

ARCHIWUM

Jan Salamucha

Krytyka poznania

W ubiegłym roku minęło pięćdziesiąt lat od męczeńskiej śmierci ks. Jana Salamuchy, kapelana AK, który został bestialsko zamordowany przez własowców w pierwszych dniach Powstania Warszawskiego. Wkrótce ukaże się tom Wiedza i wiara, zawierający niemal całą drukowaną spuściznę tego znakomitego historyka logiki, jednego z najwybitniejszych polskich filozofów katolickich, współzałożyciela Koła Krakowskiego, które postawiło sobie za cel unowocześnienie scholastyki w duchu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Publikowana poniżej praca jest tekstem wykładów, które ks. Salamucha miał dla słuchaczy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku akademickim 1934-1935. Pragniemy podziękować Bibliotece Jagiellońskiej za bezinteresowne udostępnienie nam maszynopisu tych wykładów.

W tekście unowocześniliśmy ortografię i interpunkcję, a odnośniki bibliograficzne przenieśliśmy do przypisów. Wszelkie inne zmiany redakcyjne zostały zaznaczone nawiasami kwadratowymi. Dziękujemy Panu Mikołajowi Olszewskiemu za pomoc w ustaleniu poprawnej lekcji cytowanych fragmentów łacińskich, a Panu Cezaremu Narogowi — greckich.

Redakcja

Kryteriologia ([inaczej] krytyka poznania, teoria poznania, gnozeologia; [od] κριτηριον — sprawdzian; γνωσις — poznanie) [...] jest to nauka o źródłach i kryteriach poznania.

Co to jest poznanie? Pewne akty psychiczne są o tyle aktami poznawczymi, o ile są prawdziwe lub przynajmniej mają na celu prawdę; inaczej poznanie jest pozorne. Znamy jakiś przedmiot — to tyle, co: możemy o nim wypowiedzieć co najmniej jeden sąd prawdziwy. [...] Na przykład: „Pilaw jest to ulubiona potrawa wschodnia, złożona z tłustej baraniny, gotowanej z ryżem i polanej masłem”. [...] Im więcej takich sądów prawdziwych możemy o danym przedmiocie wypowiedzieć, tym lepiej go znamy.

Kryteriologia różni się od logiki formalnej przedmiotem formalnym. Logika formalna ma na względzie poprawność połączeń między różnymi tezami — poprawność rozumowania. Kryteriologia bada prawdziwość formułowanych tez.

Zarys historyczny

Zagadnienia poznawcze zostały wysunięte na czoło zagadnień filozoficznych dopiero przez Kartezjusza [...] [(1596-1650)], a od czasów Kanta [(1724-1804)] kryteriologia — jako odrębna część filozofii — staje się podstawową dyscypliną filozoficzną. Przedtem zagadnienia poznawcze były traktowane tylko na marginesie innych zagadnień — nie były usystematyzowane; stąd trudno zrekonstruować podstawę pełną [Arystotelesa (384-322 a. Chr.) i] średniowiecznych scholastyków, jak św. Tomasza [(1225-1274)] [...]; stąd też dużo rozbieżności między scholastykami w tej gałęzi filozofii.

Jak nie należy uprawiać krytyki poznania

Wielu autorów niescholastycznych i niektórzy scholastyczni na początku krytyki poznania stawiają tzw. problemat teoriopoznawczy: czy poznanie jest w ogóle możliwe. Do tego dołącza się jeszcze postulat abstrahowania od całej swej dotychczasowej wiedzy — przyjęcie takiej postawy, jak gdyby od krytyki poznania rozpoczynała się nasza wiedza.

(1) Tak postawione zagadnienie poznawcze nie może być rozstrzygnięte. Wszelkie rozstrzygnięcie zagadnienia jakiegokolwiek jest procesem poznawczym; wszelki proces poznawczy jest w tym wypadku niemożliwy, bo jest w samym zagadnieniu zakwestionowany. (2) Jest [ono] bezsensowne, pomimo pozorów przeciwnych. Zagadnienie jakiegokolwiek o tyle jest sensowne, o ile sensowna jest odpowiedź na nie — twierdząca i przecząca. Otóż, odpowiedź przecząca na to zagadnienie jest zdaniem bezsensownym. Odpowiedź przecząca nie może być prawdą, bo w niej się stwierdza, że poznanie prawdy jest niemożliwe, więc jest w ogóle wyrażeniem bezsensownym; i tu jest źródło faktu zaznaczonego wyżej w punkcie (1). Odpowiedź negatywna na tak postawione

zagadnienie ma strukturę logiczną zdania, będącego podstawą antynomii Epimenidesa [(VI w. a. Chr.) (por. *Wstęp do logiki*¹)].

Czym jest poprawna kryteriologia

Chociaż różni scholastycy ulegali sugestiom fałszywych teorii poznania, to jednak we współczesnej Szkole Lowańskiej przeważa pogląd, że punktem wyjścia dla kryteriologii jest *dubium methodicum, negativum, universale*.

Dubium (w przeciwstawieniu do pewności) *est suspensio mentis inter utramque partem contradictionis*.

Dubium methodicum (w odróżnieniu od *dubium reale et dubium fictum*) *illud est, quando eo voluntarie utimur ad aliquem cognitionem obtinendam vel explicandam*.

Dubium negativum (w przeciwstawieniu do *dubium positivum*) *tunc est, quando rationes dubii non sunt tales, ut possint facultatem ab assentiendo abstinere, attamen ad reflexionem instituendam inclinant*.

Dubium universale (w przeciwstawieniu do *dubium partiale*) *tunc est, quando ad omnem nostram refertur cognitionem*,

Takie stanowisko w rezultacie sprowadza się do tego: (1) wziąć pod uwagę całą dotychczas posiadaną wiedzę; (2) poddać ją analizie krytycznej. Taką kryteriologię będziemy tu uprawiali.

Prawda

Powiedziałem na początku, z okazji określenia krytyki poznania, że „poznaniem” nazywamy takie akty psychiczne, które są prawdziwe, lub które mają na celu prawdę. Stąd potrzeba analizy pojęcia prawdy.

Scholastycy rozróżniają prawdę ontologiczną i prawdę logiczną (*veritas ontologica et veritas logica*).

Prawda ontologiczna

Veritas ontologica est adaequatio rei ad intellectum. W tym pojęciu scholastycznym tkwią dwie cechy dosyć charakterystyczne dla postawy scholastycznej.

(1) Teocentryzm. Wszystkie zagadnienia teoretyczne i praktyczne koncentrują się około istoty Boga. Na cały świat patrzy się jako na dzieło Boga, a Bóg — jako istota nieskończenie inteligentna — stwarzał według odwiecznych swych planów; stąd każda rzecz zgodna jest z umysłem Boga.

(2) Optymizm poznawczy. Każda rzecz — jako zależna od umysłu Bożego — może być przez umysł stworzony poznana; każda rzecz jest potencjalnym przedmiotem naszego poznania i o tyle jest zgodna z naszym umysłem (stanowisko diametralnie przeciwne stanowisku pozytywistycznemu).

¹ Chodzi o wykłady ks. J. Salamuchy, które zachowały się zresztą w maszynopisie (przyj. red.).

Jeśli się uświadomi sobie tę postawę scholastyków, rozumie się genezę pojęcia prawdy ontologicznej i przez to rozumie się lepiej i samo pojęcie prawdy ontologicznej.

Język potoczny na ogół nie używa wyrazu „prawda” w sensie prawdy ontologicznej. Pewne reminiscencje prawdy ontologicznej znajdujemy tylko w takich zwrotach, jak np.: „To jest fałszywy (czy prawdziwy) brylant” *etc.* Przedmiot *x* jest prawdziwy (w tym sensie potocznym) — to tyle, co: przedmiot *x* ma wygląd zewnętrzny przedmiotu *y*, i rzeczywiście (w swej strukturze fizycznej i chemicznej) jest *y*-iem. Przedmiot *x* jest fałszywy (w tym sensie potocznym) — to tyle, co: przedmiot *x* ma wygląd zewnętrzny przedmiotu *y*, ale w rzeczywistości (w swej strukturze fizycznej i chemicznej) *y*-iem nie jest.

Prawda logiczna

Według określenia scholastycznego: *Veritas logica est adaequatio seu conformitas intellectus cum re cognita.*

W jaki sposób umysł może być zgodny z przedmiotem poznanym? Nie jest to zgodność w sensie moralnym, która jest synonimem czy pewną odmianą miłości bliźniego. Umysł nie może być zgodny z przedmiotem poznanym tak, jak klisza fotograficzna, fotografia, czy obraz jest zgodny ze swoim oryginałem. Jest to oczywiste choćby stąd, że w tych wszystkich wymienionych przykładach zgodność (podobieństwo) jest relacją, której obydwa terminy są przedmiotami materialnymi; tymczasem poznanie prawdziwe może się odnosić do przedmiotów materialnych i wtedy prawda jest relacją, łączącą umysł, jako coś psychicznego, duchowego, niematerialnego — z przedmiotem materialnym.

Więc na czym polega ta zgodność? Formułujemy o różnych przedmiotach różne sądy — i stan rzeczy, przedstawiony w tych sądach albo jest zgodny ze stanem przedmiotów, których te sądy dotyczą, [i] wtedy te sądy są prawdziwe; albo też stan rzeczy, przedstawiony w tych sądach, nie jest zgodny ze stanem przedmiotów, [i] wtedy sądy są fałszywe.

Prawdziwe i fałszywe mogą być tylko sądy (w sensie psychicznym lub w sensie logicznym). Jeżeli o czymkolwiek, co nie jest sądem, mówimy, że jest prawdziwe lub fałszywe, wtedy używamy terminów „prawdziwy” i „fałszywy” w sensie ontologicznym lub [w] jakimś sensie metaforycznym.

Fałsz jest negacją prawdy; fałszywy jest sąd, który nie jest prawdziwy.

Przedmioty nierzeczywiste

Wszystkie przedmioty dzielą scholastycy na dwie grupy: *entia realia et entia rationis.*

Ens reale illud est, quod habet esse obiectivum in rerum natura.

Jeżeli traktujemy wszechświat jako zbiór przedmiotów stworzonych — ze Stwórcą razem — wtedy każdy element tego zbioru jest przedmiotem rzeczywistym. *Ens rationis illud est, quod habet esse obiectivum in intellectu tantum.* Przedmiotem nierzeczy-

wistym jest każdy przedmiot, który nie jest rzeczywistym; każdy przedmiot przez nas dowolnie wymyślony.

Określiliśmy sąd prawdziwy jako taki sąd, który jest zgodny ze swoim przedmiotem; sąd fałszywy jest niezgodny ze swoim przedmiotem. Odnośnie do przedmiotów rzeczywistych jasne jest, że sądy nasze mogą być zgodne lub niezgodne z nimi, bo przedmioty rzeczywiste są od nas niezależne. Ale w jaki sposób można mówić o prawdzie i fałszu odnośnie do przedmiotów nierzeczywistych, jeśli są one przez nas wymyślone, od nas zależne? Chyba wszystkie sądy, dotyczące przedmiotów nierzeczywistych, są sądami prawdziwymi? A jednak zdarzają się rozwiązania (sądy) fałszywe i w matematyce, chociaż przedmioty matematyczne są to przedmioty nierzeczywiste ... Więc zachodzi trudność, którą trzeba rozstrzygnąć.

Gdyby wszystko w przedmiotach nierzeczywistych było od nas zależne, wtedy żadne zdanie, o nich wypowiedziane, nie byłoby fałszywe, a konsekwentnie — i każda prawda, o nich sformułowana, byłaby prawdą banalną, bo wszystko byłoby prawdziwe. Ale i w przedmiotach nierzeczywistych są pewne cechy od nas niezależne.

(1) Niezależny jest od nas fakt historyczny, że ktoś sobie kiedyś taki a taki przedmiot wymyślił. Na przykład Grecy wymyślili sobie przysłowiową chimere — jako potwora z łbem lwim, ciałem kozim i z ogonem smoczym — i ten fakt historyczny jest od nas niezależny, chociaż chimera jest przedmiotem nierzeczywistym.

(2) Różne relacje, zachodzące między przedmiotami nierzeczywistymi, są od nas niezależne. Jakakolwiek liczba niewymierna jest wymyślona przez ludzi i o tyle od ludzi zależna; ale relacje między liczbami niewymiernymi (np. $\sqrt{3} > \sqrt{2}$) są od nas niezależne, jeżeli już raz tak czy inaczej określiliśmy przedmioty przez nas wymyślone. Dedekind [(1831-1916)], znakomity matematyk niemiecki [...], powiedział, że świat liczb jest równie od nas niezależny, jak świat gwiazd.

Te cechy przedmiotów nierzeczywistych, które są od nas niezależne, sprawiają to, że sądy o przedmiotach nierzeczywistych mogą być fałszywe. Dzięki temu mogą wypowiedzieć sądy fałszywe nawet o chimerze; dzięki temu matematyka jest tak interesującą nauką i tak świetnie się rozwija.

Pewność

Z pojęciem prawdziwości poznania często łączy się pojęcie pewności (*certitudo*).

Certitudo est firma adhaesio mentis ad veritatem cognitam.

Doświadczenie uczy, że poczucie pewności jest dosyć niezależne od logicznych podstaw danej prawdy. Kard[ynał] Newman [(1801-1890)] wypowiada się nawet paradoksalnie, że ściśle dowody są raczej dowodem niepewności niż pewności na dany temat. Dlatego też pewnością nie będziemy się w kryteriologii zajmowali, uważając ją za temat należący do psychologii. Pewność w sensie logicznym czy kryteriologicznym niczym się nie różni od stwierdzenia prawdy.

Źródło poznania

Współczesny matematyk angielski Hardy² [(1877-1947)] ilustruje proces poznania następującym porównaniem. Człowiek poznający jest podobny do obserwatora, który z daleka patrzy na pasmo górskie i ma rozróżnić wszystkie szczyty należące do tego pasma. Niektóre szczyty widzi wyraźnie i od razu, bo wydatnie się wznoszą w górę; inne rozróżni dopiero wtedy, kiedy powoli i uważnie prowadzi wzrok od jakiegoś wydatnego szczytu w odpowiednim kierunku. Na tym jego zadanie polega, żeby zobaczyć wszystkie szczyty oddzielnie, i na tym się jego zadanie kończy. I ktoś z boku stojący o tyle mu może pomóc, że ułatwi mu to przenoszenie wzroku z jednego szczytu na drugi, dając mu odpowiednie wskazówki.

W tym porównaniu chce Hardy podkreślić momenty intuicyjne w poznaniu. Żeby coś poznać, trzeba coś «zobaczyć» — nie zawsze oczyma; ale u podstaw każdego procesu poznawczego są te jakieś bezpośrednie intuicje pewnych rzeczy; proces poznania polega tylko na odpowiednim uporządkowaniu tych podstawowych intuicji.

Św. Tomasz rozróżnia cztery intuicyjne podstawy, źródła poznania:

- (1) *experientia externa* — doświadczenie zewnętrzne;
- (2) *experientia interna* — doświadczenie wewnętrzne;
- (3) *intellectus* — percepcja związków międzypojściowych;
- (4) *ratio* — percepcja związków międzyzdaniowych.

Na czym polega doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne — w ogólnych zarysach wszyscy sobie zdajemy sprawę. [...] Widzę przed sobą papier, na którym piszę — to prosty przykład pewnego doświadczenia zewnętrznego; czuję zmęczenie — to przykład prostego doświadczenia wewnętrznego. Uznają prawdziwość zdania „Część jest mniejsza od swej całości” — to przykład percepcji związków międzypojściowych. Wiem, że jeżeli x jest większe od y , i y jest większe od z , to x jest większe od z — to przykład percepcji związków międzyzdaniowych.

To są cztery źródła naszego poznania. Pierwsze dwa źródła są podstawą wszelkiego poznania doświadczalnego, *a posteriori*; drugie dwa źródła są podstawą poznania racjonalnego, *a priori*.

Krytyczne omówienie tych źródeł

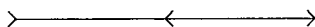
Każde z tych źródeł — oddzielnie wzięte, z pominięciem wszystkich pozostałych — może budzić zastrzeżenia ze względu na różne złudzenia, na tle tych różnych źródeł powstające. Dlatego też trzeba te źródła krytycznie omówić po kolei.

W związku z nieufnością do poznania doświadczalnego powstawały w historii różne systemy racjonalistyczne, jak np. Kartezjusza, Leibniza [(1646-1716)]; w związku z nieufnością do poznania intelektualno-racjonalnego powstawały różne systemy empirystyczne, jak Locke'a [(1632-1704)], Hume'a [(1711-1776)].

² Por. G. H. Hardy, „Mathematical proof”, *Mind*, vol. 38/1929, nro 149, s. 1-25.

Doświadczenie zewnętrzne

Znane są różne złudzenia z zakresu doświadczenia zewnętrznego, jak np. codzienne złudzenia na temat ruchu słońca naokoło ziemi, różne złudzenia geometryczne — omawiane zwykle w psychologii, choćby jedno ze złudzeń Müllera-Lyera:



(wąsy środkowe dzielą linię na połowy, choć prawa połowa wydaje się krótsza od lewej); zastrzeżenia na temat doświadczeń zewnętrznych, specjalnie wzrokowych, budzą zjawiska achromatopsji i dyschromatopsji; dla niektórych cała fizykalna teoria atomowa czy elektronowa jest dowodem złudności naszych doświadczeń.

Żeby z tymi trudnościami się uporać, zwróćmy uwagę, w jaki sposób wykrywamy te złudzenia.

Złudzenie pierwsze — na temat słońca — wykrywamy w ten sposób, że spostrzegając wzrokowo, że położenie słońca względem gwiazd stałych układu galaktycznego jest stałe i niezienne, natomiast położenie ziemi zmienia się w pewien odpowiedni sposób, stwierdzamy, że spostrzeżenia wzrokowe, jakoby słońce poruszało się naokoło ziemi, są mylne, a racjonalnie tłumaczymy sobie to złudzenie odpowiednim ruchem ziemi. Stwierdzamy więc i tłumaczymy sobie to złudzenie przy pomocy pewnych spostrzeżeń wzrokowych i pewnych rozumowań. Złudzenie wzrokowe Müllera-Lyera stwierdzamy znowu przy pomocy dokładnych pomiarów, a więc znowu wzrokowo, stwierdzając równość obydwu części przy pomocy jakiegoś przyrządu mierniczego. Objawy achromatopsji i dyschromatopsji (wzrokowe) wykrywamy w ten sposób, że słuchając relacji pewnych osób na temat ich wrażeń wzrokowych, porównujemy je z własnymi wrażeniami wzrokowymi, względnie z wrażeniami wzrokowymi innych ludzi, których relacje słyszymy; przy tych porównaniach najczęściej potrzebne są pewne rozumowania, w związku z trudnością dokładnego komunikowania się na temat wrażeń barwnych. A więc znowu złudzenia wzrokowe wykrywamy przy pomocy pewnych wrażeń wzrokowych, słuchowych i rozumowania. Teorie fizykalne poprawiają nasze doświadczenie codzienne przy pomocy doświadczeń dokładniejszych, laboratoryjnych.

Widzimy więc, na podstawie ogólnikowej nawet analizy tych kilku przykładów, że te różne złudzenia doświadczalne są wykrywane przy pomocy innych doświadczeń zewnętrznych, uzupełnionych co najwyżej jakimś rozumowaniem. A więc nie mogą być racją za odrzuceniem doświadczenia zewnętrznego jako źródła poznania, bo taka konsekwencja prowadziłaby do zakwestionowania samej racji. Te różne złudzenia wskazują tylko, że:

(1) niestuszne jest naiwne stanowisko potoczne, które uważa za prawdziwe wszystkie sądy, które samorzutnie powstają w związku z różnymi doświadczeniami zewnętrznymi;

(2) wrażenia nasze są funkcją trzech argumentów:

- (a) przedmiotu fizycznego,
- (b) podmiotu, odbierającego wrażenia,
- (c) relacji czasowo-przestrzennej podmiotu do przedmiotu.

We wszystkich sądach doświadczalnych, dotyczących świata zewnętrznego, należy te trzy elementy uwzględnić, i przy formułowaniu sądów o przedmiotach fizycznych należy — przez odpowiednie porównania i rozumowania — eliminować czynnik subiektywny i czynnik relacji.

Doświadczenie wewnętrzne

Ta dziedzina dostarcza jeszcze więcej złudzeń w postaci halucynacji i różnych złudzeń na temat własnych przeżyć wewnętrznych (np. przeżywanie uczuć przedstawionych, urojonych motywów itd.).

Halucynacje wykrywamy przez różne porównania ich treści z danymi doświadczenia zewnętrznego i różnymi innymi doświadczeniami wewnętrznymi. Podobnie wykrywamy różne złudzenia na temat własnych przeżyć wewnętrznych. Stąd wyciągamy podobne wnioski, jak przy doświadczeniu zewnętrznym:

(1) niesłuszne jest naiwne stanowisko potoczne, które uważa za prawdziwe wszystkie sądy, które samorzutnie powstają w związku z różnymi doświadczeniami zewnętrznymi;

(2) doświadczenie wewnętrzne jest funkcją dwóch argumentów:

(a) świadomości,

(b) pamięci (która zawsze odtwarza przeszłość z pewnymi lukami).

We wszystkich więc sądach doświadczalnych, dotyczących przeżyć wewnętrznych, należy obydwie te argumenty uwzględnić — i przez odpowiednie porównania z innymi przeżyciami i przez rozumowanie należy doświadczenie wewnętrzne kontrolować.

Percepcja związków międzypojęciowych

Przy pomocy tego źródła ustalamy naczelne aksjomaty wszelkich rozumowań. Przed błędami chroni tu nas dokładna analiza pojęć i kontrolowanie aksjomatu przez wyprowadzanie *explicite* różnych konsekwencji logicznych, które z nich wynikają. Wszystkie błędy na ten temat w ten właśnie sposób były wykrywane.

Percepcja związków międzyzdaniowych

Poprawność związków międzyzdaniowych jest przedmiotem formalnej logiki i dlatego też tym tematem nie będziemy się zajmować. Logika daje narzędzie do poprawnego posługiwania się tym źródłem i do unikania błędów.

Zaznaczę jeszcze, że przy formułowaniu różnych sądów doświadczalnych ulegamy nieraz sugestiom różnych sądów utartych, a nawet przesądów; przed błędami stąd płynącymi chroni nas krytycyzm — dokładne uświadamianie sobie tego, na jakich podstawach różne nasze sądy są oparte.

* * *

Z tej analizy krytycznej źródeł poznania wyprowadzić można ten ogólny wniosek: żadne źródło poznania nie może być używane wyłącznie z pominięciem wszystkich

innych. Powinny być używane łącznie; co najwyżej, zależnie od dziedziny badanej, to lub inne może mieć przewagę.

Te źródła poznania są zarazem kryteriami, sprawdzianami jego prawdziwości.

Tezy egzystencjalne

„Tezami egzystencjalnymi” nazywają się tezy, w których się stwierdza istnienie czegoś. Jakie są metody stwierdzania prawdziwości takich tez?

Scholastycy rozróżniają istnienie aktualne (*actu*) i istnienie potencjalne (*potentia*).

Przedmiot x istnieje aktualnie — to tyle, co: przedmiot x jest elementem wszechświata.

Przedmiot x istnieje potencjalnie — to tyle, co: przedmiot x nie jest elementem wszechświata, ale jest możliwy, bo zachodzi jedna z następujących możliwości: możliwość metafizyczna (*possibilitas metaphysica*), możliwość fizyczna (*possibilitas physica*) lub możliwość moralna (*possibilitas moralis*).

Przedmiot x jest możliwy metafizycznie — to tyle, co: przedmiot x jest przedmiotem niesprzecznym; zaznaczam, że ta możliwość metafizyczna pokrywa się z możliwością matematyczną. Przy tym niektórzy matematycy używają takiej terminologii, według której przedmiot x istnieje matematycznie — to tyle, co: (1) przedmiot x jest niespreczny i (2) przedmiot x jest wprowadzony przez jakąś definicję do jakiejś teorii matematycznej. W związku z taką terminologią mówi się nieraz w matematyce: istnieją trójkąty, ale nie istnieje kwadrat, którego powierzchnia równałaby się powierzchni jakiegoś koła.

Przedmiot x jest możliwy fizycznie — to tyle, co: istnienie aktualne przedmiotu x nie jest sprzeczne z prawami przyrody.

Możliwość moralna odnosi się tylko do czynności istot rozumnych — przede wszystkim człowieka. Czynność x jest możliwa moralnie — to tyle, co: czynność x nie jest sprzeczna ze zwykłym sposobem postępowania danej istoty rozumnej.

Stąd widzimy, że wszelkie istnienie potencjalne sprowadza się do jakiejś niesprzeczności; dlatego też stwierdzenie jakiegokolwiek możliwości jest procesem czysto logicznym, polegającym na zestawieniu danej tezy egzystencjalnej z odpowiednim zespołem tez i definicji. Pozostaje do rozwiązania zagadnienie stwierdzania istnienia aktualnego.

Wystarczy zwrócić dokładniejszą uwagę na mechanizm rozumowania, żeby się przekonać o tym, że rozumowanie czysto aprioryczne, w którego założeniach nie byłoby żadnej tezy egzystencjalnej, nie może nas doprowadzić do stwierdzenia, że jakiś przedmiot aktualnie istnieje.

Rozumowanie, jak wiadomo z logiki, polega na różnych — bardzo zresztą prostych — przekształceniach założeń; dlatego też tezy, wyprowadzone z założeń przez rozumowanie, jak gdyby *in nucleo* zawierają się w założeniach. Jeżeli zespół założeń składa się wyłącznie z tez apriorycznych (nie ma tu żadnych tez egzystencjalnych), to w takim zespole tez wypowiada się [...] wyłącznie jakieś związki międzypojęciowe. A ponieważ

związki międzypojęciowe są niezależne zupełnie od aktualnego istnienia odpowiednich przedmiotów, dlatego też to aktualne istnienie nie jest w żaden sposób uwikłane w zespole też apriorycznych i nie da się z nich drogą rozumowania wyprowadzić.

Dlatego też z ogólnych względów kryteriologicznych dowód ontologiczny św. Anzelmia [(1033-1109)] na istnienia Boga jest dowodem błędnym. Istnienie aktualne stwierdzamy:

(1) albo na drodze doświadczenia bezpośredniego (wewnętrznego czy zewnętrznego),

(2) albo przy pomocy rozumowania, opartego na takim zespole założeń, wśród których znajduje się jakaś teza egzystencjalna.

Najczęściej stwierdzamy istnienie w sposób pierwszy; w sposób drugi wykrył np. istnienie Neptuna matematyk Leverrier [(1811-1877)] na podstawie pewnych spostrzeżeń nad Uranem i odpowiednich wywodów matematycznych; w taki sam sposób stwierdzamy w teodycei istnienie Boga na podstawie doświadczalnej znajomości świata.

Zagadnienie rzeczywistości pojęć ogólnych

Zagadnienie to jest bardzo ważne ze względu na znaczenie gnozeologiczne pojęć ogólnych. Pojęcia ogólne są warunkiem koniecznym:

(a) budowania języka, bo znaki językowe mogą być stosowane do różnych liczebnie sytuacji; język, który by był zbiorem znaków różnych dla każdej liczebnie różnej sytuacji, stałby się systemem zanadto skomplikowanym i przestałby być systemem użytecznym;

(b) formułowania zdań ogólnych, które są idealnym celem każdej nauki.

Zanim przystąpimy do zasadniczego zagadnienia, wymienionego w tytule, rozpatrzymy pewne zagadnienia pomocnicze.

Geneza pojęć ogólnych

Według Arystotelesa i św. Tomasza pojęcia ogólne są tworem abstrakcji. Z doświadczeń zmysłowych przez porównanie ich i zestawianie wydobywa się treść pojęć ogólnych. W ten sposób doktryna arystotelesowsko-scholastyczna przeciwstawia się teoriom innatywistycznym. „Teoriami innatywistycznymi” nazywamy teorie, według których przynajmniej niektóre pojęcia ogólne byłyby pojęciami wrodzonymi. Ale doktryna arystotelesowsko-scholastyczna przeciwstawia się też różnym odmianom sensualizmu. „Sensualizmem” nazywamy taką teorię, według której treściami wszystkich naszych aktów poznawczych są treści doświadczeń zmysłowych i różne ich zbiory, układy. Przy pomocy abstrakcji wydobywamy z doświadczeń zmysłowych ich wspólną treść, stanowiącą istotę odpowiednich przedmiotów, źródło, podstawę tych przejawów, które w doświadczeniu zmysłowym poznajemy.

Postulat konstytutywności pojęć

We współczesnej Szkole Wiedeńskiej wysuwa się bardzo ostro tzw. postulat konstytutywności pojęć. Te tylko pojęcia są w nauce dopuszczalne, które są zdefiniowane ściśle przy pomocy tzw. pojęć pierwotnych; tzw. pewne pojęcia proste, łatwo poznawalne, są wybrane jako pojęcia pierwotne, i wszystkie inne pojęcia o tyle są naukowe, o ile są przy pomocy tych pojęć pierwotnych ściśle zdefiniowane. W imię tego postulatu zwalcza się metafizykę — twierdząc, że pojęcia metafizyczne są to pojęcia bezsensowne.

Ten postulat konstytutywności pojęć jest wyraźnie wysunięty przez filozofię scholastyczną w formie zasady: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. Obiectum primum cognitionis humanae sunt res sensibiles.*

Pojęciami pierwotnymi są pojęcia wytworzone na drodze abstrakcji z poznania zmysłowego przedmiotów materialnych. I wszystkie inne pojęcia są o tyle naukowe, o ile są zdefiniowane przy pomocy tych pojęć pierwotnych. Nawet pojęcie Istoty Najwyższej — pojęcie Boga — jest w ten właśnie sposób w teodycei wprowadzone. Wiąże się to ściśle z nauką o powstawaniu pojęć na drodze abstrakcji.

Wyjaśnienie zagadnienia tytułowego

Zagadnienie rzeczywistości pojęć ogólnych jest równoważne z zagadnieniem, czy pojęcia istnieją, czy nie. Nie chodzi tu oczywiście o istnienie potencjalne, bo to — jak widzieliśmy — sprowadza się do niesprzeczności, a wszyscy się zgadzają na to, że pojęcia sprzeczne nie mogą być do nauki wprowadzone. Chodzi więc o istnienie rzeczywiste, aktualne. Dalej, nie chodzi w [tym] zagadnieniu o proces psychiczny, który zachodzi w danej jednostce psychicznej — wtedy, kiedy mówimy o niej, że ma dane pojęcie; i na to się wszyscy zgadzają, że ten proces psychiczny jest czymś rzeczywistym. W zagadnieniu tym chodzi o istnienie rzeczywiste czy nierzeczywiste treści pojęcia ogólnego.

Zasadnicze rozwiązanie tego zagadnienia

Zagadnienie to szczególnie szeroko było traktowane w Średniowieczu. Podjęte ono było ze względu na pewien tekst z *Isagoge* (εἰσαγωγή — *Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa*) Porfiriusza [(ok. 233 - ok. 303)]. Porfiriusz, mianowicie, formułuje tam zagadnienie rzeczywistości pojęć ogólnych, nie dając zresztą żadnego rozwiązania: *Mox de generibus et speciebus, sive subsistant sive in undis intellectualibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum seperata a sensibilibus an in sensibilibus, posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.*

Średniowiecze nie dało zresztą rozwiązań zasadniczo nowych; rozwijało tylko rozwiązania starożytne.

Znane są cztery zasadnicze rozwiązania tego zagadnienia: realizm skrajny, nominalizm, konceptualizm i realizm umiarkowany.

Inicjatorem i klasycznym przedstawicielem realizmu skrajnego jest Platon [(427-347 a. Chr.)]. Według tej teorii istnieją rzeczywiste odpowiedniki pojęć ogólnych — jako ogólne przedmioty. Świat cały przedmiotów konkretnych jest tylko niedoskonałym odbiciem przedmiotów ogólnych. Cała ta teoria jest przedstawiana w dziełach Platona w formie literackiej i nie wiadomo, gdzie się kończy *licentia poetica* i zaczyna się ściśle rozważanie filozoficzne. W każdym [...] razie tak ją rozumie uczeń Platona, Arystoteles. W ostatnich czasach pojawiają się próby interpretowania [...] teorii Platona w tym sensie, że teoria ta nie jest teorią ontologiczną, a raczej pewną metodologią. Zdanie „Istnieją przedmioty ogólne, których tylko niedoskonałym odbiciem są przedmioty konkretne” byłoby równoważne zdaniu „Tylko wiedza pojęciowa może być wiedzą ścisłą; wiedza o faktach konkretnych ma tylko charakter prawdopodobieństwa”. Takie interpretacje pojawiają się w związku ze zwróceniem uwagi na matematyczne zamiłowania Platona.

W Średniowieczu realizm skrajny znajduje zwolenników ze względu na pewne zagadnienia teologiczne, które — pozornie — były jaśniejsze przy założeniu realizmu skrajnego (zagadnienie grzechu pierworodnego, Odkupienia³).

Realizm skrajny w interpretacji ontologicznej *gratis affirmatur* i dlatego nie może być przyjęty. Diametralnie przeciwne jest stanowisko nominalistyczne. Wszystko, co istnieje rzeczywiście, jest konkretne i jednostkowe. Cechę ogólności mają tylko znaki językowe i to tylko o tyle, że taki sam (nie: ten sam) znak językowy może być znakiem liczebnie różnych przedmiotów. Konsekwentny nominalizm prowadzi do tego, że nauka racjonalna, np. matematyka, staje się nauką o znakach.

Rozwiązaniem pośrednim jest konceptualizm, mający wielu zwolenników w późnym Średniowieczu z Ockhamem [(ok. 1300 - ok. 1349)] na czele. Według tej teorii, pojęcia ogólne są o tyle rzeczywiste, że odpowiadające im procesy psychiczne odnoszą się do wielu przedmiotów.

Pośrednim też rozwiązaniem jest realizm umiarkowany, wysunięty przez Arystotelesa i rozwinięty przez św. Tomasza. Treść pojęć ogólnych jest wytworem naszego intelektu — i o tyle pojęcia są przedmiotami nierzeczywistymi, *enia rationis*. Ale te pojęcia ogólne są wytworzone na drodze abstrakcji i dlatego mają swą podstawę rzeczywistą, *fundamentum in re*; tą podstawą rzeczywistą jest taka sama istota, powtarzająca się w pewnej grupie przedmiotów. I chociaż w każdym jednostkowym przedmiocie istota występuje indywidualnie, to jednak będąc taką samą we wszystkich przedmiotach danej grupy, stanowi treść pojęcia ogólnego, którego zakresem są wszystkie przedmioty danej grupy.

I takie jest dzisiaj stanowisko scholastyczne. Każdy przedmiot rzeczywisty jest przedmiotem indywidualnym, konkretnym, ale w pojęciu ogólnym ujmujemy elementy, powtarzające się w takiej samej formie w różnych przedmiotach konkretnych, i dlatego

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Lwów 1931, s. 278.

możemy budować wiedzę pojęciową o rzeczywistości; pojęcia ogólne nie są rzeczywiste, ale są narzędziami intelektualnymi do poznawania rzeczywistości

* * *

Dotychczas rozpatrzyliśmy w krytyce poznania nasze funkcje poznawcze pod względem gnozeologicznym i omówiliśmy dwa specjalne zagadnienia (tezy egzystencjalne i rzeczywistość pojęć ogólnych) ze względu na to, że są to zagadnienia szczególnie ważne dla człowieka krytycznego.

Teraz z kolei omówimy [...] stanowiska kryteriologiczne, różne od stanowiska scholastycznego; stworzy to jak gdyby tło, na którym stanowisko scholastyczne jeszcze mocniej się uwydatni.

Sceptycyzm

Sceptycyzm ogólny występuje w historii filozofii w dwóch różnych formach: w formie radykalnej i w formie bardziej umiarkowanej.

Inicjatorem radykalnego sceptycyzmu był Pyrron z Elis (360-270 a. Chr.), założyciel szkoły. Sam nic nie napisał. Z relacji późniejszych wiadomo, że głosił — jako program — całkowite powstrzymanie się od rozstrzygnięcia jakichkolwiek zagadnień teoretycznych (εποχη), bo z dwóch zdań sprzecznych żadne nie jest więcej prawdopodobne od drugiego (ουδεν μαλλον). Jak to uzasadniał — nie wiadomo. Prawdopodobnie ograniczał się do krytyki tez, głoszonych przez inne szkoły. Po uczniu jego, Tymonie [(ok. 320-230 a. Chr.)], zostały prace pisane. Drwi on w nich ze wszystkich filozofów i zaleca postawę swego mistrza.

W formie bardziej umiarkowanej występuje sceptycyzm w tzw. Średniej i Nowej Akademii (300-84 a. Chr.); stąd wyróżnia się sceptycyzm pyrronowski od sceptycyzmu akademickiego. Chociaż nie ma tez prawdziwych, to jednak są tezy prawdopodobne (ενλογον, πιθανοτεες). Spostrzegali widać oni, że stanowisko Pyrronowskie jest praktycznie niemożliwe.

Argumentacje starożytnych sceptyków zebrał Sextus Empiricus (II w. p. Chr.). Za jego czasów te argumentacje podzielone były na pięć grup, tzw. tropów:

(1) argumentacje, oparte na różnicy zdań różnych ludzi o tych samych przedmiotach;

(2) argumentacje, oparte na tym, że trzeba by budować nieskończone łańcuchy dowodowe, gdyby się chciało coś porządnie uzasadnić;

(3) argumentacje, oparte na różnicy sądów o tym samym przedmiocie, bo te sądy są zależne od stosunku formułującego je do danego przedmiotu i od stosunku danego przedmiotu do innych przedmiotów;

(4) argumentacje, oparte na dowolności aksjomatów różnych szkół filozoficznych;

(5) [argumentacje, oparte na tym, że] jeżeli się coś uzasadnia, [to] popełnia się błędne koło, bo — jeżeli przy pomocy *a* uzasadniamy *b*, to i to *b* uzasadnia jakoś na odwrót *a*.

Znana jest krytyka Sextusa Empiricususa odnośnie do sylogizmu.

Każdy sylogizm jest błędnym kołem. Przesłanka większa, przy pomocy której uzasadnia się konkluzję, może być uzasadniona tylko przez indukcję zupełną, do której wejdzie, jako jedna z tez podstawowych, konkluzja. Jeżeli formułuję taki sylogizm:

Każdy człowiek jest istotą żyjącą.

Sokrates jest człowiekiem.

Sokrates jest istotą żyjącą.

to przesłankę większą uzasadnić mogę tylko przez sprawdzenie faktu, że wszyscy poszczególni ludzie są istotami żyjącymi, a więc już przy uznawaniu przesłanki większej muszę wiedzieć, że Sokrates jest istotą żyjącą.

Podobnie znana jest jego krytyka zasady przyczynowości. Przyczyna nie może ani poprzedzać skutku, ani być współczesna ze skutkiem, ani nie może być późniejsza od skutku; a więc w ogóle pojęcie przyczyny nie ma sensu. Przyczyna nie może być wcześniejsza od skutku, bo tylko o tyle mogłaby wywoływać skutek, o ile byłaby współczesną ze skutkiem. Ale nie może być współczesna, bo wtedy nie można by odróżnić przyczyny od skutku. Nie może być też późniejsza od skutku, bo wtedy jeszcze by nie istniała, gdy skutek już istniał.

Opisałem możliwie dokładnie stanowisko starożytnych sceptyków i starałem się możliwie dokładnie zreferować ich argumentacje. Jak to stanowisko będzie wyglądało w świetle krytyki?

Przede wszystkim musimy zwrócić uwagę na to, że sceptycyzm radykalny nie może być teorią naukową, bo będzie sam w sobie sprzeczny. Jeżeli żadna teza nie jest prawdziwa, to i teza, że żadna teza nie jest prawdziwa, też będzie fałszywa. Z tego łatwo wyprowadzić różne formalne sprzeczności. A jeżeli wszystkie tezy są fałszywe z wyjątkiem tej jednej — [że] żadna teza nie jest prawdziwa — to dlaczego ta jedna jest tak uprzywilejowana?

Podobne argumentacje można by przeprowadzić, *mutatis mutandis*, względem sceptycyzmu umiarkowanego.

Dlatego też sceptycyzm należy traktować jako pewną postawę teoretyczną, a nie jako system. A czy są poważne podstawy do przyjęcia takiej postawy?

Przypomnijmy sobie zreferowane wyżej argumentacje sceptyków. Naprzód te pięć tropów.

- (1) Różne są zdania różnych ludzi o tym samym przedmiocie, bo:
 - (a) nie wszystko się o danym przedmiocie wie na pewno; czasami możemy stawiać tylko hipotezy, a różnica między hipotezami nie dyskredytuje prawdy;
 - (b) ludzie są często mało krytyczni i zbyt pochopnie formułują różne sądy o rzeczach.

[...] Argumentacje tej grupy przemawiają [więc] tylko za tym, że trzeba mieć postawę krytyczną i zbyt pochopnie nie sądzić o rzeczach.

(2) Jeżeli się uznaje intuicję intelektualną, to nie trzeba rozwijać uzasadnień w nieskończoność, bo wtedy naczelnymi i pierwszymi będą te tezy, których prawdziwość się wprost widzi.

(3) Zależność krytycznie sformułowanego sądu od różnych stosunków znowu nie dyskredytuje prawdy; jeżeli taka zależność zachodzi, to tylko trzeba ją uwzględnić i wyraźnie to wyżej, w odpowiednich miejscach, podkreśliłem.

(4) Argumentacje tej grupy znajdują odpowiedź w punkcie (2)

(5) Argumentacje tej grupy są formalnie niepoprawne i mocno naciągane.

Krytyka sylogizmu jest niesłuszna, ale sylogizm — jako pewna bardzo prosta forma rozumowania dedukcyjnego — przedstawia wyjątkowo wygodny teren do takich krytyk. Lepiej jest przenieść rozważania na teren rozumowań dedukcyjnych bardziej skomplikowanych. Nikt, kto zna jako tako geometrię euklidesową nie zgodzi się na to, że zanim poznał aksjomaty już przedtem musiał znać wszystkie twierdzenia, i że niczego się w geometrii nie nauczył.

Argumentacja przeciwko przyczynowości też może zbić z tropu tego tylko, kto ma naiwne bardzo pojęcie o przyczynie. Oczywiście, że przyczyna sprawcza musi poprzedzać czasowo skutek; jest to jedno z kryteriów rozpoznania przyczyny sprawczej. Musi też przyczyna sprawcza mieć kontakt czasowy ze skutkiem bezpośredni lub pośredni, bo inaczej nie mogłaby przyczyna oddziaływać realnie na skutek. Ale jedno nie wyklucza drugiego. Palenie się lontu jest przyczyną wybuchu prochu; proces palenia się lontu wyprzedza czasowo wybuch i ma w ostatnich swych stadiach kontakt czasowy z procesem wybuchu.

Sceptycyzm starożytny powstał i rozwijał się na tle różnych bezkrytycznych poglądów. I to jest jego zasługa historyczna, że zmuszał ludzi do krytycznego myślenia.

Różne objawy sceptycyzmu w czasach nowszych i najnowszych mają tło podobne i podobną zasługę — ostrzegają ludzi przed bezkrytycznością.

Krytycyzm Kanta

Tło historyczne

Czas filozoficznej twórczości Kanta — to druga połowa XVIII w. [...] Filozofia w. XVIII, dumnie i szumnie „Filozofią Oświecenia” zwana, smutny przedstawia widok. Scholastyka jest w rozkładzie i nie ma żadnego znaczenia. System Kartezjusza, o charakterze bądź co bądź konstrukcyjnym, zbudowany tak subtelnie w poprzednim stuleciu, teraz traci zwolenników. Leibniz, dopóki żył [...], robił dużo ruchu filozoficznego, i to ruchu dodatniego, ale kiedy umarł, prędko o nim zapomniano, bo prawie cała jego spuścizna filozoficzna została w rękopisach i nie uporządkowana. Natomiast filozofowie w. XVIII prowadzą wyraźnie robotę negatywną, destrukcyjną. We Francji filozofia zyskuje na zasięgu społecznym — filozofować zaczynają wszyscy — ale traci na ścisłości. Uprawia się filozofię po literacku (Rousseau, [1712-1778;] Voltaire, [1694-1778]), porusza się głównie zagadnienia etyczne i społeczne, z całkowitym pominięciem «nudnej» metafizyki; we Francji widzimy w tym czasie wielki chaos

intelektualny. W Anglii subtelną krytykę dotychczasowych podstaw naukowych rozwija Hume, nowoczesny sceptyk. Niemcy mają w tym czasie płodnego bardzo, ale płytkiego filozofa, [...] Wolffa (1679-1754). Uprawiając filozofię praktyczną, nie może się on skutecznie przeciwstawić destrukcyjnym prądom, płynącym z Francji i z Anglii.

W tej atmosferze występuje Kant, żeby ratować wartości naukowe. Spostrzegając [on] współczesny chaos filozoficzny i ze smutkiem pisze w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu: Es war ein Zeit, in welcher die Philosophie die Königen alle Wissenschaften genannt wurde* — teraz już na tę nazwę nie zasługuje. Starał się Kant uratować wartości naukowe, przebudowując całkowicie kryteriopoznawcze podstawy nauk. Sam tę przebudowę przyrównywał do Kopernikowskiej rewolucji w dziedzinie astronomii. Jak to robi i co zrobił, zaraz zobaczymy.⁴

Podział sądów

Dla Kanta nauka ścisła składa się z sądów powszechnych (ogólnych) i koniecznych; sądy, które nie są ogólne lub nie są konieczne, nie mają charakteru ściśle naukowego.

Wprowadza Kant dwa nowe podziały sądów; ze względu na genezę rozróżnia sądy *a priori* i sądy *a posteriori*; ze względu na treść — sądy analityczne i sądy syntetyczne.

Sądy *a priori* są to takie sądy, w których synteza podmiotu i orzeczenia nie zależy od doświadczenia (np. sądy matematyczne). Sądy *a posteriori* są to sądy, w których synteza podmiotu i orzeczenia opiera się na doświadczeniu (np. sąd „Złoto jest pierwiastkiem”). Sądy analityczne są to takie sądy, w których treść orzeczenia zawiera się w treści podmiotu (np. „Każdy człowiek jest rozumny”). Sądy syntetyczne są to takie sądy, w których treść orzeczenia nie zawiera się w treści podmiotu (np. „Warszawa jest stolicą Polski”).

Te dwa podziały, złożone razem, dają w rezultacie cztery kategorie sądów: (1) sądy analityczne *a priori*, (2) sądy analityczne *a posteriori*, (3) sądy syntetyczne *a priori* [i] (4) sądy syntetyczne *a posteriori*.

Sądy analityczne *a posteriori* są, według Kanta, czystą fikcją logiczną; próżno byśmy ich szukali wśród sądów rzeczywiście przez nas formułowanych; kiedy treść orzeczenia jest częścią treści podmiotu, to nie trzeba odwoływać się do doświadczenia, żeby złączyć w zdaniu orzeczenie z podmiotem. Więc wszystkie sądy analityczne są sądami *a priori*.

Wszystkie sądy *a priori* są konieczne i ogólne, natomiast sądy *a posteriori*, jako zależne od doświadczenia, mają tylko ogólność względną indukcyjną i nie są konieczne.

⁴ Źródła główne do poznania stanowiska kryteriopoznawczego [I.] Kanta są następujące: *Kritik der reinen Vernunft* (I wyd., [Riege] 1781, II wyd. zmienione, [Riege] 1787), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Riege 1783). [Ta druga praca] jest to łatwiejszy (analityczny — w terminologii Kanta) wykład tych samych zagadnień, które w sposób trudniejszy (metoda syntetyczną) wyłożone były w *Krytyce czystego rozumu*.

Sądy analityczne, ponieważ są sędami *a priori*, są ogólne i konieczne, ale mają małą wartość dla nauki, bo nic nowego nie wnoszą; nie rozszerzają naszej wiedzy.

Sądy syntetyczne *a posteriori* rozszerzają naszą wiedzę, ale — ponieważ są *a posteriori* — nie są ogólne i konieczne; dlatego też i one nie są sędami ściśle naukowymi.

Problemat teoriopoznawczy Kanta

Jeżeli ścisła nauka jest możliwa, to składa się z sądów syntetycznych *a priori*. A Kant nie wątpi, że ścisła nauka jest możliwa. Widzi przecież świetny rozwój matematyki; w poprzednim stuleciu Kartezjusz nawiązał ścisły kontakt między arytmetyką i geometrią, budując geometrię analityczną; Leibniz i Newton [(1642-1727)] rozszerzyli zasięg matematyki na wielkości nieskończenie małe — przez teorię rachunku różniczkowego i całkowego.

Matematyka była dla Kanta nauką ścisłą; w to nie wątpił. Podobnie przedstawiała się sprawa z fizyką. Przecież tak niedawno Newton, przez swoje zasady dynamiczne, stworzył prostą i w swej prostocie wspaniałą aksjomatykę dla wytłumaczenia wszelkich przemian w świecie materialnym. Dlatego też Kant nie stawia tak ogólnego problemu teoriopoznawczego, jak przed nim Kartezjusz: czy poznanie jest możliwe? Poznanie jest dla Kanta możliwe i nauki ścisłe są możliwe, bo są i rozwijają się; taką nauką [ścisłą] jest matematyka i fizyka.

Ale jeżeli matematyka i fizyka są ścisłymi naukami, to składają się z sądów syntetycznych *a priori* ... A jaka jest geneza sądów syntetycznych *a priori*? Na jakiej podstawie je formułujemy? Nie na podstawie samej analizy pojęć, bo to są sądy syntetyczne — nie analityczne. Nie na podstawie doświadczenia, bo to są sądy *a priori*, a nie *a posteriori*. W jaki sposób możliwe są sądy syntetyczne *a priori*? (*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*) Takie zagadnienie stawia Kant na początku swej *Krytyki czystego rozumu* i rozwiązanie tego zagadnienia jest przedmiotem [...] [tego dzieła].

Rozwiązanie tego zagadnienia będzie wyjaśnieniem, wytłumaczeniem poznania matematycznego i fizykalnego, bo matematyka i fizyka z takich sądów syntetycznych *a priori* przecież się składa. Rozwiązanie tego zagadnienia ma zarazem rzucić światło krytyczne na filozofię, na metafizykę (przez „metafizykę” rozumie Kant naszą metafizykę szczegółową, tj. teodyceę, psychologię racjonalną i kosmologię). Chaotyczny stan ówczesnej filozofii nie wzbudza w Kancie zaufania do niej. Nie wie, czy ona jest i może być nauką ścisłą. Rezultatem krytyki czystego rozumu, jak później zobaczymy, jest to, że metafizyka nie jest i nie może być nauką.

Rozwiązanie problemu teoriopoznawczego

Krytyka czystego rozumu składa się z dwóch głównych części: z transcendentalnej nauki o elementach (*Transzendentaler Elementarlehre*) i transcendentalnej nauki o metodzie (*Transzendentaler Methodenlehre*). (Wyrażenie „transcendentalny” w różnych odmianach ciągle się powtarza w filozofii Kanta; transcendentalnym dla Kanta jest

wszelkie rozważanie, którego przedmiotem jest samo poznanie.) Transcendentalna nauka o elementach rozkłada się znowu na trzy zasadnicze części: transcendentalną estetykę, transcendentalną logikę i transcendentalną dialektykę. Wyrazu „estetyka” używa Kant jeszcze w znaczeniu etymologicznym (αισθητικη): jest to nauka o poznaniu zmysłowym. Transcendentalna logika jest analizą sądów i rozumowań naukowych, będących, w terminologii Kanta, funkcją *des Verstandes* — rozumu. Transcendentalna dialektyka jest analizą zagadnień i rozumowań metafizycznych (w sensie wyżej wskazanym); są one funkcją intelektu — *der Vernunft*.

Rozwiązanie, które podaje Kant dla wyżej sformułowanego zagadnienia — w jaki sposób są możliwe sądy syntetyczne *a priori* — można krótko tak streścić: istnieją pewne formy aprioryczne, będące funkcją struktury naszych władz poznawczych, nie — przedmiotu poznawanego — [i] dzięki nim formułujemy sądy syntetyczne *a priori*.

Jakie są te formy aprioryczne?

Formami apriorycznymi zmysłów są: czas i przestrzeń.

Formami apriorycznymi rozumu są tzw. kategorie; są to następujące pojęcia, ułożone w cztery grupy:

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| 1. JEDNOŚĆ | 2. RZECZYWISTOŚĆ |
| WIELOŚĆ | NEGACJA |
| POWSZECHNOŚĆ | OGRANICZENIE |
| 3. SUBSTANCJA I PRZYPADŁOŚĆ | 4. MOŻLIWOŚĆ I NIEMOŻLIWOŚĆ |
| PRZYCZYNA I SKUTEK | BYT I NIEBYT |
| AKCJA I REAKCJA | KONIECZNOŚĆ I PRZYPADKOWOŚĆ |

Te formy aprioryczne, będące funkcją struktury naszych władz poznawczych, umożliwiają nam formułowanie sądów syntetycznych *a priori*.

W jaki sposób odbywa się proces poznania w ujęciu Kanta?

Wszystkie treści wrażeniowe ujmujemy w kategorie czasu i przestrzeni. Tak uporządkowane treści wrażeniowe stanowią to, co pospolicie nazywamy „wyobrażeniem spostrzegawczym”.

Wyobrażenia spostrzegawcze są dalej porządkowane przez formy aprioryczne rozumu. O zastosowaniu tej czy innej kategorii do danych wyobrażeń decydują tzw. schematy transcendentalne; są to różne stosunki czasowe, w które wyobrażenia spostrzegawcze zostały ujęte. Tak np. przedstawienie przedmiotu składa się z pewnej liczby wyobrażeń cząstkowych; jedne z tych wyobrażeń są niezmiennie, inne się zmieniają; pierwsze ujmujemy w kategorii substancji, do drugich stosujemy kategorię przypadłości. Przy stałym, regularnym następstwie pewnych elementów empirycznych — stosujemy kategorie przyczyny i skutku.

W rezultacie takiego procesu poznawczego to, co nazywamy „przedmiotem poznania”, nie jest przedmiotem od nas niezależnym; to wytwór naszego poznania. *Das Ding an sich* jest dla nas *ignotum X*.

Na tym polega to Kopernikowskie odkrycie Kanta. Poznanie nie jest jakimś umysłowym przystosowaniem się do rzeczywistości; poznanie jest tworzeniem rzeczywistości. Prawdziwość sądów naszych o świecie — to nie jest relacja jakaś dwuczłonowa: sąd — rzeczywistość; jest to relacja trójczłonowa: sąd — rzeczywistość — nasze władze poznawcze.

Dlaczego tyle, a nie więcej, wymienia Kant form apriorycznych?

Cała koncepcja form apriorycznych wyłania się u Kanta z zagadnienia możliwości sądów syntetycznych *a priori*. Całe rozwinięcie tej koncepcji i próby jej uzasadnienia są szukaniem tego, o istnieniu czego Kant już z góry był przekonany — i dobieraniem dowodów, które by tę koncepcję uzasadniały. Tu nie z dowodów wyciągane są konkluzje, a odwrotnie — dla z góry powziętych konkluzji dobierane są dowody.

Jako formy aprioryczne zmysłów [Kant] wysuwa te cechy, które są najogólniejsze dla wrażeń zmysłowych: czas i przestrzeń.

Kategorie wyprowadza z różnych odmian sądów; przy tym cały podział jest dosyć sztuczny i w dużej mierze z góry do kategorii dopasowany. Przyjmuje Kant następujący podział sądów:

A. Ze względu na ilość:

- (1) OGÓLNE
- (2) SZCZEGÓŁOWE
- (3) JEDNOSTKOWE

B. Ze względu na jakość:

- (4) TWIERDZĄCE
- (5) PRZECZĄCE
- (6) NIESKOŃCZONE

C. Ze względu na stosunek:

- (7) KATEGORYCZNE
- (8) WARUNKOWE
- (9) DYZJUNKCYJNE
- (suma logiczna)

D. Ze względu na modalność:

- (10) PROBLEMATYCZNE
- (11) ASERTORYCZNE
- (12) APODYKTYCZNE

Wyjaśniam, że: (6) są to sądy z negatywnym orzecznikiem (np. „Dusza jest nieśmiertelna”), (10) są to sądy typu „A może być B”, [a] (12) są to sądy typu „A musi być B”.

Cały ten podział, jak widać jasno, nie jest ekonomiczny (por. np. (7)-(11), a nawet (1)-(2)-(3)-(4)-(5)=(7)=(11)). Podział ten nie jest wyczerpujący: gdzie jest iloczyn logiczny? Zastrzeżenie budzi (6), wyróżnione na równi z (4) i (5). Ale tak było potrzeba, żeby kategorie dały się wyprowadzić.

A czy metafizyka jest możliwa?

Metafizyka nie jest nauką i nie może być nauką. Kategorie, jako sposoby porządkowania treści wrażeńowych, przenosi się w metafizyce na świat ponadzjawiskowy; tego robić nie wolno. Przedmiot rzeczywisty jest przecież dla nas *ignotum*.

Metafizyka wyrosła historycznie z naturalnych tendencji człowieka do najwyższych uogólnień, które przejawiają się w postaci narzucających się człowiekowi idei: Boga, duszy i świata jako całości. Ale te tendencje na drodze naukowej nie mogą być zaspokojone. W *Krytyce praktycznego rozumu* — próbuje Kant zbudować metafizykę jako funkcję potrzeb praktycznych człowieka. Bóg i dusza ludzka są postulatami praktycznego rozumu.

W te zagadnienia wchodzić już nie będziemy, bo nie należą one do zagadnień gnozeologicznych.

Krytyka kantyizmu

Wskażę tylko na dwa zasadnicze błędy, które podważają cały system gnozeologiczny Kanta, tak misternie skonstruowany.

(1) W systemie Kanta, jak w innych teoriach poznania, opartych na tak czy inaczej sformułowanym problemacie teoriopoznawczym, ukryta jest sprzeczność. Zakłada się — co prawda — istnienie sądów syntetycznych *a priori* jako pewną naukową rzeczywistość stwierdzoną, ale potem dochodzi się do rezultatu, że kontakt z rzeczywistością jest niemożliwy. Bo nauka to też pewna rzeczywistość. Nauka w sensie psychologicznym — to zespół przekonań prawdziwych czy prawdopodobnych o świecie. Nauka w sensie logicznym — to zespół tez prawdziwych czy prawdopodobnych o świecie, które są ich sformulowaniem; a to też pewna rzeczywistość i to rzeczywistość fizykalna. O tyle mogę stwierdzić istnienie sądów syntetycznych *a priori*, o ile mogę mieć jakiś kontakt, nie zdeformowany przez formy aprioryczne, z pewną rzeczywistością psychiczną czy z pewną rzeczywistością znakową.

Wywody teoriopoznawcze Kanta można by ująć w następującą formę logiczną:

$$[(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow \neg p) \wedge p] \rightarrow (q \wedge \neg p).$$

Kant uznaje p , i $\neg p$; a powinien by uznać q , i $\neg q$. Więc wyraźne sprzeczności.

(2) Sama koncepcja sądów syntetycznych *a priori*, podstawowa dla całego systemu, jest mętna i wadliwa. Twierdzi Kant, że sądy matematyczne nie są sędami analitycznymi, że są to sądy syntetyczne *a priori*; ilustruje to swoje twierdzenie na przykładzie z arytmetyki: „ $7 + 5 = 12$ ”, poddając ten przykład szczegółowej analizie.

Oczywiście, trudno na temat tych wywodów Kanta coś ścisłego powiedzieć, dopóki się opierać będziemy na jego mętnych definicjach; „zawieranie się lub niezawieranie się treści orzecznika w treści podmiotu” jest pewną przenośnią, którą przy ściślejszych rozważaniach trzeba usunąć. Zdaje się, że uściślimy tylko myśl Kanta, jeżeli dla sądów analitycznych sformulujemy następującą definicję:

[...] Sądy analityczne są to takie sądy, które dadzą się ściśle uzasadnić przy pomocy odpowiednich definicji i samych tez logicznych.

Jeśli uznamy [tę] definicję, to można dowieść z całą ścisłością, że teza „ $7 + 5 = 12$ ” jest sądem analitycznym.⁵ Wszystkie prawie tezy arytmetyczne — z małymi wyjątkami — są sądami analitycznymi w wyżej wymienionym sensie.

Razem z zakwestionowaniem istnienia sądów syntetycznych *a priori* chwieje się cała misterna budowa systemu na tych sądach opartego.

Zasługą niewątpliwą Kanta jest zwrócenie uwagi: (1) na potrzebę krytycznego badania podstaw naszej wiedzy [i] (2) na udział czynników podmiotowych w procesie poznawczym. Ale nie jemu jednemu w historii filozofii ta zasługa w udziale przypada. I jest to bardzo dalekie od tego, co Kant uczynić zamierzał. To nie jest Kopernikowskie odkrycie w dziedzinie poznania.

Idealizm

Po dosyć dokładnym omówieniu teorii poznania Kanta teraz z kolei scharakteryzuję — już mniej dokładnie, w ogólnych tylko zarysach — idealizm, bo wiąże się on dosyć ściśle i historycznie, i rzeczowo, z Kantem.

Rozróżnia się w historii filozofii idealizm obiektywny i idealizm subiektywny.

„Idealizmem obiektywnym” lub „logicznym” nazywa się wielkie systemy niemieckie XIX w.: Fichtego (1762-1814), Schellinga (1775-1854) i Hegla (1770-1831). Ogólną charakterystykę idealizmu obiektywnego można ująć w następujących punktach.

(1) Zerwanie z rzeczywistością. Nie poddaje się teorii filozoficznych pod kontrolę faktów; jeżeli rzeczywistość nie zgadza się z teorią, to — tym gorzej dla rzeczywistości. Rozwija się teorie filozoficzne czysto apriorycznie. To wyraźny wpływ Kanta: jeżeli rzeczywistość jest dla nas *ignotum X*, to nie warto się nią krępować — nawet nie można.

(2) Optymizm, rozmach teoretyczny, wielka śmiałość w budowaniu systemów. To znowu wpływ Kanta — nauka jest przecież wolną twórczością ducha ludzkiego; nie jest zależna od swego przedmiotu — ona tworzy swój przedmiot. Taki wielki optymizm poznawczy spotykamy poza tym tylko w średniowiecznej scholastyce, tylko ten optymizm scholastyczny jest inny: wyrasta on głównie z ogólnej postawy religijnej i programowo liczy się z faktami konkretnymi.

(3) Szeroki indywidualizm. Każdy z tych filozofów tworzy swój własny system od podstaw; programowo odrzuca się dotychczasowy dorobek filozoficzny, chociaż w rzeczywistości zależności są duże. Ten szeroki indywidualizm nie przeszkodził jednak Heglowi być jednym z pierwszych szerzycieli idei zjednoczenia wszystkich państw niemieckich w jedną Rzeszę Niemiecką; nie przeszkodził mu też głosić hasła socjalizmu państwowego: nie państwo dla jednostki, a jednostka — dla państwa.

⁵ Por. na ten temat artykuł [H. Behman, „Sind die mathematischen Urteile analytisch oder synthetisch?“,] t. 4/[1934, nr 1, s. 1-17]. *Erkenntnis*.

(4) [...] [Zatarcie się] granic między religią, sztuką i filozofią. Doskonale scharakteryzował tę postawę Goethe [(1749-1832)] w następującym czterowierszu:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,

Der hat auch Religion.

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion.

(5) [...] [Budowanie] systemów filozoficznych przy pomocy swoistej logiki: metody dialektycznej. Punktem wyjściowym jest jakieś pojęcie abstrakcyjne: jaźń (*das Ich*) u Fichtego i Schellinga, byt (*das Sein*) u Hegla. Proces rozumowania — to wyszukiwanie sprzeczności i usuwanie ich: teza — antyteza — synteza, która się staje tezą dla następnego ogniwa. U Hegla — dla bytu, jako tezy, niebyt jest antytezą, a stawanie się jest syntezą. Zasadzie sprzeczności daje się nie rolę kataraktyczną — usuwanie z systemu tez sprzecznych, a rolę kierowniczą — wprowadzanie do systemu potrzebnych antytez. Arystoteles, zdaniem Hegla, zniekształcił logikę; za to — chwali sofistów, bo oni zwalczali Arystotelesowską zasadę sprzeczności.

Trudno taki system poddać systematycznej analizie logicznej. W dodatku, wyolbrzymione jest jeszcze znaczenie intuicji, pojmowanej na wzór intuicji artystycznej. Filozofia przemienia się w jakąś zonglerkę pojęciową, pełną wieloznaczności i nieścisłości.

Zupełnie inny charakter ma idealizm subiektywny. Inicjatorem tego idealizmu jest biskup i misjonarz anglikański Berkeley (1685-1753). Według Berkeleygo istnieją rzeczywiście tylko duchy; przedmioty materialne nie są rzeczywiste; są tylko przedstawienia (*ideae*) tych duchów.

Do swego radykalnego szczytu dochodzi idealizm subiektywny w solipsyzmie w. XIX (Schuppe, 1836-1913; Schubert-Soldern, 1852-1935). Według solipsystów nie tylko przedmioty materialne są nierzeczywiste; podobnie i duchy są czymś nierzeczywistym — całą rzeczywistość stanowią różne układy treści świadomości (*Bewusstseinsinhalte*). Specjalnie logiczny charakter ma solipsyzm we współczesnej logistycznej Szkole Wiedeńskiej.

Na jakich podstawach wyrasta tak dziwny system filozoficzny?

U Berkeleygo wyrasta idealizm subiektywny z krytyki doświadczenia zewnętrznego jako źródła poznania, zapoczątkowanej przez Kartezjusza; przy tym niemałą rolę w tym wszystkim odgrywała jego głęboka religijność, intensywne życie życiem wewnętrznym.

Solipsyzm wyrasta podobnie z krytyki doświadczenia zewnętrznego i jest tylko konsekwentnym rozwinięciem idealizmu subiektywnego. Uboczny wpływ na powstanie i rozwój solipsyzmu miał wciskający się wszędzie pod wpływem psychologii eksperymentalnej psychologizm.

Jeżeli się odrzuci doświadczenie zewnętrzne i dane doświadczenia zamknie się w granicach doświadczenia wewnętrznego, to żadne poprawne rozumowanie nie może

nas wyprowadzić poza obręb treści świadomości i jej procesów; jedynie jakiś nielogiczny «skok» [...] [myślowy] może nas wyzwolić z tego zaklętego koła.

Pozytywizm

Pozytywizm nie jest żadną teorią poznania ani rozbudowanym systemem filozoficznym; jest to raczej pewien program naukowy, ale już przez to samo rozwinął swój wpływ poza kołami ścisłych filozofów, zyskując sobie duże znaczenie społeczne, zwłaszcza w Polsce, gdzie pod koniec XIX w. więcej go propagowano publicystycznie w prasie (Świętochowski [, 1849-1938]) aniżeli na gruncie ściśle naukowym. Ze względu na to szerokie znaczenie społeczne pozytywizmu i ze względu na pewne przekonania pozytywistyczne, dotyczące podstaw naukowego poznania, należy pozytywizm scharakteryzować wśród innych nietomistycznych teorii poznania.

Wyrósł pozytywizm z utilitarystycznej koncepcji wiedzy.

Arystoteles w [I] rozdz[iałe] [...] pierwszej księgi *Metafizyki*, zajmując się psychologicznymi podstawami wiedzy, tak krótko — zaraz w pierwszym zdaniu — myśl swoją wyraził: *Omnes homines natura scire desiderant*. Człowiek ma naturalną dążność do poznania i dlatego prowadzi badania i buduje naukę.

[...] Comte (1798-1857), inicjator pozytywizmu, tak scharakteryzował w swoim *Kursie filozofii pozytywnej* cel i podstawy psychologiczne wiedzy: *Toute science a pour but la prévoyance ... Science d'ou prévoyance, prévoyance d'ou action*. Wszelka nauka ma na celu przewidywanie; wiedza jest tam, gdzie jest przewidywanie, z przewidywania wynika działanie. Nauka ma więc cele praktyczne: ma ułatwiać działanie.

Rozwijał się potem pozytywizm (Littré, [1801-1881;] Taine, [1828-1893;], Spencer, [1820-1903;] Kirchhoff, [1824-1887;] Mach [, 1838-1916]) w dużej mierze jako reakcja przeciwko różnym mętnym tendencjom metafizyki idealistycznej w XIX w.

Program naukowy pozytywizmu można krótko scharakteryzować jako minimalizm intelektualny i agnostycyzm. Zadaniem nauki jest opisywanie faktów, i to głównie faktów materialnych. Matematykę uznaje się tylko o tyle, o ile jest koniecznym narzędziem w badaniach przyrodniczych. Natomiast odmawia się wartości naukowej nawet hipotezom przyrodniczym.

Wypowiada pozytywizm bezwzględną walkę filozofii, a w szczególności metafizyce. Nie twierdzili pozytywiści, jakoby różne tezy filozoficzne czy metafizyczne były fałszywe; uważa się je tylko za tezy nienaukowe. Więc np. nie zaprzeczali istnieniu Boga, ale twierdzili, że o Bogu naukowo mówić nie można.

Przy opisywaniu faktów należy odrzucić wszelkie założenie aprioryczne. Czołowy pozytywista polski, Świętochowski, tak np. charakteryzował naukową etykę: „Zagadnienie etyczne ściśle rozwiązane być może tylko wtedy, jeżeli usunąwszy wszelkie aprioryczne pomysły, zwrócimy się bezpośrednio i jedynie po odpowiedź do tych faktów, w których metodą porównawczo-historyczną doszukać się możemy początku i

działania moralnych praw”.⁶ I przytacza definicję Holbacha [(1723-1789)]: „Moralność jest nauką faktów ... nauką stosunków istniejących między umysłami, wołami i czynami ludzkimi, podobnie jak geometria jest nauką stosunków istniejących między ciałami”.⁷ Nawet etyka ma się wyzbyć wszelkich pojęć o wartościach i normach; ma być tylko opisem stosunków między ludźmi.

Taki minimalistyczny program pozytywizmu nie mógł się utrzymać nawet w naukach przyrodniczych, bo i w nich oprócz konkretnych i ogólnych opisów faktów mamy hipotezy na temat struktury przedmiotów i te hipotezy są tak ściśle związane z samym opisem faktów, że wzajemnie się wzmacniają.

I wyrasta nauka nie tylko z potrzeby działania, ale też z naturalnej dążności człowieka do poznania, z naturalnej ciekawości — jak to powiedział Arystoteles. I dlatego myśl ludzka nie da się zamknąć w ciasnych ramach programu pozytywistycznego; cała historia nauk jest tego dowodem, a współczesna nauka też już się otrząsnęła zupełnie z ograniczeń pozytywistycznych.

Pragmatyzm

Wyraźnie jako reakcja przeciwko idealistycznej metafizyce XIX w. powstał i rozwijał się pragmatyzm. Powstał na gruncie amerykańskim, zaś zapoczątkowany przez Peirce'a [(1839-1914)]i rozwinięty przez [...] Jamesa (1842-1910), w Europie jest on reprezentowany przez filozofa angielskiego Schillera (1864-[1937]). Schiller nazywa swój system „humanizmem”, ale nie różni się od istotnie od pragmatyzmu.

Pragmatyzm podporządkowuje wiedzę teoretyczną wiedzy praktycznej, a prawdę — działaniu. Na tej podstawie przeprowadza się: [...] selekcję zagadnień naukowych i [...] na tej podstawie formuluje się kryterium prawdy. [...] Te tylko zagadnienia są naukowo dopuszczalne, które mają wartość praktyczną, które mogą mieć taki czy inny wpływ na działanie indywidualne i zbiorowe człowieka. Takie tezy są prawdziwe, które prowadzą do działań pożytecznych.

Uwagi krytyczne

(1) Pragmatystyczna selekcja zagadnień naukowych prowadzi do zubożenia nauki i jest wyraźnie dla nauki szkodliwa. Prowadzi do zubożenia nauki — bo cały szereg zagadnień się odrzuca, jak gdyby człowiek był tylko istotą działającą, a nie myślącą; jak gdyby nie było prawdą to, co powiedział Arystoteles: *Omnes homines natura scire desiderant*. Jest to wyraźnie szkodliwe dla rozwoju nauk. Czy można sobie wyobrazić bardziej abstrakcyjne i pozornie zupełnie jałowe badania, aniżeli te, z których wyłoniły się geometrie nieeuklidesowe? A jednak dostarczają one dziś narzędzi dla badań przyrodniczych nad budową atomu i przebudową Newtonowskiej teorii świata. Jednakże

⁶ Por. A. Świętochowski, *O powstaniu praw moralnych*, Warszawa 1877, s. 15.

⁷ Tamże, s. 14.

więcej jeszcze, selekcja pragmatystyczna okazuje się szkodliwa nawet dla celów praktycznych, wysuniętych na plan pierwszy przez pragmatyzm. Czy mógł przewidzieć Faraday [(1791-1867)], kiedy w pierwszej połowie XIX w. prowadził swe prymitywne badania nad prądami elektrycznymi, że zmienią one całkowicie warunki życia ludzkiego na ziemi? Na pewno nie. Wypływały one z jego zainteresowań czysto teoretycznych, a jednak jakże inaczej rozwinęłoby się życie ludzkości, gdyby hołdował postulatom pragmatystycznym. Nigdy się nie da z góry przewidzieć, jakie zagadnienia mają wartość praktyczną, a jakie nie — i dlatego pragmatystyczne kryterium selekcji zagadnień naukowych jest szkodliwe nawet dla celów praktycznych nauki.

(2) A jak się przedstawia sprawa z pragmatystycznym kryterium prawdy? Przede wszystkim trzeba się zastanowić nad znaczeniem tego kryterium. Bo to tylko pozornie kryterium jednoznaczne. O jaką użyteczność tu chodzi? Czy o użyteczność indywidualną, czy społeczną? Czy o użyteczność psychiczną czy też biologiczną? A te różne użyteczności nieraz przecież ze sobą wyraźnie kolidują. To pozornie jasne i wyraźne pragmatystyczne kryterium prawdy dopiero na gruncie jakiejś metafizyki wartości mogłoby być naprawdę jasne. Bez tej metafizyki wartości wprowadza tylko zamęt.

Poza tym, pragmatystyczne kryterium prawdy ściśle dałoby się chyba tak wyrazić: jeżeli jakaś teza jest użyteczna, to jest prawdziwa. W tym ścisłym sformułowaniu pragmatyzm traci całą swoją siłę sugestywną, bo teza ta jest wyraźnie fałszywa. Odkrycie Ameryki było bez wątpienia bardzo korzystne dla Europy, ale doprowadziły do niego przekonania wyraźnie fałszywe, bo Kolumb myślał, że jedzie do Indii.

Prawdziwa jest implikacja w odwrotnym kierunku: jeżeli jakaś teza jest prawdziwa, to jest jakoś użyteczna. I prawdziwość tej implikacji nadaje siłę sugestywną pragmatyzmowi, ale ta implikacja nie wynosi użyteczności do godności kryterium prawdy, bo prawdziwość następnika nie daje gwarancji na temat prawdziwości poprzednika.

Wobec tych uwag krytycznych nie można traktować pragmatyzmu jako pewnej ścisłej teorii poznania, chociaż ma pozory takiej. Jest to pewne usystematyzowanie przekonań przeciętnego człowieka nastawionego praktycznie, ale wyraźnie — nienaukowe. I to jest znamienne, że pragmatyzm wyrósł i rozwijał się głównie na gruncie amerykańskim.

Bergsonizm

[...] Bergson (1859[-1941]) jest w metafizyce przedstawicielem tendencji antymechanicznych i antyatomistycznych. Cały świat jest [to] jak gdyby wielki organizm, złożony z różnorodnych części. Nie można wyjaśniać zdarzeń przy pomocy praw deterministycznych, bo wszystko, co się dzieje w świecie, jest wynikiem twórczej ewolucji (*évolution créatrice*). Błędne są próby sprowadzające funkcje organiczne do funkcji mechanicznych świata nieorganicznego; przeciwnie — trzeba cały świat pojmować na wzór organizmu.

Elementy składowe świata są tak zasadniczo różnorodne, że błędne są próby sprowadzające je do różnych układów jednakowych, prostych jakichś elementów. Podobnie

bezskuteczne są wszelkie takie tendencje w psychologii, które próbują tłumaczyć bogactwo życia psychicznego przez układy jakichś prostych wyobrażeń czy uczuć.

Ta metafizyka, rozwijana przez Bergsona w pięknej formie literackiej, zyskiwała Bergsonowi wielu bardzo zwolenników, nie tyle może w sferach ściśle naukowych, ile raczej w szerokich kołach inteligencji. A zbudowana jest cała ta metafizyka na krytyce poznania.

I myślenie potoczne — i myślenie naukowe — dostosowane jest do celów praktycznych. Kawalkuje się schematycznie rzeczywistość, żeby umożliwić sobie życie w świecie i ulepszać jego warunki. Więcej jeszcze, rozum — twierdzi Bergson — siła duchowa, przez kontakt z materią został tak zniekształcony i zdeprawowany, że w ogóle jest niezdolny do poznania istoty rzeczy. Jest to koncepcja biegunowo przeciwna do koncepcji Kanta. Kiedy u Kanta rozum, przez swoje formy aprioryczne, zniekształca przedmioty poznawane, tworząc je według swej własnej struktury, o tyle tu — odwrotnie — przedmioty materialne zniekształcają duchowość rozumu. Dlatego też rozum, będąc użytecznym narzędziem dla celów praktycznych, jest niezdolny całkowicie do poznania istoty rzeczy. Źródłem prawdziwego poznania jest intuicja; i to nie tylko intuicja jakaś irracjonalna; jest to funkcja wyraźnie antyracjonalna; trzeba zawiesić w sobie wszystkie racjonalne przekonania, dostosowane do celów praktycznych i tylko w stanach jakiejś ekstazy kontemplacji możemy poznawać istotę rzeczywistości, przenikający ją pęd życiowy (*élan vital*).

Całą tę mętłą, literacką, mało systematyczną filozofię Bergsona można zrozumieć, jeżeli się ją ujmie jako pewną reakcję przeciw prądom pozytywistycznym XIX w., z pewnymi zresztą kompromisami na rachunek pozytywizmu uczynionymi.

Pozytywizm głosił minimalistyczny pod względem zasięgu program naukowy; tylko stosunki między przedmiotami materialnymi są przedmiotem wiedzy; istota rzeczy materialnych, nie mówiąc już o przedmiotach niematerialnych, jest niepoznawalna. Bergson jest przedstawicielem maksymalnego zasięgu; cała rzeczywistość — i to w istotnej swojej strukturze — jest przedmiotem poznania ludzkiego. I w tym jest reakcja przeciw pozytywizmowi.

Ale rozum, zamknięty przez pozytywistów w ciasnych granicach świata materialnego, uważał i Bergson za niezdolny do poznania metafizycznego. I w tym jest kompromis, uczyniony dla pozytywizmu. Dlatego [Bergson] szukał innych źródeł poznania i znalazł je w ekstazy intuicji.

I cała, antyracjonalna koncepcja intuicji może być zrozumiała jako reakcja przeciw pozytywizmowi. Pozytywizm, chociaż tak bardzo ograniczał zasięg rozumu, był pewnego rodzaju jego ubóstwieniem. Postulatem rozumności było: uznawać tylko to, co się da stwierdzić ze ścisłością matematyczno-przyrodniczą. Przy tym, przy słabo rozwiniętych badaniach nad podstawami nauk, zwracało się głównie uwagę na stronę dialektyczną (formalne wiązanie tez), a zapoznawano całkowicie podstawy intuicyjne tej metody (por. **Źródła poznania**). Bergson może więcej czuć, niż widział rolę intuicji

— a chcąc ją uwidocznic, szkodliwie ją wyolbrzymił, nadając jej znaczenie antyracjonalne.

Tradycjonalizm

Teorią poznania, przesiąkniętą nieufnością do poznania rozumowego, jest też tradycjonalizm. Powstał we Francji w w. XIX i tam się głównie rozwijał.

Zdaniem tradycjonalistów, prawdy metafizyczne, zwłaszcza te, które są podstawą religii i moralności, rozumowo zdobyte być nie mogą; przeciwnie — rozum do błędnych prowadzi rozwiązań. Ale wierzą tradycjoniści w jakieś pierwotne Objawienie Boże, które się przechowuje tradycyjnie w ogólnych przekonaniach ludzkości, chociaż ludzie zatracili świadomość tego Objawienia. Dlatego należy uznawać to, co ogólnie jest uznawane.

Inicjatorem tradycjonalizmu jest De Bonald (1754-1840). Starał się [on] nawet przeprowadzić ścisły dowód na fakt tego pierwotnego Objawienia. Dowód ten oparty jest na następującym założeniu: myślenie bez pomocy znaków językowych jest niemożliwe. Dalszy tok rozumowania jest następujący: język, jako zespół znaków, może być wytworzony tylko przez istoty myślące. A więc, zgodnie z założeniem, ludzie sami nie mogli wytworzyć języków. I fakt istnienia języków może być wytłumaczony tylko w ten sposób, że Bóg stwarzając człowieka, nauczył go jakiegoś pierwotnego języka, i wraz ze znakami podał mu treści znaczeniowe, dotyczące podstaw religii i moralności.

Cały ten dowód, formalnie poprawny, dlatego jest błędny, że oparty jest na fałszywym założeniu. Język jest bardzo pożytecznym narzędziem myślenia i wyższe piętra myślenia byłyby, prawdopodobnie, bez narzędzi językowych w ogóle niemożliwe, ale nie jest on narzędziem koniecznym. Nawet my sami, chociaż jesteśmy już «zdemoralizowani» ułatwionym myśleniem przy pomocy znaków językowych, konstatujemy nieraz u siebie sytuacje psychiczne, kiedy dla danej myśli szukamy dopiero wyrażenia językowego i znaleźć go nie możemy, a badania eksperymentalne to potwierdzają. Prawdopodobnie, pierwotne myślenie człowieka było bardzo prymitywne i odbywało się bez znaków językowych. Powoli tworzył sobie człowiek znaki językowe, jakiś język prymitywny; dalszy proces rozwojowy zachodził przy współdziałaniu obydwu tych czynników. Język ułatwiał i rozwijał myślenie; rozwijające się myślenie stwarza sobie nowe, coraz bardziej precyzyjne znaki językowe. Wzajemna zależność podobna tu jest do tej zależności, jaka zachodzi między językiem a gramatyką, jako zespołem reguł językowych.

Drugi wybitny wyznawca tradycjonalizmu w w. XIX, Lamennais (1782-1854), już nie podejmował dowodu swego poprzednika. Przejęty nieufnością dla rozumu indywidualnego i on szukał ratunku w przekonaniach powszechnych (*raison générale*), widząc w nich wyraz Objawienia pierwotnego, ale samego tego faktu Objawienia pierwotnego już nie próbował dowodzić.

Tradycjonalizm znowu może być zrozumiany tylko na tle swej epoki. Był to okres Wielkiej Rewolucji i okres porewolucyjny. Chaos społeczny został prędko przez Napo-

leona, a potem przez Kongres Wiedeński, jako tako opanowany, i ujęte w karby administracyjne nowe tendencje społeczne powoli wytwarzały sobie nowe formy, okresowymi wybuchami dając tylko znać, że jednak nie wygasły. Trudniej jest ująć w karby administracyjne myśl społeczną. Naturalistyczne i sceptyczne tendencje Filozofii Oświecenia (Voltaire, encyklopedyści) przesiąkły już w szerokie sfery społeczne, podrywając religijność i moralność tradycyjną. Ci ludzie, którzy chcieli ratować tradycyjne przekonania, już nie śmieli używać tych samych narzędzi, które przewrót wywołały. Stąd ta nieufność do rozumu i rozpaczliwe szukanie innych narzędzi. Zresztą mieli tradycjonalistę wzory wcześniejsze w tzw. Szkole Szkockiej. Założyciel tej szkoły, [...] Reid (1710-1796), podobnie starał się przeciwstawić zdrowym rozsądkiem (*common sense*) sceptycznym argumentom Hume'a.

Tradycjonalistycznej obrony prawd tradycyjnych Kościół nie uznał i nie przyjął. Przeciwnie, w r. 1855 tradycjonalizm został potępiony przez Kongregację Indeksu, a Kościół orzekł pozytywnie: *Rationis usus fidei praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.*⁸

* * *

Na tym kończymy omawianie nietomistycznych teorii poznania. Wszystkie one należą już raczej do przeszłości, ale przejawiają się jeszcze niesystematycznie w myśleniu społecznym. Pozytywistyczny agnostycyzm, pragmatyzm i Kantowski postulat praktycznego rozumu — dostarczyły podstaw filozoficznych ruchowi modernistycznemu w religii [...]. Poznanie tych teorii jest potrzebne do tego, żeby mieć tło porównawcze dla teorii tomistycznej.

Realizm bezpośredni i realizm pośredni

Po omówieniu nietomistycznych teorii poznania trzeba jeszcze zwrócić uwagę na pewne prądy, przejawiające się wśród scholastyków w postaci tzw. realizmu bezpośredniego i realizmu pośredniego.

Wszyscy scholastycy są realistami, tj. uznają istnienie przedmiotów rzeczywistych, niezależnych od naszego poznania i myślenia. Niektórzy jednak scholastycy, ulegając prądom idealistycznym w XIX-ego, próbują budować teorię tzw. realizmu pośredniego, kiedy większość, trzymając się tradycyjnych rozwiązań, uznaje realizm bezpośredni.

Realistami pośrednimi twierdzą, podobnie jak solipsyści, że bezpośrednim przedmiotem naszego poznania są treści świadomości. Dopiero potem, przez analizę treści świadomości, opierając się głównie na zasadzie przyczynowości, próbują, przy pomocy różnych zawitych rozumowań, stwierdzić istnienie przedmiotów, niezależnych od naszego

⁸H. Denzinger, [Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Würzburg] 1651.

poznania. Realiści bezpośredni twierdzą, że bezpośrednio poznajemy rzeczy, a elementy psychiczne poznania poznajemy dopiero przez refleksję.

W terminologii scholastycznej, nawiązującej do teorii abstrakcji, realizm bezpośredni wyraża się w następujących dwóch tezach:

(1) *Species impressa est principium, quo cognoscimus*; jest to narzędzie poznania, którego nawet przez refleksję uświadomić sobie nie możemy; poznajemy je tylko dzięki badaniom psychofizycznym.

(2) *Species expressa est principium, in quo cognoscimus*; jest to znowu tylko narzędzie, a nie przedmiot bezpośredni poznania; to narzędzie tym się różni od poprzedniego, że możemy je poznać przez refleksję nad procesem poznania.

Realizm pośredni można scharakteryzować w następującej tezie: *Species expressa est principium quod immediate cognoscitur*; nie jest to tylko narzędzie, a jest to jedynym bezpośrednim przedmiotem poznania.

Próby wszelkie realistów pośrednich są jałowe i jeżeli prowadzą pozornie do zamierzonego celu, to tylko dzięki jakimś wykrętom logicznym. Remer, [...], profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, taki wydał sąd o przedstawicielach realizmu pośredniego: *Magni momenti est cavere ab errore vix non omnium modernorum, iuxta quos omnis cognitio est essentialiter repraesentatio cognita, et quidem sola immediate cognita. Qui error duxit paulatim ad idealismum: si enim non cognoscimus immediate nisi imagina rarum, quaestio sponte surgit, utrum imago rem fideliter referat, imo utrum sit revera imago alicuius realitatis a se distinctae: quae utraque quaestio, cum sit insolubilis, fit gressus: 1 ad agnosticisum (existunt res extra onos, sed nescimus, quid sint), 2 ad idealismum (cognitio non manifestat quidquam nisi seipsam). Ipsa quaestio evanescit, si in aliqua saltem cognitione attingimus non imaginem, non rem in imagine, sed rem aliquam in seipsa.*⁹

Jeśli się zamkniemy metodycznie w granicach swojej świadomości, to żadne rozumowania poza te granice nas nie wyprowadzą; trzeba zmienić samą metodę.¹⁰

Charakterystyka filozofii chrześcijańskiej pod względem metody i zasięgu

Po omówieniu tomistycznej krytyki poznania, po zapoznaniu się z różnymi teoriami nietomistycznymi, na zakończenie podam ogólną charakterystykę filozofii chrześcijańskiej pod względem metody i zasięgu; zdaje mi się, że uwydatni to mocno stanowisko tomistyczne wobec teorii nietomistycznych.

⁹K. Remer, S.J., *Psychologia*, Romae 1928, s. 73.

¹⁰Por. św. Tomasz, I q. 85 a.2., Quo M. VII, q.1 a.4.

Maksymalizm i minimalizm w filozofii

Pośród różnych możliwych klasyfikacji, które można przeprowadzić wśród systemów filozoficznych, i taka jest możliwa: podzielić wszystkie systemy filozoficzne na systemy maksymalistyczne i systemy minimalistyczne.

Ale trzeba rozróżnić maksymalizm, względnie minimalizm, zasięgu od maksymalizmu, względnie minimalizmu, pod względem metody, bo to są rzeczy różne i najczęściej nie szły ze sobą zgodnie.

Jaskrawym przykładem systemu o maksymalnym zasięgu, przy minimalistycznej metodzie, jest filozofia Bergsona. Cała rzeczywistość jest przedmiotem badań filozoficznych, filozofia nie ma żadnych granic przedmiotowych; ale nie subtelne narzędzia logiczne mają być narzędziami badań filozoficznych; ma je zastąpić jakaś mętna intuicja pokrewna intuicji literackiej czy artystycznej w ogóle.

W przeciwstawieniu do bergsonizmu — pozytywizm może być przykładem maksymalistycznej metody przy minimalistycznym zasięgu. Narzędziem poznania mają być najsubtelniejsze narzędzia matematyczne, wypróbowane w badaniach przyrodniczych, ale zamyka się poznanie w wąskich granicach zjawisk materialnych; na temat wszystkiego, co poza tym jest, *ignoramus et ignorabimus*. Jeszcze lepszym przykładem na filozofię tego typu, co pozytywizm, byłaby współczesna logistyczna Szkoła Wiedeńska, ale to są rzeczy jeszcze zbyt świeże, i programowo je pominąłem i pomijam.

Maksymalizm filozofii chrześcijańskiej

Zespół tez, uznawanych przez katolika, trzeba podzielić pod względem gnozeologicznym na dwie zasadnicze grupy: tezy objawione i tezy naukowe. Obok nich można by wyróżnić jeszcze różne niekontrolowalne przekonania, będące naleciałościami środowiska, ale te wymykają się spod ścisłej kontroli krytyki poznania, choć są bardzo ciekawe dla psychologii indywidualnej i zbiorowej.

Tezy objawione stanowią skarb od Boga dany, którego naruszyć nam nie wolno; stróżem autorytatywnym tego skarbu jest Kościół; teologia jest tylko nauką pomocniczą i porządkującą.

Choć nasze wszystkie badania naukowe są jakoś hierarchicznie podporządkowane Objawieniu, to jednak, poza teologią, Objawienie jest tylko drogowskazem, informującym lub ostrzegawczym; tu już tezy objawione nie mogą być przesłankami dowodów, jak w teologii; pod względem konstrukcyjnym działalność naukowa poza teologią jest zupełnie autonomiczna.

Jak daleko ta autonomiczna działalność naukowa sięgać powinna? Zwróćmy się po informacje do historii.

Wśród wybitnych przedstawicieli kultury katolickiej różne znajdujemy na ten temat stanowiska.

Pomijając wczesne, pierwotne chrześcijaństwo, bo tam stanowiska intelektualne są jeszcze zbyt słabo skryształizowane — nie było jeszcze na to czasu — we wczesnym Średniowieczu spotykamy wyraźne przejawy minimalizmu zasięgowego u św. Piotra

Damiana [...] [(1007-1072)] [i] u św. Bernarda z Clairvaux [...] [(ok. 1091-1153)]. Nie warto zajmować się spekulacjami naukowymi; zasadnicze zagadnienia rozwiązuje nam wystarczająco Objawienie — i na tym należy poprzestać.

Podobne prądy minimalistyczne rozwijają się w XV w.; wyraz ich znaleźć możemy w dobrze znanym *Naśladowaniu Chrystusa*. Przypomnijmy sobie następujący ustęp z [...] [rozdziału 2 pierwszej księgi]: Każdy człowiek z natury dąży do wiedzy, lecz wiedza bez miłości Bożej cóż daje? Lepszy jest zatem pokorny prostaczek, który Bogu służy — aniżeli dumny filozof, który, zaniedbawszy siebie, bada ruch ciał niebieskich.

To, co tu się wyraźnie mówi, jest prawdą bez zastrzeżeń, ale — spomiędzy wierszy wieje wyraźna niechęć do nauki.

Ale to nie jest oficjalna filozofia Kościoła. Inne drogowskazy mamy w samym Objawieniu; św. Piotr wyraźnie zalecał, że mamy być gotowi „do zadosyćczynienia każdemu domagającemu się od nas sprawy o tej nadziei, która w nas jest”.¹¹ Autorytatywne wskazania dał nam Kościół pod tym względem na Soborze Watykańskim, określając stosunek rozumu do wiary.¹² Kulminacyjnym punktem jest następujące określenie: *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per se, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.*¹³ Rozumem sięgać mamy do samego Boga.

Filozofia chrześcijańska jest maksymalistyczna pod względem zasięgu. A jak się sprawa przedstawia pod względem metody?

Św. Augustyn [(354-430)], pierwszy wybitny filozof chrześcijański, mimo całej swej genialności, kierował filozofię raczej na drogę minimalizmu metodycznego. W pismach swoich nie rozgranicza [on] wyraźnie rozważań teologicznych od filozoficznych, a nieraz trudno się nawet zorientować, gdzie się kończą ściste wywody, a zaczyna modlitewna rozmowa świętego Autora z Bogiem. Programowo nie wyróżniał [św. Augustyn] poznania ściśle racjonalnego od teologii, uzależniając wszelkie poznanie od jakiejś interwencji specjalnej Boga w swej teorii iluminacji.

Ale augustynizm nie stał się oficjalną filozofią Kościoła. Minimalizm metodyczny, doprowadzony do swego punktu kulminacyjnego w tradycjonalizmie, został nawet przez Kościół oficjalnie potępiony.¹⁴

Filozofia chrześcijańska jest maksymalizmem zasięgu i maksymalizmem metody. Dlatego filozofią oficjalną Kościoła jest tomizm, który spełnia obydwie te warunki.

Św. Tomasz budował filozofię, stawiając jej maksymalne [...] [wymagania] metodyczne. Starał się zastosować najsubtelniejsze narzędzia logiczne, jakie znajdował naówczas w logice Arystotelesa. Wciągał nawet matematykę do badań filozoficznych,

¹¹ Św. Piotr, 3,15.

¹² H. Denzinger, *op. cit.*, 1795-1800.

¹³ H. Denzinger, *op. cit.*, 1806.

¹⁴ H. Denzinger, *op. cit.*, 1622-1627, 1649-1652.

rozwijając swą teorię analogii — podstawową dla całej teodycei — przy pomocy teorii propozycji.

Psychologii nakreślił św. Tomasz tak ściśle metody badań, że zaczęły być one realizowane dopiero w XIX w. w psychologii eksperymentalnej. Bo dusza ludzka, dopóki jest złączone z ciałem w tym życiu doczesnym, nie jest substancją odrębną od ciała, nie jest tylko sternikiem na okręcie — jak u św. Augustyna; jest ona formą człowieka, tworząc z ciałem jedną substancję. Dlatego też introspekcja, intuicja wewnętrzna — nie wystarczą do poznania duszy; trzeba ją badać poprzez ciało; dlatego potrzebna jest psychologia eksperymentalna.

Tomizm jest też maksymalizmem zasięgu; badania filozoficzne rozciąga na wszystko, co jest (prawda ontologiczna — *ens et verum convertuntur*) i doprowadza je do najwyższych szczytów rzeczywistości, do Boga samego.

Z biegiem czasu rozszerza się zakres przedmiotów, dostępnych badaniu ściśle naukowemu; rozszerzył się znacznie od czasów św. Tomasza; teleskopami przebili ludzkie firmament niebieski, a mikroskopami wdarli się w świat drobnych cząstek materii, dawniej zakrytych przed ludzkimi oczami. Wszystko to wciągnąć powinien filozof chrześcijański w obręb swych rozważań, idąc śladami św. Tomasza.

Z biegiem czasu rozwijają i wysubtelniają się narzędzia badań naukowych; dzięki temu rozwojowi nieraz stare narzędzia wyglądają jak młot i siekiera wobec skomplikowanych maszyn, stosowanych przy nowoczesnych konstrukcjach żelazobetonowych.

Kto odrzuca wysubtelnione narzędzia nowoczesne dlatego tylko, że są nowe — ten nie idzie po linii tomistycznego postulatu maksymalnej ścisłości.

Może to jest najbardziej charakterystyczną cechą filozofii chrześcijańskiej, że łączy postulat maksymalnego zasięgu z postulatem maksymalnej ścisłości metodycznej.

Szczytem wiedzy ludzkiej jest poznanie Boga, a Boga się poznaje *per ea quae facta sunt* — *per omnia quae facta sunt*.¹⁵ Stąd postulat maksymalnego zasięgu.

Ale Bóg przez świat nie mówi do nas, a raczej tylko znaki daje o sobie. Można by tu przytoczyć powiedzenie Heraklita [(ok. 540-480 a. Chr.)] o Wyroczni Delfickiej: *το μαντειον το εν Δελφοσ ον λεγει τι αλλα δεμειναι*.

Dlatego trzeba stosować najszybsze narzędzia, jakie są do rozporządzenia, żeby te znaki możliwie dokładnie odczytać. Stąd postulat maksymalnej ścisłości metodycznej.

Literatura

Ks. F. Gabryl, *Noetyka*, Kraków 1900.

E. Gilson, „Le réalisme méthodique”, *Philosophie Perennis II. Festgabe Josef Geysers zum 60 Geburtstag*, Regensburg 1930, s. 743-755 [praca szczególnie zalecana].

¹⁵ Por. przytoczone wyżej określenie Soboru Watykańskiego.

Ks. K. Kowalski, *Podstawy filozofii*, t. II, Gniezno 1930.

Kard. D.J. Mercier, *Kryteriologia*, Warszawa 1901.

L. Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem* [praca niescholastyczna], Göttingen 1908.

Ks. J. Stepa, *Poznawalność świata rzeczywistego w oświeceniu św. Tomasza*, Lwów 1930.