

# P r z e k ł a d y

F i l o – S o f i j a  
Nr 1 (2), 2002, ss. 131-164  
ISSN 1642-3267

## IMMANUELA KANTA LOGIKA

**Podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy)  
przez  
Gottloba Benjamina Jäscheho  
przetłumaczył  
dr Zygmunt Zawirski\***

### WSTĘP

#### I. Pojęcie logiki.

Wszystko w przyrodzie, zarówno w świecie martwym, jako też ożywionym, dzieje się według reguł, jakkolwiek my nie zawsze te reguły znamy. – Woda spada według praw ciężkości, a u zwierząt ruch przy chodzeniu dokonywa się także według reguł. Ryba w wodzie, ptak w powietrzu porusza się według reguł. Cała przyroda w ogóle nie jest właściwie niczym innym, jak związkiem zjawisk według reguł; i nie ma nigdzie żadnej nieprawidłowości. Jeżeli

---

\* Niniejszy przekład jest fragmentem podręcznika Immanuela Kanta do wykładów z logiki: Immanuel Kant, *Logik, herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche*, Akademie-Textausgabe, Bd. IX, ss. 11-57. Autorem pierwszej części tłumaczenia, którego daty powstania nie ustalono, jest Zygmunt Zawirski (1882–1948). Rękopis jego przekładu, przechowywany w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie (sygn. III 101), urywa się po słowach „die logische Möglichkeit” (wg Akademie-Textausgabe: t. IX, s. 51, wers 27). Tę część opracował i przygotował do druku student filozofii Przemysław Parszutowicz współpracujący z rodziną Zygmunta Zawirskiego, której w tym miejscu chcielibyśmy złożyć najserdeczniejsze podziękowania. Przekład Zawirskiego zawiera sześć początkowych rozdziałów oraz fragment rozdziału siódmego *Logiki*. Część druga niniejszej publikacji jest rekonstrukcją brakującego fragmentu rozdziału siódmego, który przetłumaczono na translatorium języka niemieckiego, prowadzonym przez prof. Mirosława Żelaznego w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu. W pracach translatorskich uczestniczyli następujący studenci i doktoranci: Sebastian Caputa, Jacek Galiszkiwicz, Kinga Kaśkiewicz, Tomasz Kupś, Rafał Michalski, Małgorzata Mróz, Przemysław Parszutowicz, Kamil Siwiec, Piotr Stankiewicz.

nam się zdaje, że ją znajdujemy, to możemy w takim wypadku tylko powiedzieć, że reguły są nam nieznane.

Nawet rozwijanie naszych sił dokonywa się według pewnych reguł, których przestrzegamy, zrazu nieświadomi ich, póki przez próby i dłuższy użytek naszych sił nie dojdziemy powoli do ich znajomości, a nawet w końcu stajemy się tak w nich biegłymi, że kosztuje nas wiele trudu pomyśleć je sobie *in abstracto*. Tak np. ogólna gramatyka jest formą mowy w ogóle. Mówi się jednak, nie znając gramatyki; a ten, który mówi nie znając jej, posiada rzeczywiście gramatykę i mówi według reguł, których jednak nie uświadamia sobie.

Podobnie tedy jak wszystkie nasze siły ogółem wzięte, tak też i w szczególności rozum w swoich czynnościach podlega regułom, które możemy badać. Ba, nawet rozum należy uważać za źródło i władzę do pomyślenia reguł w ogóle. Bo podobnie jak zmysłowość jest zdolnością do wyobrażeń, tak rozum jest zdolnością do myślenia, tj. podciągania przedstawień zmysłów pod reguły. Stąd też żądny jest on szukania reguł i doznaje zadowolenia z chwilą, gdy je znalazł. Ponieważ rozum jest źródłem reguł, zachodzi zatem pytanie, według jakich reguł on sam postępuje.

Bo nie ulega żadnej wątpliwości, że nie możemy myśleć, ani używać naszego rozumu inaczej, jak według pewnych reguł. Te reguły możemy jednakowoż pomyśleć same dla siebie, tj. możemy je pomyśleć bez ich zastosowań, czyli *in abstracto*. Jakie są tedy te reguły?

\* \* \*

Wszystkie reguły, według których rozum postępuje, są albo przypadkowe, albo konieczne. Pierwsze są takie, bez których żaden użytek rozumu zgoła nie byłby możliwy; drugie takie, bez których pewien określony użytek rozumu nie miałby miejsca. Reguły przypadkowe, które zależą od określonego przedmiotu poznania, są tak różnorodne, jak same te przedmioty. Tak np. istnieje użytek rozumu w matematyce, metafizyce, etyce, itd. Reguły tego szczegółowego, określonego użytku rozumu w wymienionych naukach są przypadkowe, ponieważ jest rzeczą przypadku, czy myślę o tym lub owym przedmiocie, do którego się te reguły szczegółowe odnoszą.

Jeżeli jednakowoż usuniemy wszelkie poznanie, które musimy czerpać tylko od przedmiotów i wyłącznie reflektujemy nad użytkowaniem rozumu w ogóle, odkrywamy te jego reguły, które są wręcz konieczne w każdym kierunku i niezależne od wszelkich szczegółowych przedmiotów myślenia, ponieważ bez nich zgoła nie myślelibyśmy. Te reguły mogą być zatem poznane także *a priori*, tj. niezależnie od wszelkiego doświadczenia, ponieważ one zawierają, bez różnicy przedmiotów, tylko warunki użytku rozumu w ogóle, czy to czystego, czy empirycznego. A stąd wynika zarazem, że ogólne i konieczne reguły myślenia w ogóle mogą dotyczyć wyłącznie formy, wcale zaś nie dotyczą materii myślenia. Zatem ta nauka, która zawiera te ogólne i konieczne reguły, jest tylko nauką o formie naszego użytku rozumu, czyli myślenia. Możemy więc utworzyć sobie ideę możliwości takiej nauki, podobnie jak ogólnej

gramatyki, która nic więcej nie zawiera, jak samą formę mowy w ogóle, bez wyrazów, które należą do materii mowy.

Tę naukę o koniecznych prawach rozumu i rozsądku w ogóle, albo, co na jedno wychodzi, o samej formie myślenia w ogóle, nazywamy tedy logiką.

\* \* \*

Jako naukę, która dotyczy wszelkiego myślenia w ogóle, niezależnie od przedmiotów, jako materii myślenia, należy logikę uważać

1) za podstawę wszystkich innych nauk i propedeutykę wszelkiego użytku rozumu. Jednakowoż właśnie dlatego, iż abstrahuje całkowicie od wszelkich przedmiotów,

2) nie może być także organonem nauk. Przez organon rozumiemy mianowicie wskazówkę, jak pewne poznanie winno być uskutecznione. Do tego jednak należy, abym już znał przedmiot poznania, które ma dojść do skutku według pewnych reguł. Organon nauk nie jest zatem samą logiką, ponieważ on wymaga dokładnej znajomości nauk, ich przedmiotów i prawideł. Tak np. matematyka jest doskonałym organonem, jako nauka, która zawiera podstawę do rozszerzenia naszego poznania w odniesieniu do pewnego użytku rozumu. Logika natomiast, ponieważ nie powinna, jako ogólna propedeutika wszelkiego użytku rozumu i rozsądku w ogóle, wchodzić w nauki i antycypować ich materię, jest tylko ogólną sztuką rozumu (*canonica Epicuri*), aby tworzyć poznanie w ogóle według formy rozumu, a zatem tylko o tyle można ją nazywać organonem, który jednak służy naturalnie nie do rozszerzenia, lecz tylko do osądzenia i poprawienia naszego poznania.

3) jako nauka o koniecznych prawach myślenia, bez których nie zachodzi zgoła żaden użytek rozumu i rozsądku, które dlatego są warunkami, pod którymi rozum jedynie może i powinien z samym sobą się zgadzać – jako konieczne prawa i warunki jego trafnego użytku – jest jednak logika kanonem. A jako kanon rozumu i rozsądku, nie może ona dlatego także zapożyczać żadnych zasad ani z jakiejś nauki, ani z jakiegoś doświadczenia: musi zawierać jedynie prawa *a priori*, które są konieczne i odnoszą się do rozumu w ogóle.

Niektórzy logicy zakładają w logice podstawy psychologiczne. Takie zasady jednak wnosić do logiki jest równie niesłusznie, jak moralność czerpać z życia. Gdybyśmy zasady brali z psychologii, tj. z obserwacji nad naszym rozumem, widzielibyśmy tylko, jak myślenie się dokonywa i jakim ono jest wśród rozmaitych subiektywnych przeszkód i warunków; to więc doprowadziłoby nas do poznania tylko przypadkowych praw. W logice zaś chodzi nie o przypadkowe, lecz konieczne reguły; – nie o to, jak myślimy, lecz jak myśleć powinniśmy. Reguły logiki muszą zatem być zaczerpnięte nie z przypadkowego, lecz z koniecznego użytku rozumu, który znajdujemy u siebie bez wszelkiej psychologii. W logice nie chcemy wiedzieć: jakim rozum jest, jak myśli i jak on dotychczas w myśleniu postępował, lecz jak on w myśleniu postępować powinien. Ona ma nas uczyć trafnego, tj. z samym sobą zgodnego użytku rozumu.

\* \* \*

Z podanego wyjaśnienia logiki dadzą się także wyprowadzić jeszcze pozostałe istotne cechy tej nauki; mianowicie, że ona

4) jest nauką rozsądkową nie co do materii, lecz co do samej formy, ponieważ jej reguły nie są zaczerpnięte z doświadczenia i ponieważ ono ma za przedmiot zarazem rozsądek. Logika jest zatem samopoznaniem rozumu i rozsądku, lecz nie pod względem ich zdolności w odniesieniu do przedmiotów, lecz wyłącznie pod względem formy. W logice nie będę pytał, co rozum poznaje i ile może poznać albo jak daleko sięga jego poznanie? Bo to byłoby samopoznaniem w odniesieniu do jego materialnego użytku i zatem należy do metafizyki. W logice pytamy tylko: jak rozum będzie poznawał siebie samego.

Jako nauka pod względem materii i formy racjonalna jest w końcu logika także

5) doktryną albo teorią demonstrowaną. Albowiem nie zajmuje się ona pospolitym, a jako takim tylko empirycznym użytkiem rozumu i rozsądku, lecz wyłącznie ogólnymi i koniecznymi prawami myślenia w ogóle; zatem opiera się na zasadach *a priori*, z których wszystkie jej reguły dadzą się wyprowadzić i dowieść, jako takie, do których wszelkie poznanie rozumu stosować się musi.

Przez to, iż logikę, jako naukę *a priori*, czyli jako doktrynę, należy uważać za kanon użytku rozumu i rozsądku, różni się ona istotnie od estetyki, która jako sama krytyka sama ku nie posiada żadnego kanonu (prawa), lecz tylko normę (tylko wzór i dyrektywę do osądzania), która polega na ogólnej zgodności. Estetyka mianowicie zawiera reguły zgodności poznania z prawami zmysłowości; logika natomiast reguły zgodności poznania z prawami rozumu i rozsądku. Pierwsza posiada tylko empiryczne zasady i nie może zatem być nigdy nauką albo doktryną, o ile przez doktrynę rozumie się dogmatyczne pouczenie na podstawie zasad *a priori*, gdzie się wszystko rozumem pojmuje, bez pouczeń skądinąd z doświadczenia zaczerpanych, i które podają nam reguły, których przestrzeganie przysparza żądanej doskonałości.

Niektórzy, zwłaszcza mówcy i poeci, próbowali mędrkować o smaku, ale nigdy nie mogli wydać o tym decydującego sądu. Filozof Baumgarten we Frankfurcie stworzył plan estetyki jako nauki. Jednak Home trafniej nazwał estetykę krytyką, ponieważ ona nie podaje żadnych reguł *a priori*, które by sąd dostatecznie określały, jak logika, lecz czerpie swe reguły *a posteriori* i tylko przez porównanie czyni ogólniejszymi prawa empiryczne, według których poznajemy co mniej doskonałe i więcej doskonałe (piękne).

Logika jest więc więcej niż samą krytyką; jest ona kanonem, który następnie służy do krytyki, tj. do zasady oceny wszelkiego użytku rozumu w ogóle, chociaż tylko oceny jego w odniesieniu do samej formy, ponieważ nie jest organonem, podobnie jak ogólna gramatyka.

Jako propedeutyka wszelkiego użytku rozumu w ogóle, różni się tedy logika ogólna zarazem także z innej strony od logiki transcendentalnej, w

której przedmiot sam przedstawiony jest jako przedmiot samego rozumu; natomiast ogólna logika odnosi się do wszelkich przedmiotów w ogóle.

Zbierzmy tedy razem wszystkie istotne cechy, które należą do wyczerpującego określenia pojęcia logiki; a wówczas będziemy musieli podać następujące pojęcie o niej.

Logika jest nauką rozsądkową nie pod względem materii, lecz samej formy; nauką *a priori* o koniecznych prawach myślenia, ale nie w odniesieniu do szczególnych przedmiotów, lecz wszystkich przedmiotów w ogóle; – a więc nauką o trafnym używaniu rozumu i rozsądku w ogóle, ale nie subiektywnie, tj. nie według zasad empirycznych (psychologicznych) jak rozum myśli, lecz obiektywnie, tj. według zasad *a priori*, jak on myśleć powinien.

## II.

### Główne podziały logiki. – Wykład. – Korzyść tej nauki. – Zarys jej historii.

Logika dzieli się

1) na analitykę i dialektykę.

Analityka odkrywa przez analizę wszystkie czynności rozumu, które wykonywamy przy myśleniu w ogóle. Jest więc ona analityką form rozumu i rozsądku, ponieważ zawiera konieczne reguły wszelkiej (formalnej) prawdy, bez której nasze poznanie, bez względu na przedmioty, nawet samo w sobie jest fałszywe. Nie jest ona też dalej niczym więcej, jak kanonem dysjudykacji (formalnej słuszności naszego poznania).

Jeśli by się chciało tej wyłącznie teoretycznej i ogólnej doktryny użyć do praktycznej sztuki, tj. do organonu, stałaby się ona dialektyką. Jest to logika złudy (*ars sophistica, disputatoria*), która wynika z samego nadużycia analityki, o ile przez samą logiczną formę wywołuje się pozór prawdziwego poznania, którego cechy przecież muszą być zaczerpnięte ze zgodności z przedmiotami, a więc z treści.

W poprzednich czasach studiowano dialektykę bardzo pilnie. Ta sztuka podawała fałszywe zasady pod pozorem prawdy i starała się według nich utrzymywać rzeczy z pozoru. U Greków dialektycy byli rzecznikami i mówcami, którzy mogli lud prowadzić dokąd chcieli, ponieważ lud daje się podejść pozorem. Dialektyka była więc wtedy sztuką złudy. W logice była ona też jakiś czas podawana pod nazwą sztuki dysputowania i tak długo była wszelka logika

i filozofia kulturą pewnych głów gadatliwych do wywoływania wszelkiego pozoru. Nic jednak nie może być bardziej niegodnego filozofa, jak kultywowanie takiej sztuki. Dlatego musi ona w tym znaczeniu całkowicie odpaść, a zamiast niej musi być raczej wprowadzona do logiki krytyka tej złudy.

Mielibyśmy zatem dwie części logiki: *analitykę*, która by podawała formalne Kryteria prawdy, i *dialektykę*, która by zawierała cechy i reguły, na podstawie których moglibyśmy poznać, że coś z formalnymi kryteriami prawdy się nie zgadza, chociaż zdaje się z nimi zgadzać. Dialektyka w tym znaczeniu zatem przydaje się dobrze jako *katarctikon* rozumu.

Logikę zwykło się dzielić dalej

2) na *naturalną*, czyli *popularną* i *szluczną*, czyli *naukową* logikę (*logica naturalis, logica scholastica, s. artificialis*).

Ale ten podział jest niedopuszczalny. Bo logika naturalna, czyli logika pospolitego rozsądku (*sensus communis*) nie jest właściwie żadną logiką, lecz antropologiczną nauką, która posiada tylko empiryczne zasady; ona mówi o regułach naturalnego używania rozumu i rozsądku, które poznaje się tylko *in concreto*, a więc bez świadomości ich *in abstracto*. – Szluczna, czyli naukowa logika zasługuje zatem jedynie na tę nazwę jako nauka o koniecznych i ogólnych regułach myślenia, które niezależnie od naturalnego użytku rozumu i rozsądku, mogą i muszą być poznane *in concreto a priori*, chociaż mogą być znalezione wprzód tylko przez obserwację owego naturalnego użytku.

3) Inny jeszcze podział logiki jest na logikę *teoretyczną* i *praktyczną*. Jednak także ten podział jest niesłuszny.

Logika ogólna, która jako sam kanon abstrahuje od wszelkich przedmiotów, nie może mieć żadnej części praktycznej. Byłaby ona *contradictio in adjecto*, ponieważ logika praktyczna wymaga znajomości pewnego rodzaju przedmiotów, do których się ją stosuje. Możemy zatem każdą naukę nazwać *logiką praktyczną*; bo w każdej musimy posiadać formę myślenia. Logika ogólna, rozważana jako praktyczna, nie może zatem być niczym więcej, jak *techniką uczoneści w ogóle*; – *organonem metody szkolnej*.

Gwoli tego podziału posiadałaby logika część *dogmatyczną* i *techniczną*. Pierwsza mogłaby się nazywać *logiką elementarną*, druga *nauką o metodzie*. Praktyczna, czyli techniczna część logiki byłaby sztuką logiczną ze względu na uporządkowanie i logiczne wyrażenia techniczne i różnice, aby przez to ułatwić rozumowi jego czynność.

W obu częściach, zarówno technicznej jak i dogmatycznej, nie miałyby się najmniejszego względu ani na przedmioty, ani na podmiot myślenia. Z tego ostatniego względu mogłaby logika być podzielona

4) na logikę *czystą* i *stosowaną*.

W logice czystej oddzielamy rozum od pozostałych władz umysłu i rozpatrujemy, co on robi sam dla siebie. Logika stosowana rozważa rozum, o ile on jest pomieszany z innymi władzami umysłu, które na jego czynności wpływają i zmieniają jego kierunek, tak iż on nie postępuje według praw, o których sam wie za pewne, iż one są trafne. – Logika stosowana nie powinna właściwie nazywać się

logiką. Jest to psychologia, w której rozpatrujemy, jak przy naszym myśleniu dzieć się zwykło, nie, jak się dzieć powinno. W końcu mówi ona wprawdzie, co się czynić powinno, aby robić trafny użytek z rozumu wśród rozmaitych subiektywnych przeszkód i ograniczeń; możemy się nawet z niej nauczyć, co popiera [(ułatwia) przyczynia – Z.Z.] trafny użytek rozumu, możemy poznać środki pomocnicze i środki lecznicze przeciw logicznym błędom i pomyłkom. Jednakże propedeutyką ona nie jest. Bo psychologia, z której w logice stosowanej wszystko musi być ujęte, jest częścią nauk filozoficznych, do których logika ma być propedeutyką.

Wprawdzie mówi się, że technika, czyli rodzaj i sposób budowania nauki powinien być wyłożony w logice stosowanej. To jednak jest daremne, a nawet szkodliwe. Wówczas bowiem zaczyna się budować, zanim się posiada materiał i nadaje się co prawda formę, ale brak treści. Technika musi być wykładana przy każdej nauce.

Co się tyczy w końcu

5) podziału logiki na logikę rozumu *pospolitego* i *spekulatywnego*, to zauważymy tutaj, że ta nauka zgoła nie może być tak podzielona.

Nie może być ona żadną nauką rozumu *spekulatywnego*. Bo jako logika poznania *spekulatywnego* albo *spekulatywnego* użytku rozumu byłaby ona organonem innych nauk, a nie samą propedeutyką, która ma dotyczyć wszelkiego możliwego użytku rozumu i rozsądku.

Również nie może być logika produktem *pospolitego* *rozsądku*. *Pospolity* rozsądek mianowicie jest władzą do pojmowania reguł poznania *in concreto*. Logika jednak powinna być nauką o regułach myślenia *in abstracto*.

Można jednakowoż *pospolity* rozum ludzki przyjąć jako przedmiot logiki i o tyle będzie ona abstrahować od szczegółowych reguł *spekulatywnego* rozumu, a więc [i w ten sposób – Z.Z.] będzie się różnić od logiki *spekulatywnego* rozumu.

\* \* \*

Co się tyczy wykładu logiki, to ten może być albo *scholastyczny*, albo *popularny*.

*Scholastyczny* jest on, o ile jest przystosowany do żądzy wiedzy, zdolności i kultury tych, którzy chcą traktować poznanie logicznych reguł jako naukę. *Popularny* zaś, gdy się zniża do zdolności i potrzeb tych, którzy studiują logikę nie jako naukę, lecz chcą jej tylko użyć do oświecenia samego rozumu. – W wykładzie *scholastycznym* muszą reguły być przedstawione w swej *ogólności*, czyli *in abstracto*, natomiast w *popularnym* w *szczegółach*, czyli *in concreto*. Wykład *scholastyczny* jest podstawą *popularnego*; bo tylko ten może coś wyłożyć w sposób *popularny*, który mógłby to także *gruntowniej* wyłożyć.

Odróżniamy zresztą tutaj wykład od metody. Przez metodę mianowicie należy rozumieć rodzaj i sposób, w jaki pewien przedmiot, do którego poznania ma się ją zastosować, powinien zupełnie być poznany. Ona musi być

zaczepnięta z natury nauki samej i zatem jako przez nią określony i konieczny porządek myślenia, nie daje się zmienić. Wykła d oznacza tylko manierę udzielania innym swoich myśli, aby doktrynę uczynić zrozumiałą.

\* \* \*

Na podstawie tego cośmy dotychczas o istocie i celu logiki powiedzieli, da się teraz ocenić wartość tej nauki i pożytek jej studiowania według słusznej i dokładnej miary.

Logika zatem nie jest wprawdzie żadną ogólną sztuką wynalazczą, ani żadnym organonem prawdy; żadną algebrą, z której pomocą dałoby się odkryć ukryte prawdy.

Niezawodnie jednak jest ona pożyteczna i niezbędna j a k o k r y t y k a p o z n a n i a albo do osądzenia zarówno pospolitego, jako też spekulatywnego rozumu, nie aby go nauczać, lecz tylko, aby go czynić p o p r a w n y m i zgodnym samym z sobą. Bo logiczną zasadą prawdy jest zgodność rozumu z jego własnymi ogólnymi prawami.

\* \* \*

Co się tyczy w końcu historii logiki, to o tym chcemy podać tylko, co następuje:

Obecna logika wywodzi się od A n a l i t y k i A r y s t o t e l e s a . Ten filozof może być uważany za ojca logiki. On wyłożył ją jako Organon i podzielił na A n a l i t y k ę i D i a l e k t y k ę . Jego metoda jest bardzo scholastyczna i dotyczy rozwoju najogólniejszych pojęć, które leżą u podstaw logiki, z czego jednakowoż nie ma się żadnego pożytku, ponieważ prawie wszystko schodzi na same subtelności, wyjąwszy to, iż stamtąd wzięto nazwy różnych czynności rozumu.

Zresztą logika od czasów Arystotelesa niewiele na treści zyskała i nawet stosownie do swej natury nie może; jednakże może ona zyskać niezawodnie ze względu na d o k ł a d n o ś ć , s t a n o w c z o ś ć i w y r a ż n o ś ć . Mało tylko jest nauk, które mogą wejść w trwałe stan tak, iż więcej nie mogą się zmieniać. Do nich należy logika, a także metafizyka. A r y s t o t e l e s nie opuścił [pomiął – Z.Z.] żadnego momentu rozumu; my jesteśmy tylko w tym dokładniejsi, bardziej metodyczni i porządniejsi.

O O r g a n o n i e L a m b e r t a wierzone wprawdzie, iż on logikę bardzo pomnoży. Ale on nie zawiera nic więcej, jak tylko subtelniejsze podziały, które, jak wszystkie trafne subtelności, wprawdzie rozum zaostrzają, ale nie mają żadnego istotnego użytku.

Wśród nowszych mędrców światowych są dwaj, którzy logikę ogólną rozwijali: L e i b n i z i W o l f f .

M a l e b r a n c h e i L o c k e nie napisali żadnej właściwej logiki, ponieważ oni traktują także o treści poznania i o pochodzeniu pojęć.

Ogólna logika W o l f f a jest najlepszą, jaką mamy. Niektórzy połączyli ją z logiką Arystotelesową, jak np. R e u s c h .



Baumgarten, człowiek, który pod tym względem ma wiele zasługi, skoncentrował logikę Wolffa, a Meier znowu napisał potem komentarz do Baumgartena.

Do nowszych logików należy także Crusius, który jednak nie zastanowił się nad tym, jak się ma rzecz z logiką. Bo jego logika zawiera zasady metafizyczne, a więc o tyle przekracza granice tej nauki i nadto stawia on kryterium prawdy, które nie może być żadnym kryterium, a więc o tyle stawia otwarte pole wszelkim urojeniom.

W obecnych czasach nie było właściwie żadnego sławnego logika i my też nie potrzebujemy dla logiki żadnych nowych wynalazków, ponieważ ona zawiera tylko formę myślenia.

### III.

Pojęcie filozofii w ogóle. – Filozofia rozważana według pojęcia szkolnego i pojęcia światowego. – Istotne potrzeby i cele filozofowania.

– Najogólniejsze i najwyższe zadania tej nauki.

Jest nieraz trudno określić to, co się przez jakąś naukę rozumie. Ale nauka zyskuje na precyzji przez ustalenie swego określonego pojęcia i tak unika się niejednych błędów z pewnych przyczyn, które się zresztą wciskają, jeżeli się nauki jeszcze nie może odróżnić od nauk jej pokrewnych.

Zanim jednakowoż spróbujemy podać definicję filozofii, musimy wprzód zbadać charakter różnych poznań samych i, ponieważ poznanie filozoficzne należy do poznań rozumowych, w szczególności określić, co się przez te ostatnie ma rozumieć.

Poznania rozumowe przeciwstawia się historycznym poznaniom. Pierwsze są poznaniem z zasad (*ex principis*), drugie poznaniem z dat (*ex datis*). – Jakieś poznanie mogło jednak powstać z rozumu, a mimo to może być historycznym, jak np. jeżeli jakiś tylko literat uczy się wytworów obcego rozumu, to jego poznanie tego rodzaju produktów rozumowych jest tylko historyczne.

Można mianowicie odróżniać poznania

1) według ich obiektywnego pochodzenia, tj. według źródeł, z których poznanie jedynie jest możliwe. Pod tym względem są wszystkie poznania albo racjonalne, albo empiryczne;

2) według subiektywnego pochodzenia, tj. według rodzaju jak pewne poznanie przez ludzi może być nabyte. Z tego ostatniego punktu widzenia rozpartowane, są poznania albo racjonalne, albo historyczne, choć same w sobie mogą powstać jak chcą. Obiektywnie więc może coś być poznaniem rozumowym, co subiektywnie jednak jest tylko historycznym.

Przy niektórych poznaniach rozumowych jest rzeczą szkodliwą znać je tylko historycznie, u innych natomiast jest to obojętne. Tak np. żeglarz zna reguły żeglugi historycznie ze swoich tabeli; i to dla niego wystarcza. Jeżeli jednak uczony prawnik posiada wiedzę prawniczą tylko historycznie, to jest on na prawdziwego sędziego, a jeszcze bardziej na prawodawcę zupełnie nieprzydatny.

Z podanej różnicy między poznaniem obiektywnie i subiektywnie racjonalnym jasnym jest tedy także, że filozofii pod pewnym względem można się nauczyć, nie mogąc filozofować. Kto więc właściwie chce być filozofem, musi się ćwiczyć w wolnym, a nie tylko naśladowniczym i jakby mechanicznym używaniu rozumu.

\* \* \*

Poznanie rozumowe określiliśmy jako poznanie z zasad; a z tego wynika, iż ono musi być *a priori*. Są jednak dwa rodzaje poznania, które oba są aprioryczne, a jednak przecież posiadają wiele znamienych różnic; mianowicie *matematyka i filozofia*.

Zwykło się twierdzić, że matematyka i filozofia różnią się między sobą co do przedmiotu, ponieważ pierwsza traktuje o ilości, druga o jakości. Wszystko to jest fałszem. Różnica między tymi naukami nie może polegać na przedmiocie, bo filozofia rozważa wszystko, a więc nawet *quanta*, a matematyka także po części wszystko, o ile wszystko jest wielkością. Jedyne tylko różny sposób poznania rozumowego i użytku rozumu w matematyce i filozofii wytwarza specyficzną różnicę między tymi obiema naukami. Filozofia mianowicie jest poznaniem rozumowym z samych pojęć, matematyka natomiast poznaniem rozumowym z konstrukcji pojęć.

Pojęcie konstruujemy, jeśli je przedstawiamy w wyobrażeniu *a priori* bez doświadczenia, albo jeśli przedstawiamy w wyobrażeniu przedmiot, który odpowiada naszemu pojęciu o nim. – Matematyk nie może się nigdy posługiwać swoim rozumem według samych pojęć, filozof nigdy nie może się nim posługiwać przez konstrukcję pojęć. – W matematyce potrzeba nam rozumu *in concreto*, wyobrażenie nie jest jednak empiryczne, lecz tworzymy tu sobie coś *a priori* jako przedmiot wyobrażenia.

I w tym więc, jak widzimy, posiada matematyka wyższość nad filozofią, iż poznania pierwszej są intuicyjne, drugiej natomiast tylko dyskursywne. Przyczyna zaś, dlaczego w matematyce rozważamy więcej wielkości, leży w tym, że wielkości dadzą się skonstruować w wyobrażeniu *a priori*, jakości natomiast nie da się przedstawić w wyobrażeniu.

\* \* \*

Filozofia jest więc systemem całkowitym poznania filozoficznego albo poznania rozumowego z pojęć. To jest *pojęcie szkolne* tej nauki. Według *pojęcia światowego* jest to nauka o ostatecznych celach rozumu ludzkiego.

To wysokie pojęcie nadaje filozofii *godność*, tj. wartość absolutną. I rzeczywiście też ona to jedynie tylko posiada wartość wewnętrzną i wszystkim innym poznaniom dopiero wartość nadaje.

Pytamy przecież zawsze na końcu, do czego służy filozofowanie i jego cel ostateczny, – do czego służy filozofia sama, rozpatrywana jako nauka według *pojęcia szkolnego*.

W tym scholastycznym znaczeniu słowa, filozofia dotyczy tylko *sprawności*; natomiast w odniesieniu do pojęcia światowego, *użyteczności*. Ze względu na pierwsze pojęcie jest ona *nauką o sprawności*, ze względu na drugie, *nauką o mądrości* – *prawodawczynią* rozumu, i o tyle filozof nie jest *sztukmistrem rozumowym*, lecz *prawodawcą*.

Sztukmistrz rozumowy, albo, jak go Sokrates nazywa, *filodox*, dąży tylko do wiedzy spekulatywnej, nie patrząc na to, ile wiedza przydaje [skłania się – Z.Z.] ostatecznemu celowi rodzaju ludzkiego; on podaje reguły dla użytku rozumu do wszelakich dowolnych celów. Filozof praktyczny, nauczyciel mądrości przez naukę i przykład, jest właściwym filozofem. Bo filozofia jest ideą doskonałej mądrości, która nam wskazuje ostateczne cele rozumu ludzkiego.

Do filozofii według pojęcia szkolnego należą dwie rzeczy:

po pierwsze, dostateczny zapas *poznaj rozumowych*; – po drugie, systematyczny związek tych *poznaj*, albo zespolenie ich w *idei całości*.

Takiego ściśle systematycznego zespolenia nie tylko filozofia udziela, ale jest ona nawet *jedyną nauką*, która we właściwym rozumieniu posiada systematyczne zespolenie i wszystkim innym naukom systematycznej *jedności* udziela.

Co się tyczy zaś filozofii według pojęcia światowego (*in sensu cosmico*), to można ją także nazwać *nauką o najwyższej maksymie* użytku naszego rozumu, o ile przez *maksymę* rozumie się *wewnętrzną zasadę* wyboru między rozmaitymi celami.

Bo filozofia w tym istotnym znaczeniu jest przecież *nauką o odnoszeniu* się wszelkiego poznania i wszelkiego użytku rozumu do celu ostatecznego rozumu ludzkiego, pod który, jako *najwyższy*, podporządkowują się wszystkie inne cele i w nim się w *jedności* łączyć muszą.

Pole filozofii w tym wszechświatowym znaczeniu da się sprowadzić do następujących pytań:

- 1) Co mogę wiedzieć?
- 2) Co powinienem czynić?
- 3) Czego mam się spodziewać?
- 4) Czym jest człowiek?

Na pierwsze pytanie odpowiada *metafizyka*, na drugie *etyka*, na trzecie *religia*, a na czwarte *antropologia*. W istocie można by jednak wszystko to wliczyć do *antropologii*, bo trzy pierwsze pytania *ściągają* się do ostatniego.

Filozof musi więc *móc oznaczyć*,

- 1) *źródła* wiedzy ludzkiej,
- 2) *zakres* możliwego i *pożytecznego* użytku wszelkiej wiedzy, a w końcu,

3) granice rozumu.

To ostatnie jest najpotrzebniejsze, ale też najtrudniejsze, o co się jednak filodox nie troszczy.

Do filozofa należą głównie dwie rzeczy: 1) kultura talentu i sprawności, aby ich używać do wszelakich celów; 2) gotowość w używaniu wszelkich środków do dowolnych celów. Obie te rzeczy muszą być połączone, bo bez wiadomości nie można być nigdy filozofem, ale nigdy też wiadomości same nie tworzą filozofa, o ile nie dołączy się celowe powiązanie wszystkich wiadomości i sprawności w jedność, oraz zrozumienie zgodności ich z najwyższymi celami rozumu ludzkiego.

Nikt się nie może nazywać filozofem, kto nie może filozofować. Filozofować zaś można się nauczyć tylko przez wprawę i sobie właściwy użytek rozumu.

Jak też właściwie filozofia miałaby się dać nauczyć? – Każdy myśliciel filozoficzny buduje swoje dzieło, że się tak wyrażę, na gruzach innego. Nigdy jednak nie powstało dzieło, które byłoby trwałym we wszystkich swoich częściach. Nie można zatem już z tego powodu nauczyć się filozofii, ponieważ jej jeszcze nie było. Przyjąwszy jednak nawet, że filozofia rzeczywiście była (*wäre vorhanden*), to jednak nikt, kto by się jej także uczył, nie mógłby o sobie powiedzieć, że jest filozofem; gdyż jego znajomość jej byłaby przecież zawsze tylko subiektywnie-historyczną.

W matematyce ma się sprawa inaczej. Tej nauki można się niezawodnie do pewnego stopnia nauczyć, bo dowody są tu tak oczywiste, iż każdy nimi może być przekonany; nawet może być ona, z powodu swej oczywistości niejako zachowaną jako pewna i trwała nauka.

Kto chce nauczyć się filozofować, powinien natomiast uważać wszystkie systemy filozofii tylko za historię użytku rozumu i za przedmioty ćwiczenia swego talentu filozoficznego.

Prawdziwy filozof musi więc używać swego rozumu jako myśliciel samodzielny, w sposób swobodny i sobie właściwy, nie zaś niewolniczo naśladowający. Ale także nie powinien używać rozumu w sposób dialektyczny, który ma na celu tylko nadawanie poznom pozorów prawdy i mądrości. To jest zajęcie tylko sofisty; ale z godnością filozofa jako znawcy i nauczyciela mądrości wcale nie licuje.

Bo nauka posiada prawdziwą wartość wewnętrzną tylko jako narzędzie mądrości. Jako taka jest nauka nawet niezbędną dla mądrości, tak iż można śmiało powiedzieć: mądrość bez nauki jest cieniem doskonałości, do której nigdy dojść nie możemy.

Kto nienawidzi naukę, a jednak tym bardziej kocha mądrość, tego nazywamy mizologiem. Mizologia wynika pospolicie z braku naukowych wiadomości i związanego z nim pewnego rodzaju próżności. Niekiedy jednak popadają w błąd mizologii także tacy, którzy początkowo z wielką pilnością i powodzeniem śledzili bieg nauk, w końcu jednak, w całej swej wiedzy nie znaleźli zadowolenia.

Filozofia jest jedyną nauką, która nam potrafi udzielić tego wewnętrznego zadowolenia, bo ona zamyka niejako koło nauk i przez nią dopiero w ten sposób nauki otrzymują porządek i spójność.

Będziemy zatem musieli dla zaprawiania się w samodzielnym myśleniu, czyli filozofowaniu więcej baczyć na metodę naszego użytku rozumu, jak na same twierdzenia, do których za pomocą niej dochodzimy.

#### IV.

### Krótki zarys dziejów filozofii.

Oznaczenie granic, gdzie się kończy p o s p o l i t y użytek rozumu, a zaczyna s p e k u l a t y w n y albo, gdzie pospolite poznanie rozumowe staje się filozofią, sprawia pewne trudności.

Jednakowoż istnieje tutaj dość pewna cecha wyróżniająca, mianowicie następująca.

Poznanie ogółu *in abstracto* jest poznaniem s p e k u l a t y w n y m ; poznanie ogółu *in concreto* jest poznaniem p o s p o l i t y m . Filozoficzne poznanie jest spekulatywnym poznaniem rozumu, zaczyna się więc tam, gdzie pospolity użytek rozumu zaczyna robić próby w poznaniu ogółu *in abstracto*.

Z tego określenia różnicy między pospolitym a spekulatywnym użytkowaniem rozumu da się tedy osądzić od jakiego ludu musi się datować początek filozofowania. Pośród wszystkich ludów zaczęli więc dopiero Grecy filozofować. Bo oni po raz pierwszy spróbowali kultywować poznanie rozumowe nie trzymając się obrazów jako nici przewodniej, lecz *in abstracto*; podczas gdy inne ludy starały się pojęcia uczynić sobie zrozumiałymi zawsze tylko z a p o m o c ą o b r a z ó w *in concreto*. I tak jeszcze dzisiaj są ludy, jak Chińczycy i niektórzy Indianie, którzy wprawdzie traktują o rzeczach zaczerpniętych tylko z rozumu, jak o Bogu, nieśmiertelności duszy itp., jednakże nie starają się zbadać natury tych przedmiotów według pojęć i reguł *in abstracto*. Oni nie robią tutaj żadnego rozdziału między poznaniem rozumowym *in concreto* a poznaniem *in abstracto*. U P e r s ó w i A r a b ó w znajdujemy wprawdzie niejednokrotnie spekulatywny użytek rozumu; ale jego reguły zapożyczyli oni od A r y s t o t e l e s a , a więc przecież od Greków. W Z e n d a w e s c i e Z o r o a s t r a odkrywamy niemało śladów filozofii. To samo odnosi się do wychwalanej mądrości e g i p s k i e j , która w porównaniu z filozofią grecką była tylko dziecinną zabawką.

Jak w filozofii, tak też w odniesieniu do m a t e m a t y k i byli Grecy pierwszymi, którzy tę część poznania rozumowego kultywowali według metody spekulatywnej i naukowej, dowodząc każdego twierdzenia z zasad.

K i e d y i g d z i e jednak wśród Greków duch filozoficzny po raz pierwszy się obudził, tego właściwie nie można oznaczyć.

Pierwszym, który wprowadził użytek rozumu spekulatywnego i od którego też wyprowadzono pierwsze kroki rozumu ludzkiego na drodze do kultury naukowej, jest Tales, twórca jońskie j sekty. Nosił on przydomek fizyka, jakkolwiek był także matematykiem; jak w ogóle zawsze matematyka poprzedzała filozofię.

Zresztą pierwsi filozofowie wszystko ubierali w obrazy. Bo poezja, która nie jest niczym innym, jak ubieraniem myśli w obrazy, jest starszą, aniżeli proza. Musiano się zatem z początku posługiwać mową obrazową poetycznym sposobem pisania w rzeczach, które są wyłącznie przedmiotem czystego rozumu. Ferekides miał być pierwszym pisarzem prozaicznym.

Po Jończykach nastąpili Eleaci. Zasadą filozofii eleackiej i jej założyciela Ksenofanesa było: zmysły łudzą i mamiają, tylko w rozumie jedynie leży źródło prawdy.

Wśród filozofów tej szkoły odznaczył się Zenon, jako człowiek o wielkim rozumie i bystrości umysłu, i jako subtelny dialektyk.

Dialektyka oznaczała początkowo sztukę czystego użytku rozumu w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych, oddzielonych od wszelkiej zmysłowości. Stąd tak liczne pochwały tej sztuki u starożytnych. W dalszym ciągu, skoro ci filozofowie, którzy odrzucali całkowicie świadectwo zmysłów, wskutek takiego twierdzenia musieli z konieczności popaść w liczne subtelności, wyrodziła się dialektyka w sztukę twierdzenia i zbijania każdego zdania. I tak stała się ona tylko polem ćwiczenia dla sofistów, którzy o wszystkim chcieli rezonować i silili się na to, aby złudzie nadać pozór prawdy i z czarnego robić białe. Z tego też powodu stała się nazwa sofisty, przez którą zresztą rozumiano człowieka, który o wszystkim mógł rozumnie i mądrze mówić, teraz tak znienawidzoną i pogardliwą, i zamiast niej wprowadzono nazwę filozofa.

\* \* \*

Za czasów szkoły jońskiej pojawił się w Wielkiej Grecji człowiek o niezwykłym geniuszu, który nie tylko założył szkołę, ale zarazem utworzył i skutecznił projekt, który równego sobie nigdy jeszcze nie miał. Tym człowiekiem był Pitagoras, urodzony na Samos. – Założył on mianowicie towarzystwo filozofów, którzy połączeni byli ze sobą w związek prawem dochowania tajemnicy. Słuchaczy podzielił na dwie klasy; klasę akusmatyków (*ακουσματικοί*), którzy musieli tylko słuchać i akroamatyków (*ακροαματικοί*), którzy mogli się także pytać.

Wśród jego nauk niektóre były egzoteryczne, które on wykladał całemu ludowi; inne były tajne i ezoteryczne, przeznaczone tylko dla członków jego związku; z tych niektórych dopuszczał do najściślejszej przyjaźni z sobą i od innych całkiem odróżniał. Wehikułem swoich tajemnych nauk uczynił fizykę i teologię, a więc naukę o tym, co jest widzialne i niewidzialne. Posiadał także rozmaite symbole, które prawdopodobnie nie były niczym innym, jak pewnymi znakami, które Pitagorejczykom służyły do tego, aby się między sobą porozumiewać.

Cel jego związku zdaje się nie był inny, jak: oczyścić religię z szaleństwa ludu, umiarkować tyranie i wprowadzić do państw większy porządek. Ten związek jednak, którego tyranie zaczęły się obawiać, został krótko przed śmiercią Pitagorasa zniszczony, a owo towarzystwo filozoficzne rozwiązane, częścią wskutek skazania na śmierć, częścią wskutek ucieczki i wygnania większej części związkowców. Nieliczni, którzy jeszcze pozostali, byli nowicjuszami. A ponieważ oni niewiele z właściwych nauk Pitagorasa wiedzieli, zatem nie można też o nich nic pewnego i stanowczego powiedzieć. Wskutek tego przypisywano Pitagorasowi, który zresztą był także tęgą głową matematyczną, wiele nauk, które jednak z pewnością są tylko zmyślone.

\* \* \*

Najważniejsza epoka filozofii greckiej zaczyna się wraz ze Sokratesem. Bo on był tym, który duchowi filozoficznemu i wszystkim głowom spekulatywnym nadał całkiem nowy kierunek praktyczny. Zarazem był on pośród wszystkich ludzi prawie jedynym, którego zachowanie się najbardziej zbliża do idei mędrca.

Pośród jego uczni Platona był tym, który zajmował się więcej praktycznymi naukami Sokratesa, a wśród uczniów Platona Arystoteles największy, podniósł filozofię spekulatywną znowu wyżej.

Po Platonie i Arystotelesie nastąpili Epikurejczycy i Stoicy, którzy byli najzaciętszymi swoimi nieprzyjaciółmi. Pierwsi pokładali najwyższe dobro w wesołym nastroju, który nazywali rozkoszą, drudzy znajdowali je jedynie w podniosłości i mocy ducha, wobec których można się obejść bez wszystkich przyjemności życia.

Stoicy byli zresztą w filozofii spekulatywnej dialektykami, w filozofii moralnej dogmatykami i w swoich zasadach praktycznych, przez które rozsiali ziarno najwznioślejszych nastrojów, jakie kiedykolwiek istniały, okazali niezwykle wiele godności. Założycielem szkoły stoickiej jest Zenon z Kition. Najślawniejszymi ludźmi z tej szkoły wśród greckich mędrców są Kleantes i Chryzyp.

Szkoła epikurejska nigdy nie mogła dojść do takiego rozgłosu, do jakiego doszła stoicka. Cokolwiek jednak zawsze można powiedzieć o Epikurejczykach; tyle jest pewne, iż okazywali oni największe umiarkowanie w użyciu i byli najlepszymi filozofami przyrody wśród wszystkich myślicieli Grecji.

Zauważymy jeszcze tutaj, że najznakomitsze szkoły greckie nosiły osobne nazwy. I tak szkoła Platona nazywała się Akademią, Arystoteles Liceum, szkoła Stoików Portykiem (*στοῖον*), tj. krytym chodnikiem, skąd wywodzi się nazwa Stoików; szkoła Epikura Horti, ponieważ Epikur uczył w ogrodach.

Po akademii Platona nastąpiły jeszcze trzy inne akademie, założone przez jego uczni. Pierwszą założył Speuzyp, drugą Arkezylos, a trzecią Karneades.

Te akademie skłaniały się do sceptycyzmu. Speuzyp i Arkezylos, obaj swój sposób myślenia nastrajają na nutę sceptycyzmu, Karneades posunął się w tym jeszcze dalej. Z tego powodu nazywają sceptyków, tych subtelnych, dialektycznych filozofów także akademikami. Akademicy szli więc za pierwszym wielkim wątpicielem Pirronem i jego następcami. Do tego dał im pobudkę sam nauczyciel Platon, ponieważ wiele swoich nauk podawał w formie dialogicznej, tak iż podawał racje *pro* i *contra*, nie rozstrzygając o nich sam, chociaż zresztą był bardzo dogmatyczny.

Jeśli się epokę sceptycyzmu zacznie od Pirrona, to mamy całą szkołę sceptyków, którzy przez swój sposób myślenia i metodę filozofowania zasadniczo różnili się od dogmatyków, ponieważ jako pierwszą maksymę wszelkiego filozoficznego użytku rozumu przyjmowali: wstrzymywać się od sądu nawet przy największym podobieństwie do prawdy, i stawiali jako zasadę, iż filozofia polega na równowadze sądenia i uczy nas wykrywania fałszywego pozoru. – Po tych sceptykach jednak nie pozostało nam nic więcej, jak dwa dzieła Sekstusa Empiryka, w których on zebrał wszystkie wątpliwości.

\* \* \*

Kiedy w dalszym ciągu filozofia przeszła od Greków do Rzymian, nie doznała rozszerzenia; bo Rzymianie pozostali zawsze tylko uczniami.

Cyceron był w filozofii spekulatywnej uczniem Platona, w Etyce Stoikiem. Do szkoły stoickiej należeli Epiktet, Antonin Filozof, i Seneka jako najslawniejsi. Przyrodników wśród Rzymian nie było, prócz Pliniusza Starszego, który pozostawił opis przyrody.

W końcu znikła kultura nawet i u Rzymian i powstało barbarzyństwo, aż dopiero Arabowie w 6. i 7. wieku zaczęli przykładać się do nauk, doprowadzając do rozkwitu filozofię Arystotelesa. Wtedy to przyszły nauki znowu na Zachód, a w szczególności powaga Arystotelesa, za którym jednak postępowano w sposób niewolniczy. W 11. i 12. wieku wystąpili scholastycy; oni objaśniali Arystotelesa i rozwijali w nieskończoność jego subtelności. Nie zajmowano się niczym jak tylko abstrakcjami. Ta scholastyczna metoda pseudofilozofowania została obalona za czasów reformacji i wówczas pojawili się we filozofii Eklektycy, tj. tacy myśliciele samodzielni, którzy nie przyznawali się do żadnej szkoły, lecz szukali i przyjmowali prawdę gdzie ją znaleźli.

Polepszenie swoje w czasach nowszych zawdzięcza jednak filozofia po części zwiększeniu studium przyrody, po części połączeniu matematyki z naukami przyrodniczymi. Porządek, który powstał w myśleniu przez studium tych nauk, rozszerzył się także na poszczególne gałęzie i części właściwej mądrości wszechświatowej. Pierwszym większym badaczem przyrody w czasach nowszych był Bacon z Verulamu. On w swoich badaniach trzymał się drogi doświadczenia i zwracał uwagę na ważność i niezbędną obserwację i eksperymentów dla wykrycia prawdy. Trudno jest zresztą powiedzieć skąd właściwie



pochodzi poprawa filozofii spekulatywnej. Niemalą zasługę około niej położył *Descartes*, przyczyniając się wiele do tego, aby nadać myśleniu wyrazność przez postawione przez siebie kryterium prawdy, które on pokładał w jasności i oczywistości poznania.

Do największych i najbardziej zasłużonych reformatorów filozofii w naszych czasach należy zaliczyć *Leibniza* i *Locke'a*. Ten ostatni starał się zanalizować rozum ludzki i wykazać, jakie władze duchowe i jakie czynności duchowe należą do tego lub owego poznania. Jednakowoż nie skończył on dzieła swoich badań; a nawet jego sposób postępowania jest dogmatyczny, jakkolwiek przyniósł on tę korzyść, iż zaczęto naturę duszy lepiej i gruntowniej studiować.

Co się tyczy specjalnie metody dogmatycznej filozofowania właściwej *Leibnizowi* i *Wolffowi*, to ta była bardzo błędną. Leży nawet w niej tyle ludzającego, że naprawdę potrzeba cały ten sposób postępowania zawiesić, a zamiast niego wprowadzić w życie nowy, metodę krytycznego filozofowania, która polega na tym, aby zbadać sposób postępowania samego rozumu, rozebrać wszystkie ludzkie władze poznawcze i ocenić, jak daleko mogą naprawdę sięgać jego granice.

W naszym wieku jest filozofia przyrody w największym rozkwicie, a wśród przyrodników mamy wielkie imiona, np. *Newton*. Wśród nowych filozofów nie da się właściwie teraz wymienić wybitnych i zażywających trwałej sławy imion, ponieważ tu wszystko niejako w stanie płynnym posuwa się naprzód. Co jeden buduje, to drugi niszczy.

W filozofii moralnej nie postąpiliśmy dalej jak starożytni. Co się tyczy jednak metafizyki, to zdaje się jakobyśmy się dziwili badaniom prawd metafizycznych. Okazuje się teraz rodzaj *indifferentyzmu* wobec tej nauki, ponieważ zdaje się uchodzić za zaszczyt mówić o badaniach metafizycznych pogardliwie jako tylko o *dłubaniu*. A przecież metafizyka jest właściwą, prawdziwą filozofią!

Nasz wiek jest wiekiem krytyki i trzeba obserwować, co wyniknie z krytycznych umiowań naszego czasu w odniesieniu do filozofii, a w szczególności do metafizyki.

## V.

Poznanie w ogóle. – Poznanie intuicyjne i dyskursywne;  
wyobrażenie i pojęcie i różnica między nimi w szczególności.  
– Logiczna i estetyczna doskonałość poznania.

Wszelkie nasze poznanie posiada dwójakie odniesienie: po pierwsze odniesienie do przedmiotu, po drugie odniesienie do podmiotu. W pierwszym względzie odnosi się ono do przedstawienia, w drugim do

świadości, ogólnego warunku wszelkiego poznania w ogóle. – (Właściwie jest świadomość przedstawieniem, że we mnie jest inne przedstawienie.)

W każdym poznaniu musi się odróżnić materię, tj. przedmiot i formę, tj. sposób w jaki przedmiot poznajemy. Np. jeśli dziki widzi z oddali dom, którego użytku nie zna, to ma on wprawdzie w przedstawieniu ten sam przedmiot co drugi człowiek, który poznaje stanowczo dom jako pomieszkane urządzone dla ludzi. Ale pod względem formy jest to poznanie jednego i tego samego przedmiotu u obu różne. U jednego jest ono tylko wyobrażeniem, u drugiego wyobrażeniem i zarazem pojęciem.

Różność formy poznania opiera się na warunku, który towarzyszy wszelkiemu poznaniu, tj. świadomości. Jeżeli sobie uświadamiam przedstawienie, to jest ono jasne; jeżeli nie uświadamiam go sobie, jest ciemne.

Ponieważ świadomość jest istotnym warunkiem wszelkiej logicznej formy poznania, zatem logika może i powinna nawet zajmować się tylko jasnymi przedstawieniami, nie zaś ciemnymi. W logice patrzymy nie na to, jak przedstawienia powstają, lecz wyłącznie, jak one zgadzają się z logiczną formą. – W ogólności logika nawet nie może zgoła traktować tylko o przedstawieniach i ich możliwości. To pozostawia ona metafizyce. Ona sama zajmuje się tylko regułami myślenia w pojęciach, sądach i wnioskach, jako takich, za pomocą których dokonywa się wszelkie myślenie. Niewątpliwie, zanim przedstawienie stanie się pojęciem, zachodzi wprzód jakiś proces. I to też wykażemy na swoim miejscu. Nie będziemy jednak badać: jak przedstawienia powstają? Wprawdzie logika traktuje także o poznaniu, ponieważ już przy poznaniu zachodzi myślenie. Przedstawienie jednak nie jest jeszcze poznaniem, tylko poznanie wymaga zawsze wprzód przedstawienia. A to ostatnie nie daje się nawet zgoła określić. Bo to, czym jest przedstawienie, musiałoby się zawsze przecież wyjaśnić znowu za pomocą innego przedstawienia.

Wszystkie przedstawienia jasne, do których jedynie dadzą się stosować reguły logiki, można odróżnić ze względu na wyrażność i niewyrażność. Jeżeli uświadamiamy sobie całe przedstawienie, ale nie wszystkie szczegóły, które są w nim zawarte, to przedstawienie jest niewyraźne. Dla wyjaśnienia sprawy podam najpierw przykład na wyobrażeniu.

Spostrzegamy dom wiejski w oddali. Jeżeli jesteśmy świadomi, że oglądany przedmiot jest domem, to musimy przecież posiadać także przedstawienie różnych części tego domu, okien, drzwi, itd. Bo gdybyśmy nie widzieli części, nie widzielibyśmy także domu samego. Jednakowoż nie jesteśmy świadomi tego przedstawienia szczegółów jego części i dlatego nasze przedstawienie samego przedmiotu pomyślanego jest niewyraźnym przedstawieniem.

Jeżeli dalej chcemy przykładu niewyraźności w pojęciach, to niechaj tu posłuży przykład piękności. Każdy ma o piękności jasne pojęcie. Jednakże w tym pojęciu zachodzą różne cechy; między innymi te, iż piękno musi być czymś, co 1) podpada pod zmysły 2) i co ogólnie się podoba. Jeżeli tedy tych szczegółów i innych cech piękna nie możemy oddzielić, to nasze pojęcie o nim jest przecież zawsze jeszcze niewyraźne.

Uczniowie Wolffa nazywali niewyraźne przedstawienie *zawiłym*. Ale to wyrażenie nie jest trafne, ponieważ przeciwieństwem do zawiłości jest nie wyrażność, lecz porządek. Wprawdzie wyrażność jest skutkiem porządku, a niewyraźność wynikiem zawiłości; i dlatego każde poznanie zawiłe jest zarazem niewyraźne. Ale to twierdzenie nie jest ważne na odwrót; – nie każde poznanie niewyraźne jest zawiłe. Bo przy poznaniach, w których nie ma szczegółów, nie ma żadnego porządku, a także żadnej zawiłości.

Tak się ma rzecz a wszystkimi przedstawieniami *prostymi*, które nigdy nie są wyraźne; nie dlatego ponieważ panuje w nich zawiłość, lecz ponieważ nie ma w nich żadnej różnorodności. Musi się zatem nazywać je niewyraźnymi, jednak nie zawiłymi.

A także nawet u przedstawień złożonych, w których da się odróżnić różnorodność cech, pochodzi często niewyraźność nie z zawiłości, lecz ze *słabej* *uświadomienia*. Może mianowicie być coś niewyraźne co do formy, tj. mogą być świadomym różnorodności szczegółów w przedstawieniu; ale co do *materii*, wyrażność może zmniejszać się jeżeli stopień świadomości jest mniejszy, chociaż wszelki porządek istnieje. Tak się dzieje z przedstawieniami abstrakcyjnymi.

Wyrażność sama może być *dwojaka*.

*Po pierwsze, zmysłowa*. – Ta polega na świadomości rozmaitych szczegółów w wyobrażeniu. Widzę np. drogę mleczną jako białawą smugę; promienie światła od pojedynczych gwiazd znajdujące się w niej, musiały koniecznie dojść do mego oka. Ale przedstawienie jej było tylko jasne, a dopiero przez teleskop staje się wyraźne, ponieważ teraz spostrzegam pojedyncze gwiazdy zawarte w owej mlecznej drodze.

*Po drugie, intelektualna wyrażność w pojęciach, czyli wyrażność rozumowa*. Ta polega na rozbiorze pojęcia ze względu na rozmaite szczegóły w nim zawarte. Tak np. w pojęciu cnoty są zawarte jako cechy 1) pojęcie wolności, 2) pojęcie przywiązania do reguł (obowiązku), 3) pojęcie panowania nad siłą skłonności, o ile one tym regułom opierają się. Jeżeli tedy pojęcie cnoty rozbierzemy na jego pojedyncze części składowe, to przez taką analizę czynimy je właśnie dla nas wyraźnym. Jednak przez samo to zaprowadzenie wyrażności nie dodajemy nic do pojęcia; wyjaśniamy go tylko. Zatem przy wyrażności ulepszamy pojęcie, nie co do *materii*, lecz tylko co do *formy*.

\* \* \*

Jeśli będziemy zastanawiać się nad naszym poznaniem ze względu na dwie zasadniczo różne podstawowe władze poznawcze, *zmysłowość* i *rozum*, z których ono wynika, to napotkamy tu na różnicę między wyobrażeniami a pojęciami. Wszystkie nasze poznania rozpatrywane pod tym względem są albo *wyobrażeniami*, albo *pojęciami*. Pierwsze mają swe źródło w *zmysłowości*, – zdolności do wyobrażeń; drugie w *rozumie*, – władzy pojęć. To jest logiczna różnica między rozumem a zmysłowością, według której ta ostatnia dostarcza tylko wyobrażeń, rozum zaś tylko pojęć. – Obie władze podstawowe dadzą się

wprawdzie także z innej jeszcze strony rozważać i w inny sposób określić; mianowicie zmysłowość jako władza *receptywności*, rozum jako władza *do-wolności*. Ale ten sposób określenia nie jest logiczny, lecz *metafizyczny*. – Zwykło się nazywać zmysłowość *niższą* władzą, rozum natomiast *wyższą*, z tego powodu, ponieważ zmysłowość dostarcza tylko materiału dla myślenia, rozum zaś tym materiałem dysponuje i podciąga go pod regułę albo pojęcia.

Na podanej tutaj różnicy między poznaniem *intuicyjnym* a *dyskursywnym*, albo między wyobrażeniami a pojęciami, polega różnica między *estetyczną* a *logiczną* doskonałością poznania.

Poznanie może być doskonałe, albo według praw zmysłowości, albo według praw rozumu; w pierwszym wypadku jest ono *estetycznie* doskonałe, w innych *logicznie*. Obie doskonałości, estetyczna i logiczna, są więc różnego rodzaju; – pierwsza odnosi się do zmysłowości, druga do rozumu. – Logiczna doskonałość poznania polega na zgodności z przedmiotem, a więc na prawach *ogólnie ważnych* i daje się też ocenić według norm *a priori*. Estetyczna doskonałość polega na zgodności poznania z podmiotem i zasadza się na *szczególnej* zmysłowości człowieka. Przy doskonałości estetycznej nie ma zatem żadnych obiektywnych i powszechnie ważnych praw, ze względu na które dałaby się ona określić *a priori*, w sposób powszechnie obowiązujący dla wszystkich istot myślących w ogóle. O ile jednakowoż są także ogólne prawa zmysłowości, które mają ważność nie obiektywnie i dla wszystkich istot myślących w ogóle, lecz subiektywnie, dla całej ludzkości, da się także pomyśleć estetyczną doskonałość, która zawiera podstawę upodobania subiektywnie ważnego. Tym jest *piękność* – tj. to, co podoba się zmysłom w *wyobrażeniu* i dlatego właśnie może być przedmiotem ogólnego upodobania, ponieważ prawa wyobrażeń są ogólnymi prawami zmysłowości.

Przez tę zgodność z ogólnymi prawami zmysłowości różni się co do rodzaju, *właściwe*, *niezależne* *piękno*, którego istota polega na samej tylko formie, od tego, co jest *przyjemne*, a co podoba się wyłącznie we wrażeniu, przez podniecie i wzruszenie, i dlatego może być tylko podstawą upodobania czysto prywatnego.

Ta istotna estetyczna doskonałość jest też tą, która u wszystkich godzi się z logiczną doskonałością i najlepiej z nią daje się połączyć.

Z tej strony rozpatrywana, może więc estetyczna doskonałość, ze względu na to istotne piękno, być korzystną dla logicznej doskonałości. Z innego względu jest ona jednak dla niej także szkodliwą, o ile przy estetycznej doskonałości patrzemy tylko na *pozaistotne* piękno, na to, co *podnieca* i *wzrusza*, co się podoba zmysłom w samym tylko wrażeniu i odnosi się nie do formy, lecz do materii zmysłowości. Bo podniecie i wzruszenie może najbardziej zniszczyć logiczną doskonałość w naszych poznaniach i sądach.

W ogólności co prawda, pozostaje niewątpliwie między estetyczną i logiczną doskonałością zawsze jednak pewien rodzaj konfliktu, który nie da się zupełnie usunąć. Rozum chce być pouczony, zmysłowość ożywiona; pierwszy pragnie zrozumienia, druga łatwości ujęcia. Jeśli poznania mają nas uczyć, to o

tyle muszą być gruntowne; jeśli mają nas zarazem bawić, muszą być także piękne. Jeśli wykład jest piękny, ale płytki, może się podobać tylko zmysłowości, ale nie rozumowi, jeśli przeciwnie jest on gruntowny, ale suchy, tylko rozumowi, ale nie także zmysłowości.

Ponieważ jednakowoż potrzeba natury ludzkiej i cel popularności poznania wymaga, abyśmy starali się łączyć ze sobą obie doskonałości, więc musimy się także starać tym poznaniem, które w ogóle są zdolne do estetycznej doskonałości, nadawać ją i poznanie ściśle, logicznie doskonałe czynić popularnym przez formę estetyczną. Przy tym staraniu się o połączenie estetycznej doskonałości z logiczną w naszych poznaniach, musimy jednak baczyć na następujące reguły; mianowicie, 1) że logiczna doskonałość jest podstawą wszystkich innych doskonałości i dlatego nie powinna ustępować całkowicie żadnej innej, ani nie powinno się jej dla innej poświęcać; 2) aby głównie uważać na *f o r m a l n ą* doskonałość estetyczną – tj. zgodność poznania z prawami wyobrażenia, – ponieważ na niej właśnie polega piękno istotne, które najlepiej daje się pogodzić z logiczną doskonałością; 3) że się musi być bardzo ostrożnym z *p o d n i e c a n i e m i w z r u s z a n i e m*, przez co poznanie działa na wrażenie i utrzymuje interes dla niego, ponieważ przez to tak łatwo uwaga może być odwrócona z przedmiotu na podmiot, z czego przecie oczywiście musi powstać bardzo niekorzystny wpływ na logiczną doskonałość poznania.

\* \* \*

Ażeby istotne różnice, które zachodzą między logiczną a estetyczną doskonałością poznania, jeszcze lepiej dać poznać, nie tylko w ogólności, lecz z więcej stron szczegółowych, porównamy je między sobą ze względu na cztery główne momenty ilości, jakości, stosunku i modalności, na których przy ocenie doskonałości poznania zależy.

Poznanie jest doskonałe 1) co do ilości, jeżeli jest *o g ó l n e*; 2) co do jakości, jeżeli jest *w y r a ż n e*; 3) co do relacji, jeżeli jest *p r a w d z i w e* i wreszcie 4) pod względem modalności, jeżeli jest *p e w n e*.

Z wymienionych tu punktów widzenia poznanie rozpatrywane będzie więc logicznie doskonałe według ilości, jeżeli posiada ogólność przedmiotową (ogólność pojęcia czyli reguły), – według jakości, jeżeli posiada wyrazność przedmiotową (wyrazność w pojęciu), – według relacji: jeżeli posiada przedmiotową prawdę, – i wreszcie według modalności: jeżeli posiada przedmiotową pewność.

Tym logicznym doskonałościom odpowiadają tedy następujące estetyczne doskonałości ze względu na owe cztery momenty; mianowicie:

1) *o g ó l n o ś ć e s t e t y c z n a*. – Ta polega na możliwości zastosowania poznania do mnóstwa przedmiotów służących jako przykłady, do których poznanie daje się zastosować i przez które staje się ono zarazem użyteczne dla celów popularności;

2) *w y r a ż n o ś ć e s t e t y c z n a*. – Jest to wyrazność w wyobrażeniu, w którym abstrakcyjnie pomyślane pojęcie da się przedstawić albo wyjaśnić za pomocą przykładu *in concreto*;

3) estetyczna prawda. – Jest to tylko prawda podmiotowa, która polega na zgodności poznania z podmiotem i prawami zmysłowego wyglądu i dlatego nie jest niczym więcej, jak tylko ogólną złudą;

4) estetyczna pewność. – Ta polega na tym, co jest konieczne według świadectwa zmysłów, tj. co się potwierdza przez wrażenie i doświadczenie.

\* \* \*

Przy wymienionych co dopiero doskonałościach zachodzą zawsze dwie rzeczy, które w harmonicznym zjednoczeniu stanowią w ogóle doskonałość, mianowicie: różnorodność i jedność. Dla rozumu jedność leży w pojęciu, dla zmysłów w wyobrażeniu.

Sama różnorodność, bez jedności, nie może nas zadowolić. I dlatego dla wszystkich prawda jest główną doskonałością, ponieważ jest podstawą jedności, przez odniesienie naszego poznania do przedmiotu. Nawet przy estetycznej doskonałości prawda jest zawsze *conditio sine qua non*, najważniejszym warunkiem negatywnym, bez którego nic nie może się podobać powszechnie smakowi. Niechaj zatem nikt się nie spodziewa czynić postępy w naukach pięknych, jeżeli w swoim poznaniu nie oparł się na logicznej doskonałości. W możliwie najściślejszym zjednoczeniu doskonałości logicznej z estetyczną w ogóle, ze względu na takie poznanie, które powinno zarazem nauczać i bawić, okazuje się też rzeczywiście charakter i sztuka geniuszu.

## VI.

Szczegółowe znamiona logicznej doskonałości poznania.

- A) Logiczna doskonałość poznania według ilości. – Wielkość.  
– Wielkość ekstensywna i intensywna. – Rozwlekłość i gruntowność  
albo ważność i płodność poznania. – Określenie horyzontu  
naszego poznania.

Wielkość poznania może być dwojako rozumiana, albo jako wielkość ekstensywna, albo intensywna. Pierwsza odnosi się do zakresu poznania i polega zatem na jego ilości i różnorodności; druga odnosi się do treści, która dotyczy wielkości i ważności, czyli logicznej ważności i płodności poznania, o ile uważa się je za podstawę do licznych i wielkich następstw (*non multa, sed multum*).

Przy rozszerzeniu naszego poznania, czyli przy doskonaleniu go pod względem ekstensywności, dobrze jest obliczyć się o ile poznanie zgadza się z naszymi

celami i zdolnościami. To rozważenie dotyczy oznaczenia horyzontu naszego poznania, przez który należy rozumieć przystosowanie wielkości całkowitego poznania do zdolności i celów podmiotu.

Horyzont da się oznaczyć

1) logicznie, co do władzy, czyli sił poznawczych w stosunku do interesu rozumu. Tu mamy osądzić: jak daleko możemy zajść w naszym poznaniu, jak daleko w nim zajść musimy i o ile pewne poznania służą w logicznych celach jako środki do tych lub owych poznań głównych jako naszych celów;

2) estetycznie, według smaku w odniesieniu do interesów uczucia. Kto swój horyzont określa estetycznie, ten stara się urządzić naukę według smaku publiczności, tj. uczynić ją popularną, albo w ogóle nabywać tylko takich wiadomości, które dadzą się udzielać powszechnie, i w których także klasa nieuczonych znajduje upodobanie i zainteresowanie się;

3) praktycznie, według korzyści w odniesieniu do interesu woli. Horyzont praktyczny, o ile jest wyznaczony według wpływu, jaki ma poznanie na naszą moralność, jest pragmatyczny i bardzo wielkiej wagi. Horyzont dotyczy więc osądzenia i oznaczenia tego, co człowiek może wiedzieć, ma wiedzieć i powinien wiedzieć.

\* \* \*

Co się tyczy w szczególności horyzontu teoretycznego, czyli logicznie określonego, – bo o tym tylko może tutaj być mowa, – to ten możemy rozważać albo z punktu widzenia przedmiotowego, albo podmiotowego.

Ze względu na przedmioty jest horyzont albo historyczny, albo racjonalny. Pierwszy jest o wiele szerszy niż drugi, ba, nawet wielki niezmiernie, bo nasze historyczne poznanie nie ma granic. Horyzont racjonalny natomiast da się stale oznaczyć, da się np. oznaczyć, na jakiego rodzaju przedmioty poznanie matematyczne nie da się rozciągnąć. Albo też, jeśli chodzi o filozoficzne poznanie rozumowe, jak daleko tutaj może rozum sięgać *a priori* bez wszelkiego doświadczenia?

W stosunku do przedmiotu jest horyzont ogólny i absolutny, albo szczegółowy i warunkowany (prywatny horyzont).

Przez absolutny i szczególny horyzont należy rozumieć nakrywanie się granic ludzkiego poznania z granicami całkowitej ludzkiej doskonałości w ogóle. I tu zachodzi pytanie: co człowiek jako człowiek w ogóle może wiedzieć?

Oznaczenie horyzontu prywatnego zależy od rozmaitych empirycznych warunków i specjalnych względów, np. wieku, płci, stanu, trybu życia, itp. Każda pojedyncza klasa ludzi posiada więc w stosunku do swoich specjalnych sił poznawczych, celów i punktów widzenia, specjalny swój horyzont; – każda głowa, według miary indywidualności swoich sił i swego punktu widzenia, swój własny horyzont. Wreszcie, możemy sobie pomyśleć także jeszcze horyzont zdrowego rozsądku i horyzont nauki, który wymaga jeszcze zasad, aby według nich rozstrzygnąć: co możemy wiedzieć, a czego nie.

Czego nie możemy wiedzieć, to wychodzi ponad nasz horyzont; czego nie mamy wiedzieć, albo nie potrzebujemy wiedzieć, poza nasz horyzont. Ten ostatni ma jednak tylko wartość względną w odniesieniu do tych lub owych celów szczegółowych prywatnych, do których osiągnięcia pewne wiadomości nie tylko się nie przyczyniają, lecz nawet mogą przeszkadzać w tym. Gdyż nie ma żadnego poznania wprost i pod każdym względem nieużytecznego i nieprzydatnego, jakkolwiek nie zawsze możemy jego pożytek poznać. – Zarzut zatem, który jałowe głowy czynią wielkim mężom pracującym z niezmordowanym trudem nad naukami, pytając: na co się to przyda? – jest zarówno niemądry, jak niesprawiedliwy. Takiego pytania nie można nawet stawiać, jeżeli się chce zajmować naukami. Przyjawszy, że nauka może nas tylko powiadamiać o jakimś możliwym przedmiocie, to już z tego powodu byłaby dość pożyteczną. Wszelkie poznanie logicznie doskonałe przynosi zawsze jakąś możliwą korzyść, która, jakkolwiek dotychczas nam nieznaną, przecież może będzie odkryta przez potomność. – Gdyby zawsze przy uprawianiu nauk patrzono na zysk materialny i korzyść z nich, to nie mielibyśmy żadnej arytmetyki, ani geometrii. Nasz rozum jest nadto tak urządzony, iż znajduje zadowolenie w samym rozumieniu i to jeszcze bardziej niż w korzyści, która stąd wynika. To zauważył już P l a t o n . Człowiek odczuwa przy tym swoją własną doskonałość; on czuje, co to znaczy mieć rozum. Ludzie, którzy tego nie czują, powinni zazdrościć zwierzętom. W e w n ę t r z n a wartość, którą posiada poznanie, wskutek logicznej doskonałości, nie da się porównać z z e w n ę t r z n ą – wartością w zastosowaniu.

Podobnie jak to, co leży poza naszym horyzontem, o ile nie potrzebujemy tego wiedzieć dla naszych celów jako coś wytyczonego dla nas; tak też i to, co leży pod naszym horyzontem, o ile nie powinniśmy tego znać, jako coś dla nas szkodliwego, należy brać w znaczeniu tylko względnym, wcale zaś nie absolutnym.

\* \* \*

Ze względu na rozszerzenie i wyznaczenie granic naszego poznania poleca się następujące reguły.

Musi się swój horyzont

1) wprawdzie w c z e ś n i e wyznaczyć, ale naturalnie dopiero wtedy, gdy się może go wyznaczyć samemu, co zwykle nie dzieje się przed 20. rokiem;

2) nie łatwo i nie często go zmieniać (nie przeskakiwać z jednego na drugi);

3) nie oceniać horyzontu innych według swojego, ani też nie uważać za bezużyteczne tego, co nam na nic się nie przydaje; byłoby to zuchwalstwem, chcieć zakreślać horyzont innych, ponieważ się nie zna dostatecznie bądź to ich zdolności, bądź ich zamiarów;

4) ani go zbyt nie rozszerzać, ani zbyt ograniczać. Bo kto zbyt wiele chce wiedzieć, nie wie w końcu niczego, a kto przeciwnie wierzy, że niektóre rzeczy nic go nie obchodzą, oszukuje się często; np. jeśliby filozof sądził, że historia jest dla niego zbyteczna.



Staraj się także

5) zakreślić z góry absolutny horyzont całego rodzaju ludzkiego (co do przeszłości i przyszłości), jako też w szczególności także

6) oznaczyć miejsce, które zajmuje nasza nauka w horyzoncie całkowitego poznania. Do tego służy uniwersalna encyklopedia jako uniwersalna karta (*mappe – monde*) nauk,

7) przy wyznaczaniu swego własnego horyzontu, badaj starannie do jakiej części poznania masz największe zdolności i upodobanie, co ze względu na pewne obowiązki jest mniej lub więcej potrzebne, co się nie da pogodzić z koniecznymi obowiązkami i w końcu

8) staraj się swój horyzont zawsze przecież raczej rozszerzać niż zacieśniać.

Przy rozszerzeniu poznania nie należy obawiać się o to, o co d'Alambert przy nim się obawia. Bo nas nie przygniata ciężar, lecz objętość przestrzeni zacieśnia nasze poznanie. Krytyka rozumu, dziejów i pism historycznych; – umysł ogólny, który zajmuje się poznaniem ludzkim *en gros*, a nie tylko *en detail*, będzie zawsze zakres umniejszać, nie zmniejszając nic w treści. Tylko żużel odpada od metalu albo nieszlachetny rydwan, łupina, która do czasu była potrzebna. Z rozszerzeniem nauk przyrodniczych, matematyki, itd. pojawiają się nowe metody, które stare upraszczają i mnóstwo książek czynią zbytecznymi. Na wykryciu takich nowych metod i zasad opiera się to, iż, nie obciążając pamięci, możemy wszystko z ich pomocą do woli sami znaleźć. Dlatego ten, kto historię podciąga pod idee, które mogą pozostać zawsze, zasługuje się koło niej jako geniusz.

\* \* \*

Logicznej doskonałości poznania ze względu na jego zakres przeciwstawia się niewiedza. Jest to negatywna niedoskonałość, czyli niedoskonałość braku, która wskutek granic rozumu towarzyszy nieoddzielnie naszemu poznaniu.

Niewiedzę możemy rozpatrywać z punktu widzenia przedmiotowego i podmiotowego.

1) Przedmiotowo wzięta, jest niewiedza albo materialna, albo formalna. Pierwsza polega na braku w poznaniach historycznych, druga na braku w poznaniach racjonalnych. – Nie powinno się w żadnej dziedzinie być zupełnym ignorantem, lecz można naturalnie ograniczyć wiedzę historyczną, aby się tym więcej przykładać do racjonalnej albo na odwrót.

2) W podmiotowym znaczeniu jest niewiedza albo uczona, naukowa, albo pospolita. Kto wyraźnie pojmuje granice poznania, a więc gdzie się zaczyna pole niewiedzy, np. filozof, który rozumie i dowodzi, jak mało można wiedzieć o strukturze złota z braku potrzebnych do tego danych, jest niewiedzącym w sposób zgodny z przepisami umiejętności, czyli w sposób uczony. Kto natomiast nie zna przyczyn granic niewiedzy i dlatego nie troszczy o to, ten jest niewiedzącym w sposób pospolity, czyli nienaukowy. Taki nie wie

nawet o tym, iż on niczego nie wie. Bo niewiedzy nie można nigdy inaczej sobie przedstawić, jak przez naukę, podobnie jak ślepy nie może sobie przedstawić ciemności, póki nie przejrzy.

Znajomość swej niewiedzy wymaga więc wprzód wiedzy i uczy zarazem skromności, natomiast wiedza urojona nadyma. I tak, niewiedza Sokratesa była sławną niewiedzą; właściwie według jego własnego wyznania, wiedzą o niewiedzy. – Ci więc, którzy bardzo wiele wiadomości posiadają, a przy tym wszystkim jednak zdumiewają się nad ogromem tego, czego nie wiedzą, nie mogą się właśnie na zarzut niewiedzy narażać.

Nienaganną (*inculpabilis*) jest w ogólności niewiedza w rzeczach, których poznanie wychodzi poza nasz horyzont; a dozwoloną (jakkolwiek także tylko w znaczeniu względnym) może być ona ze względu na spekulatywny użytek naszej władzy poznawczej, o ile tu przedmioty leżą, chociaż nie ponad, jednak poza naszym horyzontem. W tym jednak jest niewiedza w rzeczach, które znać jest dla nas bardzo potrzebne, a nawet łatwe.

Jest różnica, nie wiedzieć czegoś, a coś ignorować, tj. nie chcieć o czymś słyszeć. Dobrze jest wiele ignorować z tego, co nie jest dobrze wiedzieć. Od obu należy odróżnić abstrahowanie. Abstrahujemy od poznania, jeżeli ignorujemy jego zastosowanie, przez co otrzymuje się je *in abstracto* i wtedy można je lepiej rozważać w ogólności jako zasadę. Takie abstrahowanie od tego, co przy poznaniu pewnej rzeczy nie odpowiada naszym celom, jest pożyteczne i chwalebne.

Historyczną niewiedzą cechują się pospolicie nauczyciele nauk rozumowych.

Wiedza historyczna bez określonych granic jest *polihistoria*; ta wzbija w pyszałkowatość. *Polimatia* odnosi się do poznania rozumowego. Obie razem, tj. wiedzę historyczną bez określonych granic, jako też wiedzę racjonalną można nazwać *panzofią*. – Do wiedzy historycznej należy nauka o narzędziach uczoneści – *filologia*, która obejmuje krytyczną znajomość ksiąg i języków (*literatura i lingwistyka*).

Sama tylko *polihistoria* jest uczoneścią *cyklopiczną*, której brakuje oka – oka filozofii, a cyklop w matematyce, historii, naukach przyrodniczych, filologii i lingwistyce jest uczonym, który jest wielkim we wszystkich tych rzeczach, który jednak wszelką filozofię w swoim przedmiocie uważa za zbyteczną.

Część filologii stanowią *humaniora*, przez co rozumie się znajomość starożytnych, co ułatwia *zjednoczenie nauki ze smakiem*, wygładza szorstkość i doprowadza do gładkości obejścia się i towarzyskości, na której polega *humanitarność*.

*Humaniora* dotyczą więc pouczenia o tym, co służy do kultury smaku, według wzorów starożytnych. Tu należy np. wymowa, poezja, rozczytanie się w autorach klasycznych, itp. Wszystkie te wiadomości klasyczne można zaliczyć do *praktycznej części filologii*, zmierzającej przede wszystkim do wykształcenia smaku. Jeśli jednak oddzielimy samego tylko filologa od humanisty, to moglibyśmy obu w ten sposób od siebie odróżnić, że pierwszy poszukuje u starożytnych narzędzi uczoneści, drugi natomiast środków *wykształcenia smaku*.

Beletrysta, czyli *bel esprit*, jest to humanista według współczesnych wzorów w językach żyjących. Nie jest to więc żaden uczoney, – bo tylko *martwe języki* są dziś językami uczonych, – lecz tylko *dyletante* wiadomości smaku według mody, nie potrzebującym wzorów starożytnych. Można by go nazwać *małpującym humanistą*. – Polihistor musi być jako filolog *lingwistą* i *literatem*, a jako humanista musi być *klasycykiem* i interpretatorem. Jako filolog jest on *wykształconym*, jako humanista *cywilizowanym*.

\* \* \*

W stosunku do nauk są dwa zwyrodnienia panującego smaku: *pedanteria* i *galanteria*. Pierwsza zajmuje się naukami tylko dla szkoły i ogranicza je przez to ze względu na ich *użytek*; druga zajmuje się nimi dla obejścia się, czyli dla świata i ogranicza je przez to ze względu na ich *treść*.

Pedant jest albo uczniem w przeciwieństwie do światowca i o tyle jest on nadętym uczniem bez znajomości świata, tj. bez znajomości rodzaju i sposobu, aby swoją wiedzę podać innym; – albo należy go uważać w ogólności wprowadzić za człowieka zręcznego, ale tylko w *formalnościach*, a nie co do istoty i celu. W tym ostatnim znaczeniu jest on *sziperaczem* w *formalnościach*, ograniczony, gdy chodzi o istotę rzeczy, patrzy on tylko na szatę zewnętrzną. Jest to nieszczęsne naśladowanie, czyli *karykatura* *metodycznej głowy*. – Można zatem nazwać *pedanterię* *manią szperania* i *bezużyteczną drobiazgowością* (*mikrologią*) w *formalnościach*. A taki formalizm metody szkolnej poza szkołą można spotkać nie tylko u uczonych i w stanie uczniem, lecz także w innych stanach i w innych sprawach. – Czymże innym jest *ceremoniał* *na dworach*, w *obejściu* – jak nie gonieniem za formalnościami i wyszukiwaniem drobiazgów. W wojsku nie ma się tak sprawa całkowicie, chociaż tak się mieć zdaje. Ale w rozmowie, w ubraniu, w porządku życia codziennego, w religii panuje często wiele *pedanterii*.

Celowa dokładność w formalnościach jest *gruntownością* (*ściśłą scholastyczną doskonałością*). *Pedanteria* jest więc *przesadną gruntownością*, podobnie jak *galanteria* jest tylko *przesadną popularnością*, jako prosta *zalatnica* starająca się o poklask smaku. Bo *galanteria* stara się tylko o to, aby pozyskać *życzliwość czytelnika* i dlatego nie obrazić go nawet ani jednym przykrym słowem.

Aby uniknąć *pedanterii*, do tego trzeba rozległych wiadomości nie tylko w naukach, lecz także co do ich *użytku*. Dlatego tylko prawdziwy uczoney może się uwolnić od *pedanterii*, która jest *własnością ograniczonej głowy*.

Starając się o *doskonałość scholastycznej gruntowności*, a zarazem *popularności* naszego poznania, nie wpadając przy tym w błędy wymienionej *przesadnej gruntowności* albo *przesadnej popularności*, musimy przede wszystkim baczyć na *scholastyczną doskonałość* naszego poznania, – *ściśłą formę gruntowności* – a następnie dopiero troszczyć się o to, jak byśmy mogli poznanie *metodycznie* w szkole wyuczone uczynić *prawdziwie popularnym*, tj. *przystępnym*

dla innych tak łatwo i ogólnie, iżby jednak gruntowność wskutek popularności nic nie ucierpiała. Bo nie można dla popularnej doskonałości, – podobania się ludowi, poświęcać scholastycznej doskonałości, bez której wszelka nauka byłaby tylko zabawką i igraszką.

Aby się jednak nauczyć prawdziwej popularności, trzeba czytać starożytnych, np. pisma filozoficzne Cycerona, poetów Horacego, Wergiliusza, itd., wśród nowszych Hume'a, Shaftesbury'ego, a przede wszystkim mężów, którzy dużo ocierali się o świat wykwinny, bez którego nie można być popularnym. Bo prawdziwa popularność wymaga wielkiej praktycznej znajomości świata i ludzi, znajomości pojęć, smaku i skłonności ludzi, na co trzeba mieć stale wzgląd w przedstawieniu, a nawet w wyborze trafnych wyrażen, dogadzających popularności. – Takie zniżenie się (kondescendencja) do zdolności pojmowania publiczności i do zwykłych wyrażen, bez upośledzenia jednak scholastycznej doskonałości, lecz przez przyodzianie myśli w ten sposób, aby nie było znać rusztowania – systematyki i techniki owej doskonałości – (podobnie, jak się kreśli ołówkiem linie, na których się pisze, a następnie wymazuje się je) – ta prawdziwie popularna doskonałość jest praktycznie wielką i rzadką doskonałością, która świadczy o głębokim rozumieniu nauki. Posiada ona nawet między wielu innymi zaletami także i tę, iż może dać dowód zupełnego rozumienia rzeczy. Bo scholastyczne badanie poznania pozostawia jeszcze wątpliwość: czy badanie nie jest jednostronne albo, czy poznanie samo nie ma może także innej wartości, uznanej przez wszystkich ludzi? – Szkoła ma swoje przesady, podobnie jak rozum pospolity. Jedna wspiera tutaj drugie. Jest zatem rzeczą ważną, badać poznanie na ludziach, których rozum nie hołduje w żadnej szkole.

Tę doskonałość poznania, przez którą daje się ono łatwo i ogólnie udzielać można by także nazwać zewnętrzną ekstensywnością, albo ekstensywną wielkością poznania, o ile ono rozszerza się zewnętrznie między wielu ludzi.

\* \* \*

Ponieważ jest tyle, tak różnorodnych poznań, dobrze się zrobi tworząc plan, w którym nauki tak się uporządkuje, jak one razem najlepiej odpowiadają pewnym celom i przyczyniają się do ich uskutecznienia. Wszystkie poznania są ze sobą w pewien naturalny sposób powiązane. Jeśli tedy starając się o rozszerzenie wiadomości, nie patrzymy na ten ich związek, to z całej szerokiej wiedzy nie będzie nic więcej jak prosta rapsodia. Jeżeli jednak obierzemy sobie pewną naukę główną jako cel, a wszystkie inne wiadomości uważamy tylko jako środki wiodące do celu, nadajemy przez to naszej wiedzy pewien systematyczny charakter. – Aby zaś przy rozszerzaniu swego poznania przystąpić do dzieła, według takiego dobrze ułożonego i celowego planu, trzeba się tedy starać o poznanie owego związku poznania między sobą. Do tego daje wskazówkę architektura nauk, tworząca system według idei, w którym rozpatruje się nauki ze względu na ich pokrewieństwo i systematyczne powiązanie w całość poznania ludzkość interesującego.

\* \* \*

Co się tyczy zaś w szczególności intensywnej wielkości poznania, tj. jego zawartości albo wielkości waloru i ważności, która jak to wyżej widzieliśmy, od jego ekstensywnej wielkości samej tylko różni się, to o tym tylko jeszcze następujące nieliczne poczynimy uwagi:

1) Trzeba odróżnić poznanie, które dotyczy całości użytku rozumu, na wielką skalę od subtelności w drobnych szczegółach (mikrologię).

2) Logicznie ważnym trzeba nazwać każde poznanie, które wprowadza logiczną doskonałość według formy, np. każde twierdzenie matematyczne, każde jasno pojęte prawo przyrody, każde trafne filozoficzne określenie. – Praktycznej ważności nie można nigdy z góry przewidywać, lecz musi się jej oczekiwać.

3) Nie trzeba mieszać ważności z trudnością. Poznanie może być trudne, nie będąc ważnym i na odwrót. Trudność zatem nie rozstrzyga ani za, ani przeciw wartości poznania. Ta polega na wielkości i wielości skutków. Im więcej i im większe są następstwa poznania, im więcej użytku można z niego zrobić, tym ono jest ważniejsze. – Poznanie bez ważnych następstw nazywa się dła b a n i n ą, jaką była na przykład filozofia scholastyczna.

## VII.

### B) Logiczna doskonałość poznania według relacji.

- Prawda. – Prawda materialna i formalna czyli logiczna.
- Kryteria prawdy logicznej. – Fałsz i błąd. – Złudza jako źródło błędów. – Środki unikania błędów.

Główną doskonałością poznania, ba, nawet istotnym i nieodłącznym warunkiem wszelkiej jego doskonałości, jest p r a w d a . – Prawda, mówi się, polega na zgodności poznania z przedmiotem. Według tej po prostu tylko definicji słownej powinno więc moje poznanie, aby uchodzić za prawdziwe, zgadzać się z przedmiotem. Ale przedmiot mogę przecie porównywać z moim poznaniami tylko przez to, iż go poznaję. Moje poznanie powinno się zatem samo sprawdzić, co jednak dalekim jest od tego, aby do prawdy wystarczyło. Bo, ponieważ przedmiot jest poza mną, a poznanie we mnie, więc mogę przecież zawsze tylko osądzić, czy moje poznanie przedmiotu zgadza się z moim poznaniami przedmiotu. Takie kółko w definicji nazywali starożytni d i a l l e l ą . I rzeczywiście też sceptycy ten błąd zawsze logikom zarzucali, robiąc uwagę, że z ową definicją prawdy ma się sprawa podobnie, jak z tym, który zeznając przed sądem, powołuje się

przy tym na świadka, którego nikt nie zna, który jednak chce się uczynić wiarygodnym twierdząc, iż ten, który go na świadka powołał, jest prawym człowiekiem. – Zarzut jest bezsprzecznie uzasadniony; tylko że rozwiązanie wymienionego zadania jest wręcz niemożliwe dla każdego człowieka.

Zachodzi mianowicie tutaj pytanie, czy i o ile istnieje niezawodne, ogólne i w zastosowaniu użyteczne kryterium prawdy? – Bo to ma znaczyć pytanie: *c z y m j e s t p r a w d a ?*

Aby to ważne pytanie móc rozstrzygnąć, musimy odróżnić dobrze to, co w naszym poznaniu należy do jego materii i odnosi się do *p r z e d m i o t u*, od tego, co dotyczy *s a m e j t y l k o f o r m y*, jako tego warunku, bez którego poznanie nie byłoby zgoła żadnym poznaniem. – Ze względu na tę różnicę między *p r z e d m i o t o w y m*, *m a t e r i a l n y m*, a *p o d m i o t o w y m*, formalnym stosunkiem w naszym poznaniu, rozpada się zatem powyższe pytanie na dwa szczegółowe:

- 1) Czy istnieje ogólne materialne, i
- 2) Czy istnieje ogólne formalne kryterium prawdy.

Ogólne materialne kryterium prawdy jest niemożliwe; – jest ono nawet sprzeczne samo w sobie. Bo jako *o g ó l n e*, dla wszystkich przedmiotów w ogóle ważne, musiałyby ono abstrahować całkowicie od wszelkiej różnicy między nimi, a przecież zarazem także jako materialne kryterium musiałyby właśnie dotyczyć tej różnicy, aby móc określić, czy jakieś poznanie zgadza się właśnie z tym przedmiotem, do którego się odnosi, a nie z jakimś przedmiotem w ogóle – przez co właściwie nic nie jest powiedziane. Prawda materialna musi jednak polegać na tej zgodności poznania, z tym oznaczonym przedmiotem, do którego się odnosi. Bo poznanie, które ze względu na jeden przedmiot jest prawdziwe, może być w odniesieniu do innych przedmiotów fałszywe. Jest zatem niestosowne wymagać ogólnego materialnego kryterium prawdy, które ma od wszelkiej różnicy przedmiotów zarazem abstrahować i nie abstrahować.

Jeżeli jednak zachodzi pytanie o *o g ó l n e*, *f o r m a l n e* kryteria prawdy, to tu łatwo rozstrzygnąć, że takie kryterium bezsprzecznie istnieć może. Bo prawda *f o r m a l n a* polega wyłącznie na zgodności poznania ze sobą samym, przy zupełnym abstrahowaniu od wszystkich przedmiotów razem i od wszelkiej różnicy między nimi. A zatem ogólne, formalne kryteria prawdy nie są niczym innym, jak ogólnymi logicznymi cechami zgodności poznania ze sobą samym, albo – co na jedno wychodzi – z ogólnymi prawami rozumu i rozsądku.

Wprawdzie te ogólne, formalne kryteria są naturalnie dla prawdy przedmiotowej niewystarczające, ale należy je uważać przecie i za jej *conditio sine qua non*.

Bo przed pytaniem: czy poznanie zgadza się z przedmiotem, musi iść pytanie: czy ono zgadza się same z sobą (co do formy)? A to jest rzeczą logiki.

Formalne kryteria prawdy w logice są:

- 1) *z a s a d a s p r z e c z n o ś c i*;
- 2) *z a s a d a w y s t a r c z a j ą c e j p o d s t a w y*.

Pierwsza określa logiczną *m o ż e b n o ś ć* poznania, druga *l o g i c z n ą r z e c z y w i s t o ś ć* jego.

Do logicznej prawdy poznania należy mianowicie:

Po pierwsze: aby ono było logicznie możliwe,

[w tym miejscu urywa się przekład Zawirskiego]

to znaczy nie będzie so-

bie przeczyć. Ta oznaka wewnętrznej logicznej prawdy jest jednak tylko negatywna; ponieważ poznanie, które sobie przeczy jest wprawdzie fałszywe, jeżeli jednak sobie nie zaprzecza, jeszcze nie jest prawdziwe.

Po drugie: byłoby ono ugruntowane logicznie, to znaczy a) miało podstawę i b) nie prowadziło do fałszywych wniosków.

To drugie kryterium, zewnętrznej logicznej prawdy albo racjonalności poznania, dotyczące logicznego związku poznania z podstawami i następstwami jest pozytywne. I tu obowiązują następujące reguły:

1) Z prawdziwości wniosku da się wyciągnąć prawdziwość poznania jako podstawy, ale tylko negatywnie: kiedy jeden fałszywy wniosek wypływa z poznania, wtedy samo poznanie jest fałszywe. Bo gdyby podstawa była prawdziwa, wtedy również wniosek musiałby być prawdziwy, ponieważ wniosek jest określany przez podstawę. – Nie można jednak wnioskować odwrotnie: kiedy żaden fałszywy wniosek nie wypływa z poznania, wtedy jest ono prawdziwe; bo można z fałszywej podstawy wyciągnąć prawdziwy wniosek.

2) Jeśli wnioski poznania są prawdziwe: to również poznanie jest prawdziwe. Ponieważ gdyby w poznaniu było tylko coś fałszywego, to musiałby także mieć miejsce fałszywy wniosek.

Z wniosku daje się wprawdzie wyciągnąć podstawę, ale bez możliwości określenia tej podstawy. Tylko z kwintesencji wszystkich wniosków można wyciągnąć określoną podstawę, tak że będzie ona prawdziwa.

Pierwszy rodzaj wnioskowania, zgodnie z którym wnioski mogą być tylko negatywne i pośrednio wystarczającym kryterium prawdziwości poznania, zwie się w logice apagogenicznym (*modus tollens*).

Ta metoda, która często jest używana w geometrii, ma tę zaletę, że pozwala mi z poznania wyciągnąć wyłącznie fałszywe wnioski, aby dowieść jego fałszywości. Ażeby na przykład wykazać, że Ziemia nie jest płaska, mogę, nie przytaczając pozytywnych i bezpośrednich podstaw, apagogenicznie i pośrednio wnioskować tylko tak: jeżeli Ziemia byłaby płaska, wówczas Gwiazda Polarna musiałaby zawsze pozostawać na tej samej wysokości; ponieważ jednak taki przypadek nie zachodzi, to nie jest ona płaska.

Przy innym, pozytywnym i bezpośrednim sposobie wnioskowania (*modus ponens*), występuje ta trudność, że całokształt skutków nie daje się poznać apodyktycznie i że stąd wspomniany sposób rozumowania sprowadzony zostaje tylko do prawdopodobnego i hipotetycznie prawdziwego poznania (*Hypothesen*), zgodnie z założeniem, że tam, gdzie jest wiele wniosków prawdziwych, mogą być prawdziwe również pozostałe.

Będziemy mogli zatem przedstawić tutaj trzy podstawowe zasady, jako powszechne, czysto formalne lub logiczne kryteria prawdziwości; są nimi

1) zasada sprzeczności i identyczności (*principium contradictionis et identitatis*), poprzez którą określona jest wewnętrzna możliwość poznania dla sądów problematycznych;

2) zasada podstawy dostatecznej (*principium rationis sufficiens*), na której spoczywa (logiczna) rzeczywistość poznania, tak że jest ona ugruntowana, jako materia dla sądów asertorycznych;

3) zasada wyłączonego środka (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), na której ugruntowana jest logiczna konieczność poznania – tak że koniecznie trzeba sądzić tak, a nie inaczej, to znaczy że przeciwieństwo jest fałszywe – dla sądów apodyktycznych.

\* \* \*

Przeciwieństwem prawdziwości jest fałszywość, która, o ile zostanie uznana za prawdę zwie się błędem. Błędny sąd – ponieważ błąd podobnie jak prawda zawiera się tylko w sądach, jest więc takim, który miesza pozór prawdziwości z prawdziwością samą.

Jak możliwa jest prawda, można łatwo zobaczyć, ponieważ tutaj działa intelekt według swych własnych praw.

Jak jednak jest możliwy błąd w formalnym znaczeniu tego słowa, tzn. sprzeczna z intelektem forma myślenia, ciężko zrozumieć, tak jak w ogóle niepojęte jest, jak jakaś siła powinna różnić się od swych własnych praw. W samym intelekcie i w jego istotnych zasadach nie możemy szukać podstawy błędu, równie jak w granicach intelektu, w których wprowadzie leżą przyczyny niewiedzy, w żadnym wypadku nie leży jednak błąd. Gdybyśmy nie mieli innej władzy poznania niż intelekt, nigdy byśmy się nie mylili. Jednakże, oprócz intelektu, leży w nas jeszcze inne nieodłączne źródło poznania. Jest to zmysłowość, która ofiaruje nam materiał myślenia i przy tym działa według innych zasad niż intelekt. Ze zmysłowości rozpatrywanej w i dla siebie nie może jednak również wynikać błąd, ponieważ zmysły nie sądzą w ogóle.

Przyczyna powstania wszelkich błędów będzie dlatego musiała być poszukiwana tylko i wyłącznie w niezauważalnym wpływie zmysłowości na intelekt, lub też mówiąc dokładniej, na sąd. Ten wpływ sprawia mianowicie, że w sądach czysto subiektywne podstawy uznajemy za obiektywne i w efekcie czysty pozór prawdy mieszamy z samą prawdą. Albowiem na tym polega istota pozoru, który z tego powodu postrzegany jest jako podstawa, by fałszywe poznanie uważać za prawdziwe.

To, co czymś możliwym czyni błąd, jest więc pozorem, wedle którego zostaje pomieszane w sądzie to, co czysto subiektywne z tym, co obiektywne.

W pewnym sensie można również intelekt uznać za sprawcę błędu, o tyle, o ile mianowicie z braku wymaganej uwagi poddaje się wpływowi zmysłów poprzez rodzący się tu pozór, by czysto subiektywną podstawę sądów uważać za obiektywną, lub to, co jest prawdą tylko zgodnie z zasadami zmysłowości, pozwolić uznać za prawdę zgodnie z jego własnymi prawami.

Zgodnie z tym, tylko wina niewiedzy leży w obrębie intelektu, winę błędu musimy przypisać sobie sami. Natura wprowadzie odmówiła nam wielu poznań, pozwala nam na tak wiele nieuchronnej niewiedzy, ale jednak błędu nie powoduje. Tu przywodzi nas nasza skłonność do sądzenia i do rozstrzygania, również tam, gdzie z powodu własnej ograniczoności nie jesteśmy w stanie sądzić i rozstrzygać.

\* \* \*

Wszelki błąd, w który może popaść ludzki intelekt, jest jednak tylko częściowy i w każdym błędnym sądzie musi zawsze zawierać się coś prawdziwego. Albowiem totalny błąd byłby totalnym sporem z prawami intelektu i rozumu. Jak mógłby on, jako taki, w jakikolwiek sposób wynikać z intelektu i jeśli mimo to jest jednak sądem, zostać uznany za produkt intelektu!



Ze względu na prawdę i błąd w naszym poznaniu rozróżniamy poznania *dokładne i prostackie*.

Poznanie jest *dokładne*, kiedy zgadza się ze swym przedmiotem, albo kiedy ze względu na jego obiekt nie może mieć miejsca jakikolwiek błąd, *prostackie*, gdy mogą być w nim błędy bez zamiaru przeszkodzenia mu.

Różnica dotyczy *szerszego lub węższego określenia naszego poznania (cogito late vel stricte determinata)*. Na początku jest niekiedy konieczne określić poznanie w szerszym kontekście (*late determinare*), szczególnie w sprawach historycznych. W zakresie poznania rozumowego wszystko musi być jednak określone *dokładnie (stricte)*. Przy determinacji ukrytej powiada się: poznanie jest *praeter propter* zdeterminowane. Zawsze zależy od zamiaru poznania, czy jest ono *prostackie*, czy określone *dokładnie*. Ukryta determinacja pozostawia jednak zawsze pewne pole gry dla błędu, który jednak może mieć swe określone granice. Błąd w szczególności ma miejsce tam, gdzie ukryta determinacja uznana zostaje za determinację *stricte*, np. w sprawach moralności, gdzie wszystko musi być determinowane *stricte*. Ci, którzy tego nie czynią, nazwani zostali przez Anglików: *Latytudynarianie*.

Od dokładności, jako od obiektywnej doskonałości poznania z powodu, że poznanie w pełni zgadza się tu z obiektem – można jeszcze odróżnić *subtelność*, jako jego *podmiotową doskonałość*.

Poznanie rzeczy jest *subtelne*, gdy się odkrywa w niej to, co umyka uwadze innego. Wymaga to zatem wysokiego stopnia uwagi i wielkiego nakładu sił intelektu.

Wielu gani wszelką *subtelność*, gdyż nie mogą jej osiągnąć. Jednakże sama w sobie zawsze przynosi ona intelektowi zaszczyt, a nawet jest czci godna i konieczna o tyle, o ile jest stosowana do któregoś z godnych obserwacji przedmiotów. Jeśli jednak chciałoby się osiągnąć ów cel przy minimalnej uwadze i natężeniu intelektu i czyniłoby się to ustawicznie, to taki nakład [sił] byłby bezużyteczny i popadłoby się w *subtelności*, które są wprawdzie *uciążliwe*, ale *niczemu nie służą (nugae difficiles)*.

Tak jak temu, co *dokładne*, należy przeciwstawić to, co *prostackie*, tak temu, co *subtelne*, to, co *grubiańskie*.

\* \* \*

Z natury błędu, w którego pojęciu, jak zauważyliśmy, poza *fałszywością*, zawiera się jeszcze jako istotna cecha *pozór prawdy*, wynikają dla *prawdziwości* naszego poznania następujące ważne reguły:

Ażeby uniknąć błędów – a *nieodzowne* jest co najmniej, by osądzać absolutnie lub po prostu bez błędu, co *ewentualnie* może mieć miejsce, albowiem *niebezpieczeństwo pomyłki* jest dla nas *nieuniknione* – a zatem *ażeby zapobiec błędowi*, należy odkryć jego źródło, *pozór* i próbować go wyjaśnić. To jednak czynili nieliczni filozofowie. Próbowali oni tylko *zażegnać same błędy*, bez podawania pozorów, z których one wynikały. To odkrycie i rozwiązanie pozorów jest jednak o wiele większą *zasługą dla prawdy*, niż proste odparcie samych błędów, poprzez które nie można zatkać tego źródła i ochronić się przed nim tak, aby wzmiankowany *pozór*, z powodu, że się go nie zna, w innym przypadku nie doprowadził znów do błędów. Bo nawet jeśli jesteśmy przekonani, że się mylimy, to jednak w przypadku gdy nie został usunięty *pozór leżący u podstaw* naszych błędów, pozostają jednak *skrupuły*, jak dalece możemy dysponować tu *uzasadnieniem*.

Poprzez wyjaśnienie *pozoru* można ponadto również *błądzącemu przyznać pewnego rodzaju słusność*. Nikt nie przyzna, że mylił się bez jakiegokolwiek *pozoru prawdy*,

który może zwieść nawet kogoś najbardziej przenikliwego, ponieważ wszystko to zależy od subiektywnych podstaw.

Bo błąd, gdy pozór objawia się również powszechnemu rozsądkowi (*sensus communis*), zwiemy brednią lub niedorzecznością. Zarzut absurdalności jest zawsze osobistą przyganą, której należy unikać, w szczególności przy zapobieganiu błędom.

Bo temu, kto określa niedorzeczność, nie jest jednak objawiony pozór, który leży u podstaw owej objawionej fałszywości. Pozór ten należy najpierw uczynić oczywistym. Jeśli jednak obstaje on przy tym, to popada oczywiście w brednie; ale od tego punktu nie będzie w stanie posunąć się do przodu. W efekcie, gdy idzie o wszelkie dalsze pouczenia i rozważania, staje się równie nieużyteczny, jak i niegodny. Właściwie można bowiem udowodnić, że źródło jest niedorzeczne; i w tym momencie wszystko, co rozumne staje się daremne. Gdy się udowadnia niedorzeczność, to nie dyskutuje się już z błędzącymi, lecz z rozsądnymi. Ale tutaj odkrycie niedorzeczności (*deductio ad absurdum*) nie jest konieczne.

Niedorzecznym błędem można też nazwać taki, który nie służy niczemu, nawet pozorowi usprawiedliwienia; tak, jak prostacki błąd jest błędem, który dowodzi niewiedzy powszechnego poznania albo też porusza powszechną uwagę.

Błąd w zasadzie jest większy aniżeli błąd w jej użyciu.

\* \* \*

Zewnętrzny znak albo zewnętrzny probierz prawdy jest porównaniem naszego własnego sądu z sądami innych, albowiem to, co subiektywne nie przysługuje innym w ten sam sposób, zatem pozór może zostać wyjaśniony na tej samej zasadzie. Niezgodność sądów innych z naszym sądem jest dlatego zewnętrznym synonimem błędu i jest postrzegana jako znak, by nasze postępowanie badać poprzez sądy, ale tym samym od razu nie odrzucać. Bo być może można mieć rację, gdy idzie o sprawę, a nie mieć racji tylko odnośnie manieri, to znaczy wykładu.

Powszechny ludzki rozsądek (*sensus communis*) jest również probierzem samym w sobie, służącym do tego, ażeby odkryć błąd sztucznego użycia intelektu. Znaczy to: orientowanie się w myśleniu albo w spekulatywnym użyciu rozumu, poprzez ukierunkowywanie powszechnego intelektu, gdy się używa powszechnego intelektu jako probierza dla osądów poprawności tego, co spekulatywne.

\* \* \*

Powszechne reguły i warunki unikania błędów są w ogólności następujące: 1) myśleć samemu, 2) myśląc ustawiać się na pozycji kogoś innego, i 3) równocześnie myśleć tak, by być zgodnym z samym sobą. Maksymy samodzielnego myślenia mają być wyjaśnione; należy odczuć i rozbudować maksymę myślenia zgodnie z punktem widzenia innych; a maksyma, by równocześnie myśleć z samym sobą winna być nazwana konsekwentnym bądź wiążącym sposobem myślenia.