; Green według zwyczaju z pierwszem uderzeniem godziny wsiadł do powozu i przejechał koło nadchodzącego Kanta (który się spóźnił o 2 minuty) a nie zatrzymał się, aby go zabrać. Przez wiele lat Kant zawsze po południu chodził co dziennie do niego i regularnie zastawał go śpiącego w fotelu; siadał także i zasypiał, potem przychodził dyrektor banku Ruffmann usiadł obok nich i ~~drzemał~~ to samo uczynił; nareszcie zawsze o tej samej godzinie wchodził Motherby, budził ich i zaczynała się dyskussya ożywiona. Ale z uderzeniem godziny 7ej wszyscy rozchodzili się tak regularnie, że mieszkańcy ulicy mawiali: jeszcze nie siódma, bo profesor Kant nie przeszedł. Tak opowiada Jachmann.

Exageracyą jest, co gdzieś mówi pani Staël, że od czasów greckich nikt nie żył tak filozoficznie, jak Kant. Mówiła tak, bo nie znała filozofów średniowiecznych, z których wielu żyło po klasztorach na kształt prawdziwych filozofów z większem zaparciem się siebie, mniej dbając o wygody, nawet o czas swobodny, a jednak zdziałało rzeczy olbrzymie. Z nowszych filozofów także nie jeden

przewyższył Kanta, jeżeli nie regularnem i systematycznem życiem, to łagodnością i ludzkością, jak Spinoza, lub poświęceniem jak Kartezjusz. —

§. 7. Rozwój filozoficzny Kanta - a naprzód o filozofii Leibnitza.

Zanim rozbierzemy system Kanta, powinniśmy uprzytomnić sobie stan ogólny filozofii za jego czasów; nie od razu dojdziemy bowiem do własnego systemu. Miał lat 16, gdy zapisał się na uniwersytet, 46-gdy zaczął pracować nad swoją własną filozofią, a 57 - kiedy ogłosił „krytykę czystego rozumu". Z tego zestawienia widać, że jakie 30 lat wyznawał filozofią obcą, zanim przystąpił do utworzenia sobie własnej filozofii. Nakazy zaś przedewszystkiem znamią poznać, ponieważ ta ostatnia powstała pod jej wpływem i przez krytyczny jej rozbiór. Że jednak byłaby to praca zbyt długa, i zbyt musielibyśmy się oddalić od celu głównego, ograniczymy się do krótkiego poglądu. —

W pierwszej połowie XVIII stulecia panowała w Niemczech wszechwładnie filozofia Wolffa (1679 - 1754). Nazywa ona się także: Die leibnitz-wolffische Philosophie, bo Wolff nic prawie własnego nie dodał do filozoficznych pojęć swego mistrza. Pisał on i wykładał pierwszy o filozofii po niemiecku, co mu za wiel

ką zasługę poczytują, nie wiem czy słusznie; zważyć bowiem wypada, że odtąd poczyna się owa nieustalona i chwiejna terminologia niemiecka; prawdziwą jego zasługą było, że umiał Leibnitza rozrzucone w mnóstwie rozpraw i listów ułożyć w systematyczną całość. Należy więc przedewszystkiem poznać samego Leibnitza. –

Leibnitz (1646 – 1716) jest jednym z największych geniuszów, jednym z takich, których dobrotliwe Bóstwo tylko co kilkaset lat ludzkości daje za chorążego w duchowym postępie. Jak Göthe wyobraża w sobie cywilizacyą niemiecką przeszłego stulecia, tak Leibnitz cywilizacyą Europy w XVII wieku. Z dawniejszych filozofów dwóch tylko przewyższa go obszernością wiedzy i darem panowania nad olbrzymim materyałem: Arystoteles i Albert Wielki; mało mu dorównywa bogactwem oryginalnych pomysłów; co do rozległości zaś w interesach i rozmaitości zajęć, wszyscy jemu ustępują pierwszego miejsca. Od 21-go roku życia, aż do śmierci tj. przez lat 49 ustawicznie był czynny w dyplomacyi i polityce najprzód w służbie kurfirsta moguckiego, potem u kurfirsta hannowerskiego; jeździ z ważnemi missyami do Paryża i Londynu, a dla badań archiwalnych do Wiednia, Florencyi i Rzymu; zajmuje się wszystkimi interesami dworu i kraju hannowerskiego, czy one się tyczą stosunków kościelnych czy politycznych, czy wreszcie etykiety i ceremoniału dworskiego; pra-

cuje nad pogodzeniem zrazu luteranów z tak zwanymi sektami „zreformowanych", potem protestantów z katolikami; przykłada rękę do podniesienia szkolnictwa, górnictwa i mennicy, także do naprawy sądownictwa; pisze historyą domu brunszwickiego, filozofiję z kurfirstową Zofią (żoną Ernesta Augusta), i daje lekcye jéj córce Zofii Karolinie (Charlotte), późniejszéj królowéj pruskiéj; zostaje hofratem, justizratem, reichshofratem różnych panujących, jest założycielem i prezesem akademii nauk berlińskiéj, a wreszcie umiera baronem imperium. Te prace nieustające i życie światowe z owymi szerokimi stosunkami, które z niego wypływały i z olbrzymią korespondencyą nie przeszkadzały mu jednak zostać jednym z największych filozofów i uczonych, jacy dotąd żyli. Leibnitz jest niepospolitym znawcą starożytnéj i średniowiecznéj historyi; jest fachowym teologiem, filozofem i prawnikiem i zna wszystko, co o tych naukach napisano; interesuje się żywo naukami przyrodniczemi, jeografią, chronologią; dorównywa największym matematykom swego stulecia, a dzieli z Newtonem sławę odkrycia dyferencyałów. Jego badania historyczne są gruntowną i uczoną krytyką, jego rozprawy prawnicze i polityczne znakomite, jego prace w teologii, mechanice, optyce, mineralogii, linguistyce będą uważały wartość długotrwałą. A co więcej, umiał wszystkie te wiadomości i nauki różnorodne opanować i przetrawić

jedną myślą filozoficzną i złączyć konsekwentny system filozoficzny. (Zob. Zeller'a, Gesch. d. Deutschen Philos. seit Leibnitz - München - 1873 p. 184-194. Erdmann. Grundriss d. Gesch. d. Philos. Bd II p. 139 - 165 2. Aufl.). —

Gdyby Leibnitz według tego systemu był opracował wszystkie działy filozofii, byłyby może dzieje filozofii niemieckiej poszły innymi torami, ale na to brakło mu czasu. Jego system jest tylko naszkicowany, a nadto główne jego myśli rozrzucone po mnóstwie artykułów, rozpraw i listów. Prawie wszystkie łacińskie i francuskie prace odnoszące się do filozofii znajdują się w Leibnitii opera philosophica - ed. Erdmann - Lipsiae 1840.

Z jego systemu przytoczę tylko kilka myśli ważniejszych, a naprzód teorya o monadach, czyli monadologia. Pod wpływem Arystotelesa, którego najwyżej cenił z wszystkich filozofów, i którego przeważnie się trzymał, oraz w części polemizując z Kartezyuszem, w części z niego niejedno biorąc wyrobił sobie Leibnitz nowe oryginalne pojęcie o substancyi. Dobrze powiedział Taine, że w pojęciu przyczyny mieści się cała filozofia; mieści się ona jednak jeszcze więcej w pojęciu substancyi. Materyaliści za czasów Leibnitza np. Hobbes przyjmowali tylko substancye cielesne, jak to przed nimi uczynili Epikurejczycy; zaś znów Kartezyusz przyjmował dwa rodzaje substancyi stworzonej: cielesną, czyli rozciągłą (substantia extensa) i duchową, czyli myślącą (subst.

6.

cogitans); nareszcie substancyą niestworzoną, nieskończoną, czyli Boga. —

Leibnitz gani w materyalistach, że jeden tylko rodzaj substancyj przyjmują, tj. substancye cielesne; w Kartezyanach zaś, że ich pojęcie substancyi cielesnej jest niedokładne. Zarzuca im naprzód, że rozciągłość nie może być istotą ciał, bo ciała mają jeszcze inne przymioty, jakoto: opór, nieprzenikliwość, bezwładność, które nie dają się tłumaczyć przez samą rozciągłość. Powtóre zarzuca materyalistom, że rozciągłość nie może być jedynem znamieniem ciał, skoro ona nie jest czemś pierwotnem, lecz jest wynikiem, i to wynikiem siły, za pomocą której ciała działają lub opierają się jedne drugim. Będzie więc siła istotą substancyi; każda substancya jest siłą, czyli entelechią według Arystotelesa. Cała rzeczywistość substancyi jest w jej sile, za pomocą której działa lub bierznie się zachowuje. Nareszcie każda substancya cielesna, przeciwnie niż uczy Kartezyusz, musi być monadą tj. niepodzielnem pojedynczem jestestwem. Substancya złożona składa się z pojedynczych substancyj, a te więcej już dzielić się nie dają; czynnem zresztą może być tylko jestestwo pojedyncze, podczas gdy rzecz złożona jest czemś materyalnem i biernem.

„Każda rzecz czynna jest substancyą jednostkową, każda substancya jednostkowa jest niestannie czynną; siła czynna u Leibnitza to samo znaczy co indywiduum. Ale prawdziwie jedno,

cią i Działającą siłą może być tylko jestestwo Duchowe, czyli obdarzone percepcyą; każde ciało żywotne czy nieżywotne jest złożone z mnóstwa części, a tem samem zachowuje się biernie wobec kształtującego je i poruszającego wpływu zewnętrznego. Jedną tylko znamy substancyą pojedyncza i jednolitą i ciągle czującą tj. Duszę naszą. Dlatego części składowe wszystkich rzeczy, jeżeli mają być substancyami pojedynczemi i czującemi, muszą być Duszami, tj. jestestwami, które zdolne są do jakiejkolwiek percepcyi.

Zamiast więc atomów materyalnych, któreby były mimo swej przestrzenności niepodzielnymi, przyjmuje Leibnitz indywidua Duchowe, tj. monady, w których Działającą siłą jest Dusza; zamiast fizycznych punktów przestrzennych, punkta metafizyczne niemające przestrzenne, zamiast świata będącego martwą machiną, świat żywy organiczny, złożony z niezliczonych jestestw, z których żadne nie jest ani martwem, ani materyalnem, lecz wszystkie są życiem, Duszą, czynnością.

§. 8. Ciąg dalszy o filozofii Leibnitza: Monady, ciała, materya.

Takie monady nie mogą ani powstawać, jeżeli ich Stwórca nie powoła do bytu, ani ginąć, jeżeli ich nie zniszczy. Skoro zaś materya daje się dzielić w nieskończoność, musi także liczba mo-

nad być nieskończoną, a żadna monada nie może być podobną do drugiej w niczem, każda musi mieć inne przymioty, ale nie będą to przymioty zewnętrzne, przestrzenne, tylko wewnętrzne. A jak żadna monada nie jest podobną do drugiej, tak żaden stan jej nie jest podobny do dawniejszego; ona w ciągłej jest przemianie. Ale ta przemiana odbywa się także wewnątrz, bo monada nie mając części, nie zajmuje przestrzeni, nie może na zewnątrz się zmieniać. Nadto nie może dla tych samych powodów podlegać zmianom wskutek wpływów zewnętrznych. „Monady nie mają okien, mówi Leibnitz, przez które mogłoby coś do nich się wdzierać, lub z nich wychodzić." –

Wyobrazić sobie przeto potrzeba, że każdy nowy stan monady nie jest skutkiem jakichś wpływów zewnętrznych, lecz jest wynikiem stanu poprzedzającego, w którym stan nowy był zawarty sposobem idealnym, jak pojęcie w innem pojęciu; każda bowiem monada jest siłą duchową, myślącą, czyli duszą. O czem myśli monada? – o rzeczywistości. Jest ona zwierciadłem, w którem wszystkie inne monady mniej lub więcej jasno się odbijają. Pojęcia będą jasne, jeżeli monada zdoła poznać rzecz; ciemne lub zagmatwane, jeżeli nie może jej poznać. Ciemne pojęcia mogą być tak niewyraźne, że nie dochodzą do świadomości, są to percepcye, jasne są zarazem świadome, appercepcye. –

Dusza jest ciągle czynna, dlatego nie tylko ma wyobrażenia

(percepcye) ciemne, lecz starą się ciągle, aby je przemienić w jasne. Dusza będąc siłą musi się ciągle zmieniać, a zmiana ta wła„ śnie na tem polega, że się przeobraża jej władza pojmowania. Im wyżej w tem przeobrażaniu władza pojmowania się podnosi, tem wyższe miejsce zajmuje monada w świecie. Ona jednak nie tylko poj„ muje świat cały, lecz usiłuje pojmować go coraz lepiej. Dzieje się to za pomocą drugiej władzy, która jest pragnieniem, poża„ daniem. Jak w człowieku obok rozumu jest wola, tak w każdej monadzie, obok pojmowania, pożądanie. Z jednej percepcyi więc rynika druga, z jednego stanu drugi, a tak żyjąca monada cią„ gle się zmienia, każda jednak chwila tej zmiany dzieje się we„ dług stałych, niezmiennych praw, zależnych od dawniejszej zmia„ ny, a sama jest znowu rodzicielką następnej.

Wszystkie te przemiany odbywają się jedynie wewnątrz mo„ nady, każda bowiem dusza, mówi Leibnitz, jest światem oso„ bnym zamkniętym dla wpływów wewnętrznych, jak gdyby ze„ wnątrz niej nic nie istniało prócz bóstwa. Ale jakim sposo„ bem dzieje się, że te niezliczone monady nie tylko znają się na„ wzajem mniej lub więcej jasno, lecz wszystkie razem stanowią jeden świat o rzeczach ciągle na siebie działających? Bo świat jest całością uporządkowaną, w której jedne części działają na drugie, duchowe na cielesne i odwrotnie. To pytanie zadawali sobie uczniowie Kartezyusza, co do stosunku wzajemnego duszy

i ciała, Leibnitz zdaje je sobie co do wszystkich monad razem. Aż do Leibnitza wszyscy mędrcy rozsądni, a tak samo wielcy filozofowie przypuszczali, że jedne jestestwa rzeczywiście działają na drugie i w nich dokonywają zmian. Jeszcze Kartezyusz to przypuszczał, boż i jego uczniowie, dopóki chodziło o ciała martwe, przeczyli zaś, aby takie wzajemne działanie mogło być między duszą a ciałem, przyjmowali oni, że kiedy jakiś proces w ciele się dobywa, Pan Bóg równocześnie wywołuje podobny proces w naszej duszy; takie wprowadzanie P. Boga robi rzecz nie naturalną, i z takiego przeczenia zależności wzajemnej ciała i duszy, dochodzi się zwykle do negacyi jednego lub drugiej. Wszystkie te kłopoty wytłumaczenia tego stosunku pomnożyły się dla Leibnitza, zrobił on tedy krok dalej i przeczył nie tylko, żeby dusza mogła działać na ciało, lub ciało na duszę, lecz przeczył także, żeby jedne substancye lub monady mogły działać na drugie. Jeżeli przeto dwie substancye nawzajem o sobie wiedzą, co w każdej z nich się dzieje, a wiedza ta nie może być skutkiem wpływów jednej na drugą, pozostaje tylko możebność, że obie mają to od jakiejś trzeciej przyczyny. Wistocie wola Boża tak wszystko ułożyła, że zmiany wewnętrzne substancyj, czyli monad zgadzają się najwyborniej między sobą. Jednakże wola Najwyższego nie każdej chwili działa na substancye, ale oznaczyła ich stosunek wzajemny i rozwój raz na zawsze wtedy, gdy je stwo-

czyła wszystkie. Jak dwa zegary mogą być tak wyśrodkowane, że nie zależnie od siebie pokazują tę samą godzinę, tak monada każe dla pokazuje tę samą godzinę, co wszystkie inne, bo odwieczny Zegarmistrz na początku tak je wszystkie nastawił. Każda monada każdej chwili jest na tym stopniu rozwoju stosownie praw swoich i czynności swoich wewnętrznych, na którym by, gdyby wszystkie inne na nią wpływały. Z drugiej strony nie należy sądzić, jakoby monady nie były związane prawdziwymi więzami, lub nie były zależne jedne od drugich w swojem istnieniu i rozwoju. Ale jest to połączenie idealne, dokonane przez wolę Najwyższej Istoty i jej Opatrzność; albowiem Bóg stwarzając monady, dał każdej te przymioty, a w ich następstwie te działania, których wymagał wzgląd na inne monady, czy z osobna, czy razem wzięte. Każda więc była od początku zależną od innych i tych je zależnemi, a stąd wszystkie razem, choć każda z osobna i w własnych siłach się rozwija, tworzą całokształt w wszystkich częściach swoich zgodny i wykończony. Ten całokształt świata jest ową słynną harmonią, naprzód ułożoną (harmonia praestabilita), którą Leibnitz uważa za serce i duszę swego systemu filozoficznego. —

Na tej myśli zasadniczej oparł Leibnitz swoją kosmologią, której tu szczegółowo przechodzić nie mogę. Wspomnę tylko o kilku punktach.

a). Ciało bowiem jest agregacyą monad, które trzymają się razem przez jedną monadę centralną. Ta nad innemi panuje, jak dusza nad ciałem. „Monada zaś centralna jest ta, która ma jasne pojęcia w sobie o większej, lub mniejszej liczbie innych monad; wtedy te wszystkie znajdują w niej swoje wytłumaczenie i swój idealny związek. Patrząc na taki aglomerat monad mamy o nim pojęcie zamglone, zamieszane i wtedy powstaje w nas wyobrażenie rzeczy rozciągłej w przestrzeni, czyli tak zwanej materyi, jestto jiż materia secunda, podczas gdy materia prima dla Leibnitza jest sama bierność monad, tak złączonych z innemi pod jedną monadą centralną).

„O substancyi cielesnej można tylko tam mówić, gdzie jest ciało organiczne z panującą nad niem monadą, inne mi słowy, gdzie jest istota żyjąca."

Dlatego ciało jest zbiorem monad, połączonych przez swój wspólny stosunek do jednej monady centralnej; materya zaś (masa owego ciała) jest tylko fenomenem tj. istnieje tylko w zmysłowem naszem pojmowaniu, tak, jak przestrzeń przez nią zajmowana jest tylko fenomenem, jest tylko formą, w której porządek rzeczy razem istniejących przedstawia się dla intuicyi zawikłanej percepcyą. Ale, że pod tem zjawiskiem kryje się owa rzeczywistość (tj. monady połączone w jedno ciało), przeto nie jestto rzecz apparencyą, lecz dobrze uzasadnione zjawi-

sko phaenomenonbene fundatum. –

b). Materya nie jest massą przestrzeń wypełniającą, jak podów-czas przypuszczali fizycy, lecz niezliczoną liczbą jestestw ducho-wych, substancyj pojedynczych, niepodzielnych, nieprzestrzennych. Nie ma więc ducha stworzonego bez ciała, ani ciała bez duszy, bo jak każda monada stworzona ma w sobie niejasne pojęcie, a tem samem coś biernego i zależy od innych monad, tak po-łączenie monad może tylko wtedy przyjść do skutku, gdy mniej doskonałe i mniej rozwinięte monady łączą się pod jedną wyż-szą. Tak materya (tj. bierność) staje się wspólnym węzłem wszy-stkich monad, a duch nie mając związku bezpośredniego z cia-łem tem samem jest wykluczony z całości kosmicznej.

c). Materya jest ożywioną a stąd uorganizowaną jest nie tylko podzielna w nieskończoność, ale rzeczywiście podzielona. W istocie każde ciało jest organizmem tj. sztuczną machiną pod rzęda-mi jednej monady centralnej.

d). Każda część ciała jest znowu organizmem, w podobny spo-sób, jak całe ciało ułożonym pod jedną monadą, a takich czę-ści jest bez liczby. Stąd najmniejsza cząstka świata jest świa-tem w sobie zawierającym znowu światy niezliczone.

e). Nie ma ani atomów, ani próżni. Odrzuca także Leibnitz te-oryą Newtona o wzajemnej i powszechnej attrakcyi materyi, gdyż actio in distans wydawała się mu niepotrzebnym cudem

Zamiast tego tłumaczył ciężkość, elastyczność, magnetyzm i t. d. przez płyn eteryczny obejmujący ziemię i inne ciała niebieskie; płyn ten nadaje im ruch przez działanie czysto mechaniczne. Zjawiska przyrodzone tłumaczył on w ogóle mechanicznie, ale i stałe świata i najwyższe jego prawa dynamicznie.

§) Z ogólnych praw przyrody Leibnitz odkrył dwa, a przynajmniej pierwszy jasno sformułował i do fizyki wprowadził, tj. prawo ciągłości i prawo zachowania siły lub energii. Przez pierwsze (la continuité) rozumie, że każda zmiana musi mieć przyczynę swoją w zmianie poprzedzającej, i że w szeregu zjawisk po sobie następujących nie może nigdy być przerwy, lecz muszą być wszędzie ogniwa pośrednie; innemi słowy, świat raz stworzony i w ruch wprawiony nie potrzebuje żadnej naprawy, lecz rozwija się bez przerwy.

Taki zaś rozwój byłby niemożebny bez zachowania całości sumy sił czyli energii. Już Kartezyusz utrzymywał, że suma ruchu rzeczywistego w świecie zostaje zawsze ta sama. Nie zgadza się na to Leibnitz twierdząc, że suma tego ruchu może być raz większą drugi raz mniejszą, ale niezmienioną zostaje suma sił działających lub poruszających; w monadologii bowiem dowodzi, że siły zawarte w każdej monadzie są dwojakiego rodzaju, jedną jest pragnienie, drugą rzeczywisty ruch. Pierwszą nazywa siłą martwą, drugą siłą żywą (po nowożytnemu można

by pierwszą nazwać ciepłem, drugą zaś pracą). Twierdzi więc Leibnitz, że suma sił żywych (po naszemu pracy) zostaje ta sama.

Otóż punkt zaczął się wielki spór między szkołą Kartezyusza, a szkołą Leibnitza, o którym to sporze wspominam z powodu rozprawy Kanta: „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte". Spór ten tak się da streścić. Według Kartezyusza ilość siły działającej zostaje ta sama, bo ilość ruchu także zostaje ta sama; miarą zaś ruchu jest iloczyn masy i szybkości (mv). Według Leibnitza przeciwnie, ilość sił działających zostaje ta sama, ale ilość ruchu się zmienia, bo siła mierzy się według iloczynu masy i kwadratu szybkości (mv^2). W tym sporze, który Kant usiłował zatargować, twierdząc, że jedne siły mierzą się według formułki Kartezyusza, a drugie według formułki Leibnitza, żadna strona nie miała racyi. Powinąwszy bowiem kwestyą mierzenia siły, która więcej do fizyki i mechaniki należy, niżeli do filozofii, jest wbrew czemu, że twierdzenie Kartezyusza: suma ruchu rzeczywistego zostaje ta sama" jest fałszywem, bo ruch rzeczywisty lokalny może się w części zamienić w ciepło, czyli w ruch molekularny. Należałoby więc powiedzieć: suma ruchu (pracy) i ciepła, w które się ruch zamienia, pozostaje ta sama. Ale o cieple molekularnem nie miał Kartezyusz jasnego pojęcia; zresztą jemu nie o ciepło chodziło, lecz o ruch lokalny. Leibnitz znowu mylił się w tem, że odróżniał siłę żywą od ruchu, co w jego systemie jest niekonsekwentnem, bo mona-

Da każda ma dwie siły: pragnienie = opór, inercyą i działanie czynne. Ponieważ monada zewnątrz siebie nie działa, lecz siła jej czynna jest zarazem jej ruchem, przeto ilość ruchu musi pozostać taka sama, jak ilość siły działającej. Także niekonsekwencyą popełnił Leibnitz twierdząc, że ilość siły żywej zostaje ta sama, bo skoro każda monada ma zdolność rozwoju, przeto w niej z czasem pewna ilość siły martwej zamienia się w siłę żywą, a stąd ilość siły żywej wzrastać powinna. — Nie można zresztą Leibnitza o to winić, że przejrzawszy wielkie prawo zachowania siły, nie potrafił go w szczegółach sprawdzić; na to nie miał odpowiednich środków, którymi się dziś posługują nauki przyrodnicze.

§. 9. Teodycea Leibnitza.

Leibnitz przeprowadził swoją teoryą monadologiczną we wszystkich gałęziach filozoficznej wiedzy. Nie mogąc się zapuszczać w szczegółowy wykład wszystkich części systemu, zatrzymam się tylko przy jego Teologii naturalnej, czyli Teodycei, która z wszystkich jego pism największego dostąpiła rozgłosu i wśród współczesnych najwięcej była czytywana. Teodicée, najpopularniejszy wykład przekonań teologicznych Leibnitza została napisaną w r. 1710 dla królowej pruskiej, z domu księżniczki hanowerskiej. Należy ją uzupełnić przez różne inne pisma, dawniejsze i późniejsze. —

Na czele swojej Teodycei umieścił Leibnitz rozprawę: „o zgodzie

wiary z rozumem; wymierzona ona jest przeciw sceptycznym wywodom Bayla, francuskiego niedowiarka (Dictionnaire historique et critique - 1695 - 2 tomy), który twierdził, że wiara i filozofia nigdy się nie dadzą pogodzić, bo są sobie wręcz przeciwne; że objawienie jest niemożebne, bo jeżeli zawiera prawdy rozumowi przystępne, to takowe mogą być przez rozum odkryte, jeżeli zaś zawiera prawdy przewyższające rozum ludzki, to takie prawdy są przeciwne rozumowi, a zatem niedorzeczne. -

Leibnitz odpowiada: wiara i rozum powinny się zgadzać, bo nie może być prawdziwem w teologii to, co jest w filozofii fałszywem, ani wiarzenie nie jest możebnem w rzeczy sprzeciwiającej się rozumowi. Każda wiara objawiona zawiera prawdy, których rozum ludzki o własnych siłach ani odkryć, ani pojąć w zupełności nie może; inaczej byłoby objawienie niepotrzebnem. Ale stąd, że prawdy objawione przechodzą pojętność przyrodzoną rozumu, nie wynika, aby były przeciwne rozumowi. Twierdzenie bowiem przeciwne rozumowi jest takie, o którem dowieść można, że jest fałszywem. To jednak nie tyczy się prawd objawionych, bo chociaż ich dowieść nie można za pomocą prawd przyrodzonych, czyli z nich deduktować, to z drugiej strony nie można dowieść, że są fałszywe. Na to bowiem, aby dowieść, że treść objawienia jest fałszywą, należałoby wykazać, że albo sprzeciwia się prawdom ogólnie przyjętym, albo faktom

niewątpliwie skonstatowanym. Że zaś treścią objawienia są po większej części fakta cudowne, należałoby dowieść, że cuda są możebne; jeżeli bowiem cud jest możebny, to i prawdy nadprzyrodzone są możebne, jeżeli nie możebny, to i one także niemożebne. —

Cuda zaś są możebne, gdyż nie zawierają żadnej kontradykcyi. Dwa są bowiem rodzaje prawd i dwa rodzaje konieczności; prawdy są albo wieczne, albo doczesne, konieczność jest albo metafizyczną, albo moralną. Prawdy wieczne, matematyczne nie dozwalają wyjątków, bo te zawierałyby w sobie kontradykcyą. — prawdy zaś przypadkowe, doczesne, a takiemi są prawa, które Bóg nadał przyrodzie, - są zależne od Jego woli i wyboru. Jeżeli prawdy wieczne są niezmienne, a ich konieczność bezwzględną, tak, iż Bóg nawet zmieniać ich nie może, to prawa przyrody mają tylko konieczność przyrodzoną, a ta jest warunkową i moralną, to znaczy, że prawa przyrody mają z własnej natury swojej konieczności, lecz względnie-jako środki, którymi Bóg wykonywa swoje zamiary w świecie; dlatego Bóg może je zmieniać, lub zawieszać, jeżeli zamiary Jego tego wymagają; może Bóg przez cud wywołać skutki, których same prawa i siły przyrody wydać nie potrafią, a takie zboczenia od nich nie są gwałceniem porządku rozumnego, lecz podporządkowaniem niższego świata pod wyższy, porządku fizycznego pod moralny, przyrodzenia pod łaskę.

Takie fakta cudowne możemy poznać (apprendre), ale pojąć ich nie możemy (comprendre); możemy zrozumieć, że są i czem są, ale nie możemy pojąć, dlaczego są i jak są. To jednak nie przeszkadza, że fakta cudowne zostają w zgodzie z ogólnym planem świata, bo Stwórca z góry postanowił, aby łaska zgadzała się z przyrodzeniem, porządek moralny z fizycznym. –

Jak widzę, tak wszystkie prawdy nadprzyrodzone zgadzają się z rozumem tj. nie da się dowieść, że są fałszywemi. Dogmat Trójcy św., piekło, wieczność, obecność Chrystusa Pana w Sakramencie Ołtarza w niczem nie sprzeciwiają się zasadom i prawdom rozumu, a mniej jeszcze owa wspólna wszystkim religiom treść, tak zwana religia przyrodzona np: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i t. d. Co do istnienia Boga mamy dowody bardzo przekonywujące. Leibnitz dzieli je na dwie kategorye: naprzód na takie, które się posługują samem tylko pojęciem rzeczy i przez analizę tego pojęcia usiłują wykazać, że rzecz istnieje. Takie dowody nazywają się zwykle apriorystycznymi lub ontologicznymi. Słynny jest dowód ontologiczny (Leibnitza), który jednak jest tylko poprawną przeróbką dowodu Kartezyusza i św. Anzelma. Kartezyusz był powiedział, że Bóg musi istnieć, jeżeli jest istotą najdoskonalszą. Prawda, dowodzi Leibnitz, – a przed nim Cudworth, angielski myśliciel i naturalista – prawda, ale trzeba wykazać, że ta idea istoty najdoskonalszej jest możebną, czyli, że nie zawiera w sobie żadnej kon-

tradycyi. Argumentuje więc Leibnitz: Jeżeli Bóg jest możebnym, to istnieje, bo z Jego możebności wynika Jego egzystencya; gdyby nie istniał, to dlatego że nie możebny, ale wtedy nieby nie by. To możebnem po za Nim. Taki jest dowód ontologiczny Leibnitza.

Druga kategorya dowodów za istnieniem Boga obejmuje dowody tak zwane kosmologiczne, czyli a posteriori. Te polegają na zasadzie wystarczającego powodu, principium rationis sufficientis. Wszystko, co się dzieje (tak argumentuje Leibnitz), musi się dziać dla jakiegoś powodu (ratio). Monady istnieją, rozwijają się według jakiejś zgóry ułożonej harmonii, której nie wytworzyły sobie, lecz która im została gotowa skądsiś nadana; ale monady, jak prawa ich rozwoju, jak wreszcie świat cały są jestestwami możebnemi, lecz nie są koniecznemi, bo mogłyby nie być, mogłyby być inaczej. Każde jestestwo przypadkowe (contingent) domaga się uzupełnienia swego w jakiemś jestestwie koniecznem, które mu nadało istnienie, tak jak prawa wieczyste konieczne domagają się jestestwa koniecznego, w którego-by rozumie istniały. To jestestwo konieczne będzie źródłem i węzłem i podwaliną wszystkich jestestw przypadkowych tj. całego świata. (Obok tego argumentu nazywa także Leibnitz czasami dawniejszego, który pochodzi od Arystotelesa, że Bóg koniecznie jest źródłem wszelkiego ruchu w świecie, czyli tak zwany primus motor). —

Daleko większą wagę, niż na dowód kosmologiczny, kładzie Leibnitz na dowód teleologiczny, lub raczej oba jednoczy w jeden dowód wspólny. Rzeczy i zjawiska tego świata mogły być inaczej niż są, bo chociaż są konieczne – wszystkie bowiem wynikają z dawniejszych rzeczy i zjawisk – to jednak cała konieczność jest tylko względną. Ale, że świat w ogóle istnieje, że suma stworzeń jest taka, a nie inna, tego przyczyna w nich się nie mieści, lecz w jakiejś przyczynie poza światem będącej. Tą przyczyną może być Jestestwo jakieś i to jedno, bo i świat jeden jest; musi być ono wszechrozumnem, bo tylko rozum nieskończenie doskonały mógł z wszystkich możebnych światów ten właśnie wybrać, w którym żyjemy. Musi być to jestestwo nieskończenie dobrem, bo tylko dobrocią mogło się powodować przy wyborze tego świata; nareszcie wszechpotężnem, bo inaczej nie byłoby zdołało urzeczywistnić tego, czego pragnęło. Te dwa dowody tj. kosmologiczny i teleologiczny nie wydają się jednak Leibnitzowi wystarczające, zresztą nie są jego wynalazkiem, bo dawniejsi filozofowie przed nim dowodzą, że przypadkowość, doczesność stworzeń, musi mieć za przyczynę Jestestwo konieczne, wieczne. Tak samo wywodzą ład i piękność świata, jego doskonałość i celowość z jakiejś nieskończenie rozumnej, dobrej i potężnej Istoty. Oryginalność Leibnitza na tem się zasadza, że dowodom swym daje nową, a jak sądzi, niewzruszoną podwalinę, którą jest monadologia i harmonia naprzód ustanowiona. Bez niej wydają

mu się owe dowody słabe, bo dają co najwięcej jakąś moralną pewność, że Bóg istnieje, ale metafizyczną i bezwzględną pewność dają dopiero przez teoryą monadologiczną.

Dawni bowiem filozofowie, tak sądzi Leibnitz, przypuszczali, że jedno stworzenie może działać na drugie, że zatem zjawiska i zmiany przyrodzone są wynikiem działania stworzeń. Wtedy istnienie jakiegoś Stwórcy zewnątrz świata może się wydawać moralnie prawdopodobnem, ale metafizycznie koniecznem nie jest, bo może świat ów sobie sam wystarczyć. Ale jeżeli stworzenia nie mogą działać jedne na drugie, a mimo to ich rozwój i działanie tak się zgadzają, jakgdyby rzeczywiście działały wzajemnie na siebie, wtedy oczywistem jest, że ta zgoda i harmonia muszą mieć swoję racyą nie w stworzeniach samych, lecz w jakiejś najwyższej inteligencyi, która z nieograniczoną potęgą przeprowadza w stworzeniach swoje z góry obmyślane zamiary. Tylko rozum boży może połączyć wszystkie owe monady w całość i być sprawcą harmonijnego ich działania, oraz ich współistnienia w jednym świecie. —

Dlatego Bóg musi być mądrością najwyższą, bo tylko taka mądrość mogła znać nieskończone jestestwa i ich związek, tylko taka mądrość mogła z nieskończonej masy światów możebnych wybrać jeden najdoskonalszy i najlepszy. Dlatego jest Bóg przedewszystkiem mądrością. Jestto monada najdoskonalsza, która najjaśniej przedstawia sobie, co było, jest i będzie, wszystkie możebne i rzeczywiste

jestestwa. Monady stworzone naśladują w poznawaniu Monadę nie-stworzoną, ale żadna nie może się wznieść do równie jasnych pojęć. W tem poznawaniu różnią się monady stworzone i od Stwórcy i od siebie nawzajem; każda monada wprawdzie jest zwierciadłem wszechświata, każda pojmuje, co jest możebnem i co rzeczywistem, ale jedne pojmują to jaśniej, inne ciemniej, niewyraźniej. Im jaśniejsze pojęcie ma monada, tem jest doskonalszą, a ta, która bezwzględnie jasno wszystko pojmuje, będzie monadą bezwzględnie doskonałą, czyli Bóstwem. Doskonała wiedza jest główną cechą najwyższej Istoty. —

Świat zaś rzeczywisty z tem sposób powstał, że było możebnych światów bez liczby, bo on sam nie jest metafizycznie koniecznym. Wszystkie możebne światy mają równie, jak on prawo do istnienia. Dlaczego więc on jeden istnieje? Dlatego, że tylko jeden świat istnieć może. Musiały więc owe niezliczone światy możebne ubiegać się o urzeczywistnienie, a tem musiał odnieść zwycięstwo z myśli bożej, który najwięcej zapowiadał bytu i doskonałości; Bóg najrozumniejszy i najdoskonalszy mógł tylko wybrać najdoskonalszy i najlepszy z światów możebnych. —

Taki jest optymizm Leibnitza; wyraża on go frazesem: le meilleur des mondes possibles. Ale ten świat najlepszy dlatego, że jest najlepszym i że najdoskonalej odpowiada zamiarom bożym, musiał być z góry określonym w najdrobniejszych szczegółach swoich i w wzaj-

stkich chwilach swego przyszłego rozwoju. Jest to determinizm bez-względny nieubłaganie wynikający z harmonii raz na zawsze usta-nowionej przed wiekami (l'harmonie préétablie) i Ludzka wola nie może znieść naprzód naznaczonego biegu natury, bo wybrał Bóg to co najstosowniejsze, a gdy raz wybrał nie może nic być odmie-nionem. Wybrawszy raz świat najlepszy nie może Bóg w nim nic poprawiać i nic odmienić. Wprawdzie świat w tej chwili istnie-nia nie ma jeszcze całkowitej doskonałości swojej, ale należy przy-puszczać, że ciągle się rozwijając dojdzie kiedyś do tej sumy dosko-nałości, którą mu Bóg przeznaczył, zanim go powołał do bytu.

Złe jest na świecie: nędza i grzech, ale to nie przeszkadza, że świat istniejący jest najlepszym z wszystkich możebnych, bo gdy-by nawet pomyśleć można świat inny, w którym byłoby mniej złego, to miałby także mniej dobrego, niż świat aktualny. Gdyby dalej w tym innym świecie odważyć złe i dobre, byłoby w nim mniej dobre-go, a świat nasz, gdy tak samo odważymy jego złe i jego dobre stro-ny, zawiera więcej dobrego, niż każdy inny świat możebny; inaczej Bóg najlepszy i najmędrszy nie byłby go stworzył. Złe zaś w naszym świecie jest koniecznem w znaczeniu ujemnem i dodatniem; w ujemnem, bo każda dobra rzecz stworzona musi mieć jakąś niedoskonałość, ina-czej byłaby Bogiem –, a w dodatniem znaczeniu, że wiele dobrych rze-czy nie możnaby osiągnąć, gdyby nie było złych, wiele piękna i szczę-ścia nie byłoby uwydatnionego, gdyby nie było cienia obok światła,

rozdźwięku obok harmonii. —

Aby lepiej jeszcze uzasadnić teorya swoję o złem i jego znaczeniu, rozróżnia Leibnitz trojakie złe: metafizyczne, fizyczne, moralne. Pierwsze jest niedoskonałością, drugie cierpieniem, trzecie grzechem. Pierwsze czyli metafizyczne jest niezbędnem; każde bowiem jestestwo stworzone musi być ograniczonem, a więc niedoskonałem. Innych jestestw Bóg stworzyć nie mógł. To, co jest doskonałem w stworzeniach, pochodzi od Boga, to, co niedoskonałem, pochodzi od nich samych, bo nie mogą być inaczej, skoro są stworzeniami; (Bóg więc nie jest causa efficiens, lecz deficiens złego metafizycznego). Jeżeli złe metafizyczne jest koniecznem, to także doskonałości i niedoskonałości w świecie będą bardzo nierównie podzielone. Wymaga tego la loi de la continuité. Mądrość boża objawia się przez nieskończoną rozmaitość w swoich dziełach. Tak więc złe metafizyczne jako wynikające z istoty stworzeń nie stanowi przeszkody dla optymizmu. —

Jeżeli zaś różną jest doskonałość, także będzie różną szczęśliwość, a ta znowu na tem polega, że jedne monady mają jaśniejsze, inne niemniejsze pojęcia. Stąd zaś wynika konieczne złe fizyczne. Bo chociaż Bóg przy stworzeniu świata miał na względzie jak największą szczęśliwość jestestw rozumnych, to jednak musiał pamiętać o całości świata i planu w nim urzeczywistnionego. Zapewne mógł Bóg stworzyć same duchy bez materyi zupełnie szczęśliwe, ale

wtedy nie byłoby świata, bo świat musi także zawierać materyą, która jest węzłem monad. Każdy duch stworzony musi być niedoskonałym, a tem samem mieć pojęcia niejasne, ale pojęcia niejasne, to materya, a zatem duchy różnią się większą lub mniejszą jasnością lub ciemnością swoich pojęć; taką różnicę muszą mieć różne ciała. Mając zaś ciało musi duch mieć wrażenia, czyli pojęcia odpowiedne jemu, a że ciało jest niedoskonałem, nie mogą więc ciału odpowiadać same uczucia przyjemne, muszą także być nieprzyjemne, zatem cierpienia. Cierpienie zaś, to złe fizyczne; jest ono koniecznym towarzyszem każdego jestestwa ograniczonego umieszczonego razem z innemi w jednym świecie. Złe fizyczne zresztą nie jest takie wielkie, jak zwykle powiadamy tj. nie tylko znika ono w obec dobrego, ale nawet dobre wydaje skutki, zmusza ludzi do rozumnej i wytrwałej czynności. Dlatego złe fizyczne jest dla ludzi najczęściej środkiem do uzyskania większego dobra, lub uniknięcia większego złego. I to fizyczne złe nie jest tedy właściwie złem, gdyż wynika z metafizycznego złego.—

Złe moralne, czyli grzech, który zawsze był największą plagą dla filozofów, jest według Leibnitza także niedostatkiem; nie jest czemś dodatniem lecz prywacyą. Czyn jest zły gdy jest niedoskonały, gdy dla niejasnych pojęć, a braku energii moralnej w woli nie odpowiada prawom moralności. Ale każde stworzenie jest ograniczonem, zatem ma w sobie możność grzechu; a gdzie

jest możność, sam ona musi rozwijać się do czynu, bo tego wyma-
ga harmonia świata najlepszego. Zło moralne ma także w nim swo-
je miejsce wyznaczone. P. Bóg układając plan najlepszego świata, ob-
myślił także miejsce dla grzechu, bo grzech jest środkiem do większego
dobra, np. grzech Adama i grzech Sextusa Tarkwiniusza. Zatem ani
moralne zło w rzeczy samej złem nie jest; jest ono wypływem po
części metafizycznego, po części fizycznego zła; o ile zaś jest czy-
nem samodzielnym (choć samodzielnym według determinizmu Lei-
bnitza), wydaje dobry skutek, bo do dobrego pobudza. Dodajmy,
że Leibnitz był kompletnym Deterministą, co wynika z jego har-
monii naprzód ustanowionej. Z Determinizmu jednak nie wycią-
gał wszystkich konsekwencyj, bo nie znosił wolnej woli, ani też nie
twierdził, jak późniejsi teologowie protestanccy (np. Schleiermacher),
że zło jest tylko chwilowym stanem, który się kiedyś zamieni w
dobre, tak, iż czarci również kiedyś będą zbawieni, a różnica między
wybranymi i potępionymi na tem właściwie polega, że pierwsi
przed, drudzy później dostępują szczęścia wiecznego. Leibnitz
pragnąc pogodzić katolików i protestantów przyjmował wieczność
kar piekielnych nie tylko dla czartów, lecz i dla wielu ludzi, a tak,
że grzech pierworodny i skażenie rodzaju ludzkiego, a zatem po-
trzebę odkupienia przez Chrystusa Pana, usiłował on zachować
jak najwięcej z dogmatów objawionych. —

Wypadałoby teraz w krótkości zastanowić się nad wartością rzpo.

mianych wyżej dowodów Leibnitza (a priori) za istnieniem Boga; Leibnitz bowiem uważał te dowody tylko za prawdopodobne, dopóki nie były oparte na monadologii, dopiero z jego systemie miały zostać niechybnymi; stąd jednak wypływa, że każdy, kto odrzuci ten system, odrzuci zarazem i owe dowody; z czem by zresztą monadologia miała im pomóc? Jeżeli jest pewien ład w świecie i widoczne są prawa ciągle się powtarzające, dlaczego harmonia praestabilita monad ma być podstawą ładu? Dlaczego rzeczywiste działanie jednej monady na drugą nie ma także dowodzić istnienia Boga? Widać stąd, że tak ważnych kwestyj nie można wiązać z żadnym systemem; systemy giną, a prawdy z nimi nierozłącznie związane pozostają, jak były.

Co do dowodu ontologicznego (a priori) za istnieniem Boga, wspomnę tylko, że zawiera on, jak każdy inny ontologiczny, zaródek panteizmu, wychodzi bowiem z zasady że myślenie a byt, to jedno. Co do Boga dowody ontologiczne mogą tylko na to posłużyć, by wydobywać z Niego za pomocą dyalektyki pewne znamiona tkwiące w Nim. –

Na tem kończę rozbiór filozofii Leibnitza. Jest ona w teorji poznawania idealistyczną, bo świat zewnętrzny (według niej) nie wpływa na rozwój duszy, ani na jej wiedzę, w metafizyce jest realistyczną, bo uważa Boga, duchy i świat cały za rzeczywiście istniejące byty, ale jest zarazem fenomenalistyczną w tłumaczeniu zjawisk przyrodzo-

nych, bo takowe uważa jako zależne od naszych form subjektywnych, a w rzeczywistości istnieją dla Leibnitza tylko monady; pod pewnym względem jest ona empiryczną, dla Leibnitza bowiem istnieją w praktyce nauki przyrodnicze, tak jak i dla wszystkich ludzi, a prawa i zjawiska przyrodzone są dla niego głównem (choć nie jedynem) źródłem wiedzy; nareszcie w etyce i teologii jest Leibnitz dosyć chrześciańskim. Ta filozofia została, jak wspomniałem, wypracowaną i do różnych gałęzi wiedzy ludzkiej zastosowaną przez wielkiego ucznia Leibnitzowego - Wolffa (1679 - 1754). -

§. 10. Filozofia Wolffa.

Sprzeczał się nieraz profesor uniwersytetu w Halli, gdy mówiono o filozofii wolfo-leibnitzowskiej, ale nie mniej faktem jest, że Wolff nowych myśli nie dodał do systemu swego mistrza. Zasługa jego w tem leży, że metodycznie system ów przeprowadził w najdrobniejszych następstwach, bo napisał olbrzymią liczbę tomów, zrazu po niemiecku, potem po łacinie. Najlepiej można poznać jego metodę i sposób pisania z książki: Vernünftige Gedancken von Gott, Welt und Seele - Halle 1719, z którą należy porównać z dzieł łacińskich: Philosophia prima sen Ontologia - Francofurti 1729, Cosmologia generalis - Ibidem 1729, Psychologia rationalis - Ibid. 1734, Theologia naturalis - Ibid. 1736-37. Podzielił on filozofią na praktyczną i teoretyczną czyli metafizykę

a wstępem do nich robi logikę. Wolff definiuje filozofią jako wiedzę o wszystkiem, co być może, o ile być może; zajmuje się więc filozofia, jak w dawnych czasach wszystkiem, nawet medycyną. Metafizyka rozpada się na kosmologią, psychologią i teologią, a wstępem ogólnym do nich jest ontologia, czyli philosophia prima. Po ontologii następuje ogólna kosmologia oparta na monadologii Leibnitza; psychologia rozpada się na empiryczną i racyonalną; na reszcie teologia naturalna jest cała oparta na Teodycei Leibnitza. Traktuje bardzo obszernie także o nieśmiertelności duszy, i zbija grumownie Spinozę. Filozofią praktyczną dzieli on, jak Arystoteles na etykę, ekonomikę, politykę, a poświęcił jej 4 dzieła: Philosophia practica universalis - 2 vol. - Francof. - 1738-39, Jus naturae - 8 vol. Ibid. 1740-48, Jus gentium - Halae 1749, Philosophia moralis. 4 vol. Halae 1750-53. —

Te wszystkie książki, a wymieniłem tylko ważniejsze, stanowiły najwyższą powagę dla uniwersytetów niemieckich; gdy Wolff u. mierał r. 1754, mógł z zadowoleniem spojrzeć na szeroki wpływ swego systemu od Leibnitza zaporzyczonego. I tym systemem, do którego Wolff wcielił także mnóstwo myśli z Thomasiusza, Puffendorfa itd, Kant przez wiele lat liczył się umiennie wykładając go w głównych myślach. System ten scharakteryzować można temi samemi słowy, które określają system Leibnitza, bo w gruncie oba są jedną i tą samą rzeczą. Ale nie tylko pod wpływem tego systemu zostawał Kant;

były inne jeszcze prądy duchowe w Anglii, Francyi, Niemczech, z którymi Kant musiał się obrachowywać, zanim przystąpił do utworzenia własnej teoryi filozoficznej.

§. 11. Locke.

Za twórcę empiryzmu angielskiego uchodzi Baco; ale ten żadnego systemu nie zostawił i umiał tylko rozbijać poprzednie systemy; a Hobbes nie położył fundamentu pod empiryzm angielski, gdyż nie zbadał teoryi poznawania, dopiero John Locke (1632–1704) utworzył system empiryczny, który wpłynął na sensualizm niemiecki i francuski, a który dotąd w jego ojczyźnie jest podstawą psychologicznych i logicznych badań. Locke wyłożył system ten w głównem dziele swojem: An essay concerning human understanding in four books-London 1690. Francuski przekład zrobiony przez Cosse, a wzbogacony przez Lockego dodatkami ukazał się w Amsterdamie 1700 r. pod tytułem: Essai sur l'entendement humain.*) W pierwszej księdze zbija Locke Kartezyusza teoryą o wrodzonych ideach (ideae innatae), a w miejsce ich przyjmuje tylko idee nabyte (adventitiae). Rozum człowieka na świat

*) Książka ta spowodowała Leibnitza do napisania: nouveaux essays sur l'entendement humain (która to rzecz dopiero w kilkadziesiąt lat po śmierci autora wyszła). Leibnitz zachował w piśmie tem podział Locke'go na księgi i rozdziały. Kto jakąkolwiek rzecz metafizyczną lub logiczną opracowuje, powinien oba te dzieła (Lockego i Leibnitza) porównać.

przychodzącego podobnym jest do niezapisanej karty papieru.
W 2 księdze dowodzi, że przyrodzenie na umyśle ludzkim zapisuje wrażenia, które przychodzą albo z zewnątrz, albo z wewnątrz; w pierwszym razie mamy percepcye zmysłowe czyli sensacye, w drugim zaś percepcye umysłowe czyli refleksye. Pierwsze są doświadczeniem, czyli empiryą zewnętrzną, drugie empiryą wewnętrzną. Jednie więc idee powstają przez zmysły, drugie przez refleksyą. Rzeczy zewnętrzne wywołujące idee w umyśle naszym mają dwa rodzaje przymiotów: przymioty pierwotne, albo pochodne; pierwotne są te, które przebywają w rzeczach samych, pochodne w nas powstają skutkiem działania pierwotnych przymiotów rzeczy i są właściwie stosunkiem rzeczy do naszych zmysłów. Do pierwszego rodzaju należą: rozciągłość, nieprzenikalność, do drugiego: kolory, sto, dyex i t. d. Tę różnicę przyjmował już Kartezyusz oddzielając modi rerum, od modi cogitandi.

Wszystkie nasze idee są zatem albo skutkiem wrażeń, jakie na nas robią przymioty rzeczy zewnętrznych, albo skutkiem naszych własnych psychologicznych stanów; wszystkie zaś te idee znowu są albo pojedyncze czyli pierwotne, albo złożone czyli pochodne. Idee pierwotne, przy których dusza biernie się zachowuje, pochodzą albo od przymiotów pierwotnych lub pochodnych rzeczy, albo z wewnątrz nas; albo więc mają źródło swoje w jednym zmyśle np. kolor, albo w kilku zmysłach razem, jak, rozciągłość, przestrzenność

albo w refleksyi (myślenie, chcenie, bawanie i t. d.), albo w zmysłach i refleksyi razem (siła, jedność i t. d.). Ideom pojedynczym, które od nas są niezależne odpowiada zawsze jakaś rzeczywistość, idee złożone istnieją tylko w naszym umyśle, czyli: w świecie zewnętrznym są tylko jednostki, wewnątrz zaś nas ogólne pojęcia, które na zewnątrz nie mają rzeczywistości; takiemi są słowa. Stąd w 3 księdze rozprawia autor o mowie ludzkiej. —

Jedno jest pojęcie złożone, którego nam nie dostarcza ani wewnętrzne, ani zewnętrzne doświadczenie. Tem pojęciem wyjątkowem jest substancya. Doświadczenie daje nam tylko pewną liczbę przymiotów, ale że te przymioty należą razem do jakiejś rzeczy, tego nas doświadczenie nie uczy. Zmuszeni jesteśmy do tej liczby przymiotów razem występujących domyślać się jakiejś rzeczywistej podstawy, jednak, czem ona jest, wiedzieć nie możemy, musimy jedynie przypuszczać, że jest; dlatego nie wolno dzielić substancyj według ich natury wewnętrznej, której wcale nie znamy; dzielić je tylko można według ich przymiotów, a tak jedne substancye będą obdarzone myśleniem, drugie pozbawione tegoż. Ale czy pierwsze są bez materyi, nie wiemy, nawet jest prawdopodobnem, że mają materyą; (stąd Locke stawiając hipotezę, że materya może myśleć, nie upatruje w tem, żadnej kontradykcyi). —

Wiedza zatem ludzka będzie potrójną: albo związek subjektu z predykatem jest od razu widoczny, albo go trzeba dowodzić przez

różne prawdy pośrednie, albo też chwytamy ten związek zapomocą zmysłów. Będzie więc w pierwszym razie intuicya, którą każdy ma o sobie samym, w drugim demonstracya, gdy np. dowodzimy, że Bóg istnieje, w trzecim nareszcie zmysłowa percepcya, za pomocą której poznajemy rzeczy zewnątrz nas będące. —

Pomijam inne pisma Lockego, mianowicie polityczne i teologiczne zawierające wiele trafnych poglądów. Dla Kanta, jak wielu późniejszych filozofów w Francyi i Niemczech było decydującem jego główne dzieło o rozumie ludzkim. Rezultat tego dzieła był pozornie wbrew woli autora jedni zrobili teoryą Lockego podstawą kompletnego materyalizmu, drudzy kompletnego idealizmu, inni jeszcze kompletniejszego scepticyzmu. Ile razy dzieło jakieś filozoficzne może być źródłem tak odmiennych, a między sobą sprzecznych poglądów, musi w niem być błąd kardynalny, muszą być niepogodzone sprzeczności, które, gdy się je rozwinie, i logicznie doprowadzi do ostatecznych wyników, występują jaskrawo w systemach głównych nerwów. —

Z zapatrywania Lockego, który przyjmuje dwie władze poznawania tj. sensacyą i refleksyą, nic łatwiejszego jak dojść naprzód do sensualizmu, dlaczego bowiem refleksya nie mogła się także zajmować, czego dostarczyłyby wrażenia zmysłowe? Da się więc sprowadzić do sensacyi, a wtedy można powiedzieć że jedynem źródłem poznawania są zmysły; to prowadzi zmysły powierzchowne

materyalizmu bardzo łatwo, zwłaszcza jeżeli się z Lockiem przyjmie, że materya prawdopodobnie myśli; według materyalisty powstaje zatem myślenie wtedy, gdy pewne drgania ze świata zewnętrznego udzielają się nerwom i zapisują się w atomach mózgu; w mózgu tylko tworzące się pojęcia ogólne nie są ze świata zewnętrznego, oprócz więc percepcyj zmysłowych istnieje jakaś władza uogólniająca, za pomocą której myślimy. To przyjmowanie jakiejś władzy uogólniającej zmusiło głębiej myślących materyalistów do zapytania: skąd się takowa w nas bierze, skoro nic prócz drgań ze świata zewnętrznego!, musi zaś ona istnieć, jeżeli wrażenia indywidualne same się połączyć nie mogą; kto więc jak Locke uważa pojęcie substancyi za niezależne od doświadczenia zmysłowego, ten przyjmie dalej, że główną rzeczą jest myślenie operujące wrażeniami zmysłowemi; znika wtedy możność przekonania się, czy poza wrażeniami zmysłowemi jest coś rzeczywistego i zostaje w końcu sam subjekt, który odbiera percepcye, a dla którego świat zewnętrzny nie istnieje. W ten sposób materyalista przeszedł do idealizmu. Ale wrażenia zmysłowe są zmienne, przemijają; nie ma sposobu dowiedzenia się czegoś pewnego o substancyach czyli duchowych, czy cielesnych, umysł nie ma jasnego kryterium prawdy i powątpiewa o świecie zewnętrznym, o własnem „ja", które jest szeregiem percepcyj powiązanych subjektem myślącym, - o prawdziwości myślenia. I tak rozumują sceptycy. Sofiści greccy zaczynali od sensualizmu a kończyli

na sceptycyzmie lub kompletnym nihilizmie, jak Gorgiasz. W nowszych czasach Mill przebiegł ten sam rozwój duchowy. —

Wszystkie trzy wspomniane kierunki napotykamy wśród uczniów i naśladowców Lockego, a naprzód idealizm Berkeley'a. —

§. 12. Berkeley.

Georg Berkeley, Irlandczyk urodził się 1684 r., a umarł jako biskup anglikański w Cloyne r. 1734. Głównie nas tutaj obchodzące dwa dzieła są: A treatise concerning the principles of human knowledge - 1710 - i Three dialogues between Hylas and Philonous - 1713. Drugie to dzieło jest popularnym wykładem zasad zawartych w pierwszem.

Berkeley należy do wielkich pisarzy angielskich. Zaczyna on od teoryi Lockego, którą przed tymże wyznawali wszyscy nominaliści, że istnieją tylko jednostki. Stąd pojęcia nasze wyrażają tylko byty jednostkowe, a pojęciom ogólnym nie odpowiada nic rzeczywistego. Są to, jak wszystkie słowa, jedynie znaki algebraiczne utworzone dla naszej wygody. Dotąd zostaje Berkeley w zgodzie z Lockem i z nominalizmem; w dalszym ciągu dochodzi jednak do zupełnie przeciwnej teoryi, tak bowiem rozumuje: Wszystkie pojęcia i wrażenia zmysłowe wyrażają tylko stany naszego ducha. Powiedzieć, że nasze wrażenia zmysłowe pochodzą od ciał, jestto to samo, co duchowi przyznawać bierność, a ciałom zewnątrz nas będącym działanie. Ale materyaliści

(lub korporaliści, jak ich nazywa) zgodzą się na to, że wyrazy, które oznaczają przymioty rzeczy np. kolor, nie oznaczają właściwie przymiotów przebywających w ciałach, lecz relacyą tych ciał do nas; lecz chę sam to uznać co do przymiotów pochodnych (qualitates secundae); w czem więc pobłądził? Oto niesłusznie uważał przymioty pierwotne (qualitates primae) za przebywające w rzeczach; bo jeżeli prawdą jest, że kolor, smak, woń i t. d. nie są w rzeczach, lecz właściwie w nas, można to samo powiedzieć o innych przymiotach n.p. o rozciągłości, kształcie, nieprzenikalności i t. d., zatem wszystkie przymioty ciał tylko w nas istnieją – po za nami są one niczem. Zamiast więc poza zjawiskami szukać jakichś substancyj dla nas nigdy nie przystępnych, należy powiedzieć, że rzecz każda jest tylko sumą przymiotów czyli wrażeń i pojęć, a jej istnienie jest w naszem pojmowaniu. Słońce np. jest zebraniem wrażeń: ciepła, światła i t. d. a widzimy je tak samo we śnie, jak na jawie. Żeby więc widzieć słońce, nie potrzeba, żeby jakieś słońce było, lecz wystarcza, żeby był duch widzący i pojmujący. Berkeley dochodzi do wniosku, że istnieją tylko duchy i pojęcia (idee); duchy są to jestestwa czynne obdarzone myśleniem i wolą, a pojęcia są to jestestwa bierne wyobrażane, lub pojmowane, których, gdy kilka połączy się razem, mówimy, że to rzecz. Różnica między rzeczą a pojęciem nie w tem leży, że pierwsza jest rzeczywiście, a to tylko jest w naszej myśli, lecz przeciwnie

w tem, że rzecz jest czemś złożonem w nas istniejącem, a pojęcie czemś pojedynczem. Gdy z monad Leibnitza tylko niektóre część jest rozumnymi duchami, a po większej części są to duszę nierozwinięte, które nam dla ciemności swojej przedstawiają się jako materya, u Berkeleya są tylko duchy rozumne wolą wolą obdarzone, a ciała są tylko ich pojęciami. Berkeley uważa za największą iluzyą, jakoby zewnątrz nas istniały przedmioty przez nas poznawane — że nie istnieją w sobie, lecz w naszej myśli. —

Berkeley był Anglikiem i przyjacielem zdrowego rozsądku. Nie mógł on zatem nie chciał znieść różnicy między rzeczywistością a złudzeniem, między snem a jawem. Przyjmuje on takie same różnice, jak inni ludzie, między słońcem, które rzeczywiście oglądamy, a słońcem, które widzimy we śnie, lub o którem marzymy na jawie. Czemże więc jest słońce rzeczywiste? Jestto pewna suma wrażeń, która o tym samym czasie wszystkim duchom rozumnym jest dana bez ich woli i przyczynienia się, podczas gdy we śnie jeden duch czasem widzi słońce, a drugi go nie widzi; za pomocą wysilenia wyobraźni, jeżeli siła wyobraźni naszej jest dość wielką, widzimy je kiedy się nam podoba. Ale kto daje nam tę sumę wrażeń? Rzeczywiście nie jakieś słońce zewnątrz nas istniejące, bo słońce takie byłoby ciałem, i nie mogłoby nam dać o sobie wyobrażenia; może to tylko duch myślący przeczuwający od innych duchów. Tym duchem jest Bóg. On ma w sobie wszystkie idee i

w stałym niezmiennym związku wlewa je w inne duchy stworzone. Takie idee mogę nazywać zewnątrz mnie będącemi, bo gdy ich nie widzę, istnieją regularnie w innych duchach. Bóg tak idee połączył, że w naszej myśli razem z pojęciem jaśniejącego słońca powstaje nierozerwalnym sposobem pojęcie ciepła, a ten związek stały jest prawem przyrody np. że słońce świeci i grzeje.

Tak odbiegłszy od Lockego znowu Berkeley do niego wraca i stara się zagorzałym empirykiem; mówi bowiem: wszystkie pojęcia i związek ich znane są nam z doświadczenia. Nie mogę z góry wiedzieć, że po pojęciu światła następuje pojęcie ciepła, lecz mogę się o tem dowiedzieć się za pomocą empiryi. Tak doświadczenie staje się źródłem wszystkich nauk z tą tylko różnicą, że zwykli empirycy badają rzeczy zewnątrz siebie, a Berkeley bada idee, które wszechpotężny Bóg jako stwórca wszystkiego wywołuje w duchach, a to od samego początku tychże. Rzeczywistością zaś prawdziwą są oprócz Boga duchy rozumne i chcące; wszystko inne jest pojęciem lub związkiem pojęć i prawem, które zarówno w wszystkich duszach odtwarza się przez działanie Boże.

Realizm lub właściwie jednostronny spirytualizm Berkeleya jest błędnym; nie da się on pogodzić z pojęciem Boga wszechmocnego, prawdomownego. Bóg otaczałby nas ciągłemi złudzeniami, a jednak równie Mu łatwem jest wywoływać rzeczywiste przedmioty, i działanie ludzkie byłoby niemożebnem, bo one tylko za

pomocą materyi się objawia, a tej u Berkeleya nie ma; więc zwrowny się nam tylko zdawało, że działamy. W dalszym rozwoju systemu Berkeleya prowadzić musi nawet do sceptycyzmu, ale jest on konserwatywniej i lepiej obmyślanym od późniejszych teoryj za pomocą których Kartezyanie chcieli wytłumaczyć stosunek do ciała, myśli do materyi. Przypominam tylko okazyonalizm Geulinxa i Malebranchia zaprzeczający jakoby rzeczy stworzone mogły być czynnemi, według tegoż one tylko P. Bogu dają sposobność (okazyą) do działania. –

§. 13. Sceptycyzm Hume'a.

Dawid Hume (1711–1776) lekarz i naturalista wyłożył naprzód system swój w trzech tomowem dziele: A treatise on human nature, które nie miało najmniejszego powodzenia. Rozwodził on to dzieło następnie, i spopularyzował w trzech rozprawach, które znajdują się wśród jego: Essays and treatises. 5 voll. Te podobały się szalenie, a zwłaszcza pierwsza z trzech wspomnianych rozpraw (będąca skreszczeniem 1-go tomu pierwotnego dzieła) pod tytułem: Enquiry concerning human understanding. Wyjmuję z niej to tylko, co objaśnia rozwój filozofów następnych a zwłaszcza Kanta. –

Hume jak mistrz jego Locke jest nominalistą. Po większej części zgadza się z Lockiem co do początku naszych wiadomości i co

do naszych władz umysłowych; odstępuje zaś od niego w pojęciu substancyi: Locke twierdzi, że substancya jest czemś rzeczywistem, choć wiedzieć nie możemy, czem właściwie jest; organizacya ducha naszego zmusza nas do przyjmowania jakiejś materyalnej podkładki pod każdą sumę wrażeń, które razem występują. Hume idzie dalej. Mniema on, że substancya jest illuzyą stąd pochodzącą, że wrażenia często razem występujące przez nawykanie łączymy w całość nierozerwalną, ale rzeczywistości w tem nie ma. Pytanie, czy myślenie nasze odbywa się w substancyi duchowej, czy też materyalnej, nie ma żadnego sensu, bo znamy tylko szeregi wrażeń lub pojęć, które dlatego, że często się powtarzają, wyobraźnia nasza łączy w jedno. Zatem substancya nasza duchowa, lub substancye materyalne zewnątrz nas będące, są tylko wytworem wyobraźni, której nie odpowiada żadna rzeczywistość. Widzimy, że Hume na tym punkcie prześcignął Lockego i zupełnie zniweczył pojęcie substancyi. –

Z pojęciem substancyi łączy się pojęcie przyczynowości. Każda substancya stworzona jest zarazem przyczyną i wydaje skutki, zarazem znowu doznaje na sobie skutków od przyczyn innych. Nie możemy sobie inaczej substancyi wyobrazić, jak albo zawsze czynną (wtedy jest Bogiem), albo na przemian czynną i bierną, a taką jest każda substancya stworzona, czy też nią będzie najwyższy anioł, czy też najmniejszy kawałek kamienia. Kto

więc substancyą uważa za pojęcie subjektywne, któremu żadna nie odpowiada rzeczywistości, lecz musi takie przyczynowość uważać za pojęcie subjektywne. Hume nie cofnął się przed tym krokiem. Jak do pojęć umysłowych (powiada on) dodajemy idee substancyi, tak do wrażeń zmysłowych idee przyczynowości. W pierwszym razie do pewnej sumy wrażeń lub pojęć zwykle razem występujących dodaje nasza wyobraźnia jedność istnienia i mieni ją być substancyą, w drugim razie do kilku wrażeń po sobie następujących regularnie, dodaje wyobraźnia idee przyczynowości przyzwyczajając pierwsze z dwóch wrażeń po sobie następujących uważać za przyczynę, a drugie za skutek. Ale związek ten nie jest rzeczywistym, lecz opiera się na samem przyzwyczajeniu naszej wyobraźni; jestto rodzaj wiary lub mocnej pewności. Zwierzęta także spodziewają się następstwa skutków po przyczynie, mają więc one także rodzaj wiary. –

Konsekwencyą tej teoryi jest, że nauki opierające się na związku pomiędzy przyczyną a skutkiem, czyto przedmiotem ich będą fakty historyczne, czy zjawiska przyrody – nie są właściwie więcej niż wiarą. Tylko matematyka daje prawdziwe dowody i może mieć pretensye do charakteru oczywistej, inne nauki mianowicie przyrodnicze polegają na wierze, a jeżeli chcą postępować się dowodami, wpadają w sofizmaty. –

Odrzuciwszy główną podstawę pewności tj. przyczynowość, Hu-

me mimo to odpiera od siebie zarzut sceptycyzmu powiadając, że tylko chce wykazać granicę, po za które wychodzić rozumowi nie wolno. Kant nazywa Hume'a empirykiem, a niektórzy dziejopisarze filozofii np. Erdmann pochwalają len sąd Kanta. Zapewne, że Hume nie jest sceptykiem w rodzaju starożytnych, którzy o wszystkiem wątpili, zwłaszcza o rzeczywistości świata zewnętrznego – dla niego wrażenia ze świata zewnętrznego pochodzące istnieją rzeczywiście; ale nie mniej pozostaje Hume sceptykiem, bo najważniejsze prawdy i prawa myślenia podaje w wątpliwość. O istnieniu Boga według niego nic wiedzieć nie możemy, bo dowody za Jego istnieniem polegają na prawie przyczynowości, a skoro o skutku nigdy powiedzieć nie można, że należy istotnie do jakiejś przyczyny, to mniej jeszcze wolno skutki skończone odnosić do jakiejś przyczyny nieskończonej; między pierwszemi a drugą nie ma żadnej proporcji. Tak o Bogu tak o innych prawdach np. o istnieniu substancji duchowej w każdym z nas-niczego wiedzieć nie można – zwątpiwszy co najwięcej mieć jakąś wiarę, jakieś mniemanie prawdopodobne. –

Podnijam Hume'a system moralny, z którego później wiele skorzystał Adam Smith, a podnoszę tylko ogólny rezultat teorji logicznej i psychologicznej której nadesłała tak wielki wpływ wywarły na Kanta. Tym rezultatem jest stanowcze zaprzeczenie, jakoby pojęcia substancji i przyczynowości miały jakieś znaczenie

rzeczywiście objektywne, skutkiem czego żadna nauka doświadczalna nie mogłaby być uważaną za naukę, lecz co najwięcej za zbieranie podobnych do siebie faktów połączonych wspólnym węzłem jakiejś ślepej wiary. —

§. 14. Sensualizm i materyalizm francuski.

Lockego teorya poznawania jest, jak wspomniałem, ułomną zwłaszcza w tem, że nazwawszy ducha próżną kartą papieru, na której świat zewnętrzny zapisuje wrażenia, — jednak najważniejszego pojęcia tj. substancyi nie wyprowadza ze świata zewnętrznego; a zatem według tej teoryi są w umyśle idee, które nie pochodzą z doświadczenia, zatem umysł nasz jest i nie jest kartą niezapisaną. Także nie wytłumaczył Locke, w jakim stosunku zostają do siebie dwie władze duszy tj. percepcya zmysłowa i refleksya, czy takowe są współrzędne, czy jedna jest podporządkowana drugiej, i która? Nie dosyć jest powiedzieć, że pierwsza przynosi nam wrażenia zewnętrzne, a druga wewnętrzne, bo byłyby wtedy dwie władze udzielne, zwłaszcza, że o substancyi duszy nic nie wiemy. Jak więc są połączone? czy dalej — refleksya tylko wewnętrznymi stanami naszymi się zajmuje, czy też przerabia materyał dostarczony z świata zewnętrznego przez zmysły? Te pytania powstały z powodu książki Lockego; autor zaś ich sobie nie zadał, a więc nie uważał za potrzebne na nie odpowiedzieć. W Anglii te widoczne w systemie Lockego kontradykcye wywołały idealizm Berkeleya i scepty-

cyzm Humea, ale wywołały także próby, nadewszystko sensualizm, który był formalną konsekwencyą systemu (Locke'go) po oczyszczeniu tegoż od niekonsekwentnych dodatków, lub resztek zachowanych przez Locke'go z dawniejszej filozofii. Taką próbę zrobił Piotr Browu (+ 1735 biskup anglikański w Cork), który konsekwentnie całą wiedzę ludzką wyprowadza z jednego źródła zmysłowych wrażeń. Przyjmuje on intuicyą zmysłową, która nam daje wiadomość o świecie zewnętrznym, i intuicyą wewnętrzną, która nam daje wiadomość o naszych stanach psychologicznych. Inna jest wiedza pochodna, która opiera się na jednej i drugiej intuicyi, a że te sprowadzają się ostatecznie do wrażeń zmysłowych, przeto nie mamy żadnej wiedzy nadzmysłowej, ani nic nie wiemy o rzeczach niezmysłowych. O nich możemy tylko coś wiedzieć przez wiarę, ale ta posługując się zawsze słowami zapożyczonemi od przedmiotów cielesnych nie może uchodzić za wiedzę prawdziwą. Konsekwentniejszym był jeszcze od biskupa anglikańskiego ksiądz katolicki Etienne de Condillac (1715–1780); wsławił się on przez ścisłe przeprowadzenie teoryi Locke'go i zastosowanie jej do wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej. Przed nim już Voltaire zwrócił uwagę publiczności niemieckiej na Locke'go. Condillac wyłożył całą teoryą w swoim Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris 1746, a następnie zmodyfikował ją w swoim Traité des sensations. Dzieła jego zebrane wyszły w roku 1798 w Paryżu (an VI.)

W stanie pierwotnej niewinności – mówi Condillac – przed upadkiem

wrazu była - a tak samo po śmierci będzie Dusza niezależną od ciała, ale w warunkach obecnych tak z nim jest połączoną, że bez niego nie potrafi się dowiedzieć o niczem. Wyobraźmy sobie - powiada Dalej - posąg bez żadnych zmysłów. Oczywiście nie on wie. dzieć nie będzie o świecie zewnętrznym. Wyobraźmy sobie Dalej, że (potem) posągowi jakimś dostał jeden zmysł np. powonienie, a zaraz będzie miał wrażenie ze świata zewnętrznego, z którego (wrażenia) potrafi sobie utworzyć pewną sumę prawd. Odebrawszy np. wrażenie zapachu lilii, zachowuje je w pamięci; następnie odbiera wrażenie zapachu róży; dawniejsze wrażenie będzie porównywał z nowem (co się odbywa jednak mechanicznie) i zobaczy, że jeden zapach nie jest drugim, a tak będzie gotowy sąd. Po kolei przybywa posągowi więcej zmysłów, a z nimi więcej wrażeń, aż nareszcie otrzyma zmysł dotykania. Wtedy potrafi sobie wyrobić pojęcie o zewnętrznych rzeczach niezależnie od niego istniejących, bo owe pierwsze cztery zmysły (powonienie, wzrok, słuch i smak) dają mu raczej wrażenia subjektywne. Wszystkie idee, nawet najbardziej oderwane wchodzą tym sposobem do duszy, nawet idea złego i dobrego, bo czując będziemy mieli uczucie przyjemne lub nieprzyjemne, a co przyjemne to dobre, bo pożądane, co nieprzyjemne, to złe, bo wstrętne obrzydzające. -

Powód, dla którego łączymy idee, znajduje Condillac w asocyacyi idei. Gdy dwie idee następują razem, lub bardzo są do siebie podobne

wtedy łączą się bez trudności, a patrząc na to ich ciągłe połączenie, przyzwyczaimy do tego, że obie idee uważamy za koniecznie do siebie należące. W wszystkich zaś ideach, nawet najbardziej złożonych, znajdują się ostatecznie same wrażenia zmysłowe dla tego: penser c'est sentir.

Cóż o tej teoryi Condillaca powiemy? Przedewszystkiem tylko na teryaliście przystałoby wybrać ów przykład o posągu, i to tylko wtedy, jeżelibyśmy mieli na myśli pierwszego człowieka, który pod wpływem ożywiającym słońca dopiero budzi się do życia; ale dlaczego dusza te wrażenia uczuwa, dla czego one do duszy weszły, jakim to sposobem się dzieje, że skutkiem wrażeń zmysłowych mają w niej powstawać pewne władze? Tu widocznie działa jakieś drażnienie z zewnątrz i osobno istnieje coś gotowego w duszy, co czuje. Należy więc przypuścić, że ów człowiek już żyje, skoro uczuwa pewne wrażenia – że posiada już pewne władze, że władze te objawiają się według pewnych praw, których świat zewnętrzny wywrzeć nie może. Mówimy np. zwierzę uczy się chodzić, odbywa pewne próby, jednak przez te próby odpowiedni w niem organ nie powstaje; ono ma przecz nogi coś już gotowego tj. władzę chodzenia, która się objawia według pewnych praw mechanicznych gotowych w konstrukcyi nogi; będą to prawa dźwigni fizycznej, a jak człowiek nigdy praw dźwigni matematycznej nie stworzył, tak i organizm zwierzęcy musi się poruszać według danych już praw matematycznych wypływających z ogólnych

praw fizyki – ile razy mamy jakąś formę dowodu. –

Dusza więc mając czucie pochodzi do pewnej świadomości; będzie się ona zastanawiała nad sobą, jak nad światem zewnętrznym, a zastanawiając się nad sobą wykryje owe prawa w sobie, o których się przekona, że nie pochodzą ze świata zewnętrznego, i wtedy utworzy sąd. –

Sensualizm Condillaca rozchodził się po Niemczech za pośrednictwem dzieł uczonego Genewczyka Bonnet'a (1720–90), który w części sam utworzył sobie własną teorią bardzo podobną – w części ją pod wpływem dzieł Condillaca udoskonalił, a przedewszystkiem usiłował zrobić mniej jednostronną i ekskluzywną. Ten sensualizm liczył wielu zwolenników w Niemczech, a przyjmowano go bez obawy, ponieważ nie zdawał się być przeciwnym chrześciaństwu. Jak Condillac był wierzącym katolikiem, tak Bonnet wierzącym protestantem. Zapewne, że ich teoria, za w niejednym punkcie zrobiła kompromis z pewnymi przesądami wieku, ale w głównych kwestyach trzymała się prawd objawionych; Bonnet zwłaszcza, który był nietylko filozofem, lecz także bardzo znakomitym przyrodnikiem, napisał sławną w swoim czasie apologią chrześciaństwa pod tytułem: Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme – 2 voll. Geneve 1762, tłumaczoną na różne języki.

Jeżeli Condillac i Bonnet pomimo sensualizmu w psychologii – zostawali w religii wierzącymi chrześcianami, a nigdy przeciw chrześciaństwu nie wystąpili, rzecz się miała przeciwnie z innymi zwolennikami Lockego

w Francyi, którzy śmiało od sensualizmu przeszli do materyalizmu lub też jaskrawego sceptycyzmu.-

Helvétius (1715-1771) pod wpływem Lockego i Voltaire'a napisał swoje bardzo chwalone dzieło: De l'esprit - Paris 1754. W teoryi poznawania żadnych nowych myśli nie wypowiada, spopularyzował jedynie teoryą Lockego i Condillaca; w praktycznej filozofii stawia egoizm jako jedyną sprężynę działania. Miłość własna jest jedynym motywem stanowiącym naszych czynów, a zadaniem etyki nie jest zwalczać egoistyczne popędy, lecz prowadzić je ku należytym celom. Człowiek ma być egoistą, ale to pożytecznem jest dla dobra publicznego; wtedy człowiek będzie szczęśliwym, byłby nim nie przeszkadzały despotyczna polityka i religia;- przeciw jednej i drugiej wypuszcza autor ostre pociski. Na Helwecyuszu, który pomimo teoretycznego egoizmu był w życiu codziennem szlachetnym i bardzo dobrym człowiekiem, można dostrzedz, jak zwolennik filozofii sensualistycznej staje się materyalistą, a równocześnie - bo dwie te rzeczy ściśle się łączą - zaczyna walkę z kościołem, jako z głównym opiekunem nadprzyrodzonych - tak mówiono - przesądów.

Pokazało się to w kierunku encyklopedystów, za których głowę i ojca można uważać Voltaire'a. Ten jeżeli wywarł wpływ na Helvétiusza, to nie mniej na szereg ludzi, którzy chcieli Francyą oświecić po swojemu, a uwolnić z ciemności zabobonów chrześciańskich. Voltaire za młodu poznał w Anglii filozofią Lockego i pierwszy z nią zapoznaje Francuzów. Jego filozofia własna jest bladym deizmem, który przy schyłku życia

Voltaire coraz bardziej chylił się ku materyalizmowi. Główną zaś sprężyną, która porusza żywot jego, jest nienawiść do chrześciaństwa, do monarchii, do wszystkich zasad konserwatywnych. Wprawdzie broni on istnienia Boga, ale raczej przez pychę rozumową, niż przez miłość; czasem czytelnik wynosi stąd przekonanie, że autor z niechęcią mówi o swojej tezy. Przy schyłku życia wpadał Voltaire w coraz gwałtowniejszy sceptycyzm, któremu tylko dorównywała rosnąca nienawiść do chrześciaństwa. Słusznie o nim Erdmann powiada: „Niczego nie zaprzeczył, wszystko podkopał." —

Ale Voltaire nie jest materyalistą, on tylko wskazał do niego drogę. Za to wszyscy, którzy zostawali w bliższych z nim stosunkach, przeszli do obozu materyalistów. Naprzód wydawcy Encyklopedyi (Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné etc. Paris 1751–1766–17 tomy) do którego dodane 11 tomów rycin z opisaniem przez Diderota). Główni wydawcami byli: Diderot i d'Alembert; mniej stawni: Daubenton, Marmontel, Leblond i t. d. Wydrukowano Encyklopedyą w 30000 egzemplarzy, a już w 1774 istniały cztery tłumaczenia na obce języki. Wpływ tej encyklopedyi był ogromny, bo nie tylko spopularyzowała naukę, ale wzniecała w wszystkie warstwy równą pogardę dla przeszłości, dla chrześciaństwa i narodowości. —

Diderot był razu deistą na wzór Voltaire'a, potem przeszedł do sceptycyzmu, nareszcie został stanowczym ateistą i materyalistą. Duszą dla niego są nerwy, wolna wola jest niedorzecznością, nieśmiertelność

leży tylko w pamięci następnych pokoleń, Bóg osobisty jest niepotrzebny, bo wielki instrument umuzykalny, który nazywamy światem sam gra na sobie. Śmiertelna nienawiść do królów i kapłanów charakteryzuje Diderota.

D'Alembert (1717-1773) jest sceptykiem, a na każdą kwestyą zasadniczą odpowiada: „Que sais-je?", co nie przeszkadza mu jednak przykładać ręki do ogólnej destrukcyi zaczętej przez encyklopedystów.

Słynny Buffon (1707-1788) autor olbrzymiej Historyi naturalnej - Histoire naturelle générale et particulière - w 36 tomach, był zaprzyjaźniony z encyklopedystami, a chociaż wyraża się ostrożnie mówiąc zwykle „Stwórca", zamiast „siła przyrody", nie umiał przeczyć się ogromnie do zapanowania grubego naturalizmu i przesadnego kultu natury. Kwiatem zaś tego wielkiego ruchu a zarazem najjaśniejszym wyrazem było sławne dzieło dziś zapomniane, które ukazało się w Londynie r. 1770: Système de la nature. Jako autora podpisano zmarłego już wtedy przed 10 laty Mirabaud, sekretarza akademii francuskiej. Dziś wiadomo, że prawdziwym autorem był baron Holbach (1721-1789) sfrancuziały Niemiec, który mnóstwo ustępów z Diderota, oraz innych spółczesnych literalnych wielkiwezy do swego dzieła zrobił z niego jakby katechizm najjaskrawszego materyalizmu. Oto treść dzieła.

Istnieje tylko materya i ruch. Atomy poruszają się według praw im przyrodzonych. Ich działanie wzajemne stanowi prawa przyrody, które są konieczne i niezmienne. Człowiek jest cząstką materyi i ruchu

a prawdziwym jest ten wariatem, kto wierzy w istnienie Duszy, wol-
ności i nieśmiertelności, lub w jakieś Bóstwo wyższe od przyrody. Z tej
wiary niczem nieuzasadnionej zrodziły się przesądy religijne żywio-
ne w interesach egoistycznych przez królów i kapłanów. Uwolnijmy
się od tych przesądów, a wtedy będzie jedyną pobudką naturalną na-
szego postępowania interes osobisty. –

W systemie natury "dobiegł" materyalizm swego szczytu i Francya
była dojrzałą dla wielkiej rewolucyi; Holbach umarł w tym samym
roku, kiedy się ona zaczęła. –

W Niemczech jednak właściwie materyalizm nie miał takiego po-
wodzenia, jak w Francyi. Tłumaczy to różnica charakteru narodowego:
Francuz z natury swojej skłonny do matematycznych i mechani-
cznych spekulacyj, gdy zraża się od chrześciaństwa z łatwością wpa-
da w materyalizm atomistyczny; Niemiec skłonny bardziej do mgli-
sto-teozoficznych lub historyozoficznych rozmyślań, gdy zraża z reli-
gią objawioną wraca do staroniemieckiego panteizmu. To też mate-
ryalizm jakkolwiek propagowany na dworze Fryderyka II. przez fran-
cuskiego lekarza La Mettrie (1709–1751) i wyznawany w kołach ary-
stokratycznych – naśladujących zasady salonów paryskich – materya-
lizm prawdziwy nie miał wielkich sukcessów. Panowała filozofia
Wolffa wzbogacona niejedną teoryą sensualistyczną, a w szerszych
warstwach wykształconych rozwielmożniał się deizm, zwłaszcza pod
wpływem pism Rousseau (1712–1778) zaprawiony sceptycyzmem nau-

ralizmem na tle trochę panteistycznem, jak wiemy w pismach Lessinga. Taki był stan umysłowy na uniwersytetach niemieckich podczas t. z. Aufklärungsperiode, aż Kant przeszedłszy te wszystkie wpływy i z każdego wcieliwszy w siebie to, co jego naturze duchowej najwięcej odpowiadało wystąpił z „krytyką czystego rozumu". Bezwiście takie dzieło musiało w podobnym stanie umysłów zrobić niesłychane wrażenie, bo energiczna synteza, choćby fałszywa, postawiona wobec powierzchownej, eklektycznej teorji sprawiała zamieszanie podobne, jak zjawienie się silnego szczupaka w stawie, w którym pływają dobrodusznie karpie. Kant zaś, że zostaniemy przy naszem porównaniu, był sam przez długi czas dwuwiącym karpiem; ze snu dogmatycznego przebudził go sceptycyzm Hume'a. Zobaczmy, co Kant wymyślił, gdy się nareszcie po 30 latach ocknął. —

§. 15. Krytyka czystego rozumu

Rozbiór tego dzieła jednego z najsławniejszych i najbardziej wpływowych w dziejach filozofji, które Rosenkrana nazywa słusznie: „Das Jahrhaupt der neueren Philosophie", zaczynam od szczegółowego wyłożenia treści; podaję ją zaś według pierwszej edycyi z r. 1781 znacznie, jak wiadomo, różniącej się od edycyi drugiej i następnie jeszcze za życia Kanta ogłoszonych. Dlaczego streszczam „krytykę" według tej pierwszej edycyi, a tak poniekąd wyrządzam krzywdę autorowi, który

sam tę edycyą przerobił, wytłumaczę później; teraz niech wystarczy uwaga, że prawie wszyscy dziejopisarze filozofii uważają pierwszą edycyą za jedyne prawdziwy wyraz systemu Kanta, a wszyscy nowsi zwolennicy tegoż systemu nie na drugą, lecz na pierwszą edycyą się powołują. Także wszyscy nowsi wydawcy dzieł Kanta podali tekst według edycyi pierwszej, a odmiany drugiej i następnych umieścili w przypiskach lub dodatkach. –

Krytyka czystego rozumu w pierwszem wydaniu przypisaną jest bezpośrednio r. 1781 pruskiemu ministrowi oświaty i kultu, a rozpada się na dwa działy:

I Transcendentale Elementarlehre.

II Transcendentale Methodenlehre.

Pierwszy dział ma 2 części, z tych każda z dwoma podziałami:

a) Transcendentale Aesthetik: I Abschnitt: vom Raume, II Abschnitt: von der Zeit.

b) Transcendentale Logik: I Abtheilung: Transcendentale Analytik, II Abtheilung: Transcend. Dialektik.

Drugi dział tak zwana transcendentale Methodenlehre rozpada się na cztery części:

1. Hauptstück: Die Disciplin der reinen Vernunft
2. " " Der Kanon der reinen Vernunft
3. " " Die Architektonik der reinen Vernunft
4. " " Die Geschichte der reinen Vernunft

Ten ogólny rozkład daje nam wyobrażenie o wszystkich częściach. Gdybym chciał wyliczyć części pomniejsze i paragrafy, powstałby obraz bardzo zagmatwany; Kant bowiem był wprawdzie głębokim myślicielem, ale nie był jasnym, a jego główne dzieło bardzo jest podobnem do gotyckiej wieży; której plan ogólny da się objąć jednym rzutem oka, ale w której jest tyle szczegółów architektonicznych, że dopiero po długiem oglądaniu można sobie z nich sprawę zdać. Oprócz tego zawiera krytyka czystego rozumu w pierwszej edycji swojej: Przedmowę i Wstęp nadzwyczaj ważne do zrozumienia filozofii Kanta, bo w nich tłumaczy nam autor, co rozumie przez metafizykę i co spowodowało go do utworzenia nowej metafizyki i według jakiej metody ją utworzył. –

Treść przedmowy do edycji pierwszej: Był czas, kiedy metafizykę nazywano królową wszystkich nauk; teraz opuszczoną jest, jak starożydka Hekuba po utracie dzieci i królestwa. Z razu metafizyka rządziła despotycznie, a to za panowania dogmatyków. Po każdym despotyzmie przychodzi anarchia. Tę anarchią wywoływali w starożytności sceptycy, którzy na kształt plemion koczujących brzydzili się stałą uprawą roli i rozbijali wszelką społeczność. Ile razy wracali dogmatycy do rządów, tyle razy zjawiał się sceptycyzm i obalał ich władzę. Zdawało się na chwilę, że niekończącym się swarom położył koniec Locke przez rozbiór fizyologii rozumu ludzkiego i jasne określenie praw metafizycznych, ale Locke chciał prawa królowej nauk oprzeć na mostkach pospolitego doświad-

czenia, a tak popadł znowu w dogmatyzm, za którym prędko przyszła znowu pogarda a w końcu indyfferentyzm, rodzic chaosu i nocy.

Ale indyfferentyzm w sprawach metafizycznych na długo jest niepodobnym, bo sprawy te nie mogą pozostać obojętnemi dla ludzkiej natury. Najlepiej o tem świadczą sami indyfferenci, którzy lekceważąc metafizykę co chwila jakieś metafizyczne wygłaszają twierdzenia. Ten fenomen zasługuje na baczną uwagę, bo nie jest w gruncie owocem lekkomyślnego lecz dojrzałego sądu (Urtheilskraft). Wiek nasz nie chce dłużej dać się oszukiwać przez jakąś pozorną wiedzę, lecz żąda od rozumu, aby tenże na nowo podjął się zadania najtrudniejszego i ustanowił trybunał, któryby zdołał zabezpieczyć rozumowi ludzkiemu jego słuszne prawa, a wszystkie uroszczenia odrzucił nie za pomocą despotycznych wyroków, lecz według praw niezmiennych i wieczystych. Tym trybunałem będzie krytyka czystego rozumu.

Nie będzie to krytyka różnych systemów metafizycznych, lecz krytyka samej władzy - władzy, która stworzyła tyle systemów krytyki rozumu. Krytyka ta powinna zbadać, czy rozum niezależnie od doświadczenia dojść może do jakiejś wiedzy - a przez to orzec, czy metafizyka możebną jest, lub niemożebną, oraz jakie będą źródła tej wiedzy, jaka objętość, jakie jej granice. -

Kantowi się zdawało, że to jest jedyną drogą wiodącą do celu, a jeżeli - mniemał - rezultat nie zadowoli dogmatystów (filozofów affirmujących pewne twierdzenia, którzy jednak nie zbadali drogi, ja-

ką do tychże twierdzeń dowodu, to w każdym razie rozpraszanie ma, nawet i przesądów będzie dziełem pożytecznem. Dogmatyści wprawdzie dowodząc, że dusza jest istotą pojedynczą, lub że świat musiał koniecznie mieć jakiś początek rozszerzali wiedzę ludzką poza granice możebnego doświadczenia, ale Kant pokornie wyznaje, że tego nie potrafi, lecz tylko zajmuje się rozumem i czystem, od doświadczenia niezależnem myśleniem, szczególniej pytaniem, ile potrafi rozum wymyślić nie posługując się żadnym materyałem branym z doświadczenia, zadną jego pomocą. Te są myśli główne przedmowy do pierwszej edycji. Kant obiecuje inwentarz czystego tj. od doświadczenia niezależnego rozumu, a także sądzi, że odpowie najlepiej na pytanie, czy metafizyka jest możebną, bo jeżeli czyste myślenie może bez doświadczenia – a priori – dojść do jakiejś wiedzy, to wiedza ta będzie żądaną metafizyką, a zarazem jedyną, która może ostać się przed trybunałem rozumu.

Uwagi: 1. Zadanie, które Kant sobie postawił, jest po prostu do spełnienia niemożebnem. Chce on zbadać, czy rozum bez żadnego doświadczenia, to znaczy, bez żadnego materyału lub bez żadnego przedmiotu sobie dostarczonego, może coś poznać. To pytanie jest w najwyższym stopniu niewłaściwe, a nawet, powiem, niezrozumne. Skł. da się ono z dwóch pytań: a) czy rozum może poznawać? b) czy rozum może coś poznawać.

Co do a) należy przyjąć za fakt pierwotny, że rozum może poznawać, bo taka jest jego natura; każdy akt rozumu dowodzi, że

tenże poznaje, bo inaczej nie byłby rozumem. Chcieć to podać w wątpliwość jest to samo, co zaczynać od bezwzględnego wątpienia. Również co do b). aż do Kanta z wyjątkiem sceptyków nigdy nie wątpiono o tém, że rozum może coś poznawać, ale rozumiano to w ten sposób, że rozum poznaje jakąś rzeczywistość, jakiś objekt, który jest zewnątrz niego; coś poznawać znaczyło zawsze odbywać ruch myślny do jakiegoś objektu w jakiś rzeczywisty sposób; jeżeli tego objektu nie ma, nie ma poznawania. Pytanie więc, czy można coś poznawać przed wszelkiem doświadczeniem, jest niedorzeczne.

2. Przedsięwzięcie Kanta jest najoczywiściej petitio principii. Badanie przez nas rozumu ludzkiego przed wszelkiem doświadczeniem, czyli zanim poznamy rzeczywistość może tylko odbyć się za pomocą rozumu, zatem przypuszczamy, że rozum może coś poznawać. Słusznie zarzuca Hegel, że Kant podobnym jest tutaj do człowieka, który chce się nauczyć pływać nie wchodząc do wody. Nie mniej trafną jest uwaga L. Geigera, który powiada: „Kant obchodzi się z rozumem, jak z okularami, których bada siłę powiększającą lub kolor, aby módz je brać w rachubę przy wydawaniu sądu o przedmiotach widzianych. Ale rozum to nie okulary, które zdjąć można, aby je obejrzeć z osobna; rozum jest okiem samem." Jak nikt przed widzeniem nie pyta, czy oczy mogą w ogóle widzieć, lecz każdy podczas widzenia ten fakt spostrzega, tak przy poznawaniu każdy przekonywa się, że poznaje, bynajmniej zaś przedtem nie bada, czy może coś poznawać. –

3. Przedsięwzięcie Kanta może się na pozór wydawać sprawionem; bo i cóż w tem złego, że zbadamy prawa i istotę ludzkiego myślenia? Skoro myślenie jest jedynem narzędziem, za pomocą którego poznajemy, należałoby wprzódy to narzędzie poznać. Tak pojął zadanie Kanta Kuno Fischer: W historyi filozofii nowożytnej, mówi on, że Hegel zupełnie nie zrozumiał Ducha filozofii krytyki, że swojem lichem porównaniem stał się sprawcą wielkiego zamieszania. Hegel porównał poznawanie z pływaniem, ale Kant nie chce ani sam się nauczyć pływać, ani nikogo tego nauczyć, chce tylko wytłumaczyć pływanie. To samo stanowisko, które zajmuje wobec ciała pływającego fizyk tłumaczący nam mechanizm pływania i możność tego faktu - to samo stanowisko zajął także Kant wobec rzeczywistego poznawania. Jeżeli chcemy wytłumaczyć pływanie powinniśmy zapytać, jakie ruchy wykonywa ciało ludzkie, gdy pływa? Tak samo, aby wytłumaczyć poznawanie, pyta Kant, jakie ruchy odbywa duch ludzki, jakie czynności wykonywa, gdy poznaje?' - Rzeczywiście gdyby Kant był sobie postawił takie zadanie, musiałoby jego rozwiązanie (zamiast rozwiązaniu) rozwiązaniu kwestyi być przyjmowane z wielką wdzięcznością, ale Fischer mylnie przypisuje takie zadanie Kantowi. Zostając przy tym samym obrazie powiemy, że Kant nie chce wytłumaczyć, jak człowiek pływa, bo tę kwestyą wyjaśniła należycie logika Arystotelesa aż do czasów Kanta, lecz czy w ogóle może pływać i jakby pływał, gdyby nie było wcale wody. To są pytania, na które nie można dać

odpowiedzi nie zobaczywszy człowieka w wodzie. Zatem Kant nie chce badać instrumentu, za pomocą którego poznajemy rzeczywistość – tj nie chce badać rozumu – wtedy, gdy tenże jest czynnym, bo jak sam mówi: Die Hauptfrage bleibt immer, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?

4. Kant mylnie przedstawia swoich poprzedników, jak gdyby do Lockego nigdy nie myślano o zbadaniu granic lub istoty rozumu ludzkiego. Robiono to przez całą starożytność i całe średnie wieki. A tak owo pytanie, czy metafizyka jest możebną, zadawano sobie ciągle i pierwszym był Arystoteles, który na nie najrozumniej odpowiedział. Ale lekceważenie tradycyi i uważanie jej za nie byłą odpowiada duchowi protestantyzmu. –

§. 16. Wstęp „do krytyki czystego rozumu."

Po przedmowie przychodzi wstęp.

Treść: Doświadczenie (Erfahrung) jest pierwszym wyrobem naszego rozumu utworzonym z bezkształtnego materyału zmysłowych wrażeń. Ale to doświadczenie jakkolwiek bogate i urozmaicone nie jest jedynem polem, na którem pracuje rozum. Doświadczenie nam mówi, co jest, ale nie mówi, że koniecznie tak być musi, jak jest. Doświadczenie dostarcza nam tylko faktów, nie daje zaś prawd ogólnych – prawd, które nie zależąc od doświadczenia są same z siebie jasne i

pewne. Te ostatnie nazywa Kant „a priori", gdy wiadomości nabywane zapomocą doświadczenia zowie „a posteriori". Takie wiadomości „a priori" znajdują się przymieszane do wiadomości „a posteriori"; ile razy o tych drugich coś afirmujemy, co ma charakter konieczny i powszechny, — twierdzimy więcej, niż tego nas nauczy doświadczenie. Dodajemy więc coś a priori. Powstaje wtedy pytanie, jaką drogą dochodzi rozum do takich wiadomości „a priori", jakie te wiadomości mają granice, znaczenie i wartość. Że takie wiadomości być mogą, to pokazuje matematyka, która nie czerpie swojej treści z doświadczenia; ona jest świetnym przykładem, jak daleko możemy zajść w poznawaniu „a priori", nie zależnie od doświadczenia. Czy oprócz matematyki są możebne inne wiadomości „a priori"? Na to pytanie tak Kant odpowiada:

Każdy sąd jest połączeniem subjektu z predykatem. To połączenie w dwojaki sposób jest możebne: albo predykat należy do subjektu dlatego, że w nim jest zawarty, albo też doń należy choć się nie mieści w obrębie cech subjektu. W pierwszym razie mamy sąd analityczny, w drugim syntetyczny. Analityczne sądy są zatem te, w których połączenie odbywa się przez identyczność; syntetyczne, w których takowe odbywa się bez identyczności. Pierwsze można nazwać sądami objaśniającymi (Erläuterungstheile), drugie rozszerzającymi (Erweiterungstheile); pierwsze bowiem w predykacie nic nie dodają nowego do subjektu, lecz tylko część subjektu

wydobywają z tegoż jako predykat, – drugie dodają coś do subjektu za pomocą predykatu, skoro ten nie był w subjekcie zawarty, a przez żadne rozczłonkowanie z niego wydobyć się nie da. –

Wszystkie ciała są przestrzenne, – oto sąd analityczny;

Wszystkie ciała są ciężkie – to sąd syntetyczny.

Z tego, co się rzekło wynika, że analityczne sądy nie wzbogacają naszej wiedzy; przeciwnie syntetyczne są wzbogaceniem tejże, bo predykat jest czemś nowem nie zawartem w subjekcie. Co do analitycznych sądów nie zachodzą żadne trudności, czy są „a priori" czy „a posteriori"; ale inna jest sprawa z sądami syntetycznymi „a priori". Żeby bowiem przypisać jakiś predykat subjektowi, musi się wprzód znaleźć ów predykat, skoro takowy nie mieści się w subjekcie; gdy np. mówię: wszystko, co się dzieje, ma swoję przyczynę, – oczywiście przyczyna jest czemś zupełnie różnem od tego, co się dzieje. Skąd przychodzę do takiego twierdzenia, że o czemś, co się dzieje, afirmuję rzecz zupełnie od tego różną tj. przyczynę? Nie mam tego pojęcia z doświadczenia, bo to nie daje nigdy pewników powszechnych i koniecznych. Zatem a priori dodaję pojęcie przyczyny do drugiego pojęcia „co się dzieje".

Kantowi się zdaje, że tutaj ukrywa się jakaś tajemnica, i że ta tajemnica leży właściwie w pytaniu: jakim sposobem są możebne sądy syntetyczne a priori? Tę tajemnicę chce on odkryć za pomocą krytyki czystego rozumu. Czystem nazywany każde poznanie

nie

(Erkenntniss), które nie ma przymieszanej żadnej empiryi, żadnego wrażenia. Rozum zaś (Vernunft) jest władzą, która dostarcza zasad poznawania „a priori". Czysty rozum będzie tedy rozumem zawierającym zasady (Principien) poznawania „a priori". Takie poznawanie nazywamy także transcendentalnem, jeżeli nie zajmuje się przedmiotem, lecz naszem pojęciem, które mamy a priori o przedmiocie. System poznawania takiego nazywałby się Transcendental-Philosophie, ale że to zadanie jest zbyt trudnem, ogranicza się Kant do krytyki transcendentalnej tj. do zbadania, co są warte lub nie warte wszystkie wiadomości „a priori". Wykluczywszy z tych badań wszystko, co ma charakter empiryczny, zatem najwyższe pojęcia moralności, które choć poznawane a priori odnoszą się jednak do uczuć, skłonności namiętności i t. d. mających pochodzenie empiryczne - zamyka Kant krytykę transcendentalną w obrębie rozumu czystego tj. spekulatywnego. Wszystko, co praktyczne zostaje zamiechanem, ponieważ motywa działania odkrywamy za pomocą doświadczenia.

Uwaga a). Osią tego wstępu jest pytanie, czy są możebne sądy syntetyczne „a priori"? Z odpowiedzią, jaką damy na to pytanie, stoi lub upada system Kanta; Kant odpowiedział twierdząco, a stąd wyrósł możność nowej metafizyki. Jeżeli jednak przeczącą damy odpowiedź, całe przedsięwzięcie Kanta traci nieodzowną podstawę. Czyż więc są możebne sądy syntetyczne „a priori"? Kant odpowiada, że

tak, a uważa za sądy syntetyczne a priori, główne zasady matematyki, jakoteż logiki i fizyki ogólnej i niektóre kwestye metafizyczne. Powiada np. że, kto pierwszy wykazywał właściwość równobocznego trójkąta, zrozumieć musiał, że praw tego trójkąta nie wydobywa z figury, którą miał przed sobą, lecz je a priori za pomocą pojęcia do niej wnosi (przedm. do 2ej edycyi).

Powiada także, że w arytmetyce zrównanie 7 + 5 = 12 jest sądem syntetycznym a priori", tak samo syntetycznemi a priori są twierdzenia, że każda przemiana w przyrodzie ma swoję przyczynę – i że przy zmianach ciał zostaje masa materyi zawsze ta sama i t. d.

Kant jednak niewątpliwie się tutaj myli, bo ze wszystkich przykładach przez niego przytoczonych mamy sądy analityczne. W arytmetyce jestto widoczne; 12 zawiera się w pojęciu 7 + 5 tylko innym sposobem niż Kant sobie się zdawało. Może być jedna rzecz w drugiej zawartą albo gotowa – materyalnie tj. actu –, albo genetycznie – wirtualnie –; 12 nie jest zawartem actu ani w 7 ani w 5, ale zawiera się genetycznie w obu razem; 12 powstało przez ruch liczenia 7 i 5 jednostek, lub przez ruch malowania 7 i 5 kresek; nie więc tu nowego do subjektu nie przybyło. Tak samo w pojęciu trójkąta równobocznego nie mieści się actu pojęcie, że kąty jego są równe, ale to drugie pojęcie może powstać z pierwszego za pomocą geometrycznej konstrukcyi, mieści się bowiem w sub-

jeknie; w ogóle powiedzmy, że jeżeli matematyka potrzebuje dowodów, to tylko dlatego, że większość ludzi nie może odrazu prawd matematycznych odgadnąć; dowody nic nowego nie wnoszą do matematyki; stąd matematykę należy uważać za naukę analityczną a to dopóki nie stosujemy jej do doświadczenia. –

Natomiast co do dwóch twierdzeń z dziedziny fizyki, że każda przemiana w przyrodzie musi mieć przyczynę, a w wszystkich przemianach ciał ilość materyi zostaje ta sama – jest oczywistem, że pierwsze twierdzenie nie jest sądem pierwotnym, lecz dedukuje się z axjomatu: nihil fit sine causa, bo o przemianach przyrody bez doświadczenia niczego wiedzieć nie można. Aksyomat zaś: nihil fit sine causa jest twierdzeniem analitycznem, co lepiej się okaże, gdy mu nadamy formę taką: żaden skutek nie jest bez przyczyny; każdy widzi, że w pojęciu skutku zawiera się pojęcie przyczyny, tak jak w pojęciu syna zawiera się pojęcie ojca, inaczejby te pojęcia jako treści relacyi-sensu nie miały. – Drugie zaś twierdzenie, że ilość materyi zostaje ta sama przy każdej przemianie ciał – znaleziono niewątpliwie za pomocą doświadczenia, opieramy się zaś na prawie logicznem tożsamości $a = a$ (wystarczy tu powołać się na historyą nauk przyrodniczych).

Uwaga 6. Błędną a przynajmniej bałamutną jest terminologia Kanta, według którego „a priori" ma znaczyć „przed wszelkiem doświadczeniem". Ale do Kanta „a priori" znaczyło przez ana-

lizę przyczyny; a posteriori przez analizę skutku. Widzę np. spalony przedmiot, i wnoszę ślad, że ogień go zniszczył; tj. według z dawna ustalonej terminologii sąd a posteriori; analizując fakt spalenia odkrywam jako przyczynę ogień; odwrotnie mogę zastanowić się nad pojęciem ognia jako przyczyny i zapytać się, jakie skutki będzie ogień wydawał; w tym celu robię doświadczenia, a każde z nich wywoła jakiś skutek, - tak analizując przyczynę wydaję sądy a priori. Według tego, co się powiedziało pod a) jasnem jest zresztą, że w pojęciu przyczyny mieszczą się różne skutki, ktoś że przyczyna może wydawać, jak w pojęciu skutku mieści się pojęcie przyczyny, której skutkiem jest jakieś działanie. Analiza jednak przyczyny nie koniecznie odbywa się przed wszelkiem doświadczeniem, bo sama przyczyna może być często nam znaną z doświadczenia, czyli inaczej, a priori może znaczyć przed doświadczeniem i nie przed doświadczeniem, np. znając czyjś charakter mogę wnosić, jak się ktoś zachowa w pewnym wypadku; wydaję o tem jego zachowaniu się jako skutku sąd a priori uprzedzając skutek, zatem „przed doświadczeniem"; ale wydaję ten sąd przez analizę przyczyny znanej mi już „z doświadczenia" tj. przez analizę znanego mi charakteru zatem nie przed doświadczeniem. Kant biorąc „a priori" w znaczeniu „przed doświadczeniem" powołuje się sofizmatem, że przyczyna t. z. causa efficiens istnieje przed skutkiem; należy zaś odróżnić porządek logiczny od rzeczywistego.

Statym w końcu axyomatem było: nil in intellecta quod non fuerit in sensu; więc i wszystkie przyczyny wchodzą przez zmysły

Uwaga 5. Mylne jest także twierdzenie, że sądy analityczne nie wzbogacają naszej wiedzy; przypominam, że Kant takie sądy nazywa Erläuterungswitheile; syntetyczne zaś - jak gdyby coś dodawały do pojęcia subjektu - nazywa Erweiterungswitheile. Gdy mówimy: koło jest okrągłe - mamy sąd analityczny: Erläuterungswitheil; w zdaniu zaś: koło jest zielone - mamy sąd syntetyczny czyli: Erweiterungswitheil. Tymczasem historya umiejętności np. matematyki, przekonuje nas, że analityczne twierdzenia nawet dla najgenialniejszych umysłów zawierają wiele nowych prawd, chociaż się te już nieszczą w innem jakiemś już znanem twierdzeniu; tak i w innych naukach musiały być dopiero z trudem i mozołem pewne pojęcia wydobywane z pojęć już znanych; ileż to czasu upłynęło zanim w pojęciu Boga doszła ludzkość do pojęcia „najwyższej dobroci" (Plato), albo „pierwszego motora" (Aryst.). Gdyby więc Kant był dojrzał, że w subjekcie może być wiele myśli ukrytych genetycznie, czyli wirtualnie, które wszystkie odrazu nie mogą być jasne jego „sądy analityczne" miałyby daleko większą wartość, a on sam nie byłby wpadł na nieszczęśliwy pomysł utworzenia sądów „syntetycznych przed doświadczeniem" („a priori")

§. 17. Dalszy ciąg o krytyce czystego rozumu. Estetyka.

Krytyka czystego rozumu rozpada się na dwie wielkie części na: Transcendentale Elementarlehre i Transcendentale Methodenlehre. Pierwsza część znowu obejmuje 2 Działy: Transc. Aesthetik i Transc. Logik. Ta zaś druga podzielona jest na: Transc. Analytik i Transc. Dialektik.

Rozbierając krytykę czystego rozumu zaczynamy oczywiście od pierwszej części czyli od L. z. Elementarlehre i po kolei przejdziemy Estetykę, Analytykę, Dialektykę. A naprzód trzeba wykazać jak te nauki łączą się ze sobą. Punktem wyjścia dla krytyki czystego rozumu a zarazem myślą przewodnią, która się ciągnie przez wszystkie jej części jest pytanie: Jak są możebne sądy syntetyczne a priori? To pytanie da się rozłożyć na kilka pytań, jeżeli chcemy specyalizować gatunki owych sądów. Posłużą nam do tego przykłady, których Kant użył na wstępie.

Pierwszym rodzajem przykładu według Kanta sądów syntetycznych a priori są: zrównanie 7+5=12, lub twierdzenie: linia prosta stanowi najkrótszą drogę między dwoma punktami.

Drugi rodzaj przykładów: Każda zmiana w przyrodzie musi mieć swoję przyczynę - lub: każde ciało jest ciężkie - lub: w wszystkich zmianach przyrody ilość materyi zostaje ta sama.

Trzeci rodzaj przykładów: Dusza jest jestestwem niepodzielnem - lub:

Duszа jest niśmiertelna - lub: świat musiał mieć początek.

Każdy z tych trzech rodzai przykładów odpowiada na powyższe ogólne pytanie specyalnym sposobem, a że pierwszy rodzaj przykładów odnosi się do matematyki, drugi do fizyki ogólnej, trzeci do metafizyki, możemy ogólnemu pytaniu nadać te trzy formy specyalne:

a). Jak jest możebną matematyka a priori?

b). Jak jest możebną fizyka a priori?

c) Jak jest możebną metafizyka a priori?

Te trzy pytania rozwięzuje Kant w ten sposób, że Estetyka zajmuje się pierwszem, Analityka drugiem, a Dialektyka trzeciem. Aby zaś zrozumieć, dlaczego Kant w ten właśnie sposób a nie inny podzielił pierwszą połowę krytyki czystego rozumu, należy zważyć, że autor nasz jest w opozycyi zarówno do Lockego jak do Leibnitza. W pierwszym gani, że całą wiedzę ludzką zamienił w wrażenia zmysłowe, czyli że jest wyłącznym sensualistą (zmysłowcem), w drugim, że tylko rozum uważa za jedyne źródło wiedzy, czyli, że jest wyłącznym intellektualistą (umysłowcem). Kant przeciwnie przyjmuje dwie władze poznawania niezależne od siebie: zmysłową i umysłową, które różnią się istotnie tj. jakościowo (qualitative), a nie tylko ilościowo (quantitative). Powiedziałem wyżej, że dla Lockego i Leibnitza obie władze różnią się tylko ilościowo w ten sposób, że dla pierwszego pojęcia ogólne (dzięki reflexyi) są tylko skom-

plikowanemi wrażeniami zmysłowemi, a dla drugiego - wrażenia zmysłowe są nierozwiniętemi pojęciami ogólnemi czyli niedoszłą jeszcze refleksyą.

Przyjąwszy dwie główne władze niezależne poznawania ludzkiego musiał Kant poświęcić im 2 oddzielne nauki: Estetykę, która się zajmuje wrażeniami zmysłowemi, i Logikę, która się zajmuje pojęciami, a te niezależnie od danych a priori, mogą być utworzone. Pojęcia zaś są wyrobem myślenia; to może być niższem (Verstand - rozsądek), albo wyższem (Vernunft - rozum). Stąd wypada Logikę, czyli naukę o myśleniu podzielić na: Analitykę czyli naukę o rozsądku, i na Dyalektykę czyli naukę o rozumie.

Uwaga 1. Niniejszy podział władz poznawania razem z terminologią przejął Kant od Baumgarten'a (1714-1762). Ten najpodobniejszy i najbardziej wpływowy z uczniów Wolffa, wypełnił system swojego mistrza w części przez konsekwentne przeprowadzenie wszystkich jego założeń, w części przez rozwijanie licznych poglądów Leibnitza, które Wolff pominął. Chociaż Baumgarten pisywał po łacinie, podawał jednak do terminologii łacińskiej niemiecką, która - często szczęśliwsza od terminologii Wolffa - powszechnie przyjęła się i dotąd panuje w Niemczech. (Ta terminologia często ma dzisiaj znaczenie wręcz przeciwne, niż w wiekach dawniejszych). Baumgarten najniższą władzę poznawania tj. poznawanie przez zmysły oddzielił od myślenia i traktował ją w Estetyce (aisthesis), który

to wyraz następnie zaczął być używanym na oznaczanie teorii piękna i sztuk pięknych, ponieważ piękno głównie przystępnem jest dla zmysłów, a sądy o pięknie polegają więcej na uczuciu niż na rozumie. Idąc więc za Baumgartenem podzielił Kant teorią poznawania ludzkiego na Estetykę i Logikę, a że myślenie jest niższe i wyższe, tę znowu rozdzielił na Analitykę i Dialektykę. Związek więc, w którym zostają trzy działy pierwszej części krytyki czystego rozumu z owemi trzema pytaniami, jest taki, że Estetyka rozbiera pytanie, jak jest możebna matematyka a priori? Analityka - jak jest możebna fizyka a priori? - Dialektyka - jak jest możebna metafizyka a priori?

Uwaga 2. Już tutaj należy podnieść, że podział ten władz poznawania jest błędny. O ile słusznem jest odróżnienie władz zmysłowych od umysłowej - co jednak dawno przed Kantem uczyniono - o ile rozdzielenie tej drugiej na rozsądek i rozum niczem nie jest uzasadnione, a stało się zródłem nieobliczonych szkód dla filozofii. Wszyscy dawniejsi filozofowie od Arystotelesa począwszy przyjmowali tylko dwie władze poznawania: zmysły i rozum; pierwsze dają wrażenia jednostkowe, drugi pojęcia ogólne. Władze poznawania mogą być tylko podzielone według przedmiotów, którymi się zajmują; otóż takich przedmiotów znamy tylko dwa rodzaje: rzeczy jednostkowe i ogólne, stąd dla pierwszych przyjmujemy władzę osobną w zmysłach - sensus - dla drugich znowu osobną w umyśle - intellectus

stwo –. Oczywiście umysł może różnemi drogami dochodzić do poznania prawdy, albo przez intuicyą, za pomocą której odgaduje stosunek subjektu do predykatu, albo przez rozumowanie, którem tego stosunku nie odgaduje lecz dowodzi, a to znowu może postępować od szczegółowych do ogólnych prawd, lub też od skutków do przyczyn, a wtedy mamy indukcyą, albo też od ogólnych prawd schodzi do szczegółowych – od przyczyn do skutków – a wtedy mamy dedukcyą. Obie drogi razem stanowią rozumowanie, a to znowu razem z intuicyą jest dziedziną, wśród której obraca się myślenie.

Myślenie może zajmować się niższymi lub wyższymi przedmiotami, ale dopóki między nimi nie zachodzi różnica istotna, ilościowa, nie wolno myślenia rozdwajać. Takiej różnicy nie wykazano dotąd. Bo czy kto myśli o Bogu, czy o jakimś interesie praktycznym, jestto zawsze to same myślenie, które albo intuicyą, albo indukcyą, albo dedukcyą będzie się posługiwało. Dalszem następstwem tego błędnego podziału było, że ci którzy go nie przypuszczali za mieli do tego aż nadto słuszne powody, odrzucali także metafizykę na tym podziale opartą. Jeżeli metafizyka wymaga osobnej władzy myślenia czyli t. z. „Vernunft", oczywiście ona razem z tą władzą upada. Nie dziw, że tak materyaliści, jak niektórzy panteiści np. Schopenhauer razem z rozumem (Vernunft) odrzucają także metafizykę, czyli możność poznawania rzeczy niezmysłowych.

Uwaga 3. Krytyka Kanta zajmuje się wprawdzie teoryą zmy-

słowego poznawania, ale nie w sposób psychologiczny. Kant mówi ciągle o poznawaniu przed doświadczeniem, nie zaś o tem, jak to poznawanie rzeczywiście się odbywa; w estetyce rozprawia on o najogólniejszych wrodzonych nam formach zmysłowości, o których można coś powiedzieć bez empiryi, o przestrzeni i o czasie.

Przechodząc do tych form subjektywnych Kant zaczyna od słów, któreby i Hume i Locke podpisali, powiada bowiem, że nasze poznawanie da się sprowadzić do wrażeń zmysłowych; zmysłowość podaje nam rzeczy ze świata zewnętrznego – der Gegenstand wird uns gegeben (czy w zupełności, czy tylko w części danym jest przedmiot ze świata zewnętrznego, o tem nie mówi) – i dostarcza nam intuicyj (Anschauungen), czyli bezpośrednich obrazów jednostkowych, przez to, że rzeczy ze świata zewnętrznego pochodzące w jakiś sposób wywierają wrażenia (Empfindungen) odczuwane przez naszą władzę poznawania, którą jest „das Gemüth", wszystkie zaś przymioty ciał drażniące takową wyrażają tylko jakąś relacyą do naszych zmysłów i wchodzą do naszej władzy poznającej przez empiryą; stanowią one materyą wrażeń zmysłowych; umysł dodaje do tego inne wrażenia, które nie są wprost dane, jak nieprzenikliwość, siłę, substancyą i t. d.; jeżeli to wszystko od tej empirycznej intuicyi odciągniemy, zostanie nam, zanim na horyzoncie naszym umysłowym ciało samo się zjawi, kształt i rozciągłość tegoż i to jest jakaś czysta intuicya (reine

Anschauung), ta będzie formą naszej zmysłowości; żeby mieć więc kompletny obraz przedmiotu, nie wystarczą same wrażenia, trzeba je jeszcze w jakieś kształty uporządkować i w przestrzeni umieścić; o tych subjektywnych formach przestrzeni i czasu, można wiedzieć przed wszelkiem doświadczeniem. –

§ 18. Teorya przestrzeni.

Pierwszy rozdział estetyki transcendentalnej poświęcony jest nauce o przestrzeni. Da się ona streścić w następujących punktach:

1. Przestrzeń nie jest pojęciem utworzonem za pomocą wrażeń przychodzących ze świata zewnętrznego, bo nie moglibyśmy ich odnosić do miejsca jakiegoś zewnątrz nas, ani im nazwaćrać różne miejsca obok siebie, gdybyśmy już nie mieli gotowego pojęcia o przestrzeni. –

2. Przestrzeń jest pojęciem koniecznem a priori, bo można sobie wyobrazić przestrzeńbez przedmiotów w niej, ale nie można sobie wyobrazić przedmiotów bez przestrzeni. –

3. Gdyby pojęcie przestrzeni nie istniało w nas a priori, nie miałyby zasady matematyczne bezwarunkowej pewności – takiej bowiem pewności nie mamy o rzeczach poznawanych przez doświadczenie. Moglibyśmy co najwięcej twierdzić, iż dotąd np. zawsze sprawdziło się, że od jednego punktu do drugiego można tylko jedną prostą linię pociągnąć. –

4. Przestrzeń nie jest pojęciem ogólnem z cech czyli z części złożonem, lecz czystą intuicyą (reine Anschauung), bo można sobie tylko jedyną przestrzeń wystawić, w której są bez wątpienia liczne części, ale która z nich nie jest złożoną, są to tylko jakby kawałki jednej ze przestrzeni wycięte; przestrzeń więc wprost podpada pod zmysły, że zaś zewnątrz nas nie widzimy przestrzeni jako jednolitej całości, zatem musi to być forma nam wrodzona.

5. Przestrzeń jest nieskończoną; nieskończoności nie może przez wrażenia zmysłowe powstać, czyli nie może powstać z doświadczenia, bo doświadczenie daje tylko ilości skończone, które mogą się powiększać, do przestrzeni zaś nic dodać się nie da. —

Dowiódłszy w ten sposób, że przestrzeń jest intuicyą a priori, wyprowadza stąd Kant następujące wnioski:

a) Przestrzeń nie jest własnością rzeczy, ani wzajemną ich relacyą, lecz czemś w nas. Nie można bowiem wyobrazić sobie ani własności rzeczy, ani ich wzajemnej relacyi inaczej, jak a posteriori je poznawszy je.

b). Przestrzeń jest tylko formą zjawisk zmysłowych zewnętrznych, czyli warunkiem subjektywnym, pod którym możebna jest zewnętrzna intuicya. Przestrzeń zatem przebywa w umyśle (Gemüth) a priori, jest czystą intuicyą, w której rzeczy zewnętrzne nam się przedstawiają.

c) Przestrzeń istnieje tylko dla człowieka, o ile ma władzę odbierania

z świata zewnętrznego wrażeń zmysłowych. Czy inne jestestwa myślące także widzą coś w przestrzeni, o tem nic nie wiemy. Rzeczy zaś tylko wtedy są w przestrzeni, jeżeli stają się dla umysłu naszego zjawiskami.

Przewidując, że mu zarzucą zupełny idealizm, mówi Kant dalej;

d). przestrzeń jest równocześnie czemś realném i czemś idealném: realném, o ile jest konieczną formą naszych zmysłów zewnętrznych, idealném, gdy mowa o rzeczach niezależnych od naszych zmysłów. Można mówić o empirycznej realności przestrzeni (empirische Realität) w tem znaczeniu, że istnieje dla zmysłów, które bez niéj przedmiotów świata zewnętrznego pojąć nie mogą; o transcendentalnej zaś idealności, gdy nie bierzemy przestrzeni jako formy umożebniającej wszelkie wrażenia zmysłowe, lecz jako coś coby przebywało w rzeczach samych. W tem drugiem znaczeniu przestrzeń jest niczem.

e). Przestrzeń jako warunek wszystkich wrażeń zmysłowych jest jedynie wyobrażeniem subjektywnem, które a priori odnosi się do świata zewnętrznego, a wtedy jest czemś objektywnem (tj. w doświadczeniu należy się obchodzić z przestrzenią, jakby rzeczywiście istniała). Smak wina nie jest objektywnym, to znaczy, nie należy do objektywnych znamion wina, lecz do jakości zmysłu pijącego subjektu; każdy człowiek może mieć inny smak tego samego wina. Tak samo kolory są modyfikacyami wzroku, a nie

są objektywnemi znamionami ciał; objektywnem jest to, co jest u wszystkich ludzi tem samem; tak przestrzeń jako warunek objektywny zewnętrzny koniecznie do ciał należy.

Krytyka powyższej teoryi będzie odpowiedzią na dwa pytania:
I° Czy fakta, na których Kant teoryą swą opiera są prawdziwe tj. dowodzące rzeczywiście, że przestrzeń jest tylko formą przyrodzoną naszej zmysłowości?
II° Czy ta teorya jest prawdziwą mimo fałszywych argumentów?
Dwa te pytania powinny być traktowane oddzielnie, bo może teorya być prawdziwą, a mogą być błędne lub niedostateczne argumenta. W takim razie należałoby ją poprzeć lepszemi. Ale może być teorya fałszywa, a mogą być prawdziwe argumenta czyli fakta, na których ona niby polega; wtedy te fakta dowodzą czegoś innego.
Zaczynam od I° pytania, i przechodzę powyższych argumentów.
Co do 1°: Prawdą jest, że bez pojęcia przestrzeni nie moglibyśmy naszych wrażeń odnosić do przedmiotów zewnętrznych, ani naznaczać im miejsca odpowiedniego, ale to prawdziwem jest w porządku logicznym; w porządku zaś empirycznym czyli rzeczywistym nabywamy pojęcie przestrzeni kawałkami, a uczymy się przedmioty lokalizować zewnątrz nas po długim i mozolnym rozwoju, jak to widać na dzieciach. To samo dzieje się przy każdem pojęciu ogólnem. Dla człowieka rozwiniętego pojęcie np. konia jest pierwszém, a jednostka czemś późniejszem; dla rozwijającego się dziecka zrazu istnieją jednostki, a z nich dopiero tworzą się pojęcia ogólne.

Co do 2° faktu, jest on niewątpliwie prawdziwym, ale stąd, że można sobie wyobrazić przestrzeń bez ciał, a nigdy ciała bez przestrzeni, nie wynika, że przestrzeń jest stereoskopem, przez który Duch przyglądnie się rzeczom; lecz raczej to, że Duch ma władzę oddzywania części od całości, przymiotów od substancyj i zamieniania ich w osobne pojęcia. Możemy sobie wyobrazić przestrzeń bez ciał, bo mamy do tego dane w rzeczywistości; nie możemy sobie wystawić ciał bez przestrzeni, bo każde ciało nie tylko jest, lecz musi być przestrzenném. -

Co do 3° jest widocznem, że Kant się mylił; pewność matematyczna jest bezwzględną, a zatem nie może być nabywaną przez zwykłe doświadczenie zmysłowe. Ale ta pewność nie pochodzi stąd, że przestrzeń jest wrodzoną formą naszych zmysłowych percepcyj, lecz że zapomocą rozumu (według jego organizacyi przyrodzonej, która jest równą u wszystkich ludzi) odkrywamy w faktach zmysłowych ogólne niezmienne prawa i prawdy. Właśnie zaś zwolennicy pojmowania przestrzeni jako formy apriorystycznej pomylili się do twierdzenia, że można sobie wyobrazić przestrzeń inaczej, niż ją sobie wyobrażają wszyscy inni ludzie, tj. że istnieje przestrzeń o „n" rozmiarach - tak potrzebna dla spirytystów -. Dla nich to więc matematyka miałaby tylko subjektywne znaczenie, a rozmiary zewnątrz nas i wszelkie obliczania nie posiadałyby żadnej pewności! Ale nawet tak pojmowana matematyka nie zmiałaby wytłómaczyć dla

czego wymyśla takie a nie inne figury.

Co do 4° argumentu Kanta - jest on niewątpliwie fałszywy. Przestrzeń nie może być czystą intuicyą, bo to wyrażenie nic nie znaczy. Największem dla filozofii nieszczęściem są słowa ogólnikowe, bez jasno określonego sensu. Ten zaś wyraz nie ma żadnego sensu. Anschauung może oznaczać albo czynne oglądanie, albo przedmiot oglądany. Ani w pierwszem, ani w drugiem znaczeniu nie można mówić o czystej intuicyi, chyba aby ją odróżnić od mętnej, niewyraźnej i t. p. Kant zaś przez czystą intuicyą przestrzeni rozumie przestrzeń nieskończoną bez przedmiotów. Takiej intuicyi żaden człowiek mieć nie może. Można wyobrazić sobie przestrzeń próżną, ale będzie ona ograniczoną, a co więcej będzie zawsze miała jakiś kolor, jasny, lub ciemny. Nieskończoną przestrzeń można pomyśleć, ale nie można jej sobie wyobrazić zmysłowym sposobem. Powiemy zatem, że przestrzeń jest pojęciem oderwanem, jak np. liczba, siła i t. p. —

Co do 5° - prawdą jest, że możemy pomyśleć przestrzeń nieskończoną, prawdą także, że przestrzeń taka nie może być rezultatem wrażeń zmysłowych; ale nie dowodzi to, że mamy wrodzoną intuicyą nieskończonej przestrzeni, dowodzi tylko, że rozum ludzki, może ze zmysłowych wrażeń przestrzennych wydobyć ogólne pojęcie nieskończonej przestrzeni; każde zaś pojęcie ogólne jest w pewnej mierze nieskończonem, bo zawiera nieskończoną ilość indywiduów. Jeżeli

Kant powiada, że umysł ludzki od pierwszej chwili jest zmuszony za każdą przestrzenią skończoną przyjąć drugą – za drugą trzecią i tak w nieskończoność – to mięszka zwyczajem filozofów niemieckich dwa różne pojęcia: pojęcie przestrzeni oderwane i konkretne.

Schopenhauer w wielu kwestyach zwolennik Kanta tak objaśnia twierdzenie mistrza: „Niech czytelnik wyobrazi sobie, że stoi na granicach świata przed próżną przestrzenią i wystrzeli z pistoletu; kula w niezmienionym kierunku poleci przez wieczność całą i biliony lat nie zmęczą jej lotu, nigdy jej nie zabraknie przestrzeni do lecenia, ani czasu ku temu. Dodajmy, że wszystko to wiemy a priori i dlatego z całą pewnością. Sądzę że mózgowa fantasmagorya sprawy bardzo się czuć daje." (Parerga u. Paralipomena Bd II. S. 29).

W przykładzie tym widoczna gra wyobraźni; rzeczy one nie wyjaśnia, zaciemnia ją owszem, bo mięszka przestrzeń rzeczywistą z przestrzenią imaginacyjną. Że można sobie wyobrazić kulę lecącą przez próżną przestrzeń, to oczywiste, ale stąd nie wynika, żeby przestrzeń próżna istniała. Dajmy na to, świat jest szeregiem kół, w których obracają się gwiazdy stałe na około jakiegoś punktu centralnego; koniec świata to będzie niejako ostatni pierścień gwiazd. Tam przestrzeń się kończy, mieszkańcy tamtejsi, jeżeli są jacy, tego nie dostrzegą. Jako istoty mające organizm psychiczny ziemowieka znajdą się oni co do przestrzeni w tych samych warunkach, jak my na ziemi.

Planetę ich będzie otaczała atmosfera, a ta się dla oka wyda kulą, więc nie będzie braku przestrzeni. Pocisk wystrzelony nie poleci w próżnię, lecz spadnie na powrót; jak my na ziemi, tak tamtejsi mieszkańcy nie potrafią oderwać się od swego planety podlegając prawom attrakcyi i nigdy się do końca przestrzeni, podobnie jak i my - nie dostaną. Gdzie się więc przestrzeń kończy, to kwestya obojętna. — Na pytanie zaś, co jest za ostatnią gwiazdą, odpowie filozofia z punktu widzenia siły Bożej: nic albo Bóg; Bóg - bo On cały świat niejako z zewnątrz obejmuje, bo On jest tem, in quo movemur; nic nie jest jestestwem, więc poza światem jest Bóg. Ze stanowiska zaś materyalnego da filozofia odpowiedź: próżnia bezwzględna; mówiąc bowiem rozróżnić dwojaką próżnię: próżnię właściwą czyli względną i próżnię niewłaściwą czyli bezwzględną; próżnia względna jest locus corpore privatus, bezwzględną, in quo nihil est, co według śr. Tomasza tak należy rozumieć: Cum dicitur: supra coelum nihil est, ly supra obsignat locum imaginarium tantum secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superadді (1. qu. 46. a. 1. ad 8.). Takiej jednak próżni nie można nazywać próżnią właściwą, czyli względną, bo jak śr. Tomasz mówi: Ad rationem vacui non sufficit, in quo nihil est", sed requiritur, quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus - (1 qu. 46. a. 1. ad 4). Próżnia

więc bezwzględna jest próżnia, w której nigdy nie było żadnych ciał; widocznem jest, że wtedy o przestrzeni nie można mówić, że więc próżnia bezwzględna nie jest żadną przestrzenią (niekoniecznie próżnia), poza światem nie ma ciał, więc niema i przestrzeni, jest tylko spatium imaginarium" to znaczy przestrzeń w naszej wyobraźni istniejąca, nie zaś w rzeczywistości. Dla nas istnieją tylko ciała przestrzenne; żaden fizyk nie przypuści przestrzeni próżnej – taka przestrzeń jest równie niemożliwą, jak niemożliwą jest przestrzeń bez wszelkich wrażeń światła i cienia, bez granic. ——

Argumenta Kanta, jak widzieliśmy, nie dowodzą, że przestrzeń jest formą wrodzoną, o której można mieć intuicyą nawet bez ciał. Pozostaje II=ie pytanie, czy teorya ta może być prawdziwą, pomimo że argumenta nie przemawiają na jej korzyść? Na to pytanie znajdzie się odpowiedź po części w tem, co wyłożyłem. Jeżeli na korzyść nowej teoryi nie można żadnych poważnych przytoczyć argumentów, to takowa nie może być prawdziwą, nie sposób bowiem, żeby na poparcie prawdy nie wynaleziono żadnego porządnego argumentu. A jednak to stało się z teoryą Kanta. Od stu lat jego argumenta zbijane są przez różnych, wielkie znaczenie naukowe mających przeciwników, a bieżni jego zwolennicy nie potrafili żadnych nowych wynaleść dowodów.

Możemy także bezpośrednio dowieść, że teorya Kanta jest fałszywą. a). Gdyby teorya Kanta była prawdziwą, musiałby wszyscy

ludzie zaczynać funkcye swoich zmysłów z wyobrażeniem, lub jak on mówi, z intuicyą nieskończonej przestrzeni. Tymczasem widzimy, że dzieci i ludzie niewykształceni takiego pojęcia zupełnie nie mają. Nawet filozofowie starożytni wyobrażali sobie, że niebo otoczone jest bańką kryształową, a co za tem było, o to nie pytano. Dzieci w miarę, jak się rozwijają poznają przedmioty przestrzenne, potem widzą, że te przedmioty są w jakiejś przestrzeni ograniczonej, w pokoju lub w ogrodzie, potem rozszerzają swoje wyobrażenie o przestrzeni aż do niebieskiego sklepu, a dopiero w dojrzalszym wieku, jeżeli doszło do odrzwanego myślenia, odrzucą przedmioty mieszczące się w przestrzeni a trzy jej rozmiary rozszerzą w nieskończoność. To jednak nie jest wyobrażeniem żadnem lecz pojęciem. Powtarzam: jeżeli przestrzeń jest formą o 3 rozmiarach gotową w naszem oku, dlaczegoby człowiek nie mógł od razu widzieć rzeczy tak, jak one są zewnątrz nas? Ale to pytanie jest już w filozofii Kanta paradoxem; ona zamieniwszy czas i przestrzeń w formy idealne zniosła świat zewnętrzny; wszystko co widzimy, widzimy w czasie i przestrzeni; jeżeli te są formami idealnemi, to nie ma sposobu dowiedzenia się, że coś jest zewnątrz nas, wszystko ma wtedy istnienie subjektywne, od subjektywnego widzenia zależne.

6). Teorya Kanta niczego nie tłomaczy. Widzimy w przestrzeni rozrodne przedmioty. Dlaczego widzimy jedną rzecz większą, drugą mniejszą, jedną za drugą, jedną na prawo od nas, drugą na lewo?

Jeżeli te szczegóły do nas wchodzą razem z wrażeniami zmysłowemi i jeżeli według nich naznaczamy przedmiotom rozmiary i położenie, to forma owa wrodzona w niczem z goła nie pomaga do tej pracy. A jednak według Kanta forma przestrzeni na to nam jest daną od wrodzenia, aby uporządkowała wrażenia zmysłowe. Próżna przestrzeń oczywiście tego nie dokaże, zatem forma ta niepotrzebna.

§. 19. O czasie.

W drugim rozdziale Estetyki transcendentalnej zajmuje się królewiecki filozof czasem. Jak przestrzeń mieni być formą zmysłu zewnętrznego (des aeusseren Sinnes), tak czas bezpośrednią formą zmysłu wewnętrznego (des inneren Sinnes) i to formą wrodzoną naszego umysłu. „Jak a priori wszystkie zewnętrzne zjawiska są w przestrzeni, tak wszystkie wewnętrzne zjawiska są w czasie. Że zaś zewnętrzne zjawiska wszystkie, o ile dochodzą do świadomości naszej, są także w nas jako wrażenia lub wyobrażenia nasze, przeto czas jest pośrednio także formą zjawisk zewnętrznych, czyli wszystkie zjawiska są w czasie i koniecznie warunkom czasu są poddane."

Że czas jest formą a priori naszej umysłowości, dowodzi Kant podobnie jak wyżej o przestrzeni: Zjawiska przedstawiają się razem lub po sobie. W obu wypadkach muszę mieć z góry gotowe pojęcie czasu, inaczej nie mógłbym powiedzieć, że dwa zjawiska istnieją

razem tj. równoczesnie, lub że następują po sobie. Można Dalej wyobrazić sobie czas bez zjawisk, ale nie można dowolnie wyobrazić sobie zjawisk bez czasu. Tylko więc w czasie możebna jest rzeczywistość zjawisk (die Wirklichkeit der Erscheinungen). –

Gdyby Dalej czas nie był formą daną a priori, pewniki dotyczące się do niego nie miałyby bezwzględnej wartości, np. że czas ma tylko jedną dymensyą, lub że rozmaite czasy nie mogą być razem, lecz muszą być po sobie. Że pewniki nie mogą pochodzić z doświadczenia, bo wtedy miałyby charakter względny, warunkowy. Czas nie może także być pojęciem ogólnem, bo pojęcie ogólne powstaje z pojęć szczegółowych, ale tylko jeden jest czas, a wszystkie czasy są tylko jego częściami. Czas wyobraża tylko jeden przedmiot, nie może być pojęciem, lecz jest Anschauung tj. wyobrażeniem intuicyjnem. Tak samo nieskończoność czasu nie może pochodzić z doświadczenia zmysłowego, bo każdy dany czas jest tylko ograniczeniem jednego czasu nieskończonego. Gdyby więc czas pochodził z doświadczenia zmysłowego, znalibyśmy naprzód części, a potem całość; widzimy jednak, że ma się rzecz przeciwnie, bo mamy naprzód pojęcie nieskończonego czasu, a potem z niego wykrawamy części. –

Konkluzya ogólna, do której Kant dochodzi po tych wywodach, jest, że czas nie jest ani jakiemś jestestwem istniejącem dla siebie, ani przymiotem objektywnym przebywającym w rzeczach, lecz jest

formą zmysłu wewnętrznego tj. formą, pod którą spostrzegamy siebie samych i nasze stany wewnętrzne (d. Form des Anschauens unserer selbst und unserer inneren Zustände). A jak przestrzeń tak ma i czas empiryczną realność tj. znaczenie objektywne dla wszystkich przedmiotów podpadających pod nasze zmysły; niema zaś czas tak, jak i przestrzeń żadnej realności bezwzględnej, któraby miał, gdyby istniał niezależnie od naszego umysłu w rzeczach. O tem bowiem, co mają rzeczy w sobie niezależnie od naszej umysłowości, nic wiedzieć nie możemy. Należy więc czasowi przypisać idealność transcendentalną, co znaczy, że jest poza subjektywnymi warunkami zmysłowej percepcyi — niczem. — Przez ów zmysł wewnętrzny rozumie Kant świadomość wszystkiego, co się w nas dzieje; ale świadomość, że jestem, nie jest zmysłem — toby znowu było niezwykłe oznaczenie wyrazu — zmysł oznacza organ pośredniczący między nami a światem zewnętrznym, organ zaś samowiedzy nikt dotąd nie odkrył! Jak zaś o empirycznej realności czasu i przestrzeni mówi Kant nie bez ironii, jak używa wyrazu „transcendentalna idealność", dlatego bo idealizm za jego czasów był zanadto zdyskredytowanym, by mógł bez żadnej ostrony wystąpić jeszcze; Kant chciał nowy jakiś idealizm wymyślić, któryby zaspokajał i przekonania codziennych ludzi i zadość czynił aspiracyom najwyższej filozofii. —

Co do argumentów, na których Kant opiera swoję teoryą, że nie

są silniejsze od owych, którymi usiłował dowieść idealności transcendentalnej przestrzeni. Jeżeli Kant mówi, że następstwo wrażeń byłoby dla nas niepojętem bez spostrzeżenia idei czasu, zapomina, że następstwo nie jest czasem, choć w czasie się odbywa, tak jak trwanie nie jest czasem, chociaż w rzeczach stworzonych jest w czasie. Do pojmowania następstwa (successio), lub trwania (duratio) nie potrzeba czasu, one są czemś pierwotniejszem niż czas, dopiero gdy zaczynamy mierzyć jedno i drugie, powstaje idea czasu.

Wyobrazić sobie czas bez zjawisk jest czystem niepodobieństwem, tyrem, można tylko wyobrazić sobie albo nieskończony szereg lat, tj. części czasu już wymierzonego, albo jakieś nieokreślone trwanie, które zidentyfikuje się z próżną przestrzenią. Ale to są abstrakcye z rzeczywistości, a nie żadne formy a priori. Tak samo można sobie wystawić jakiś ruch czysty, ale taka możność dowodzi tylko, że wszystkim pojęciom nawet najbardziej oderwanym i próżnym towarzyszy jakiś nieokreślony fantasmat (obraz umysłowy).

Prawda – dalej – ogólne czasu mogą być przez refleksyą odkryte z zjawiskach czasowych, nie potrzeba zaś dla nich przyjmować jakiejś formy wrodzonej; dosyć jest przyznać rozumowi władzę uogólniającą niezależną od wrażeń zmysłowych. Kończąc zaś uwagi powiemy, że jak przy przestrzeni tak i przy czasie nie odróżnia Kant rzeczywistego czasu od pojęcia czasu, ani od wyo-

brazionego czasu, tak zwanego tempus imaginarium. Przestrzeń rzeczywista jest zewnętrzną granicą ciał, pojęcie przestrzeni jest ideą tej granicy według jej trzech rozmiarów; wyobrażona przestrzeń lub przestrzeń matematyczna próżna jest możnością rozszerzania się w trzech rozmiarach. Czas rzeczywisty jest liczbą lub miarą ruchu ciał, pojęcie czasu jest ciągłością tego ruchu odnoszoną do ciał; nareszcie czas idealny lub imaginacyjny jest ta sama ciągłość przedłużona w nieskończoność. –

Dodam to, że Kant nie zastanawiał się bynajmniej nad tem, czy czas i przestrzeń mogą być czemś innem, niż tem, czem się nam być wydają, czy rzeczywiście istnieją, czy może być jakieś wyobrażenie o przestrzeni i czasie, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość; bynajmniej więc stawiając swój dylemat wszystkich możebności nie wyczerpał; już zaś filozofowie idący drogą pośrednią między idealizmem a skrajnym realizmem przyjmują, że czas i przestrzeń są wyrobem naszego ducha na podstawie doświadczenia zmysłowego zdziałanym, że zatem są pojęciami mającemi rzeczywistą zewnątrz nas podstawę. Odwołując się zresztą do wykładów moich logiki i dyalektyki zwracam jeszcze raz uwagę na niektóre wyrazy przez Kanta niewłaściwie użyte.

1. Kant nazywa to objektywnem, co przed nim zawsze nazywano subjektywnem, to jest jakieś pojęcie lub sposób widzenia wspólny wszystkim ludziom; ale wtedy objektywność znaczyłaby

tyle, co uniwersalności, subjektywności zaś jako jej przeciwieństwo tyle, co jednostki. W tem znaczeniu możnaby kolor lilii nazwać objektywnym, ponieważ wszystkim ludziom wydaje się białą, gdyby zaś komuś dla wadliwej konstrukcyi oka, lub dla choroby, lilia wydawała się żółtą, mielibyśmy kolor subjektywny. Ale takie wyrażenie się nie jest ścisłe. Subjektywny nie jest to samo, co osobisty lub indywidualny, lecz to co jest właściwe organizmowi ludzkiego umysłu niezależnie od przedmiotów poznawanych. W tem znaczeniu piękność będzie pojęciem subjektywnem, a piękny posąg pojęciem objektywnem; kolor będzie zjawiskiem subjektywnem, a wibracya eteru czemś objektywnem; smak cukru rozpuszczającego się na języku będzie czemś subjektywnem, objektywnem zaś ruch molekularny i chemiczne przeobrażenie cukru. U Kanta pojęć prawdziwie objektywnych nie ma, jest co najwięcej jakieś materyalne wrażenie zmysłowe, ale łączenie tego różnorodnego materyału całości i uważanie go za coś trwałego, tego, jest według autora krytyki dziełem naszem i może być jedną z licznych illuzyj towarzyszących naszym operacyom umysłowym. —

2. W podręcznikach szkolnych często odróżniają: „Anschauung", „Vorstellung" i „Begriff", są to jednak synonimy. We. dług Kanta ma oznaczać „Anschauung" to, co do jednego przedmiotu się odnosi np. widzę konia, to będzie Anschauung (za-

tem jakby pojęcie jednostkowe, jeżeli zaś mam pojęcie konia, to mówi Kant „Begriff" (pojęcie rodzajowe). Tak czas jest u niego „Anschauung" to znaczy: jest tylko jeden czas. Ale jeżeli czas jest pojęciem, to takowe musi w taki sam sposób powstawać, jak wszystkie inne pojęcia; jeżeli zaś jest intuicyą, lub lepiej percepcyą do jakiegoś individuum się odnoszącą, to musi powstać przez widzenie, nikt zaś wzrokiem zewnętrznym czasu nie widział; więc pozostaje „wzrok wewnętrzny", lecz i tym czasu nie podobna dojrzeć! Wyraz „koń" na, czasie aplikowany do jednego przedmiotu oznacza tak samo coś pojęciowego, jak ogólne pojęcie konia; to jest na operacya duchowa, między pojęciem jednostkowem a rodzajowem, które obydwa mogą tylko w rozumie indywidua powstać - nie ma innej różnicy nad tę, że pierwsza jedną rzecz, a drugie wiele rzeczy oznacza. Kant zaś odrzuca zupełnie punkcye zmysłowe od umysłowych; tymczasem z doświadczenia wiemy, że gdy widzimy jakiś przedmiot, to nań zawsze więcej wkładamy, niż w nim jest, np. widząc jedno stoi, ce spostrzegamy w niem jeden rodzaj, widzimy w niem cechy należące specyalnie do tego stołu, i przyglądamy się, jakie cechy dają się uogólnić, by można przyjąć więcej stołu. Wreszcie więc powiedzmy, że czysto zmysłowych percepcyj nie ma; widząc jakiś przedmiot zewnątrz nas, mamy oprócz percepcyi zmysłowej pojęcie o tym przedmiocie. Rozum ludzki tych dwóch rzeczy nie może odrzucić.

3/ Spotyka się u Kanta często wyraz „fenomen"; przez ten wyraz ma się

rozumieć to, co powstaje w czasie i przestrzeni, zatem każdy przedmiot zjawiający się na horyzoncie zmysłowym, czyli „intuicya" (Anschauung). Platon np. nazywał świat zewnętrzny fenomenem, jako to, co jest niestałem i co się zdaje znikać - w porównaniu z wiecznemi formami, z ideami, które same mają być rzeczywiste. Fenomen Kanta jest kreacyą naszego Ducha; fenomeny istnieją - mówi on - zewnątrz i w nas, zewnątrz, gdy kombinuję np. smak, kolor i wielkość w jeden owoc - wewnątrz, gdy zestawiam właściwości wewnętrzne np. radość, smutek i t. d. w jedno, w Duszę; nic nie znamy prócz fenomenów, nasze „ja" jest tylko szeregiem zjawisk, tak samo i świat zewnętrzny, ale czy poza tem, co znamy, lub podłem - jest coś rzeczywistego? Jest, lecz tak jakby go nie było, bo ono -, das Ding an sich" - jest dla nas zupełnie nieprzystępnem, nie ma więc nadziei dowiedzenia się czegoś o naturze ciał, Duszy. Oto jedna z konsekwencyj nauki Kanta; dalszą konsekwencyą jej byłby empiryzm, lub sensualizm uważający substancyą za pojęcie subjektywne. To Kant ukrywa - ale daremnie; tak samo jak Mill i dzisiejsi pozytywiści rozbił on nasze „ja" w mnóstwo zjawisk, które dla potrzeby logicznej łączymy w jedną całość; fenomenalizm to znaczy niemożebność dowiedzenia się o jakiejś rzeczywistości niezależnej od naszych zmysłów i od umysłu.

Poznaliśmy główną treść nauki Kanta o przestrzeni i czasie. Jeżeli ona jest fałszywą, reszta jego systemu logicznego utrzymać się nie

da. Owa część była zawsze poczytywaną ku najpiękniejszej ozdobie Kanta, nawet ci, którzy nie przyjmują dalszej nauki wygłoszonej w krytyce czystego rozumu, umorzą się nad trudnością przestrzeni i czasu. Schopenhauer mówi o niej, że jest zasłużonem dziełem i za ma wystarczyłaby do uwiecznienia nazwiska Kanta, a jej dowody mają taką siłę niezbitą, że wszystkie jej twierdzenia zalicza do prawd nieomylnych (Welt als Wille und Vorstellung Bd. I. p. 518). Podobnie Kuno Fischer wystawia naukę Kanta o czasie i przestrzeni jako czyn jego największy: „Pomiędzy wszystkiemi badaniami filozoficznemi nie znam drugiego, któreby doprowadziło do tak nadzwyczajnego zupełnie nowego i niespodziewanego odkrycia." (Gesch. der neuen Philos. Bd. III. p. 314). –

Po tem, co wyłożyłem, łatwo wartość tych pochwał ocenić!

§. 20. Kategoryc.

Wyłożywszy w Estetyce transcend. powstanie za pomocą form wrodzonych a priori przestrzeni i czasu tak zwanych fenomenów, czyli Die Anschauungen przechodzi Kant w Logice transcendentalnej prawa rozsądku (Verstand), według których z tamtych zmysłowych intuicyj czyli fenomenów układają się pojęcia. Logikę transcend. podzielił na Analitykę transcend. i Dyalektykę transcend. Obu tym naukom przypatrzeć się nam należy. Jak w Estetyce, tak i w Logice transcend. odróżnia Kant materyą myślenia od formy. W Estetyce

materyą poznawania zmysłowego były wrażenia, formą zaś przestrzeń i czas, przez które nieukształtne wrażenia układały się w zjawiska przestrzenne i czasowe. W Logice będą takowe materyą, formą zaś pewne pojęcia rozsądku (Verstand), które mu są a priori wrodzone. Gdyby zmysły nie dostarczały owych zjawisk, operacye rozsądku byłyby pozbawione treści, pojęcia jego byłyby czcze; nadto owe wyobrażenia zmysłowe bez pojęć rozsądku byłyby ślepemi, nie byłyby myśleniem. Jak więc zmysły nasze czyli władza zmysłowa za pomocą pewnych form z wrażeń robi zjawiska, tak rozsądek z owych zjawisk zmysłowych układa sądy. Dopiero przez sądy myślenie napełnia się treścią i zamienia się w poznanie. Poznawać więc znaczy myśleć o danych percepcyach. –

Jak w Estetyce odrzucił Kant materyał wrażeń pochodzących z świata zewnętrznego, aby znaleść czyste formy, tak w operacyi rozsądku otrzymuje on czyste pojęcia po odrzuceniu wszelkiej treści czyli materyału, a materyałem są – jak o tem wyżej – owe percepcye zmysłowe. Pozostaną więc same czyste pojęcia i zasady, według których rozsądek zawsze odbywa swoje operacye bez względu na treść zmysłową. Będzie więc analityka transcendentalna rozbiorem zasad i pojęć czystego myślenia, o ile ono jest operacyą rozsądku. (Później spotkamy się niestety z innem jeszcze myśleniem, które jest operacyą „rozumu“.) Żeby zaś rozsądek nie uległ pokusie korzystania w sposób niewłaściwy z wrodzonych mu zasad i pojęć, i nie chciał

czasem stosować ich do kwestyj jemu niepryslępnych, potrzeba o. znaczyć granice, w których musi pozostać, a tą krytyką zajmuje się druga część Logiki transcend. tak zwana Dyalektyka transc. Tę poznamy później, teraz zaczynam od Analityki. Analityka zaś transcendentalna musi osobno rozebrać czyste pojęcia rozsądku a osobno znowu jego zasady. Stąd podzielił Kant Analitykę na dwie księgi, z których pierwsza jest analityką pojęć, a druga analityką zasad czystego rozsądku.

Kant na wstępie do pierwszej księgi oświadcza, że przez analitykę pojęć nie rozumie zwykłego filozoficznego rozbierania pojęć jakichkolwiek, aby wykazać ich składniki i lepiej wyjaśnić ich znaczenie, lecz rozumie rozbiór samej władzy rozsądku, aby odkryć możność czystych pojęć a priori. Tamta więc analityka będzie logiczną, i ją zostawia zwykłej filozofii; on w filozofii transcendentalnej bada powstawanie czystych pojęć w rozsądku jako w ich kolebce. Lecz one tam przygotowane i przy okazyi doświadczenia rozwijają się, a przez rozsądek oczyszczone z naleciałości empirycznych ukazują się w całej swej czystości. —

Jak znajdzie Kant te pojęcia czyste? Odpowiada on, że to bardzo łatwo. Jak zapomocą zmysłowości poznajemy percepcye, tak za pomocą rozsądku poznajemy pojęcia. Wszelkie bowiem poznawanie dzieje się przez percepcye, albo przez pojęcia. Ile percepcye polegają na biernem przyjmowaniu wrażeń zewnętrznej zmysłowości, tak pojęcia na spon.

łacińskiem myśleniu. Ale tych pojęć nie można rozsądek używać inaczej, jak układając z nich sądy. Pojęcie nie odnosi się nigdy wprost, jak percepcya, do jakiegoś przedmiotu, lecz albo do percepcyi albo do innego pojęcia. Sąd więc jest pośredniem poznawaniem przedmiotów. W każdym sądzie jest pojęcie obejmujące wiele przedmiotów, które odnosi się do jednego specyalnego przedmiotu, np. w sądzie: wszystkie ciała są podzielne – podzielność odnosić się może do wielu przedmiotów, ale specyalnie w tem zdaniu odnosi się do pojęcia „ciała". Jednocząc te dwa pojęcia: ogólniejsze podzielności i specyalniejsze ciał odbywa rozsądek funkcyę, którą nazywamy sądzeniem. Wszystkie funkcye rozsądku są takimi sądami, a możemy poznać wszystkie rodzaje tych funkcyj poznawszy możebne rodzaje sądów.

Analizując więc różne formy sądów otrzymamy pojęcia zasadnicze czystego rozsądku (die Stammbegriffe des reinen Verstandes), czyli formy zasadnicze sądzenia (die Stammformen des Urtheilens), lub formy czystej syntezy (Stammformen der reinen Synthesis) lub czyste syntezy (reine Synthesen), lub wreszcie kategorye-praedicamenta –. Kategorye te możemy znaleźć w sposób następujący: Biorąc sądy bez względu na ich treść, jedynie według ich formy, mamy, jak zawsze logika uczy naprzód:

sądy ogólne (allgemeine)
" partykularne (besondere)

sądy jednostkowe (einzelne)

Podział ten polega na jednem wspólnem pojęciu ilości, która w jednostkowych występuje jako jedność, w partykularnych sądach jako wielość, w ogólnych jako powszechność.[x] Zastanawiając się więc nad ilością sądów bez względu na ich treść odkrywamy trzy kategorye ilości: Einheit, Vielheit, Allheit.

Możemy sądy rozważać także według ich jakości[xx]; będą więc albo twierdzące (Bejahende)
albo przeczące (Verneinende)
albo nieskończone (Unendliche)[xxx]

Wspólną im jest kategorya jakości, która się w sądach twierdzących objawia jako rzeczywistość, w przeczących jako negacya, w nieskończonych jako limitacya, ograniczenie. Mamy więc trzy dalsze kategorye podpadające pod jakość: Realität, Negation, Limitation.

---

[x] Ilość oznacza tu szerokość subjektu, czy takowy wszystkie jednostki obejmuje, czy pewną ich liczbę, czy jedną jednostkę tylko.

[xx] Jakość to sposób należenia subjektu do predykatu; chodzi więc o to, czy predykat należy do całego subjektu, czy do jego części, i czy w ogóle należy.

[xxx] Sąd nieskończony czyli nieokreślony mamy np. w zdaniu: Dusza nie jest śmiertelną; to samo wyraża w sposób twierdzący zdanie: Dusza jest niśmiertelną, lecz w pierwszym razie wyrażamy tylko, że dusza nie należy do jestestw rozpadających się w pierwiastki, w drugim mówimy o przymiocie duszy; w powyższym sądzie nieokreślonym wykluczam wszystkie jestestwa śmiertelne i limituję granice, w których pojęcie duszy może być umieszczone. –

Według relacyi[1] mogą być sądy:
kategoryczne (kategorische)
hipotetyczne (Hypothetische)
rozjemcze (Disjunctive)
Kategorya więc relacyi do nich zastosowana objawia się w kategoryczn. nych jako inherencya i subzystencya (substantia et accidens)[2] w hypo. tetycznych jako przyczynowości i zależności[3], w rozjemczych jako wspól. ności lub wzajemności[4]. Mamy zatem trzy nowe kategorye: Inhaerenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Ge. meinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)
Narazie czwarty podział sądów jest na
problematyczne, (wątpliwym sposobem rzecz wyrażające jako przypuszczenie,)
asertoryczne, (wyrażające więcej opinią lub prawdziwą,)
apodyktyczne, wyglaszające prawdę niezmylną; — Wspólną kategoryą tych sądów jest modalność[5] (Modalität), a przez nią otrzymujemy je. szcze trzy kategorye: Möglichkeit - Unmöglichkeit, Dasein - Nichtsein, Nothwendigkeit - Zufälligkeit.

[1] Relacya orzeka, czy nam się wydaje, że jakiś predykat może być przypisany subjektowi i w jaki sposób specyalny. — [2] W zdaniu: Dusza jest nieśmier. telna - inherencya polega na tem, że (nicości) predykat tkwi w subjekcie, subzystencya, że subjekt (przez) dźwiga (nicość) predykat. cf. Metafizyka o substancyi. — [3] W hipotetycz. nych sądach, jak wiadomo, są wyrażone dwa fakty, z których jeden zależy od drugiego; analiza takiego sądu da według Kanta dwa pojęcia w sobie spo. sób zależne, w podobnym stosunku zależności zostają zaś zdaniem Kanta

Razem zestawione kategorye Kanta:

1. Kategorien der Quantität:
   a) Einheit,
   b) Vielheit,
   c) Allheit.

2. Kategorien der Qualität:
   a) Realität,
   b) Negation,
   c) Limitation.

3. Kategorien der Relation:
   a) Inhaerenz und Subsistenz,
   b) Causalität und Dependenz,
   c) Gemeinschaft der Wechselwirkung.

4. Kategorien der Modalität:
   a) Möglichkeit und Unmöglkt,
   b) Dasein - Nichtsein,
   c) Nothwendigkeit - Zufälligkeit.

To są wszystkie-powiada Kant- czyste pojęcia, które zawiera rozsądek w sobie a priori, a za pomocą których dokonywa syntezy percepcyj, tj. że rozsądek tylko przez nie- tłumaczy Kant- może zrozumieć rozmaitość percepcyj. Dowodzi potem, że tabela jest kompletną, i że tylko jemu mogło się to udać, bo tylko on pierwszy według prawdziwej indukcyi wynalazł te pojęcia. Przed nim usiłował wprawdzie Arystoteles wynaleźć te pojęcia pierwotne, ale nie mając żadnej zasady, według którejby ich szukał, zbierał je empirycznie i z razu 10 zebrał, tak zwane praedicamenta, potem jeszcze 5 odkrył, tak zwane postpraedicamenta; a i wtedy jeszcze tabela była niekompletną. Także i tego błędu według

- tylko przyczyna i skutek. 2) Rozjemcze sądy, mówi Kant, wykluczają się w rzeczywistości, ale dla myśli filozofa są to wszystkie możebności, które o jakiejś rzeczy powiedzieć się dadzą, a które się wzajemnie wyjaśniają. 3) Modalność często się z relacyą opływa; w zdaniu: muszę zrobić wizytę - leży modalność w „muszę". —

Kanta dopuścił się Arystoteles, że niektóre formy czystej zmysłowości jak: quando, ubi, situs i t.d. wśród kat. umieścił.-

Tłómaczy nareszcie Kant, że z tych pierwotnych pojęć rozsądku (Stammbegriffe des Verstandes) daje się wyprowadzić mnóstwo pochodnych, które on nazywa praedicabilia czystego rozumu i tak np. siłę, czynność, bierność wyprowadza z kategoryi przyczynowości; z kategoryi wspólności wyprowadza: obecność, opór i t.d. Aby z tych próżnych pojęć, a owych pełnych percepcyj dostarczanych nam przez naszą zmysłowość mogły powstać jednolite pojęcia, któremiby rozsądek operował, przyjmuje Kant osobną funkcyą duchową, która pośredniczy między zmysłowością (władzą czucia, sensibilitas), a rozsądkiem; tę funkcyą czyli władzę nazywa wyobraźnią. Ona potrafi wyobrazić sobie przedmioty sposobem intuicyjnym, nawet gdy te nie są obecne; jest to więc władza, za pomocą której w pamięci zachowujemy widziane zewnątrz nas kształty i która nam umożliwia tworzyć kształty zupełnie nowe. Ta wyobraźnia o ile jest intuicyą tj. o ile się posługuje zmysłowemi wrażeniami, o tyle należy do zmysłowości, o ile zaś nie tylko przyjmuje, lecz stwarza nowe wyobrażenia, jest ona podobną do rozsądku. Z tej wyobraźni wypływa wyobrażenie czasu, który jako forma zmysłu wewnętrznego łączy pojęcia z formami zmysłowości, a przedewszystkiem wiąże wszystkie wyobrażenia (Vorstellungen) pod jedną formą czasu.

Przez połączenie czasu (który jest w sobie formą zmysłowej percepcyi) z kategoryą ilości (która jest niezmysłowem pojęciem) powstaje sche-

mat czystej ilości (D. reine Schema der Grösse), którym jest liczba. Definiuje ją Kant: numerus est quantitas phaenomenon. Z kategoryi relacyi powstają za pomocą czasu schematy: trwanie i zmiana, być po sobie, być razem. Z kategoryi modalności powstają w ten sposób schematy: kiedyś, teraz, zawsze. Nareszcie z kategoryi jakości powstają schematy: być w czasie (rzeczywistości), nie być w czasie (= negacya) i t. d. Nie będę się zapuszczał w dalsze szczegóły; to, co powiedziałem wystarczy, aby dać wyobrażenie, co Kant rozumie przez kategorye i jaką rolę im wyznacza w operacyach umysłu ludzkiego. Należy nam teraz tę naukę ocenić i wykazać jej następstwa, jakieby wynikać musiały, gdyby została konsekwentnie przeprowadzoną. —

§. 21. Ocena nauki o kategoryach.

Że cała arcysztuczna budowa kategoryj i pojęć za ich pomocą utworzonych dowodzi wielkiej przenikliwości i łatwości w zestawianiu i przestawianiu pojęć oderwanych, trudno zaprzeczyć. Tej sławy nigdy zresztą nie odmawiano Kantowi. Ale gmachy stawiane z pojęć oderwanych, często podobne są do pałaców czarodziejskich, które na chwilę wywołane zaklęciem magicznem, znikają bez śladu, gdy przejdzie godzina zaklęcia, lub gdy wędrowiec nie ulegnie pokusie zamieszkania w nich, lecz wyrzeknie słowo silniejsze od zaklęcia czarnoksięskiego. Jak skały nocne, tak i sztuczne budowy sztuki magiczny znikają przy pierwszem świtaniu dziennej rzeczywistości. Zaraz na pierwsze spojrzenie

budowa ukazuje się zbyt sztuczną, aby mogła być prawdziwą. Trudno uwierzyć, aby w owej władzy naszego umysłu, którą Kant rozsądkiem nazywa, drzemało 12 pojęć pierwotnych, a mnóstwo pochodnych pozbawionych wszelkiej treści, a mimo to porządkujących wszystkie wyobrażenia utworzone na podstawie zmysłowego doświadczenia. Nawet Kuno Fischer wydaje sąd niepochlebny o tabeli kategoryj: „Wzestawianie kategoryj – tak mówi – objawia się w szczególny sposób upodobanie Kanta w architektonicznych zabawkach. Nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do symetryi, z którą się Kant popisuje. Jak kategoryje te zostały zdedukowane ze sądów, tak dodekalog czystych pojęć rozsądku pozbawiony jest formy systemu, a tej zastąpić nie można przez igraszkę architektoniczną". –

Wistocie gdy kto kilkanaście pojęć zestawi, a nie potrafi wykazać, dla czego to robi, ani w jakim związku wzajemnym te pojęcia do siebie zostają, może być praca jego bardzo dowcipną, ale będzie właśnie igraszką; Kant zaś nigdy nie dowiódł, dlaczego są w umyśle cztery główne pojęcia: ilości, jakości, relacyi i modalności będące czworakiem źródłem owych dwunastu kategoryj. Zapewne umysł posiada cztery owe pojęcia, ale są to pojęcia oderwane, jak wszystkie inne, nie pierwotne, lecz przeciwnie – utworzone z innych pojęć konkretnych. Zamiast od ilości, jakości, relacyi, lub modalności możnaby tak samo, a nawet daleko lepiej zacząć od pojęcia: siły, ruchu, abrakcyi i t. d., a z nich wyprowadzić te same pojęcia, które Kant uważa za pierwotne

ne i wiele innych w dodatku. Byłaby to znowu zabawka równie dowcipna jak ta, którą wzgardził Kant sobie i czytelnikom. –

Ale sprawa ta ma także swoję stronę moralną; a wtedy godzi się zapytać, czy filozofii układającej fundament ludzkiego myślenia wolno bawić się w kombinacye pojęć, których ostatniem przeznaczeniem jest wyjaśnić najgłębsze zagadki życia, – i zapewne Kant na taką uwagę byłby odpowiedział, że zbyt sobie ceni prawdę, aby miał obrócić ją w zabawkę. Nam zresztą także nie przychodzi na myśl posądzać go o krotochwilę, bierzemy go zupełnie na serjo, a mówimy tylko, że bez stromym sędziom wydaje się Kant zabawiać przestawianiem i porównywaniem pojęć, jakby na szachownicy jakiéj. –

Krytykę kategoryj przeprowadzimy za pomocą szeregu pytań i odpowiedzi.

1. Co zmusza nas do przyjmowania podobnych kategoryj? Na to jedna odpowiedź, że nie zgoła. Hypoteza zaś, co do której żadna nie zachodzi potrzeba, jest zbyteczną. Należy wzgardzić tę odpowiedź. Kant mówi, że dlatego owe „Stammbegriffe des reinen Verstandes" muszą być w rozsądku gotowe a priori, ponieważ nie mogą być owocem zmysłowych percepcyj; mają bowiem charakter konieczności i powszechności, którego nie mają percepcye zmysłowe. Ten argument nie ma żadnéj siły przekonywującéj. Nie wolno stawić dylematu: pojęcia ogólne albo są w nas gotowe, albo wchodzą do nas ze świata zewnętrznego za pomocą wrażeń zmysłowych; bo druga część tego dylematu jest oczywiście

fałszywą; żadne pojęcie ogólne nie może powstać jedynie przez percepcye zmysłowe. Zmysły np. pokazują nam istniejące zwierzęta, ale nie mogą nam powiedzieć, że w tej jednostce zwierzęcej jest jakaś ogólna natura, którą można pomyśleć bez niej, i którą jako ogólne pojęcie „zwierzę" odnajdujemy w innych jednostkach podobnych. Ale bynajmniej stąd nie wynika, że pierwsza połowa dylematu jest jedynie możebną. Mogą być a priori gotowe ogólne pojęcia, lecz mogłaby być taka w nas władza umysłowa, że w poznawaniu jednostki za pomocą zmysłów – odkrywamy równocześnie coś niezmysłowego tj. pojęcie ogólne. Otóż ta druga alternatywa jest nie tylko prawdopodobniejszą od pierwszej, bo prostszą jest, a zatem więcej do prawdy zbliżoną – jest ona nawet jedynie możebną.

Na przykład: Zwierzęta a, b, c poruszają się ruchem samodzielnym. Umysł pogląda te spostrzeżenia za pomocą definicyi (która nawiasem mówiąc nie jest kompletną, ale w naszym wypadku wystarcza) „zwierzę jestto jestestwo obdarzone ruchem samodzielnym". Aby taką definicyą utworzyć, nato według dawnej filozofii potrzeba tylko, aby rozum miał władzę odkrywania w jednostkowej substancyi to, co należy do jej natury bez względu na jej jednostkowe istnienie.

Według Kanta różne percepcye jednostkowe zostałyby wtłoczone w gotowe w rozsądku formy: substancyi, ruchu, przyczyny, skutku i t. d. a wszystkie te formy razem złożyłyby się dopiero na pojęcie zwierzę. Czyż taka sztuczna operacya nie potępia całej hypotezy? Czy hypoteza po-

trzeba, skoro można ten sam fakt wytłómaczyć łatwiej prościej?

2. Czy hypoteza Kanta cokolwiek tłómaczy? Odpowiadamy znowu, że nie zgoła. Kant chce wytłómaczyć, w jaki sposób odbywa się ludzkie myślenie; według niego wrażenia zmysłowe wlóżone w apryorystyczne formy rozsądku stają się niejako pojęciami wyższemi, za pomocą których myślimy. Przykłady: Wiele koni jest koloru czarnego; słońce świeci i grzeje. W pierwszym razie musiałbym według Kanta użyć kategoryi wielości, w drugim przyczynowości. Nie wiemy jednak, dlaczego. Tu zostaje tylko dwojaka możność: albo zjawiska – mówiąc językiem Kanta – zmuszają nas do przypisywania im wielości lub przyczynowości, albo nie zmuszają. Jeżeli owe fenomeny zmuszają nas do tego, że widzimy więcej koni etc., to upada system Kanta, który nie przypisuje światu zewnętrznemu wywoływania pojęć ogólnych; jeżeli zaś prawdą jest druga możebność, a owe pojęcia ogólne są w nas gotowe, to winiłoby Kant wytłómaczyć, dlaczego raz tylko, raz znowu więcej koni widzę, dlaczego do tych lub owych zjawisk stosujemy to a nie inne kategorye.

3. Czy teorya Kanta zgadza się z rzeczywistością? Oczywiście, że nie. Aż do Kanta wszyscy filozofowie z wyjątkiem kilku idealistów utrzymywali, że rzeczywistość jest jedyną podstawą, na której może się opierać rozumowanie. Gdy tworzymy ogólne pojęcie, wszyscy też jesteśmy przekonani, że one stosują się do rzeczywistości zewnątrz nas będącej, czyli, że są nie tylko w nas, lecz także – choć w innym sposób – zewnątrz nas.

czujemy, że suma naszej wiedzy zewnątrz nas się znajduje. Według tego przekonania postępujemy przez całe życie, czego dowodzi nie tylko powolny rozwój umysłu dziecięcego, lecz także aż do późnej starości przebywająca w nas dążność, aby w rzeczywistości zewnątrz nas poznawać i wzasadniać coraz lepiej pojęcia i prawa ogólne. To powszechne przekonanie, ta ogólna dążność całego rodzaju ludzkiego byłaby złudzeniem podobnem do swego złudzenia, jakoby słońce obracało się naokoło ziemi. Kant zapragnął ludzkość uwolnić ze złudzenia, chciał być nowym Kopernikiem – z którym się porównuje –, i jest nim najbardziej w analityce, bo tam wszystkie zjawiska stosują się do czystych pojęć a priori gotowych. Zachodzi jednak ta różnica między Kopernikiem a Kantem, że złudzenia optyczne są uporczywe, a dadzą się zneutralizować za pomocą rozumu, ale czem naprawić złudzenie umysłu? Gdyby przynajmniej poważnymi argumentami przekonywał nas Kant o tem, że jesteśmy w ciągłem złudzeniu! Ale argument jego to znowu niedołężny dylemat. Kant do sytości powtarza, że kategorye albo są przymiotami rzeczy tj. są transcendentne, albo są w nas a priori, jako formy transcendentalne. Odpowiadamy: jest trzecia możność, że są jednem i drugiem tj. że kategorye istnieją i zewnątrz nas i są pojęciami w nas nie w sposób mechaniczny i niepojednany, jak chce Trendelenburg[x], lecz w obu razach odmiennym sposobem. N.p. kolor w subjekcie jest wrażeniem optycznem, w objekcie zaś wibracyą eteru i wibra-

x) cf. tegoż: de Aristot. categ. Berlin 1833 i „Zusch. d. Kategorienlehre Berlin 1846

cyą ciała oświetlonego, gdy tymczasem niewykształceni ludzie mówią, że kolor jest przymiotem rzeczy; głos w subjekcie jest wrażeniem akustycznem, w objekcie wibracyą powietrza i wibracyą ciała brzmiącego. Bo inaczej kategorya substancyi nie miałaby innym sposobem być w subjekcie, a innym w objekcie, tak samo kategorya przyczyny i t. d. Rzeczywistość za tem przemawia, a jeżeli kategorye są także formami bytu, a nie tylko formami myślenia, to dylemat Kanta jest niekompletny, a jego wniosek fałszywy.

4. Czy drogą właściwą odkrył Kant swoje kategorye? Znowu odpowiadamy, że nie. Kant za główną operacyą rozsądku uważa tworzenie sądów tj. łączenie subjektu z predykatem w zdaniu. Ponieważ różne są formy sądów, ergo - tak wnosi Kant - przez analizę tych form odkryjemy kategorye pierwotne.

Nie można dosyć dziwić się tej melodyi w myśliciela, który z tak ceremonialnem mówi o Arystotelesie, że tylko z doświadczenia pozbierał swoje kategorye. Czy Kant robi co innego? Sądy przecież są wyrobem doświadczenia. Z góry nie potrafimy np. powiedzieć, że wszystkie konie mają kopyta, lub że ryby nie mają ciepłej krwi. W obu razach wygłaszamy sądy ogólne, raz twierdzącym, drugi raz przeczącym sposobem. Według Kanta analiza takich sądów daje nam dwie kategorye: ilości i jakości, które same nie pochodzą z doświadczenia.

Tu oczywistem jest, że nie dlatego sądzimy na ilość, lub jakość, że tak myśleć musimy, lecz że tak sądzimy, ponieważ rzeczywistość jest taką

rzona ilością i jakością. Wszak przed utworzeniem sądu już znamy liczbę rzeczy, o których chcemy coś wypowiedzieć. Znaczy to, że wyobrażenia, zanim układamy je w pojęcia, już są obdarzone ilością, jakością i t. d. Przed utworzeniem sądu: wszystkie konie mają kopyta, musimy już mieć wyobrażenie, co znaczy: „wszystkie konie" (u Kanta All heit), jeżeli to pojęcie subjektu istnieje, zanim sąd utworzymy, dlaczego mamy takowy analizować, by je dopiero odkryć?! Sąd jest drugorzędną operacyą. Należy także mieć na uwadze, że ilość i jakość w sądach mają znaczenie przenośne. Sąd: każdy koń ma kopyta, jest sądem ogólnym, co znaczy, że całe pojęcie konia mieści się w obrębie szerszego pojęcia jestestw jednokopytkowych, lub, gdy pojęcie konia wyrażę przez koło A. pojęcie zaś jestestw jednokopytkowych przez koło B., twierdzę, że koło A. mieści się w obrębie koła B. Przeciwnie w sądzie: niektóre konie są kare, gdy pierwsze pojęcie oznaczę przez koło A, drugie przez koło B. twierdzę, że tylko część koła A leży wewnątrz obwodu koła B, a reszta koła A poza obwodem tegoż koła B. Porównywując takie dwa koła pojęciowe, czyli takie z ilości możemy jedno nazwać większem, a drugie mniejszem, byleśmy pamiętali, że ilość pojęciowa jest ilością przenośną, a nie ilością pierwotną, materyalną dającą się wymierzyć; ilości przenośnych nie ma czem mierzyć; Kant zaś występując z ogólną kategoryą ilości musi wytłomaczyć także zjawiska materyalne, które mają ilość materyalną. Kategorye jego mają obejmować nie tylko pojęcia, ale i świat zjawiający się na horyzoncie

zmysłowym. Prościej zacząć od tych pojęć (kategoryj) w znaczeniu konkretnem, a to jest w rzeczach (nie w „rozsądku“).

Tak samo jakości sądów ma znaczenie przenośne. Mówiąc, że kawa na kolce, wyrażamy, że róża posiada pewien przymiot. Jeżeli posiadanie jakiejkolwiek rzeczy chcemy nazywać jakością, możemy każdemu sądowi przyznawać jakość, ponieważ subjekt albo posiada, albo nie posiada tego, co o nim oznajmuje predykat-według tego, czy zdanie jest twierdzące, czy przeczące. Wtedy jednak bierzemy jakość tak szeroko, że przestaje być kategoryą w znaczeniu zwykłem i nie oznacza nic innego, jak akt twierdzenia lub przeczenia czegoś o jakimś subjekcie. To pewna, że jak ilości, tak i jakości nie wydobędziemy przez analizę sądów, lecz wnosimy je do tychże dla łatwiejszego podziału- znalazłszy jakość w przedmiotach, lub w ich zmysłowych wyobrażeniach. -

Czemś się rzecz z relacyą i modalnością. Dzielimy według relacyi sądy: na kategoryczne, hypotetyczne i dysjunktywne. Znaczy to, że stosunek między subjektem a predykatem jest bezwzględny lub warunkowy, lub wreszcie wykluczający wszystkie możebne przypadki oprócz jednego. To jest znowu szkolna klasyfikacya, której nie należy brać w znaczeniu dosłownem. Relacya w znaczeniu dosłownem wyraża stosunek wzajemny dwóch rzeczy samodzielnie zewnątrz siebie istniejących (jak „ojciec“ - „syn“, „podwładny - przełożony“) a że subjekt i predykat mogą uchodzić za takowe możemy mówić o ich wzajemnym stosunku. Ale prawdziwa rzeczywista relacya jest daleko ciaśniejszem po-

jęciem. W sądach: ten żołnierz jest wysokiego wzrostu, ten żołnierza jest mężny, ten żołnierz należy do czwartego pułku, ten żołnierz walczy, ten żołnierz został zraniony, możemy mówić zawsze o relacyi subjektu do predykatu, choć w pierwszym razie przypisujemy żołnierzowi ilość, w drugim jakość, w czwartym czynność, w piątym bierność, a tylko w trzecim relacyę. Stąd znowu się pokazuje, że gdybyśmy dopiero przez analizę sądów dochodzić mieli do pojęcia relacyi, mielibyśmy pojęcie zupełnie niewłaściwe. Nikt też tak nie postępuje, lecz pojęcie relacyi utwarzamy wszyscy przez zastanawianie się nad dwoma przedmiotami lub ich wyobrażeniami, a dopiero później rozszerzamy to pojęcie do idealnego stosunku zachodzącego między subjektem a predykatem.

To samo dałoby się powiedzieć o modalności. Ale dosyć tych szczegółów. Nie będziemy zastanawiać się nad wyprowadzeniem 12 szczegółowych kategoryj z czterech głównych, bo to już istotna zabawka. Dla czego z relacyi pomnożonej przez pojęcie czasu, mają powstawać kategorye inherencyi i subsystencyi, przyczynowości i dependencyi, nareszcie wspólności i wzajemności, które tak samo możnaby wywieść z innej kategoryi; tego nikt nie zrozumie, kto ma umysł nieskrzywiony; słyszącemu wywody Kanta przychodzą tu na myśl słowa Gotego w Fauście, który zapewne myśląc o takiem filozofowaniu mówi:

Der Philosoph der stillt herein
Und beweist euch, es müsst so sein;

Das Erst' wär so, Das Zweite so,
Und Drum Das Drill' und Vierte so;
Und wenn Das Erst' und Zweit' nicht wär;
Das Drill' und Viert' wär' nimmermehr.

Na co nareszcie nezeń odpowiada Mefistofelesowi wykładającemu tę lekcyą w nieobecności Fausta:

Mir wird von alle dem so Dumm,
Als ging mir ein Mühlrad im Kopf herum.

Kończę rozbiór tej księgi analityki transcendentalnej, która traktuje o czystych pojęciach "rozsądku" uwagą, że cała ta sztuczna budowa jest wymysłem bez podstawy, zasługującym na najostrzejszą cenzurę. Dla nieszczęścia, jaki sprowadził w głowach wielu filozofów. Nawet taki Schopenhauer entuzyastyczny wielbiciel Kanta, Schopenhauer, który uważa jego teoryą czasu i przestrzeni za jeden z największych czynów ludzkiego myślenia, stanowczo tę całą część analityki, jak i następną odrzuca, jako niezdrową spekulacyą. W swojej krytyce filozofii Kanta (na końcu I. tomu dzieła Die Welt als Wille und Vorstellung) łomaczy on te grube błędy Kanta fałszywem zamiłowaniem w architektonice logicznej, która popchnęła go do przypuszczenia, że jak przyrodzone są nam formy bez treści w naszej zmysłowości (tj. czas i przestrzeń), tak są próżne pojęcia wrodzone w naszym umyśle. Wykazawszy, że takie pojęcia czysto a priori istnieć w naszej głowie nie mogą, bo są oderwane od wyobrażeń zmysłowych, a

zatem są wyrobem drugorzędnym, mówi Schopenhauer, że cała nauka o schematyzmie czystych pojęć rozsądku (Schematismus der reinen Verstandesbegriffe) dla tego jest sławną, że nigdy nikt nie zdołał jej zrozumieć (kein Mensch hat je daraus klug werden können), że pozorna głębokość i trudność wykładu ukrywa przed czytelnikiem brak wszelkich prawdziwych dowodów. Podobnie wyrażają się także inni wielbiciele Kanta z wyjątkiem może Kuno Fischera.

Uw: Powiedzieliśmy wyżej, że Kant wyprowadził z czterech głównych kategoryj (ilości, jakości, relacyi i modalności) 12 nowych z każdej po trzy. W tabeli jednak na str. 134 podanej okazuje się zaraz, że tych nowych kategoryj wywiódł Kant z ilości i z jakości po trzy, z relacyi zaś i z modalności po 6 (w uwadze 2) str. 133 dodajemy do zrozumienia, że para takich kategoryj jak inherencya i subsystencya, przyczynowość i dependencya etc. wyraża według Kanta dwa pojęcia najściślej sobie odpowiadające); otóż jak powinien był Kant podać liczbę nowych kategoryj na 18 nie na 12, tak należy powiedzieć, że w każdej z tych czterech trójek trzecia kategorya jest syntezą dwóch poprzedzających np. w kategoryi ilości Allheit jest złożeniem Einheit i Vielheit; w kategoryi jakości limitacya jest złożeniem realności i negacyi i t. d. Według tejże trójcości ułożył później Hegel wszystkie swoje dyalektyczne formułki.

Widzimy więc, co są dzieje o podziale kategoryj Kanta, oprócz których nie ma być w rozsądku żadnego pojęcia wrodzonego, tak są kompletne!

A jaka będzie różnica między kategoryami Arystotelesa a Kanta, zapytamy? Kategoryje Arystotelesa oznaczają sposób łączenia predykatu z subjektem, u Kanta zaś, jak o tem ani warto wiele już mówić, są to ogólne formy, z których wszystkie myśli powstają. I jeszcze jedno; liczba jest według Kanta czystym „schematem", przez co wyraz nie rozumie zaś Kant podziału, jakby się zdawać mogło - lecz zupełnie nieokreśloną formę. Wyjaśnijmy to na przykładzie: jeżeli narysujemy trójkąt, będziemy mieli figurę matematyczną; figura ta nie może być ogólną, lecz musi być prosto- lub ostrokątną i t. d., będzie więc to trójkąt więcej określony; co innego pojęcie trójkąta; - to będzie ogólnem, bo mówiąc np. trójkąt bynajmniej nie myślimy o jakiejś formie specyalnej; jak zaś każdemu pojęciu, tak i temu pojęciu trójkąta towarzyszy w naszej wyobraźni według scholastyków obraz zmysłowy t. z. fantazma, a jako pojęciu nieokreślonemu - fantazma myśl - według Kanta schemat. Otóż więc obraz ogólny trójkąta jest czemś tak nieokreślonem, że tego narysować nie można i to jest ów schemat. Ale widocznem jest, że taki schemat jest czemś zupełnie podrzędnem - to cień! Na cóż się więc on zdać może? Przez kombinacyę czasu z kategoryami powinny powstawać pojęcia; że schematy powstają, na tem nic a nic nie zależy.

§. 22. Zasady czystego rozsądku.

Wyłożywszy w 1ej księdze analityki transcendentalnej pojęcia czyste,

które a priori znajdują się w rozsądku i zestawiwszy kategorye, które razem z wyobrażeniem czasu składają się na schematyzm czystych pojęć rozsądku, przechodzi Kant w drugiej księdze tejże analityki zasady (Grundsätze), według których percepcye zmysłowe za pomocą kategoryj łączą się w sądy i składają się w całość doświadczenia empirycznego. Ponieważ każde doświadczenie jest złączeniem różnych percepcyj, będą owe zasady najwyższymi warunkami a priori wszelkiego doświadczenia tj. poznania świata zewnętrznego. Wspomniałem, że estetyka transcendentalna odpowiada na pytanie: jak jest możebną matematyka? Ale Kant zamierza w ciągu swojej krytyki czystego rozumu odpowiedzieć jeszcze na dwa inne pytania. Drugie pytanie było: jak jest możebną nauka przyrodnicza? (Wie ist Naturwissenschaft a priori möglich?) Na to pytanie odpowiada analityka, a szczegółowo druga księga o zasadach. Przyroda jest pewnym porządkiem zjawisk, a te zjawiska zależą od pewnych warunków umożebniających ich empiryczne poznanie. Te warunki o ile odnoszą się do poznawania pojedynczych zjawisk (jednostek) są to czas i przestrzeń [x], o ile zaś chodzi o poznanie całości zjawisk ich wzajemnego porządku i ładu – zależą od pojęć i zasad czystego rozsądku. Tych zasad, spoczywających na dnie duszy – będzie tyle, ile kategoryj; że zaś kategorye dadzą się sprowadzić do czterech głównych kategoryj, przeto będą i cztery zasady:

1. Gdy zjawiska podciągamy pod kategoryą ilości, powtrzymujemy się za-

[x] Przy pojęciach ogólnych warunkami są kategorye.

sadą: wszystkie percepcye są to ilości rozciągłe (extensywne)

2. kategorya jakości daje nam drugą zasadę; w zjawiskach to, co jest rzeczywistem, jest wrażeniem, a każde wrażenie musi mieć jakiś stopień natężenia tj. siła wrażenia będzie większą, lub mniejszą; zatem każde wrażenie jest ilością intensywną.

3. kategorya relacyi - będącej powiązaniem rzeczy ze sobą - daje zasadę, że doświadczenie jest tylko możebnem, gdy mamy pojęcie o koniecznośći powiązania percepcyj, to jest o tem, że, co ma być przedmiotem doświadczenia, musi się przedstawiać jako całość, a ta zasada ogólna rozkłada się na trzy twierdzenia poszczególne:

a). pomimo zmian w zjawiskach zostaje zawsze ta sama substancya, a jéj ilość ani się nie powiększa, ani nie zmniejsza.

b). wszystkie zmiany w świecie zewnętrznym dzieją się według prawa przyczynowości.

c). wszystkie substancye istniejące obok siebie i razem w przestrzeni - zostają w wzajemnem na siebie oddziaływaniu.

4. Nareszcie kategorya modalności daje nam trzy nowe zasady:

a) wszystko jest możebnem, co się zgadza z formalnymi warunkami doświadczenia,

b). wszystko jest rzeczywistem, co ma związek z materyalnymi warunkami doświadczenia tj. z wrażeniami;

c). wszystko jest koniecznem, co ma związek z rzeczywistością według ogólnych warunków doświadczenia.

Z tych najogólniejszych twierdzeń układa Kant filozofią przyrody a priori. Ponieważ ją wyłożył w osobnem dziełku: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, które nie są niczem innem, jak zastosowaniem zasad czystego rozsądku do zagadnień przyrodniczych, uważam za potrzebne jak na tem miejscu wdać się krótki pogląd na to dziełko, będące jakoby komentarzem do drugiej księgi analityki transcendentalnej. –

§. 23. Filozofia przyrody.

Ogólna filozofia przyrody powinna wykazać, w jaki sposób czyste pojęcia i zasady rozsądku mieszczą się w zjawiskach przyrodzonych. Oczywiście ta praca będzie o tyle tylko możebną, o ile można posługiwać się matematyką. Chodzi bowiem nie o poszczególne zjawiska przyrody, lecz o najogólniejszą klasyfikacyą jej praw. Stąd granice filozofii przyrody będą bardzo ciasne. Zjawiska podpadają albo pod zmysły zewnętrzne, albo pod zmysł wewnętrzny, tj. mamy świat zewnętrzny i świat wewnętrzny. Ponieważ te drugie nie kwalifikują się do obliczeń matematycznych, pozostają tylko zjawiska zewnętrzne przestrzenne. Można wprawdzie zjawiska wewnętrzne, czysto duchowe także badać przyrodniczym sposobem, ale to już będzie nauką empiryczną. Apryorystyczna zaś filozofia przyrody zajmuje się tylko zjawiskami w przestrzeni, a te przedstawiają się nam za pomocą ruchu, który wywołując w naszych zmysłach wrażenia kategoryi ilości odpowiada zasadzie rzy-

stkie zjawiska są ilością extenzywną. Nazywa to Kant aksyomatem percepcyi (Axiom der Anschauung). Zastosowaniem tego aksyomatu do materyi będącej w ruchu zajmuje się 1sza część filozofii przyrody tak zwana Foronomia. Traktuje ona o ciałach będących w ruchu i o prawach ruchu w ogóle (ruch jest u Kanta pojęciem empirycznem, nie pierwotnem). —

Kategoryi jakości odpowiada zasada: wszystkie jakości mają pewien stopień, czyli są ilościami intenzywnemi. (W tej zasadzie mają swoje źródło die Antizipationen der Wahrnehmung). Zasada ta stosowana do materyi w ruchu (w ruchu nie lokalnym lecz molekularnym), jest treścią 2ej części filozofii przyrody: Dynamiki, która traktuje o różnicach jakościowych stanu płynnego, stałego itd.

Kategoryi relacyi odpowiadają trzy analogie Doświadczenia (Analogien der Erfahrung), traktowane w 3ej części filozofii przyrody tj. w Mechanice (w niej mowa jest o wzajemnem działaniu ciał), która polega na trzech zasadach:

a) ilość materyalnej substancyi nie zmienia się,

b) każda zmiana ma przyczynę zewnętrzną,

c) w wzajemnem udzielaniu się ruchu skutek równa się przyczynie (Wirkung = Gegenwirkung).

Kategoryi modalności odpowiadają trzy postulaty myślenia empirycznego (Postulate des empirischen Denkens), a to jest treścią 4ej części filozofii przyrody: Fenomenologii. Zajmuje się ona

trzema rodzajami ruchu: ruchem prostoliniowym, kołowym i względnym (ruch względny odbywa się w tych ciałach, które względnie do innych ciał się poruszają - jestto ruch bez stałego kierunku). Te trzy formy ruchu odpowiadają trzem kategoryom: możebności, rzeczywistości, konieczności. Ucz. Jak widzieliśmy, właściwie każda zasada jest „kategoryą" przerobioną za pomocą sądu analitycznego; tak np. zasada: każdy skutek ma swoją przyczynę (cf. pag 150 zas. 3. b.) właściwie nie nowego nie uczy, pojęcie bowiem przyczyny łączy się już w głowie naszej z pojęciem skutku, więc ta zasada jest ta zasada z doświadczenia; Kant jednak z takich zasad układa całą wiedzę przyrody a priori. Pochodzi to stąd, że prawdy przyrodzone mające związek z matematyką wydają się, jakby je można odkryć a priori; to pozostaje tylko teoretycznem przypuszczeniem, w rzeczywistości matematyka nie postępuje, gdy nie mamy znajomości nauk przyrodzonych. - Tak samo zresztą, jak Kant, układają później system przyrody a priori Fichte i Schelling; systemy te wszystkie były najocaywiściej wrojonemi monstrami, które żyć nie mogły; dlatego też późniejsi przyrodnicy zrywają zupełnie z filozofią, a to ku wielkiej szkodzie nauk przyrodniczych. - Wracając do Kanta powiedzmy, że całe zastosowanie kategoryj do nauk przyrodniczych jest dla niego podrzędnem, bo chodzi mu o możebność fizyki a priori.

§. 24. Fenomenon i Numenon.

Po tem zboczeniu, lub raczej uzupełnieniu wracamy znowu do analityki transcendentalnej. Ostatnia część jej (Dritter Hauptstück), najży-

wolniejsza o systemie Kanta ma napis: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena. Wykazawszy w jaki sposób rozsądek za pomocą apriorystycznych pojęć i zasad materyał wrażeń zmysłowych łączy w całość, którą zwykliśmy nazywać doświadczeniem, a która obejmuje cały świat przyrodzony zależny od naszej zmysłowości i od naszej umysłowości, musiał Kant zadać sobie pytanie, jaką prawdziwość i wartość mają te twory naszego rozsądku, tj. czy kategorye są tylko subjektywnemi formami, czy też są przymiotami rzeczy zewnątrz nas i nie zależnie od naszego umysłu istniejących. Potrzeba ta była tem bardziej naglącą, że teorya Kanta wydawała się bardzo podobną do idealizmu Berkeleya, który przyjmując także całość świata materyalnego przypisuje mu jednak tylko istnienie subjektywne tj. istnienie wewnątrz naszej duszy. Kant w pierwszem i drugiem wydaniu krytyki czystego rozumu usiłuje odeprzeć od siebie zarzut idealizmu. Powiada on, że świadomość o naszem własnem istnieniu dowodzi istnienia innych rzeczy zewnątrz nas, bo wrażenia nasze zmieniają się, a tych zmian nie moglibyśmy poznać, gdyby nie było czegoś w nich trwałego. Jeżeli nasze wrażenia ciągle się zmieniają, musi być zewnątrz nas coś trwałego, co jest przyczyną tych zmian. Kant już w pierwszych swoich pismach utrzymuje, że powstawanie wrażeń zmysłowych w nas dowodzi istnienia przedmiotów, które je wywołują, a wobec zarzutu idealizmu, który przeciw niemu podnoszono, zaręcza zawsze, że nigdy nie powątpiewał o istnieniu rzeczy

Według niego mają nasze wrażenia zmysłowe jakąś przyczynę niezmysłową, jakiś przedmiot transcendentalny, który nam zjawia się w formie zmysłowej. Jest więc jakaś „rzecz w sobie" (Ding an sich), która jest przyczyną naszych wrażeń i percepcyj, czyli fenomenów.

Tej rzeczy w sobie pomnać bezpośrednio nie możemy tylko pośrednio pod formą czyto percepcyj, czy myślenia. Jeżeli wrażenia nasze łączymy w percepcye, przedstawiają się one w czasie i przestrzeni, gdy zaś zmiany zjawisk odnosimy do trwałych substancyj, gdy jedne zjawiska nazywamy przyczynami, a drugie skutkami, gdy wogóle zjawiska łączymy w całokształt jakiś, w jakiś system, którego części wzajemnie się trzymają i wzajemnie na siebie oddziałują, zawsze pamiętajmy, że to są nasze wyobrażenia i pojęcia, które przenosimy do rzeczy zewnątrz nas będących. Godzi się wszędy zapytać, powiada Kant, o wartość i prawdę objektywną, jaką mają te wyroby naszego ducha przypisywane rzeczom zewnątrz nas? Czy formy, w które wkładamy materyał zmysłowych naszych wrażeń, są w istocie także formami rzeczy, a subjektywne warunki naszego myślenia także objektywnymi warunkami rzeczy? Kant odpowiada na to pytanie stanowczo, że nie wyobrażamy sobie rzeczy takiemi, jakiemi są, lecz jakiemi przedstawiają się naszemu myśleniu według wrodzonych mu warunków. Wyobrażenia nasze nie odnoszą się do rzeczy w sobie, lecz do zjawisk tych rzeczy, nie do numenów, lecz do fenomenów. Prawa wrodzone naszych zmysłowych i umysłowych percepcyj zmuszają nas do widzenia wszystkich rzeczy

w przestrzeni, a każdej zmiany rzeczy w czasie, ale nie wolno twierdzić, że rzeczy w sobie brane także są w przestrzeni i czasie. Nasze własne istnienie widzimy w czasie jako szereg następujących po sobie stanów psychologicznych, ale nie możemy afirmować, że istnienie nasze rzeczywiste jest w czasie i tworzy szereg po sobie następujących uczuć i myśli.

Przestrzeń i czas mają zatem empiryczną rzeczywistość dla naszego poznawania, ale gdy zapomnimy o warunkach wrodzonych naszego myślenia, są one tylko idealistycznemi formami, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość niezależna od naszych zmysłów. Tak samo ma się rzecz z kategoryami i one także są nieodzownemi apryorystycznemi formami, w których zamyka się nasze doświadczenie. Kategorye mają pełne znaczenie, dopóki za ich pomocą łączymy zjawiska w czasie i przestrzeni, ale gdy chcemy przekroczyć granice zmysłowego doświadczenia i czegoś dowiedzieć się o świecie niezmysłowym lub nadzmysłowym, wtedy one pozbawione są treści i znaczenia i są nacechowane konstrukcyą, którą Kant nazywa: Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Możemy zawsze tylko dowiedzieć się, jak się nam rzeczy przedstawiają, nigdy, czem one są w sobie. Rzecz w sobie jest pojęciem bez treści, jest nieznanem „X" leżącem na spodzie zjawisk, o którem jednak nie więcej powiedzieć nie możemy, prócz tego, że jest i że jest przyczyną zjawisk, które wszystkie mają cechę przestrzeni, czasu, relacyi, jakości i t. d. Metafizycy wprawdzie z upodobaniem zajmowali się tem nieznanem,

nem „x", lecz taka metafizyka jest niepodobną, bo wszelkie poznanie nasze zamyka się w doświadczeniu zmysłowem. A tak zabiera się Kant do odpowiedzi na trzecie z owych pytań, o których wspomniałem wtedy, gdy zaczynaliśmy rozbierać krytykę czystego rozumu. To trzecie pytanie brzmiało: Jak jest możebną metafizyka? Zajmuje się niem Kant w drugiej połowie Logiki transcendentalnej w tak zwanej Dyalektyce. (Porówn. Zeller. Gesch. d. deutsch. Philos. p. 437–441).

Uwaga: Już wyżej (p. 126) wspomnieliśmy raz o znaczeniu, w jakiem Kant mówi wyraz „fenomen"; jak sceptycy – np. Sextus Empiryk, tak i Kant nazywa fenomenem to wszystko, co pod zmysły podpada; „numenon" przeciwnie jest u Kanta to, co podpada tylko pod władzę umysłu, tj. jeżeliśmy myślimy, że poza fenomenami coś rzeczywistego istnieje, to mamy na myśli „numenon". Kant więc zna jakąś przyczynowość nie mającą rzeczywistości poza umysłem; ostrzega on czytelnika, że o rzeczy w sobie nic powiedzieć się nie da, i ubolewa nadtem, że metafizyka dawniejsza ciągle miała pretensye, jakoby o tem „Ding an sich" wiele wiedziała. Z tych ubolewań Kanta widać, że przez „Ding an sich" rozumie on wszelką rzeczywistość tj. rzeczywistość Boga, rzeczywistość duszy i rzeczywistość świata. Musiał więc Kant dawniejszą metafizykę uważać za czystą halucynacyą, za stek błędów, które trzeba było wykazać. –

§. 25. Dyalektyka transcendentalna.

Ta druga część Logiki zajmuje się władzą rozumu, którą Kant nazywa

Vernunft. Wyraz ten ma u Kanta różne znaczenie, nawet w jednej i tej samej książce. W tytule np. książki: Kritik der reinen Vernunft oznacza „Vernunft" wszystkie operacye ducha, które Kant zwykle wspólnym wyrazem „Gemüth" obejmuje. W dyalektyce zaś Vernunft oznacza władzę osobną ducha, różną od zmysłów i od rozsądku tak, iż operacye lub władze ducha są trzy właściwie: Sinnlichkeit, czyli władza percepcyi, Verstand czyli władza pojęć, Vernunft czyli władza idei. Jak rozsądek zbiera percepcye dostarczane mu przez zmysły w pojęcia, tak rozum pojęcia rozsądku wiąże znowu w idee. Jak operacyą właściwą rozsądkowi jest tworzenie sądów, tak operacyą właściwą rozumowi jest tworzenie sylogizmów. Jak dalej z różnych form sądów wyprowadza Kant różne kategorye czyli ogólne pojęcia rozsądku, tak z różnych form sylogizmów wydobywa on różne pojęcia ogólne rozumu zowiące się ideami, (Vernunftideen). Że według pojęcia relacyi mamy 3 rodzaje sylogizmów: kategoryczne, hipotetyczne i dysjunktywne, więc będą i 3 rodzaje idei: sylogizm kategoryczny da idee duszy, hipotetyczny ideę świata, a dysjunktywny ideę Boga. Stosunek rozumu do dwóch innych władz poznawania jest następujący: zmysły i rozsądek zajmują się tem, co podpada pod doświadczenie zmysłowe tj. przyrodą; rozum zajmuje się tem, co leży poza przyrodą. Gdyby człowiek tylko posiadał zmysły, poznawałby same jednostki; koby było zwierzęce poznawanie; gdyby posiadał zmysły i nadto rozsądek, umiałby już myśleć, lecz myślenie jego obracałoby się w dziedzinie zjawisk; przeciwstawiłby on na poznawaniu

zmysłowej rzeczywistości; że jednak człowiek ma rozum, więc szuka jeszcze tego, co być ma, nie kontentując się tem, co jest, i wznosi się do pojęć nieskończonych, a to za pomocą form wrodzonych, któremi są idee; w te formy wtłacza rozum wszystkie kategorye i układa z nich sylogizmy; ale jak kategorye oddzielone od zmysłowości są czczemi pojęciami - mówi Kant - tak i te idee nie mają właściwie treści, bo, gdy każda treść pochodzi od zmysłowości, treść mają tylko percepcye zmysłowe. Rozum stawia niejako rozsądkowi pewne postulaty, pytania, reguły przypominając mu, że za światem przyrodzonym, którym rozsądek jest zajęty, leży świat inny; poza światem przyrodzonym świat wolności. Rozsądek zajmuje się tem, co jest względne i w wzajemnej od siebie zależności zostaje, - rozum zajmuje się tem, co nie jest względnem lub zależnem. Dowodzi tego Kant z natury sylogizmu: Każdy sylogizm jest podciągnięciem czegoś zależnego pod swój warunek. Jeżeli znamy warunek, możemy z niego jako z przyczyny wyprowadzać coraz nowe zależności - czyli skutki; tak z pojęcia ogólnego zwierzę wyprowadzamy coraz nowe zwierzęta, i nic nas nie zmusza do zatrzymania się. Dotąd nic zadziwiającego; inaczej jednak ma się rzecz, gdy zaczynamy od czegoś zależnego (conditionatum - das Bedingte) - od skutku, a szukamy jego warunków (conditio); wtedy zaniepokojeni musimy się coraz wyżej wznosić w szeregu zależności szukając ostatniej przyczyny. Tej najczęściej nie znajdziemy, ale znajdziemy tyle warunków, że w końcu ciekawość nasza zostanie zaspokojoną, znajdziemy ostatecznie myśl

pierwotną tkwiącą na spodzie syllogizmu, która jest bodźcem dla wszelkiej operacyi rozumu. Ta myśl będzie ostatnim i zupełnym warunkiem, będzie czemś niezależnem. Szukanie więc zależności i warunku prowadzi nas zawsze do idei czegoś niezależnego, od którego zależą wszystkie płynące z niego skutki.

Tę najwyższą niezależność, której wynalezienie jest problemem przez rozum rozsądkowi zadanym, nazywa Kant das Unbedingte, das Absolute. Słowo to nie oznacza u niego jakiegoś jestestwa najwyższego bezwzględnie i nie zależnie istniejącego, lecz całą sumę warunków potrzebną, by jakiś fenomen wytłomaczyć. Zjawisko n.p. jedno przyrodzone, dajmy na to, planeta będzie czemś względnem w swojem istnieniu, bo zależy od mnóstwa innych zjawisk – od sumy planet należących do jednego systemu, ale wszystkie te zjawiska razem będą stanowiły całość bezwzględną, gdyż poza nią nic nie ma, od czegoby ona zależała. Będzie to absolut w stosunku do zjawiska czyli fenomenu, który ma być wytłomaczonym; absolut ten będzie tłómaczył, dla czego ruch planet jest taki, a nie inny. Tak samo jeden poszczególny stan psychiczny naszej duszy będzie czemś względnem, ale wszystkie stany psychiczne razem będą sumą bezwzględną i t.d. Ta widocznem jest, że jak byle innych pojęć, tak pojęcie bezwzględności i niezależności skrzywił Kant biorąc je za sumę względnie zależnych egzystencyj, za „absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen". Jest oczywistem, że jeżeli jedna gwiazda jest czemś zależnem, to suma wszystkich gwiazd razem nie będzie czemś

bezwzględnem, lecz pozostanie sumą względnych, zależnych jestestw. Jak przez podawanie części skończonych nie może powstać całość nieskończona, tak względne jestestwa pomnożone nawet w nieskończoność przez same względne nie mogą dać sumy bezwzględnej. Nie można dosyć często zwracać uwagi na ten zgubny sofizmat, którego następstwem jest zniweczenie najwyższej i najdoskonalszej rzeczywistości, a zarazem całego stworzenia lub wszystkich stworzeń razem w istności bezwzględną sobie wystarczającą. Ale stoimy dopiero u wstępu do błędów coraz jaskrawszych. –

Kant tak rozumuje dalej: Pojęcie niezależności lub bezwarunkowości jest prawdziwie czystem pojęciem rozumu, bo znajduje się – jak powiedzieliśmy – na spodzie każdego sylogizmu, a sylogizm to główna operacya rozumu. Cóż bowiem innego robimy w sylogizmie, przez zastosowania całej sumy warunków do jednego danego wypadku? Wszak w przesłance większej przypisujemy predykat subjektowi w całej jego rozciągłości, a w konkluzyi przypisujemy poszczególnemu subjektowi ten sam predykat na mocy owej ogólności np. w sylogizmie: wszyscy ludzie są śmiertelni; Sokrates jest człowiekiem; Sokrates jest śmiertelny, poszczególny fakt śmiertelności Sokratesa na sylłomaczenie z ogólnym faktem człowieczeństwa. Tak więc pod sumę warunków (Totalität der Bedingungen) podciągamy jeden fakt poszczególny warunkowy. Pojęcie więc bezwarunkowości będzie podstawą do syntezy rzeczy warunkowych, a takie pojęcie, będzie czystem pojęciem rozumu.

21.

(So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.)

Wszystko to jest fatalizmem i urojeniem. Dla czego? okaże się to niebawem. — Czy praktyce jak krystalizuje się ta ogólna idea natury? Ile może ona przybierać rożne formy. Tych form będzie tyle, ile jest rodzai sylogizmów, lub co na jedno wychodzi z ocrach Kanta, ile będzie form relacyj (relacya jestto stosunek między subjektem a predykatem), jakie za pomocą kategoryj rozsądek sobie przedstawia. Będą tedy sylogizmy albo kategoryczne, albo hipotetyczne, albo dyzjunkcyjne. Bezwzględnością w sylogizmie kategoryczngm będzie idea duszy, w sylogizmie hipotetycznym będzie nią idea świata, nareszcie w sylogizmie dyzjunkcyjnym idea Boga. Dlaczego? dowodzi Kant przez następujące argumentowanie: W sylogizmie kategorycznym rozum gwarzy ideą pierwotnej bezwzględności dochodzi do subjektu, który już nie jest predykatem, w sylogizmie hipotetycznym dochodzi do wytłomaczenia początku świata, w dyzjunkcyjnym do pojęcia wszechrzeczywistości tak pełnej, że sobie sama wystarcza. Innemi słowy można powiedzieć, że trzy są idee rozumu (Vernunftideen), z których pierwsza wyraża względną na podmioty, druga względną na zjawiska wszystkie, trzecia względ na wszystko, co jest. Idea duszy będzie bezwzględną jedności ugotowanego subjektu; idea świata bezwzględną

jednością wszystkich warunkowych zjawisk, idea Boga bezwzględną jednością wszystkich warunków myślenia. Wyjaśnijmy to na przykładach: kategorycznym jest syllogizm wyżej podany: wszyscy ludzie są śmiertelni i t. d., w konkluzyi tegoż: Sokrates jest śmiertelny mamy predykat bezwzględnie z subjektem połączony; ale łączenie to przypisuje jakiś przymiot (śmiertelność), jakiejś substancyi (Sokratesowi); kategorya relacyi objawia się tutaj jako subsystencya i inherencya (substantia i accidens); mówimy: wszystko co jest przymiotem, nie jest substancyą i odwrotnie, szukamy zaś substancyi niezależnej; owo łączenie odbywa się w naszem „ja" czyli w naszej duszy, ona więc będzie szukaną substancyą niezależną, czyli ideą niezależności będzie w tym wypadku własne nasze ja, które jako suma warunków tłómaczy każdy swój zawarunkowany przez takowe fenomen. –

W hipotetycznym syllogizmie np: jeżeli słońce świeci mamy dzień, słońce świeci; zatem mamy dzień, połączony jest warunek z następstwem; na spodzie więc hipotetycznych sądów i hipotetycznych syllogizmów spoczywa kategorya przyczynowości (Causalität i Dependenz); jakiż jest więc najwyższy warunek tłómaczący połączenie powyższych dwóch faktów od siebie zależnych? będzie nim idea świata, bo ona tłómaczy istnienie wszystkich jestestw dzisiejszych czyli wszystkich zjawisk.

Nareszcie dysjunkcyjny syllogizm: trójkąt ze względu na boki

może być albo równobocznym, albo równoramiennym, albo różnobocznym; trójkąt dany nie jest ani równobocznym, ani różnobocznym; jest tedy równoramiennym. Tu wykluczamy pewną liczbę możliwości; możebność w końcu przyjęta stanowi razem z możebnościami wykluczonemi system możebności i niemożebności – wyprowadzamy – o danym trójkącie prawdy, mamy więc w sądzie dysjunkcyjnym kategoryę wspólności i wzajemności; nasze myślenie musi mieć jednak owe możebności rozszerzone sobie, i rzeczywiście na spodzie dysjunkcyjnego sylogizmu znajdzie się niezależność łomiąca naszę myślenie – tą razą wystąpi zaś ona w kształcie Boga. —

W tem wszystkiem mamy znowu olbrzymią zabawkę podobną do zabawki z kategoryami a równie szczą. Kant bowiem ostrzega nas za czasu, że tym ideom nie odpowiada żadna rzeczywistość. Każda idea ma u niego znaczenie reguły pośredniczącej pojęciom rozsądku (ist ein regulatives Princip), bynajmniej zaś nie jest zasadą konstytucyjną (ein constitutives Princip), któraby przynosiła treści mogącą być przedmiotem badań metafizycznych. O tym punkcie wyraża się Kant z nie zwykłą jasnością: „Przedmiotem idei transcendentalnej jest coś, o czem nie mamy pojęcia" (der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee ist etwas, wovon man keinen Begriff hat.) Znaczy to według terminologii Kanta: Poznawać możemy tylko to, co staje się naszą percepcyą, każda zaś percepcya odnosi się tylko do zjawisk czyli do rzeczy zależnych. Zatem rzecz niezależna, bezwzględna nie może być

przedmiotem naszego poznawania. Dlatego ma idea prowadzić rozum, aby go względnych zjawisk postępował do ich warunków, a nawet do najwyższej przyczyny, ale prawdziwego pojęcia o tej niezależnej i bezwzględnej przyczynie nigdy mieć nie będziemy. Przed Kantem i jego sensualizmem transcendentalnym mówiono, że można o tem co poznajemy, myśleć, a to o czem myślimy poznawać, a Kanta co innego myśleć (denken), a co innego poznawać (erkennen); myśleć możemy o wszystkiem, poznawać tylko to, co podpada pod zmysły; jeżeli zaś owe idee takie bierzemy, jako przedmioty, które poznajemy, to wpadamy w pozór metafizyczny (metaphisischer Schein) tj. traktujemy owe idee, jak gdyby były zjawiskami i mogły być przedmiotem percepcyi. Takie postępowanie będzie halucynacyą, sofistyką, dyalektycznem rozumowaniem, które bierze pozór za rzecz, jak gdyby idee Duszy, świata, Boga do, powiadały jakieś zjawiska, a zatem jakąś rzeczywistość. Tak postępowała aż do jego czasów metafizyka posługując się fałszywą dyalektyką. Naprzeciw tej dyalektyki stawia Kant nową krytykę, a że metafizyka dawniejsza traktując z pominięciem ontologii ogólnej, teologią naturalną, kosmologią i naukę de homine — zajmowała się treścią przeważnie ideami, z których objawia się pierwiastkowa niezależność idei, Kant po kolei usiłuje zburzyć te trzy idee tj: Duszę, świat, Boga. Zaczyna od Duszy. —

§. 26. Paralogizmy czystego rozumu (D. Paralogismen d. reinen Vernunft) jestto napis pierwszej głównej części (erstes Hauptstück) transcendent.

Dyalektyki. Cała ta część poświęcona jest krytyce psychologii racyonalnej, czyli metafizyki Duszy. Paralogizmem w logice nazywamy błędny sylogizm. Transcendentalny paralogizm, powiada nas Kant, tem się różni od logicznego, że ma przyczynę transcendentalną, czyli że natura ludzka tak jest usposobioną, że musi popełniać takie paralogizmy i podawać się wynikającym z nich illuzyom; innemi słowy: logiczny paralogizm może, transcendentalny musi być popełniony, tak jak przez okulary zielone musimy wszystko widzieć zielono. –

Powiada nas dalej Kant, że jest jakieś pojęcie, lub raczej sąd wrodzony nam i pierwotny, którego dla tego nie umieścił w tablicy kategoryj, ponieważ tenjest Dźwignią (das Vehikel) wszystkich pojęć a zatem i transcendentalnych. Rozumie się więc samo przez się, że jest on na spodzie każdej kategoryi czyli każdego czystego pojęcia rozsądku. Tym sądem są słowa: ja myślę (ich Denke); ja, o ile myślę, podpadam pod zmysł wewnętrzny i nazywam się Duszą (Ich, als Denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heisse Seele); to zaś, co podpada pod zmysły zewnętrzne, ciałem się zowie (Dasjenige was ein Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper). Ja, o ile myślę jestem przedmiotem psychologii racyonalnej; to jest, wszystko co mogę wiedzieć o Duszy niezależnie od doświadczenia zmysłów zewnętrznych zamyka się w tem zdaniu: Ja myślę. Gdybym chciał się jeszcze dowiedzieć o innych stanach mojej Duszy np. że takowa czuje uczucie przyjemne lub nie przyjemne, wtedy już wpadam w empiryzm. Musi więc cała psychologia racyonalna bez najmniejszej przymieszki empirycznej być

wyprowadzoną z jednego sądu „ich denke". Jeżeli więc na tym sądzie opiera się cała psychologia, a wykazuje się że „ich denke" jest czczą formą tylko, to nauka na nim zbudowana będzie bez treści, a kto w niej nie szuka jakiej treści, znajduje ją tylko za pomocą paralogizmów.

Szukając do pojęcia Duszy („ja myślę") cztery główne kategorye: ilości, jakości, relacyi i modalności, otrzymamy według Kanta cztery twierdzenia.

1. Przez zastosowanie kategoryi relacyi szuka się substancyi i otrzymuje się twierdzenie: ja, o ile myślę, jestem substancyą,

2. przez zastosowanie kategoryi ilości (objawiającej się głównie jako liczebności - nasze „ja" występuje jako jednostka, o której powiemy: ja, o ile myślę, jestem zawsze jednem i tem samem,

3. przez zastosowanie kategoryi jakości, myślenie przedstawi się jako wynik jednej rzeczy, jako akt pojedynczy: ja, o ile myślę, jestem czemś pojedynczem,

4. przez zastosowanie kategoryi modalności dochodzi się do twierdzenia: ja, o ile myślę, mogę być w stosunku do wszystkiego, co może być w przestrzeni, a przedewszystkiem do mojego ciała.

Czyli cztery te twierdzenia dotychczasowej psychologii racyonalnej opierają inaczej 1. Dusza jest substancyą, 2). Dusza jest jedną. 3). Dusza jest pojedynczą, 4). Dusza jest w stosunku wzajemności do możebnych rzeczy w przestrzeni.

W tych czterech twierdzeniach zawarte są cztery główne przymioty, jakie psychologia racyonalna przypisywała Duszy tj. w trzech pierwszych

zawiera się: niematerjalność, niezniszczalność, osobistość, a te trzy razem dają duchowość; nareszcie z czwartego twierdzenia wypływa commercium z ciałami, przedewszystkiem z własnem ciałem, dla którego dusza jest źródłem życia (animalitas) a ta dusza posiada nieśmiertelność.

Jednak te cztery twierdzenia i ich następstwa są według Kanta paralogizmami, które tym sposobem powstają, że aprjorystyczny sąd „ich denke" towarzyszący wszystkim myślom moim biorę za jakiś subjekt istniejący niezależnie od mego myślenia; innemi słowy, zdanie „ich denke" nie odnosi się do żadnego przedmiotu, lecz jest tylko formą, pod którą rozważam i wiążę wszystkie myśli moje. Jak przestrzeni nie mam prawa uważać za przedmiot istniejący niezależnie od mojej wrażliwości zmysłowej, tak subjektu myślenia (zawartego w zdaniu „ich denke") nie powinienem brać za przedmiot niezależny, lecz tylko za formę mego myślenia.

Pierwszy paralogizm, powiada Kant, przypisuje duszy substancyalność. To co jest bezwzględnym subjektem (d. absolute Subjekt) naszych sądów, a nie może być przymiotem innych rzeczy, czyli to, co nie może być niczyim predykatem, jest substancyą. Ja, o ile jestem myślącem jestestwem, jestem bezwzględnym subjektem wszystkich moich sądów, a moje „ja" nigdy nie może być predykatem innych rzeczy. Zatem moje „ja" myślące jest substancyą.

Kant zarzuca temu paralogizmowi, że logiczny subjekt bierze za coś rzeczywistego, czyli logiczną substancyą zamienia w realną. Stąd bowiem

że każda myśl moja jest w mojem ja myślącem, mogę tylko wnosić, że pojęcie myślącego ja ma się do poszczególnych myśli, jak substancya do przypadających jéj accidensów. Ale nie wolno utrzymywać, że niezależnie od myślenia jest jakaś substancya duchowa, trwająca, nieznikoma i t. d. innemi słowy: wolno twierdzić, że mamy ideę substancyi duchowéj (myślącego ja), nie wolno twierdzić, że taka substancya rzeczywiście istnieje, mamy tylko pewność, że myślimy, czujemy i t. d., że ile razy czujemy, myślimy i t. d. te objawy psychiczne zawsze w towarzystwie jakiegoś ja nam się przedstawiają, lecz że to ja rzeczywiście istnieje, o tem żadnéj pewności nie mamy.

Drugi paralogizm prowadzący do pojęcia pojedynczości polega według Kanta na takiem rozumowaniu: Każda rzecz jest pojedynczą, któréj działanie nie może być uważane za wynik działania wielu rzeczy. Działanie myślącego ja (czyli duszy) jest tego właśnie rodzaju; zatem dusza jest pojedynczą.-

Kant odpowiada, że pojedynczość mego ja myślącego wynika bezpośrednio z pojęcia ja, w którem żadnych rozmaitych składników odkryć nie można; ale stąd, że za pomocą pojęcia ja wyobrażamy sobie logiczną jedność subjektu, czyli jego logiczną pojedynczość, nie wynika, że subjekt mój jest rzeczywiście pojedynczym. Jeżeli myślące ja porównamy nie z materyą, która jest treścią naszych zjawisk, lecz z tem, co jest za niemi ukryte, nie można afirmować, że dusza od tego różni się w czemś wewnętrznie; innemi słowy: w gruncie ani materyaliści ani spirytualiści

nie mają racyi; Dla zmysłu wewnętrznego istnieje świat psychiczny, Dla zmysłu zewnętrznego świat materyalny, ale to są zjawiska mogące być wynikiem jednej i tej samej rzeczy; nieznane x, które się ukrywa za przedmiotami moich zmysłowych percepcyj, może być takie same jak nieznane x ukrywające się poza poszczególnemi mojemi myślami. A może zewnątrz nas jest x. Das Ding an sich, złożone, którego opera. cye przedstawiają się jako coś pojedynczego. Jeżeli przez paralogizm przy. pisuję Duszy pojedyncze, to czynię to dla illuzyi, że skoro „zdanie „ich denke" jest jako akt myślenia czemś pojedynczem, to takowy jest skutkiem ja. kiejś pojedynczej przyczyny.

Trzeci paralogizm ma dowodzić osobistości Duszy w ten sposób: To, co jest świadomem numerycznej tożsamości swojej w różnym czasie, jest osobą, Taką jest Dusza. Ergo Dusza jest osobą.

Kant odpowiada: Jest niewątpliwem, że mam nieustającą świadomość tożsamości mojej osoby. Ale to warunek formalny moich aktów myślenia, to znaczy tylko, że w całym czasie, w którym mam świadomość siebie, mam także świadomość czasu, który do mnie należy. Czy mówię: cały ten czas jest we mnie jako w jedności indywidualnej, czy mówię: jestem jako ta sama jednostka w całym tym czasie – wychodzi na jedno. Ale ta apryorystyczna logiczna jedność mego ja nie dowodzi, że mój subjekt jest rzeczywiście numerycznie tem samem. Gdy wyobrażę sobie, że moje ja podpada pod percepcyą kogoś innego, wtedy mogę tylko twierdzić, że moje ja jemu przedstawia się w czasie, ale nie mogę

twierdzić, że przedstawia się mu jako jedno i to samo jestestwo, bo on mnie widzi w innym czasie niż ja siebie samego; widzi mnie ciągle w innym czasie, nie widzi mnie jako osoby tą samą, ja zaś widzę się zawsze w jednym czasie.

Czwarty paralogizm. To, co znanem jest jedynie jako przyczyna doznawanych wrażeń, ma istnienie wątpliwe. Wszystkie zjawiska zewnętrzne są znane tylko pośrednio, ponieważ przez syllogizmy wnosimy o nich, że są przyczynami danych percepcyj. Ergo istnienie przedmiotów zewnętrznych jest wątpliwe. - Kant dodaje: Tę wątpliwość, czyli niepewność nazywam idealizmem zewnętrznych zjawisk, nauka zaś, która twierdzi, że przedmioty zewnętrzne są możebne, nazywa się dualizmem. (będzie to więc inaczej realizm)

Bezpośrednio znamy tylko to, co w nas jest, a zatem nasze własne istnienie. Istnienie rzeczywistych przedmiotów zewnątrz nas nigdy nie podpada bezpośrednio pod nasze percepcye, lecz może tylko uchodzić za zewnętrzną przyczynę naszych percepcyj. Słusznie więc Kartezyusz właściwe percepcye ogranicza do zdania „jestem" (Cogito ergo sum). Mogę zatem tylko przypuszczać istnienie przedmiotów zewnętrznych na podstawie wniosku, że są przyczyny moich wrażeń. Ale wniosek ze skutku o przyczynie jest zawsze niepewny, bo skutek może być dziełem różnych przyczyn. Może np. przyczyna być wewnętrzna, i percepcya przedmiotu zewnętrznego może być tylko igraszką zmysłu wewnętrznego. Będzie zatem istnienie przedmiotów zewnętrznych zawsze wątpliwem.

Uważa więc Kant za idealistę niekoniecznie tego, który przeczy,

żeby istniały przedmioty zewnętrzne, jeżeli tego który twierdzi, że istnienie przedmiotów zewnętrznych nie może być poznanem za pomocą percepcyj bezpośrednio, dla którego więc nigdy nie będzie pewności, co do istnienia przedmiotów zewnętrznych.

Wykłada Kant dalej, że każdy, kto przypuszcza istnienie ciał niezależnych od nas w czasie i w przestrzeni, a zatem, kto przypisuje im realizm transcendentalny, musi zawsze kończyć na empirycznym idealizmie tj. tak rozmawiać, jak gdyby faktycznie nigdy nie można dojść do poznania tych przedmiotów, zatem zwątpić o istnieniu świata zewnętrznego, Kant zaś jest wyznawcą transcendentalnego idealizmu, który w praktyce bardzo dobrze da się pogodzić z empirycznym realizmem. Transcendentalny idealista może być w praktyce empirykiem (dodajmy, że może być nawet i materyalistą - jak doświadczenie pokazało, wielu materyalistów bowiem adoptowało kantowską teoryą poznawania świata zmysłowego). Bo istnienie materyi polega na świadectwie samowiedzy. Jestem świadomy moich pojęć, zatem i te istnieją, i ja sam istnieję, który mam te pojęcia. Zewnętrzne przedmioty, czyli ciała są tylko zjawiskami, zatem rodzajem pojęć, których przedmioty są tylko czemś przez te pojęcia, a bez nich niczem nie są. Istnieją więc rzeczy zewnętrzne tak samo, jak ja sam, a to na mocy świadectwa mojej samowiedzy, a są tylko różnicą, że pojęcia mojego ja myślącego odnoszą się do zmysłu wewnętrznego, a pojęcia przedmiotów rozciągłych do zmysłu zewnętrznego. Wnioskować o ich istnieniu nie potrzebuję, skoro jedne i drugie są mi znane bezpośrednio jako pojęcia znajdujące się w mojej samowiedzy.

Dualizm (realizm) zwykłej psychologii, według którego dusza zostaje w stosunku

z ciałem swojem i z ciałami zewnętrznemi jest tylko prawdziwym dla rozsądku empirycznego, bo w empiryi (tj. w codziennem doświadczeniu zmysłowem) istnieje rzeczywiście materya dla zmysłów zewnętrznych, a substancya duchowa dla zmysłu wewnętrznego. Wszelki zaś stosunek z ciałem i t. d. musi być illuzyą, bo jest to pytanie obracające się w zaczarowanem kole naszych wrodzonych form myślenia. Czy istnieje zewnątrz nas jaka możebność? istnieje dla form naszego myślenia. Lecz czy rzeczywiście istnieje? Do „Ding an sich" nie dochodzimy wcale. Ale transcendentalny dualizm (transc. realizm), według którego osobno dusza istnieje, a osobno ciało jest błędnym; tak samo błędnym jak materyalizm, który twierdzi, że istnieje sama materya, i pneumatyzm duchowi tylko istnienie rzeczywiste przypisujący. Samodzielna dusza, lub samodzielna materya istniejąca niezależnie od naszego zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego byłaby przedmiotem transcendentalnym (d. transc. Objekt), a taki pozostaje zawsze dla nas nieznanem X. Rozwiązać więc kwestyą może tylko transcendentalny idealizm, według którego w empiryi przedmioty zewnętrzne tak traktujemy, jak gdyby istniały rzeczywiście niezależnie od nas, choć one w sobie wcale nie będą takimi, jakimi się nam przedstawiają.

Uwagi o wszystkich czterech paralogizmach razem wziętych.

Naprzód: Błędnem jest mniemanie dość rozpowszechnione, jakoby Kant chciał dowieść, lub dowiódł, że dusza nie jest substancyą, że nie jest niezmienną, nie jest pojedynczą, nie jest jedną ciągle osobą i t. d. (Harms, die Philos. seit Kant. Berlin 77 p. 200), jakoby więc rozbił i zburzył całą psychologią. Kant wykazał tylko, że dowody psychologii, w tej formie, w jakiej on je streścił, niczego nie dowo-

dzą; same jednak twierdzenia psychologii mogą być prawdziwe. Kant nie przeczy, żeby dusza była substancyą etc., twierdzi tylko, że są to formy doczesne nie absolutne; wszystko więc, coby materyaliści chcieli wydedukować z jego teoryi na swoją korzyść, dowodzi chyba, że Kanta nie czytali.

<u>Po wtóre</u>: Kant nie ściśle rekapituluje dowody psychologów, które paralogizmami potem ogłasza. Może być, że takowe w tej formie zjawiały się za jego czasów w różnych podręcznikach ze szkoły Wolffa, które wcale Arystotelesa nie znają, ale niesłusznie tę szkołę lub szkołę Kartezyusza razem z nią uważa Kant za jedyną przedstawicielkę psychologii racyonalnej. Możnaby to nieścisłe postępowanie Kanta jedynie tem wytłomaczyć, że żył on w mieście prowincyonalnem, i zmuszony był czytać utwory drugo- i trzeciorzędnej wartości, którymi się wówczas Niemcy karmiły. Arystoteles a za jego przykładem i scholastycy nie dowodzą substancyalności duszy stąd, że człowiek ma w sobie myślące ja, które jest subjektem wszystkich myśli poszczególnych, lecz brali wszystkie objawy życia ludzkiego duchowe i cielesne razem, a źródło ich upatrując w duszy definiowali ją jako actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis (Arist. de anima lib. II. c. 2), brali więc duszę i ciało od razu jako całość, bo inaczej tych dwóch rzeczy nie można zrozumieć; „ponieważ żyję więc musi być we mnie principium vitae," nie principium myślenia, — takie było ich rozumowanie; dusza jest u nich actus nie jako rezultat, lecz jako źródło czynu, jako pierwsza rzeczywistość. Powiedzmy więc, że oprzeć całą psychologią racyonalną na jednem zdaniu „ich denke" znaczy nieścisłą zdać sprawę z nauki, która dowodziła substancyalności duszy przez 2000 lat, za-

nim Kartezyusz wyrzekł osławione zdanie: „cogito, ergo sum".

Po trzecie: Ale nie tylko krytyka Kanta nie dosięga właściwej i prawdziwej psychologii, tej, która była przed Kartezyuszem Leibnitzem i Wolffem, lecz co gorsza nawet tych ostatnich filozofów nie dotyka! Kant ma kilka pojęć różnych o substancyi, a tak sam ujął ją w paralogizmy, nic zaś o tem nie powiada, jaka substancya da się wydedukować z „ich Denke", a jaka nie. W Analityce spotkaliśmy się między 12 kategoryami także z kategoryą substancyi; tam ona przedstawia się jako to, co trwałem, i ciągłem jest w zjawiskach (Beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in d. überall nichts Unbedingtes angetroffen wird) (np od jakiegoś przedmiotu odbieramy ciągłe wrażenie ciepła; za pomocą kategoryi inherenc. i subsyst. dochodzimy do pojęcia substancyi będącej przyczyną ciepła; ale ta przyczyna ciepła może się zmieniać; gdyby więc Kant przez substancyą tylko to rozumiał, w czem nie ma nic niezależnego, to mógłby mieć racyą mówiąc: stąd, że myślę, nie można dedukować, że jest we mnie jakaś substancya;) tutaj w dyalektyce substancya ma być bezwzględnym subjektem (das Unbedingte), który nigdy nie może być predykatem. Dałoby się jeszcze trzecie i czwarte znaczenie subst. u Kanta wyszukać, ale dwa te wystarczą; które z nich jest prawdziwe, są one bowiem sobie przeciwne i substancya w pierwszem występuje jako kategorya, w drugiem jako idea? Za prawdziwsze, a w każdym razie za pewniejsze uważa Kant czasem substancyą w znaczeniu drugiem tj. substancyą jako bezwzględny subjekt, gdyby bowiem nie było żadnej rzeczy w sobie (Ding an sich), zjawiska byłyby pozbawione wszelkiej treści i podstawy. Psychologo-

wie dawniejsi właśnie taką bezwzględną przyjmują substancyą, aby wystrzec się czyć zjawisko myślenia i trzeba przyznać, że mieli prawo wyprowadzać - jak to czasem czynili - z jednego aktu myślenia substancyalność duszy. Bo przecież świadczenie „ja myślę" towarzyszące wszystkim innym myślom moim jest przecież czynem, którego ktoś dokonać musi, a każdy czyn musi mieć źródło swoje w jakiejś substancyi - ona jest das Unbedingte. Do wszystkich zaś aktów psychicznych szukać przyczyny niezawisłej jest według Kanta wzasadnionem. Nie powinien więc był Kant robić z tego zarzutu dawniejszym psychologom. -

Często można znaleść u filozofów niemieckich ten paralogizm, że nie odróżniają stosunku naszego myślenia do świata zewnętrznego, od stosunku myśli do nas samych; z tego, że mam myśl o drzewie jakiemś, nie wynika, by to drzewo istniało, to prawda; ale kto na to rozumowanie za wielki przycisk kładzie, gotów fałsz popełnić; dajmy na to, że myślę o centaurze; z tego nie wynika, by centaur był kiedykolwiek, ale ten centaur w mojej myśli jest czynem psychologicznym gwarantującym istnienie ja myślącego; więc ubolewać wypada, że filozofowie spółcześni Kantowi za przykładem Kartezyusza i Leibnitza zredukowali życie duszy do samego myślenia, że zapomnieli o tem, iż dusza ma wolę, czucie, życie i t. d., ale nie można im brać za złe, że uważali myślenie za wystarczające do udowodnienia substancyalności duszy. -

<u>Po czwarte:</u> Niesłusznie zarzuca Kant dawniejszym psychologom, że pojęcia duszy, nieśmiertelności, jedności i t. d. opierali na błędnem pojmowaniu

czyli na świadomości jednego i tego samego ja; rzecz się ma odwrotnie: z tego że dusza jest pojedynczą, wynika że jest jedną, niezmiertelną i t.d. Trwanie tego samego ja nie dowodzi jeszcze, że dusza jest np. pojedynczą, ale dowodzi tego każdy akt myślenia. Sam Kant twierdzi, że żadne pojęcie nie dochodziłoby do skutku bez transcendentalnej apercepcji (to jest przez jedność samowiedzy przebywającej w rzeczy w sobie" dochodzi pojęcie do skutku)

Konkluzya tych uwag taka będzie, że Kant nie uwzględnia wszystkich szkół psychologicznych, jak należy, bere tylko jedną, że nawet przeciw tej szkole jego zarzuty nie wystarczają, choćby zaś miały moc jeszcze większą, dowodzi, tyby tylko, że argumenty psychologii są niewystarczające, bynajmniej, że twierdzenia jej są fałszywe.

Uwaga szczegółowa o 4ym paralogizmie jako o najciemniejszym i najbłędniejszym u Kanta. Prawdą jest to, co mówi Kant przeciw idealizmowi czy Berkeley'a, czy Kartezyusza, bo jeżeli bezpośrednio nie poznajemy rzeczy zewnętrznych, to istnienie ich będzie zawsze wątpliwem. Ale nie potrzeba się uciekać dlatego do idealizmu transcendentalnego, który Kant poleca jako ostateczne refugium. Dlaczego idealizm transcendentalny (ze względu słów Kanta) miałby być fałszywym? Kant ma tylko jeden argument na poparcie swego twierdzenia, ten argument opiera: Jeżeli przypuszczamy, że przedmioty zewnętrzne są jakiemiś rzeczami w sobie (Wenn wir äussere Gegenstände als Dinge an sich gelten lassen) wtedy pojąć nie można, jak dochodzimy do poznania ich rzeczywistości zewnątrz nas, skoro mamy tylko za punkt wyjścia do tego poznania - ich pojęcie, a pojęcie to jest w nas. Na to odpowiedź Kanta: Rzeczy zewnątrz nas istotnie poznajemy

bezpośrednio tak, jak Kant mówi, to jednakże zachodzi różnica ogromna, że według Kanta poznajemy bezpośrednio „äussere Gegenstände," a nie poznajemy „Dinge an sich ausser uns", a według filozofów chrześciańskich poznajemy bezpośrednio „äussere Gegenstände," które są „Dinge an sich" tj. czemś niezależnie od nas istniejącem. –

Oczywiście percepcye nasze zmysłowe mają przyczynę zewnątrz nas, ale tej przyczyny nie szukamy na podstawie wniosków, jak Kartezyusz lub Berkeley, lecz poznajemy ją bezpośrednio razem z percepcyami. Stąd błędnem jest twierdzenie Kanta, że percepcya jest jedyną podstawą poznawania rzeczy zewnątrz nas, bo podstawa ta jest podwójną: jest nią percepcya i rzecz percypowana. U Kanta zaś między percepcyą a przedmiotem percypowanym właściwej różnicy zupełnie nie ma ani być nie może.

Nareszcie empiryczny realizm, jak Kant go pojmuje, jest niczem innem, jak idealizmem, którego Kant tak stanowczo się wyrzeka. Filozofia realistyczna lub objektywistyczna wyznawana przez Arystotelesa i scholastyków przyjmuje, że rzeczy zewnątrz nas rzeczywiście istnieją, że zatem dusza zostaje w stosunku z czemś, co rzeczywiście jest, a nie dowodzi istnienia rzeczy zewnątrz nas, lecz przyjmuje to istnienie na podstawie bezpośredniej świadomości wrażeń zmysłowych. Kant przeciwnie twierdzi, że świadomość zmysłowa daje nam tylko gwarancyę, że istnieją w nas zjawiska zewnętrzne, które jako takie poza subjektem naszym istnieć nie mogą. Jest więc Kant w empiryi idealistą, a dopiero przez rozumowanie sięgające poza empiryą staje się realistą; jedyną bowiem rzeczywistością – jedynie realnem jest u Kanta das Ding an sich, a to dla empiryi jest nie

przystępne,- realna treść rzeczy leży dla Kanta poza światem zmysłowym w ukrytej krainie transcendentalizmu. (Co do Karteziusza cf. wykład o substancyi w metafizyce). –

Nie mogę się zgodzić z Harms'em (d. Philos. seit Kant p. 203), że pomimo tych nieistotnych zarzutów podniesionych przeciw psychologom Kant dochodzi do rezultatu pozytywnego. Ma nim być gruntowne wykazanie różnic między duszą a ciałem i uniemożebnienie materyalizmu, bo jakkolwiek- powiada Harms- nie wiemy, czy dusza i ciało nie są tą samą rzeczą, to pewnem jest [redacted], że pierwsza jest zjawiskiem wewnętrznem a drugie zjawiskiem zewnętrznem. Są więc oba zjawiska z gruntu różne i przeciwne. Otóż sądzę, że takiego rezultatu dodatnim nie można nazwać. – Uniemożebnia grubszy materyalizm krytyka Kanta, ale otwiera wrota na rozcież panteizmowi, jak to się pokazało następnie za Fichtego i Schellinga. Dla nas nie ma żadnej wątpliwości: to, co Kant nazywa zjawiskiem jest w każdym razie związane z rzeczą w sobie tak, jak skutek z swoją przyczyną; jeżeli zaś uważamy przyczynę za czynną, to prawdą będzie, co utrzymują scholastycy, że operatio sequitur esse, czyli: gdy z gruntu i istoty różne są operacye, także ich przyczyny istotnie różnemi być muszą. –

Rezultat, do którego dochodzi Kant jest przeciwnie czysto ujemny; a to tem, że o duszy nic zgoła powiedzieć nie można, chyba to jedno, że jest ona nieznanem x. „Jeżeli zaś psycholog (tak mówi Kant) bierze zjawiska za rzeczy w sobie, wtedy może jako materyalista tylko materyą, lub jako spirytualista tylko istoty myślące, lub jako dualista jedno i drugie przyjmować, ale będzie wtedy sobie su-

czyć głowę, jak może istnieć samo przez się to, co nie jest rzeczą w sobie, lecz tylko zjawieniem się rzeczy" To ścisłe oświadczenie jest ostatnim słowem Kanta w psychologii. Gdy je zastosujemy do dawnego sposobu traktowania psychologii, jaki wyrobił się w szkole Wolffa, będzie następstwo takie: Psychologia empiryczna może nadal istnieć, jako nauka przyrodzona, która opisuje zjawiska psychiczne; psychologia zaś racyonalna, której zadaniem było tłomaczenie istoty Duszy i jej stosunku do ciała, stanie się niepodobną i zamieni się chyba w rzeczej rad i wskazówek, czego nie mamy o Duszy wykładać; górują zaś owe wskazówki wszystkie w tym niby pewniku, że o Duszy nie zgoła ani twierdzić ani przeczyć nie można. Wtedy oczywiście psychologia zamieni się w rzeczą psychografią, która nie mogąc lub nie chcąc niczego tłomaczyć przestanie być nauką, bo nauka jest tłomaczeniem skutków za pomocą ich przyczyn, zjawisk za pomocą ich praw, faktów za pomocą ich powodów.

Dziś w szkołach naszych wykładają tylko psychologią empiryczną; mamy to do zawdzięczenia Kantowi. —

Antynomia (d. Ant. der reinen Vernunft).

§. 27. Antynomia pierwsza czystego rozumu. —

Dyalektyka transc. rozpada się, jak wiadomo, na 2 księgi: pierwsza była o pojęciach czystego rozumu czyli ideach; Druga księga traktująca o syllogizmie transcend. czystego rozumu rozpada się na 3 główne Działy (Hauptstücke). Poznaliśmy pierwszy Dział główny o paralogizmach czystego rozumu, teraz wypada nam przejść do Drugiego Działu głównego, który ma napis: die Antinomie der reinen Vernunft. Że zaś ta antynomia występuje w czterech formach czyli

sprzecznościach (im vierfachen Widerstreit), stąd zwykle mówi się w historyi fi. lozofii o czterech antynomiach (w liczbie mnogiej), zamiast jak Kant o czte. rech sprzecznościach jednej antynomii. —

Cóż to jest antynomia? Jestto jedna z form transcendentalnego pozoru (des transc. Scheines). Powstają one, gdy subjektywnym formom przypisujemy jakąś rzeczywistość zewnętrzną; będzie tych form tyle, ile jest rodzai sylogizmów tj. trzy. paralogizmy, „antynomia" i „ideał." Kategoryczny sylogizm wyprowadził w innych illustra. cyi można dojść do bezwzględnego subjektu (duszy), czyli do tego, co jest niezależ. nem i bezwarunkowem wśród zmieniających się zjawisk psychicznych. W ten sam sposób sylogizm hipotetyczny pcha nas do poznania jedności bezwarunkowej w zjawiskach zewnętrznych, czyli do zebrania wszystkich stworzeń w jeden system nazywający się światem. Rozum stawia nam problemy, aby poznać więc niezależności czyli bezwarunkową zupełność wszystkich warunków i przyczyn, od których zależą wszystkie zjawiska świata zewnętrznego, a ku temu umysł nasz bierze cztery główne kategoryc na pomoc, aby według nich zjawiska świata u. łożyć w całość i myślą naczyć podstawę kosmologii. Jak podstawą psychologii była idea jestestwa myślącego, w sobie jednego i pojedyńczego, tak podstawą kosmo. logii jest idea świata. Ta idea świata według czterech kategoryj głównych za. mienia się w cztery główne „Weltbegriffe".

Pierwsza z tych idei o świecie jest zastosowaniem kategoryi ilości do całości zjawisk (czyli do pojęcia niezależności, jakie nam się przedstawia w świecie). Druga zastosowaniem do niej kategoryi jakości, trzecia kategoryi relacyi a czwarta kategoryi modalności. Według kategoryi ilości chcemy poznać całą

przestrzeni i cały czas, w którym świat istnieje; według kategoryi jakości jego części składowe czyli przymioty materyi. Według kategoryi relacyi chcemy poznać wszystkie przyczyny, które złożyły się na powstanie świata; nareszcie według kategoryi modalności chcemy poznać, co w świecie jest koniecznem, a co przypadkowem. Tym sposobem powstaną cztery problemy odpowiadające czterem kategoryom:

1. problem o początku świata w czasie i jego granicach w przestrzeni;
2. " o ostatnich składnikach materyi;
3. " o konieczności i wolności w zjawiskach przyrodzonych;
4. " o przyczynie ontologicznej świata;

Oto cztery główne problemy kosmologii, które zdaniem Kanta nie dają się według filozofów dawniejszych rozwiązać, bo na każdy z nich można dać dwie odpowiedzi wprost przeciwne. Te podwójne sobie przeciwne odpowiedzi na każdy z owych problemów są właśnie antynomiami rozumu, operacya zaś rozumu, która je wykrywa zowie się antytetyką czystego rozumu (d. Antithetik d. rein. Vernunft).

Pierwsza antynomia tak brzmi: Teza: Świat ma początek w czasie i granice w przestrzeni. Antyteza: Świat jest bez początku w czasie i bez granic w przestrzeni.

Kant twierdzi, że tak teza, jak i antyteza można dowieść równo silnymi argumentami (stąd wyraz antynomia). Argument Kanta za tezą taki: Gdyby świat nie miał początku, do którejkolwiek danej chwili musiałaby upłynąć wieczność. Upłynięcie wieczności jest niepodobieństwem; ergo świat musiał się kiedyś zacząć. – Ani nie może być świat nieskończonym w przestrzeni. Każdą ilość, która nie daje się objąć wprost wzrokiem, możemy tylko pomyśleć dodawa-

jąc do siebie różne jej części; że zaś ilości nieskończona składa się z nieskończonych części – potrzebowalibyśmy nieskończonego czasu, aby pomyśleć wszystkie części razem, nie ma zaś nieskończonego czasu, bo czas istnieje w naszej głowie. Nie możemy zatem pomyśleć ilości o nieskończenie wielkiej liczbie części istniejących razem. (Niepodobieństwo ilości nieskończonej, której części jednak dają się liczyć lub mierzyć, daje się wykazać także na którejkolwiek figurze matematycznej. Pomyślmy sobie np. kulę nieskończoną; kula albo ma środek swój, albo go nie ma, gdy go ma, przestaje być nieskończoną, bo ten punkt jej środkowy zawsze wynaleźć, chociaż będzie to indefinitum, coś nieokreślonego; jeżeli go nie ma, oczywiście o kuli mówić nie można.) –

Kant mniema że z tą samą łatwością można dowieść antytezy, czyli wykazać, jako świat nie ma początku w czasie, ani granic w przestrzeni, bo jeżeli świat powstał, to musiał przed tem być czas, kiedy świata nie było; a w takim próżnym czasie nic powstać nie może, żadna bowiem chwila takiego próżnego czasu nie ma pierwszeństwa przed drugą, aby w niej coś powstało; i pocoby taki próżny czas istniał? Konkluduje Kant: że świat powstać nie mógł, ponieważ nie można wykazać żadnej chwili, w której by mogło się to uskutecznić; czas jest tak samym, jak wiecznością. Tak samo nie może świat mieć granic w przestrzeni, bo wtedy byłby świat w próżnej przestrzeni, a tem samem zostawałby w stosunku do czegoś, co jest właściwie niczem. –

Zdaje się zatem Kantowi, że oba twierdzenia, teza i antytezа są równie silny, mi argumentami poparte, a że oba nie mogą być razem prawdziwe, wnosi stąd, że oba są fałszywe. Rozwiązać tę zagadkę może według niego tylko krytycyzm.

idealizm, który czas i przestrzeń uważa za formy przyrodzone naszej zmysłowości. Te zaś tyczą się tylko zjawisk - rzeczy w sobie nie imając się.

Uwagi: Dla chrześciańskiej filozofii pierwsza antynomia wcale nie istnieje, ani też nie są obie połowy tej sprzeczności razem fałszywe. Przeciwnie teza jest prawdziwą, antyteza fałszywą, konkluzya Kanta przedwczesna. Argumenty, którymi Kant popiera antytezę, nie są argumentami, a dowodzą tylko, że Kant nie czytał św. Tomasza, który trudność odnośną jasno rozwiązał i wykazał naprzód, że powstanie świata nie należy sobie tak wyobrażać, jak powstawanie rzeczy na ziemi; powstanie świata nie jest bowiem przejściem z jednego stanu do drugiego, lub z jednej chwili do drugiej, - z potencyi do aktu, lecz jest natychmiastowym skutkiem aktu stwórczego; - powtóre św. Tomasz odróżnił czas rzeczywisty i przestrzeń rzeczywistą od czasu i przestrzeni, które przebywają w wyobraźni. W rzeczywistości świat nie powstaje w czasie, lecz razem z czasem, czyli czas razem ze światem, w rzeczywistości także świat skończony jest i skończoną przestrzenią wypełniony, ale dla wyobraźni przestrzeń ta wydaje się nieskończoną, bo ciągle można dodawać nowe przestrzenie. Wogóle o powstaniu świata nie możemy mówić nie mając względu na Stwórcę po za światem znajdującego się; chodziłoby więc tylko, o to czy Stwórca mógł świat w jednej chwili stworzyć. Przypuściwszy zresztą, że czas i przestrzeń są formami subjektywnemi, to jak mogą w naszem myśleniu powstawać takie dwa sprzeczne ze sobą pojmowania? Widocznie czas i przestrzeń muszą być czemś więcej, niż czystemi formami. —

§. 28. Antynomia druga czystego rozumu.

Drugi problem odnosi się do części składowych świata lub raczej materyi. Czy ta-

kowa daje się dzielić w nieskończoność, czy się składa z części niepodzielnych tj. czy ostatnie części składowe materyi są złożone, czy pojedyncze? Znowu Kant stawia naprzeciw sobie dwa twierdzenia:

Teza: Każda substancya złożona składa się z części pojedynczych, a istnieją tylko rzeczy pojedyncze, lub to, co z nich jest złożone.

Antyteza: Żadna rzecz złożona nie składa się z części pojedynczych, w ogóle nie ma żadnej rzeczy pojedynczej.

Dowód za tezą taki: Gdyby rzeczy złożone nie składały się z części pojedynczych tj. niepodzielnych, wtedy niby nie pozostało z rzeczy, gdyby ustało ich złożenie, tj. gdybyśmy rzeczy ciągle dzielili. Albo więc nie można pomyśleć, żeby rzecz złożona dała się rozłożyć, albo trzeba zatrzymać się przy jakimś składniku pojedynczym.

Z drugiej strony równie silnym jest dowód za antytezą: jeżeli każda substancya złożona jest z części pojedynczych, to coś rozciągłego składałoby się z czegoś, co nie ma ani złości, ani jakości, musiałaby więc każda taka część pojedyncza wypełniać przestrzeń, a to jest niemożebne, bo wszystko, co wypełnia przestrzeń, jest czemś złożonem.

Konkluduje stąd Kant, że tak teza jak antyteza są fałszywe, ponieważ zarem prawdziwe być nie mogą, a żadna drugiej nie ustępuje co do siły argumentów. Rozwiązanie zaś ma Kant gotowe w transc. idealizmie swoim, gdzie czas i przestrzeń, a więc i podzielność należą do zjawisk, nie do rzeczy w sobie; w świecie zjawisk jest wszystko kontradykcyjnem, w świecie transcendentalizmu (gdzie tylko są rzeczy w sobie) kontradykcyi nie ma. –

Uwagi: Nie trudno wykazać, że i w drugiej antynomii Kant się myli i że nie słusznie tezę uważa za równie błędną jak antytezę. Przeciwnie teza jest najprawdziwszą, antyteza fałszywą. Antyteza twierdzi właściwie, że wszystko, co jest, jest tylko materyą, że materya daje się dzielić w nieskończoność; ponieważ faktycznie takiego dzielenia nikt nie dokazał, ani nie dokaże – można jedynie teoretycznie dysputować, czy to możebne, i czy da się to pomyśleć. Odpowiedź na to niewątpliwa, że to nie możebne. Części nieskończenie małe jest fikcyą, której żadna nie odpowiada rzeczywistość. Dana bowiem ilość np. metr kubiczny rozłożyć na nieskończenie małe części znaczy to samo, co taką ilość rozłożyć na nieskończoną liczbę części. Ale liczba nieskończona jest nie możebną, ergo nie można żadnej ilości rozłożyć na nieliczoną ilość części. Dalej jest oczywistem, że z części nieskończenie małych nie może powstać żadna ilość dająca się mierzyć, bo dwie lub kilka części nieskończenie małych do siebie dodanych nie da nigdy ilości skończonej, a zatem nie takiego, z czegoby powstać mogło jakieś ciało. Albo więc przez ilość nieskończenie małą rozumiemy na seryo ilość nieskończenie małą, a wtedy rzeczywista ilość z takich części utworzyć się nie da, albo też rozumiemy tylko bardzo małą część, która faktycznie dzielić się nie da, choć ma jeszcze pewną wielkość. W tym drugim razie otrzymamy atomy bardzo małe, które są nacechowane kontradykcyą metafizyczną, że mają jakąś wielkość, a dalej dzielić się nie dadzą, że mają części, których rozłączyć nie sposób. Takich jestestw nikt sobie nie wyobrazi. Będzie to więc znowu fikcya, przy której umysł zatrzymać się musi, nie chcąc dozwolić materyi zupełnie przepaść przy nieustającem dzieleniu, a taka fikcya znalazła swój wyraz w teoryi atomistów materyalistycznych przez Kanta

nie uwzględnionej. – Antytezka jest więc niewątpliwie fałszywą. –

Przypatrzmy się tezie. Opiewa ona, że każda substancya składa się z części pojedyńczych; zatem istnieją tylko rzeczy pojedyńcze, lub rzeczy z takich złożone. W tej formie wyrażona teza jest niedokładną (niedokładności jest grzechem, który Kant nadzwyczajnie popełnia). Tylko system Leibnitza, według którego są monady, lub grupy monad, odpowiada takiej tezie. Ale przeciwstawieniem do materyalizmu wyrażonego w antytezie jest nie tylko sam system Leibnitza, z którym się Kant musiał chcąc nie chcąc liczyć –, są jeszcze inne systemy, a zwłaszcza peryppatetyczne. U Arystotelesa i scholastyków dwa różne pierwiastki wchodzą w skład świata: substancye pojedyńcze, czyli formy – i materya. Formy są pojedyńcze a zatem niepodzielne; materya jest podzielną, ale dwojakim sposobem: raz w nieskończoności tak, jak przestrzeń, którą materya wypełnia – jednak takie dzielenie tylko w wyobraźni się odbywa; drugi raz w rzeczywistości, gdzie materya nigdy nie istnieje bez formy. Dzieląc materyą nieorganiczną np. wodę lub powietrze, rozdrabniamy materyą, ale tem samem redukujemy formy w niej przebywające (tj. pierwiastki energiczne) do coraz mniejszej przestrzeni; lecz, że niczego zniszczyć nie potrafimy, co Pan Bóg stworzył, przeto formę możemy wprawdzie coraz więcej ścieśniać w jej działaniu, ale, że to pierwiastek niemateryalny, czyli nieprzestrzenny, nie możemy quantitative oznaczyć jego najmniejszego momentu. Możemy sobie wyobrazić punkt matematyczny bez rozciągłości, a jeszcze posiadający jakąś energią czyli formę.

Antynomia więc druga rozwiązuje się w ten sposób, że dla wyobraźni daje się materya dzielić w nieskończoność, a forma (energia) ścieśniać do matematycz-

nego punktu; ale w rzeczywistości siła (forma) przebywająca w punkcie będzie jeszcze czemś ostatecznie niepodzielnem, a tem samem zdolnem do skupiania na około siebie pewnych cząstek materyi – która to forma dla tego dzielić się nie da, ponieważ jest pierwiastkiem w sobie nierozciągłym. Antynomia więc powstałaby tylko wtedy, gdyby albo z materyalistami wyobrazić sobie, że rzeczywiste ciała składają się jedynie z części rozciągłych, albo z Dynamikami, że ciała złożone są z nierozciągłych monadek. W peryppatetyce zaś najmniejszy atom składa się z formy i materyi; forma będąca centrum rozmaitych sił jest wirtualnie, ale nie ilościowo rozciągłą – a materya jest in potentia podzielną w nieskończoność, in actu zaś tylko do pewnych granic, na które pozwala virtus tj. siła formy bliżej oznaczyć się nie dająca. Są więc niezliczone formy qualiter różne, a jedna materya różna quantitative. Czem jest materya w sobie nie wiemy, bo sama materya nie istnieje tylko razem z formą.

Nie powiemy, żeby wszystko w systemie peryppatetyków było jasnem, wszak żaden system nie obejdzie się bez rozwoju; zdaje się być jednak wiadomem, że co jest uprawnionego w Dynamizmie, to pochodzi właśnie ze szkoły Arystotelesa. W każdym zaś razie prawdą jest, że Kant w drugiej antynomii ignoruje to, co Arystoteles i scholastycy zrobili dla problemu atomistyki.

§. 29. Antynomia trzecia czystego rozumu.

Trzecia antynomia powstaje, jak się rzekło wyżej – przez zastosowanie trzeciej kategoryi (którą jest relacya) do idei niezależności w całej sumie zjawisk zmysłowych, czyli w świecie się przedstawiającej. Trzecia kategorya (relacya) zawiera w sobie trzy inne: Inhaerenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemein-

schaft und Wechselwirkung, które to trzy kategorye Drugorzędne możnaby nazwać krócej substancyą, przyczynowością i wzajemną zależnością. Z tych trzech wybiera Kant tylko przyczynowość, a stosując ją do sumy zjawisk nazywanej światem pyta, czy wszystkie zjawiska są skutkami koniecznie działających przyczyn, czyli też przyczyny działają z wolną wolą. Chodzi więc w tej antynomii o dwa pojęcia: konieczności i wolności; antynomia zaś stąd powstaje, że według Kanta z równem prawem można wszystkie zjawiska uważać za dzieło konieczności, jak za dzieło wolnej woli. Stawia zatem tezę obok antytezy.

Teza: Przyczynowość według praw przyrody sama nie tłómaczy wszystkich zjawisk świata, potrzeba także przyjmować przyczynowość wolności.

Antyteza: Nie ma wolności, lecz wszystko w świecie dzieje się według praw przyrody.

Teza tak się dowodzi: Zajmy na to, że nie ma innej przyczynowości oprócz (koniecznych) praw przyrody. Wtedy każde zjawisko (tj. i czyny ludzkie) musi się koniecznie wypływać z zjawiska poprzedzającego. Ale to zjawisko dawniejsze musi znowu tłómaczyć się przez inne zjawisko jeszcze dawniejsze. Powstanie tym sposobem łańcuch nieskończony, w którym każde zjawisko tłómaczy tylko w części zjawisko następujące, ale nie jest pełną przyczyną, bo samo tłómaczy się za pomocą dawniejszego zjawiska. Należy więc przyjąć jakąś przyczynę, która sama nie jest zależną od drugiej dawniejszej, czyli ~~tam~~ przyczynę wolną, któraby zaczynała od siebie, eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine transcendentale Freiheit, kompletnie tłómaczącą owe przyczyny drugorzędne, z których każda i przyczyną jest koniecznie następującego po niej

skutku, i sama jest koniecznym skutkiem przyczyny poprzedzającej.

Antyteza zaś tak się dowodzi: Dajmy na to, że jest wolność tj. władza wywoływania szeregu skutków. Wtedy ta wolność będzie nie tylko przyczyną owych zjawisk, czy zdarzeń, lecz będzie także przyczyną swego działania, ponieważ niczego innego nie ma, coby było przyczyną jej działania. To zaś znaczy, że przyczyna owa wolna zaczęła kiedyś działać, przedtem zaś nie działała. Oczywiście nie ma żadnego związku między jej pierwszym stanem, kiedy nie działała, a stanem drugim, kiedy zaczęła być przyczyną. Takie jednak istnienie dwóch stanów po sobie następujących a niczem nie powiązanych sprzeciwia się ogólnemu prawu przyczynowości, i sprzeciwia się doświadczeniu, które nas uczy, że każda przyczyna działa pod impulsem przyczyny dawniejszej. Jest więc taka wolność, która od siebie zaczyna czemuś zmysłowemu, dziecinnemu wyobraźni, rzeczywiście zaś istnieje tylko przyroda, w której każde zjawisko wypływa koniecznie z innego dawniejszego. Przyroda więc i wolność transcendentalna różnią się jak prawidłowość i brak praw, a przypuścić taką wolność działania jest to samo, co przerwać bieg prawidłowy przyrody. —

Konkluzya Kanta jest w tej antynomii cokolwiek odmienną, niż przy dwóch pierwszych antynomiach. Sam uważa obie tezy i antytezy za fałszywe, ponieważ są sprzeczne, a mają za sobą równie silne argumenty; skoro zaś ani teza ani antyteza nie może być prawdziwą, pozostaje tylko, aby obie były fałszywe. Inaczej Kant sądzi co do trzeciej antynomii. Uważa on w niej i tezę i antytezę za prawdziwe (i to jest bardzo ważnem do zrozumienia jego teorji), bo z tem zastrzeżeniem, że konieczność panuje w wszystkich zjawiskach, a

wolność w rzeczach o ile są w sobie (Das Ding an sich). Biorąc dalej na pomoc różnicę ulubioną między numenon i phaenomenon stómaczy nam, że fenomen każdy, zatem i człowiek, o ile jest zjawiskiem, podlega prawom koniecznym przyrody, że to jednak, co się ukrywa za zjawiskami czyli rzecz w sobie (bo poza światem tych zjawisk nie ma np. Boga, lecz owe nieznane x) to nie podlega prawom koniecznym, lecz może być zupełnie wolnem. Kiedy więc człowiek do świata zjawisk należy, to i czyny jego dzieją się według niewątpliwych praw przyrody, — bez wolnej woli; atoli poza człowiekiem jest jakieś x, — to ma wolną wolę. W człowieku należy tedy odróżnić podwójny charakter: jeden wystę-pujący w działaniu, w świecie zjawiający się (empirischer Charakter), który jest poddany pod takie same prawa konieczne, jak każde zjawisko przyrody; dru-gi ukryty, pomyślany jako Ding an sich (intelligibiler Charakter) dający się poznać tylko za pomocą umysłu, a ten charakter jest wolny tj. ma wolną decy-zyą; ten gdy się raz zdecydował, wystąpi w świecie jako taki a taki charakter empi-ryczny. —

Uwagi: Z czterech antynomij które przechodziliśmy, ta trzecia jest niewątpliwie najważniejszą, a zarazem nacechowaną taką oryginalnością, jak żadna inna część filozofii Kanta. Gdy bowiem pierwsza i druga antynomia są tylko kon-sekwencyami, które płyną z estetyki Kanta tj. z jego teorji czasu i przestrzeni, i razem z nią ostoją się i upadają, trzecia antynomia dotyczy samego jądra filozofii Kanta czyli różnicy między „Ding an sich" a „Erscheinung", lub co Kant niewłaściwie nazywa: „Numenon" i „Phaenomenon" w nowem nieznanem znaczeniu terminologii Platona. —

A nie tylko dla zrozumienia filozofii Kanta, lecz i dla rozwoju następnej filozofii niemieckiej jest antynomia za nadzwyczaj ważną, bo ciągnie się jak drut elektryczny po przez pojęcia teologiczne, psychologiczne i moralne Fichtego, Schellinga, Hegla, Schopenhauera i t. d. Rozwiązanie antynomii u Kanta jest pomimo pozornej swej głębokości błędne i nie wytrzyma krytyki gruntowniejszej, jak to zauważył Harms (D. Philos. seit Kant p. 207) i wielu innych.

1. Czy tu jest jaka antynomia? Antynomia musi być w tym samym porządku np. gdy powiemy: ta rzecz jest białą – ta rzecz nie jest białą. Nie ma zaś antynomii, gdy jedno odnosi się do jednego porządku, drugie do innego np. w zdaniach: ta rzecz widziana z góry jest białą, – ta rzecz widziana z dołu jest czerwoną (jak upierzenie szyi gołębia); tak samo nie ma antynomii w tezie i antytezie Kanta stanowiącej (rzekomą) trzecią antynomią „zjawiska" bowiem i „rzeczy istniejące w sobie" odnoszą się u Kanta do dwóch różnych porządków.

a) Obóz gdzie nie ma antynomii – tam i teza i antyteza mogą być prawdziwe, tak są i w obozie chrześciańskim Deterministów, którzy przyjmują, że dzia. łanie człowieka obdarzonego wolną wolą odbywa się według pewnych praw; ci więc bez żadnej antynomii przyznawszy, że obok wolnej woli istnieje prawidłowość, ale odnoszą i jedno i drugie do jednego i tego samego świata czyli porządku – i bynajmniej prawdziwości swego twierdzenia stąd nie wywodzą, jakoby w jednym świecie była wolność, a w drugim jej nie było. –

b) Gdzie zaś jest antynomia, tam teza i antyteza nie mogą być razem

prawdziwe. Nie może być zatem u Kanta teza i antyteza razem prawdziwą; jeżeli bowiem wszystkie zjawiska w świecie (a do nich należą także czyny ludzkie) odbywają się według praw koniecznych (jak twierdzi antyteza), to nie może być prawdziwą teza: niektóre zjawiska w świecie odbywają się według przyczyn wolnych.

Dodajmy, że jeżeli mowa tu o antynomii, to dlatego jedynie, że jedne zjawiska wydają się być wywołane przez wolne czyny ludzkie, inne przez ślepo działające siły przyrody: tak, gdy człowiek siedzi, a potem wstanie, mówimy, że to czyn wolny; gdy kamień spada z góry straciwszy swój punkt oparcia, mówimy, że to stało się sposobem koniecznym. Mówimy tak w pierwszym razie, bo człowiek może wstać, lub nie wstać według upodobania swego - kamień zaś raz z miejsca swego zepchnięty musi stoczyć się na dół. -

2° Dla materyalistów, u których wszystkie zdarzenia - nawet czyny ludzkie - są skutkiem sił przyrodzonych, żadna antynomia między wolnością, a koniecznością nie może zachodzić, bo wszystko według nich jest koniecznością. Dla panteistów uważających wszystkie zjawiska przyrody za objawy Wszechbóstwa takie nie istnieje żadna antynomia, bo wszystko równie jest koniecznością. Chociaż więc panteizm niemiecki - (bo materyalizm jest w Niemczech tylko importem, który nie zapuścił głębokich korzeni) - przyjmuje poza zjawiskami istnienie jakiegoś Boga, który decyduje się, by tak, a nie inaczej zjawić się w świecie - pojęcie wolności nie znalazło miejsca tak dobrze w panteizmie jak nie ma go w materyalizmie; dla obu zatem rzeczonej antynomii nie ma. Antynomia zaczyna się wtedy dopiero, gdy się chce zachować oba pojęcia tj. pojęcie

cie wolności i konieczności; ale pytanie, czy dwa te pojęcia w tym świecie zmysłowym istniejące muszą sprzeciwiać się sobie i tworzyć antynomią? Czy jest w tem kontradykcya jaka, że w świecie znachodzą się i siły działające z samowrle, dzą; z wolnej decyzyi i siły ślepo według praw niezbłaganych działające? Kantowi zdaje się, że jest, skoro powiada że antynomia istnieje, ale tego nie dowiódł.

3°. Byłaby więc taka antynomia, gdyby można wykazać, że pojęcie wolności mieści w sobie kontradykcyą. Na to daje Kant argument bardzo słaby. Gdyby była wolność transcendentalna (tak mówi), zaczynałaby od siebie szereg zdarzeń; że jednak przedtem nie działała, nie rozumiemy, dlaczego nagle staje się działającą, czyli nie ma logicznego związku między pierwszym jej stanem, a drugim. Argument ten jednak niczego nie dowodzi, bo dowodzi właśnie za wiele. Gdyby tak było, zadna wolność, nawet „des Dinges an sich" nie byłaby możebną, bo skoro wolność zaczyna od siebie, nie może mieć przed sobą przyczyny; inaczej nie będzie wolnością, a tutaj miałaby przyczynę jako Ding an sich. Kant zresztą w dowodzeniu tezy trzeciej antynomii użył przykładu, który był mógł posłużyć mu do rozwiązania trudności; powiada Kant, że jeżeli wstaję z krzesła z własnej decyzyi mojej, to zaczyna się nowy szereg zdarzeń, które biorą od mego podniesienia się z krzesła pierwszy swój początek; wprawdzie w następstwie czasu mój stan siedzenia następuje po jakimś innym stanie, jednak ten stan dawniejszy nie wpływa w niczem na mój akt podniesienia się z krzesła i na wszystkie zdarzenia następne, które stąd biorą swój początek; jest więc nawet w świecie zjawisk możebne takie nowe zrodło zda-

rzeń nie zależne od zdarzeń dawniejszych, podobna zaś wolności – w człowieku nie usuwa oczywiście czyny ludzkie z łańcucha przyczyn i skutków i jest raczej do wolności. Ale ten przykład powinien był Kantowi podsunąć zupełnie inne rozwiązanie trudności, niż to, jakie Kant sam wymyślił.

4°. Gdy bowiem wstaję z krzesła, zdobywam się na czyn wolny – to prawda – ale nie jest to wolność bezwzględna (die absolute Spontaneität), nie jest w świecie, lecz poza światem i tylko Bogu jest właściwa. Kant rozprawia ciągle o wolności, nie mówiąc nam, czy to wolność Boga, czy wolność człowieka ma na myśli: Pierwsza zaczyna bezwzględnie od siebie nowy szereg zdarzeń, druga tylko względnie. Człowiek musi zawsze działać pod wpływem jakiegoś motywu, a Bóg ma swoje motywa w sobie. To zaś różnica ogromna. Wynika stąd, że człowiek nie zaczyna od siebie bezwzględnie nowego szeregu zdarzeń, bo motyw, dla którego działam, wiąże ten szereg z dawniejszemi zdarzeniami. Stąd związek kauzalny w świecie nie jest przerwany, możemy bowiem zawsze zapytać się, dlaczego człowiek to a to zrobił. Identyfikując więc wolność bezwzględną z swawolą, lub brakiem wszelkiej prawidłowości Kant gruby błąd popełnił; jeżeli mowa o Bogu, to Jego wolność zawsze jest prawidłową, gdyż jest Ona najwyższem prawem, najwyższą mądrością i najwyższą harmonią, jeżeli zaś mowa o wolności człowieka, to względna wolność, której człowiek używa jako jestestwo ograniczone, także nie jest swawolą lub przerwaniem prawidłowości, bo człowiek wybierając motywa, działa według praw rozumu i praw moralności, a wybierając to, co mu się wydaje być szczęściem najwyższem (summum bonum), działa według prawa ontologicznego, które mu zostało narzucone przez Stwórcę razem

z jego istnieniem. Wolność człowieka polega więc na tem, że człowiek ma wolny wybór między motywami ze świata zewnętrznego pochodzącymi, że zaś człowiek musi działać według pewnych motywów, to pochodzi stąd, iż jest jestestwem ograniczonem i zależnem, a jako takie musi być determinowanym – nie w rzeczności, bo wtedy byłby zwierzęciem, bez do znacznej połowy jako jestestwo rozumne; o ile zaś wybór najwyższego szczęścia będącego prawem ontologicznem człowieka zależy od człowieka samego, o tyle jest tenże za swoje czyny odpowiedzialnym, – bez takiego prawa z zewnątrz nadanego nie miałby on motywów do działania i chybaby wszystko ze siebie, albo z niczego wyprowadzał, a wtedy byłby Bogiem!

Jest zapewne w kwestyi wolności wiele tajemnic, to rzecz dawno wiadoma; wiemy również wszyscy, że człowiek w pierwszem swem zjawieniu się jest mężny; każdy musi się ubiegać za swojem bonum (omnia bonum appetunt) prawdziwem, czy fałszywem (bo wszystko musi przechodzić przez pojmowanie człowieka), – ale nie mniej ogólnem jest przekonanie, że, chociaż mówi się o „niewolnikach presyi zewnętrznej, o niewolnikach namiętności" to jednak jest coś na spodzie człowieka, co mu ułatwia wybór i co go odpowiedzialnym czyni, byle rozum jego był normalny. Wolność tedy ludzka nie wymaga kantowskiej antynomii i da się pogodzić z prawami przyrody i tylko pewne zjawiska ludzkie należy porównać z temi zjawiskami przyrody, które się odbywają bez wolnej woli. –

5°. Nie potrzeba bystrego wzroku, aby dostrzedz, że wolność u Kanta jest czczem słowem. W owym świecie zjawisk, do którego należą wszystkie czyny

ludzkie, ona nigdy nie występuje! O rzeczy zaś w sobie nic wiedzieć nie możemy, a zatem i wolność jéj jest, jak gdyby nie była. W świecie zjawisk nigdy się z nią nie spotykamy, bo o żadnym czynie pod zmysły podpadającym nie możemy powiedzieć, że jest skutkiem wolności, przeciwnie powinniśmy go uważać za zdarzenie konieczne. Zwracam tu tylko uwagę na oczywistą kontradykcyą, w którą Kant popada, gdy raz nam mówi, że przyczynowość to kategorya subjektywna w świecie zjawisk - drugi raz, że świat zjawisk takim jest, jakim go robi owo nieznane X będące przyczynowością - gdy z jednej strony zaręcza, że o Dingu an sich nic wiedzieć nie możemy, a z drugiej dowodzi, że wszystko, co się w świecie według koniecznych praw dzieje, jest owocem wolnej decyzyi owego nieznanego Dingu an sich. Jestto kopiowanie pojęcia Boga, jakie u deistów podówczas było powszechnem. Deista także twierdzi, że gdzieś za światem jest Bóg niewidzialny, który raz stworzywszy świat, każe mu rozwijać się i istnieć według praw koniecznych nie znających wyjątku; sam Stwórca zaś podobno na zawsze niewidzialny do świata więcej się nie wtrąca. Otóż tym Stwórcą nieznanym jest kantowskie Ding an sich, z tą tylko modyfikacyą, że Stwórca ten nie byłby oddzielnem jestestwem, które istnieje poza światem przez Niego stworzonym, lecz tylko samą treścią świata. Ta modyfikacya oczywiście zamienia deizm w panteizm kompletny, w którym też utonęli wszyscy następcy Kanta.

Konkluzya będzie taka: w tym świecie istnieje wolność względna, mimo której istnieje prawidłowość; w Bogu zaś jest wolność bezwzględna. —

§. 30. Antynomia czwarta zajmująca się stosunkiem Boga do powstania świata. –

Teza: Do świata należy jestestwo bezwzględnie konieczne, czyto będące jego częścią, czy jego przyczyną.

Antyteza: Nigdzie nie ma jestestwa bezwzględnie koniecznego, ani w świecie, ani poza światem, któreby było przyczyną świata.

Teza dowodzi się w ten sposób: Istniejący porządek rzeczy nie da się wytłomaczyć bez jakiegoś jestestwa koniecznego, to znaczy, jestestwa, któreby nie mogło nie istnieć; jak je sobie wyobrazić? Oto albo jako istniejące poza światem, jako przyczynę tegoż, albo jako istniejące w świecie, jako część świata i przyczynę zarazem, lub w końcu cały świat złożony z jestestw warunkowych stanowi sumę, która jest konieczną i absolutną. Z tych trzech możebności pierwszej przyjąć nie można, bo każda zmiana w świecie jest koniecznem następstwem innej zmiany poprzedzającej w czasie, ta znowu jest następstwem poprzedniej, aż nareszcie gdzieś szereg zmian musi zatrzymać się przy jakiejś przyczynie bezwarunkowej, która sama już nie jest skutkiem innej przyczyny. Ta konieczna bezwarunkowa przyczyna musi jednak należeć do świata, bo gdyby była za światem, nie byłaby w czasie, a wtedy nie mogłaby wywołać zmian w świecie, te bowiem zaczynają się w czasie; był zatem czas – czas próżny – zanim one się zaczęły, a w tym czasie musi znajdować się owa pierwsza przyczyna bezwarunkowa, od której wszystkie zmiany w świecie biorą swój początek. Wszystko zaś, co jest w czasie, należy do świata zmysłowego, bo czas jest formą zjawisk zmysłowych świat składających. Stąd

wniosek: Przyczyna pierwsza należy do świata zmysłowego, lub innemi słowy w świecie jest coś bezwzględnie koniecznego, czy że to będzie cały szereg zjawisk kosmicznych, czy też części jego. -

Antytezy zaś tak Kant dowodzi: Świat nie może być jestestwem koniecznem, ani też w nim takie jestestwo przebywać nie może; bo albo szereg zjawisk ma pierwszą przyczynę, która nad sobą już nie ma żadnej drugiej, a to jest przeciw prawu przyczynowości, albo też szereg zjawisk nie ma wcale początku, lecz istnieje sobie jako całość bezwzględna i konieczna bez początku i końca, a to jest niemożebnem, bo skoro części świata czyli poszczególne zjawiska są względne, nie może suma ich być bezwzględną i konieczną. Nie może także pierwsza przyczyna być poza światem, bo wtedy musiałaby kiedyś zacząć działać, aby świat i zmiany jego dobytu powołać, ale początek jej działania musi być w czasie, inaczej nie może widać skutków będących w czasie - a tak dojdziemy do konkluzyi, że jestestwo bezwzględne i konieczne nie jest ani za światem ani częścią świata ani nareszcie światem samym.

Uwaga I do tezy: Dowód tezy nie wytrzymuje najlżejszej krytyki. Pokaże się to, gdy rozumowanie Kanta ułożymy w syllogizm; syllogizm ten będzie dwie opiewał:

Wszystkie zmiany odbywają się w czasie,
Przyczyna pierwsza bezwzględna jest początkiem zmian
Ergo: Przyczyna pierwsza bezwzględna także jest w czasie.

W tym syllogizmie mamy cztery wyrazy (termini), zatem nie daje on żadnej konkluzyi. Gdyby minor tak brzmiała: przyczyna pierwsza bezwzględna jest także zmianą - byłby syllogizm dobry; ale taka minor byłaby

błędną, bo przyczyna pierwsza dlatego, że jest pierwszą i bezwarunkową sama zmianą nie jest, lecz tylko wywołuje zmiany. Ale to, co wywołuje zmiany w czasie, samo nie potrzebuje być w czasie a nawet nie może ij. nie może podlegać warunkom czasu, bo czas tylko sam jest, gdzie zmiany. Należałoby więc powiedzieć, że to, co wywołuje wszystkie zmiany daje także początek czasowi. Tego zaś nie chciał Kant powiedzieć, bo uważał czas za formę przyrodzoną naszej umysłowości. Wolał więc błędny układ syllogizm, niż porzucać swoję dowolną hipotezę. Ile jaśniejszą jest argumentacya Arystotelesa, który powiada, że wszystko, co się porusza od innych rzeczy jest poruszanem, że zaś cofać się nie można w nieskończoność dochodzi się do pierwszej przyczyny, która porusza a nie jest poruszaną - primum movens, quod non movetur. Skoro zaś czas według Arystotelesa jest liczbą ruchu - numerus motus secundum prius et posterius, jasnem jest, że w pierwszem movens, w którem nie ma ruchu, także czasu być nie może. -

Nie dowiódł zatem Kant, że pierwsza przyczyna bezwzględna jest w czasie; jeżeli zaś nie jest w czasie, nie należy do świata, ani jako część jego, ani jako całość jego zmienna. To ostatnie twierdzenie Kanta jest zupełnie niefilozoficzne, bo wnosi do pojęcia bezwzględnej pierwszej przyczyny kontradykcyą. Jakże bowiem wyobrazić sobie przyczynę pierwszą bezwzględną jako część zjawisk świata? Świat przecież według Kanta jest sumą zjawisk czyli zmian względnych. Wprowadzić do ij sumy coś, co nie jest zjawiskiem, jest również niemożebnem, jak dodawać np. do 10 koni 2 krowy. Dodawanie może tylko mieć miejsce przy ilościach jednoimiennych; bezwzględna zaś

pierwsza przyczyna nie jest zjawiskiem, nie może zatem być podaną do zjawisk i nie może być częścią sumy zjawisk, które nazywamy światem. — Ale przyczyna pierwsza bezwzględna nie może być ani całą sumą zjawisk lub die ganze Weltreihe, bo jak z nieskończenie małych jestestw nie może powstać rzecz obdarzona ilością jakąś, tak z warunkowych i względnych jestestw nie może powstać jestestwo konieczne i bezwzględne. Żadne zjawisko samo przez się nie da się dostatecznie wytłomaczyć. Cokolwiekby istniało pierwej, ziarno czy roślina, zawsze mielibyśmy coś zależnego od innych warunków, tak i pierwsza nebulosa samaby nigdy nie wytłomaczyła, dlaczego ten świat istnieje. Musimy więc wnosić, że w świecie jest tylko byt pożyczany, sam w sobie nie mający istnienia koniecznego. Wyobraźmy sobie np. szereg ludzi, którzy podawają sobie wzajemnie dukat pożyczany. Jeżeli żaden z nich nie jest właścicielem dukata, żaden nie będzie go mógł pożyczyć drugiemu; należałoby wiedzieć, skąd pierwszy z podających go pożyczył. Według Kanta niepodobieństwo to w świecie rzeczywiście się dzieje; zjawiska światowe pożyczają sobie wzajemnie ruch i życie, ale nie ma żadnego pierwszego właściciela, który dostarcza owych sił. Czyż uwierzymy, że zjawiska będą wszystkie razem i właścicielami i wzajemnymi dłużnikami? To niedorzeczność!

Uwaga II. Dowodzenie antytezy jest w pierwszej części nienagannem. W istocie przyczyna pierwsza bezwzględna nie może być ani częścią świata, ani światem samym, jak to wynika z uwag naszych nad tezą Kanta i z samych słów Kanta. Druga połowa dowodzenia jest mylną, bo przyczyna bezwzględna zaświatowa może wywoływać skutki w czasie a sama z

działaniem swojem pozostawać poza czasem. Wynika to z jej natury bezwzględnej". –

Nie będziemy się dziś zastanawiali nad czwartą antynomią, gdyż nie, jej nadarzy się okazya do rozbierania tego samego problemu; Kant zresztą sam oświadcza, że dowodzenie istnienia Bożego należy do innego porządku. Tutaj brakuje on przedmiot ten jedynie z punktu widzenia kosmologicznego, i jak widzieliśmy, stawa przy wniosku, że świat zjawisk równie wiele dostarcza dowodów za istnieniem, jak przeciw istnieniu Boga. Zostawia więc nierozstrzygniętem pytanie, czy jest jakieś Jestestwo bezwzględne czy nie ma? czy Ono jest częścią świata, czy światem samym. Czy Kant ma racyą wyciągać takie wnioski z dowodu kosmologicznego, czy nie, – wyłożyliśmy dostatecznie w powyższych uwagach. –

Jednak antynomie czystego rozumu nie są ostatnim wyrazem filozofii. Jeżeli pierwsze dwie są fałszywe tak w tezie, jak i antytezie, to drugie dwie są prawdziwe i w tezie i w antytezie, to znaczy, że kosmologia dostarcza również wiele argumentów za wolnością woli i za istnieniem Boga Stwórcy, jak przeciw. Zapewne jestto sceptycyzm, ale przy nim rozum ludzki wytrwać nie potrzebuje, jeżeli ma inne lepsze dowody za wolnością woli i za istnieniem Boga. Tym lepszym dowodom i nam wypada się przypatrzyć. Teraz rekapitulujemy tylko rozwiązanie, jakie Kant proponuje dla czterech antynomij, czyli dla problemu kosmologicznego: W czterech antynomiach szuka umysł czegoś pierwszego i bezwzględnego, ale nadaremnie. Pierwsza antynomia daje nam odpowiedź podwójną na pytanie, czy świat ma początek w cza-

się i granice w przestrzeni. Ta odpowiedź podwójna, tak twierdząca, jak przeczącą jest fałszywą, ponieważ czas i przestrzeń nie należą do rzeczy samych, lecz są formami naszego subjektywnego pojmowania rzeczy. Z tych samych powodów odpowiedź na drugą antynomią o ostatnich częściach składowych świata jest fałszywą, czyli nie ma możebności dla nas rozprawiać o rzeczach, jak gdyby były w czasie i w przestrzeni, skoro czas i przestrzeń są w nas. W trzeciej antynomii odpowiedź podwójna jest prawdziwą, to znaczy, że wolności woli istnieje im Ding-an sich, nie istnieje w zjawiskach. Tak samo w czwartej antynomii obie odpowiedzi są prawdziwe, czyli w świecie zjawisk z Bogiem spotkać się nie można, ale kto wie, czy Bóg nie istnieje poza nimi, jako ich przyczyna transcendentalna przystępna tylko myśleniu. Tu już przechodzimy do teologii Kanta. Jest ona wyłożoną w trzeciej części głównej (Drittes Hauptstück), drugiej księgi transcendentalnej Dyalektyki. Ta trzecia część drugiej księgi ma napis: Das Ideal der reinen Vernunft. Jak pierwsza część drugiej księgi (Von den Paralogismen der reinen Vernunft) podała krytykę dotychczasowej psychologii, druga zaś część tejże księgi (Die Antinomie der reinen Vernunft) zawiera krytykę dotychczasowej kosmologii, tak trzecia część jest krytyką dotychczasowej teologii naturalnej. Wszystkie zaś trzy części razem są krytyką metafizyki jaka istniała za czasów Kanta podzieloną na trzy części: na psychologią racyonalną, na kosmologią i na teologią. –

§. 31. Teologia Kanta.

Krytyce dawniejszej teologii poświęconą jest trzecia część drugiej księgi pod

tytułem: Das Ideal Der reinen Vernunft. Cóż to jest ideał? Poznaliśmy czyste formy zmysłowości tj. czas i przestrzeń, potem kategorye czyli pojęcia rozsądku (Verstan. Desbegriffe), nareszcie idee rozumu (Vernunftideen), przez które owe kategorye, czyli formy ogólne zjawisk podciągają się pod ogólniejsze jeszcze pojęcia wieczności i niezależności. Ale te idee pozwalają tylko dojść do pewnych ogólnych zasad (np. że świat zależy od Boga, że jest wolność i konieczność), a to nie wystarcza dla ducha ludzkiego; idee wymagają jeszcze upostaciowania; najwyższem tedy jest ideał, za pomocą którego idee rozumu wyobrażamy sobie in individuo obdarzone postacią określoną. Takie ideały istnieją niewątpliwie w umyśle ludzkim. Cnota np. lub mądrość brane abstrakcyjnie są ideami, ale mędrzec, którego naśladowali stoicy jest ideałem. Ta więc zachodzi różnica, że idea jest jakoby najwyższą normą działania, ideał zaś najwyższym wzorem. I mędrzec (ideał) jest czemś abstrakcyjnem, ale mądrość (idea) oznacza przymiot przebywający w czemś; mędrzec zaś jest typem, który sam przez się istnieje. Te ideały może nie mają objektywnej rzeczywistości, są jednak czemś wcześniejszem, niż wymarzonymi płodami naszej wyobraźni, skoro są wzorem, według którego rozum sądzi i mierzy to, co w swojem rodzaju ma być doskonałem. Kant przyznaje, że taki ideał nie różni się od idei platońskiej. Wśród tych ideałów zaś jeden jest najwyższy i może zwać się ideałem transcendentalnym - Prototypon transcendentale -. Dochodzimy do niego w ten sposób: Każde pojęcie może być uważane za nieokreślone i określone; nieokreślonem jest, gdy zważamy, czego w niem nie ma (śnieg nie jest nie biały), określonem, gdy zważamy, że z dwóch kontradykcyjnych przymiotów może tylko jeden być temu pojęciu

przypisany (śnieg jest biały). Rzecz zaś każda, jeżeli ma być możebną, musi być określoną w ten sposób, że z wszystkich możebnych przymiotów, jakie w ogóle znajdują się w rzeczach, jeden musi w niej przebywać. Możebność bowiem ogólna (die gesammte Möglichkeit) zawiera w sobie wszystkie przymioty wszystkich możebnych rzeczy; każda więc rzecz poszczególna jeżeli ma być możebną musi mieć udział jakiś w owej powszechnej możebności. Każda więc rzecz możebna ma swoje źródło w owej powszechności bytu (omnitudo realitatis), a ta znowu nie jest niczem innem, jak owem najpełniejszem Ding-an-sich ens realissimum, czyli Bogiem, i to pojęcie Boga nie tylko jest ideą, jak np. idea Duszy, lub świata, lecz także ideałem tj. uosobionem jestestwem, osobą. Tak będzie Bóg ideałem rozumu zawierającym w sobie najwyższe i najpełniejsze materyalne warunki wszystkich rzeczy możebnych, a treść każdej rzeczy da się sprowadzić do tego ideału. Jest to także ideał jedyny, na który zdobyć się może rozum ludzki. Bóg jest prototypem wszystkich rzeczy, a te są jego ektypa niedokładne. One wszystkie pochodzą z owego pełnego, koniecznego pierwowzoru i są tylko określeniem (determinacyą) najwyższej rzeczywistości, tak jak figura każda matematyczna jest określeniem nieskończonej przestrzeni. Ideał ten nie jest ślepą jednak, odwieczną naturą i źródłem wszechrzeczy, lecz najwyższą przyczyną świata od niego różną - obdarzoną rozumem i wolą. —

Pierwsza forma syllogizmu tj. sylogizm kategoryczny pozwolił odkryć ideę Duszy, druga tj. hipotetyczny sylogizm odkrył ideę świata, nareszcie dysjunkcyjny prowadzi do poznania ideału czyli Boga. Zasadza zaś się

to postępowanie dysjunktywne na tem, że każdej rzeczy możebnej przyznajemy albo tę albo inną cechę zawartą w powszechności wszelkiego bytu. Ale to, co jest możebnem, ma swoją racyą w tem, co jest rzeczywistem tj. każda rzecz możebna, żeby istniała, potrzebuje jakiejś rzeczywistości; tak dzieło artysty urzeczywistnia pojęcie w jego głowie istniejące, ręka jego jest rzeczywistością, o którą możebność się opiera. Musimy więc powszechność wszelkiej możebności wyobrazić sobie jako coś rzeczywistego. Umysł nasz nie może pomyśleć świata nie odnosząc każdej części jego do jakiegoś bytu najwyższego, rzeczywistego, w którym świat znajduje pełne swoje wytłomaczenie. Innemi słowy: rozum nie może pomyśleć systematycznej jedności wszystkich rzeczy, jak tylko mniemając ideę najwyższą za rzeczywiście istniejącą. –

Stąd jednak, że koniecznie musimy pomyśleć najwyższą przyczynę świata jako rzeczywiście istniejącą, nie wynika aby istniała rzeczywiście. Umysł nasz koniecznie każdą rzecz odnosi do idei Boga, ale pytanie, czy możemy odwrotnie każdą rzecz wyprowadzić z idei Boga. Otóż pierwsze postępowanie jest konieczną formą naszego myślenia, ale odwrotnie tj. wyprowadzenie rzeczy z Boga nie jest konieczne, a jeżeli teologia racyonalna (tj. teologia trzymająca się dowodu ontologicznego) za pomocą idei Boga tłomaczyła rzeczy tego świata, to była powinna dowieść (czego według Kanta nigdy nie uczyniła), że subjektywnej konieczności wyobrażania sobie Boga odpowiada objektywna konieczność Jego istnienia, czyli że istnieje rzeczywiście to, co koniecznie wyobrażamy sobie jako istniejące. –

Zabiera się teraz Kant do krytyki wszystkich dowodów, na których teolo-

gia naturalna (nie objawiona) opierała istnienie Boga. Ta krytyka Kanta dzisiaj jeszcze nieodzi w Niemczech za arcydzieło bystrej i przenikliwej dyalektyki, a materyaliści i sceptycy utrzymują, że na zawsze uniemożebniła wszelkie dowodzenia, a tem samem wszelkie istnienie Boga; jakkolwiek zaś dwie te rzeczy są różne, to jednak razem się trzymają - bo Bóg którego istnienia umysł ludzki dowieść nie może, jest, jak gdyby nie był. -

Trzy są dowody, na których teologia naturalna opiera istnienie Boga: fizyko-teologiczny, kosmologiczny i ontologiczny. Pierwszy z mądrego urządzenia świata, z ładu i z celowości, z szczegółów wnosi, że musi on być Dzieło tem wszechmądrego Stwórcy; drugi biorąc świat jako całość uważa zależność i przypadkowość rzeczy stworzonych za niewystarczającą, jeżeli się nie przyjmie Jestestwa koniecznego, niezależnego; nareszcie trzeci z pojęcia, jakie mamy o Bogu, dowodzi, że Bóg koniecznie istnieje. Według Kanta żaden z trzech wspomnianych dowodów do celu nie prowadzi, a nadaremnie rozum skrzydła swoje rozciąga, aby wydostać się poza granice świata zmysłowego za pomocą spekulacyi. Zaczyna zaś Kant krytykę swoją od trzeciego dowodu, gdyż wydaje się jemu słusznie, czy nie słusznie (to okaże się później) że trzeci dowód jest w gruncie tajną sprężyną i pobudką pierwszego i drugiego dowodu tak, że gdyby się okazało, iż trzeci dowód jest fałszywy, pierwszy i drugi musiby już przez to samo upaść. -

§. 32. Krytyka dowodu ontologicznego.

Pojęcie Boga, czyli bezwzględnego, koniecznego Jestestwa jest ideą rozumu, który rozum wprawdzie potrzebuje, ale nie wynika stąd, aby pojęciu owemu

odpowiadała jakaś rzeczywistość objektywna. Mimo to trwa rozum w illuzyi, że pojęcie koniecznie potrzebne do wytłómaczenia jestestw pod zmysły podpadających musi oznaczać przedmiot rzeczywiście istniejący. Obóz zdaje się wprawdzie, że jestestwo bezwzględne i konieczne nie może nie być, takjak np. trójkąt nie może nie mieć trzech kątów; jednak zapominamy o jednej rzeczy: Przykłady brane z matematyki dowodzą tylko, że sądy takie są konieczne, bynajmniej zaś, że rzeczy w nich wyrażone są konieczne. Gdy mówimy, że trójkąt ma koniecznie trzy kąty, nie utrzymujemy przecież, że trzy kąty istnieją koniecznie przez się, lecz że istnieją koniecznie wtedy, gdy istnieje trójkąt. Jestto konieczność logiczna nie pociągająca za sobą konieczności realnej. Ta konieczność logiczna wyrodziła jednak illuzyą, że gdy pomyślimy rzecz koniecznie istniejącą, takie ta rzecz koniecznie istnieć musi. Że to illuzya łatwo okazać: Gdy w sądzie identycznym znosimy predykat, wpadamy w oczywistą kontradykcyą, bo ten predykat koniecznie należy do subjektu; ale gdy znoszę razem subjekt i predykat, wtedy żadnej kontradykcyi nie ma; przyjąć trójkąt, a nie chcieć przyjąć, że ma trzy kąty, jest oczywistą kontradykcyą, ale nie przyjąć ani trójkąta, ani trzech w nim kątów nie jest kontradykcyą. Ta samo rzecz się ma z ideą Boga. Zdanie: Bóg jest wszechmocny jest logicznie konieczne, ale gdy mówimy, że Boga nie ma, znosimy razem i Boga i Jego wszechmoc, a w tem nie ma żadnej kontradykcyi. Możnaby wprawdzie powiedzieć, że Bóg jest subjektem, którego negować nie można bez popełnienia kontradykcyi, bo wyobrażamy sobie Boga jako najwyższą rzeczywistość, a ta mieści w sobie także konieczny przymiot istnienia, ale na to odpowiada

Kant, że w pojęciu Boga nie mieści się koniecznie fakt, że istnieje rzeczywiście, bo w żadnem pojęciu fakt ten nie znachodzi się. Gdy np. mówimy: ta rzecz istnieje, zdanie to, albo musi być analitycznie, albo syntetycznie. W pierwszym razie mamy tautologią, że pojęcie, które mamy o rzeczy, jest; w drugim razie dodajemy do pojęcia fakt, którego w niem nie ma, ale wtedy możemy bez kontradykcyi także powiedzieć, że tego faktu nie ma, i tak przy każdem zdaniu syntetycznem. (Inaczej możnaby to wyrazić w ten sposób: że pojęcie o rzeczy nie zawiera w sobie faktu, że ta rzecz poza myśleniem naszem istnieje. Aby się o tem dowiedzieć, nie dosyć jest mieć pojęcie, trzeba jeszcze osobną drogą doświadczenia dochodzić istnienia rzeczy).

Chcąc lepiej to wykazać zastanawia się Kant nad pojęciem bytu lub istnienia (Sein). Być oznacza albo stosunek subjektu do predykatu, albo stosunek rzeczy jakiejś do nas. W pierwszym przypadku mamy pozycyą czysto myślną, czyli logiczną, w drugim zaś pozycyą realną. Gdy mówimy: Bóg jest wszechmocny — wyraz jest nie oznacza przymiotu bożego, lecz tylko stosunek jednego przymiotu tj. wszechmocności do Boga; przeciwnie gdy mówimy: Bóg jest — wyrażamy, że rzecz jakaś jest, która odpowiada pojęciu naszemu o Bogu, czyli wyrażamy pozycyą realną. Przez to jednak nie przybywa nic nowego do samego pojęcia, żadna bowiem rzecz nie zawiera więcej od pojęcia swego; sto talarów możebnych nie różni się w pojęciu od sta rzeczywistych talarów. Gdy więc rzecz pomyślimy, a potem dodamy, że ta rzecz

jest, nic nie przybywa do pojęcia; inaczej pojęcie moje o rzeczy nie byłoby kompletne. To sprawdza się także na pojęciu najwyższej rzeczy. wistości ens realissimum. Pomyślawszy taką rzecz, wiem, że ona ma wszelką możność istnienia, ale czy istnieje poza myślą moją, to nie wynika z samego pojęcia. Przy rzeczach podpadających pod zmysły dowiadujemy się o tem a posteriori (przez doświadczeniem zmysłowem), ale przy rzeczach niezmysłowych jest mi ta droga zamkniętą, a priori zaś, przez analizę samego pojęcia także dowiedzieć się o tem nie mogę, jak o tem wyżej. Zatem dowód ontologiczny niema żadnej podstawy logicznej.

Uwaga: Krytyka ontologicznego dowodu jest słuszną; błąd w nim zawarty polega na tem, że z pojęcia Boga jako ens realissimum wywodzi się wszystko, co jest. Teologia naturalna, która się tym dowodem posługiwała, sądziła, że wszystko, co jest, da się ująć pod ogólne pojęcie bytu; ten byt ogólny (ens) przedstawia się ontologistom jako coraz więcej ścieśniający się do rzeczywistych rodzajów (cf. tablica Porfiryusza); w ten sposób ów byt „najwyższy" jest niczem innem jak rozszerzonem pojęciem wszystkich innych bytów pod nim będących – czyli stworzenia są determinacyą Boga. Ale byt ogólny nie jest bytem Bożym, nie jest Bogiem; Boga nie można stawiać w tym samym porządku, co wszystko, co jest, – Bóg stanowi dla siebie zupełnie inny porządek, różny od owego porządku, w którym się od ens schodzi do coraz ciaśniejszych pojęć. Pan Bóg jest jestestwem posiadającem wolną wolę; z pojęcia

więc Boga nie można dowieść, że umiał stworzyć świat i człowieka; można się od stworzeń wznosić do Boga, jako od skutków do przyczyny, nie można zaś schodzić od Boga do stworzeń jako od przyczyny wolnej do skutków. –

Słusznie więc Kant przeciw dowodowi ontologicznemu wystąpił; zbłądził jednak w tem, że nie przypuszcza jakoby osobno można stawiać ens Boże, i że wcale nie uwzględnił Platona, Arystotelesa i scholastyków. Od Kartezyusza dowód ontologiczny używał był zwłaszcza wśród niemieckich racyonalistów wielkiej popularności, krytyka więc Kanta była na czasie, ale zarzuty jego nie dotyczą teologów katolickich; – wprawdzie wśród nich usiłował św. Anzelm z pojęcia Boga jako największej rzeczywistości (id, quo maius cogitari non potest) dedukować, że Bóg istnieje koniecznie, ale najsłynniejsi scholastycy jak Albert W. św. Tomasz, Duns Scotus odrzucali ten dowód jako nielogiczny, o czem zob. św. Tom. Summa adversus gentiles lib I. c. 11. Polemika św. Tomasza streszcza się w zdaniu: ex hoc autem, quod mente concipitur Deus, non sequitur Deum esse – nisi intellecta, co nie różni się od argumentacyi Kanta.

Błądzi dalej Kant, gdy utrzymuje, że dowód ontologiczny jest duszą i treścią wszystkich innych dowodów za istnieniem Boga. Plato, Arystoteles i scholastycy występują przeciw dowodowi ontologicznemu, a posługując się innymi dowodami przypuszczają tem samem, że dowód ontologiczny nie jest ani głównym, ani jedynym w gruncie argumentem

za istnieniem Boga przemawiającym. W teologii chrześciańskiej przeważały zawsze tak zwane Dowody kosmologiczne, których metodę określić można w tych oto słowach św. Pawła: „Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Rom. II. 20. –

Dowód ontologiczny przez najznamienitszych myślicieli katolickich stanowczo odrzucony podjęli dopiero teologowie protestanccy. Lecz możnaby zapytać, jakim sposobem stało się, że tylu wielkich filozofów jak: Anzelm, Kartezyusz, Leibnitz, Wolff i inni z upodobaniem używało Dowodu spoczywającego na tak kruchej podstawie? Czy nie dostrzegli nielogiczności swego postępowania? Można na ich wytłomaczenie przytoczyć:

1° że Dowód ontologiczny wyjaśnia jeden z przymiotów Bożych tj. że istnienie (esse) należy do natury Bożej (do essencyi Boga) jako cecha konieczna, przeciwnie nie w stworzeniach,

2° że filozofowie owi przypuszczali, iż istnienie Boga już jest jakoteż wiek znane przez Dowody kosmologiczne, których przecież ludzie niemal najczęściej używają.

§. 33. Dowód kosmologiczny.

Dowód kosmologiczny takie przyjmuje według Kanta, że byt najdoskonalszy koniecznie być musi, ale zamiast konkludować (jak to czyni Dowód ontologiczny) z najzupełniejszej rzeczywistości jej istnieniu koniecznem, on przeciwnie z bezwzględnej konieczności konkluduje o nieograniczonej rzeczywistości. Dowód ten bardzo przekonywający ludzi nieuczonych, a przez Leibnitza zwany „a contingentia mundi" tak Kant wykłada:

Jeżeli coś istnieje, musi także istnieć jestestwo bezwarunkowo konieczne; Ja, co najmniej, istnieję, ergo istnieje jestestwo bezwzględnie konieczne. Minor wyglądza jako podany przez Doświadczenie; maior wnosi z faktu Do„ świadczenia o bycie koniecznym, a polega na prawie ogólnem przyczynowości, że każda rzecz przypadkowa musi mieć przyczynę (Dass al. les Zufällige eine Ursache habe), która gdyby sama także była przypadkową, wypadałoby szukać Do niej przyczyny innej tak Długo, Dopókiby się nie Doszło Do jakiejś przyczyny ostatniej bezwzględnej. Nazywa się Dowód ten kosmologicznym, ponieważ posługuje się tylko faktem ogólnym, że świat istnieje, a nie szczegółowemi formami tego istnienia. –

Dowód kosmologiczny Dalej wnosi: byt konieczny musi się Dać określić kompletnie przez jedno pojęcie; jedno tylko pojęcie a priori potrafi tego Dokazać tj. ens realissimum, zatem jedno tylko pojęcie entis realissimi określa byt bezwzględnie konieczny. Kantowi się zdaje, że w tem rozumowaniu kryje się podstęp taki, że Dowód ten poczyna sobie, jakoby Dowodził a posteriori; tymczasem Dowód ten wychodząc z Doświadczenia wpada potem w ontologiczne rozumowanie; powiedziawszy bowiem, że ponieważ ja jestem – ergo istnieje jestestwo bezwzględnie konieczne, o tym bycie koniecznym nic mnie a posteriori nie wzrzec i wraca Do analizy pojęcia bytu koniecznego, czyli rozumuje a priori. A ten Dowód kosmologiczny nie tylko w gruncie jest równie błędny, jak ontologiczny, lecz nawet gorszy, bo mieści w sobie ignoratio elenchi tj. stracenie wątku, gdy się zapomina o tem, co ma być Dowiedzionem. –

Zarzuca Kant Dalej następujące błędy Dowodowi:

1). że od rzeczy przypadkowej, która tylko może być w porządku Doczesnym, wnosi o przyczynie poza Doczesnością, że niesłusznie zatem przenosi prawa przyczynowości obowiązujące w świecie zmysłowym czyli fenomenalnym Do świata pozazmysłowego czyli numenów.

2). że niesłusznie z niepodobnego szeregu zjawisk bez końca – wnosi o przyczynie pierwszej, Do czego nas Dowód nie uprawnia.

3). że warunki, bez których nie może być konieczności odrzuca wszystkie, a tak Dochodzi Do pojęcia bezwarunkowego, które się wydaje pojęciem Do skonałem, jakiem wcale nie jest,

4). identyfikuje możebności logiczną z rzeczywistością.

Konkluzya Kanta: Wolno przyjmować jestestwo bezwzględnie konieczne jako przyczynę wszystkich względnie koniecznych jestestw, ale nie wolno twierdzić, że takie jestestwo istnieje koniecznie. Bezwzględna konieczność jest przepaścią Dla rozumu (d. wahre Abgrund für die menschliche Vernunft). Nie można znieść, aby jestestwo jakieś mówiło Do siebie: jestem od wieków na wieki, prócz mnie nie ma niczego, coby nie istniało przez wolę moją, bo takie jestestwo mogłoby zapytać siebie: Aber woher bin ich Denn?

Takie jestestwo pozostanie na zawsze niezgłębionem, a tem samem nie kwalifikuje się na ideał czystego rozumu, bo ideał ten musi być zupełnie przeźroczystym, tem bardziej, że jedyną racyą jego bytu jest potrzeba rozumu, aby mnóstwo bytów ułożyć w całość syntetyczną. –

Uwaga: Krytyka Dowodu kosmologicznego jest błędną:

1° nie ukrywa w sobie Dowodu ontologicznego, bo do istnienia jestestwa najdoskonalszego nie Dochodzimy przez analizę jego pojęcia, lecz przez rozumowanie od skutków do przyczyny,

2° Zarzut Kanta, że prawo przyczynowości obowiązuje tylko w świecie zjawisk, a poza takowe nie prowadzi, jest w zgodzie z systemem Kanta, zwłaszcza z jego nauką o kategoryach, ale jest oczywistym paradoksem uniemożebniającym wszelkie rozumowanie,

3° Sam Kant nie trzyma się tego paradoksu, bo jego „Ding an sich" opiera się wyłącznie na prawie przyczynowości. Dlaczego przyjmuje oprócz zjawisk doczesnych jakąś przyczynę poza czasem? bo inaczej nie byłoby samych zjawisk. Jeżeli więc Kant woli być niekonsekwentnym i w tym jednym razie według kategoryi przyczynowości Dowodzić, że świat fenomenów ma jakąś przyczynę transcendentalną, to trudno wytłuszczać to samo postępowanie jako błędne w teologii naturalnej.

4° Dowód kosmologiczny nie tłómaczy, czem jest Jestestwo najwyższe, lecz, że jest. Jeżeli następnie na podstawie tego Dowodu wypowiadamy coś o naturze owego Jestestwa, nie robimy tego przez analizę gotowego pojęcia (bo wtedy wracalibyśmy do ontologicznego Dowodu) lecz przez eliminacyą z danych jestestw doczesnych tego wszystkiego, co być nie może w Jestestwie najwyższem, ma li być ono wystarczającą przyczyną tamtych. —

§. 34. Dowód fizyko-teologiczny.

Jeżeli ani analiza pojęcia Jestestwa nieskończonego, ani fakt ogólny istnienia jestestw skończonych w świecie nie dowodzi, że rzeczywiście za światem istnieje Jestestwo nieskończone, powstaje możność, że tego dowiedzie rozbiór specyalnych właściwości jestestw skończonych. Ten dowód specyalny nazywa się fizyko-teologicznym. Gdy kosmologiczny dowodzi istnienia Boga na podstawie faktu, że istnienie jestestw skończonych i zależnych potrzebuje jako racyi bytu Jestestwa nieskończonego i niezależnego, Dowód fizyko-teologiczny dowodzi istnienia tegoż Jestestwa nieskończonego na podstawie faktu, że w świecie panują wszędzie porządek, celowość, piękność i t. d. nie dające się wytłomaczyć, jeżeli nie przyjmiemy Stwórcy Wszechmądrego. Rozmaitość, piękność, ład i zastosowanie do celu rozlane po przestworze wszechświata zmuszają nas, aby poza światem przyjąć przyczynę pełną doskonałości, inaczej wszystkie owe przez nas podziwiane cudowne utwory przepadłyby w przepaści nicości - im Abgrund des Nichts. Kant mówi, że ten dowód zasługuje na najwyższy szacunek, że jest z wszystkich najstarszy, najjaśniejszy i najodpowiedniejszy zdrowemu rozsądkowi, że ożywia studyowanie przyrody, a sam z niego ma nie tylko swój początek, lecz także świeżą ciągle czerpie siły. Wszelkie usiłowanie, aby zmniejszyć znaczenie tego dowodu (powiada Kant) byłoby nadaremne, a pozbawiałoby nas wielkich pociech. —

Mimo to nie może dowód ten, według Kanta, domagać się bez-

względnej pewności, lecz będzie tylko wstępem do ontologicznego dowodu, który pozostanie zawsze jedynie możebnym dowodem, der einzig möglicher Beweisgrund. —

Aby to wykazać, streszcza Kant dowód fizyko-teologiczny w następujących punktach:

1). W świecie są widoczne ślady rozumnego plan. przeprowadzonego w niezliczonej rozmaitości stworzeń i nieskończonych rozmiarach,

2). Stworzeniom jest rozumny układ świata czemś zupełnie obcym i przypadkowym tj. że stworzenia same z siebie nie mogły ułożyć się w porządną całość, lecz musiał je ktoś ułożyć.

3). Istnieje zatem wzniosła rozumna przyczyna, która musi być taką, że obdarzona wolną wolą.

4). Że ta przyczyna jest jedynością, a nie wieloraką, wnosimy z jedności i wzajemnego stosunku wszystkich części świata do siebie.

Przeciw tym argumentom stawia Kant następujące uwagi:

a). Wniosek, jaki robimy z ładu, harmonii, celowości w stworzeniach, opiera się tylko na pewnej analogii z produktami sztuki i przemysłu ludzkiego, — nie ma zatem pewności bezwzględnej, zwłaszcza gdy chodzi o przyczynę zupełnie nieznaną.

b). Celowość i porządek w przyrodzie dowodzą tylko, że forma stworzeń została im skądsiś nadaną, bynajmniej zaś nie dowodzą tego co do ich treści, materyi czyli substancyi. Moglibyśmy więc, co najwięcej, wnosić, że świat jest dziełem rozumnego budowniczego, bynajmniej zaś Stwórcy.

c). Porządek, ład, piękności, celowość dostrzegane w świecie pozwalają nam wnosić o istnieniu przyczyny odpowiedniej tj. proporcyonalnej. Ale ta przyczyna tylko wtedy będzie pojęciem jasno określonem, gdy przyznamy jej wszelką potęgę, wszelką mądrość, wszelką doskonałość; dopóki bowiem mówimy, że przyczyna ta jest bardzo potężną, bardzo mądrą i t. d. nie wyrażamy, czem właściwie ta przyczyna jest w sobie, lecz tylko wyrażamy pewien jej stosunek do stworzeń, a stosunek ten jest tylko względnym. Nie może więc dowód fizyko-teologiczny (konkludnje Kant) dać nam jasno określonego pojęcia najwyższej przyczyny, zatem a posteriori, przez doświadczenie nie dojdziemy nigdy do przyczyny bezwzględnej, chyba że znowu weźmiemy na pomoc dowód ontologiczny. Tak więc dowód fizyko-teologiczny odsyła nas do kosmologicznego, ten znowu opiera się na na ontologicznym. –

Wszystkie zatem usiłowania, aby za pomocą rozumowania a priori utworzyć teologią są zupełnie bezowocne, a zasady, któremi posługuje się to rozumowanie, nie prowadzą wcale do teologii, jeżeli nie bierzemy w rachubę takie praw moralności. Usiłowania te, gdy chcą wyekodzić poza doświadczenie, muszą wyrodzić illuzyą transcendentalną, że ideom odpowiada rzeczywistość zewnątrz naszego rozumu. Z drugiej strony mają te idee wielkie znaczenie dla rozumu, gdy je bierzemy za to, czem są, za pewne zasady regulujące naszą wiedzę i podciągające jej rozmaitość pod jeden ogólny punkt widzenia. Nazywa to Kant: Der regulative Gebrauch der Ideen. –

Uwaga: Jakkolwiek Dubois nadużywano dowodu, który u Kanta nazywa się fizyko-teologicznym, nie można jednak zgodzić się na zdanie Kanta, żeby tylko postulowat się analogią zachodzącą między utworami ludzkiemi a stworzeniami świata. Zapewne dowód jedynie na analogii oparty nie daje bezwzględnej pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo. Gdy np. porównamy Marsa z Ziemią i zważymy podobieństwo jego powierzchni i warunki klimatologiczne umożebniające tam istnienie organizmów roślinnych i zwierzęcych, wolno wyciągnąć wniosek prawdopodobny, że Mars także ma swoją florę i faunę, ale czy rzeczywiście ją ma, tego dowieść nie potrafimy, dopóki nie odkryjemy faktu bezwzględnie nas o tem przekonywującego. A jasna jest racya, dla której tylko prawdopodobną otrzymujemy konkluzyą; rozumujemy bowiem z analogii przyczyny o możności podobnego skutku, — ale nawet pełna znajomość przyczyny nie uprawnia nas do twierdzenia że ona wydaje skutek. Inaczej jednak ma się rzecz, gdy z analogii skutków wnosimy o podobieństwie przyczyn; wtedy rozumowanie nasze ma daleko większą pewność, gdyż opiera się na dwóch aksyomatach: a) każdy skutek musi mieć jakąś przyczynę b). natura przyczyny objawia się w naturze skutku. Gdy w nieznanym kraju znajdujemy ruinę z cegieł, a wśród niej kilka monet złotych, wnosimy z całą pewnością, że to są ślady rąk ludzkich, bynajmniej zaś, że jakieś siły nieznane przyrodzone wywołały to zjawisko. Możemy więc zawsze z istnienia skutku domyślać się z całą pewnością, że miał przyczynę, a nawet naturę tej przyczyny przynajmniej w głównych rysach, ale

nie możemy odwrotnie ze znanej przyczyny wyprowadzić istnienia skutku. Otóż dowód fizyko-teologiczny posługuje się pierwszą z dwóch dróg, od danego skutku wznosząc się do jego przyczyny, a jeżeli nie może całej natury tej przyczyny poznać z pewnością, to w każdym razie tyle, że jest tego dosyć dla tego rodzaju dowodów. —

§. 35. Co warta krytyka trzech dowodów teologicznych?

Krytyka teologii naturalnej uchodzi zwykle za jedną z najznakomitszych rozpraw w systemie Kanta; można spotkać się z głosami że królewiecki filozof uniemożebnił na zawsze jakiekolwiek dowodzenia istnienia Boga, a ci, co nie podzielają tej bardzo wątpliwej pochwały uważają niemniej w „krytyce czystego rozumu" rozdziały, które pod wspólnym tytułem „Das Ideal der reinen Vernunft" tworzą trzecie „Hauptstück" drugiej księgi dyalektyki transcendentalnej za jedne z najlepiej pomyślanych stronnic w dziejach nowszej filozofii. Z naszych uwag przy każdym z trzech dowodów można przekonać się, że zwłaszcza krytyka kosmologicznego i fizyko-teologicznego dowodu nie jest tak ścisłą, aby raz na zawsze miała uniemożebnić drugi i trzeci dowód, a co do pierwszego wykazałem, że już w średnich wiekach odrzucano go stanowczo na podstawie takiego samego argumentowania jak Kanta. Ale krytyka dowodów teologicznych ma inne jeszcze defekta, o których należy wspomnieć choć po krótce. —

Naprzód przypuszcza Kant, że teologowie każdemu z tych dowodów z osobna przypisywali absolutną pewność. To przypuszczenie jest dogodnem, ale nie prawdziwem: dogodnem, bo pozwala Kantowi każdy dowód z osobna skrytykować, ale jest zupełnie fałszywem, bo teologia naturalna używała tych dowodów zawsze razem. Zapewne jeżeli każdy dowód z osobna jest fałszywy, to wszystkie razem nie dadzą prawdziwego rezultatu, ale Kant przy drugim i trzecim nie dowiódł, że są fałszywe, tylko, co najwięcej, wykazał, że nie dają zupełnej pewności. Otóż może jej nie dać każdy dowód z osobna, a mogą ją dać wszystkie razem.

Powtóre. Jak wspomniałem używali dawniejsi filozofowie wszystkich dowodów razem. Św. Tomasz np. (I qu. 2. a. 3.) daje naraz 5 dowodów, którymi rozum przykładowy dowodzi, że istnieje Bóg: pierwszy ex parte motus, drugi ex ratione causae efficientis, trzeci ex possibili et necessario, czwarty ex gradibus, quae in rebus inveniuntur, piąty ex gubernatione rerum. Te pięć dowodów razem brane dają rezultat bardzo pewny, a nie są wcale dostateczne najważniejszym argumentem Kanta, bo wśród nich nie ma dowodu ontologicznego odrzuconego przez św. Tomasza. –

Po trzecie. Owe pięć dowodów św. Tomasza nie tylko że razem się podpierają, lecz nadto same się opierają na kompletnym systemie filozoficznym. Chcąc wywrócić te dowody należałoby wykazać, że podstawy są fałszywe, na których się opierają. Tego jednak Kant nie uczynił, przyjmuje tylko, że wszystko, co wyłożył o subjektywności form pojmowania zmysłowego i kategoryach jest absolutnie prawdziwem. Jednak mało kto

przyjął w całej rozległości to, co Kant uczy o idealiźmie czasu, przestrzeni, kategoryach i t.d., ci zaś którzy nie przyjmują estetyki, analityki i dialektyki Kanta, nie widzą w jego krytyce siły przekonywującej owych Dowodów. Słynny np. dowód św. Tomasza ex motu tak obszernie przedstawiony w Summa contra Gentiles Lib I. c. XIII. nie może być przecież wywrócony hipotezą że czas i przestrzeń a także ruch są subjektywnemi formami naszej umysłowości, lub drugą hipotezą, że tylko znamy zjawiska, a nigdy nie możemy poznać numenów czyli „Das Ding an sich", zwłaszcza, że sam Kant ciągle o Ding an sich rozprawia, jak gdyby mógł wiedzieć coś o nim. I tu przychodzimy do wielkiej kontradykcyi, w której obraca się rozumowanie Kanta.

<u>Po czwarte</u>. Kant utrzymuje, że idee Duszy, świata, wolności, a w wyższym jeszcze stopniu idea Boga czyli ideał czystego rozumu są prawdziwemi; uważa je bowiem za niezbędne zasady regulujące nasze myślenie, mówi, że mają einen vortrefflichen und unentbehrlich regulativen Gebrauch. Oczywiście muszą być prawdziwemi te idee, jeżeli mają być jakoby normą najwyższą i niezbędną naszego myślenia. Dla czego więc odmawia im den constitutiven Gebrauch? Znaczy to w języku Kanta, że wolno uważać je za pojęcia wyższe, pod które podciągamy zjawiska zmysłowe, ale nie wolno ich uważać za rzeczywiste jestestwa, od których by zależały ontologicznie owe zjawiska. Takie jednak pojmowanie idei najwyższej jest jedną z największych niedorzeczności, jaką kiedykolwiek wygłowiedziała filozofia, jest zadaniem, żebyśmy ciągle

okłamywali siebie samych. Jeżeli bowiem z logicznej konieczności muszę twierdzić, że świat został stworzony przez Boga, bo inaczej nie będę rozumiał jego pochodzenia, to przecież ta idea Boga-Stwórcy ma tylko wtedy dla mnie wartość, jeżeli się odnosi do jakiegoś Boga rzeczywiście istniejącego; inaczej przestałaby być najwyższą regułą myślenia. Żądać, żebyśmy idee Boga uważali za koniecznie potrzebną do wytłomaczenia świata, a równocześnie tę ideę uważać za wrodzoną nam formę myślenia, której nie odpowiada żadna rzeczywistość, jest kontradykcją, której nie może znieść rozumowanie logiczne.

<u>Po piąte.</u> Kant niżej sam wartość swojej krytyki twierdząc, że jest jakiś dowód i to najpewniejszy na istnienie Boga. O tym dowodzie wspomina nieco później. Tyle już teraz wydaje się być pewnem, że jeżeli dotychczasowe dowody nie zdołały wykazać istnienia Boga, to i ten nowy dowód tego nie pokaże: <u>raz dlatego</u>, że on także będzie musiał posługiwać się tym samym, co poprzednie dowody instrumentem myślenia, tj. rozumowaniem za pomocą tych samych form a priori, w które ujęte są nasze władze duchowe, a formy te według Kanta odnoszą się tylko do zjawisk, nigdy do rzeczy samych; <u>powtóre</u>, że żadne rozumowanie przyrodzone o Bogu nie może nam dać ewidencyi bezwzględnej, jak widać nie tylko z błędnych o Bogu wyobrażeń, jakim hołdowały ludy ciemne, ale nawet oświeceni filozofowie. Był Kant raczej powinien się zapytać, czy zapomocą dowodów czysto rozumowych, bez objawienia można dojść do zupełnej ewidencyi w teologicznych kwestyach? Historia

rya stanowczo odpowiada, że nie, a powody tego leżą po części w ułomnej naturze człowieka, po części w trudnościach logicznych i metafizycznych stawających przed Boga.

Chcąc wyłożyć wszystkie ułomności natury ludzkiej stojące na przeszkodzie poznawaniu Boga za pomocą światła przyrodzonego, musiałbym powtórzyć wszystkie argumenta, którymi apologeci uzasadniają potrzebę objawienia. Zob. o tem św. Tomasza Summa adv. Gentiles Lib I c. 4. Ograniczę się zatem tylko do kilku logicznych i metafizycznych trudności. Z logicznych największą jest ta, że Bóg jest pojęciem najwyższem; nie można przeto dać o Bogu definicyi w zwykłem znaczeniu logicznem, skoro każda definicya jest per genus et differentiam. Wyższego rodzaju nad Boga nie ma, a różnicy gatunkowej w Bogu także nie ma, bo On jedyny w swoim rodzaju; możemy najczęściej mówić o Bogu, czem nie jest, aniżeli czem jest.

Z trudności zaś metafizycznych wystarczy podnieść następującą. Jestestwo Boże przebywa w innym zupełnie porządku, aniżeli jestestwa stworzone. To sprawia, że żaden byt znany nie daje nam przybliżonego nawet wyobrażenia o bycie Bożym. Kto zważy, jak trudno pojąć istotę ducha stworzonego, ten pojmie, że daleko trudniej zrozumieć Boga. Znamy bezpośrednio poprzedek zmysłowy, a z niezmysłowych jestestw znamy tylko ducha ludzkiego, ale ten zawsze złączony z ciałem. Gdybyśmy zaś dobrze znali cząstki duchowe jestestw stworzonych, to i tak jeszcze mało by nam to posłużyło do poznania Boga, bo między duchem stworzonym a Bogiem jest nierówność

większy przedział, niż między Duchem a ciałem. Z tego, co w Logice mówiny o czasie i przestrzeni, wynika, że dwie te kategorye w pewnej mierze jeszcze do niecielesnego Ducha stosować się dają, ale Boga zupełnie się nie imają. Gdy zaś zabraknie dwóch tych kategoryj, wtedy nasze poznawanie staje bardzo niepewnem. Nie można przeto dziwić się, że aż do Objawienia chrześciańskiego ludzie mieli bardzo niedokładne pojęcie o Bogu, a nawet powątpiewali, czy On w ogóle istnieje? Wynika stąd, że tylko przez Objawienie ludzie mogli nabyć pewnego i jasnego pojęcia o Bogu, a przedewszystkiem bezwzględnej pewności, że istnieje i że światem rządzi. –

Kant jednak innego jest zdania. Według niego czysty rozum sam sobie pozostawiony kończy na zupełnym sceptycyzmie. Jeżeli już idee duszy i świata są dla rozumu źródłem nieustających paralogizmów i antynomij, gdy chcemy uważać je za byty rzeczywiście istniejące, to idea Boga w wyższym jeszcze stopniu pozbawiona jest objektywnej rzeczywistości. To jedno tylko pewnem w tym sceptycyzmie, że Bóg jest ideałem koniecznie potrzebnym zamykającym i wieńczącym wiedzę ludzką, którego jednak istnienia objektywnego ani dowieść ani zaprzeczyć nie można. Czyż Kant zaprzestał na tym sceptycyzmie? Bynajmniej. Czy jednak zwrócił się do Objawienia, aby tam odkryć nareszcie długo szukaną odpowiedź? Także nie. Kant sądził, że poczucie moralności, a przedewszystkiem sumienie jest niezbitym argumentem na istnienie Boga. Że zaś moralność nie w umyśle przebywa, lecz w czynach, a czyny są dziećmi woli, przeto Kant podawał

istnienie Boga w wątpliwość, dopóki jest przedmiotem teoretycznej spekulacji; odkrywa je jako grunt niewzruszony ustroju moralnego i sam szukać każe dowodów by je najpewniej uzasadnić. Krytyka czystego rozumu podała wszystko w wątpliwość, krytyka praktycznego rozumu przywróciła pewność zniszczoną. Nam także czas już przejść do niej. Przedtem jednak streścić należy ostatni rezultat krytyki czystego rozumu. Miało być jej zadaniem odpowiedzieć na trzy na wstępie postawione pytania: 1° czy jest możebną ~~metafizyka~~ matematyka? 2° czy jest możebną fizyka? 3° czy jest możebną metafizyka? Na pierwsze pytanie Kant odpowiedział twierdząco w Estetyce czyli pierwszej części tak zwanej Transcend. Elementarlehre, wykazując w przyrodzonych formach czasu i przestrzeni możność zbudowania a priori całej wiedzy matematycznej. Na drugie pytanie odpowiada Kant w pierwszym Dziale Logiki czyli tak zwanej Trascend. Analityki dowodząc że z wrodzonych umysłowi kategoryj i zasad na nich opierających się można ułożyć a priori ogólną fizykę i mechanikę. Na trzecie pytanie odpowiada Kant nareszcie przecząco, twierdząc, że Metafizyka w pojmowaniu dawnem nie jest możebną. Bo czemże byłaby metafizyka, jeżeli nie prawdziwą nauką duszy, świecie i Bogu. Duszą zajmuje się psychologia, a ta nie jest możebną, bo nurtowaniu jest przez same paralogizmy. Światem zajmuje się kosmologia, a ta znowu okazała się niemożebną, bo zaczyna od antynomij i kończy na nich. Pozostaje Teologia. Ta również nie może być nauką w dawnem znaczeniu, bo nie ma wystarczających dowodów na problemy najważniejsze, którymi się zajmuje. Będzie, co najwięcej regulatorką spekulacyj

umysłowych stawiając im ideał, do którego mają dążyć, ostrzegając jednak zarazem, że temu ideałowi nie ma nigdy przyznawać rzeczywistości, jeżeli się nie chce błąkać po manowcach, jak robili metafizycy dawniejsi. Mogłoby się zdawać, że rezultat krytyki czystego rozumu nie tylko jest sceptycznym, lecz ujemnym, i że odpowiedź na pytanie, czy jest możebną metafizyka wypadła zupełnie przeczająco; jednak nie taka była intencya Kanta. Już w kilka lat po krytyce czystego rozumu ogłosił: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, w których powtórzył główne myśli z krytyki czystego rozumu. Ale sama nazwa przyszłej metafizyki dowodzi, że on także uważał jakąś metafizykę za możebną, że nie tylko chciał ograniczyć rozum do poznawania zjawisk, lecz uważał za możebne dojście do poznawania rzeczy w sobie. Tę metafizykę Kanta poznamy w następnych jego dziełach: krytyce praktycznego rozumu i w krytyce władzy sądzenia.

Uwaga: Pomijam ostatnią część krytyki czystego rozumu, tak zwaną Transcendentale Methodenlehre, bo zawiera w części wyjaśnienie do poprzedzających działów, w części pomysły myśli, które zostaną rozprowadzone w dwóch późniejszych krytykach. Przechodzimy więc do krytyki praktycznego rozumu. —

§. 36. Krytyka praktycznego rozumu.

Krytyka praktycznego rozumu skończyła na zupełnym sceptycyzmie, jak widzieliśmy. Rozum nadaremnie kusi się o poznanie przedmiotów

samych, czyli o poznanie tego, co jest bezwzględnem (Das Absolute). Ani Bóg, ani Dusza ludzka, ani wolność jej woli nie mogą być poznane, żadna, słowem, zasadnicza substancya czy stworzona, czy niestworzona. Wprawdzie mamy idee tych przedmiotów, ale one tylko służą jako reguły ogólne myślenia, treści zaś myślenia one wzbogacić nie potrafią. Ten, kto ich nie przyjmuje, nie będzie mniej wiedział od tego, kto je przyjmuje. Nie nas rzeczą nie zmusza do przyjmowania tych idei, nie nas nie zmusza do wychylania się poza granice zmysłowych form, w których pojmujemy zjawiska. Myślenie nasze odbiera treść swoją od zmysłów, a te odnoszą się tylko do zjawisk; co leży poza zmysłami, tego pomyśleć nie możemy, bo znikąd nam nie jest dane.

Pytanie jednak, czy nie możemy inną drogą dojść do poznania rzeczy w sobie? Drogę tę otworzył Kant w Działaniu praktycznem. Dopóki człowiek poznaje jest on podmiotem, któremu narzucane są zjawiska przez zmysły; ale człowiek nie jest stworzonym do poznawania, lecz do działania; w działaniu zaś zaczyna od siebie od własnej swojej woli. Stąd ogromna jest różnica między poznawaniem, a działaniem. W poznawaniu biorę to, co mi jest dane tj. zjawiska, ale nigdy nie mogę dojść do pewności, czy zjawiska tak są między sobą powiązane, jak mnie się zdaje, lub czy za niemi coś się ukrywa. Przeciwnie w działaniu zaczynam od czegoś, co jest przed zjawiskami, i co dopiero przez moje działanie zamienia się w zjawiska. O ile więc pewność jest wykluczona z poznawania, o tyle przebywa w działaniu. Działanie moje jest faktem,

i ma pewność swoją w sobie, władzę zaś, za pomocą której decydujemy się do działania niezależnie od zjawisk nazywa się wolą, a objawienie się woli zowie się moralnością Die Sittlichkeit. Tylko w wolnem działaniu umiemy odkryć to, co leży poza światem zjawisk; tylko moralność daje nam pewność, że należymy do jakiegoś świata wyższego niezmysłowego.

System moralności wyłożył Kant w szeregu dzieł, które doznały nierównie lepszego przyjęcia od „krytyki czystego rozumu". Owe to była przedmiotem dyskusyj nie zawsze życzliwych, o tyle pisma Kanta traktujące o moralności zostały przyjęte z wielkiem uznaniem, czasto nawet z uniesieniem, bo zdawało się, że wypełni wszystkie braki „krytyki czystego rozumu" w miejsce negacyi tam wygłoszonej stawiając afirmacye pełne dalekonośnych skutków a przedewszystkiem wpływu wielkiego na późniejszą filozofią niemiecką.

Trzy pisma głównie zawierają etykę Kanta:

1. Grundlegung zur Metaphysik Der Sitten - Riga 1786
2. Kritik Der praktischen Vernunft - Riga 1788.
3. (Metaphysische Anfangsgründe Der Rechtslehre, Metaphysische Anfangsgründe Der Tugendlehre - Königsberg 1797). Dwa te dzieła w nowem wydaniu są połączone w jedno pod wspólnym tytułem: Metaphysik Der Sitten in 2 Theilen - Königsberg 1803.

Z tych pism pierwsze zajmuje się przeważnie prawami moralności, władzą, zajmuje się drugie, której wypływem są czyny moralne, nareszcie trzecie systemem moralnych nczynków. Głównem oczywiście pismem jest „krytyka praktycznego rozumu", to też z niego przedewszystkiem mo-

na poznać etykę kantowską. Podobnie jak „krytyka czystego rozumu", tak i krytyka praktycznego rozumu podzieloną jest na dwie główne części: Elementarlehre i Methodenlehre. Pierwsza znowu podzielona na 2 księgi: I księga traktuje o analityce czysto praktycznego rozumu; przeważnie mowa tam o zasadach (Grundsätze) praktycznego rozumu, i o motywach (Triebfedern) praktycznego rozumu,

II księga, o Dyalektyce praktycznego rozumu, zajmuje się naprzód autonomią praktycznego rozumu i jej rozwiązaniem, potem przymatem praktycznego rozumu nad teoretycznym, Dalej nieśmiertelnością Duszy i istnieniem Boga i tak zwanymi postulatami praktycznego rozumu.
Druga część główna czyli Methodenlehre jest bardzo krótkim wykładem, jak ogólne prawa praktycznego rozumu zastosować do działania i postępowania osobistego. –

Dla braku czasu nie mogę „krytyki praktycznego rozumu" rozebrać tak obszernie, jak krytykę czystego rozumu; muszę ograniczyć się do głównych punktów.

Wspomniałem, że pierwsza część krytyki praktycznego rozumu" tak zwana, na Elementarlehre rozpada się na Analitykę i Dyalektykę. Pierwsza ma zadanie podobne do estetyki i analityki czystego rozumu. Estetyka i analityka czystego rozumu zajmuje się władzami czystemi tj. bez udziału empirji, a temi władzami są: intuicya zmysłowości, rozsądek i rozum. Podobnie na początku krytyki praktycznego rozumu" zajmuje się Kant władzą, z której wypływa moralność. Władzą tą jest wola. Jak poznawanie może być albo czyste

tj. a priori, albo empiryczne tj. a posteriori, tak wola nasza może działać albo pod wpływem czystych pojęć (które są a priori) albo empirycznych (które są a posteriori). Pojęcia determinujące wolę do działania nazywamy motywami. Motywami dla empirycznej woli są przedmioty, znane z doświadczenia; wobec takich przedmiotów empirycznych może wola zachować się albo dodatnio, albo ujemnie: w pierwszym razie pragnie posiąść przedmiot, w drugim unika. Aby przedmiot był pożądany, musi obudzić w nas uczucie przyjemności (Lust). Ona to sprawia, że jakiś przedmiot staje się dla nas pożądanym. Ale przyjemność (rozkosz Lust) mieści się w naszym zmyśle wewnętrznym jako uczucie; jest zatem czemś empirycznem. Gdy przyjemność nie jest stanem chwilowym, lecz ciągiem całego życia, nazywamy ją szczęśliwością. Szczęśliwość jest celem, do którego zdąża miłość własna. Wola empiryczna jest zatem pragnieniem, pożądliwością, a jéj motywem jest rozkosz (przyjemność). Szukając przyjemności szuka wola oczywistości najwyższéj, ale każda jednostka szuka innéj; każda osoba ma swój rodzaj szczęśliwości. Nie można zatem żadnego motywu empirycznego zrobić wspólnem prawem dla wszystkich, — skąd konkluduje Kant, że szczęśliwość nie może być najwyższem prawem szczęśliwości. —

Uważa Kant za główny błąd wszelkiéj etyki przedtem, że szczęśliwość czyli eudemonizm głosiła za najwyższe prawo moralności. Według Kanta moralność i szczęśliwość są zupełnie różne rzeczy. Pragnienie szczęśliwości jest samolubstwem, a tem samem negacyą moralności. Oczywiście nie wszystkie systemy moralności rozumieją przez szczęśliwość — używanie Epikura,

to Kant przyznaje, nawet szczęśliwość ich tak podobna czasem do cnoty i moralności, że tylko z trudnością da się od nich odróżnić. Jeżeli np. moralista powiada: „cnota jest moją szczęśliwością" to pozornie hołduje on razem i eudemonizmowi i moralności; ale w gruncie u niego także jest czysty eudemonizm. Bo co to jest eudemonizm? Jest to determinowanie woli przez uczucie przyjemne. Za pewne wielka różnica, czy ta przyjemność sprawiona jest przez pieniądze, przez korzyści naukowe, przez używania materyalne, duchowe, lub estetyczne. Jednak przy wszystkich tych rodzajach przyjemności, zawsze przyjemność i jakaś nadzieja używania jest motywem, a właśnie o motyw chodzi przy oznaczeniu moralności. Chodzi o to, czy wola jest czysta, czy empiryczną. Dla czystej woli nie ma żadnej pobudki empirycznej, a wszelka przyjemność należy do pobudek empirycznych. Pytanie więc, czy jest moralność, zamienia się w drugie pytanie, czy jest jakaś wola czysta, która nie działa pod wpływem uczuć przyjemnych, która nie jest pragnieniem, nie jest pomnożoną przez empiryczne przedmioty, lecz tylko przez czysty rozum? —

Jak umysł teoretyczny dzieli się na niższy i wyższy, tak i umysł praktyczny na niższy i wyższy: niższy pójdzie za popędem pragnienia, wyższy za pojęciem moralności. Dawniejsze pytanie, czy jest możebna moralność, może taką przybrać formę, czy jest wola wyższa czysta? Na to pytanie odpowiada analityka praktycznego rozumu. —

Analityka powinna naprzód wykluczyć z woli wszystkie motywa empiryczne. Cóż wtedy pozostanie? Oczywiście tylko forma prawna, prawidłowość

postępowania. Jeżeli zaś motyw dla woli ma być czystą formą, bez wszelkiej treści empirycznej, to może tylko być najogólniejszą maksymą, według której wszyscy ludzie postępować mogą bez względu na ich osobiste skłonności i pragnienia. Ta maksyma może tylko w ten sposób być wyrażoną: „Działaj tak, aby maksyma woli twojej mogła być zawsze normą ogólnego prawodawstwa" (Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne). Tę zasadę ogólną nazywa Kant prawem moralności (d. Sittengesetz). –

To prawo według Kanta obowiązuje wszystkie jestestwa myślące, które posiadają wolną wolę, a nawet najwyższe Jestestwo, z tą różnicą jednak, że dla jestestw stworzonych prawo moralności jest przykazaniem (Imperatiw), od którego zależne są jestestwa stworzone. Ta zależność dla tego potrzebna, że one nie mając woli świętej tj. nieprzystępnej pokusom, przeciwnie muszą być przymuszane do pełnienia obowiązków moralności, gdy Jestestwo najwyższe ma wolę na wskroś świętą, a przez to nie może działać inaczej, jak w sposób zgodny z najwyższem prawem moralności. Stąd wola Jestestwa najwyższego - najświętsza jest zarazem pierwowzorem, do którego zdążać mają wszystkie jestestwa skończone (pp. 143. 144 - Kants sämtl. Werke - Tom 87 edyc. Rosenkrawza Leipzig 1838). –

§. 37. Prawo moralności.

Poznaliśmy prawo moralności w najogólniejszej wszystkich obowiązującej

formie, poznaliśmy także brzeg rozkazujący tego prawa. Fizyka zajmuje się tem, co jest; etyka tem, co ma być. Dlatego prawa przyrody tak w człowieku, jak zewnątrz niego działają z koniecznością niezależną od ludzkiej woli. Można wyrazić życzenie np. żeby mi się dobrze działo, żebym doznawał wrażeń przyjemnych, a nie doznawał bólu, ale to wszystko, pomimo życzeń moich, spełnia się według praw przyrody z niezbłaganą koniecznością. Przeciwnie dzieje się z czynami, które zależne są od mojej woli; tutaj zaczyna się etyka. Dopóki mam do czynienia z uczuciami, wrażeniami, instynktem, nie jestem w dziedzinie moralności, lecz w dziedzinie praw przyrody; mogę mieć życzenia, ale życzenie (optativus) nie może być podstawą etyki. Jeżeli dawni filozofowie prawa utrzymują, że instynkt człowieka zarówno skłania do poligamii, jak i do monogamii, a tylko uważali za pożądane, lub za stosowne, aby jeden mężczyzna miał dużo kobiet, drugi żadnej, to według Kanta etyka nie dba o to, czy pożądanem jest, aby jeden mężczyzna miał tylko jedną żonę, lecz kategorycznie stanowi, że tylko jedną mieć powinien. Na tym przykładzie widoczne jest znaczenie imperatywu moralnego u Kanta. –

Imperatywy odnoszące się do działania ludzkiego są albo kategoryczne albo hipotetyczne. W pierwszym razie nakazaną jest czynność dla siebie, w drugim razie dla jakiegoś celu zewnątrz niej leżącego. Imperatywy hipotetyczne są radami rozstropnemi, które uważać każą czynność jako względnie dobrą, o ile służy do dopięcia celu; imperatywy zaś kategoryczne odnoszą się wprost do działania moralnego, bo nakazują spełnienie czynności

dla niej samej, a nie dla innego celu. Bez takiego imperatywu kategorycznego nie byłoby etyki. Widzieliśmy wyżej, dlaczego; bo tylko wola spełniająca najwyższe prawo moralności bez żadnej pobudki osobistej tak działa, że jej maksyma może być ogólnem prawem moralności dla wszystkich. Gdyby ona działała według zachcianek osobistych, w celach egoistycznych nie mogłaby żądać, aby to jej postępowanie było prawem najwyższem dla wszystkich ludzi; wzajemnieby się pozjadali ludzie, gdyby każdy szukał tylko swego interesu, byłaby wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Wyklucza więc kategoryczny imperatyw wszystkie pobudki egoistyczne, a tem samem wszystkie motywa empiryczne, bo motywa empiryczne są materyą dla woli, do której imperatyw moralny dodaje formę. Formę tę poznaliśmy w najwyższem prawie moralności. –

Jaki jest cel tego imperatywu kategorycznego? Cel jakiejś czynności może być podwójny, albo względny, albo bezwzględny. W pierwszym razie cel do czego innego służy, w drugim jest on sam dla siebie celem. Zachodzi pytanie, czy są jestestwa, które mogą być takie celem dla siebie? Kant uważa, że tylko osoba ludzka wśród stworzeń ziemskich stawia sobie cele względne, czyli używa środków do dopięcia jakiegoś innego celu. Wynika stąd, że tylko osoba ludzka może być celem dla siebie, czyli celem bezwzględnym, podczas gdy inne rzeczy będą celami dla niej. Zatem tylko osoba ludzka ma wartość bezwzględną, wszystkie inne jestestwa, które nie są osobami, mi samowiednemi są celami względnymi praktycznymi dla dopięcia czegoś. Skoro zaś osoba ludzka ma wartość bezwzględną, należy ogólne prawo mo-

ralności tak wystawić: „Postępuj tak, abyś tak w swojej osobie, jak w osobie innego zawsze uważał ludzkość za cel, nigdy za środek. Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst" (Zob. Grundlegung zur Metaph. d. Sitten rozdz. II.)

Będzie więc świat moralny systemem jestestw rozumnych, które wzajemnie uważają siebie za cele bezwzględne, nigdy zaś za środki. Będzie to państwo celów — das Reich der Zwecke — w którem każda osoba ma swoją godność. Urzeczywistnienie takiego porządku moralnego jest najwyższym celem prawa moralności (Grundl. zur Metaph. d. Sitten rozdz. II).

§. 38. Autonomia woli.

Prawo moralności byłoby niezupełnem, gdyby nie było wykonawcy dla niego samego, czyli gdyby ono nie było najwyższym swoim celem. Jeżeli owa ogólna maksyma moralności będzie przestrzegana w ślepem posłuszeństwie, bezwiednie, dla motywów egoistycznych np. z obawy przed karą, lub z nadziei nagrody, to intencya taka jest niemoralną, a zatem i porządek społeczny, w którymby dla podobnych pobudek wykonywano najwyższe prawo moralności, nie byłby moralny. Wola ludzka działać musi pod wpływem pobudek. Jeżeli te pobudki nie wynikają z prawa samego, lecz skądinąd, będą one zawsze egoistycznej natury. Takim motywem będzie np. wola obca, która nam prawo moralności narzuca. —

Potrzeba zatem, aby wola wypełniała prawo dla prawa samego. To

jednak wola tylko wtedy pobraſi, jeżeli ona sobie sama nadała prawo. Prawo obce może mieć za sobą powagę, może zmuszać do posłuszeństwa przez siłę, ale nie będzie prawem, lecz przemocą. Prawo musi być tak ogólne, aby wszyscy uznali je za prawo, ale na to potrzeba aby rozum uznał prawo jako prawo; za takie zaś tylko wola uzna prawo to, które ona sobie sama nadała. Wolę taką, która sama sobie nadaje prawo nazywa Kant autonomiczną, przeciwnie wolę posłuszną obcemu prawu nazywa heteronomiczną. Jest więc autonomia woli niezbędnym warunkiem moralności; ona tylko umożebnia wykonywanie przykazania kategorycznego. (Porówn. Erundl. zur Metaph. d. Sitten rozdz. II i Kritik der praktischen Vernunft. Buch I. Lehrsatz IV). –

Nie ma filozofa nowożytnego w obozie antychrześciańskim, któryby nie zarzucał etyce chrześciańskiej, że nie uwzględnia autonomii i heteronomii woli; oni uważają autonomią woli za główną zdobycz Kanta i za konieczną podstawę moralności, a etykę opartą na autonomii woli uważają za czystą. Czy etyka oparta na posłuszeństwie obcej woli np. Boga, rodziców, jest egoistyczną, nieczystą, czy też ta etyka jest czystą, kiedy robimy to co się nam podoba, łatwo odpowiedzieć.

Kant odróżnia dalej etykę dogmatyczną, która opiera się na dogmatach zawartych w Metafizyce i krytyczną, którą on w swych dziełach wykłada. Ponieważ Metafizyka zdaniem Kanta runęła, więc i etyka dogmatyczna runęła. –

§. 39. Wolność woli.

Autonomia woli jest niemożebną bez wolności wewnętrznej. Już w „krytyce czystego rozumu zajął się Kant tym problemem, a w krytyce praktycznego rozumu obszerniéj nim się zajmuje. Pojęcie wolności tak ściśle wydaje się być złączonem z możnością i koniecznością prawa moralności, że bez pierwszej drugiego być nie może. Stąd wolność praktyczną definiuje Kant jako niezależność woli od każdéj rzeczy z wyjątkiem prawa moralności „Unabhängigkeit des Willens von jedem andern ausser allein dem moralischen Gesetze". —

Mała być wolność niezależną od wszelkich warunków, to nigdy zjawiać się nie może w świecie empirycznym, bo tam wszystkie zjawiska są owarunkowane. Ani także wolności empirycznej poznać nie możemy, bo formy naszego poznawania odnoszą się do zjawisk. Wolność przeto dla rozumu nie istnieje; rozum nie potrafi powiedzieć o niéj ani, że jest, ani że nie jest, jak wykazał w trzeciéj antynomii. Pomyśleć jednak można przyczynę, którąby żadnym nie podlegała warunkom, bo mogą skutki być zależne a przyczyna ich może być niezależną. —

Taka przyczyna niezależna byłaby prawdziwie wolną, byleby ją nie szukali w czasie. W czasie każdy szereg zjawisk jest zależny od wszystkich poprzedzających, każda zmiana określoną jest przez zmianę poprzedzającą. Co tylko człowiek robi w czasie, czy zewnątrz, czy wewnątrz siebie, to jest zależne, stąd człowiek nigdy nie znajdzie chwili, w któréj działanie jego byłoby wolne. „Ich bin in der Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei"

powiada Kant. –

Może więc wolność tylko znaleźć się poza czasem, tam gdzie nie ma zjawisk, a gdzie są rzeczy w sobie. Podmiot wolności nigdy nie podpada pod zmysły, lecz jest pozazmysłowego charakteru – Der intelligibile Charakter – nigdy nie jest fenomenon, lecz numenon. Przez to rozumi Kant że każda rzecz oprócz strony widzianej, ma jeszcze drugą niewidzianą. Ale trzeba naprzód wytłumaczyć, czy taka wolność jest możebną; zdaje się bowiem zrazu, że nie, bo w świecie czysto umysłowym (d. intelligibile Welt) góruje idea Boga, a wolność nasza obok Boga ostać się nie może. Jeżeli Bóg jest najwyższym bytem, to wszystkie rzeczy od Niego zależą. Nazywa to Kant Allgemeingsamkeit Gottes. Ale jeżeli Bóg jest przyczyną wszystkiego, a sam od niczego nie jest zależnym, to działanie nasze przestaje być wolnem, racya bowiem naszego działania leży w Bogu; jesteśmy marjonetkami, które Bóg obraca. Leibnitz miłował wolność człowieka rozwiązać w pojęciu chrześciańskiem przyjmując monady, ale monady tę wolność niweczą, bo muszą się tak rozwijać, jak je P. Bóg od wieków urządził. Zatem tu wolność ludzka przepada na rzecz wolności Boga. Przy takiej teoryi człowiek jest automatem duchowym (automaton spirituale). Pozostaje więc druga możność tj. Panteizm, bo w niej jednostki nie mają wolności i wtedy miałby racyą Spinoza znoszący wszelką wolność. Ale nauka Spinozy, choć konsekwentniejsza, nie mniej jest niedorzeczną, bo wtedy czas i przestrzeń także przypada istocie Bożej i jedna jest tylko substancya, której my jesteśmy chwilami. Aby uniknąć panteizmu Spinozy i zaprzeczenia wolności

uważa Kant za jedyny ratunek swój idealizm transcendentalny. Dopóki czas i przestrzeń uważamy za coś rzeczywistego, nie ma wolności, ale gdy je uważamy za formy zjawisk, wtedy mamy możność ocalenia wolności; przenosimy bowiem wolność w krainę rzeczy w sobie, a zostawiamy konieczność i zależność swej dziedziny, w której panuje czas i przestrzeń. Godzi się zapytać, jak ten sam podmiot, to samo ludzkie ja może być wolne i niewolne, czyli mieć raz charakter umysłowy, drugi raz empiryczny? jakże pogodzić tę konsekwencję, że każdy z nas będzie należał do świata niewidzialnego, i używał wolności, i do świata widzialnego, gdzie jest pozbawiony wolności, a jednak odpowiada za swoje czyny? Kant odpowiada, że nasze ja może z podwójnego punktu przypatrywać się samemu sobie. O ile działa w czasie i przestrzeni, każdy czyn jego jest zależny, bo jest determinowany przez świat zjawisk; o ile zaś nasze ja jest niezależne od zjawisk i tylko przez pobudki brane z czystego rozumu skłania się do działania, o tyle jest wolnem. Jeżeli bierzemy wszystkie nasze czyny od dziecięctwa spełnione – to przedstawią się one nam jako łańcuch czynów zależnych, ale jeżeli ten łańcuch czynów powiążemy z podmiotem poza czasem, wtedy można sobie wyobrazić, że na początku został spełniony jeden czyn wolny, a wszystkie inne są niewolne, i wtedy te całość czynów możemy uważać za wypływ wolnej woli; jestto coś podobnego jak grzech pierworodny, który został tylko przez Adama popełniony, a jednak przechodzi na jego potomków, i każdy z nich jest winien tego grzechu.

Tak oba charaktery przedempiryczny i empiryczny są sobie wręcz przeciwne: pierwszy działa według praw, które sam sobie nadaje, drugi według

przyczyn przyrodzonych, które jemu są narzucane; gdyby dwa te charaktery istniały obok siebie niepogodzone, nie byłoby prawdziwej wolności, bo gdzieby się miała objawić. Ale można wszystkie czyny w czasie i przestrzeni, czyli cały empiryczny charakter uważać za skutki zależne od charakteru apriorycznego. Wynika stąd, że czyny nasze nie są wolne, bo są zależne od charakteru empirycznego, muszą być takie, jaki on sam, ale sam charakter empiryczny zależy od apriorystycznego, a ten ostatni jest wolny. Z tego punktu widziane czyny nasze są w prawdzie zależne, ale moglibyśmy je zaniechać lub inne spełnić, gdybyśmy sobie byli stworzyli inny charakter empiryczny.

§. 40. O sumieniu.

Skoro nasz charakter empiryczny tkwi w umysłowym (przedempirycznym = D. intelligibile Charakter), czyny nasze będą i determinowane i wolne będą konieczne zatem nieodpowiedzialne, a będą także odpowiedzialne; jeżeli czyn, który nie zgadza się z prawem moralności, nasze ja będzie i niewinniało i potępiało: będzie go niewinniało, ponieważ jest wynikiem naszych skłonności, namiętności i stosunków; będzie go potępiało, ponieważ charakter nasz umysłowy mógł być charakterowi zmysłowemu, a zatem i czynom naszym inny nadać kierunek. To podwójne zdanie o naszych czynach ciągle napotykamy w naszej samowiedzy; odzywają się tam dwa głosy: jeden który niewinnia, drugi który potępia nasze czyny, jest adwokatem i sędzią zarazem. Tym sędzią jest sumienie.

Sumienie uważa Kant za dowód niezbity, że w nas oprócz charakteru zmysłowego istnieje drugi umysłowy. Gdyby nasze czyny były koniecznem

następstwem tylko warunków przyrodzonych, nie moglibyśmy inaczej działać, a wtedy byłoby niedorzecznością żałować, że są takie, a nie inne. Długo rozwodzi się Kant nad związkiem, jaki zachodzi między sumieniem, a charakterem umysłowym. Gdybyśmy nawet jak najusilniej usiłowali nasze złe postępowanie, nigdy nie zagłuszymy owego sędziego, jeżeli w chwili, gdy spełnialiśmy czyn, byliśmy przy pełnych zmysłach tj. w posiadaniu naszej wolności. Tak usiłuje Kant pogodzić wolność i konieczność naszych czynów. Gdybyśmy znali treść człowieka, jak mówi, tobyśmy znali także jego wolę i czyny, moglibyśmy zaprowidzieć naprzód nawet jego czyny z tą samą pewnością, z którą obliczamy naprzód zaćmienie słońca lub księżyca. Pomimo to człowiek nie przestaje być wolnym, bo cały łańcuch owych czynów koniecznych zawisł od spontanicznego aktu jego woli. Widoczna stąd, że główna wina nie spada na uczynki nasze, lecz na nas samych; sumienie mówi: „ten czyn niemoralny jest takim, jakim ty jesteś, ale ty sam nie jesteś takim, jakim być powinieneś." Czyny są konieczne, gdy dany jest charakter empiryczny i stałe usposobienie (Gesinnung), ale sam charakter empiryczny mógł być być inny, bo charakter umysłowy mógł go wyrobić innym, skoro jest zupełnie wolnym. –

Nauka o sumieniu wydaje się wielbicielom Kanta jednym z dwóch wielkich Dyamentów w koronie sławy Kanta, jak mówi Schopenhauer (drugim Dyamentem jest estetyka transcendentalna o czasie i przestrzeni). Pomimo pięknych i silnych ustępów o wolności woli i sumieniu, które pod koniec przeszłego wieku musiały robić ogromne i korzystne wrażenie zwłaszcza w kołach, które hołdowały płaskiemu eudemonizmowi, nie mogę podzielać owych pochwał bez miary

nie mogę przyznać Harmsowi (D. Philos. seit Kant - p. 231), że Kant jest twórcą nowej etyki filozoficznej, ani uważać z Kono Fischerem (Gesch. d. neueren Philos. Bd. IV. p. 87), że po raz pierwszy w teoryi Kanta wolność woli dała się wytłómaczyć. –

Okaże się to z następujących uwag:

1. Autonomia woli, jak Kant ją rozumie, jest przyznaniem człowiekowi autonomii Bożéj. Jeżeli to jest moralnie dobrem, co wola ludzka autonomicznie postanawia, to w czemże ona będzie niższą od woli Bożéj? Dawniéj uważano Boga za najwyższego prawodawcę, teraz człowiek sam sobie jest prawodawcą niezależnie od Boga; a nawet, jak to zawsze dzieje się w racyonalizmie, Kant robi w pewnéj mierze człowieka nie tylko równym lecz nawet wyższym od Boga, Bóg bowiem nie stwarza ogólnego prawa moralności, lecz każe go przestrzegać, bo prawo to tak wieczyste jak Bóg. U Kanta nie ma żadnego prawa moralnego, lecz człowiek je stwarza, sam je sobie nadaje. To jest oczywiście niedorzecznością, bo jak człowiek znajduje się umieszczonym w porządku logicznym i fizycznym, którego praw zmienić nie może, tak zastaje gotowym porządek moralny dawniejszy od siebie, a którego także zmienić nie może. –

2. Wolność woli jest u Kanta tylko pozorną. W tym świecie jéj nie ma, bo każdy czyn człowieka z fatalną koniecznością wypływa z warunków, wśród których się znajduje. „Nie jesteśmy wolni, powiada Kant, lecz myślimy, że jesteśmy wolni i działamy według idei wolności" Czyż to nie gruba illuzya? Od pierwszéj chwili zjawienia się na ziemi, nie jesteśmy wolni

bo podlegamy prawom czasu i przestrzeni i warunkom psychologicznym i fizyologicznym naszego jestestwa. Kiedyż więc byliśmy wolni? Chyba przed wstąpieniem w świat zjawisk zdobyliśmy się na czyn wolny, którego wszystkie czyny niewolne na ziemi są nieubłaganem następstwem; O takim zaś czynie nic nie wiemy i wiedzieć nie możemy.

3. Robi Kant dawniejszej etyce zarzut, że ona szczęśliwość człowieka głosi być najwyższem prawem moralności. Polemizuje przeciw dawnej formułce scholastycznej, która pochodzi od Arystotelesa: „nihil appeti, nisi sub ratione boni", pod pretekstem, że wyraz bonum jest dwuznacznym i może oznaczać zarówno subjektywną szczęśliwość, jak dobro objektywne. Sam chlubi się, że rozdzielił szczęśliwość - die Glückseligkeit -, od tego, co jest dobrem, a co dla niego jest cnotą. Jednakże ta polemika jest zupełnie niesłuszną. Filozofowie odróżniali dobro od szczęścia, mylili się w tem tylko, że czasem za dobro najwyższe uważali rozkosz (delectabile); Kant zatem rozróżniając obie rzeczy, nic zgoła nie mówi nowego, a jeżeli cnotę mieni być dobrem najwyższem, także powtarza tylko to, co liczne szkoły przed nim utrzymywały. Oryginalność Kanta jest chyba w tem, że robi człowieka najwyższym prawodawcą; wtedy wola działając zgodnie z prawem jest dobrą, działając przeciw jest złą, innemi słowy, wola ludzka decyduje o tem, co ma być dobrem, a co złem, co cnotą, a co występkiem.

4. Możnaby Kanta zapytać, dlaczego mamy działać według powszechnego prawa moralności, które sobie sami nadajemy? Jeżeli dlatego, aby być

szczęśliwym, wtedy Kant nawet nie uchyli się od eudemonizmu; jeżeli nie dla szczęśliwości, lecz dla obowiązku, jak Kant czasem mówi, wtedy przekonanie, że spełniamy obowiązek, będzie naszem szczęściem, które zawsze wynika z posiadania najwyższego dobra. Ta konsekwencya Kanta występuje jeszcze jaskrawiej sam, gdzie wprowadza Boga napowrót do swego systemu jako konieczny warunek ludzkiej szczęśliwości. Ale że Bóg jest tworem z tak zwanych postulatów praktycznego rozumu, wypada naprzód wspomnieć o dwóch pierwszych. –

§. 41. Postulaty praktycznego rozumu.

Moralność czyli wykonywanie najwyższego prawa moralności dla niego samego nie byłaby możebną bez pewnych warunków. Takich warunków przyjmuje Kant trzy; są to znane nam idee rozumu (Vernunftideen), o których Kant rozprawia w Dyalektyce czystego rozumu: idea wolnej woli, nieśmiertelności i Boga. O ile są ideami rozumu nie mogą wpływać na działanie nasze, ponieważ rozum teoretyczny nie pobrafi dowieść, że im odpowiada jakiś byt rzeczywisty zewnątrz naszego umysłu; dlatego mogą w dziedzinie czystej spekulacyi uchodzić tylko za regułatorki myślenia, nigdy za przedmioty rzeczywiste, które poznajemy i badamy. Ale inaczej ma się rzecz w porządku praktycznym, w dziedzinie moralności. Nasze działanie moralne nie miałoby celu, gdybyśmy nie przyjmowali trzech prawd, że wola nasza jest wolną, że dusza nasza jest nieśmiertelną, że Bóg istnieje jako ens perfectissimum, Stwórca wszystkiego i Sprawca prawdziwej szczęśliwości.

1. O wolnej woli, którą Kant identyfikuje z autonomią dosyć rozprawia„ Tem; tutaj dodam, że Kant słusznie ją bierze w znaczeniu podwójnem: ujemnem i dodatniem. W znaczeniu ujemnem wolność jest niezależ„ nością od pobudki zmysłowej; w znaczeniu dodatniem, jest władzą prawodawczą, która sama sobie kreśli najwyższe zasady działania. To drugie pojęcie jest fałszywem, jak wykazałem poprzednio, co nie przeczka„ dza wszakże, że rozróżnianie ujemnej i dodatniej strony w wolności jest prawdziwe. Ujemne jest niezależnością nie tylko od zewnętrznej pobudki, lecz także od wewnętrznego popędu, jestto tak zwane liberum arbitrium; dodatnie jest działanie według prawa moralności czyli agere iuxta rectam tendentiam subjecti. —

Dodam tę uwagę, że wolność woli jest koniecznym postulatem dla imperatywu kategorycznego. Imperatyw nakłada na człowieka obowią„ zek (die Pflicht), aby działał według ogólnego prawa moralności. Nie dostrzega Kant kontradykcyi, jaka panuje między autonomią woli a obowiązkiem; nikt nie może nakładać sam na siebie obowiązku, może tylko przyjąć dobrowolnie obowiązek nakładany przez wyższego. —

2. Jak z imperatywu kategorycznego wynika postulat wolnej woli, tak z po„ jęcia cnoty wynika drugi postulat nieśmiertelności. Celem wszystkich czynów moralnych jest dobro najwyższe. Najwyższe dobro jest albo po pro„ stu najwyższem – supremum –, albo skończonem – consummatum – Naj„ wyższe dobro – supremum – jest cnota, dobro skończone – consummatum – jest po„ łączeniem cnoty z szczęśliwością, czyli jednością dobra moralnego i fizycznego.

człowiek ma szacunek dla prawa moralności i dlatego zdąża i do cnoty i do szczęśliwości; połączenie obu jest świętością czyli doskonałością, której żadna istota stworzona nie może dostąpić w tem życiu. Że jednak rozum koniecznie wymaga, aby kiedyś człowiek jej dostąpił, można sobie jedynie wystawić, że dusza w nieskończoności będzie się rozwijać ku doskonałości, a to tylko możebnem przy istnieniu nieśmiertelnem. Rzeczywiście nieśmiertelną może tylko być dusza, jeżeli jest substancyą niezłożoną. Tak Kant pojęcie substancyi pojedynczej, którą uważa za niedającą się dowieść w krytyce czystego rozumu, tutaj wprowadza jako konsekwencyą nieśmiertelności, która sama jest postulatem prawa moralności. —

Uwaga: Dawniejsi filozofowie poczynali sobie rozstropnie, gdy dowodzili naprzód, że dusza jest substancyą niezłożoną, a z tego dowodzili jej nieśmiertelności. Kant przeciwnie dowodzi naprzód, że musi coś być nieśmiertelnem, a potém jako konsekwencyą dodaje, że to musi być substancyą niezłożoną. Każdy widzi, że ten dowód jest paralogizmem i że nie dla tego mamy duszę nieśmiertelną, że inaczej nie moglibyśmy wykonać prawa moralności, które sami sobie nadaliśmy, lecz przeciwnie ponieważ mamy duszę nieśmiertelną, przeto podlegamy prawu moralności, które nam zostało nadane przez Stwórcę razem z bytem naszym. —

Doskonalenie się zaś w nieskończoności, czyli postępowanie moralne bez granic nie dowodzi duszy nieśmiertelnej, lecz samo potrzebuje dowodu. Postęp nieskończony, hasło filozofii niechrześciańskiej w naszych czasach jest

pełnym kontradyktcyj, jest centaurem zlepionym z niezgodnych części organicznych. Jestestwo skończone choćby rozwijało się ku doskonałości przez miliony lat, będzie zawsze równie oddalonem od końca, jeżeli ten jest nieograniczony; skończona ilość nigdy nie może stać się ilością nieskończoną. W chrześciańskim postępie jest rozwój nieskończony w poznawaniu i kochaniu Boga i stworzeń z zachowaniem jednego miejsca i stopnia wyznaczonego każdej duszy w życiu przyszłem, i szczęście, którego będzie używała, będzie najzupełniejszem szczęściem.

3. Nareszcie najwyższa szczęśliwość, do której zdąża dusza wymaga postulatu trzeciego, aby istniało ens perfectissimum. Szczęśliwość jest naszem pragnieniem, ale spełnienie jego nie jest w naszej mocy; szczęśliwość bowiem odnosi się do naszego jestestwa zmysłowego, które podlega prawom przyrody. Aby ona zamieniła się w dobro najwyższe, potrzeba by w należytej proporcyi połączyła się z cnotą, cnota bowiem dopiero w połączeniu z szczęśliwością stanowi według Kanta kompletne dobro najwyższe. Jednak o ile cnota jest w naszej mocy (to pojęcie Kanta jest zupełnie pogańskiem; już Cycero mówi że należy bogom dziękować za życie, zdrowie, za owoce i inne potrzeby dla naszego życia, ale za cnotę nie, bo tę każdy sam sobie nabywa i chlubić się nią może), o tyle szczęście nasze zależne jest od przyrody, a w ostatniej instancyi od Stwórcy, który jeden może takową stworzyć harmonią między prawem moralności w nas, a prawami przyrody zewnątrz nas, że dla każdej rozumnej jednostki wynika szczęśliwość jej odpowiedna. Maliwięc dobro najwyższe być urzeczywistnione w świecie, a tem samem być

celem moralnego Działania, to należy przyjmować Boga.

Takie wprowadzanie Boga na powrót do systemu, w którym nie ma dla Niego żadnego miejsca, jak pokazała „krytyka czystego rozumu" jest i nielogicznem i nie godnem Boskiego Majestatu usiłowaniem: nielogicznem, bo jeżeli rozważanie rzeczy stworzonych nie mogło przekonać o Jego istnieniu, to niewyraźne pragnienie osobistego rozwoju bez granic jest podstawą daleko bardziej kruchą dla Jego idei; ale jest także niegodnem Boga to usiłowanie, bo jaka jest rola Jego w porządku moralnym? chyba będzie ona wynagradzać postępowanie jestki, która o własnej sile, jak jej się podoba, postępuje, a tylko szczęśliwości od Boga się domaga? Już Cyceron powiedział, że prosi Jowisza o wzrodzaj, zdrowie majątek, ale o cnotę nikt go nie prosi, bo cnotę sobie każdy człowiek sam zdobywa; podobną jest teorya Kanta, jak to już wyżej wspomniałem. –

Z tego widzimy na jakich nielogicznych podstawach opierają się trzy postulaty. —

Po naszych uwagach o „krytyce praktycznego rozumu" trudno się zgodzić na szumne pochwały przyznawane tej krytyce, nawet przez szkoły przeciwne w Niemczech. Mówią, że Kant pierwszą racyą wewnętrzną wszelkiego Działania moralnego wykazał w wolności, że od jego czasów dzięki temu nowemu pierwiastkowi filozofia niemiecka jest filozofią wolności. Aż do Kanta (tak mówią wielbiciele) filozofia nowożytna upatrywała normę i podstawę Działania moralnego w prawach przyrodzo-

nych; średnie wieki mieściły ją w zakonie Bożym, Grecy nareszcie mieli ją za wyrób rozumu. Dopiero od Kanta filozofia niemiecka poznała i ogłosiła, że wolność jest podstawą moralnego działania. Mówią dalej, że filozofia starożytna nie zna woli jako władzy samodzielnej życia duchowego; filozofia średniowieczna zna tylko jedną wolę Bożą, która rządzi światem; nowsza filozofia przed Kantem zna tylko instynkta przyrodzone, a obok nich samowolę bez granic. Dopiero filozofia niemiecka od Kanta zna wolę, która jest wolną, bo sobie sama nadaje prawo, według którego działa, a tak zna ją jako początek świata moralnego. (Porówn. Harms, d. Philos. seit Kant p. 241.).—

Wobec tych zupełnie urojonych zasług w Etyce, które są wielką krzywdą dla poprzedników Kanta, wystarcza przypomnieć, że wolność woli i prawdziwe pojęcie osoby ludzkiej zostały, jak tyle innych prawd wiekopomnych dojrzane przez Greków, a do pełnej jasności doprowadzone przez ewanielią. Jeżeli już słusznie Stoicy podnosili, że niewola fizyczna może iść w parze z wolnością ducha, i że w niewolniku może przebywać duch wolny, to pierwsi Apostołowie wytłómaczyli zdziwionym poganom, że przy najświetniejszej cywilizacyi zostają w ciężkiej niewoli duchowej, a dopiero Chrystus wykupił ich i dał możność powrotu do wolności, jakiej zażywać powinni synowie boży. Problem wolności wniesiony do filozofii przez chrześciaństwo od owej chwili był punktem środkowym, na około którego gromadziły się wszystkie drugorzędne kwestye moralne i psychologiczne. Kant nie tylko nic nie zrobił dla zbadania tego problemu

lecz zrobić go niemożebnym, przez wyrugowanie wolności z czynów ludzkich, o ile zjawiają się w czasie i przestrzeni, i przez fantastyczną, przeciwną wolą autonomią, która nie jest wolnością, lecz samowolą. Wolność bowiem duchowa za punkt wyjścia musi mieć łaskę Bożą, za cel ostateczny zależność od zakonu Bożego; przeciwnie autonomia Kanta zaczyna od własnych sił, a ma za cel niezależność od woli Bożej; zamiast do harmonii duchów, musi ona doprowadzić do anarchii egoistycznych zachcianek. –

Jest także bezpodstawnem twierdzenie, że starożytne i średniowieczni nie znały woli jako osobnej władzy duchowej. Dowodzić tego o myślicielach starożytnych, zawiodłoby nas za daleko, wystarczy uwaga, że chrześciańscy filozofowie od początku zawsze się wolą zajmowali. Pytanie, czy w Chrystusie jedna jest wola, czy dwie różne, boska i ludzka, poruszało przez kilka wieków kościół na wschodzie; pytanie, czy łaska Boża tylko rozum oświeca, czy też bezpośrednio wolę ludzką porusza było dyskutowane przez kościół zachodni wśród katolików i pelagianów. Wieki średnie nie tylko dla interesu teologicznego, lecz także dla zagadnień czysto filozoficznej natury zajmowały się ciągle wolą ludzką i daleko głębiej ją zbadały od filozofów niemieckich. Jeżeli pozostanie trwała korzyść po krytyce praktycznego rozumu, to ta niewątpliwie, że moralności jest niemożebną bez duszy nieśmiertelnej, bez wolnej woli i bez Boga-Stwórcy; a także druga pozostanie korzyść, że krytyka praktycznego rozumu jest wymownem, choć mimowolnem zbijaniem wszystkiego tego, co obrzymuje krytyka czystego rozumu. Te korzyści pozostaną, ale jakkolwiek cenne są one tylko ujemnej natury. –

Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie

05062