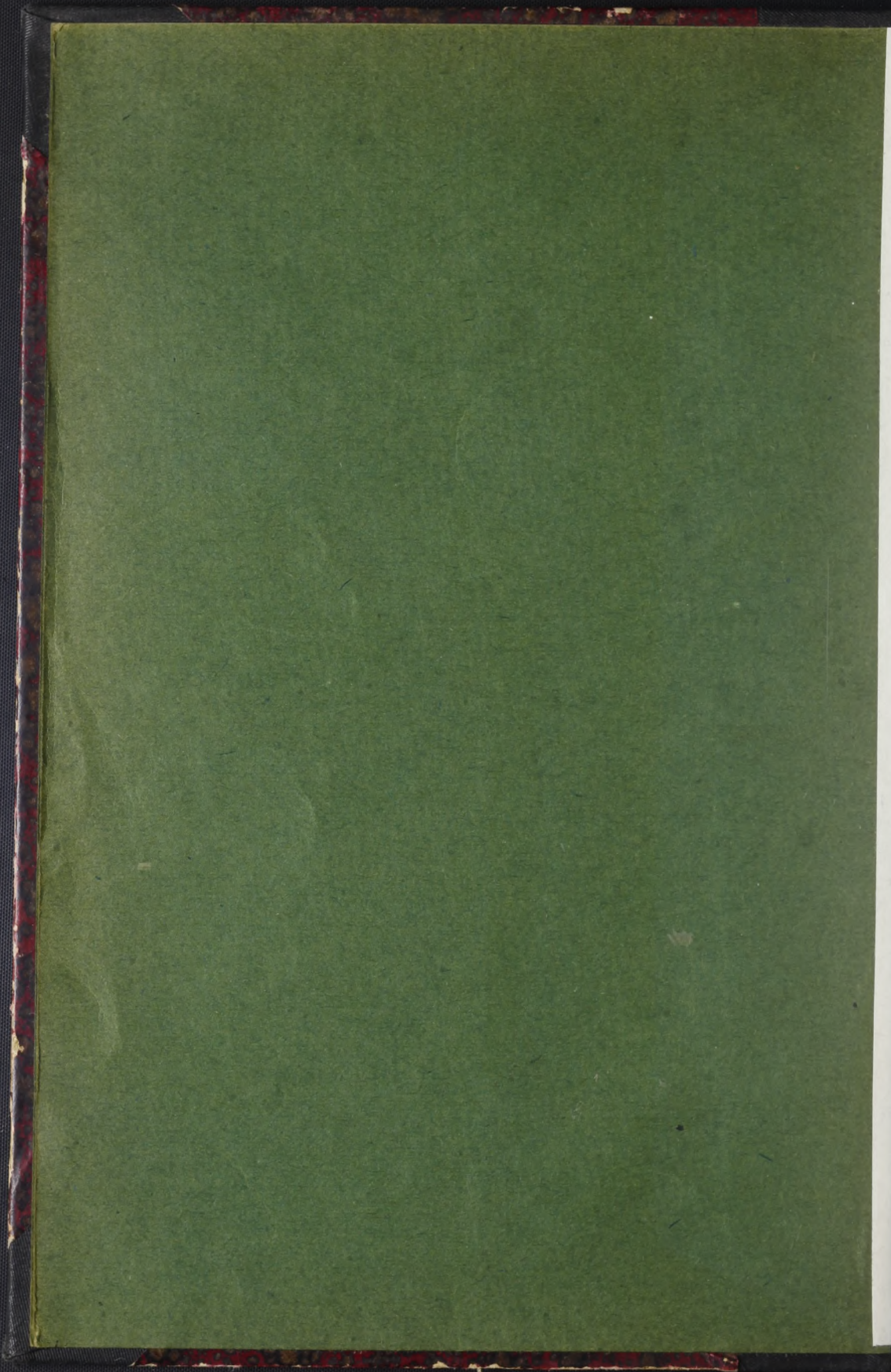






17



II 426.595

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

**ROZPRAWY I ARTYKUŁY
FILOZOFICZNE**

ZEBRALI I WYDALI UCZNIOWIE

LWÓW, 1927

KSIĘGARNIA S. A. „KSIĄŻNICA-ATLAS“ T. N. S. W.

II 426.595 ✓
II 521.710 ✓
II 416.495 ✓

ROZPRAWY I ARTYKUŁY
FILOZOFICZNE

ROZPRAWY I ARTYKUŁY
FILOZOFICZNE

—

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY FILOZOFICZNE

ZEBRALI I WYDALI UCZNIOWIE

SEMINARIUM FILOZOFICZNE
UNIwersytetu lwowskiego

Ł. 1277.

LWÓW, 1927

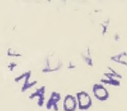
KSIEGARNIA S. A. „KSIĄŻNICA-ATLAS“ T. N. S. W.

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001019206101

II 426.595



NAKŁADEM KOMITETU UCZNIÓW

Z DRUKARNI „PRASA” WE LWOWIE, ULICA SOKOŁA 4. — TELEFON NR. 778.

1969 K 561/92

SPIS RZECZY.

Od Wydawców	VII
-----------------------	-----

ROZPRAWY

	Str
Psychologia wobec fizjologii i filozofii	3.
W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych	33
Psychologia nauki pogładowej	43
O tak zwanych prawdach względnych	64
Autoreferat powyższej rozprawy	94
O czynnościach i wytworach	96
O potrzebach filozofii polskiej	129

ARTYKUŁY

I. Nauczanie filozofii

Nauka propedeutyki filozoficznej w gimnazyach	167
Jak studyować filozofię?	172
Filozofia w szkole średniej	177
O wykształcenie logiczne	185
O przygotowaniu naukowem do filozofii	194
Kilka uwag o ministeryalnym projekcie programu nauki filozofii w szkole średniej	198

II. Język filozoficzny

O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym	203
Wpływy niemieckie w polskiej terminologii filozoficznej	206
Co znaczy „doświadczalny“?	210
Granice puryzmu	215
Co znaczy „fizyczny“?	222

III. Historia filozofii

Franciszek Brentano a historia filozofii	229
Po czterech latach	243
Gustaw Teodor Fechner	
1. Wstęp do polskiego przekładu „Książeczki o ży- ciu pośmiertnem“	246
2. Wstęp do polskiego przekładu „O zagadnieniu duszy“	260
Spencer i Leibniz	266
Monista-mistyk	270
Ernest Kapp	285
Fryderyk Nietzsche	293
Henryk Struve	306

IV. Psychologia

Str.

Psychologia bez przyrządów	316
Filozofia a psychologia eksperymentalna	324

V. Etyka

Kultura etyczna	331
Etyka wobec teorii ewolucji	343
Pesymizm i optymizm	357
Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?	362

VI. Organizacja pracy filozoficznej

Filozofia na zjazdach lekarzy i przyrodników polskich	369
Komisja historii filozofii polskiej	372
Słownik filozoficzny Francuskiego Towarzystwa filozoficznego	375
Prace polskie w międzynarodowej bibliografii filozoficznej	378
W sprawie polskich przekładów dzieł filozoficznych	381
Dziesięciolecie Polskiego Towarzystwa filozoficznego	384
W sprawie polskiej bibliografii filozoficznej	387

VII. Varia

Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej	392
Symbolomania i pragmatofobia	394

AUTOREFERATY, PROGRAMY i t. d.**I. Autoreferaty**

Über begriffliche Vorstellungen	409
W sprawie klasyfikacji uczuć	411
Prawdomówność jako obowiązek etyczny	414
O zadaniach etyki naukowej	416
O idio- i allogenetycznych teoriach sądu	418
W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała	421
Streszczenie odczytów	423
Historyczne pojęcie filozofii	427

II. Programy i t. p.

Życie umysłowe człowieka	429
Myśl i mowa	435
Filozofia grecka	438
Główne prądy w filozofii wieku XIX.	443
Dusza i ciało	444
O pojęciu poczytalności karnej w świetle psychologii	446

Od Wydawców.

Zamiar wydania niniejszej książki powziął Komitet uczniów Prof. Twardowskiego jeszcze w r. 1920 z okazji dwudziestopięciolecia Jego działalności nauczycielskiej na katedrze filozofii w Uniwersytecie lwowskim. Trudności wydawnicze pierwszych lat powojennych sprawiły, że ku uczczeniu tej rocznicy ukazała się wówczas tylko „Księga pamiątkowa” zawierająca prace uczniów Prof. Twardowskiego; wyszła ona jako rocznik 23 Przeglądu filozoficznego za rok 1920. Dopiero obecnie Komitet wydaje zbiór rozpraw i artykułów Prof. Twardowskiego, obejmujący większe i drobne prace Jego z lat 1895—1921, rozrzucone po czasopiśmie i t. p. i skutkiem tego niedostępne lub z trudem tylko dostępne.

Opóźnienie w pojawieniu się niniejszej publikacji sprawia, że przedruk „Rozpraw i artykułów filozoficznych” jest hołdem, złożonym Autorowi w trzydziestą piątą rocznicę ukazania się w druku pierwszej Jego rozprawy p. t. „*Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*”. Wien, 1892.

I.

ROZPRAWY

ROZPRAWY

Psychologia wobec fizjologii i filozofii.¹⁾

TREŚĆ:

1. Początki psychologii empirycznej. — Arystoteles, Vives, Locke. — Psychologia i filozofia. — 2. Psychologia i fizjologia. — Priestley, Comte. — 3. Zjawiska psychiczne i fizjologiczne. — Ich stosunek do przestrzeni. — Doświadczenie wewnętrzne i doświadczenie zewnętrzne. — Czynności umysłowe jako „funkcje mózgu”. — 4. Introspekcja jako metoda psychologii. — Zarzuty Comte’a. — Zdanie Du Bois-Reymond’a. — Obserwacja wewnętrzna i spostrzeżenia wewnętrzne. — 5. Niedostatki metody introspekcyjnej czyli podmiotowej. — Metoda przedmiotowa. — Metoda eksperymentalna. — Psychologia fizjologiczna. — 6. Psychologia empiryczna i psychologia eksperymentalna. — Psychofizyka i psychofizjologia. — 7. Nowe poglądy na stosunek psychologii do filozofii. — Różne sposoby pojmowania filozofii. — Metafizycyzm i psychologizm filozofii. — Znaczenie psychologii dla badań filozoficznych. — 8. Jak należy określić filozofię? — Podział filozofii. — 9. Przyczyny mylnych poglądów na stosunek psychologii do filozofii. — Nauki ogólne i nauki filozoficzne. — Stosunek psychologii do metafizyki. — Podział pracy. — 10. Zakończenie.

1. Psychologia współczesna nie wyłoniła się drogą ciągłego rozwoju z pierwszego systematycznego opracowania zasadniczych zagadnień psychologicznych, które zawdzięczamy Arystotelesowi. Zarówno bowiem prądy umysłowe wieków następnych, jak ścisły związek, zachodzący między poglądami psychologicznymi mędrca greckiego a jego systemem filozoficznym, sprawiły, że psychologię pochłonęła niebawem prawie w zupełności metafizyka. Na pierwsze miejsce wysunęły się roztrząsania o istocie duszy, jej pochodzeniu i przeznaczeniu; o samodzielne natomiast zbadanie objawów życia umysłowego z bardzo nielicznymi wyjątkami nie dbano, zadawalając się w tej mierze, jak pod wielu innymi względami, powtarzaniem i komentowaniem zdań głoszonych przez pisarzy

¹⁾ Drukowane w „Przewodniku naukowym i literackim”, Lwów, 1897, str. 17—41. Także w odtłoczce, Lwów, Gubrynowicz i Schmidt, 1897, str. 27.

starożytnych. Taki stan rzeczy trwał aż do chwili, w której umysły zaczęły się otrząsać z więzów, jakie na nie nałożyła tradycja naukowa i powaga filozofii greckiej. Zaczęło kielkować przekonanie, że uświęcony przeszło tysiącletnim zwyczajem sposób traktowania kwestyj naukowych nie odpowiada istocie i zadaniom umiejętnego badania. Przekonanie to starał się wszechstronnie uzasadnić jeszcze przed Franciszkiem Bakonem Jan Ludwik Vives (1492—1540), który wskazał zarazem drogę obserwacji i doświadczenia jako jedyny środek, wiodący do naprawy złego. Nie zapomniiał przytem o psychologii. W dziele „de anima et vita” oświadcza, że nie zamierza się w nauce o duszy ograniczyć do tego, co mu przekazała starożytność. Pragnie postąpić dalej, a w tym celu obiera drogę doświadczenia, trzymając się zasady, że nie powinniśmy się pytać, czym dusza jest, lecz raczej badać jej właściwości i sposoby działania. (F. A. Lange: Vives w Schmid’a „Encyklopädie des ges. Erziehungs- u. Unterrichts-Wesens”, tom IX. str. 808). Ale żądaniu Vives’a nie od razu stało się zadość. Brakło bowiem dostatecznej podniety do zajęcia się objawami życia umysłowego w sposób przez niego wskazany. Tej podniety dostarczyła dopiero wzmagająca się coraz silniej potrzeba zbadania poznawczych czynności umysłu ludzkiego. Cechujący początki filozofii nowożytnej krytycyzm pragnął zdać sobie sprawę z podstaw, środków i granic wiedzy. Kwestye metodologiczne, zajmujące miejsce naczelne w filozofii Kartezjusza i Bakona, domagały się ścisłego rozbioru tych procesów umysłowych, na których polega poznanie. Zadanie to starał się spełnić John Locke, który p.t. „An essay concerning human understanding” (1690) napisał teorię poznania, opartą na analizie czynności poznawczych umysłu ludzkiego.

Odtąd coraz pilniej zwracano uwagę na zagadnienia psychologiczne, ale traktowano je zrazu jeszcze w obrębie teorii poznania i tylko w zakresie dla tej umiejętności potrzebnym. Niebawem jednak zajęto się także żywiej niż przedtem stroną uczuciową umysłu ludzkiego, do czego przyczyniły się głównie roztrząsania o podstawach etyki. Tym sposobem porzucane dotąd badania psychologiczne zaczęły tworzyć za-

okrągłą całość, która w połowie wieku XVIII. stała się jako nauka odrębna obok teorii poznania.

Mając początek w krytycznej teorii poznania, psychologia nowożytna zajęła także wobec własnych zadań stanowisko nauki krytycznej. Nie uznawała więc zwierzchnictwa metafizyki, lecz posłuszna żądaniu *Vive sa*, baczyła usilnie na dane doświadczenia, pozostawiając na uboczu wszelkie teorie o istocie duszy. Chcąc zaznaczyć stanowisko swoje względem metafizyki i doświadczenia, nazwała się *psychologią empiryczną*, obdarzając dawniejszy sposób traktowania kwestyj psychologicznych mianem *psychologii racjonalnej*, to jest psychologii, nie na doświadczeniu opartej, lecz na twierdzeniach wyrozumowanych z rzekomych pewników metafizyki.

Geneza psychologii empirycznej tłumaczy, dlaczego zaliczono ją do rzędu nauk filozoficznych. Wszak powstała na tle badań, odnoszących się do teorii poznania i do podstaw etyki; początek jej wiąże się ściśle z poszukiwaniami natury niewątpliwie filozoficznej. To też wielka a może i przeważna część psychologów uważa się po dziś dzień za filozofów a psychologię za jedną z umiejętności filozoficznych.

2. Ale nie wszyscy, co się psychologią zajmują, są tego zdania. Już w zeszłym wieku odezwały się głosy za odłączeniem psychologii od filozofii i przydzieleniem jej do fizjologii. Józef Priestley, bacząc na ścisły związek, zachodzący między objawami życia umysłowego a pewnymi funkcjami systemu nerwowego, zaprzeczył, jakoby między jednemi a drugimi istniała różnica zasadnicza. Twierdził więc, że analiza objawów duchowych jako takich powinna ustąpić miejsca badaniom nad ruchami i zmianami, jakie odbywają się w systemie nerwowym, i oświadczył wyraźnie, że psychologia powinna się stać częścią fizjologii (*Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte d. Philosophie, III.* ⁷ str. 130). A w pierwszej połowie wieku bieżącego twórca filozofii pozytywnej, August Comte, zaliczył również psychologię do fizjologii. Na razie przyznał wprawdzie psychologii pewnego rodzaju odrębność; ma ona pod nazwą *fizjologii frenologicznej* stanowić osobną (trzecią) część fizjologii, ale tylko do póty, póki pierwsze dwa działy fizjologii, fizjologia organi-

czna i fizjologia zwierząt, nie osiągną wyższego stopnia rozwoju. Wtedy bowiem psychologia będzie mogła zająć miejsce, które jej się właściwie należy: będzie mianowicie mogła stać się prosto podziałem (une simple subdivision) fizjologii zwierząt. (Cours de la philosophie positive III¹ str. 535). Wielki wpływ, jaki poglądy Comte'a po dziś dzień na wielu wywierają, oraz zdumiewające w ostatnich zwłaszcza czasach postępy na polu badań fizjologicznych stały się powodem, że nawet w publikacjach bieżącej chwili spotkać się można z przekonaniem, jakoby psychologia poza obrębem fizjologii nie miała racji bytu.

3. Ci, co psychologię uważają za część fizjologii, popierają swe zdanie twierdzeniem, iż zjawiska psychiczne są w gruncie rzeczy tylko pewnym gatunkiem zjawisk fizjologicznych. Mówią przeto, że nie mamy prawa uczynić z objawów życia umysłowego przedmiotu odrębnej nauki. Skoro tedy fizjologia zajmuje się funkcjami życiowymi wogóle, więc powinna też badać funkcje życia umysłowego.

Ale takie rozumowanie mimo swej pozornej słuszności jest błędne, ponieważ nie uwzględnia zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między procesami fizjologicznymi systemu nerwowego a objawami duchowymi. Wspomniana różnica polega na dwóch faktach, których nie można pominąć, rozstrzygając pytanie, czy zjawiska psychiczne są rzeczywiście tylko gatunkiem procesów fizjologicznych.

Pierwszym z tych faktów jest stosunek, w jakim objawy umysłowe z jednej a zjawiska fizjologiczne z drugiej strony pozostają do przestrzeni. Wiadomą jest powszechnie rzeczą, że wszelkie funkcje fizjologiczne zajmują większą lub mniejszą część przestrzeni, że posiadają tak zwaną rozciągłość w przestrzeni. Fizjologia zdoła z wszelką dokładnością wskazać te części ciała, w których odbywa się np. trawienie lub wydzielanie śliny; wie ona, jak daleko owe funkcje życia organicznego sięgają, zna przestrzeń, jaką zajmują. Wręcz przeciwnie ma się rzecz z objawami życia umysłowego. Nasze myśli i uczucia, wyobrażenia i postanowienia nie posiadają wcale rozciągłości w przestrzeni; nie zajmują żadnej części przestrzeni; nie można się co do nich pytać, gdzie się

odbywają, albowiem nie można do nich stosować pojęcia miejsca. Wprawdzie mówi się często o lokalizacji funkcji umysłowych; ale niewiele trzeba bystrości, aby zrozumieć, że chodzi tutaj właściwie o lokalizację procesów fizjologicznych, które stanowią niezbędny warunek dla pewnych czynności umysłowych; wobec czego t. zw. teoria lokalizacji funkcji umysłowych w niczem nie zmienia faktu, iż objawy życia umysłowego są pozbawione determinacji przestrzennej.

Drugim faktem, domagającym się uwzględnienia w kwestyi stosunku zjawisk psychicznych do zjawisk fizjologicznych jest okoliczność, iż oba rzędy zjawisk w zupełnie odmienny spostrzegamy sposób. Zjawiska fizjologiczne spostrzegamy za pośrednictwem zmysłów; poucza nas o nich t. zw. doświadczenie zmysłowe czyli zewnętrzne; jesteśmy przekonani, że stanowi ono jedyną drogę bezpośredniego poznania procesów życia organicznego. Zjawiska duchowe natomiast poznajemy drogą inną. Naszych pojęć i pragnień, naszych przekonań i wzruszeń nie widzimy i nie słyszymy, ani też nie spostrzegamy ich przy pomocy żadnego innego zmysłu. Znajomość objawów psychicznych zawdzięczamy t. zw. doświadczeniu wewnętrznemu. Wiemy, co się w naszym umyśle w danej chwili dzieje, chociaż zmysły nic nam w tym względzie nie mówią; posiadamy świadomość bezpośrednią odbywających się w nas zjawisk duchowych, świadomość, która stanowi właśnie podstawę doświadczenia wewnętrznego. A tak samo, jak zjawiska fizjologiczne dostępne są jedynie doświadczeniu zewnętrznemu, objawy psychiczne podpadają wyłącznie pod doświadczenie wewnętrzne.

Przytoczone dwa fakty świadczą wymownie o zasadniczej różnicy, która zachodzi między objawami życia umysłowego i cielesnego. Konstatując je, nie trzeba się odwoływać do teoryj metafizycznych o stosunku duszy do ciała, o pierwiastku i zasadzie życia i t. p. Każdy, co chce bezstronnie zastanowić się nad istotnym stanem rzeczy, musi bez względu na swoje przekonania metafizyczne przyznać, że po pierwsze, zjawiska fizjologiczne posiadają rozciągłość w przestrzeni, a objawy duchowe jej nie posiadają, i że po drugie, zjawiska fizjologiczne dostępne są doświadczeniu zmysłowemu, czego o objawach duchowych powiedzieć nie można.

Wobec tego twierdzenie, jakoby objawy życia umysłowego były tylko gatunkiem procesów fizyologicznych, traci wszelką podstawę. Wszak zjawiska duchowe są pozbawione najwybitniejszych znamion wspólnych wszystkim zjawiskom fizyologicznym; nie będąc ani rozciągłymi w przestrzeni, ani dostępnymi zmysłowemu spostrzeżeniu, nie mogą stanowić gatunku zjawisk, które posiadają wspomniane cechy. Uczy nas bowiem logika, że cechy rodzaju są zarazem cechami gatunków, które rodzaj obejmuje.

Ale kto pragnie z psychologii uczynić część fizyologii, nie poprzestaje na tym jednym argumencie, lecz powołuje się także na okoliczność, że czynności umysłu naszego są funkcjami mózgu: „Geistesthätigkeit, — mówi Piderit, — ist die Function eines Organs, des Gehirns, und die Psychologie gehört deshalb in das Gebiet der Physiologie“ (Gehirn und Geist, 1863. str. VIII.). Otóż nazywając czynności umysłu funkcjami mózgu, można albo mieć słuszność, albo jej nie mieć, stosownie do znaczenia, jakie się słowu „funkcya“ nadaje. Wyraz ten bowiem jest dwuznaczny. W matematyce nazywamy funkcją wielkość czy to ilościową, czy to przestrzenną, która wedle pewnego prawa zależną jest od innej, tak że stosownie do niej zmienia swą wartość. W tem znaczeniu jeden pierwiastek równania o dwóch nieznanach jest funkcją pierwiastka drugiego; w tem też znaczeniu uważamy obwód koła za funkcję jego promienia. Zupełnie odmienne jest drugie znaczenie wyrazu funkcya. Mówimy np. że nauczanie dzieci jest funkcją nauczyciela, że wydzielanie żółci jest funkcją wątroby. W tym drugim wypadku wyraz funkcya oznacza czynność, którą wykonywa osoba lub rzecz. Otóż czynność umysłowa jest niezawodnie funkcją mózgu w pierwszym tego słowa znaczeniu, albowiem pewne zmiany, zachodzące w mózgu, pociągają za sobą zmiany w czynności umysłowej. Nie można atoli nazwać czynności umysłowej funkcją mózgu w drugim z przytoczonych znaczeń. Niema bowiem wcale na to dowodów, że czynność umysłową wykonywa w zupełności i wyłącznie mózg; wiele zaś okoliczności, jak np. jedność i ciągłość życia umysłowego przemawia raczej przeciwko takiemu przypuszczeniu. A psychologia stałaby się częścią fizyologii tylko wtedy, gdyby w jej przed-

miocie wolno było upatrywać funkcyę mózgu w drugim tego słowa znaczeniu; skoro jednak dotąd wolno jedynie twierdzić, że zjawiska duchowe są funkcyami mózgu w znaczeniu zapożyczonem z matematyki, przeto pozostaje tylko fakt prostej zależności zjawisk duchowych od pewnych procesów nerwowych. A fakt ten kwestyi stosunku psychologii do fizjologii wcale nie rozstrzyga. Uznają go wszyscy; nie zaprzeczają mu najskrajniejsi nawet dualiści, ale zarazem wiedzą, że zależność jednego szeregu zjawisk od drugiego nie wystarcza, by znieść zachodzące między nimi różnice i zlać w jedną naukę odnośne badania. Gdyby tak było, wtedy i chemia nie stanowiłaby odrębnej nauki obok fizyki, a historia stałaby się po prostu „poddziałem“ etyki.

4. Prócz przytoczonych argumentów, przemawiających rzekomo za przydzieleniem psychologii do fizjologii, istnieje jeszcze trzeci. Tamte odnosiły się do samego przedmiotu badań psychologicznych, ten zaś tyczy się ich metody.

Była już o tem mowa, że zjawiska duchowe przystępne są jedynie doświadczeniu wewnętrznemu. Chcąc je zatem badać, psychologia empiryczna posługuje się t. zw. *metoda introspekcyjną*; każdy psycholog wgląda niejako w siebie, w swój umysł, a to, co w nim drogą doświadczenia wewnętrznego spostrzega, usiłuje analizować, opisać, klasyfikować, ująć w prawa. Przeciwno takiej metodzie introspekcyjnej wystąpił z wielką stanowczością Comte. „Jest“, — mówi, — „rzeczą zaiste widoczną, że na podstawie nieuchronnej konieczności umysł ludzki jest w stanie obserwować bezpośrednio wszystkie zjawiska z wyjątkiem swoich własnych. Albowiem któż miałby względem nich obserwacyi dokonać?... Osobnik myślący nie może się przecież rozdzielić na dwie istoty, z którychby jedna myślała, a drugaby myślenie śledziła... Ta rzekoma metoda psychologiczna jest więc w swej zasadzie zupełnem urojeniem. To też obaczmy, do jak sprzecznych z gruntu sposobów postępowania prowadzi. Z jednej strony każe nam ile możności unikać wszelkich wrażeń zewnętrznych; każe nam zaniechać przedewszystkiem wszelkiej pracy umysłowej; albowiem gdybyśmy się zajmowali przeprowadzeniem choćby najprostszego obliczenia, coby

się wówczas stało z obserwacją wewnętrzną? Z drugiej strony, osiągnąwszy ostatecznie dzięki tym środkom ostrożności stan zupełnej beczynności umysłowej, powinniśmy się zająć śledzeniem czynności, które wykonywa nasz umysł wtedy, kiedy wogóle nic w nim nie zachodzi... Obserwacja wewnętrzna prowadzi do tylu sprzecznych z sobą zdań, ilu jest osobników mniemających, że się nią posługują". (l. c. I. ² str. 31). Skoro więc Comte nie uznawał możliwości doświadczenia wewnętrznego, nie pozostało mu nic innego, jak zastąpić je doświadczeniem zewnętrznym; musiał na miejscu psychologii postawić fizyologię mózgu; musiał zażądać zgodnie z Priestley'em, by ci, którzy pragną zbadać umiejętnie objawy umysłowe, nie marnowali trudu na usiłowania, zmierzające do zastosowania niemożliwej przecież introspekcji, lecz by studyowali towarzyszące owym objawom umysłowym procesy mózgowe.

Zachodzi jednak poważna wątpliwość, czy badanie procesów mózgowych może wogóle zastąpić doświadczenie wewnętrzne. Obrońcy metody introspekcyjnej mogą się w tej mierze powołać na świadectwo jednego z najznakomitszych przedstawicieli współczesnej fizyologii systemu nerwowego, na Emila Du Bois-Reymond'a. W jednym ze swoich przemówień dotknął on także kwestyi, o którą idzie, i oto, jak się na nią zapatruje.

Wyobraża sobie, że badania fizyologiczne mogłyby kiedyś doprowadzić do znajomości „astronomicznej“ mózgu. Wtedy znalazłbyśmy wszystkie części składowe mózgu, ich wzajemny stosunek i ruchy, które wykonują; a znalazłbyśmy je w sposób tak dokładny, że moglibyśmy oznaczyć położenie i ruchy każdej cząsteczki dla jakiejś chwili przeszłej lub przyszłej z taką samą ścisłością, z jaką na podstawie zupełnie wystarczających danych faktycznych i wykończonej teorii astronomii jest zdolna obliczyć położenie i ruch ciał niebieskich. Taka znajomość astronomiczna jest szczytem wiedzy, której dostąpić możemy względem systemu cząstek materialnych, jakim jest także mózg. W żywych barwach maluje Du Bois-Reymond zdobycze, jakimi by do tego stopnia rozwinięta fizyologia mózgu słusznie mogła się szczycić. „Ale — dodaje — astronomiczna znajomość mózgu, najwyższa, jaką

względem niego osiąść możemy, nie nam w nim nie odsłania, prócz poruszanej materii" (Über die Grenzen des Naturerkennens. 5. wyd. 1882, str. 31—34).

I rzeczywiście: gdybyśmy byli w stanie śledzić najsilniejszymi mikroskopami procesy fizyologiczne, które się w mózgu odbywają; gdybyśmy mogli zdać sprawę z miejsca i z formy ruchu, z przemian chemicznych każdej najdrobniejszej cząsteczki mózgu, gdybyśmy widzieli jak na dłoni wirujące atomy, z których składa się mózg, — to przecież oko nasze nie odkryłoby nigdy choćby najsłabszego nawet objawu życia umysłowego. Widzielibyśmy z wszelką dokładnością procesy fizyologiczne, które towarzyszą pewnym zjawiskom psychicznym, ale tych właśnie zjawisk nie odsłoniłaby przed naszym wzrokiem nawet najwyżej rozwinięta astronomia mózgu. Można być zdania, że zjawiska duchowe są wyłącznie wynikiem mechaniki i chemii mózgowej, można zająć stanowisko najskrajniejszego materjalizmu, ale nie można twierdzić, że znajomość fizyologicznych funkcji mózgu starczy za doświadczenie wewnętrzne.

Ale czyż Comte nie wykazał raz na zawsze, że doświadczenie wewnętrzne, że introspekcyja jest rzeczą niemożliwą? Czyż nie dowiódł w sposób oczywisty, że nikt nie może obserwować czynności własnego umysłu?

Chcąc sprawiedliwie ocenić krytyczne wywody Comte'a, trzeba zdać sobie sprawę ze stosunku doświadczenia do obserwacyi. Doświadczenie polega na spostrzeżeniach; mówimy, że znamy rzecz z doświadczenia, jeżeliśmy rzecz tę sami kiedykolwiek spostrzegli. Doświadczenie jest zatem wiedzą, opartą na własnych spostrzeżeniach; prócz spostrzeżeń (i pamięci) nic więcej nie potrzeba, aby przyszło do skutku doświadczenie. Obserwacyja natomiast jest pewną formą spostrzeżeń; jeżeli wykonywamy je z usilną uwagą, jeżeli kierujemy się przytem z góry powziętym zamiarem, jeżeli staramy się o to, by nie przeoczyć żadnego szczegółu, wtedy mówimy, że dane zjawisko nie tylko spostrzegamy, lecz że je także obserwujemy. Obserwacyja jest zatem względem spostrzeżenia czemś dodatkowem, nie stanowi ona istoty spostrzegania, więc też nie jest koniecznym warunkiem doświadczenia. Obserwacyja nie jest czynnikiem, któryby do-

piero umożliwiał doświadczenie; czyni je tylko dokładniejszym, pełniejszym i wskutek tego cenniejszem.

Są zjawiska, których nie możemy obserwować, a które przecież znamy z doświadczenia, które zatem musieliśmy kiedyś spostrzec. Błyskawicy np. nikt nie może obserwować; nie możemy z uwagą śledzić jej przebiegu; zbyt krótko trwa, zbyt szybko przemija, byśmy zdołali dokonać obserwacji choćby najpobieżniejszej. Ale że ją spostrzegamy, o tem nikt nie wątpi. W tym więc wypadku istnieje doświadczenie, chociaż obserwacja okazuje się niemożliwą.

Co w dziedzinie doświadczenia zewnętrznego zdarza się w pewnych tylko wypadkach, to na polu doświadczenia wewnętrznego zdaje się być regułą bez wyjątków. Tam obserwacja niekiedy jest niemożliwa; tutaj może nigdy nie jest możliwa. (Por. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874, tom I. str. 35). Trzeba zatem przyznać słuszność wywodom Comte'a, o ile odnoszą się do obserwacji zjawisk duchowych; zdaje się, iż rzeczywiście nie jesteśmy w stanie śledzić uważnie przebiegu objawów duchowych; postanawiając obserwować je, tem samem wypieramy je z umysłu naszego. Ale Comte posunął się stanowczo za daleko, zarzucając razem z obserwacją wewnętrzną także metodę introspekcyjną wogóle, która przecież, jako metoda doświadczenia wewnętrznego, nie wymaga koniecznie obserwacji, lecz istnieć może, skoro tylko możliwe jest proste spostrzeganie własnych stanów duchowych. A że ono jest możliwe, że posługujemy się niem na każdym kroku, o tem wątpić trudno. W przeciwnym bowiem wypadku byłoby rzeczą zgoła niezrozumiałą, skąd wiemy o naszych umysłowych czynnościach. Wszak wiemy, że myślimy o tem lub o owem, że doznajemy najróżnorodniejszych wrażeń, że uczucia przykre i przyjemne umysł nasz wypełniają, że czynimy postanowienia rozmaitej treści. A skąd o tem wiemy? Przecież zmysły nie mówią nam nic o bogatém życiu wewnętrznem każdego z nas. To też tylko doświadczenie wewnętrzne poucza nas o tych wszystkich zjawiskach duchowych; a jeżeli jest prawdą, że one usuwają się z pod naszej obserwacji, to przecież niemniej pozostaje prawdą, że je spostrzegamy.

Doświadczenie wewnętrzne nie jest więc urojeniem zafonanych psychologów; stanowi ono przeciwnie jedyny sposób, w jaki możemy zaczerpnąć bezpośredniej znajomości zjawisk psychicznych. Wobec tego upada i trzeci argument, który miał przemawiać za przydzieleniem psychologii do fizjologii. Nauka, której przedmiot dostępny jest jedynie doświadczeniu wewnętrznemu, nie może się stać częścią nauki, która posługuje się wyłącznie doświadczeniem zewnętrznym, albowiem drugie nigdy nie zdoła zastąpić pierwszego.

5. Pozbawione możliwości obserwacji, doświadczenie wewnętrzne nie może się równać pod względem ścisłości z doświadczeniem zewnętrznym, które w olbrzymiej większości wypadków posługuje się obserwacją. Ograniczenie do prostych spostrzeżeń stanowi niewątpliwie ujemną stronę metody introspekcyjnej. Ale doświadczenie wewnętrzne cierpi jeszcze na inny niedostatek. Wszak każdy osobnik może spostrzegać jedynie własne objawy duchowe; każdy zna z doświadczenia wyłącznie stany własnego umysłu. Okoliczność ta nadaje introspekcyi charakter metody podmiotowej.

Uznając w zupełności niedostatki doświadczenia wewnętrznego, a nie mogąc się go zrzec, psychologia obrała drogę pośrednią pomiędzy dwiema skrajnościami, pomiędzy zupełnem odrzuceniem doświadczenia zmysłowego i wyłącznem opieraniem się na niem. Drogą tą poszedł między innemi Herbert Spencer, dzieląc psychologię na dwie części, na psychologię podmiotową i psychologię przedmiotową. (*Die Principien der Psychologie*. Aut. Übersetzung von Dr. B. Vetter. 1882, tom I. §§. 56, 57). Pierwsza opiera się wyłącznie na doświadczeniu wewnętrznym; druga bada zmysłowo dostrzegalne zjawiska, które stale towarzyszą objawom życia umysłowego, więc przedewszystkiem odnośne funkcyje systemu nerwowego. Tym sposobem badania oparte na introspekcyi i dociekania, posługujące się doświadczeniem zewnętrznym, wzajemnie się uzupełniają, przez co zostaje ile możności usunięta zarówno wadliwość metody introspekcyjnej, jakoteż jałowość, którą badania fizjologiczne w razie nieuwzględnienia introspekcyi grzeszą wobec zadań psychologii.

Niema tutaj mowy o tem, jakoby psychologia mogła się



obejść bez introspekcyi, jakoby jej miejsce mogło zająć doświadczenie zewnętrzne. Spencer uznaje wyraźnie podstawowe znaczenie, które posiada doświadczenie wewnętrzne dla psychologii. „Kto w stanie jest zrozumieć“, mówi, „że zasadniczych pojęć, na których się psychologia wogóle opiera, dostarcza nam psychologia podmiotowa, kto pojmuję, że wyrazy takie, jak uczucie, idee, pamięć, akty woli, zawdzięczają swe znaczenie analizie własnego umysłu, i że różnica, jaką robimy między wrażeniami i uczuciami, albo między mimowolnem a dowolnem działaniem, da się stwierdzić jedynie na podstawie porównania i klasyfikacji stanów naszego umysłu, — ten uzna też prawdę oczywistą, iż psychologia przedmiotowa jako taka istnieć nie może, jeżeli faktów, które tworzą jej podstawę, nie zaczerpnie z psychologii podmiotowej“. (Tamże § 56).

Ale metoda przedmiotowa łagodzi tylko w jednym kierunku niedostatki doświadczenia wewnętrznego. Dzięki tej metodzie psychologia może oprzeć swe badania na szerszej podstawie faktów, aniżeli dostarczyć może sama introspekcyja. Studyując bowiem zmysłowo dostrzegalne objawy, towarzyszące życiu umysłowemu, jest w stanie przynajmniej pośrednio poznać stany psychiczne innych osobników i przeciwdziałać podmiotowości, która cechuje introspekcyę. Pozostaje jednak jeszcze druga ujemna strona metody introspekcyjnej: niemożliwość zastosowania obserwacyi. Brak ten nie da się zupełnie usunąć, gdyż wypływa z samej istoty doświadczenia wewnętrznego; ale psychologia potrafiła wynaleść sposób, który pozwala niedogodności, wynikające z braku obserwacyi wewnętrznej, w znacznym stopniu zmniejszyć.

Chcąc opisać pewne zjawisko psychiczne, trzeba się uciec do pamięci. Nie mogąc zjawiska obserwować, nie mogąc zwracać na nie uwagi, jak długo w umyśle trwa, trzeba uprzytomnić je sobie jak najżywiej w pamięci i z pamięci zdać z niego sprawę. A jeżeli pamięć nie dopisze, jeżeli nie odtworzy z pożądaną dokładnością danego zjawiska, wtedy niema innej rady, jak wywołać je na nowo i powtórzeniem takim ułatwić pamięci zadanie. Postępując w ten sposób, psychologia naśladuje nauki, które, jak np. chemia, w celu dokładniejszego zbadania pewnych zjawisk, dowolnie je wywołują.

Jestto metoda eksperymentalna, a głównym warunkiem skutecznego jej zastosowania jest możność kontroli nad okolicznościami, wśród których dane zjawisko bywa wywołane.

Na myśl systematycznego zastosowywania eksperymentu naprowadziły psychologię fizyologia i fizyka. Liczne eksperymenty, dokonane w celach fizyologicznych i fizykalnych, wydały obfity plon także dla poszukiwań psychologicznych, a przede wszystkim psychologia wrażeń zmysłowych ciągnęła liczne korzyści z odnośnych badań przyrodniczych. Ernest Henryk Weber, Hermann Helmholtz i Gustaw Teodor Fechner wskazali psychologii drogę badań eksperymentalnych. Wymienieni badacze stosowali eksperyment do pewnych tylko rodzajów objawów umysłowych; do oparcia psychologii w jak najszerszej mierze na badaniach eksperymentalnych przystąpił Wilhelm Wundt, wydając swoją „Psychologię fizyologiczną“. (I. wydanie z r. 1874).

Myliłby się, ktoby mniemał, iż Wundt przez psychologię fizyologiczną rozumie psychologię, posługującą się zalecaną przez Comte'a metodą fizyologiczną i stanowiącą część fizyologii.¹⁾ Wundt sam uważa nazwę psychologii „fizyologicznej“ za jednostronną i wypowiada przekonanie, że jedynie trafną jest nazwa psychologii „eksperymentalnej“ — (Wundt: „Physiologische Psychologie“, I. 4 str. 9); obszerniej zaś tak się w tej kwestyi wyraża: „I psychologia fizyologiczna jest psychologią a nie fizyologią. Przymiotnik „fizyologiczna“ nie ma tego znaczenia, jakoby psychologia fizyologiczna pragnęła sprowadzić psychologię do fizyologii — co uważam za rzecz niemożliwą — lecz zaznacza, że psychologia fizyologiczna stosuje fizyologiczne, t. j. (!) eksperymentalne środki pomocnicze, i że więcej, aniżeli to w psychologii bywa zwyczajem, uwzględnia stosunek zjawisk psychicznych do fizycznych. Głównem jej, jak i każdej psychologii zadaniem jest i pozostaje badanie zjawisk psychicznych i wzajemnego ich związku. Dociekanie zaś procesów mózgowych, które towa-

¹⁾ W tem znaczeniu użył jeszcze przed Wundtem wspomnianego wyrazu Piderit, nazywając powyżej cytowane dziełko p. t. Gehirn und Geist „Entwurf einer physiologischen Psychologie für denkende Leser aller Stände“.

rzyszą zjawiskom psychicznym, przypada samo przez się w udziale fizyologii a nie psychologii". (Über die Definition der Psychologie. Philosophische Studien, tom XII-ty (1896) str. 21).

W u n d t żywi przekonanie, iż metoda eksperymentalna nie tylko usuwa w pewnej mierze niedostatki, na jakie cierpi doświadczenie wewnętrzne wskutek niemożności zastosowania obserwacji, lecz że dzięki eksperymentom odpowiednim możemy i w dziedzinie introspekcji dokonywać obserwacji. „Obserwacja wewnętrzna jest rzeczą możliwą, ale pod warunkiem, że staje się obserwacją eksperymentalną". (W u n d t: Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. Philosophische Studien, tom IV. (1888) str. 301). „Psychologia eksperymentalna pragnie umożliwić prawdziwą obserwację wewnętrzną, poddając świadomość warunkom przedmiotowym, przystępnym ścisłej kontroli". (Tenże: Physiologische Psychologie — I. ⁴ str. 7). — Nie zdaje mi się, jakoby W u n d t miał słuszość, twierdząc, iż eksperyment jest w stanie umożliwić obserwację wewnętrzną; ale nie ulega wątpliwości, że metoda eksperymentalna, pozwalając dowolnie często i w dokładnie określonych warunkach powtarzać pewne zjawiska psychiczne i odnoszące się do nich spostrzeżenia wewnętrzne, nadaje tym spostrzeżeniom a wskutek tego doświadczeniu wewnętrznemu wogóle nieznana przedtem ścisłość. A zarówno jak względem metody przedmiotowej S p e n c e r, tak w odniesieniu do metody eksperymentalnej W u n d t zapewnia nas, że ona nie chce i nie może zastąpić doświadczenia wewnętrznego, które jest „podstawą całej psychologii" (das Fundament der ganzen Psychologie), lecz pragnie je jedynie wydoskonalić. (W. W u n d t: Selbstbeobachtung etc., str. 299 i 307).

6. Psychologia eksperymentalna bywa czasem przeciwstawiana psychologii empirycznej, jako psychologii, opartej na doświadczeniu wewnętrznym, ale nie posługującej się w badaniach swych eksperymentami. Takie przeciwstawienie pochodzi z czasów, kiedy zaczynało dopiero zastosowywać w psychologii metodę eksperymentalną. Wtedy z jednej strony przeceniano doniosłość tej metody, a z drugiej strony od-

mawiano jej wszelkiego znaczenia. Działo się to, co się dziać zwykło wobec każdego postępu. Zwolennicy prądu nowego potępiali ze wszystkim dawniejszy stan rzeczy; obrońcy zaś starego kierunku nie byli zrazu w stanie sprawiedliwie ocenić kroku uczynionego bez ich współudziału naprzód. — To też nie brakło psychologów, którzy wprost zaprzeczyli możliwości stosowania eksperymentu w psychologii; (Por. *Volkmann*: *Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus*, I.⁴ str. 44 [zobacz jednak na str. 47-ej uwagę prof. *Cornelius'a*, który sporządził czwarte wydanie dzieła *Volkmann'a*]); niektórzy obrońcy metody eksperymentalnej utrzymywali natomiast jeszcze do niedawna, jakoby bez niej prawdziwie naukowe badania psychologiczne były niemożliwe. (*O. Külpe*: *Anfänge und Aussichten der experimentellen Psychologie*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Tom VI. (1893) str. 457). Ale niebawem antagonizm między psychologią empiryczną i eksperymentalną zaczął się coraz więcej zacierać. Zwolennicy psychologii eksperymentalnej przekonali się sami, iż istnieją zagadnienia psychologiczne, do których nie można stosować eksperymentu. Tak zwane uczucia wyższe, albo rozumowania oderwane nie są przystępne dla badań eksperymentalnych. W pewnych więc wypadkach trzeba polegać na introspekcyi samej, nie popartej eksperymentami. (*Wundt*: *Physiologische Psychologie*, I.⁴ str. 8 n., *Külpe*: *Einleitung in die Philosophie*, 1895, str. 65 n.). Uznając tę prawdę, psychologowie eksperymentalni przestali twierdzić, jakoby bez eksperymentu badania psychologiczne nie miały naukowej wartości; wszak sami musieli w niektórych kwestiach zrzec się metody eksperymentalnej i postępować w ten sam sposób, w jaki kwestye te traktowała już dawniej psychologia empiryczna. Z drugiej strony ci, co zrazu zajęli wobec metody eksperymentalnej stanowisko nieprzychylne, upatrując w niej wyraz dążności do nadania psychologii charakteru fizyologicznego, nie mogli ignorować korzyści, jakie z eksperymentu wynikają dla badań psychologicznych. A jeżeli z początku można się było obawiać, że na eksperymenty psychologiczne zbyt silny wpływ wywrą pewne poglądy i potrzeby fizyków i fizyologów — jak to wynikało z genezy metody eksperymentalnej w psychologii — to prze-

cież i te obawy straciły podstawę, odkąd zaczęto stosować eksperymenty niejako „czysto“ psychologiczne, t j. takie, które nie mają nic wspólnego z badaniami fizykalnymi lub fizyologicznymi. Jako przykład takich eksperymentów służyć mogą badania Ebbinghaus'a nad pamięcią (*Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, Leipzig, 1885), albo Ribot'a nad stosunkiem wyobrażeń oderwanych do konkretnych. [*Enquête sur les idées générales. Revue philosophique*, tom XXXII. (1891)].

Tym tedy sposobem różnica, jaką pierwotnie robiono między psychologią empiryczną a eksperymentalną, stopniowo zanika. Dzisiaj każdy psycholog posługuje się metodą eksperymentalną, gdzie tylko może ją z pożytkiem zastosować. Psychologowie, którzy jak Brentano, Stumpf, Lipps, Meinong w wielu zasadniczych kwestiach są przeciwnikami Wundt'a, uznają w zupełności wielką doniosłość eksperymentu psychologicznego i stosują go w jak najszerszej mierze. Wobec tego pytanie, czy psychologię współczesną należy nazwać empiryczną, czy eksperymentalną, jest właściwie sporem o słowa. Psychologia eksperymentalna, uznająca doświadczenie wewnętrzne jako podstawę swych badań, w niczem nie odstępuje od zasad metodologicznych psychologii empirycznej; a psychologia empiryczna, witając w eksperymentcie pożądaną środek, ułatwiający jej pełne korzystanie z introspekcyi, pozostała wierną stanowisku, które wobec doświadczenia wewnętrznego zajęła od pierwszej chwili swego istnienia. Jeżeli więc ktoś chce koniecznie odróżniać psychologię eksperymentalną od empirycznej, wtedy musi nazwą psychologii eksperymentalnej objąć obszar badań psychologicznych, który dostępny jest zastosowaniu eksperymentu; a te dziedziny psychologii, w których trzeba polegać na samej introspekcyi, stanowiłyby w takim razie psychologię empiryczną. Ale nie będą to jakieś dwie różne psychologie, lecz dwie ściśle z sobą złączone i nawzajem się ustawicznie przenikające części jednej jedynej psychologii, opartej na doświadczeniu wewnętrznym. Taki stan rzeczy znajduje swój wyraz w licznych podręcznikach psychologii, uwzględniających w zupełności badania eksperymentalne, a których napisy nie mówią już ani o psychologii eksperymentalnej, ani o psychologii

empirycznej, lecz po prostu o „psychologii”. (James: *The principles of psychology*, 1890 — Sully: *Outlines of psychology*, 1892 — Baldwin: *Elements of psychology*, 1893 — Wundt: *Grundriss der Psychologie*, 1896 — Jodl: *Lehrbuch der Psychologie*, 1896).

Walcząc przeciwko aspiracyom fizyologii, psychologia nie tylko zachowała charakter odrębnej nauki, lecz zarazem wydoskonaliła swoją własną metodę. Nadto dyskusya o stosunku fizyologii do psychologii zniewoliła obie nauki do ile możliwości ścisłego oznaczenia zakresu swych badań. Pokazało się przytem, że istnieje cały szereg kwestyj, których nie można bezwarunkowo przydzielić ani fizyologii, ani psychologii, gdyż stanowią one przedmiot zarówno jednej nauki, jak i drugiej. Kwestye te, które tyczą się stosunku i wzajemnego oddziaływania zjawisk duchowych i zjawisk fizycznych, oddano do rozbioru nauce nowej, stojącej po części w pośrodku pomiędzy psychologią z jednej a fizyologią z drugiej strony. Pierwszy, który w nowszych czasach określił program takiej umiejętności, Gustaw Teodor F e c h n e r, nazwał ją p s y c h o f i z y k ą. Psychofizyka jest wedle definicyi F e c h n e r'a nauką ścisłą, badającą stosunek wzajemnej zależności, jaki zachodzi między duszą a ciałem, światem duchowym czyli psychicznym i światem fizycznym czyli cielesnym. (*Elemente der Psychophysik*, 1860, tom I. str. 8). Psychofizyka rozpada się na dwie części: na psychofizykę wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza zajmuje się stosunkiem zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych, zachodzących w obrębie ciała istoty obdarzonej życiem duchowem; druga część psychofizyki bada stosunek zjawisk psychicznych do tych zjawisk fizycznych, które stanowią otoczenie osobnika. Psychofizyka wewnętrzną odnosi się więc do stosunku między życiem umysłowem a życiem cielesnem ustroju; rozbiera wzajemne oddziaływanie zjawisk psychicznych i fizyologicznych. Psychofizyka zewnętrzna zaś zajmuje się stosunkiem zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych w ściślejszem tego słowa znaczeniu; jej przedmiotem jest wpływ, jaki wywiera otoczenie na życie umysłowe jednostki. Psychofizyka wewnętrzną łączy psychologię z fizyologią, psychofizyka zewnętrzna spełnia podobne zadanie względem psychologii i fizyki. (Tamże str. 10 n.).

Terminologia, którą F e c h n e r proponował, nie przyjęła się jednak. Tę część psychofizyki, którą on nazwał wewnętrzną, przezwano psychofizyologią (Münsterberg: *Über Aufgaben und Methoden der Psychologie*, 1891; zob. sprawozdanie, które o tej książce umieścił Lipps w „*Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane*“, — tom IV. 1893 str. 79 i n.); psychofizyka zewnętrzna natomiast zachowała nazwę psychofizyki *καὶ ἐξωτερική*; ją to ma się zazwyczaj na myśli, gdy mowa o psychofizyce.

Tym sposobem stosunek psychologii do umiejętności, z którymi wchodzi najczęściej w styczność, został ostatecznie unormowany. Wprawdzie dzisiaj wszczyną się jeszcze niekiedy spór o granicę między psychologią a fizyologią, ale w tych wypadkach chodzi już o rzecz inną, aniżeli dawniej; przedmiotem sporu bywa kwestya, w jakiej mierze psychologia jest w stanie t ł ó m a c z y ć badane przez siebie zjawiska bez pomocy danych fizyologicznych. Wszelkie jednak odpowiedzi, które bywają na to pytanie udzielane, mogą z natury rzeczy mieć tylko charakter dowolnych twierdzeń, albowiem kwestyę, czego dokonać może lub nie może pewna nauka w zakresie własnym, rozstrzyga wyłącznie faktyczny postęp badań. A w jakimkolwiek duchu rozstrzygnięcie tej kwestyi nastąpi, — pozostanie ono bez wpływu na fakt, że psychologia nie jest częścią fizyologii, lecz nauką odrębną.

7. Wobec tego możnaby przypuścić, że niema już żadnej przeszkody, któraby broniła zaliczyć psychologię do rzędu nauk filozoficznych, jak to miało miejsce w czasach początkowego jej rozwoju. Wszak nie zmienił się przedmiot psychologii, a metoda mimo nad wyraz cennych ulepszeń pozostała w zasadzie tą samą: dzisiaj, tak jak za czasów L o c k e' a i H u m e' a, introspekcyja bywa uznana jako podstawa badań psychologicznych.³⁾

³⁾ Co do niektórych gałęzi psychologii mogłoby się wydawać, jakoby doświadczenie wewnętrzne żadnej w nich nie odgrywało roli. Badając życie umysłowe zwierząt, dzieci, przestępców i t. p., opieramy się pozornie wyłącznie na doświadczeniu zewnętrznym, posługując się jedynie tak zwaną metodą przedmiotową. Badania tego rodzaju byłyby rzeczywiście niemożliwe bez tej metody; należy jednak pamiętać, że stosując metodę przedmiotową, nieustannie odwołujemy się do doświadczenia wewnętrznego.

Ale w przeciwieństwie do zapatrywania, że psychologia jest nauką filozoficzną, powstało pytanie, czy psychologii nie należy się właściwiej miejsce poza obrębem filozofii. Niektórzy psychologowie są tego zdania, iż postępy, jakie badania psychologiczne uczyniły dzięki wydoskonaleniu i uzupełnieniu metody introspekcyjnej przez przedmiotową i eksperymentalną, zaznaczają zarazem w rozwoju psychologii tę fazę, w której ostatecznie odłączyła się od filozofii i stała się nauką specjalną, jak np. fizyka lub historia sztuki.

Jednym z najwymowniejszych obrońców takiego zdania jest Ribot. W żywych barwach maluje nam proces dziejowy stopniowego odłączania się nauk specjalnych od filozofii. Zrazu filozofia była umiejętnością ogólną, powszechną; wszelkie badania naukowe stanowiły część filozofii. Ale już w III. wieku przed Chrystusem oderwała się od niej matematyka, która za Pitagorasa należała jeszcze w zupełności do filozofii; za przykładem matematyki poszła, aczkolwiek znacznie później, fizyka, dalej lingwistyka i t. d. Obecnie przyszła kolej na psychologię; już i etyka zaczyna się upominać o autonomię względem filozofii; ostatecznie z tej umiejętności pierwotnie powszechnej nie pozostanie nic prócz metafizyki, co do której można wątpić, czy należy jej przyznać charakter nauki.

Usiłując bowiem wniknąć w życie umysłowe innych istot, obserwujemy pewne zjawiska fizyczne (ruchy, słowa i t. p.), a uważając je za wyraz pewnych objawów psychicznych, wnosimy, że istota, która okazuje owe zjawiska fizyczne, posiada też odnośne objawy psychiczne. Ale skąd wiemy, że dane zjawiska fizyczne są wyrazem objawów umysłowych, że obecność pierwszych pozwala przypuszczać obecność drugich, których, jako objawów umysłowych nie naszych, nie możemy spostrzec? Oczywiście wiemy o tem stąd tylko, że spostrzegając u siebie samych pewne objawy fizyczne, spostrzegamy równocześnie drogą introspekcyi pewne objawy umysłowe. Przy pomocy analogii wnosimy więc, że i u innych osobników podobnym zjawiskom fizycznym towarzyszą podobne do naszych własnych objawy umysłowe. Tym sposobem cała interpretacja znaków zmysłowo dostrzegalnych w kierunku ich psychicznego znaczenia — na czem polega ostatecznie cała metoda przedmiotowa — suponuje koniecznie poprzednio dokonaną introspekcyę. Słusznie tedy w powyżej przytoczonym ustępie Spencer metodę podmiotową (introspekcyjną) uważa za podstawę metody przedmiotowej. (Zob. także, co o stosunku obu metod powiada Ribot: *La psychologie anglaise contemporaine*, 2. wyd. 1875; Introduction str. 15 i następne).

Wszak wszystko, co może być przedmiotem badania naukowego, zostaje rozdzielone pomiędzy poszczególne nauki specjalne. (l. c. str. 1—22). Tak samo zapatruje się na obecny stosunek psychologii do filozofii Wundt. I on mówi o „odłączeniu się psychologii od filozofii, odłączeniu, które się dopiero niedawno dokonało i nie zjednało sobie nawet jeszcze powszechnego uznania“. (Über die Definition der Psychologie. Phil. Studien, — tom XII. 1896, str. 3). Külpe bardzo stanowczo przemawia za takim stanowiskiem psychologii. „Psychologia — mówi — jest nauką specjalną, a nie gałęzią filozofii“. „Psychologia eksperymentalna wyszła wprawdzie jako najmłodsza córka z łona filozofii... ale początek i rozwój swój w kierunku faktycznej swej treści zawdzięcza nie filozofii, lecz przyrodoznawstwu... Psychologia eksperymentalna nie jest ani filozofią, ani nauką przyrodniczą.“ (Anfänge und Aussichten der experimentellen Psychologie; Archiv für Geschichte der Philosophie, — tom VI. 1894, str. 189 i 450). — A jeden z najznakomitszych współczesnych historyków filozofii, W i n d e l b a n d, upatruje nawet w oderwaniu się psychologii od filozofii jedną z cech znamiennych dziejowego rozwoju filozofii w wieku bieżącym.

Ponieważ w kwestyi tej chodzi o stosunek psychologii do filozofii, przeto sposób, w jaki ją należy rozstrzygnąć, zależy od określenia nie tylko psychologii, lecz także filozofii. Otóż mówią nam, że odkąd psychologia przestała być „nauką o duszy“, a stała się „nauką o zjawiskach duchowych“, stała się w jednym rzędzie z naukami przyrodniczymi, które także nie są naukami o materji, lecz badają zjawiska świata materialnego. Wszelkie zaś umiejętności, których przedmiotem są poszczególne grupy zjawisk i faktów, stanowią część nauk specjalnych w przeciwstawieniu do filozofii. Filozofia bowiem zaczyna się dopiero tam, gdzie się pytamy, co to jest dusza, co to materja, albo gdzie zastanawiamy się nad tem, czy i o ile możemy coś wiedzieć o istocie duszy i materji. Do filozofii należy jednym słowem opracowanie zagadnień ogólnych, tyjących się podstaw, granic i środków naszej wiedzy, oraz roztrząsanie tych pojęć zasadniczych, które służą za punkt wyjścia dla poszczególnych nauk specjalnych. Jest więc w filozofii miejsce dla metafizyki, teoryi poznania i lo-

giki; wszystkie zaś inne umiejętności, a zatem i psychologia stoją poza jej obrębem.

Takie jednak pojmowanie filozofii jest tylko jednym wśród wielu innych. A chociaż liczni i znakomici myśliciele doby obecnej do niego się skłaniają, godzi się wątpić, czy ono jest rzeczywiście odpowiednie. Aby zaś móc rozstrzygnąć, które określenie filozofii jest właściwe, aby móc odróżnić trafne jej pojęcie od nietrafnych, trzeba zdać sobie sprawę z kryterium, którego należy się w tej mierze trzymać. A w tym względzie nie ulega wątpliwości, że nietrafne będzie każde określenie jakiegobądź umiejętności, które nie uwydatni jej najwybitniejszych cech.

Otóż trudno nie liczyć się z faktem, że rzeczywiście taki sposób określenia filozofii, który ruguje z obrębu nauk filozoficznych psychologię, pomija jedno z najczęściej charakterystycznych znamion współczesnej pracy filozoficznej. Znamię to znane jest pod nazwą *psychologizmu* filozofii, a przejawia się w nim niejako reakcja przeciw dawniejszemu „*metafizycyzmowi*” filozofii. Albowiem nie tylko badania psychologiczne pozostawały swego czasu w ścisłej zależności od poglądów metafizycznych; tak samo rzecz się miała z rozbiorem kwestyj estetycznych, etycznych, a po części nawet i logicznych. Wszystkie te kierunki pracy filozoficznej opierały się na pewnych zasadniczych pojęciach, których im dostarczała w gotowej już formie metafizyka. W owych czasach metafizyka panowała wszechwładnie na całym terytorium filozofii; chcąc się dowiedzieć, jak się ktoś zapatruje na pewną kwestję etyczną lub psychologiczną, wystarczyło poinformować się o jego przekonaniach metafizycznych; z tychże bowiem można było sobie wyprowadzić drogą sylogistyczną odpowiedź na wszystkie inne zagadnienia. A co więcej: poszczególnych twierdzeń treści psychologicznej lub innej nie oceniano wedle zasad dziś przyjętych, lecz głównie wedle ich zgodności lub niezgodności z systemem metafizycznym, który w danym czasie lub w danych kołach uważano za prawdziwy. Oto były czasy metafizycyzmu w filozofii.

Ale przekonano się ostatecznie, że tym sposobem nie można dojść do filozofii, któraby posiadała cechującą każdą umiejętność powszechność i zdołała naukowo uzasadnić swe twier-

dzenia. Obrano więc drogę inną. Zamiast zaczynać od metafizyki, postanowiono zachować ją na koniec, a natomiast zwracać całą uwagę na psychologiczną stronę poszczególnych kwestyj. Zamiast np. dyskutować o istocie „piękna“, zabrano się do dokładnego opisanie i ugrupowania tych czynności umysłowych, które się składają na tak zwane upodobania estetyczne. Zamiast spierać się o określenie metafizyczne dobra moralnego, zaczęto analizować tę grupę zjawisk duchowych, która znana jest każdemu pod nazwą poczucia moralnego. Zamiast gubić się w dociekaniach metafizycznych nad istotą prawdy, zapytano się, jakimi właściwościami różnią się przekonania uważane powszechnie za prawdziwe od nieprawdziwych. Zamiast debatować nad przymiotami Boga, zastanawiano się nad sposobem, w jaki pojęcie Boga w umyśle ludzkim powstaje, i nad warunkami, od których rozwój tego pojęcia zależy. Jednym słowem: miejsce spekulacji metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad temi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych; podstawa pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się nią psychologia.

I nie można zaprzeczyć, że ten nowy sposób traktowania kwestyj filozoficznych wydał już obfity plon.⁴⁾ Przez więcej jak tysiąc lat logika pozostawała niezmienną co do swej formy i treści. Gdy zaś zaczęto z punktu widzenia psychologicznego zajmować się czynnościami poznawczymi ducha ludzkiego, przekonano się, że logika tradycyjna bynajmniej nie może uchodzić za wyczerpujące przedstawienie tych czynności. Analizując procesy umysłowe, które wchodzi w grę przy wyrabianiu przekonań wszelkiego rodzaju, odkryto nieznanie przedtem prawa myślenia. Tworzą one dziś obszerne działy logiki, stanowiąc teorię prawdopodobieństwa i indukcji. Niektórzy, jak np. Ribot (l. c. str. 10) i Lipps (*Grundzüge der Logik*, 1893, str. 2) uważają logikę — może niesłusznie — wprost za część psychologii. Ile zaś teoria poznania

⁴⁾ Wyłuszczone tutaj poglądy na stosunek psychologii do logiki i innych nauk filozoficznych autor później zarzucił, zajmując w tych kwestiach stanowisko antipsychologiczne, którego broni od r. 1902 (zob. sprawozdanie z Ankiety w sprawie nauczania propedeutyki filozoficznej w gimnazyach, *Przegląd Filozoficzny*, VI (1903), str. 24 i nast.). (Przypisek wydawców).

zawdzięcza psychologii, wynika z samego faktu dziejowego, że obie umiejętności rozwinęły się w ścisłej z sobą łączności. Podstawowe badania, jakich w zakresie teorii poznania dokonali Kartezjusz, Locke, Hume, Berkeley i Kant, polegają po największej części na ścisłej analizie psychologicznej pewnych objawów życia umysłowego. A ilekroć teoria poznania przeoczała znaczenie, jakie dla niej posiada psychologia, tylekroć znalazła się na manowcach. (Por. C. Stumpf: Erkenntnistheorie und Psychologie, — Abhdlgn. der Kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaften, I. Cl. XIX. Band, II. Abth.). A czyż dokładne sformułowanie zasadniczych pojęć, któremi operuje etyka i estetyka, nie jest dziełem psychologii? Skąd wiemy, czym jest odpowiedzialność moralna, poczucie obowiązku, współczucie, pobudka, intencja, postanowienie, — czym jest zadowolenie estetyczne, ideał, fantazja, twórczość i t. d., jeżeli nie z rozbioru psychologicznego? Wystarczy przejrzeć dzieła takie, jak Elsenhans'a: *Wesen und Entstehung des Gewissens, eine Psychologie der Ethik* (Leipzig 1894), lub Fechner'a: *Vorschule der Aesthetik* (Leipzig 1876), aby się przekonać, jakie znaczenie i dla tych gałęzi filozofii posiadają badania psychologiczne.

To też dzisiaj chyba mało jest filozofów, którzyby nie przyznali przynajmniej do pewnego stopnia słuszności wywodom Beneké'go, przemawiającym za oparciem całej filozofii na psychologii. (Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben, 1833). Wówczas, gdy Beneké starał się wykazać, że psychologii należy się stanowisko podstawowej nauki filozoficznej (philosophische Grundwissenschaft), niewielu znalazł zwolenników; natomiast dzisiaj coraz szersze koła nabierają przekonania, że „filozofia umiejętna absolutnie nie może istnieć bez psychologii empirycznej, która stanowi konieczną i jedyną możliwą podstawę wszelkich dociekań filozoficznych.“ (Krüger: *Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?* 1896, str. 28).

8. Wobec takiego stanu rzeczy dziwnemi muszą się wydać określenia filozofii, w których niema miejsca dla psychologii. Skoro nauka o objawach psychicznych nadaje współczesnej filozofii jej osobliwy charakter, nie można zgodzić się na

żadną definicyę, która się z tym faktem nie liczy. Jedyne takie określenie filozofii może być uważane za trafne, które pozwala nie tylko metafizykę, lecz także psychologię nazwać nauką filozoficzną. Można by wprawdzie powiedzieć, że największy nawet wpływ psychologii na poszczególne gałęzie filozofii nie jest dostatecznym powodem, aby ją samą uważać za naukę filozoficzną; można by powołać się na rolę, jaką wobec fizyki odgrywa matematyka, i na fakt, że przecież matematyki nie zaliczamy do nauk fizykalnych. Ale kto tak rozumuje, zapomina, że matematyka posiada wobec badań fizykalnych wyłącznie znaczenie metodologiczne i że zupełnie inny jest przedmiot matematyki, aniżeli fizyki. Z psychologią i filozofią rzecz się ma wręcz inaczej. Wszelkie przedmioty badań filozoficznych dają się do pewnego stopnia sprowadzić do objawów życia umysłowego, albowiem, — jak mówi Beneke, — „prawda i fałsz, piękno i brzydota, dobro i zło, prawo i bezprawie i wszystko, co wogóle może stanowić problemat filozoficzny, jest wytworem psychicznym w rozmaitych formach“. (Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, 1832; cytowane u Bergmanna: Geschichte der Philosophie, 1893, tom II. str. 556). Psychologia zatem dostarcza filozofii nie tylko metody, lecz także przedmiotów. Gdybyśmy nie posiadali doświadczenia wewnętrznego i wskutek tego nie znali objawów życia umysłowego, nie tylko nie mogłaby istnieć psychologia, lecz nie byłoby także ani logiki, ani etyki, ani estetyki, ani teorii poznania, ani nawet metafizyki!

Dlatego zbyt ciasne jest każde określenie filozofii upatrujące w niej jedynie „umiejętność ogólną, która ogólne wyniki nauk specjalnych winna ująć w wolną od sprzeczności całość“. (Wundt: System der Philosophie, 1889, str. 21), albo „naukę, badającą ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych, o ile to jest możliwe przy zdolnościach poznawczych umysłu ludzkiego“. (Struve: Wstęp krytyczny do filozofii, 1896, str. 70). — Pierwsze z tych określeń odnosi się jedynie do metafizyki, drugie obejmuje prócz metafizyki jeszcze teorię poznania; ale i w jednym i w drugim niema miejsca dla psychologii, etyki, estetyki.

Chcąc zapobiec temu brakowi, należałoby przedewszystkiem odstąpić od zwyczaju, który każe filozofię określać tak, jak gdyby ona była jedną tylko umiejętnością. Wyraz filozofia oznacza grupę nauk, podobnie jak wyraz teologia lub przyrodoznawstwo. Jak mówimy o naukach teologicznych lub przyrodniczych, tak mówimy też o naukach filozoficznych. Trzeba zatem wskazać cechę wspólną, na podstawie której zaliczamy poszczególne nauki filozoficzne do jednej grupy umiejętności. Tą cechą wspólną jest pewna właściwość przedmiotów, któremi się nauki filozoficzne zajmują. Wszystkie nauki filozoficzne badają bowiem przedmioty, które nam są dane albo wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, albo zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i doświadczeniu zewnętrznym. Z takiego określenia przedmiotu nauk filozoficznych łatwo wyprowadzić poszczególne gałęzie filozofii. Przedmiotami danymi wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym są objawy życia umysłowego. Bada je przedewszystkiem psychologia. Ale niektóre z tych objawów wyróżniają się wśród innych niezmiernie doniosłymi dla życia umysłowego właściwościami; stanowią bowiem podstawę wszelkiego rodzaju oceniania, które odbywa się w trzech zasadniczych kierunkach: w kierunku prawdy i fałszu, piękna i brzydoty, dobra i zła. Prawa i pravidła oceniania, które oczywiście jest procesem umysłowym, są przedmiotem osobnych nauk filozoficznych: logiki i teorii poznania, estetyki, etyki i filozofii prawa. (Por. mój artykuł: *Etyka wobec teorii ewolucji*, drukowany w „Przełomie”, rok I. zesz. 18, str. 554 n.).⁵⁾ Wszystkie zaś objawy życia umysłowego, które skupiają się około pojęcia Boga, stanowią przedmiot filozofii religii. Ponieważ dalej życie umysłowe nie tylko u jednostki, lecz i w całej ludzkości doznaje ciągłego przeobrażenia i przechodzi przez różne fazy rozwoju, przeto filozofia historii usiłuje wykryć prawa tym rozwojem rządzące.

Wszystkie wymienione dotąd nauki filozoficzne mają do czynienia ze zjawiskami danymi wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, uzupełnionem ile możności metodą przedmiotową i eksperymentalną. Są jednak pewne przedmioty wiedzy, które nam w sposób mniej lub więcej bezpośredni odsłania doświadczenie tak wewnętrzne, jak zewnętrzne. Tu należy wy-

⁵⁾ Porównaj str. 343—356 niniejszej książki.

mienić przede wszystkim większość stosunków, jak np. równość i różność, podobieństwo i przeciwieństwo, zgodność i niezgodność, stosunki ilościowe, współlistnienia i następstwa. Zajmuje się nimi t. zw. teoria stosunków. Dalej istnieje cały szereg pojęć, które urabiamy również na podstawie danych, jakich nam dostarczają oba rodzaje doświadczenia; do tych pojęć należą między innymi pojęcia zmiany, substancji, przypadłości, przyczynowości. Powstają też zagadnienia, które odnoszą się znowu zarówno do przedmiotów wewnętrznych, jak zewnętrznego doświadczenia. Są to owe kwestye, które najżywiej zajmują umysł ludzki: kwestya początku wszechświata, pytanie, czy wogóle i do jakiego celu zmierza jego rozwój, zagadnienie istotnego stosunku świata materialnego do duchowego i t. d. Nakoniec trzeba spojrzeć w systematyczną całość rezultaty pracy, dokonanej na obu polach doświadczenia. Wszystko to jest zadaniem metafizyki, jako tej nauki filozoficznej, która zajmuje się kwestyami, nasuwającymi się umysłowi ludzkiemu z a r ó w n o dzięki doświadczeniu wewnętrznemu jak dzięki zmysłowemu.

Tym mniej więcej sposobem możnaby, wychodząc ze wspólnych cech przedmiotów, któremi się zajmuje filozofia, dojść do podziału jej obszaru na poszczególne nauki filozoficzne. (Por. U p h u e s: *Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte*, — I. tom, 1893, str. 1—12). Tak pojmując filozofię, nie popadamy w sprzeczność z osobliwym charakterem, jaki współczesnym badaniom filozoficznym nadaje dominująca nad nimi psychologia, ani też nie narażamy się na zarzut, iż wykluczamy z niej nauki, które bądź co bądź bywają uważane za filozoficzne. Albowiem rzecz dziwna: wielu z tych, co głoszą zasadę, iż psychologia nie jest umiejętnością filozoficzną, nie przestaje zaliczać jej do filozofii. I tak W u n d t wydaje czasopismo, poświęcone głównie badaniom psychologicznym, ale noszące tytuł „*Philosophische Studien*“; K ü l p e, którego zdanie, iż psychologia nie jest częścią filozofii, poznaliśmy powyżej, w dziele p. t. „*Einleitung in die Philosophie*“, traktuje także o psychologii, jako nauce filozoficznej, uznając, że dzisiaj prócz metafizyki, teorii poznania i logiki także psychologia uchodzi za umiejętność filozoficzną. (*Einleitung in die Philosophie*, str. 19 n.); S t r u v e wyraż-

nie zalicza psychologię do nauk antropologicznych czyli humanitarnych a nie do filozoficznych (l. c. str. 119), a mimo to mówi o psychologii jako o „osobnej nauce filozoficznej“. (Tamże, str. 546). Taki stan rzeczy świadczy aż nadto wymownie o tem, że na przekór wszelkiej teorii trudno odmówić psychologii nazwy nauki filozoficznej, zwłaszcza dziś, kiedy nie można nawet wyobrazić sobie filozofa, któryby nie opierał swych badań na danych psychologicznych.

9. Nie wystarczy jednak wykazać, iż każde określenie filozofii, które nie dopuszcza do niej psychologii, jest chybione; należy także ile możności wytłómaczyć, jakim sposobem mogło powstać przekonanie, iż psychologia nie jest gałęzią filozofii. Na takie zdanie złożyły się głównie trzy przyczyny.

Po pierwsze nie zważano należycie na znaczenie, jakie posiada przypisywana zazwyczaj filozofii cecha „ogólności“. Filozofia, jako nauka „ogólna“, jest przeciwstawiana naukowi „specyjalnym“, z czego wynikałoby, że żadnej nauki specyjalnej nie można uważać za filozoficzną. Cechę ogólności zaś posiada wedle niemal powszechnie przyjętego zdania jedynie metafizyka i teoria poznania wraz z logiką. Ale pomijając fakt, że metafizyka w zupełnie innem znaczeniu jest nauką ogólną, aniżeli logika i teoria poznania, trzeba pamiętać, że utożsamienie „ogólności“ i „filozoficzności“ pewnej nauki pozbawione jest należytego uzasadnienia. Jeżeli bowiem ongi słowo „filozofia“ znaczyło tyle, co „umiejętność wogóle“ i wskutek tego odnosiło się do wszystkich nauk, to przecież z takiego ogólnego zastosowania wyrazu do wszystkich dziedzin wiedzy nie można wnosić, że on sam musi koniecznie oznaczać ogólną naukę. Do pomieszania cech ogólności i filozoficzności przyczyniła się także dwuznaczność, jaka łączy się z mianem filozofii od czasów Arystotelesa. Często rozumiemy bowiem przez filozofię samą metafizykę, czyli t. zw. „filozofię pierwszą“; otóż ta filozofia jest rzeczywiście nauką ogólną; w innych wypadkach mówimy o filozofii jako o całości nauk filozoficznych; a wtedy filozofia nie tylko nie jest nauką ogólną, lecz wogóle nie jest nauką, jeno grupą nauk. Podział więc nauk na ogólne i specyjalne wcale się nie rów-

na podziałowi na filozoficzne i niefilozoficzne. Dzieliąc umiejętności wedle tego, czy są ogólne czy specjalne, otrzymamy po jednej stronie metafizykę i co najwyżej jeszcze logikę wraz z teorią poznania, po drugiej stronie wszystkie inne nauki filozoficzne i wszystkie nauki niefilozoficzne. Rozróżniając natomiast nauki filozoficzne i niefilozoficzne, musimy zaliczyć do pierwszych psychologię, logikę i teorię poznania, etykę i filozofię prawa, estetykę, filozofię religii, filozofię historii, metafizykę, — a do drugich wszystkie pozostałe nauki. Kto więc żywi mylne przekonanie, że naukami filozoficznymi mogą być jedynie nauki o charakterze ogólnym, ten oczywiście nie może uważać psychologii za naukę filozoficzną.

Drugą przyczyną są mylne wnioski, wyprowadzone ze zmiany, jaka zaszła w stosunku psychologii do metafizyki. Niezawisłość badań psychologicznych względem poglądów metafizycznych bywa czasem podstawą mniemania, iż psychologia wogóle nie ma żadnego związku z metafizyką, że nie można więc obu nauk zaliczać do jednej grupy nauk. Ale usunięcie się psychologii z pod wpływu metafizyki nie uchyliło wcale wszelkiej między nimi łączności, tylko, że teraz metafizyka stała się zależną od wyników badań psychologicznych, gdy tymczasem przedtem rzecz miała się odwrotnie. Dawniej początkiem badań filozoficznych była metafizyka; wznoszono śmiało gmachy poglądów na świat, niewiele troszcząc się o to, czy zmieszczą się w nich fakty, których dostarczało doświadczenie; wskutek tego wspaniałe te budowle zapadały się jedne po drugich. Obecnie zaś, chcąc dojść do systemu metafizycznego, zaczynamy „od dołu“, jak mówi F e c h n e r, więc od doświadczenia; spodziewamy się, że kiedyś zdobędziemy się na lepiej uzasadniony i wskutek tego trwalszy od poprzednich pogląd na świat. Bez względu na to, jakim ten pogląd będzie, można powiedzieć, że badania psychologiczne w najszerszym tego słowa znaczeniu wywrą na jego treść wpływ decydujący. Chociaż bowiem metafizyka ma ześpolić w systematyczną całość wyniki badań, opartych tak na doświadczeniu wewnętrznym, jak zewnętrznym, to przecież nie można zaprzeczyć, że oba rodzaje doświadczenia w nierównej mierze przyczyniają się do ułożenia systemu metafiz-

zycznego. Dowodem tego choćby ta okoliczność, iż zasadnicze pojęcia, do których sprowadzamy ostatecznie przebieg zjawisk świata materialnego, jak np. pojęcie przyczynowości, prawa, siły, prawidłowości, konieczności i t. d. mogą być należycie wyjaśnione jedynie na podstawie analizy psychologicznej. Więc mimo tego, iż stosunek psychologii do metafizyki zmienił się z gruntu, nie zaginęła ścisła łączność między temi naukami. Słuszność można tedy przyznać jedynie staraniom, które zmierzają do tego, aby metafizyka nie narzucała swych teorii psychologii; otóż gdy ktoś tak, jak R i b o t, mówiąc o filozofii, ma na myśli metafizykę, wtedy można się w zupełności zgodzić na twierdzenie, iż psychologia nie należy do filozofii; ale nie wolno zapominać, że niezawisłość psychologii od metafizyki nie upoważnia nas do wykluczania jej z rzędu nauk filozoficznych. Psychologia przestała być gałęzią metafizyki, ale pozostała gałęzią filozofii.

Trzecia nakoniec przyczyna, która łatwo wywołuje pozór, jakoby psychologia nie była już nauką filozoficzną, tkwi w okolicznościach czysto zewnętrznych. Minęły czasy, kiedy jeden człowiek mógł w sposób równomierny łączyć w swej osobie psychologa i etyka, logika i estetyka, filozofa historii i metafizyka; olbrzymi rozwój badań filozoficznych spowodował podział pracy także na tem polu. Powstawały katedry oddzielne dla poszczególnych nauk filozoficznych; obecnie przyszła kolej na psychologię; obok katedr powstają instytuty i laboratoria psychologiczne z bogatym aparatem naukowym; zwiększa się ustawicznie liczba uczonych, którzy poświęcają się wyłącznie śledzeniu objawów i wykrywaniu praw życia umysłowego, pozostawiając na uboczu zarówno metafizykę, jak inne dziedziny pracy filozoficznej. To wszystko niezmiernie uwydatnia niezawisłe i pełne doniosłości stanowisko, jakie sobie zdobyła współczesna psychologia wobec reszty nauk filozoficznych, ale podział pracy naukowej bynajmniej nie znosi wewnętrznego związku, który poszczególne nauki łączy w pewne grupy. To też oddzielnosc pracy psychologicznej w niczem nie zmienia faktu, iż psychologia należy do nauk filozoficznych.

10. Oto główne przyczyny, które sprawić mogą, że chwilowo zanika jasna świadomość organicznej łączności pomię-

dzy psychologią a resztą nauk filozoficznych. Jest jednak nadzieja, że skoro się ustalą zasadnicze przeobrażenia, które pod wpływem niezwykle ożywionej pracy psychologicznej dokonywują się obecnie na polu filozofii, — że wtedy także w kwestyi stosunku psychologii do filozofii nie będzie już różnicy zdań. Wówczas też ustaną usiłowania, dążące do zupełnego odłączenia psychologii od filozofii; a chociaż psychologia już nigdy nie powróci na łono metafizyki, przecież nie nastąpi całkowity między temi naukami rozbrat. Wszak obie mogą znaleźć zgodne obok siebie pomieszczenie w obrębie nauk filozoficznych, jeżeli przedstawione tutaj pojęcie filozofii jest trafne. W takim bowiem razie psychologia stanowi podstawę a metafizyka dopełnienie filozofii.

W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych.¹⁾

Psychologię określa się dziś zwykle jako naukę o objawach życia umysłowego czyli o zjawiskach psychicznych (duchowych). Otóż jak każda nauka, tak też psychologia usiłuje zjawiska, które bada, ująć w pewne grupy, sprowadzić do pewnych typów zasadniczych. Wśród psychologów ustalił się od końca zeszłego stulecia podział zjawisk psychicznych na trzy grupy. Wszystkie zjawiska psychiczne sprowadza się do trzech typów: do pierwszego zalicza się zjawiska, objęte nazwą myślenia czyli poznania, do drugiego należą uczucia, do trzeciego objawy woli.

Przytoczona klasyfikacja, którą powagą swoją poparł m. i. K a n t, stała się panującą w Niemczech, w Anglii i we Francji. Przestrzegają jej także u nas, zarówno w rozprawach naukowych, jak i w podręcznikach szkolnych.

Mogłoby się wydawać, że powyższa klasyfikacja objawów życia umysłowego należy do trwałych, niewzruszonych zdobyczy psychologii. Wszak utrzymuje się od przeszło stu lat, a wyznają ją wszyscy psychologowie. Ale czy naprawdę wszyscy? Przeglądając dokładnie literaturę psychologiczną, przekonujemy się, że nie mamy prawa twierdzić bez wszelkich zastrzeżeń, jakoby w istocie wszyscy badacze życia umysłowego godzili się na taką klasyfikację. Znajdujemy wyjątki, nieliczne wprawdzie, ale uzbrojone w argumenty tak poważne, że dnie przyjętej dotąd niemal po-

¹⁾ Drukowane w „Szkole“, Tygodniku pedagogicznym, organie Towarzystwa Pedagogicznego. Lwów, XXXI (1898), Nr. 45, str. 405-406; Nr. 46, str. 413-415.

wszechnie klasyfikacji można uważać za policzone. Z punktu widzenia bowiem najnowszych badań psychologicznych, trzeba panujący dzisiaj podział objawów życia umysłowego uznać za przestarzały.

Sam fakt, że się ten podział przeżył, nie może nikogo dziwić. Przecież od czasu, w którym powstał, badania psychologiczne uczyniły olbrzymie postępy. W ciągu kilku ostatnich dziesiątek lat praca na polu psychologii tak dalece się ożywiła i spotęgowała, że obalenie klasyfikacji zjawisk psychicznych, pochodzącej z przed stu laty, musi się wydać raczej czemś zupełnie naturalnem i nieuniknionem, niż czemś niespodziewanem i dziwnem. Wszak podział objawów życia umysłowego już niejednokrotnie, w toku wieków, uległ zmianom w miarę postępu dotyczących badań; jeżeli więc wspominamy o potrzebie zmiany ponownej, nie mówimy wcale o czemś zgoła niebywałem i niesłychanem.

Zmiana, którą wedle dzisiejszego stanu wiedzy psychologicznej należy przeprowadzić w klasyfikacji zjawisk psychicznych, nie narusza — przynajmniej na razie — dwóch ostatnich grup przytoczonego podziału. Uczucia i objawy woli trzeba, jak dotąd, tak i nadal, uważać za dwa zasadniczo odrębne typy zjawisk duchowych. Inaczej ma się rzecz z grupą pierwszą; tutaj pogląd dotychczasowy nadal utrzymać się nie może.

Grupa pierwsza obejmuje pod wspólną nazwą „myślenia“ lub „poznawania“ bardzo bogaty szereg zjawisk psychicznych. Należą doń: wrażenia czyli czucia zmysłowe, spostrzeżenia, wszelkiego rodzaju wyobrażenia, pojęcia, idee, sądy i wnioski — czyli rozumowanie. Zjawiska tu wyliczone okazują już na pierwszy rzut oka wielką różnorodność, którą jednak do niedawna zupełnie pomijano. Zwrócił na nią uwagę m. i. angielski filozof John Stuart Mill, a wywody jego tyczą się stosunku, w jakim do siebie pozostają wyobrażenia i pojęcia z jednej, a sądy z drugiej strony.

Wiadomo, że sądy, t. j. te czynności umysłowe, w których coś orzekamy, twierdzimy coś, lub czemuś zaprzeczamy, sprowadza się zwykle do wyobrażeń lub pojęć. Określa się tedy sąd jako zestawienie lub połączenie dwóch pojęć, jako

porównanie dwóch pojęć, jako spostrzeżenie zgodności lub niezgodności, zachodzącej między dwoma pojęciami i t. p.

Przeciwno takiemu pojmowaniu sądów, oraz ich stosunku do wyobrażeń i pojęć zwraca się Mill z całą stanowczością. Przyznaje, że chcąc np. wydać sąd: „złoto jest żółte“, musimy posiadać pojęcie lub wyobrażenie złota i wyobrażenie barwy żółtej, i że dalej musimy te dwa wyobrażenia zestawić ze sobą w umyśle naszym. „Ale, — mówi Mill dalej — rzecz oczywista, że jest to tylko część tego, co się w takich razach w umyśle dzieje: możemy bowiem zestawić w umyśle dwa wyobrażenia, nie wydając wcale sądu. Taki wypadek zachodzi, gdy tworzymy jakieś wyobrażenie fantazyjne np. złotej góry; a postępujemy w taki sposób nawet wtedy, gdy sądu jakiegoś nie uznajemy. Aby bowiem odmówić uznania twierdzeniu: „Mahomet był wysłańcem Bożym“, musimy również zestawić w umyśle pojęcia Mahometa i wysłańca Bożego. Pytanie, co w wypadkach uznania lub nieuznania ma miejsce prócz zestawienia dwóch wyobrażeń lub pojęć, należy do najtrudniejszych zagadnień metafizycznych“. (Mill, *A System of Logic ratiocinative and inductive*. Book I. Chapter 5. § 1.). Pokrewny pogląd na istotę sądów znajdujemy u niemieckiego logika Sigwarta. „Istota sądów — mówi on — nie ogranicza się do jednoczenia wyobrażeń lub pojęć: w każdym sądzie dokonanym tkwi także przekonanie o przedmiotowej ważności tego zjednoczenia.“ (Sigwart, *Logik*, I. § 14). A już przed Sigwartem wyraził się w podobny sposób Ueberweg, mówiąc: „Sąd jest przekonaniem o przedmiotowej ważności podmiotowego połączenia wyobrażeń lub pojęć. Pojedyncze pojęcia nie są nigdy sądami, nie są nimi także kombinacje pojęć; sąd powstaje dopiero wtedy, gdy się przyłącza przekonanie, że to, co sobie myślimy, jest lub nie jest“. (Ueberweg, *System der Logik*, § 67).

Przytoczone zdania zgadzają się widocznie w tem, iż istoty sądu nie upatrują w łączeniu wyobrażeń lub pojęć. Cytowani uczeni twierdzą, że w każdym sądzie prócz łączenia, zestawienia, jednoczenia i t. p. wyobrażeń lub pojęć tkwi jeszcze jakiś dalszy czynnik, zwany przekonaniem, i że ten dalszy czynnik stanowi istotę sądu.

O słuszności takiego poglądu nietrudno się przekonać, roz-
 bierając uważnie, co się w naszym umyśle dzieje w chwili
 wydawania sądu. Wydając sąd: „złoto jest żółte“, w istocie
 nie tylko zestawiam pojęcie złota z wyobrażeniem barwy żół-
 tej; gdybym nic nadto nie czynił, miałbym w umyśle swoim
 wprawdzie wyobrażenie lub pojęcie żółtego złota, ale nie by-
 łoby sądu. Tak samo można mieć równocześnie w umyśle po-
 jęcie psa i zwierzęcia ssącego, można nawet dołączyć do nich
 pojęcie rodzaju, a przecież nie będzie sądu, iż psy są rodzajem
 zwierząt ssących. Dopiero, gdy powstanie we mnie przekon-
 nanie, że złoto rzeczywiście jest żółte, że psy faktycznie
 są rodzajem zwierząt ssących, wtedy dopiero istnieje w umy-
 śle moim sąd; ale wtedy też jest w umyśle coś więcej nad
 samo zestawienie wyobrażeń lub pojęć. Najlepszego dowodu,
 iż do powstania sądu nie wystarcza kombinowanie i łączenie
 wyobrażeń lub pojęć, dostarczają te wypadki, w których łą-
 czymy pojęcia, aby dojść do jakiegoś sądu, do którego jednak
 mimo wszelkich wysiłków odrazu dojść nie możemy. Wyo-
 braźmy sobie dla przykładu ucznia, małego chłopca, którego
 wtajemniczamy w początki rachunków. Uczy się tabliczki
 mnożenia. Umie już pomnożyć wszystkie liczby od jeden do
 dziesięć przez dwa i przez trzy. Mnożąc je przez cztery, czu-
 je się jeszcze bardzo niepewny. Gdy się go tedy pytamy: Ile
 jest cztery razy pięć, cztery razy sześć i t. d. — chłopiec ra-
 czej odgaduje odpowiedzi, nie wiedząc dobrze, co ma powie-
 dzieć. Pytamy się go zatem: Ile jest cztery razy sześć? W u-
 myśle chłopca zaczyna się praca umysłowa. Szuka odpowie-
 dzi: przesuwają się przez jego głowę najrozmaitsze pojęcia
 ilości albo — przy czysto mechanicznej nauce — wyobrażenia
 cyfr i innych znaków rachunkowych. Zestawia dla próby w u-
 myśle wyobrażenia cyfr 4×6 z wyobrażeniem 18, 22, ale czuje,
 że te wyobrażenia nie odpowiadają rzeczywistości. Dopiero
 gdy nauczyciel, przychodząc mu w pomoc, doprowadzi do
 tego, iż uczeń zrozumie, że: cztery razy sześć równa się
 dwudziestu czterem, wtedy w umyśle chłopca nie tylko po-
 łączą się wyobrażenia cyfr i znaków w tem zdaniu zawar-
 tych, lecz zarazem powstanie w nim przekonanie, że to połą-
 czenie odpowiada rzeczywistości, to znaczy, że cztery razy
 sześć jest dwadzieścia cztery. A wtedy dopiero chłopiec

wydaje sąd; przedtem tylko kombinował rozmaite wyobrażenia, ale sądu nie było. Takie samo rozumowanie, jak w obranym tutaj przykładzie chłopca, uczącego się tabliczki mnożenia, da się także przeprowadzić względem uczonego badacza, kombinującego bardzo liczne pojęcia w celu osiągnięcia poszukiwanego wyniku. Jak długo wynik nie został osiągnięty, niema w umyśle badacza sądu, któryby był odpowiedzią na postawione pytanie. A przecież nie brak i tutaj najrozmaitszych połączeń i zestawień wyobrażeń i pojęć.

Nie można wątpić, że Mill, Sigwart i Ueberweg mają słuszość, upatrując istotę sądów nie w łączeniu wyobrażeń lub pojęć, lecz w przekonaniu, iż myśli przez takie połączenie wyrażonej albo odpowiada rzeczywistość albo jej nie odpowiada. Wypowiadając np. sąd: „dwa razy dwa jest cztery“, wcale nie chcemy powiedzieć, że zestawiamy, łączymy, jednoczymy pojęcia ilości dwa podwójnie wziętej z ilością cztery, lecz pragniemy wypowiedzieć nasze przekonanie, iż między podwójnie wziętą ilością dwa a ilością cztery zachodzi rzeczywiście stosunek równości. Że taka, a nie inna jest treść zdania „dwa razy dwa jest cztery“, dowodzi między innemi okoliczność, iż, słysząc kogoś mówiącego „sześć razy cztery jest dwadzieścia dwa“, odpowiadamy „nie“, chcąc tem słowem zaznaczyć, że między iloczynem z sześć razy cztery a dwudziestu dwoma wcale nie zachodzi stosunek równości. Bynajmniej zaś nie przeczymy, jakoby wypowiadający powyższe zdanie zestawiał w umyśle swoim wyrażone w tych cyfrach pojęcia.

W każdym sądzie tkwi zatem czynnik, który nie da się żadną miarą sprowadzić do wyobrażeń lub pojęć, albo do jakiegokolwiek ich połączenia. Przekonanie nie jest kombinacją wyobrażeń lub pojęć, jest czemś od takiej kombinacji zasadniczo odmiennem. Może być, iż połączenie dwóch wyobrażeń lub pojęć jest niezbędnym warunkiem powstania przekonania — nie wszyscy są tego zdania — ale na wszelki wypadek owo przekonanie, będące właściwym sądem, jest czemś od wspomnianego połączenia odmiennem.

To też ci uczeni, którzy porzucili dawne, a tak rozpowszechnione mniemanie, jakoby istotą sądu było łączenie wyobrażeń lub pojęć, uznają w owem przekonaniu czynnik psy-

chiczny, zupełnie od innych elementów życia umysłowego odrębny. Zarówno Mill jak Brentano, którzy kwestyi istoty sądów i ich stosunku do pojęć poświęcili szczegółowy rozbiór (Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Buch II. Cap. 7), dochodzą do wyniku, że różnica, zachodząca między pojęciami lub ich połączeniami a sądem jest zasadnicza i nie da się żadną miarą usunąć lub zatrzeć. Wyobrażenia i pojęcia z jednej, a sądy z drugiej strony, są to dwa zgoła odmienne rodzaje zjawisk psychicznych. Taki pogląd na istotę sądów został nazwany z greckiego teorią „idiogenetyczną” sądów, ponieważ właśnie w sądach upatruje odmienny rodzaj (idion genos) zjawisk psychicznych.

Nie znaczy to bynajmniej, jakoby te dwa rodzaje zjawisk psychicznych były w rzeczywistym toku życia umysłowego od siebie niezależne. Przeciwnie, ich istnienie w umyśle jest jak najściślej ze sobą związane. Tworząc pojęcia, musimy posługiwać się sądami, a wydając sądy, musimy się opierać na wyobrażeniach lub pojęciach. (Zob. K. Twardowski: „Wyobrażenia i pojęcia“, Lwów, 1898). Jeżeli jednak dwa zjawiska występują zawsze w ścisłym ze sobą połączeniu, nie można stąd czerpać argumentu przeciwko ich zasadniczej odrębności. Wszak barwy występują zawsze tylko tam, gdzie jest jakaś powierzchnia zabarwiona, a niema powierzchni, któraby nie posiadała jakiejś barwy. A przecież nikt nie zaprzeczy, iż między barwą a powierzchnią zachodzi zasadnicza różnica.

Ponieważ wywody Milla, Ueberwega, Sigwarta i Brentana o zasadniczej odrębności wyobrażeń i pojęć z jednej, a sądów z drugiej strony dotąd nie tylko nie zostały odparte, lecz przeciwnie, spotykają się z uznaniem w coraz szerszych kołach uczonych, przeto trzeba także przyjąć konsekwencye, jakie z takiego poglądu na istotę sądów wypływają dla klasyfikacyi zjawisk psychicznych. Nie można tedy już nadal łączyć w jedną grupę wyobrażeń, pojęć i sądów, lecz trzeba z sądów utworzyć odrębną grupę zjawisk psychicznych, współrzedną z uczuciami i czynnościami woli. A ponieważ wyobrażenia i pojęcia tworzą wtedy znowu oddzielną grupę zjawisk duchowych, przeto otrzymujemy cztery działy objawów życia umysłowego: 1. Wyobrażenia i pojęcia, 2. Sądy, 3. Uczucia, 4. Objawy woli. Szczegółowa anali-

za psychologiczna wykazuje, że ze zjawisk, objętych pierwszą grupą dawniejszej klasyfikacyi, wrażenia zmysłowe i idee należy podciągnąć pod wyobrażenia i pojęcia, a spostrzeżenia i wnioski pod sądy.

Kto dotąd wyznawał przytoczoną na wstępie klasyfikacyę zjawisk psychicznych na trzy grupy (myślenia, uczuć i woli), nie odrazu zechce się zgodzić z nowym stanem rzeczy. Wyda mu się przedewszystkiem nienaturalnym rozłam, uczyniony między wyobrażeniami i pojęciami z jednej, a sądami i wnioskowaniem z drugiej strony. Wszak wszystkie te zjawiska — powie — wchodzą w skład naszego myślenia, wszystkie biorą udział w procesach poznawczych umysłu: nie można ich tedy rozrywać, trzeba przeciwnie tę ich łączność uwydatnić już w samej klasyfikacyi.

Wszelako takie rozumowanie polega na jednostronnem przedstawieniu rzeczy. Należy bowiem przedewszystkiem pamiętać o tem, że wyrazy „myśleć“, „myślenie“, „myśl“, są dwuznaczne i dzięki tej dwuznaczności właśnie tak długo zakrywały zasadniczą różnicę, zachodzącą między zjawiskami, temi wyrazami oznaczonemi. Dwuznaczność, przytoczonych wyrazów okazuje się już w możliwości dwójakiej konstrukcyi gramatycznej, w jakiej bywają używane. Mówi się np.: myśleć o kimś, ale mówi się także: „myśleć, że ktoś jest osobą godną zaufania“. W każdym z tych zwrotów wyraz „myśleć“ ma inne znaczenie. Kto „myśli o kimś“, wywołuje w sobie wyobrażenie lub pojęcie osoby, o której myśli; z tem wyobrażeniem lub pojęciem mogą się łączyć inne, ale zawsze „myśleć o kimś“ znaczy tyle, co uobecnić sobie kogoś w umyśle zapomocą wyobrażeń lub pojęć. Kto zaś myśli, że pewna osoba jest godna zaufania, nie tylko osobę tę przedstawia sobie zapomocą wyobrażeń lub pojęć, lecz zarazem żywi względem niej jakieś przekonanie, wydaje zatem sąd lub szereg sądów o tej osobie. W rzeczywistym toku myślenia oba te sposoby „myślenia“ zwykle się zlewają i mieszają, tak, że w danej chwili trudno je nawet oddzielić; mimo to każdy z nich należy do innego typu zjawisk psychicznych: jeden do typu wyobrażeń lub pojęć, drugi do typu sądów.

Co się zaś tyczy twierdzenia, że zarówno wyobrażenia i pojęcia, jak też sądy wchodzą w skład czynności poznaw-

czych umysłu, trzeba zauważyć, że chociaż to jest twierdzenie w zupełności słuszne, przecież nie może służyć jako argument przeciwko podanej tutaj klasyfikacji zjawisk psychicznych. Rozbierając to twierdzenie dokładniej, zdobędziemy nawet nową podstawę dla podziału objawów życia umysłowego na cztery grupy.

Czem bowiem jest poznanie czyli poznawanie? Jednym lub kilku prawdziwymi sądami, które wydajemy o przedmiocie jakimkolwiek. Poznaję więc jakieś zjawisko przyrody, skoro wydaję o niem szereg sądów prawdziwych, dotyczących się tego zjawiska, oraz jego stosunku do innych zjawisk. Jeśli, wydawszy raz takie sądy, jestem w stanie w przyszłości je powtórzyć, wtedy dane zjawisko znam. Znajomość jakiegokolwiek rzeczy polega więc na możliwości wydania o niej szeregu sądów prawdziwych. Ale nie możemy wydać sądu o czymś, czego sobie nie wyobrażamy lub zapomocą pojęcia nie przedstawiamy. Chcąc wydać sąd: „Mickiewicz pisał wiersze“, musimy przedstawić sobie w jakikolwiek sposób Mickiewicza, wiersze, oraz czynność pisania wierszy. I tak w każdym innym tego rodzaju wypadku. Więc rzeczywiście niema czynności poznawczej, t. j. czynności wydawania prawdziwych sądów, bez towarzyszących jej wyobrażeń lub pojęć. Ktoby jednak stąd, że wyobrażenia lub pojęcia są niezbędnym warunkiem sądów, chciał wyprowadzić wniosek, iż obie te grupy zjawisk psychicznych są jednorodne, ten przeoczyłby fakt, że taki sam stosunek jaki zachodzi między wyobrażeniami (pojęciami) a sądami, istnieje także między wyobrażeniami (pojęciami) i uczuciami oraz między wyobrażeniami (pojęciami) i objawami woli. Jak nie możemy sądzić o przedmiocie, którego sobie nie przedstawiamy w wyobrażeniu lub pojęciu, tak też nie możemy doznawać uczuć względem przedmiotów, których sobie nie przedstawiamy, a tak samo też wola nasza nie dosięga przedmiotów, których umysłowi naszemu nie uobecni wyobrażenie choćby najelementarniejsze lub pojęcie. Okazuje się zatem, że zjawiska grupy pierwszej w nowej klasyfikacji, tj. wyobrażenia i pojęcia, są niezbędnym warunkiem i podstawą nie tylko zjawisk grupy drugiej (sądów), lecz także grupy trzeciej (uczuć) i czwartej (objawów woli). Wydając sąd, wydajemy go o czymś; doznając

uczucia, doznajemy go względem czegoś; pragnąc lub postanawiając, pragniemy zawsze czegoś, postanawiamy zawsze coś; otóż to „coś“, co jest przedmiotem naszych sądów, uczuć, postanowień, musi być naszemu umysłowi w jakikolwiek sposób przytomne, inaczej nie mógłby się w swych czynnościach do niego odnosić; a właśnie tę funkcję uobecniania umysłowi najrozmaitszych przedmiotów spełniają na niższym stopniu rozwoju umysłowego wyłącznie wyobrażenia, na wyższym obok wyobrażeń także pojęcia. Tkwi w tem jeszcze jeden powód więcej, aby wyobrażenia i pojęcia wydzielić z grupy wspólnej z sądami i przeciwstawić je tak sądom jak uczuciom i objawom woli, skoro wyobrażenia i pojęcia jednakową w życiu umysłowym spełniają rolę wobec sądów, uczuć i objawów woli.

I jeszcze na jedną okoliczność godzi się zwrócić uwagę, gdyż stwierdza ona w sposób dobitny odrębność zjawisk, objętych pierwszą grupą nowej klasyfikacyi, a zarazem wykazuje najwyraźniej tożsamość stosunku, zachodzącego między zjawiskami pierwszej i drugiej, pierwszej i trzeciej, pierwszej i czwartej grupy. Chodzi tu o rzecz powszechnie znaną. Zjawiska drugiej, trzeciej i czwartej grupy występują w formie dwojakiej, okazując niewątpliwą biegunowość. Każdy sąd jest albo twierdzący, albo przeczący, każde uczucie jest albo przyjemne, albo przykre; każde postanowienie jest albo postanowieniem wykonania, albo postanowieniem zaniechania czegoś. W dziedzinie zjawisk grupy pierwszej, w obrębie wyobrażeń lub pojęć, nie znajdujemy nic analogicznego. Ani wyobrażenia ani pojęcia nie okazują takiej dwoistości, jaką widzimy we wszystkich innych zjawiskach psychicznych. Odpowiada to w zupełności zadaniu, które wyobrażenia i pojęcia mają do spełnienia w życiu umysłowym człowieka; one dostarczają umysłowi materiału, zaopatrują go w treść, gdy tymczasem sądy, uczucia i czynności woli przedstawiają różne sposoby, w jakie umysł się względem owej treści zachowuje, przyjmując ją lub odrzucając.

Poczet okoliczności, przemawiających stanowczo za nowem ugrupowaniem zjawisk psychicznych, jest niemały, jak widać z powyższego zestawienia najważniejszych jedynie argumentów. Wyłuszczone tutaj nowy podział objawów życia

umysłowego zaleca się także tem, iż się przyczynia w znakomity sposób do wyświeetlenia licznych zawitych, stosunków w sferze naszej umysłowości, ułatwia niespodziewanie przegląd i analizę czynności i stanów duchowych i pozwala zrozumieć lepiej, niż dotąd, liczne skomplikowane objawy psychiczne. Taka płodność podziału zjawisk duchowych na cztery wymienione grupy jest najlepszym dowodem, iż odpowiada on warunkom umiejętnej klasyfikacji.

Psychologia nauki pogładowej.¹⁾

Odczyt, wygłoszony na otwarcie krajowej konferencji nauczycieli szkół ludowych we Lwowie, dnia 24. sierpnia 1899 r.

Zaproszony, bym wygłosił przed Szanownem Zgromadzeniem odczyt, starałem się obrać taki temat, który czyniłby zadość podwójnemu warunkowi. Z jednej bowiem strony nie mogę poruszać kwestyj, które tyczą się bezpośrednio praktyki nauczania szkolnego. W tej mierze brak mi dostatecznej i na własnem doświadczeniu opartej znajomości rzeczy. Atoli z drugiej strony musiałem znaleźć dla dzisiejszego odczytu taki przedmiot, który pozostawałby w jak najbliższym związku z zadaniami i działalnością szkoły ludowej. Inaczej nie miałbym prawa zajmować czasu i uwagi Szan. Zgromadzenia. Mam nadzieję, że, mówiąc o psychologii nauki pogładowej, spełnię wspomniane dwa warunki. Samej metodyki nauki pogładowej poruszać nie będę; rozbierając jednak ze stanowiska psychologicznego zasadnicze pojęcia, wchodzące w zakres teorii nauki pogładowej, potrafię może, choć w drobnej części, przyczynić się do usunięcia pewnych niejasności, pewnych pogmatwanych nieco zapatrywań, które o tym przedmiocie od czasu do czasu się pojawiają.

Mam tu przede wszystkim na myśli samo pojęcie poglądu. Pojęcie to bywa rozmaicie określane, a poszczególne jego definicje nie zawsze dają się ze sobą pogodzić. Jedni mówią, że pogląd jest „obrazem rzeczy, jeszcze mętnym

¹⁾ Drukowane w „Szkołce“, Tygodniku pedagogicznym, organie Towarzystwa Pedagogicznego. Lwów, XXXII (1899), Nr. 50, str. 473-475; Nr. 51, str. 486-488; Nr. 52, str. 493-495. Także w dziele p. t. „Z psychologii i fizjologii wychowania“. (Wiedza i Życie, Rok I. Tom 12). Lwów, H. Altenberg; Warszawa, E. Wende i Ska, 1899, str. 102-135.

i dopiero początkiem aktu myślenia, a końcowym i doskonałym aktem myślenia, czyli poznania, jest dopiero pojęcie". (Żwierkowski: „Nauka poznawania czy nauka poglądu“, w czasopiśmie „Szkoła“, Roczn. XXVI. Lwów, 1893. str. 664). Wprost przeciwny sposób określenia poglądu znajdujemy w bardzo swego czasu rozpowszechnionym podręczniku psychologii Crügera-Sawczyńskiego, gdzie poglądem nazywa się „wyraźne i należycie ułożone wyobrażenie całości jakiegoś przedmiotu“. Raz więc pogląd ma być obrazem „mętnym“, to znowu wyobrażeniem „wyraźnem“. Nie można się tedy dziwić, że w sprawie nauki poglądu bywają wygłaszane często zdania tak różne, skoro co do samego określenia pojęcia poglądu istnieją wprost sprzeczne ze sobą zapatrywania.

Przyczyną tego zamętu zdaje się być okoliczność, że ci autorowie, którzy podają definicyę poglądu, może nie zawsze zdają sobie dokładnie sprawę ze znaczenia terminów psychologicznych, któremi się w swych definicyach posługują. Tak np. brzmi druga z przytoczonych powyżej definicyj: „Pogląd jest wyraźnem i należycie ułożonem wyobrażeniem całości jakiegoś przedmiotu“. Godzi się jednak zapytać, czy może wogóle istnieć wyobrażenie całości jakiegokolwiek przedmiotu. Że takie wyobrażenie nie istnieje, o tem łatwo może nas przekonać własne doświadczenie, gdy np. będziemy usiłowali wyobrazić sobie całość jakiegokolwiek domu. Nigdy sobie nie zdołamy wyobrazić całego domu, lecz zawsze tylko te części domu, które można, spoglądając na dom z którejkolwiek strony, objąć niejako jednym rzutem oka. Wyobrazimy sobie zatem albo przednią stronę domu w połączeniu z jedną boczną stroną, albo tylną stronę domu w połączeniu z jedną boczną stroną, ale całego domu nie jesteśmy w stanie objąć jednym wyobrażeniem. Chcąc sobie wyobrazić całość domu, musimy się uciec do kilku następujących po sobie wyobrażeń, ale, ściśle rzecz biorąc, i wtedy nawet nie wyobrazimy sobie całego domu, lecz poszczególne jego części, jedną po drugiej.

Przykład ten dowodzi jasno, że trafne i odpowiadające wymaganiom nauki określenie poglądu może być podane tylko na podstawie ścisłej definicyi dotyczących pojęć psycholo-

gicznych. A zasadnicze w tej mierze znaczenie posiada pojęcie wyobrażenia, na które też pragnę przedewszystkiem zwrócić uwagę.

Na pytanie, czym jest wyobrażenie, można było do niedawna słyszeć odpowiedź, że wyobrażenie jest odtworzonym z pamięci wrażeniem zmysłowem (czyli czuciem), albo odtworzonym spostrzeżeniem. Zwolennicy pierwszej z tych definicij przedstawiali rzecz w sposób następujący: Gdy na nasze narządy zmysłowe działają pewne podniety, powstaje szereg wrażeń. Gdy więc podmiotami temi są np. promienie światła, doznajemy wrażeń różnych barw, cienia i światła. Wrażenia te można sobie później przypomnieć, można je sobie uprzytomnić z pamięci, chociaż wtedy już nie działają podniety na nasze oko i wrażeń już nie doznajemy. A takie właśnie przypomnienie dawniej doznanych wrażeń, takie odnowienie, odtworzenie ich nazywa się wyobrażeniem. — Zwolennicy drugiego z przytoczonych określeń mówią tak: Gdy widzimy jakiś przedmiot, gdy słyszymy pewne głosy, wtedy przedmiot ten, głosy te spostrzegamy. To, cośmy niegdyś spostrzegli, możemy sobie później z pamięci uprzytomnić, chociaż przedmiotu już nie widzimy, głosów już nie słyszymy. A takie odtworzone z pamięci spostrzeżenia nazywają się właśnie wyobrażeniami.

Obie jednak definicje okazały się nieodpowiedniami. Dzisiaj psychologowie określają wyobrażenia zupełnie inaczej. Opierają się przytem na dokładnym rozbiorze tego tak prostego na pozór zjawiska duchowego, które każdy zna z własnego doświadczenia pod nazwą *s p o s t r z e ż e n i e*. Gdy bowiem spostrzegamy jakiś przedmiot, wtedy niewątpliwie doznajemy wrażeń czyli czuć zmysłowych, wywołanych przez działające na nasze zmysły podniety. Ale wrażenia te nie występują w naszym umyśle w odosobnieniu, luźnie, jedno obok drugich, lecz wytwarza się z nich pewna ściśle zwarta całość, którą nazywamy zwykle obrazem duchowym spostrzeżonego przedmiotu. Otóż te właśnie obrazy przedmiotów, w których przedmioty otaczającego nas świata odzwierciadlają się w naszym umyśle, nazywa dzisiejsza psychologia wyobrażeniami.

Tak pojęte wyobrażenia istnieją tedy już w chwili, w której doznajemy wrażeń, więc w chwili, gdy przedmiot jakiś

spostrzegamy; są one jednak czemś różnem zarówno od wrażeń, jak też od spostrzeżeń. Wrażenia bowiem są niejako elementami, z których składają się wyobrażenia; o spostrzeżeniach zaś może być mowa dopiero wtedy, gdy do wyobrażeń się jeszcze coś dołączy, mianowicie pewne sądy, pewne przekonania. Patrząc np. na leżący przedemną arkusz papieru, doznaję wrażeń wzrokowych, na podstawie których powstaje wyobrażenie tego arkusza papieru. Ale w umyśle moim dzieje się jeszcze coś więcej. Spoglądając bowiem na leżący przedemną arkusz papieru, nie tylko mam w sobie jego obraz duchowy, nie tylko wyobrażam go sobie, lecz nadto jestem przekonany, wydaję sąd (nie koniecznie w słowach, lecz często tylko w myśli), że ten arkusz papieru istnieje, że znajduje się tu przedemną, w tem właśnie miejscu, w którym go widzę i że to, co widzę, jest właśnie arkuszem papieru. Spostrzegając więc ten arkusz papieru, wydaję trzy sądy, żywię trojakie przekonania: jedno z nich tyczy się istnienia, rzeczywistości spostrzeżonego przedmiotu, drugie miejsca, w którym przedmiot ten istnieje, trzecie nakoniec przekonanie tyczy się tego, czem ten przedmiot jest. Te trzy sądy są obok wrażeń i powstałego z nich wyobrażenia istotnymi składnikami każdego spostrzeżenia.

Gdy mam oczy zamknięte, albo gdy usunę arkusz papieru, wtedy już nie będę doznawał wrażeń, poprzednio tym arkuszem papieru wywołanych; nie będę też już mógł tego arkusza spostrzegać; mogę jednak, jak wiadomo, uprzytomnić sobie ów arkusz z pamięci, mogę sobie w umyśle obraz jego „odtworzyć“. Będzie to więc znowu wyobrażenie arkusza papieru, ale wyobrażenie od poprzedniego nieco odmienne, dające się porównać z rodzajem kopii pierwotnego wyobrażenia. Dla odróżnienia wyobrażeń, powstających w chwili spostrzeżeń, od wyobrażeń, które zawdzięczamy pamięci, a którym już nie towarzyszą spostrzeżenia, nazywamy pierwsze wyobrażeniami spostrzegawczemi (Wahrnehmungs-Vorstellungen, po angielsku: sense images, presentations), drugie zaś wyobrażeniami odtwórczemi (Erinnerungs-Vorstellungen, memory images, representations).

Wiadomo jednak, że prócz dwóch wspomnianych rodza-

jów wyobrażeń istnieje jeszcze trzeci rodzaj, a zdolność do wywoływania w sobie wyobrażeń tego trzeciego rodzaju nazywamy fantazyą czyli też wyobraźnią. Możemy bowiem do pewnego stopnia dowolnie kombinować wyobrażenia odtwórcze lub ich części składowe i tym sposobem wytwarzać wyobrażenia przedmiotów, których nie widzieliśmy i wogóle nie spostrzegaliśmy nigdy. Tak powstają w nas np. wyobrażenia złotej góry, aniołów i t. p. Ponieważ wyobrażenia takie nie są narzucone z zewnątrz, lecz sami je wytwarzamy, przeto nazywamy je *w y t w ó r c z e m i* (Phantasie-Vorstellungen, fancy-images).

Tak tedy psychologia współczesna, nadając wyrazowi wyobrażenie ściśle określone znaczenie, rozszerzyła zarazem jego zastosowanie, wprowadzając obok uznawanych już dawniej wyobrażeń odtwórczych i wytwórczych także wyobrażenia spostrzegawcze.

Można się jednak zapytać, jaki związek zachodzi między temi określeniami a pojęciem poglądu. Otóż na podstawie tych określeń można zdać sobie sprawę z pierwotnego znaczenia wyrazu „pogląd“. W znaczeniu bowiem, w jakim tego wyrazu używają u nas pisarze pedagogiczni i dydaktyczni, jest on poprostu tłumaczeniem niemieckiego wyrazu „Anschauung“. Ten niemiecki termin nie posiada jednak w psychologii zupełnie ustalonego znaczenia; wprowadzcie używają go wszyscy dla oznaczenia wyobrażeń, ale niektórzy rozumieją przez „Anschauung“ jedynie wyobrażenia spostrzegawcze, inni zaś jakiegokolwiekby wyobrażenia. Nie może jednak być rzeczą wątpliwą, w jakim znaczeniu używamy wyrazu „Anschauung“, czyli pogląd, jeżeli żądamy, aby wszelka nauka, a zwłaszcza nauka początkowa, była ile możności poglądową, t. j. opartą na poglądzie. Znaczy to poprostu, że powinno się, mówiąc uczniom o jakimkolwiek przedmiocie lub zjawisku, dostarczyć im wyobrażeń spostrzegawczych tego przedmiotu lub zjawiska. Mówiąc np. o wilku, nie należy odwoływać się do pamięci uczniów, gdyż nawet ten, który może widział raz wilka, nie bardzo dokładnie pamięta jego wygląd; nie należy też polegać na fantazyi uczniów i ograniczać się do tego, by umożliwić im za pomocą opisu słownego, lub obrazka urobienie odpowiedniego wyobrażenia wytwór-

czego; jeżeli nauka ma być pogładową, wtedy trzeba uczniom pokazać wilka wypchanego i w ten sposób wywołać wyobrażenie spostrzegawcze wilka. Albowiem tylko wtedy, gdy spostrzegamy jakiś przedmiot, możemy mieć jego wyobrażenie spostrzegawcze. T. zw. p o g l ą d o w o ść nauki polega zatem na uzmysłowieniu, na unaocznieniu, na okazywaniu tych rzeczy, o których w nauce jest mowa, a to unaocznianie ma właśnie na celu dostarczanie uczniom wyobrażeń spostrzegawczych przedmiotów omawianych; w tem też znaczeniu używa wyrazu „pogląd“ Żwierkowski, w przytoczonym powyżej określeniu; wszak pogląd, jako wyobrażenie spostrzegawcze, jest istotnie dopiero początkiem aktu myślenia; wszystkie bowiem czynności logiczne, jak tworzenie pojęć, rozumowanie i t. p. są możliwe tylko w takim umyśle, w którym miały miejsce odpowiednie wyobrażenia spostrzegawcze.

Wszelako autorowie dzieł pedagogicznych i dydaktycznych nadają wyrazowi „pogląd“ często znaczenie odmienne od dopiero co przytoczonego. Mówią bowiem nie tylko o poglądowości nauki, nie tylko żądają, by nauka była oparta na poglądzie t. j. na wyobrażeniu spostrzegawczem, lecz znają też t. zw. n a u k ę p o g l ą d u. Wyrażając się w ten sposób, rozumieją widocznie przez pogląd coś takiego, czego dziecko należy nauczyć, coś, co nie tworzy się niejako samo z siebie, w sposób samorzutny w umyśle dziecka, jak to właśnie czyni wyobrażenie spostrzegawcze, lecz wymaga pewnego wysiłku myślowego, pewnej pracy umysłowej. Na pytanie zaś, czego nauka poglądu w tem znaczeniu uczy, odpowiada np. obowiązująca w galicyjskich szkołach ludowych „Instrukcja“ w sposób następujący: „Nauka poglądu jest uporządkowaną nauką s p o s t r z e g a n i a (badania zmysłami), myślenia i mówienia; na stopniu najniższym ma ona zadanie nauczyć dzieci patrzeć, uważać, myśleć i mówić, ma ułatwić tworzenie się w duszy dzieci dokładnych i jasnych wyobrażeń, jako pierwszych elementów myślenia, od których zależy w dalszym rozwoju umysłowym prawidłowe tworzenie pojęć“. (Plany naukowe dla szkół ludowych pospolitych wraz z instrukcją. Lwów, 1893, str. 60). Podobnie wyrażają się instrukcje w innym miejscu, mówiąc, że nauka poglądu „ma na celu dokładne

spostrzeganie, tworzenie w umyśle działwy dokładnych i jasnych wyobrażeń, tudzież ćwiczenie w jasnym i poprawnym wyrażaniu swych myśli". (Tamże, str. 70). Pomijając sprawę poprawnego i jasnego wyrażania myśli zapomocą mowy, możemy powiedzieć, że wedle wypowiedzianego w cytowanej Instrukcyi zapatrywania zadaniem „nauki poglądu“ jest nauczyć dziecko, by dokładnie spostrzegało i tworzyło sobie jasne i dokładne wyobrażenia. W tem więc znaczeniu pogląd jest synonimem dokładnego spostrzegania, jasnego i dokładnego wyobrażania. Podobnie zupełnie pojmuje pogląd także M. Baranowski, nazywając dokładne wyobrażenia poglądami. (Pedagogika, Lwów, 1896, str. 30).

Mamy tu więc do czynienia z odmiennem od poprzedniego znaczeniem wyrazu „pogląd“. W znaczeniu pierwotnem pogląd jest wyobrażeniem spostrzegawczem, jest wytworem samorzutnej czynności umysłu; w znaczeniu, w którym teraz o nim mowa, pogląd przedstawia się jako wytwór niejako sztuczny, jako wynik procesów myślowych, skierowanych mniej lub więcej świadomie do pewnego celu, jako następstwo pewnych potrzeb logicznych umysłu, niezadowolającego się jakimikolwiek bądź wyobrażeniami, lecz pragnącego im nadać charakter jasności i dokładności. Aby uprzytomnić sobie jak najdobitniej różnicę zachodzącą między poglądem w znaczeniu pierwszym i drugim, trzeba zwrócić uwagę na pewną cechę wszystkich bez wyjątku wyobrażeń spostrzegawczych.

Gdy dwóch ludzi spostrzega ten sam przedmiot, np. stok zalesionej góry, wtedy każdy z nich będzie miał w swym umyśle wyobrażenie spostrzegawcze tego stoku. Ale oba te wyobrażenia nie będą sobie równe. Umysł nasz posiada bowiem tę właściwość, że nie może równocześnie z jednakową wyrazistością wyobrażać sobie większej ilości szczegółów. Wskutek tego już w każdym wyobrażeniu spostrzegawczem pewne szczegóły spostrzeżonego przedmiotu występują wyraźniej, zwracają na siebie przedewszystkiem naszą uwagę, gdy tymczasem inne szczegóły są jakby zamglone, zatarte, ustępując na plan dalszy. Przypuśćmy dla przykładu, że na stok owej góry spogląda malarz i handlarz drzewa. W wyobrażeniu spostrzegawczem malarza wystąpią bardzo wyraźnie w pierwszym rzędzie cechy kolorystyczne pejzażu, a wyobrażenie

handlarza uwydatni przedewszystkiem wysokość i grubość drzew, rosnących na stoku góry. U każdej więc z tych osób wysuną się inne cechy na pierwsze miejsce. A tak samo, jak wyobrażenia spostrzegawcze, tak też i wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze podają jedne cechy wyobrażonych przedmiotów wyraźniej, inne mniej wyraźnie, tak, że niekiedy zupełnie uchodzą naszej uwadze. Wyobrażając sobie np. osobę, której rysy pamiętamy, często nie umiemy sobie zdać sprawy z tego, jakiego koloru są jej oczy. Fakt ten dowodzi, że w wyobrażeniu spostrzegawczem tej osoby barwa jej oczu wystąpiła bardzo niewyraźnie, albo też, że barwa ta została później zapomniana, wskutek czego barwa oczu także w wyobrażeniu odtwórczem jest jakby zamglona, zatarta, tak, że nie wiemy, jaka właściwie jest. Te zaś cechy twarzy osoby, które składają się na jej t. zw. rysy, jak np. kształt nosa, ust i t. p. wysunęły się na pierwszy plan, i dlatego występują także wyraźnie w wyobrażeniu odtwórczem twarzy. Słusznie więc mówi Żwierkowski, który, jak to widzieliśmy, przez pogląd rozumie wyobrażenie spostrzegawcze, iż pogląd jest to obraz rzeczy jeszcze mętny. Istotnie bowiem wiele szczegółów w tym obrazie duchowym, zwanym wyobrażeniem, jest zatartych, zamglonych, niewyraźnych.

Zdawszy sobie sprawę z tej mętności czyli „ogólnikowości“, którą w stopniu słabszym lub silniejszym posiadają wszystkie nasze wyobrażenia, rozumiemy zarazem, do czego dąży nauka poglądu w drugim tego słowa znaczeniu czyli nauka dokładnego spostrzegania. Dąży mianowicie do tego, by usunąć ile możności tę nierównomierność, z którą występują w naszych wyobrażeniach poszczególne cechy wyobrażonego przedmiotu. Pragnie ona, by w naszych wyobrażeniach nie było nic zatartego, zamglonego, by wyobrażenie uprzytamniało nam wszystkie szczegóły wyobrażonego przedmiotu z równą wyrazistością; pragnie jednym słowem, by nasze wyobrażenia z mętnych stały się wyraźnymi i dokładnymi.

Gdyby jednak ci, którzy takie zakreślają zadanie nauce poglądu, liczyli się istotnie z wchodzącymi tutaj w grę faktami psychologicznymi, musieliby przynajmniej inaczej sformułować swe żądanie. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, aby jakiegokolwiek wyobrażenie obejmowało z równą wyrazistością

choćby wszystkie dostrzegalne cechy jakiegoś przedmiotu. Wszak była już o tem mowa, że w jednym wyobrażeniu mogą się mieścić tylko te cechy przedmiotu, które można równocześnie spostrzec. A wiemy też już, że wśród cech, równocześnie spostrzeżonych i wskutek tego wchodzących w skład wyobrażenia, tylko niektóre występują wyraźnie, gdy tymczasem inne pozostają niejako w cieniu. Można więc co najwyżej mówić o wyobrażeniach mniej lub więcej dokładnych i jasnych, jeżeli przez różne stopnie jasności i dokładności będzie się rozumiało fakt, iż raz tylko mniejsza ilość, innym razem większa ilość cech przedmiotu uwytatnia się wyraźnie w naszym wyobrażeniu; stawiając jednak bezwzględne żądanie, by wszystkie cechy przedmiotu występowały w wyobrażeniu z równą jasnością i dokładnością, żąda się rzeczy niemożliwych. Dowodzi tego nietylko podany powyżej przykład wyobrazonego stoku góry, lecz każdy inny wypadek, w którym sobie jakikolwiek przedmiot wyobrażamy. Spoglądając np. na ołówek i posiadając wskutek tego jego wyobrażenie spostrzegawcze, łatwo zauważymy, że uwagę naszą zwraca na siebie w pierwszym rzędzie albo kształt ołówka, albo jego rozmiary, albo jego barwa; nigdy zaś nie będziemy mogli twierdzić, że w naszym wyobrażeniu wszystkie te cechy ołówka występują z równomierną wyrazistością. Gdy zaś zechcemy wszystkie te cechy uprzytomnić sobie równie dokładnie, utworzymy sobie kolejno szereg wyobrażeń ołówka, a w każdym z tych wyobrażeń inna cecha wysunie się na pierwszy plan. Nie będzie to więc wyobrażenie ołówka, uwytatniające dokładnie wszystkie jego cechy, lecz będzie to właśnie szereg wyobrażeń tego samego przedmiotu, uwytatniających kolejno poszczególne jego cechy. Wobec tego nie można mówić o tworzeniu wyobrażeń jasnych i dokładnych, t. j. takich, któreby wszystkie dostrzegalne cechy w sposób równomierny nam uprzytamniały; takich wyobrażeń bowiem niema; wynika więc stąd, że i nauka poglądu nie może mieć na celu tworzenia takich wyobrażeń, lecz mówiąc o wyobrażeniach jasnych i dokładnych, ma na myśli coś innego.

Zachodzi tedy pytanie, czemże jest pogląd, jeżeli tego wyrazu nie bierzemy w znaczeniu, w którym pogląd jest identyczny z wyobrażeniem spostrzegawczem, lecz gdy przez po-

głąd rozumieć będziemy cel, do którego dąży nauka poglądu, jako nauka dokładnego spostrzegania, nauka, wiedząca rzekomo do jasnych i dokładnych wyobrażeń. Odpowiedź na to pytanie dostarczy nam rozbiór pewnych czynności elementarnych, których umysł ludzki dokonywa na podstawie tworzących się w nim samorzutnie wyobrażeń.

Okoliczność, iż w każdym wyobrażeniu pewne szczegóły wysuwają się kosztem innych na pierwsze miejsce, sprawia, że szczegóły te wyróżniają się z pośród innych i mogą być od innych szczegółów odróżniane. Takie wyróżnianie się szczegółów, w pewnym wyobrażeniu zawartych, dokonywa się odrazu niemal bezwiednie, lecz z czasem bywa ono uświadomione. Cały ten proces leży niejako na pograniczu między działaniem t. zw. mechanizmu umysłowego a świadomem celem myśleniem. Przedstawmy sobie np. dziecko, które po raz pierwszy widzi zegar wahadłowy. W umyśle dziecka powstaje wtedy wyobrażenie spostrzegawcze zegara wahadłowego. Ale nie wszystkie szczegóły zegara uwydatniają się w tem wyobrażeniu równomiernie. Przypuśćmy, że wyraźniej wystąpi poruszające się tam i napowrót wahadło, aniżeli wskazówki, barwa pudła, w którym zegar jest umocowany i t. p. Jeżeli więc dziecko, widząc zegar, dowiaduje się równocześnie, że przedmiot ten nazywa się zegarem, wtedy wyraz zegar skojarzy się w umyśle dziecka nie z całym przedmiotem wyobrażonym, lecz z tym jego szczegółem, który zwrócił na siebie najżywiej uwagę dziecka i w wyobrażeniu wskutek tego najlepiej się uwydatnia. Zdarza się też w takich razach, że dziecko, widząc później inny przedmiot, wykonujący ruchy wahadłowe, np. drążek będącego w ruchu metronomu, przedmiot ten również nazwie zegarem, ponieważ właśnie łączy nazwę zegara z przedmiotem wykonującym ruchy wahadłowe. Chcąc dziecko wyprowadzić z błędu, stanimy z niem przed zegarem, a pokazując mu wahadło, powiemy: „To nazywa się wahadłem, co tak chodzi tam i napowrót“; a wskazując ręką cały zegar, powiemy: „To wszystko razem nazywa się zegarem“. Rozróżnienie zegara od wahadła ułatwimy dziecku znacznie, jeżeli wyjmemy wahadło z zegara i pokażemy je osobno. Tym więc sposobem dochodzi dziecko do świadomego wyróżnienia szczegółu, zawar-

tego w pierwotnem wyobrażeniu spostrzegawczem; przedtem rozporządzało dziecko tylko wyobrażeniem zegara, teraz posiada prócz wyobrażenia zegara także jeszcze wyobrażenie wahadła. W podobny zupełnie sposób uczy się dziecko wyróżniać na podstawie danych mu wyobrażeń matki lub piastunki jako też własnego ciała: głowę, ręce, nogi i t. p. We wszystkich wypadkach tego rodzaju wynikiem takiego wyróżniania szczegółów jest zdobycie szeregu nowych wyobrażeń, wylaniających się z wyobrażenia pierwotnego.

Niezawsze jednak wyróżnianie szczegółów, zawartych w wyobrażeniu jakiegoś przedmiotu, dostarcza nam nowych wyobrażeń. Ma to miejsce tylko wtedy, gdy szczegół, wyróżniony z pośród całości, da się sam dla siebie wyobrazić. Tak było z wahadłem, które można sobie wyobrazić, nie wyobrażając sobie równocześnie zegara; tak też było z głową, rękami i nogami, które można sobie wyobrazić, gdy np. reszta ciała jest zakryta. Istnieją jednak w naszych wyobrażeniach także takie szczegóły, których sobie osobno, bez związku z przedmiotem, do którego należą, wyobrazić nie można. Takimi szczegółami są np. kształt, barwa, rozmiar ołówka albo jakiegokolwiek innego przedmiotu. Można wprowadzić szczegóły te wyróżnić z całości ołówka, można je nawzajem od siebie odróżnić, ale nikt nie jest w stanie wyobrazić sobie kształtu ołówka, nie wyobrażając sobie zarazem samego ołówka; podobnie wymaga wyobrażenia barwy lub rozmiarów albo położenia ołówka także wyobrażenia samego ołówka. Więc zawsze, gdy chcemy sobie wyobrazić jakąkolwiek barwę, jakikolwiek kształt, musimy sobie też wyobrazić przedmiot, ten kształt lub tę barwę posiadający, choćby przedmiotem tym była tylko zabarwiona powierzchnia lub plamka, albo rysunek geometryczny. Zachodzi więc bardzo wyraźna różnica między sposobem, w jaki sobie uprzytomniamy znaczenie wyrazu „wahadło“, a sposobem, w jaki uprzytomniamy sobie znaczenie wyrazu „barwa czerwona“. Wahadło możemy sobie wyobrazić bez połączenia go w myśli z zegarem, więc nie wyobrażając sobie równocześnie zegara; barwy czerwonej zaś nie możemy sobie wyobrazić inaczej, niż wyobrażając sobie równocześnie przedmiot czerwony.

Wobec takiego stanu rzeczy powstaje następujące pyta-

nie: Jeżeli, chcąc wyobrazić sobie kolor ołówka, jego kształt, rozmiary, położenie, muszę sobie wyobrazić za każdym razem cały ołówek — czemu wtedy różni się znaczenie wyrazów: kolor, kształt, rozmiary, położenie ołówka, skoro każdy z tych wyrazów przywodzi mi na myśl cały ołówek? Przecież te następujące po sobie kolejno wyobrażenia tego samego ołówka muszą się czymś między sobą różnić, skoro owe wyrazy mają różne znaczenie. Na czemu polega różnica między owymi wyobrażeniami? Nie trudno odpowiedzieć na to pytanie, jeżeli przypomniemy sobie, w jaki sposób możemy uprzytomnić sobie wyraźnie wszystkie dostrzegalne cechy jakiegoś przedmiotu. Była już o tem mowa, że w tym celu wywołać w sobie trzeba kolejno kilka wyobrażeń tego przedmiotu, a przy każdym z nich zwrócić uwagę na inną cechę. Zupełnie tak samo ma się rzecz także w obecnym wypadku. Gdy mówimy o barwie ołówka, wyobrażamy sobie cały ołówek, ale zarazem zwracamy uwagę na jego barwę; gdy mówimy o kształcie ołówka, zwracamy uwagę, wyobrażając sobie znowu cały ołówek, na jego kształt i t. d. Poszczególne więc wyobrażenia ołówka, wywołane wyrazami barwa, kształt i t. d. ołówka, różnią się między sobą tem, że w każdym z tych wyobrażeń inna cecha, inny szczegół wysuwa się na pierwszy plan, wyraźniej od innych występując, dzięki temu, że uwagę naszą na tę cechę, na ten szczegół zwracamy.

Widzieliśmy, że w każdym wyobrażeniu pewne cechy mimo naszej woli zwracają na siebie uwagę i że w ten sposób występują wyraźniej od innych; teraz jednak my sami nadajemy pewnym cechom przewagę nad innymi, my sami zwracamy na nie uwagę. To, co się przedtem w naszym umyśle odbywało niejako mechanicznie, samo z siebie, to dzieje się teraz pod naszym własnym kierownictwem; wszak sami, mówiąc o barwie ołówka, skupiamy naszą myśl na jego barwie, wskutek czego ta barwa wysuwa się na pierwsze miejsce, usuwając zarazem inne cechy ołówka na drugi plan. Otóż takie zwracanie uwagi na pewne cechy przedmiotu, takie wyróżnianie pewnych szczegółów, które same dla siebie nie dają się wyobrazić, nazywa się *abstrahowaniem*, *odrywaniem*. Czynność ta nazywa się *odrywaniem*, ponieważ odrywamy

niejako w myśli pewne cechy od przedmiotu, który te cechy posiada; nie możemy cech tych faktycznie od przedmiotu odzielić, jak odłączamy np. wahadło od zegara, gdy je z zegara wyjmujemy; jedynie w myśli możemy cechy od przedmiotu odłączyć, a czynimy to właśnie w ten sposób, że zwracamy naszą uwagę na pewne cechy, pomijając zarazem inne cechy tego przedmiotu czyli abstrahując od nich, t. j. odciągając naszą uwagę, naszą myśl od tych innych cech. Cechy, które sobie w ten sposób uprzytamniamy i przedstawiamy, nazywamy cechami oderwanymi, ponieważ uprzytamniając je sobie, odrywamy je w myśli od reszty cech tego samego przedmiotu; samo zaś przedstawianie takich cech oderwanych nazywamy **p o j ę c i e m a n a l i t y c z n e m**.

Wyraz **pojęcie analityczne** wymaga pewnego wyjaśnienia i usprawiedliwienia. Możliwy byłoby przedewszystkiem zapytać, dlaczego mowa tu o pojęciach, a nie o wyobrażeniach. Czyż nie można tak samo mówić o wyobrażeniach cech oderwanych, o wyobrażeniach analitycznych? Otóż temu staje na przeszkodzie fakt, że istotnie cechy oderwanej wyobrazić sobie nie możemy. Nie możemy sobie bowiem, jak to już wyżej powiedziano, wyobrazić np. samej barwy czerwonej; możemy sobie wyobrazić jedynie powierzchnię albo plamkę, barwę tę posiadającą; nie możemy też sobie wyobrazić kształtu czworobocznego samego dla siebie, lecz tylko jakikolwiek przedmiot, kształt ten posiadający. Więc niema najmniejszej wątpliwości, że tych i podobnych cech wyobrazić sobie żadną miarą nie jesteśmy w stanie. Mimo to możemy sobie cechy te przedstawiać, możemy sobie je uprzytomnić, możemy zrozumieć znaczenie słów, cechy te oznaczających. A przedstawienie czyli uprzytomnienie sobie czegoś takiego, czego wyobrazić sobie nie można, nazywa się zarówno w życiu potocznym jak w psychologii **p o j ę c i e m**. Dlatego to mówi się nie o wyobrażeniu Boga, lecz o pojęciu Boga, ponieważ **w y o b r a z i ć** sobie Boga nie możemy, lecz tylko **p o m y ś l e ć**, tj. przedstawić zapomocą pojęcia; dlatego też mówi się o pojęciu, a nie o wyobrażeniu atomu, nieskończoności i t. d. A z tej samej racji trzeba też mówić o pojęciach, a nie o wyobrażeniach cech oderwanych, ponieważ tak samo jak atomu i Boga, nie możemy sobie wyobrazić samej barwy

czerwonej, samego kształtu kwadratowego bez czegoś, coby tę barwę, ten kształt posiadało.

Na pytanie zaś, czem się wogóle pojęcie różni od wyobrażenia, starałem się dać odpowiedź wyczerpującą w książce pod tytułem: „Wyobrażenia i pojęcia“ (Lwów, 1898). Tutaj wystarczy zaznaczyć, że na każde pojęcie składa się jakieś wyobrażenie, zwane wyobrażeniem podkładowem i jeden lub więcej sądów. W naszym wypadku, gdzie chodzi o pojęcie cech oderwanych, np. o pojęcie barwy czerwonej, wyobrażeniem podkładowem jest wyobrażenie jakiegoś przedmiotu, barwę czerwoną posiadającego, np. czerwonego sukna lub papieru; sąd zaś, wchodzący w grę, tkwi w owym wyróżnieniu barwy czerwonej z pośród innych cech przedmiotu wyobrażonego. Chcąc sobie bowiem przedstawić barwę czerwoną, musimy, wyobrażając sobie przedmiot czerwony, uświadomić sobie, że nie o ten przedmiot czerwony nam chodzi, lecz o samą barwę. A takie uświadomienie sobie wymaga odróżnienia barwy od innych cech przedmiotu, co tylko przy pomocy sądu jest możliwe. Ten udział sądów w urabianiu pojęć nadaje im właśnie ów charakter myślowy, którego brak wyobrażeniom.²⁾

Winniśmy jeszcze wykazać, dlaczego pojęcia, o których mowa, nazywamy pojęciami analitycznymi. Nazywamy je tak, ponieważ powstają przez dokonany w myśli rozbiór przedmiotu na poszczególne jego cechy. Gdy sobie tworzę pojęcie barwy ołówka, jego kształtu, jego rozmiarów, rozkładam w myśli ołówek na wymienione cechy, dokonywam w myśli analizy ołówka, a pojęcia, drogą tej analizy otrzymane, nazywamy właśnie ze względu na sposób ich powstania pojęciami analitycznymi.

Pojęcia analityczne powstają więc wtedy, gdy wyróżniamy w danym nam wyobrażeniu jakiegoś przedmiotu takie jego szczegóły, które się zosobna wyobrazić nie dają. Wtedy zaś, gdy szczegóły mogą także być wyobrażone, wy-

²⁾ Ostateczne sformułowanie nadał swej teorii pojęć Prof. Twardowski w odczycie „Ueber begriffliche Vorstellungen“ (Wissenschaftliche Beilage zum 16. Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien, Leipzig, 1903), który wyszedł także w języku polskim p. t. „O istocie pojęć“ (Lwów, 1924). Zob. autoreferat powyższego odczytu w III. dziale niniejszej książki. (Przypisek wydawców).

różnianie ich prowadzi do wytworzenia nowych wyobrażeń, jak to ma np. miejsce z wyobrażeniem wahadła, utworzonego na podstawie wyobrażenia zegaru. Stosownie więc do tego, czy wyróżniane przez nas szczegóły są t. zw. częściami wyobrazonego przedmiotu, czy też jego cechami, wyróżnianie tych szczegółów prowadzi albo do nowych wyobrażeń, albo do pojęć analitycznych. Powstałe w ten sposób wyobrażenia posiadają pewną samodzielność, mogą istnieć w umyśle same dla siebie i nie muszą się łączyć z wyobrażeniem całości, z którego zostały wydzielone; powstałe zaś w podobny sposób pojęcia cech oderwanych, czyli pojęcia analityczne, są jak najściślej związane z wyobrażeniem podkładowem, bez którego istnieć wcale nie mogą.

Poznawszy wyniki mimowolnego zrazu, a później mniej lub więcej dowolnego wyróżniania szczegółów, zawartych w wyobrażeniach naszych, możemy sobie zdać sprawę ze znaczenia, w którym się mówi o nauce poglądu, jako o nauce dokładnego spostrzegania, prowadzącej rzekomo do jasnych i dokładnych wyobrażeń. Chodzi mianowicie o to, by dziecko, w którego myśli powstają ustawicznie najrozmaitsze wyobrażenia spostrzegawcze, na tych wyobrażeniach, z natury swej mniej lub więcej mętnych, nie poprzestawało, lecz zdawało sobie sprawę z zawartych w tych wyobrażeniach szczegółów, tworząc sobie, gdy szczegóły te są częściami przedmiotów, wyobrażenia tych części, a gdy szczegóły te są cechami przedmiotów, ich pojęcia analityczne. Wchodząc np. po raz pierwszy do izby szkolnej, otrzymuje dziecko wyobrażenia spostrzegawcze tej izby. Ale wiele szczegółów będzie w tem wyobrażeniu zatartych; na pierwszy plan wysunie się zrazu tylko pewien szczegół, np. szereg ławek. Z czasem dziecko samo spostrzega jeszcze inne szczegóły izby szkolnej, np. podwyższenie ze stołem i krzesłem dla nauczyciela, mapy na ścianie wiszące i t. p. Nauka poglądu pomaga właśnie dziecku spostrzegać te szczegóły, a stara się przytem, by żaden z nich nie uszedł jego uwadze. W ten sposób nabywa dziecko całego szeregu nowych wyobrażeń: wyobrażenia ławki szkolnej, katedry i t. p. A równocześnie powstają w umyśle dziecka także pojęcia analityczne. Nauka poglądu zajmie się także rozmiarem i kształtem izby szkolnej, oraz znajdujących

się w niej przedmiotów, bacząc znowu na to, by żadna z cech dostrzegalnych tych przedmiotów nie została pominięta. Zdobędzie więc sobie dziecko pojęcie czworobocznego kształtu okien, ich wysokości i szerokości, dalej pojęcie różnych kierunków i t. p. Ponieważ takie wyróżnianie szczegółów, przedstawiających się dziecku zrazu w ogólnikowych wyobrażeniach izby szkolnej i jej sprzętów, polega na rozróżnianiu jednych szczegółów od drugih, przeto słusznie nazwać można naukę, do tego celu dążącą, nauką spostrzegania, gdyż uczy ona uwydatniać kolejno w wyobrażeniach spostrzegawczych liczne szczegóły, które zrazu nie doszły do świadomości dziecka, zostały pominięte, przeoczone. Dziecko przyzwyczajając się więc do tego, by się nie zadowalać wyobrażeniem przedmiotu, które przy pierwszym zetknięciu się z nim powstało i tylko niektóre szczegóły uprzytamnia, lecz uczy się uświadamiać sobie kolejno wszystkie dostrzegalne szczegóły przedmiotów spostrzeżonych. Jest to niezawodnie bardzo ważne zadanie pedagogiczne i to właśnie zadanie ma się na myśli, gdy mowa o nauce poglądu, jako o nauce spostrzegania.

Możemy teraz także ostatecznie uzasadnić uczynione powyżej zastrzeżenie przeciwko twierdzeniu, jakoby tą drogą można mętne i ogólnikowe zrazu wyobrażenia przemienić na jasne i wyraźne. Dziecko bowiem, które zaznaczonym powyżej sposobem zyskuje wyobrażenia i pojęcia analityczne szczegółów, mieszczących się w wyobrażeniu izby szkolnej, nie nabywa wcale wyobrażenia izby szkolnej ze wszystkimi jej szczegółami, równomiernie uwydatnionemi, lecz nabywa szeregu wyobrażeń i pojęć tych właśnie szczegółów. Chociaż bowiem dziecko uprzytomni sobie kolejno wszystkie dostrzegalne szczegóły izby szkolnej, przecież nie potrafi sobie wyobrazić całej izby szkolnej tak, by żaden szczegół w tem wyobrażeniu nie był pominięty lub zamglony. Co więcej, w każdym wyobrażeniu izby szkolnej braknie kilku ważnych szczegółów; braknie jednej ściany, powały lub podłogi, ponieważ nie jesteśmy w stanie jednym wyobrażeniem objąć wszystkich czterech ścian izby, jej powały i podłogi.

Prawdą natomiast jest, że wyobrażenia części i pojęcia cech przedmiotów, które dziecko nabywa dzięki nauce spostrzegania, nie powinny tworzyć w umyśle dziecka jakiegoś

chaotycznego konglomeratu, lecz powinny być należycie uporządkowane. Czyniąc zadość temu warunkowi, nauka poglądu dostarcza uczniom tego, co mają widocznie na myśli autorowie, mówiący o jasnych i wyraźnych wyobrażeniach. Ale zamiast o tego rodzaju wyobrażeniach, powinni mówić o syntetycznych pojęciach, jak to teraz będziemy się starali wykazać.

Gdy dziecko zdało sobie kolejno sprawę z poszczególnych dostrzegalnych cech przedmiotu, to jest, gdy utworzyło sobie dotyczące pojęcia analityczne, nauczyciel stara się poszczególne te pojęcia ująć w jedną całość, dopomagając dziecku do podania opisu przedmiotu. Wtedy zaś odbywają się w umyśle dziecka następujące procesy duchowe: Spoglądając na przedmiot, który ma opisać, dziecko posiada wyobrażenie spostrzegawcze tego przedmiotu, np. tablicy szkolnej. Sam opis zacznie dziecko może od zdania, że tablica jest czarna. W zdaniu tem wypowiada dziecko sąd o tablicy. Podmiot tego sądu, mianowicie tablicę, uprzytamnia sobie dziecko zapomocą wyobrażenia spostrzegawczego, orzeczenie zaś za pomocą utworzonego już przedtem pojęcia analitycznego barwy czarnej. Postępując dalej w opisie, dziecko powiada, że tablica jest czworoboczna. Znowu podmiotem zdania jest tablica, uprzytomniona zapomocą wyobrażenia spostrzegawczego, orzeczeniem zaś kształt czworoboczny, przedstawiony zapomocą pojęcia analitycznego. To samo powtarza się przy każdej dalszej własności tablicy, którą dziecko, przeprowadzając jej opis, wymieni, orzekając tę własność zarazem o tablicy. A opis ten będzie zupełny, wyczerpujący, a przytem oparty na własnem doświadczeniu dziecka, jeżeli będzie zawierał tyle zdań, ile odrębnych cech dostrzegalnych przedmiot posiada. Każde z tych zdań będzie wyrazem sądu, a wszystkie te sądy będą miały jeden i ten sam podmiot, mianowicie przedmiot opisany. Ogół tych sądów wraz z wyobrażeniem ich wspólnego podmiotu jakoteż z pojęciami analitycznymi poszczególnych orzeczeń tworzy to, co się nazywa w psychologii pojęciem syntetycznem przedmiotu.

Aby uzasadnić, dlaczego mówimy tutaj o pojęciu, a nie o wyobrażeniu tablicy, wystarczy przypomnieć, co powiedziano powyżej o niemożebności objęcia jednym wy-

obrażeniem całości jakiegokolwiek przedmiotu. Wszak i tablicę wyobrazić sobie może dziecko tylko z jednej strony, t. j. wyobrazi sobie albo przednią, albo tylną stronę tablicy, a nawet i wtedy to częściowe wyobrażenie tablicy nie obejmie wszystkich szczegółów. Opis zaś obejmuje wszystkie szczegóły tablicy, uwydatniając je równomiernie, nie dając żadnemu pierwszeństwa przed innemi. Zapomocą opisu więc przedstawia i uprzytamnia sobie dziecko całość przedmiotu, której zapomocą wyobrażenia nie jest w stanie sobie przedstawić, a ponieważ właśnie przedstawienie sobie czegoś, co nie da się wyobrazić nazywamy pojęciem, przeto i tutaj mówimy o pojęciu, a nie o wyobrażeniu tablicy. *Syntetycznem* zaś nazywamy to pojęcie, ponieważ ono zbiera, zestawia i w jedną całość układa wszystkie pojęcia analityczne, czyli pojęcia wszystkich cech, które tablica posiada. Mamy też w tem pojęciu wszystkie istotne składniki każdego pojęcia: mamy sądy, orzekające o tablicy poszczególne jej cechy, i mamy wyobrażenie podkładowe, którem jest tutaj wyobrażenie spostrzegawcze tablicy opisanej, wspólnego podmiotu wszystkich owych sądów.

Możemy teraz powiedzieć, że nauka poglądu daje dwójaki rezultat: O ile jest nauką spostrzegania, dostarcza dziecku szeregu wyobrażeń, dotyczących się części spostrzeganych przedmiotów i pojęć analitycznych, dotyczących się cech tych przedmiotów; o ile zaś nauką poglądu prowadzi rzekomo do jasnych i dokładnych wyobrażeń spostrzeżonych przedmiotów, dostarcza dziecku pojęć syntetycznych tych przedmiotów. Widać z tego, że wyraz „pogląd“ ma istotnie znaczenie dwójakie. W pierwszym znanem nam już znaczeniu oznacza to samo, co wyobrażenie spostrzegawcze; w znaczeniu drugim, pogląd jest rodzajem pojęcia syntetycznego. To drugie właśnie znaczenie wyrazu „pogląd“ mają na myśli ci, którzy, mówiąc o nauce poglądu, żądają, by ona prowadziła do wyraźnego i należyte ułożonego „wyobrażenia“ całości przedmiotów. A takie pojmowanie poglądu zgadza się najzupełniej z określeniem poglądu, podawanem przez niektórych niemieckich pedagogów. Tak np. określa Baumgarten w swej „Pädagogik oder Erziehungslehre“ (1895, str. 99), pogląd w sposób następujący: „Anschauung ist das Auffassen eines

Objects nach allen seinen Teilen und nach seiner Gesamtheit, so wie nach dem Verhältnis der Teile zu einander und zur Gesamtheit“. (Pogląd jest pojęciem przedmiotu we wszystkich jego częściach i w całości, jako też stosunku części jednych do drugich i do całości). Podobnie zapatruje się na znaczenie wyrazu „pogląd“ Flashar, autor artykułu „Anschauung“ w Schmida „Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens“ (1876). Nazywa on bowiem Anschauung „die Vorstellung des Ganzen und seiner Teile“. Ta właśnie definicja pozwala nam zrozumieć, jakim sposobem powstało mylne zapatrywanie, jakoby nauka poglądu mogła dostarczać jasnych i dokładnych „wyobrażeń“ albo wyraźnego i należyście ułożonego „wyobrażenia“ całości jakiegoś przedmiotu. Mylne to zapatrywanie razem z wszystkimi stąd wynikającymi następstwami dydaktycznymi ma źródło bardzo niepokojące, tkwiące w mylnym zrozumieniu niemieckiego wyrazu Vorstellung. Wyraz ten tłumaczono dawniej i tłumaczy się często i dziś przez „wyobrażenie“. Tymczasem wyraz Vorstellung posiada znaczenie obszerniejsze i zakres szerszy aniżeli polski wyraz „wyobrażenie“. Niemiecki wyraz Vorstellung obejmuje zarówno wyobrażenia, jak i pojęcia, gdy tymczasem w języku polskim wyobrażenia przeciwstawiamy pojęciom. Chcąc wiernie oddać wyraz Vorstellung, trzeba posługiwać się wyrazem, pod który dałyby się podciągnąć tak wyobrażenia jak pojęcia. Takim wyrazem może np. być „przedstawienie“.

Powiedziałem powyżej, że poglądem w drugim tego słowa znaczeniu nazywamy pewnego rodzaju pojęcia syntetyczne. Trzeba zatem wskazać, czym się pojęcia syntetyczne, zwane poglądami, różnią od innych pojęć syntetycznych. Różnica leży w wyobrażeniu podkładowym. Z podanego przykładu poglądu, uzyskanego przez opis tablicy szkolnej, na którą uczeń podczas opisu spogląda, wynika, że wyobrażeniem podkładowym, tworzącego się w umyśle dziecka pojęcia syntetycznego, jest wyobrażenie spostrzegawcze tablicy. Można bowiem opisywać także przedmiot z pamięci, a wtedy wyobrażeniem podkładowym, powstającego dzięki opisowi pojęcia syntetycznego, będzie wyobrażenie odtwórcze. Otóż poglądem nazywamy tylko takie poję-

cia syntetyczne, których wyobrażenia podkładowe są spostrzegawczymi, zatem pojęcia, powstające dzięki opisowi przedmiotów podczas opisu spostrzeganych.

Określając „pogląd“ w drugim tego słowa znaczeniu, jako pojęcie syntetyczne o spostrzegawczym wyobrażeniu podkładowym, można wykazać związek, zachodzący między obu znaczeniami tego terminu. Jeśli bowiem nazwalibyśmy poglądem w znaczeniu pierwszym wszelkie wogóle wyobrażenie spostrzegawcze, a poglądem w znaczeniu drugim wszelkie pojęcie syntetyczne, którego wyobrażenie podkładowe jest spostrzegawczym, wtedy rzeczą jest jasną, iż pogląd w znaczeniu pierwszym jest warunkiem powstania poglądu w znaczeniu drugim. Żądanie, by *nauka* elementarna była *poglądowa*, t. j. by dostarczono dzieciom wyobrażeń spostrzegawczych przedmiotów, o których mowa, pozostaje w mocy także wobec *nauki* *poglądu*; to znaczy, że przedmioty, których pojęcia syntetyczne pragnie się wytwarzać w umyśle dziecka, należy także dzieciom okazywać, by mogły swe pojęcia tych przedmiotów oprzeć na ich wyobrażeniach spostrzegawczych. Tyczy się to oczywiście także procesu pośredniego między wyobrażeniem a opisywaniem przedmiotu, mianowicie wytwarzania pojęć analitycznych. I tutaj bowiem wyobrażenia podkładowe powinny być na elementarnym stopniu nauki spostrzegawczymi; chcąc więc np. dostarczyć dziecku pojęcia barwy ołówka albo kształtu okna, należy ołówek, okno okazać.

Wszelako właśnie ten bliski związek, zachodzący między poszczególnymi znaczeniami wyrazu „pogląd“, utrudnia ściśle rozróżnienie tych znaczeń. Dlatego byłoby może najlepiej, gdyby zupełnie unikano wyrazu „pogląd“ i wykreślono go ze słownictwa naszego, o ile oczywiście nie używa się go w jego pierwotnym znaczeniu, w którym oznacza to samo, co zapatrywanie, mniemanie, zdanie. Zdaje mi się bowiem, że poza Galicyą wyraz ten mało bardzo bywa używany, a także ze strony autorów w Galicyi piszących, przeciw niemu już dawniej występowano. Do autorów tych należy między innymi wspomniany na wstępie niniejszych wywodów p. *Żwierkowski*. Aby zaś uniknąć wyrazu „pogląd“, nie trzeba bynajmniej tworzyć wyrazów nowych, lecz wystarczy nadać

ściśle znaczenie utartym i przez wielu już używanym wyrazom.

Zamiast więc mówić, że nauka powinna być pogładowa albo na poglądzie oparta, powiemy, że nauka powinna być uzmysławiana, unaoczniana, że powinna się w zakresie jak najszerszym posługiwać okazami przedmiotów, o których uczniom prawi. Wszystkie te zwroty tyczą się jednej i tej samej rzeczy, żądają mianowicie, by nauka dostarczała uczniom ile możliwości wyobrażeń spostrzegawczych przedmiotów, o których mowa.

Zamiast wyrażenia „nauka poglądu“ trzeba używać dwóch zwrotów, ponieważ właśnie tak zwana nauka poglądu obejmuje rzecz dwojaką. O ile ona dotyczy urabiania pojęć analitycznych cech oderwanych i wyobrażeń części przedmiotów, można ją nazwać „nauką spostrzegania“, gdyż dąży do tego, by dziecko zdawało sobie sprawę z wszystkich dostrzegalnych szczegółów przedmiotów, nie zadowolając się ich ogólnikowem wyobrażeniem. O ile zaś „nauka poglądu“ zmierza do tego, by dziecko poznawało całość przedmiotów i umiało je opisać, o ile więc ma dzieciom dostarczać pojęć syntetycznych przedmiotów, możnaby zamiast o nauce poglądu mówić o „nauce o rzeczach“.

Taki sposób wyrażania się posiada tę zaletę, że jest o wiele zrozumialszy od dawniejszego, który wymaga osobnego wyjaśnienia, czym jest pogląd, a wobec wieloznaczności wyrazu „pogląd“ łatwo prowadzi do nieporozumień. Wszak każdy zrozumie, co to znaczy, że nauka powinna być na okazach oparta, albo że powinna być unaoczniana; każdy też zrozumie, do jakiego celu zmierza nauka spostrzegania, i zrozumie, że nauka o rzeczach dąży do tego, by dziecko poznawało rzeczy. Wskutek tego cały aparat naukowy, wywołany potrzebą tłumaczenia wyrazu „pogląd“, staje się zbędny, przez co znowu teoria pedagogiki i dydaktyki doznaje nie-małego uproszczenia. Jeżeli powyższe wywody potrafią się choć w drobnej części przyczynić do takiego uproszczenia, cel ich w zupełności został osiągnięty.

O tak zwanych prawdach względnych.¹⁾

Wyraz *prawda* oznacza sąd prawdziwy. Wszystkie zatem sądy, które są prawdziwe, które posiadają cechę prawdziwości, są prawdami. Można więc zawsze zamiast wyrazu „*prawda*” używać wyrazu „sąd prawdziwy”. Wynika stąd, że wyrazy „*prawda względna*” i „*prawda bezwzględna*” znaczą to samo, co wyrazy „sąd względnie prawdziwy” i „sąd bezwzględnie prawdziwy”.

Bezwzględniemi prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe bezwarunkowo, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bez względu na jakiekolwiek okoliczności, które więc są prawdziwe zawsze i wszędzie. Względniemi zaś prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnemi warunkami, z pewnem zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom; sądy takie nie są więc prawdziwe zawsze i wszędzie.

Że takie, a nie inne jest znaczenie wyrazów *względny* i *bezwzględny*, dowodzi sposób stosowania tych wyrazów w innych wypadkach. Np. posłuszeństwo nazywamy bezwzględnem, jeżeli istnieje pod każdym względem, bezwarunkowo, bez zastrzeżeń, zawsze i wszędzie. Względne jest natomiast posłuszeństwo okazywane tylko pod pewnemi warunkami, w pewnych razach, w pewnym kierunku, zależnie od okoliczności, więc nie zawsze i nie wszędzie. Podobnie mówi się też o względnem i bezwzględnem pięknie. Względnie piękna jest rzecz, której przyznajemy cechę piękności w porów-

¹⁾ Drukowane w „Księdze pamiątkowej Uniwersytetu lwowskiego ku uczczeniu pięćsetnej rocznicy fundacyi Jagiellońskiej Uniwersytetu krakowskiego”. Lwów, nakładem Senatu Uniwersytetu lwowskiego, 1900, str. 25. Także w odtbitce, Lwów, nakładem autora, 1900, str. 25.

naniu z innemi rzeczami, więc pod warunkiem takiego porównawczego zestawienia jej z innemi rzeczami; możemy też rzecz jakąś nazwać względnie piękną, ponieważ przyznajemy jej piękność tylko w pewnym kierunku, więc nie pod każdym względem; bezwzględnie piękna byłaby rzecz, której trzeba by przyznać cechę piękności bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bezwarunkowo, pod każdym względem, bez względu na jej stosunek do innych rzeczy.

O tem, że wogóle istnieją prawdy względne, t. j. sądy nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych okolicznościach prawdziwe, mało kto wątpi. Niektórzy nawet twierdzą, że wszystkie prawdy, człowiekowi dostępne, są prawdami względnymi, że zatem prawdy bezwzględne przynajmniej dla człowieka nie istnieją. Wbrew temu, bardzo rozpowszechnionemu pogładowi, pragnę wykazać, że twierdzenie, jakoby istniały prawdy względne, nie da się obronić, że nauka o istnieniu prawd względnych utrzymuje się jedynie dzięki nieścisłemu sposobowi przedstawiania właściwego stanu rzeczy i że z usunięciem tej nieścisłości znika wszelka podstawa do rozróżniania prawd względnych i bezwzględnych. A ponieważ za prawdy względne bywają uważane te sądy, które rzekomo nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach są prawdziwe, przeto tezę, której prawdziwość wykazać pragnę, można także sformułować w sposób następujący: Niema sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnemi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwemi i stałyby się mylnemi; przeciwnie każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, z czego bezpośrednio wynika, że sądy, które miałyby być prawdziwe nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach, wogóle nie są, nie były nigdy i nie będą nigdy prawdziwe.

Zwolennicy teorii o istnieniu prawd względnych czyli t. zw. r e l a t y w i ś c i uzasadniają swą naukę zwykle w ten sposób, iż przytaczają przykłady sądów, posiadających ich zdaniem charakter prawd względnych. Powiadają więc, że prawdą względną jest np. sąd: „woń tego kwiatu jest przyjemna“; sąd ten ma być dlatego prawdą względną, ponieważ

woń pewnego kwiatu nie dla wszystkich bywa przyjemna, a nawet dla jednej i tej samej osoby może być czasami przyjemna, a czasami przykra. Względna tylko prawda może być także sąd, twierdzący, że deszcz pada. Wszak nie zawsze i nie wszędzie prawdą jest, że deszcz pada. Inną znowu prawdą względna jest, zdaniem relatywistów, sąd orzekający, iż zimna kąpiel jest rzeczą zdrową. Istnieją bowiem wypadki, w których zimna kąpiel nie służy; więc tylko względną prawdą można nazwać sąd, orzekający, iż jest ona rzeczą zdrową. Jako przykłady prawd względnych bywają podawane także zasady etyczne. Albowiem tylko względną prawdą jest, wedle relatywistów, np. sąd orzekający, iż nie wolno mówić wbrew własnemu przekonaniu; wszak istnieją wypadki, w których rozmyślne ukrywanie prawdy jest rzeczą dozwoloną, a może nawet wskazaną. Do prawd względnych mają także należeć hipotezy i teorie na doświadczeniu oparte, ponieważ są prawdziwe tylko przy danym zakresie doświadczenia; wobec nowych zaś odkryć i obserwacyj mogą się stać mylnymi i ustępują miejsca innym poglądom.

Aby jednak móc, w myśl nauki relatywistów, zapomocą jakichkolwiek przykładów wykazać, że istnieją sądy, które w pewnych okolicznościach są prawdziwe, a w innych okolicznościach stają się mylnymi, trzeba przytaczać sądy, które czynią zadość podwójnemu warunkowi. Po pierwsze muszą to być sądy, które ze zmianą okoliczności zmieniają się wyłącznie w tym kierunku, iż przestają być prawdziwe, poza tem zaś pozostają niezmienione; po drugie muszą to być sądy, które istotnie były lub są w pewnych okolicznościach prawdziwe, a dopiero ze zmianą tych okoliczności stały się albo stają się mylne. Tylko wtedy bowiem można mówić, że te same sądy z prawdziwych stały się albo stają się mylne. Ale tych właśnie warunków relatywiści nie przestrzegają w swych przykładach, które dowodzą, że rozumowanie relatywistów nie uwzględnia wcale różnicy między powiedzeniem (*enuntiatio*, *Aussage*) t. j. zdaniem, wyrażającym sąd, a samym sądem jako wytworem psychicznym. Chociaż bowiem między sądem a powiedzeniem, które jest zewnętrznym wyrazem sądu, zachodzi związek bardzo ścisły, przecież powiedzenie tak samo nie jest identyczne z sądem, jak nie jest identyczny

z wyobrażeniem albo pojęciem rzeczownik, służący zwykle jako zewnętrzny znak wyobrażenia albo pojęcia. Relatywiści jednak nie liczą się z tą różnicą i tylko dzięki tej nieścisłości są w stanie przytaczać przykłady sądów, popierających pozornie ich teorię o istnieniu prawd względnych. Znaną jest bowiem rzeczą, że istnieją wyrazy dwu- i wieloznaczne. Używając np. wyrazu dwuznacznego „zamek“, można mieć raz na myśli przyrząd do zamykania drzwi, innym razem pewnego rodzaju budynek. Znaczenie wyrazu, którem jest w pierwszym wypadku pojęcie owego przyrządu, a w drugim wypadku pojęcie owego budynku, jest za każdym razem inne. ale zewnętrzny znak pojęcia, sam wyraz „zamek“, jest w obu razach ten sam. Przykład ten wspólnie z wielu innymi dowodzi, że zewnętrzny wyraz pewnego wytworu psychicznego może pozostać niezmienny, gdy tymczasem złączony z tym wyrazem w jednym wypadku wytwór psychiczny może w innym wypadku ustąpić miejsca odmiennemu wytworowi. W braku odpowiednich wskazówek albo wskutek nieuwagi można się w takich razach łudzić, jakoby niezmienności wyrazu towarzyszyła niezmiennosc przywiązanego doń wytworu psychicznego; dopiero przy bliższym rozpatrzeniu stanu rzeczy pokazuje się, że niezmiennosc wytworu psychicznego była tylko pozorna i że faktycznie istnieje tylko tożsamość zewnętrznego wyrazu dla dwóch różnych wytworów psychicznych.

Taki właśnie stan rzeczy występuje w wielu wypadkach, na które powołują się relatywiści. Nie pamiętają, że tożsamość zewnętrznego wyrazu sądu, tożsamość powiedzenia, nie jest wystarczającą rękojmią tożsamości samego sądu; przytaczają przykłady powiedzeń, wyrażających raz sądy prawdziwe, innym razem sądy mylne, ale nie wykazują, że sąd prawdziwy i sąd mylny, wyrażony tem samem powiedzeniem jest istotnie jednym i tym samym sądem. Wszak tylko wtedy można mówić o jednym i tym samym sądzie, jeżeli — mówiąc językiem logiki tradycyjnej — dany jest jeden i ten sam podmiot, to samo orzeczenie, ta sama jakość, ilość i t. d. sądu. Jeżeli zaś choćby jeden z tych czynników uległ zmianie, już nie istnieje ten sam, lecz inny, chociaż może do poprzedniego bardzo podobny sąd.

Przyczyna zjawiska, iż to samo powiedzenie może wyrażać różne sądy, tkwi po części w już wspomnianej wieloznaczności wyrazów, wchodzących w skład powiedzeń, po części zaś w sposobie, jakiego używamy, posługując się mową dla wyrażenia naszych sądów. Mowa ludzka służy bowiem w pierwszym rzędzie czysto praktycznemu celowi wzajemnego porozumiewania się i usiłuje cel ten osiągnąć środkami jak najprostszymi. Wskutek tego ograniczamy się w naszych powiedzeniach do minimum wyrazów, przy pomocy których nasz sąd staje się dla otoczenia zrozumiały, licząc słusznie na to, że okoliczności, wśród których wypowiadamy sąd, wykluczają nieporozumienia, mogące powstać z niezupełnie wyczerpującego czyli z t. zw. eliptycznego sposobu wypowiadania sądu. Odpowiednich przykładów dostarcza mowa potoczna na każdym niemal kroku. Zapytani, czyśmy czytali „Quo vadis” Sienkiewicza, odpowiadamy „tak jest”. Te dwa słówka są wyrazem sądu, który wypowiedziany w całości brzmiałby: „Powieść Sienkiewicza Quo vadis czytaliśmy”. A nawet i to powiedzenie nie zawiera jeszcze wszystkiego, co mamy na myśli, odpowiadając na zadane nam pytanie. Uprzytamniając sobie, żeśmy rzezoną powieść czytali, uprzytamniamy sobie też, kiedy czytaliśmy ją, dawniej czy niedawno. Ale o tem w naszej odpowiedzi nie wspominamy, gdyż jest to szczegół dla osoby pytającej obojętny, samą zaś odpowiedź podajemy w formie skróconej, składającej się z dwóch słówek, pewni, że osoba, która zwróciła się do nas z zapytaniem, w zupełności nas zrozumie. A jednak te same słówka „tak jest” mogą być wyrazem zupełnie innego sądu. Wypowiedziane po zapytaniu „Czy Mickiewicz był żonaty?”, nie znaczą one wcale tak jak w poprzednim przykładzie „Powieść Sienkiewicza Quo vadis czytaliśmy”, lecz znaczą „Mickiewicz był żonaty”. Mimo tej nieograniczonej wprost wieloznaczności przytoczonych wyrazów spełniają one w zupełności swój cel w mowie potocznej, gdyż okoliczności, wśród których bywają wypowiedziane, uzupełniają je w sposób wykluczający zwykle wszelkie nieporozumienie. Eliptyczne jest także powiedzenie człowieka, który został zraniony pałaszem w głowę i mówi: „Rana strasznie piecze”. Nie powiada on, jaka rana piecze, ani też kogo ona piecze, ale mimo to powie-

dzenie jego jest dla otoczenia zupełnie zrozumiałe, gdyż okoliczności, towarzyszące słowom mówiącego, uzupełniają to, czego one nie wyrażają. Tak samo też nie wypowiadamy wszystkiego, co mamy na myśli, mówiąc: „Odebraliśmy list od ojca“. Nie mówimy przedewszystkiem, że odebraliśmy list od własnego ojca, pozostawiając i w tym wypadku ten szczegół łatwemu domysłowi otoczenia. O ile jednak taki skrócony sposób wypowiadania sądów jest zupełnie właściwy a nawet nieunikniony w rozmowie potocznej, o tyle nie może wystarczać, gdy chodzi o rozstrzygnięcie pytania, czy pewne powiedzenie zawiera sąd prawdziwy. Wtedy trzeba powiedzenie uzupełnić, wyrazić w formie wyczerpującej; takie wyczerpujące sformułowanie powiedzenia pozwoli zarazem rozstrzygnąć pytanie, czy powiedzenie to jest zawsze wyrazem jednego i tego samego sądu, czy też w różnych okolicznościach wyraża sądy różne, chociaż samo pozostaje niezmienione. Z tego też punktu widzenia trzeba rozpatrzyć przykłady, podawane przez relatywistów celem poparcia ich teorii.

Zaczynam od przytoczonego powyżej przykładu „deszcz pada“. Wychodzę przytem z założenia, że wypowiadam ten sąd, stojąc we Lwowie na górze zamkowej i spostrzegając istotnie padający deszcz. Sąd przezemnie wypowiedziany jest więc sądem prawdziwym, ale wedle relatywistów tylko względnie prawdziwym, gdyż nie mogę tego sądu wypowiedzieć wtedy, gdy deszcz padać przestał, nie chcąc wygłosić sądu nieprawdziwego. Tak samo też nie mógłbym, zdaniem relatywistów, wypowiedzieć tego sądu o tej samej wprawdzie porze, ale w innem miejscu, w którem panuje pogoda, jeżeli nie mam się narazić na zarzut, iż wypowiadam sąd niezgodny z rzeczywistością. Wszelako wbrew takiemu przedstawianiu rzeczy, służącemu udowodnieniu teorii relatywistycznej, twierdzę, iż sąd wygłoszony przezemnie w warunkach wskazanych, skoro wówczas jest sądem prawdziwym, pozostaje zawsze i wszędzie sądem prawdziwym.

Aby się przekonać o słuszności tego twierdzenia, brzmiącego może zrazu cokolwiek paradoksalnie, trzeba przede-wszystkiem pamiętać, że powiedzenie „deszcz pada“ wyraża w formie dość ogólnikowej i pod wielu względami nieokreślonej sąd, dotyczący zjawiska całkiem konkretnego, określo-

nego zupełnie co do miejsca i czasu. Jeżeli bowiem, stojąc we Lwowie na górze zamkowej, twierdzę, że deszcz pada, nie mam oczywiście na myśli jakiegokolwiek deszczu, padającego w jakimkolwiek miejscu i w jakimkolwiek czasie, lecz wygłaszam sąd o deszczu, padającym *teraz i tutaj*. Nie wypowiadam tego wyraźnie, gdyż niema obawy, by mnie nie zrozumiano, gdy w warunkach wspomnianych twierdzę, że pada deszcz; faktycznie jednak mam na myśli deszcz *teraz i tutaj* padający. Jeżeli tedy mam wyrazić sąd w sposób nieskrócony, muszę powiedzieć: „teraz i tutaj pada deszcz”.

Ale to uzupełnienie nie wystarcza. Wszak także wobec uzupełnionej formy powiedzenia pozostaje w mocy rozumowanie relatywistów, którzy mogą powiedzieć: Najoczywiściej mamy tu do czynienia z prawdą względną, gdyż sąd wyrażony w zdaniu „teraz i tutaj deszcz pada” nie jest ani zawsze ani wszędzie prawdziwy. Jutro ten sam sąd może być fałszywy, jeżeli jutro będzie pogoda; a nawet dziś, w tej samej chwili, w której jest prawdziwy we Lwowie, może być mylny w Krakowie, jeżeli tam właśnie deszczu niema.

Ale takie rozumowanie tylko dlatego jest możliwe, ponieważ powiedzenie „teraz i tutaj deszcz pada” grzeszy w wysokim stopniu wieloznacznością, zawierając bardzo wieloznaczne wyrazy „teraz” i „tutaj”. Wyraz „teraz” zmienia swe znaczenie za każdym razem, w którym go wymawiamy, gdyż wymawiamy go za każdym razem w innej chwili, a on oznacza właśnie tę chwilę, w której zostaje wymówiony. Podobnie wyraz „tutaj” zmienia swe znaczenie niemal z każdą zmianą miejsca, zajętego przez osobę mówiącą. Wszak oznacza to miejsce, w którym osoba mówiąca znajduje się w chwili, gdy ten wyraz wymawia. Nauka, wystrzegając się o ile możności wyrazów wieloznacznych, wyrzeka się też w zupełności wyrazów „teraz” i „tutaj” i zastępuje je wyrazami jednoznacznie określonymi. Gdy więc np. człowiek zwyczajny wyczuje zaćmienia księżyca, a spostrzegłszy, że cień ziemi dotyka się tarczy księżyca, powiada: „teraz rozpoczyna się zaćmienie”, astronom, nie zadowolając się wyrazem „teraz”, odczytuje dokładne jego znaczenie na chronometrze albo przeprowadza jego automatyczne zarejestrowanie, a posiłkując się kalendarzem, określa znaczenie wypowiedzianego wówczas wy-

razu „teraz“ zapomocą następującego szeregu wyrazów: Dnia 17. grudnia 1899 r. wedle kalendarza gregoryańskiego, o godzinie 0 minut 13 rano wedle czasu środkowo-europejskiego. Cały ten szereg wyrazów znaczy zupełnie to samo, co słówko „teraz“ w owej wyrzeczone chwili; różnica między oboma sposobami wyrażania się polega na tem, że sposób potoczny mówienia jest krótszy, lecz zato wieloznaczny, gdy tymczasem astronom wyraża się mniej krótko, lecz zato w sposób zupełnie jednoznaczny. Podobnie ma się rzecz ze słówkiem „tutaj“. Geograf nie powie nigdy „tutaj“; jeżeli mu chodzi o zupełnie dokładne oznaczenie miejsca, poda albo miejscowość, albo długość i szerokość geograficzną a tem samem wyrazi się wprawdzie mniej zwięźle, ale uniknie też wszelkiej wieloznaczności i mogących z niej powstać nieporozumień.

Jeżeli zatem chce się powiedzenie „teraz i tutaj pada deszcz“ uwolnić od wszelkiej niejasności, trzeba wyrazy „teraz“ i „tutaj“ zastąpić innemi wyrazami; trzeba więc np. powiedzieć: „Dnia 1. marca 1900 r. wedle kalendarza gregoryańskiego o godz. 12. w południe wedle czasu środkowo-europejskiego pada we Lwowie na górze zamkowej i w jej okolicy deszcz“. Długie i ciężkie to zdanie zawiera ten sam sąd, który wyraża krótkie powiedzenie „deszcz pada“, wygłoszone o wskazanej godzinie przez osobę, znadującą się na górze zamkowej we Lwowie. Owa zaś osoba może się ograniczyć do tak krótkiego sformułowania powiedzenia, ponieważ słusznie przypuszcza, że mimo to będzie w zupełności zrozumiana.

Wobec rozumowania relatywistów jednak trzeba uwzględnić jak najdokładniej istotne znaczenie przytoczonego powiedzenia. Uczyniwszy to w sposób wspomniany, można już wprost wykazać bezpodstawność tego rozumowania. Relatywiści mówią, że sąd „deszcz pada“ przemienia się z prawdziwego w mylny, jeżeli zostaje wypowiedziany w innym czasie albo w innym miejscu, więc nie tak jak przyjęliśmy na lwowskiej górze zamkowej w samo południe dnia 1. marca, lecz np. w Krakowie, dnia 2. marca 1900 r. wedle kalendarza gregoryańskiego o godzinie 4 popołudniu wedle czasu środkowo-europejskiego. Zapominają jednak relatywiści, że gdy wypowiada się sąd „deszcz pada“ we Lwowie o pewnej porze i gdy

wypowiada się sąd „deszcz pada“ w Krakowie o innej porze, że wtedy zostaje wprowadzie wymówione to samo powiedzenie, zawierające te same wyrazy, że jednak sąd, stanowiący znaczenie tego powiedzenia, jest w obu razach odmienny. Pierwszy sąd, zawarty w powiedzeniu „deszcz pada“, tyczy się deszczu padającego we Lwowie o pewnej porze; drugi sąd, wyrażony tem samem powiedzeniem, tyczy się deszczu padającego w Krakowie o innej porze. Jakżeż więc można twierdzić, że ten sam sąd z prawdziwego przemienił się w mylny, skoro ma się do czynienia z dwoma różnemi sądami? Nie ulega bowiem wątpliwości, że to samo powiedzenie oznacza tu istotnie dwa odmienne sądy, ponieważ każdy z nich tyczy się odmiennego, chociaż pod to samo pojęcie gatunkowe podpadającego zjawiska. Jeżeli więc rzecz ma się tak, że pierwszy sąd, wypowiedziany na lwowskiej górze zamkowej w samo południe dnia 1. marca jest prawdziwy a drugi sąd, wypowiedziany w Krakowie 2. marca popołudniu jest mylny — można bowiem przyjąć, że osoba wypowiadająca ten drugi sąd, ulega złudzeniu i że jej się tylko zdaje chwilowo, jakoby deszcz padał — wtedy są tu dwa różne sądy, z których jeden jest prawdziwy a drugi mylny; z takiego jednak stanu rzeczy nie wynika żaden argument, któryby przemawiał na korzyść relatywistów. Fakt bowiem, że istnieją sądy prawdziwe a obok nich inne sądy mylne, chociaż do sądów prawdziwych nieraz bardzo podobne, uznają nawet najskrajniejsi przeciwnicy relatywizmu.

Widoczną jest rzeczą, że sąd pierwszy, stwierdzający zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy, iż deszcz pada, jest nie tylko w pewnym czasie i miejscu, lecz zawsze prawdziwy. Tak samo bowiem jak zjawisko, które zaszło, nie może się odstać, tak też i sąd, stwierdzający to zjawisko, nie może się z prawdziwego przemienić w mylny. Ktokolwiek zatem w jakimkolwiek czasie i miejscu wypowie sąd, stwierdzający, iż na lwowskiej górze zamkowej dnia 1. marca 1900 r. w samo południe zaszło zjawisko zwane padaniem deszczu, ten zawsze i wszędzie wypowie sąd prawdziwy, jeżeli istotnie w owym miejscu i w owej porze deszcz padał. W tym więc i we wszystkich podobnych wypadkach nie ulega najmniejszej wątpliwości, że relatywiści, przypuszczając możliwość

przemienienia się sądu prawdziwego w mylny, popełniają błąd, biorąc tożsamość powiedzenia, wyrażającego stosownie do okoliczności różne sądy, za tożsamość tych sądów. Wszystkie tego rodzaju przykłady, które relatywiści przytaczają dla poparcia swej teorii, grzeszą tem, że nie przestrzegają pierwszego z wymienionych powyżej warunków, pod którymi przykłady mogłyby dowodzić słuszności poglądu relatywistycznego.

Zwracam się teraz do przykładu, który nie przestrzega drugiego warunku, orzekającego, iż sąd względnie prawdziwy, musi być wogóle kiedykolwiek prawdziwy, aby mógł z prawdziwego przemienić się w mylny. Takim przykładem jest m. i. sąd „zimna kąpiel jest rzeczą zdrową“. Sąd ten w tej formie znowu nie jest wypowiedziany dokładnie, gdyż jest wyrażony w taki sposób, jak gdyby był sądem ogólnym tej samej kategorii, co np. sądy „człowiek jest śmiertelny“, „kwadrat jest figurą foremną“. Wiadomo, że sądy tego rodzaju orzekają coś o wszystkich bez wyjątku przedmiotach, objętych pojęciem podmiotu. Dlatego też można do podmiotu tych sądów dodać słówko „każdy“, „wszyscy“, a mimo to nie zmienia się znaczenie wypowiedzianego zdania. Można więc powiedzieć: „każdy człowiek jest śmiertelny“, „każdy kwadrat jest figurą foremną“. Uzupełniając w ten sposób owe powiedzenia, uwydatnia się jedynie wyrażnie charakter ogólności, przystępujący wyrażonym w nich sądom. Wynika stąd zarazem, że nie zawsze, gdy wypowiadamy sąd ogólny, uwydatniamy w samem już powiedzeniu jego ogólność. A tak samo, jak możemy w naszych powiedzeniach opuszczać znak ogólności sądów temi powiedzeniami wskazanych, możemy też nie uwydatniać szczegółowości sądów. Np. powiedzenie „mieszkania są we Lwowie drogie“ nie różni się co do formy od powiedzenia „ludzie są śmiertelni“; podczas gdy jednak drugie powiedzenie jest niewątpliwie wyrazem sądu ogólnego, niedopuszczającego wyjątku i powinno w ścisłym sformułowaniu brzmieć: „wszyscy ludzie są śmiertelni“, powiedzenie pierwsze nie wyklucza wcale istnienia tanich mieszkań we Lwowie, gdyż wyraża jedynie przekonanie, że mieszkania lwowskie bywają przeważnie, w ogólności biorąc, drogie. Przekonanie to nie jest oczywiście sądem ogólnym, lecz szczegółowym; ścisłym

jego wyrazem byłoby powiedzenie „mieszkania we Lwowie są przeważnie drogie“. Jeżeli więc spotykamy się z powiedzeniem o formie ogólnej, trzeba sobie przedewszystkiem zdać sprawę, czy sąd w tem powiedzeniu zawarty jest w istocie ogólny, czy też nie zachodzi taki wypadek, iż sąd szczegółowy został wyrażony w formie takiej, jak gdyby był sądem ogólnym. Wypadek taki zachodzi zwykle wtedy, kiedy orzeczenie sądu tyczy się wprawdzie nie wszystkich przedmiotów pod pojęcie podmiotu podpadających, ale przeważnej ich części, jak to właśnie występuje w przytoczonym przykładzie, orzekającym coś o przeważnej liczbie mieszkań lwowskich, czyli, jak zwykle się mawia, p r a w i e o wszystkich mieszkaniach lwowskich.

Jeżeli uwagi te zastosujemy do powiedzenia „kapiel zimna jest rzeczą zdrową“, mamy do wyboru dwie interpretacje tego powiedzenia. Albo nadamy mu znaczenie sądu ogólnego, a wtedy ścisły sposób wyrażania się wymaga, by powiedzeniu nadać formę „każda zimna kapiel jest rzeczą zdrową“ czyli „kapiel zimna jest zawsze rzeczą zdrową“; albo też nadamy powiedzeniu znaczenie sądu szczegółowego, a wtedy ścisły wyraz sądu brzmiałby „zimna kapiel bywa niekiedy (zwykle) rzeczą zdrową“. Różnica między obu powiedzeniami oraz między wyrażonemi w nich sądami jest widoczna. Relatywiści, powołując się na tego rodzaju przykłady, interpretują dotyczące powiedzenia jako wyrazy sądów ogólnych; wedle nich więc powiedzenie „zimna kapiel jest rzeczą zdrową“ zawierałoby sąd ogólny. Następnie wskazują wypadki, w których zimna kapiel okazała się rzeczą niezdrową i twierdzą, że zawsze, gdy taki wypadek zachodzi, sąd, orzekający, iż zimna kapiel jest rzeczą zdrową, staje się sądem mylnym. Przeto tylko względną prawdziwość przypisują twierdzeniu, iż zimna kapiel jest rzeczą zdrową, ponieważ prawdziwość tego twierdzenia jest zależna od warunku, by nie zachodził właśnie wypadek wyjątkowy. Gdyby się jednak relatywiści zastanawiali nad właściwem znaczeniem powiedzenia „zimna kapiel jest rzeczą zdrową“, doszliby do przekonania, iż powiedzenie to, wzięte jako wyraz sądu ogólnego, jest wyrazem sądu wprost fałszywego. Wszak nikt nie utrzymuje, że każda kapiel zimna, zastosowana w jakichkolwiek warunkach, jest

rzeczą zdrową; wszyscy wiedzą, że zimna kąpiel może czasem bardzo szkodzić zdrowiu. Ale relatywiści muszą to powiedzenie rozumieć właśnie w znaczeniu ogólnem, gdyż inaczej nie mogliby powoływać się na wyjątki jako na dowód względności zawartej w tem powiedzeniu prawdy. Jeżeli zaś uważa się to powiedzenie za wyraz sądu ogólnego, wtedy podkłada się pod nie sąd, który z góry już jest sądem fałszywym, z czego wynika, że ten i podobne przykłady, na które się relatywiści powołują, niczego nie dowodzą, ponieważ nie spełniają drugiego z przytoczonych warunków, pod którymi przykłady takie mogłyby popierać teorię relatywistów. Będąc bowiem z góry sądem mylnym, żaden sąd tego rodzaju nie może z prawdziwego przemienić się w mylny.

Gdy natomiast zrozumiemy powiedzenie tak, jak ono ma być najwidoczniej rozumiane, gdy będziemy upatrywali w niem wyraz sądu szczegółowego, orzekającego, że zimna kąpiel b y w a rzeczą zdrową, wtedy sąd ten znowu jest albo fałszywy albo prawdziwy. Mylny byłby, gdyby zimna kąpiel nigdy nie była rzeczą zdrową, co jednak jest bardzo mało prawdopodobne. Pozostaje zatem przypuszczenie, że sąd ten jest prawdziwy. Jako taki stwierdza on istnienie w pewnych wypadkach korzystnego wpływu zimnej kąpieli na organizm. A skoro wpływ ten w pewnych wypadkach istnieje, sąd stwierdzający ten wpływ pozostaje zawsze prawdziwym. Żaden więc tego rodzaju przykład nie wykazuje istnienia sądów w pewnych razach prawdziwych, a w innych wypadkach mylnych; mamy bowiem i tutaj do czynienia z sądami albo zawsze mylnymi albo zawsze prawdziwymi.

Poddając jakikolwiek przykład relatywistów rozbiorowi na wzór przeprowadzonej w tych dwóch wypadkach analizy, otrzymuje się zawsze wynik ten sam; każdy taki przykład nie spełnia albo jednego albo obu przytoczonych warunków, pod którymi byłby zgodny z tezą relatywistów. O tem zaś, że istotnie te warunki nie są spełnione, przekonać się można zawsze bardzo łatwo, uzupełniając podane przez relatywistów powiedzenia tak, by były wyczerpującym wyrazem sądów, oraz uwalniając je od wszelkiej wieloznaczności zapomocą ścisłego określenia zawartych w powiedzeniach wyrazów. Nie przeprowadzając już szczegółowego rozbioru pozostałych

przykładów, które przytoczyłem powyżej, ograniczę się do kilku o nich uwag.

Powiedzenie „woń tego kwiatu jest przyjemna” nie wyraża dokładnie i jednoznacznie zawartego w nim sądu. Ścisłego określenia wymaga przedewszystkiem zaimek wskazujący „ten”. Mówiąc o tym kwiecie, można mieć na myśli rodzaj kwiatów, do którego należy znajdujący się przed mówiącą osobą egzemplarz; można też mieć na myśli jedynie dany egzemplarz. W tym wypadku wyrazy „ten kwiat” znaczą to samo, co wyrazy „kwiat teraz się tutaj znajdujący”; wiemy jednak już, jak wieloznacznymi są wyrazy „teraz” i „tutaj”. Dalej nie zawiera powiedzenie żadnej wskazówki co do tego, dla kogo woń kwiatu jest przyjemna, czy dla wszystkich, czy też tylko dla osoby mówiącej. Następnie jest też dwuznaczny zwrot: „woń kwiatu jest przyjemna”; znaczy bowiem albo, że kwiat wywołuje istotnie w danej chwili wrażenie woni połączone z uczuciem przyjemnym, albo też może znaczyć, że kwiat jest w stanie wydawać woń przyjemną, że zwykle ją wydaje. Widać więc, że powiedzenie „woń tego kwiatu jest przyjemna” jest w wysokim stopniu wieloznaczne, że może wyrażać bardzo różne sądy. Relatywiści natomiast przypuszczają, że ono wyraża zawsze ten sam sąd, który wedle okoliczności bywa raz prawdziwy, raz mylny. W istocie jednak ma się rzecz tak, że to samo powiedzenie wyraża w jednym wypadku pewien sąd prawdziwy albo mylny, a w innych wypadkach inne, od poprzedniego odmienne sądy, które znowu mogą być prawdziwe albo mylne.

Na szczególną uwagę zasługują te przykłady przez relatywistów podawane, które tyczą się zasad etycznych. Względność prawd, zawartych w zasadach etycznych, jest tak samo pozorną tylko względnością, jak względność wszystkich innych prawd, na które się relatywiści powołują. Np. sąd, iż nie wolno mówić wbrew własnemu przekonaniu, występuje w formie sądu ogólnego, niedopuszczającego wyjątków. Skoro jednak istnieją wypadki, w których wolno wbrew własnemu przekonaniu mówić, sąd powyższy, o ile jest prawdziwy, nie jest wcale sądem ogólnym, lecz szczegółowym, a powiedzenie, któreby go dokładnie wyrażało, powinno brzmieć: „Z reguły (zwykle) nie wolno mówić wbrew własnemu przekonaniu”.

Uwzględniając tę okoliczność, nie można już nazwać zasad etycznych względniemi dlatego, że dopuszczają wyjątki; można w nich tylko wtedy upatrywać wyraz prawd względnych, jeżeli się zupełnie bezprawnie wypowiada tego rodzaju zasady w formie takiej, jak gdyby zawierały sądy w ścisłym tego słowa znaczeniu ogólne. Wszelako relatywiści przypisują prawdom, zawartym w zasadach etycznych, jeszcze z innych powodów charakter względności. Powołują się mianowicie na okoliczność, że zasady etyczne, obowiązujące w pewnym czasie lub w pewnych społeczeństwach, w innych czasach lub społeczeństwach nie mają żadnego znaczenia, albo nawet bywają uważane za niemoralne. Ale fakt, że pewne zasady obowiązują w pewnych czasach lub społeczeństwach, pochodzi stąd, że te zasady w owym czasie lub społeczeństwie są uważane za obowiązujące, wskutek czego powstaje pytanie, czy są uważane słusznie czy też niesłusznie za obowiązujące. Jeżeli są uważane niesłusznie za obowiązujące, wtedy zasady te nie zawierają wogóle prawdy, nie mogą więc także służyć jako przykład prawd względnych; a nie ulega wątpliwości, że liczne zasady postępowania, uważane dawniej albo też i dzisiaj w pewnych kołach za słuszne, są zupełnie mylne. Pozostaje więc druga alternatywa, wedle której zasady pewne mogą być uważane słusznie za obowiązujące w pewnych warunkach, gdy tymczasem ze zmianą warunków tracą swą moc obowiązującą, albo bywają wprost uważane za wyraz przekonań niezgodnych z etyką. Przykładem takiej zasady byłby np. przepis obowiązujący mieszkańców Sparty i nakazujący im zgładzać ze świata dzieci wątłe.

Przypuśćmy, że Spartanie ze swego punktu widzenia i żyjąc w pewnych warunkach mieli słuszność, przestrzegając tej zasady i że my, tej zasady nie uznając, postępujemy w tej mierze niemniej słusznie. Z takiego bowiem założenia często wychodzą relatywiści, chcąc wykazać względność wszelkich przepisów etycznych. Ale przyjmując nawet w zupełności to założenie, nie można z niego wysnuć wniosków, do których dochodzą relatywiści. Jeżeli bowiem pewne zasady i przepisy mają istotnie mieć moc obowiązującą tylko dla pewnych czasów i społeczeństw, wtedy oczywiście nie można w nich upatrywać zasad obowiązujących wszystkie bez wyjątku społec-

czeństwa, bez względu na to, w jakimby one żyły czasie. Nie można więc także, jeżeli pragnie się być ścisłym, zasad tych wypowiadać w formie ogólnej. Kto zatem zasadę, której przestrzegali Spartanie, formułuje w ten sposób, iż mówi: „Dzieci wątle należy ze świata zgładzać“, ten właśnie popełnia błąd, polegający na nieścisłym sformułowaniu zasady. Powinien bowiem powiedzieć: „Dzieci wątle, rodzące się w warunkach takich, w jakich żyli Spartanie, powinny być ze świata zgładzane“. Wtedy zasada będzie mogła być uważana za obowiązującą w pewnych warunkach, a za nieobowiązującą w innych warunkach.

Nie przestaje ona jednak ze zmianą warunków obowiązywać z tego powodu, że przestaje być słuszną, lecz dlatego nie obowiązuje w innych warunkach, ponieważ niema nikogo, do kogo mogłaby się stosować. Trzeba bowiem odróżnić niemożność zastosowania zasady od jej niesłuszności. Np. zasada, że nie należy się bez potrzeby spotykać z osobami cierpiącymi na choroby zakaźne, nie przestaje być słuszną nawet wtedy, gdy niema nikogo, kto by cierpiał na chorobę zaraźliwą; tylko że wtedy zasada ta nie ma zastosowania. Podobnie ma się rzecz z przykładem powyższym. Jeżeli dziś niema społeczeństw, żyjących w takich warunkach jak Spartanie, w takim razie też i zasada, takich społeczeństw się tycząca, nie może być stosowana; ale zasada nie przestaje być mimo to słuszną, jeżeli była kiedykolwiek, jak to właśnie przyjmują relatywiści, słuszną. A pozostając zawsze słuszną, musiałaby także w przyszłości obowiązywać wszystkie społeczeństwa, które podpadałyby pod pojęcie społeczeństwa żyjącego w takich warunkach jak Spartanie. Chociażby tedy ktoś przyjął założenia, na podstawie których relatywiści dowodzą względności zasad etycznych, to przecież nie może się bez popełnienia błędu logicznego zgodzić na twierdzenie, jakoby istniały normy etyczne słuszne tylko w pewnym czasie lub miejscu. Twierdzenie to opiera się znowu na faktie, że nie formułuje się zwykle norm etycznych w sposób ścisły, lecz że wypowiada się je w formie ogólnej, jak gdyby miały zastosowanie do wszystkich jednostek lub związków jednostek, żyjących kiedykolwiek i w jakichkolwiek warunkach, podczas gdy tyczą się zwykle tylko pewnej kategorii jed-

nostek albo związków społecznych. Czy istnieją zasady etyczne, powszechnie obowiązujące, jest pytaniem, którego rozbiorem zajmuje się etyka naukowa; gdyby ona jednak doszła ostatecznie do wyniku, że powszechnie obowiązujących zasad etycznych nie ma, mimo to nie możnaby nigdy twierdzić, że wszystkie zasady etyczne są względne, lecz jedynie, iż nie mogąc wypowiedzieć żadnej powszechnej, ogólnej zasady etycznej, trzeba poprzestać na zasadach szczególnych, dotyczących się poszczególnych kategorii jednostek i społeczeństw.

Nie mogą się też relatywiści powoływać na względność pojęć etycznych, wchodzących w skład norm etycznych. Można bowiem w zupełności uznawać fakt, iż pojęcia dobrego i złego różną posiadają treść w różnych czasach i u różnych ludów, a przecież nie przyjąć poglądu relatywistycznego. Jeżeli bowiem my dziś nie nazywamy dobrem tego, co przed dwudziestu wiekami nazywano dobrem w znaczeniu etycznym, jeżeli dalej my z wyrazem „dobry“ łączymy inne pojęcie aniżeli ludzie wówczas żyjący, wtedy jest rzeczą jasną, iż nasz sąd, orzekający, że pewne postępowanie nie jest dobre, i sąd przyjęty dawniej, iż to samo postępowanie jest dobre, nie są wcale sądami ze sobą sprzecznymi, gdyż orzeczenia obu sądów są różne, mimo iż są wyrażone tem samym słowem „dobre“. Mogą więc być oba te sądy prawdziwe, mogą też być oba fałszywe, może też być jeden z nich prawdziwy a drugi fałszywy; nigdy jednak nie można stąd wysnuwać wniosku, jakoby sąd dawniej prawdziwy, iż pewne postępowanie jest dobre, przemienił się później w sąd mylny, skoro my dziś tego samego postępowania nie uważamy za dobre. Tak możnaby mówić tylko wtedy, gdybyśmy z wyrazem „dobry“ w znaczeniu etycznym łączyli to samo pojęcie, które dawniej było przywiązane do tego wyrazu. Można wskutek tej zmienności treści pojęć etycznych zapytać, jakie pojęcie należy łączyć z wyrazem „dobry“; można więc szukać jedynie słusznej definicyi tego pojęcia. A jak długo definicya taka nie będzie powszechnie przyjęta, zasadnicze pojęcia etyczne będą ulegały mniej lub więcej daleko idącym zmianom. Ale taka zmienność pojęć wchodzących w skład norm etycznych uprawnia jedynie do twierdzenia, że przyjmowane dawniej okre-

ślenia z czasem odrzucano jako niezadowolające, że więc zasady przy pomocy tych pojęć sformułowane były niesłuszne albo przynajmniej niedokładnie sformułowane; nigdy zaś z takiego stanu rzeczy nie może wynikać wniosek, iż prawdy, zawarte w zasadach etycznych są prawdami względnymi, są prawdami tylko w pewnej epoce albo wśród pewnego społeczeństwa.

Co się nakoniec tyczy prawd względnych, wyrażonych rzekomo w hipotezach i teoriach naukowych, wysnutych drogą indukcji z doświadczenia, pamiętać trzeba, że wszelkie hipotezy i teorie posiadają zawsze tylko większy lub mniejszy stopień prawdopodobieństwa, i że nie są nigdy pewne. Jest to więc nieścisłością, jeżeli się takie sądy prawdopodobne wypowiada w takiej formie, jak gdyby one były sądami pewnymi. Dzieje się to jednak zawsze w życiu potocznym a bardzo często w nauce. Gdy np. w życiu potocznym mówimy, że za tydzień wyjeżdżamy tam a tam, wypowiadamy sąd prawdopodobny, a jednak mówimy tak, jak gdyby nasz wyjazd był czemś zupełnie pewnym. Ścisłe biorąc, powinno się w takich i w wielu podobnych razach mówić „prawdopodobnie za tydzień wyjedziemy“. W naukowym sposobie wyrażania się pozwalamy sobie także często na skrócenie powiedzeń w tym kierunku, iż nie uwydatniamy prawdopodobieństwa dotyczącego sądu. Mówimy np. „Ziemia krąży wokół słońca“, gdy tymczasem ze stanowiska ściśle logicznego mamy jedynie prawo twierdzić, że ziemia najprawdopodobniej krąży wokół słońca. Zwracając baczną uwagę na tę okoliczność, nie można twierdzić, iż pewne hipotezy i teorie są prawdziwe przy pewnym stanie wiedzy, a wobec postępu w badaniach, wobec nowych odkryć i t. p. mogą się stać mylnymi. O żadnej bowiem hipotezie i teorii tego rodzaju nie można powiedzieć, że jest prawdziwa, lecz zawsze tylko, iż jest prawdopodobna. Znaczy to, że my nie wiemy, czy sąd, zawierający daną hipotezę lub teorię, jest sądem prawdziwym czy mylnym; skłaniamy się do tego sądu, ponieważ spośród kilku sądów różnych ten właśnie sąd wydaje nam się najbardziej do prawdy zbliżony. Mimo to sąd ten może być mylny, a jego mylność okaże się w sposób niewątpliwy, skoro sąd ten stanie w sprzeczności z pewnymi faktami. Może się natomiast mieć rzecz

także tak, iż sąd zawierający hipotezę najprawdopodobniejszą, jest istotnie sądem prawdziwym, tylko że nie posiadamy środka, aby prawdziwość sądów zdobytych drogą indukcji i uogólnienia wykazać w sposób zupełnie pewny. Wtedy żadne nowe odkrycia nie mogą być z hipotezą sprzeczne; ona sama zyskuje coraz wyższy stopień prawdopodobieństwa; pewności logicznej nie posiadzie mimo to nigdy. Jeżeli więc zachodzi wypadek, iż pewna hipoteza albo teoria była — jak mówią relatywiści — prawdziwa tylko przy pewnym zakresie doświadczenia, rzecz ma się tak, iż owa hipoteza lub teoria nie była wogóle prawdziwa, lecz fałszywa od samego początku; ale wtedy, gdy ją przyjęto, nie spostrzeżono wskutek nieznamośności pewnych faktów jej mylności, a przyjęto ją, ponieważ wówczas przedstawiała się jako hipoteza wśród wszystkich możliwych hipotez najprawdopodobniejsza. Więc i na tego rodzaju przykłady relatywiści powołują się nieśluszenie.

W taki mniej więcej sposób można odeprzeć wszelkie dowody relatywistów zaczerpnięte z przykładów istniejących rzekomo prawd względnych. Wszystkie te przykłady nie są bynajmniej przykładami sądów tylko w pewnych warunkach prawdziwych, lecz dotyczą sądów albo zawsze i wszędzie prawdziwych, albo też wogóle nieprawdziwych.

Chcąc jednak wykazać bezpodstawność relatywizmu, nie można poprzestać na powyższych wywodach, ponieważ relatywizm bywa popierany nie tylko domniemanem wskazywaniem prawd względnych, lecz także dedukcyjnie wyprawdzany z poglądu znanego pod nazwą subiektywizmu epistemologicznego. Subiektywizm zaznacza fakt, że wszystkie sądy, które człowiek wydaje (przez wydawanie sądów rozumem sam fakt psychiczny sądzenia w odróżnieniu od wypowiedziania sądów, t. j. od wyrażania ich zapomocą mowy lub innych znaków zmysłowo dostrzegalnych), są sądami człowieka. Jako takie sądy są zależne od właściwego człowiekowi sposobu pojmowania rzeczy. Sposób ten jest uwarunkowany psychofizyczną organizacją człowieka. Istocie o innej organizacyi świat przedstawiałby się inaczej, ona też inaczejby go pojmowała i wskutek tego inne o nim wydawała sądy, uważając ludzkie o nim sądy za mylne. Nawet my sami

zarzucilibyśmy nasze dotychczasowe sądy jako mylne, gdyby się nasza organizacja psychofizyczna zmieniła. Wskutek tego, mówią subiektywiści, a relatywiści im wtórują, sądy, które my, ludzie, wydajemy, mogą być prawdziwe tylko dla nas; sąd zaś, który jest tylko dla nas prawdziwy, może być a nawet prawdopodobnie jest mylny dla istot, zdolnych wydawać sądy, ale inaczej od nas zorganizowanych.

Pomijam zupełnie trudności, tkwiące w pojęciu istot, zdolnych wydawać tak samo jak my sądy, a jednak inaczej zorganizowanych; pomijam także pytanie, o ile możemy wypowiadać jakiegokolwiek uzasadnione zdania o tem, co się dzieje w umysłach istot odmiennie od nas zorganizowanych; główny bowiem nacisk kładzie pogląd subiektywistyczny na twierdzenie, iż wszystkie sądy przez nas wydawane mogą być tylko dla nas prawdziwe. Nawet w życiu potocznem można się spotkać niekiedy ze zdaniem, jakoby pewne przekonanie mogło być prawdziwe dla jednych, a nie musiało koniecznie być prawdziwe dla drugich. Wobec tego trzeba się zastanowić nad znaczeniem zwrotu, orzekającego, iż pewien sąd tylko dla pewnej osoby albo dla pewnych osób jest prawdziwy.

Twierdzenie takie, o ile mnie się zdaje, może mieć znaczenie dwojakie. Twierdząc, że pewien sąd jest prawdziwy tylko dla pewnej osoby, można mieć na myśli, iż osoba, sąd ten wydająca jest o jego prawdziwości wprawdzie przekonana, ale niesłusznie, tak że ten sąd jest w istocie sądem mylnym. Można jednak także, wygłaszając wspomniane twierdzenie, mieć na myśli, iż osoba, wydająca pewien sąd, jest o jego prawdziwości słusznie przekonana, ale że właśnie tylko ona może o jego prawdziwości być słusznie przekonana, gdy tymczasem inne osoby mogą być w najlepszym razie tylko niesłusznie o prawdziwości tego sądu przekonane. Wszak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że osoba, wydająca pewien sąd, jest o jego prawdziwości przekonana; inaczej nie mogłaby sądu tego wydać; jeżeli jest słusznie przekonana o prawdziwości wydanego przez siebie sądu, mamy do czynienia z sądem prawdziwym; jeżeli jej przekonanie o prawdziwości sądu, który wydaje, jest niesłuszne, mamy do czynienia z sądem mylnym. Zawsze więc sąd jest prawdziwy dla tej osoby, która go wydaje; chodzi tylko o to, czy osoba wydająca sąd

jest niesłusznie czy też słusznie o jego prawdziwości przekonana. Kto nie chce uznać tej alternatywy, wedle której każdy sąd albo niesłusznie albo słusznie jest uważany za prawdziwy, więc albo nie jest prawdziwy albo jest prawdziwy, ten nie może też uznawać zasady sprzeczności i wyłączonego środka. Kto zaś nie uznaje owych zasadniczych praw myślenia, nie może wymagać, by starano się go przekonać. Wszelkie bowiem przekonanie polega na dowodzeniu, a dowodzenie opiera się na wspomnianych zasadach. Słusznie mówili scholastyki: *Contra principia negantem non est disputandum*.

Chcąc tedy wogóle przeprowadzić w powyższej kwestyi jakiegokolwiek rozumowanie, trzeba też przyjąć wspomnianą alternatywę. Wedle pierwszej strony tej alternatywy twierdzenie, iż pewien sąd jest prawdziwy tylko dla pewnej osoby, znaczy, iż jest przez osobę, która go wydaje, niesłusznie uważany za prawdziwy. Wypadki takie zachodzą przecież bardzo często. Za każdym bowiem razem, w którym ktoś wydaje sąd mylny, zachodzi fakt, iż osoba wydająca mylny sąd jest niesłusznie o jego prawdziwości przekonana; inaczej nie mogłaby sądu tego wydać. Fakt ten uznają nie tylko subiektywiści i relatywiści, lecz także wszyscy ich przeciwnicy; nie można więc stąd wyprowadzić żadnego argumentu na korzyść wymienionych kierunków epistemologicznych. Subiektywista mógłby jednak, zdaje się, stanąć na tem stanowisku, iż wszystkie sądy, wydawane przez człowieka, są tego rodzaju, iż nie można wogóle rozstrzygnąć, czy są one uważane słusznie czy niesłusznie za prawdziwe. Na tem stanowisku można się jednak tylko tak długo utrzymać, jak długo nie widzi się tkwiącej w niem sprzeczności. Twierdząc bowiem, że o żadnym sądzie nie można rozstrzygnąć, czy jest on słusznie czy niesłusznie uważany za prawdziwy, subiektywista uniemożliwia sobie zarówno zwalczanie swych przeciwników, jak też obronę swych własnych przekonań. Nie może zwalczać przeciwników, gdyż wedle własnej tezy nie może twierdzić, że ich przekonania są nieprawdziwe; nie może obronić swych własnych twierdzeń, gdyż nie może wiedzieć, czy one są prawdziwe. Ktoby zatem chciał stanąć na tem stanowisku, ten musiałby się wogóle wyrzec wszelkiego w tej kwestyi stanowiska. Można więc w najlepszym razie twierdzić tylko tyle, że o pewnych,

nigdy zaś, że o żadnych sądach niepodobna rozstrzygnąć, czy osoby, sądy te wydające, uważają je słusznie czy też niesłusznie za prawdziwe. A z faktu, że o pewnych sądach niewiadomo, czy one są prawdziwe czy mylne, wynika tylko znany zresztą wprost z doświadczenia wniosek, iż wiele jest kwestyj dla człowieka dotąd a może i na zawsze nierozstrzygniętych, oraz zasada, że nawet względem sądów, które ktoś sam uważa za prawdziwe, trzeba być do pewnego stopnia krytycznym, skoro się zdarza, że można pewne sądy niesłusznie uważać za prawdziwe.

Pozostaje zatem tylko druga strona alternatywy, wedle której zdanie, iż pewne sądy są prawdziwe jedynie dla pewnej osoby albo dla człowieka wogóle, trzeba rozumieć w tym duchu, iż sądy te są przez wydające je osoby uważane słusznie za prawdziwe, ale też istotnie tylko przez osoby wydające te sądy. Żadna przeto inna osoba nie może sądów tych uważać słusznie za prawdziwe. Wedle tego zapatrywania sąd pewien wydany przez osobę A jest prawdziwy, a ten sam sąd, wydany przez osobę B, jest mylny. Takim zdaje się być istotnie zdanie relatywistów i subiektywistów. Do takich sądów mają należeć m. i. przykłady w rodzaju powiedzenia „woń tego kwiatu jest przyjemna“. Jeżeli bowiem, mówią subiektywiści, wobec tego samego kwiatu znajdują się dwie osoby, z których jedna lubi jego woń, gdy tymczasem druga, czując jego woń, doznaje uczucia przykrego, wtedy pierwsza osoba powie prawdę, mówiąc, że woń tego kwiatu jest przyjemna; dla drugiej zaś osoby sąd ten nie będzie prawdziwy, bo powiedziałaby nieprawdę, mówiąc „woń tego kwiatu jest przyjemna“. Któż jednak nie widzi, że zachodzi tutaj wypadek powiedzeń eliptycznych? Wszak chcąc w sposób wyczerpujący i dokładny wyrazić dotyczące sądy, trzeba powiedzieć, dla kogo woń tego kwiatu jest przyjemna. Skoro takie dokładne sformułowanie powiedzenia zostanie przeprowadzone, skoro pierwsza osoba powie: „woń tego kwiatu jest mi przyjemna“, a druga osoba rzeknie: „woń tego kwiatu nie jest mi przyjemna“, skoro dalej zważy się, że wyraz mi wypowiedziany przez dwie osoby ma w ustach każdej z nich inne znaczenie, gdyż oznacza raz jedną osobę, raz drugą osobę, wtedy okazuje się, że ten i każdy inny tego rodzaju przykład nic nie

dowodzi. Wszak nie można mówić, że ten sam sąd jest prawdziwy dla jednej osoby, a nieprawdziwy dla drugiej, skoro obie te osoby nie wydają wcale tego samego sądu, lecz posługują się tylko tem samem powiedzeniem w celu wyrażenia dwóch sądów różnych.

Ale relatywiści, opierając się na subiektywizmie, nie zadowolają się twierdzeniem, że pewne sądy mogą być prawdziwe dla jednej, a mylne dla drugiej osoby; twierdzą, że wszystkie sądy, które człowiek wydaje, są prawdziwe tylko dla człowieka. Przypuszczają więc możliwość, że istoty inne mogą sądy, które człowiek słusznie uważa za prawdziwe, nie mniej słusznie uważać za sądy mylne. Lecz łatwo zrozumieć, że taka teza nie da się pogodzić z zasadą sprzeczności. Jeżeli bowiem człowiek uważa pewne sądy słusznie za prawdziwe, sądy te są istotnie prawdziwe; jeżeli inne istoty uważają te same sądy słusznie za mylne, sądy te są mylne. Nikt nie zdoła jednak w sobie wzbudzić przekonania, jakoby te same sądy mogły być prawdziwymi sądami a mimo to równocześnie sądami mylnymi.

Wobec tego subiektywistyczny relatywizm da się tylko pod tym jedynym warunkiem przeprowadzić, że nie będzie uznawał zasady sprzeczności. A ponieważ zasada ta nie da się żadną miarą usunąć z rozumowania i myślenia ludzkiego, przeto nie można wyprowadzić relatywizmu z założeń subiektywistycznych. O żadnym więc sądzie, który uznajemy za prawdziwy, nie możemy, jak długo jesteśmy o jego prawdziwości przekonani, przypuszczać, że tylko my, jako ludzie, uważamy go słusznie za prawdziwy. Z chwilą bowiem, w której rodzi się w nas przypuszczenie, że inne istoty mogłyby sąd, przez nas za prawdziwy uważany, uważać słusznie za mylny, zaczynamy własnemu naszemu sądowi niedowierzać; a z chwilą, w której nabieramy pewności, albo w której staje się dla nas rzeczą bardzo prawdopodobną, że inne istoty sąd przez nas za prawdziwy uważany słusznie uważają za mylny, z chwilą tą my sami przestajemy nasz sąd uważać za prawdziwy.

Wyjątku w tej mierze nie stanowią nawet sądy, tyjące się t. zw. świata zewnętrznego, które stały się w pierwszym rzędzie punktem wyjścia dla teoryj subiektywistycznych.

Wedle tych teoryj rzecz tak się przedstawia, że człowiek przypisuje przedmiotom świata zewnętrznego pewne własności zmysłowe, że więc np. twierdzi, iż liście klonu są zielone; sąd ten wydaje człowiek wyłącznie wskutek tego, że posiada daną organizację psychofizyczną; inne istoty mogą z tem samem prawem twierdzić, że liście klonu są szare, jeżeli mianowicie te inne istoty są w ten sposób zorganizowane, że liście klonu wywołują w nich wyobrażenia przedmiotów o barwie szarej. Ale kto wychodzi z założenia, służącego za podstawę powyższemu rozumowaniu, iż barwy i t. p. nie są istnjącami poza umysłem własnościami przedmiotów, lecz tylko bezprawnie uprzedmiotowanymi wytworami umysłu, ten też nie może sądów, orzekających, że liście klonu są zielone albo szare, rozumieć w znaczeniu dosłownem, jakoby zawierały uznanie przedmiotowej rzeczywistości barwy zielonej albo szarej, przypisywanej liściom klonu. W myśl teoryj subiektywistycznych sądy te mogą znaczyć tylko to, że przedmioty zwane liśćmi klonu posiadają takie własności, iż wywołują w nas wyobrażenia przedmiotów o barwie zielonej. Zwolennicy subiektywizmu nie muszą oczywiście swych sądów zawsze formułować w taki właśnie sposób ściśle odpowiadający ich stanowisku epistemologicznemu, tak samo jak astronom może wyrażać się o słońcu w ten sposób, jak gdyby ono istotnie „dobiegało“ zenitu i t. p.; nie wolno im się jednak dać wprowadzać w błąd potocznym sposobem mówienia, i jeżeli chodzi o stwierdzenie prawdziwości sądów, należy obstawać przy dokładnem ich wypowiedzianiu. Skoro temu żądaniu stanie się zadość, odpada wszelki powód do twierdzenia, że sądy, które człowiek wydaje o świecie zewnętrznym, są tylko dla niego prawdziwe; człowiek bowiem nie może wedle teoryi subiektywistów wydawać sądów o tem, jaki jest świat zewnętrzny, lecz jedynie o tem, jak jemu się świat zewnętrzny przedstawia. Istotom innym może się świat przedstawiać zupełnie inaczej; ale jakiegokolwiekby jeszcze oprócz człowieka istniały istoty zdolne do wydawania sądów, żadna z nich nie będzie mogła zaprzeczyć sądom określającym, w jaki sposób świat zewnętrzny przedstawia się człowiekowi.

Powyższe rozumowanie, skierowane przeciw względności chociażby tylko tych sądów naszych, które tyczą się świata zewnętrznego, można jeszcze w innej przedstawić formie. Relatywizm bowiem, o ile opiera się na subiektywiźmie, wychodzi, jak to zaznaczyłem już powyżej, z założenia, że obraz świata zewnętrznego, który człowiek posiada, jest w mniejszym lub większym stopniu iluzją albo nawet wprost halucynacją. Cokolwiek bowiem sobie wyobrażamy, pozostaje to zawsze tylko przedmiotem naszego wyobrażenia; te wyobrażone przez nas przedmioty tylko naiwny realizm identyfikuje z niezależnie od nas istniejącymi przedmiotami świata zewnętrznego. Wedle wszystkich innych poglądów epistemologicznych istniejący niezależnie od nas świat zewnętrzny (o ile go te inne poglądy uznają) jest czemś odmiennem od świata zewnętrznego, który my sobie wyobrażamy. Ponieważ nasze sądy o świecie zewnętrznym dotyczyć mogą tylko tych przedmiotów, które my sobie wyobrażamy, a nie mogą osiągnąć istniejącego może niezależnie od naszych wyobrażeń świata zewnętrznego, przeto subiektywizm jest o tyle uzasadniony, o ile czyni własności wyobrażonego przez człowieka świata zewnętrznego zależnymi od organizacyi człowieka i o ile twierdzi, że od sposobu wyobrażania sobie świata zewnętrznego zależą też sądy o tym świecie wydawane. Myli się jednak relatywizm, wyprowadzając stąd naukę o względności prawd, dotyczących świata zewnętrznego. Jeżeli bowiem jakaś przyczyna niezależnie od nas istniejąca R —a mogą nią być rzecz sama w sobie, atomy, i ich ruchy, monady, albo Bóg i t. p. — wywołuje w człowieku wyobrażenie przedmiotu r , a w innej istocie wyobrażenie przedmiotu r' , jeżeli wskutek tego człowiek wydaje o tym przedmiocie sąd r — p , a inna istota sąd r' — p' , niema przecież żadnej podstawy do twierdzenia, że sąd przez człowieka wydany jest prawdziwy tylko dla niego, a nieprawdziwy dla innej istoty. Wszak owa inna istota nie może sobie wcale uprzytomnić tego samego sądu, który wydaje człowiek, ponieważ zamiast r i p , wchodzących w skład sądu człowieka, dane jej są r' i p' . Tylko drogą odpowiadającego naiwnemu realizmowi zidentyfikowania przedmiotów r i r' z owem R , istniejącem niezależnie od jakichkolwiek wyobrażeń, możnaby dojść do wniosku, że człowiek

wydaje słusznie sąd $R-p$, gdy tymczasem inna istota nie mniej słusznie wydaje sąd $R-p'$, ponieważ człowiek na podstawie swego wyobrażenia przedmiotu R przypisuje mu cechę p , a inna istota znowu na podstawie swego wyobrażenia przedmiotu R przypisuje mu cechę p' . W takim razie sąd $R-p$, słusznie za prawdziwy uważany przez człowieka, nie mógłby być słusznie za prawdziwy uważany przez inną istotę, któraby go słusznie musiała uważać za mylny. Istniałyby wtedy dwa sądy ze sobą niezgodne, a przecież każdy z tych sądów byłby słuszny dla pewnych istot. Widzieliśmy już, że taki stan rzeczy nie dałby się pogodzić z zasadą sprzeczności; widzieliśmy jednak także, że taki stan rzeczy nie wynika wcale z założeń subiektywizmu, jeżeli tylko założenia te są ściśle przestrzegane; wtedy bowiem trzeba o tem pamiętać, że sądy człowieka nie tyczą się wcale przedmiotu R , istniejącego może poza naszym umysłem, lecz przedmiotu r , danego w wyobrażeniu człowieka. O przedmiocie R zaś można tyle tylko powiedzieć, że wywołuje w człowieku wyobrażenie przedmiotu r , posiadającego cechę p , gdy tymczasem w innych istotach może wywołać zupełnie inne wyobrażenie, np. wyobrażenie przedmiotu r' , posiadającego cechę p' .

Relatywizm nie da się zatem utrzymać nawet na tem polu, na którym pierwotnie powstał i na którym zdawałby się mieć najwięcej uzasadnienia, na polu sądów o świecie zewnętrznym. Tak samo, jak nie można udowodnić istnienia prawd względnych, powołując się na rzekome przykłady takich prawd, nie można też nauki o względności poznawanych przez człowieka prawd wyprowadzić drogą dedukcyi z subiektywizmu. Subiektywizm bowiem dowodzi jedynie ograniczoności wiedzy ludzkiej; dowodzi, że sposób, w jaki człowiek przedstawia sobie przedmioty, a wskutek tego i sposób, w jaki o nich sądzi, jest nieuchronnie zależny od jego organizacji; organizacja ta może być tego rodzaju, iż człowiek dzięki niej wydaje więcej mylnych aniżeli prawdziwych sądów; skoro zaś sąd jakiś przez człowieka wydany jest prawdziwy, nigdy i dla nikogo prawdziwym być nie przestanie. Wynika to niewątpliwie z podanych powyżej wywodów.

Ale mówiąc o relatywizmie, nie można pominąć Spencera, który osobny rozdział pierwszej części swych „First

Principles“ poświęca „względności wszelkiego poznawania“. Zdawałoby się więc, że nie można uważać kwestyi relatywizmu za zamkniętą, póki nie zostaną odparte argumenty, które w obronie relatywizmu przytacza Spencer. Kto jednak spodziewa się istotnie znaleźć u Spencera uzasadnienie twierdzenia, iż sądy, które wydajemy, mogą być czasem prawdziwe, a czasem mylne, albo że sądy, które człowiek wydaje, są tylko dla niego prawdziwe, ten doznałby zupełnego zawodu. Spencer bowiem przez „względność wszelkiego poznawania“ rozumie poprostu jego ograniczoność, niemożliwość poznawania istotnej rzeczywistości, rzeczy samych w sobie. Wynika to wyraźnie ze wstępu do wspomnianego rozdziału, traktującego o względności poznawania. Mówi tam Spencer, że prawie wszyscy filozofowie zgodni są w tem, iż „rzeczywistość ukryta poza wszystkimi pozorami jest i musi wiecznie pozostać nieznana“ (the reality existing behind all appearances is and must ever be unknown). Kilka wierszy dalej, wyliczając sposoby, jakimi można prawdy tej dowieść, mówi znowu o „niepoznawalności rzeczy samych w sobie“ (inscrutableness of things in themselves, l. c. § 22). Kończąc zaś dowodzenie, formułuje jego wynik w twierdzeniu, że „rzeczy same w sobie poznane być nie mogą“ (that things in themselves cannot be known to us; l. c. § 25). Nie może więc ulegać wątpliwości, że Spencer dowodzi jedynie ograniczoności naszej wiedzy, niemożliwości poznawania rzeczy samych w sobie i konieczności zadowalania się poznawaniem samych tylko zjawisk, fenomenów.

Możnaby się jednak zapytać, dlaczego w takim razie Spencer wogóle mówi o względności wiedzy. Aby móc na to pytanie odpowiedzieć, trzeba przedewszystkiem zamiast wyrazu *w z g l ę d n o ś ć* używać wyrazu *r e l a t y w n o ś ć*; tylko wtedy bowiem można rozumieć tok myśli, na podstawie którego Spencer dochodzi do twierdzenia, iż wszelkie poznawanie jest względne. Otóż Spencer identyfikuje pojęcie rzeczy samej w sobie z absolutem, z tem co jest bezwzględne, a pojęcie fenomenu, zjawiska, z tem co jest relatywne, względne. Relatywność fenomenów polega na tem, iż, nie będąc niczem bezwzględnem, dane nam są zawsze tylko jako coś uwarunkowanego, jako coś, co pozostaje w stosunkach pewnych, w re-

lacyach do innych zjawisk i tylko dzięki temu jest dla naszego rozumu dostępne. Ale nie tylko fenomeny sprowadzają się do stosunków, czyli relacji, lecz także każdy akt poznawczy. Prawda jest poprostu dokładną zgodnością relacji, czyli stosunków, zachodzących w świadomości, ze stosunkami zachodzącymi w otoczeniu, a poznawanie polega na wytworzeniu takiej relacji w obrębie świadomości, której odpowiadałaby relacja poza świadomością. Jeżeli więc, konkluduje Spencer, myślenie jest poprostu wytwarzaniem relacji, żadna myśl nie może wyrażać nic więcej nad relacje, z czego bezpośrednio wynika, że wszelkie myślenie a zatem i poznawanie jest relatywne.

Relatywność poznawania jest tedy dla Spencera prawdą, wynikającą z samej analizy pojęcia poznawania. Tylko że relatywność u Spencera znaczy coś zupełnie innego, aniżeli względność u relatywistów. Spencer przez relatywność poznawania rozumie fakt, że wszelkie poznawanie odbywa się w formie relacji i tyczy się wyłącznie relacji; wiedza jest więc relatywna w tem znaczeniu, iż całą jej treścią i istotą są relacje, czyli stosunki.

Ponieważ wyraz relatywność pochodzi od wyrazu relacja, przeto Spencer może twierdzić, że relatywność wiedzy, polegającej na relacjach, jest rzeczą samą przez się zrozumiałą, jest wprost tautologią (If every act of knowing is the formation of a relation in consciousness parallel to a relation in the environment, then the relativity of knowledge is self-evident, becomes indeed a truism, l. c. § 25). Cały ten wywód przestaje jednak natychmiast być zrozumiałym, jeżeli zamiast wyrazów relacja i relatywny użyjemy wyrazów stosunek i względny. Wtedy bowiem ustęp przytoczony brzmi: „Skoro wszelki akt poznawania jest wytworzeniem w świadomości stosunku, równoległego do jakiegoś stosunku w otoczeniu, wtedy względność wiedzy widoczna sama przez się staje się w istocie tautologią“. (Pierwsze zasady w tłumaczeniu J. K. Potockiego, Warszawa, 1886, str. 84). Kto zna przytoczony ustęp jedynie z przekładu polskiego, nigdy nie może zrozumieć, gdzie tu właściwie tkwi tautologia. Istnieje ona tylko wtedy, gdy używamy wyrazów relacja zamiast stosunek a relatywny zamiast względny.

Więc na pytanie, dlaczego Spencer mówi o względności wiedzy, należy odpowiedzieć, iż czyni to dlatego, ponieważ nadaje wyrazowi, oznaczającemu w języku angielskim względność (*relativity*), na podstawie etymologii znaczenie odmienne od tego, które wyraz ten zwykle posiada wtedy, gdy mówi się o względnych prawdach. Dlatego też nie można, chcąc być ścisłym, tłómaczyć wyrażenia Spencera *relativity of knowledge* przez względność poznania; nie można też Spencerowi przypisywać poglądów relatywistycznych w tem znaczeniu, w którym w niniejszych wywodach o nich była mowa.

Nakoniec nasuwa się jeszcze jedno bardzo ważne pytanie: Jeżeli relatywizm istotnie pozbawiony jest wszelkiej podstawy, jeżeli pogląd uznający istnienie sądów tylko względnie prawdziwych nie da się uzasadnić, jak w takim razie wytiółmaczyć sobie fakt, iż pogląd ten jest tak rozpowszechniony i występuje nawet bardzo często w potocznym sposobie mówienia i myślenia? Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna, jeżeli się rozważy nader ścisły związek, zachodzący między sądem a powiedzeniem, będącem zewnętrznym wyrazem sądu. Związek ten jest tak ścisły, że Plato, jak wiadomo, identyfikował niemal sądy i powiedzenia, a nawet po dziś dzień te same wyrazy służą niejednokrotnie do oznaczania zarówno sądów jak powiedzeń. Do tych wyrazów należą m. i.: zdanie, twierdzenie, przeczenie. Używając tych wyrazów, możemy mieć na myśli albo pewne czynniki psychiczne, albo ich wyraz słowny. Także dla poszczególnych części sądu i powiedzenia istnieją często wspólne nazwy. Wszak wyraz *podmiot* może oznaczać pewien wyraz w powiedzeniu, ale też pewne pojęcie w sądzie, a nie inaczej ma się rzecz z wyrazami *orzeczenie* i *łącznik*. Wskutek tego ścisłego związku, zachodzącego między sądem a powiedzeniem oraz wskutek wspólności pewnych wyrazów oznaczających sądy i powiedzenia, łatwo może się stać, że coś, co należy tylko do sądów, orzekamy o powiedzeniach i na odwrót. I tak sądom tylko przysługuje cecha prawdziwości i mylności w ścisłym znaczeniu, mimo to nazywamy także powiedzenia prawdziwymi i mylnymi, stosownie do tego, czy sądy, w tych powiedzeniach wyrażone, są prawdziwe czy mylne. Podobnie cerę nazywamy

zdrową albo chorą, ponieważ jest wyrazem, znakiem zdrowego albo chorego organizmu, chociaż, ściśle biorąc, tylko sam organizm może być zdrowy albo chory.

Otóż prawdziwość i mylność, uważane za cechy powiedzenia, mogą same znowu posiadać cechy dalsze, których nie posiadają, jeżeli są wzięte w pierwotnem i ścisłym znaczeniu jako cechy sądów. Taką właśnie dalszą cechą prawdziwości i mylności, uważanych za cechy powiedzeń, jest ich względność. O powiedzeniach bowiem można doskonale mówić, że są tylko względnie prawdziwe. Wszak prawdziwość powiedzenia zależy od tego, czy sąd tem powiedzeniem wyrażony jest prawdziwy; ponieważ jednak dane powiedzenie może zwykle wyrażać kilka sądów, po części prawdziwych, a po części mylnych, przeto powiedzenie jest z tej przyczyny względnie prawdziwe, iż wyraża sąd prawdziwy tylko pod pewnym warunkiem, mianowicie jeżeli będziemy je uważali za wyraz takiego sądu, który jest prawdziwy. Jeżeli natomiast będziemy to samo powiedzenie rozumieli inaczej, to jest jeżeli będziemy w niem upatrywali wyraz sądu, który jest mylny, wtedy to samo powiedzenie będzie mylne. Tak np. możemy powiedzenie „Ojciec żyje“ nazwać względnie prawdziwem, ponieważ to powiedzenie jest wieloznaczne i może wyrażać zarówno sądy prawdziwe jak fałszywe. Będzie więc to powiedzenie prawdziwe, jeżeli osoba wypowiadająca albo słuchająca je ma na myśli np. własnego ojca istotnie żyjącego; gdyby zaś osoba mówiąca lub słuchająca miała na myśli nieżyjącego już ojca przyjaciela, to samo powiedzenie byłoby mylne, gdyż wypowiadałoby sąd mylny. W przeciwieństwie do takich powiedzeń względnie prawdziwych możnaby bezwzględnie prawdziwemi nazwać takie powiedzenia, które są tak ściśle sformułowane, że niepodobna upatrywać w nich wyrazu sądu mylnego. Na wszelki jednak wypadek rozróżnienie względnej i bezwzględnej prawdziwości ma rację bytu tylko w dziedzinie powiedzeń, którym cecha prawdziwości przysługuje jedynie w znaczeniu przenośnem, pośredniem; o ile zaś chodzi o same sądy, nie można mówić o względnej i bezwzględnej prawdziwości, gdyż sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze

i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy też nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy. Nauka o istnieniu praw względnych utrzymać się może jedynie dzięki nierozróżnianiu sądów od powiedzeń i traci wszelką podstawę tam, gdzie różnica między sądami a powiedzeniami jest ściśle i konsekwentnie przestrzegana.

Autoreferat powyższej rozprawy.¹⁾

Wbrew powszechnie niemal przyjętemu przekonaniu, iż istnieją prawdy względne, t. j. sądy nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach prawdziwe, staram się w wymienionej pracy dowieść, że prawd względnych nie ma, i że przekonanie, jakoby one istniały, powstało dzięki pewnym nieścisłościom i nieporozumieniom w traktowaniu dotyczących zagadnień. Główną winę ponosi w tej mierze nierozróżnianie sądu, jako wytworu psychicznego, od powiedzenia, t. j. od zdania, w którym sąd bywa wypowiedzany. Te same bowiem wyrazy mowy, w ten sam sposób zestawione, mogą stosownie do okoliczności, w których się nimi posługujemy, wyrażać różne sądy. Analiza kilku przykładów stwierdza to w sposób zupełnie niewątpliwy. A ponieważ dzięki ścisłemu związkowi, zachodzącemu między sądami a powiedzeniami, przenosimy łatwo to, co się tyczy powiedzeń, na sądy i na odwrót, przeto nie tylko sądy, lecz także powiedzenia nazywamy prawdziwymi i mylnymi. Skoro jednak to samo powiedzenie może wyrażać sądy różne, z których jedne mogą być prawdziwe, a inne mylne, więc istotnie p o w i e d z e n i a bywają w z g l ę d n i e prawdziwe, t. j. zależnie od tego, czy rozumiemy je tak, iż sąd w nich wyrażony jest sądem prawdziwym. Przeniósłszy jednak cechy prawdziwości i mylności ze sądów na powiedzenia, i dodawszy im, o ile występują jako cechy powiedzeń, dalsze określenie względności, przenosi się teraz napowrót prawdziwość i mylność jako względną na sądy, chociaż cecha prawdziwości względnej ma rację bytu jedynie w dziedzinie powiedzeń. Wszelki nawet pozór względności praw-

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, IV. (1901), str. 207-208.

dziwości sądów znika, jeżeli dba się o ściśle i zupełnie jednoznaczne wypowiedzanie sądów. Dowodem tego np. sądy, w których wyraża się pewne zasady etyczne, uważane za względne. I tutaj można wykazać, że zasada przestaje być tylko względnie słuszną, skoro zostanie ściśle sformułowana. Nadto przyczyniła się do przyjmowania względności zasad etycznych jeszcze ta okoliczność, iż pomieszano pojęcie słuszości zasady z jej mocą obowiązującą. Zasada słuszną obowiązuje tylko wtedy, gdy dane są warunki postępowania, których dotyczy zasada. Gdy warunków tych niema, wtedy brak też możliwości stosowania zasady; nie traci ona jednak swej słuszości, lecz słuszną pozostaje i zaczyna znowu obowiązywać z chwilą, w której zjawiają się warunki jej zastosowania. To samo dotyczy się wogóle wszystkich zasad, np. higienicznych, pedagogicznych i t. d.

Niedokładne sformułowanie sądu wywołuje też pozory względności „prawd“, które uchodzą dlatego za względne, iż postęp wiedzy może wykazać ich mylność. Dotyczące sądy są bowiem zawsze tylko sądami prawdopodobnymi, i jedynie dzięki temu, iż bywają wypowiedzane w formie sądów pewnych, zyskują pozory „prawd“ względnych. Nakoniec staram się wykazać, że nawet ze stanowiska subiektywizmu i fenomenalizmu twierdzenie o istnieniu prawd względnych nie da się obronić, i że teoria Spencera o względności poznawania dotyczy kwestyi zupełnie innej; Spencer bowiem nazywa wiedzę względną w tem znaczeniu, iż wyłącznym jej przedmiotem są jego zdaniem stosunki.

O czynnościach i wytworach.

Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki.¹⁾

TREŚĆ:

§ 1. Zadanie rozprawy. — § 2. Moment czynnościowy i zjawiskowy. — § 3. Przykład. — § 4. Różne stopnie różności znaczeń czasownika i odpowiedniego rzeczownika. — § 5. Figura etymologiczna. dopełnienie wewnętrzne (przedmiot wewnętrzny). — § 6. Kryterium wewnętrzności dopełnienia (przedmiotu). — § 7. Zjawiska, powstające dzięki czynnościom. — § 8. Stosunek tych zjawisk do dopełnienia (przedmiotu) wewnętrznego. — § 9. Pojęcie wytworu. — § 10. Rodzaje czynności i wytworów. — § 11. Wyrazy, dotyczące czynności i wytworów fizycznych i psychofizycznych. — § 13. Dwojaka wieloznaczność tych wyrazów. — § 14. Rzeczowniki, oznaczające obok wytworów także czynności. — § 15. Rzeczowniki, oznaczające obok wytworów i czynności także dyspozycje. — § 16. Rola rzeczowników słownych. — § 17. Analogie w innych językach. — § 18. Sposób uzyskania osobnych wyrazów na oznaczanie czynności i wytworów. — § 19. Sposób ten nie dotyczy znaczenia dyspozycyjnego tych wyrazów. — § 20. Wytwór czynności a przedmiot wytworu. — § 21. Czy rozróżnienie czynności i wytworu jest uzasadnione? — § 22. Fakt, który za tem przemawia. — § 23. Wytwory, znikające wraz z czynnością; ich istnienie aktualne i potencjalne. — § 24. Wytwory, trwające aktualnie dłużej od czynności. — § 25. Podział wytworów na nietrwałe i trwałe. — § 26. Co umożliwia trwałość wytworów? — § 27. Charakter rzeczowy wytworów trwałych. — § 28. Wytwory psychiczne nie są wytworami trwałymi. — § 29. Wytworami trwałymi mogą być zarówno wytwory fizyczne jak psychofizyczne. — § 30. W wytworach psychofizycznych wyrażają się (znajdują swój wyraz) wytwory psychiczne. — § 31. Niekiedy nadto wytwory psychofizyczne wyrażają wytwory psychiczne. — § 32. Wytwór psychiczny jako znaczenie. — § 33. Wytwory psychiczne, wyrażające się w trwałych wytworach psychofizycznych. — § 34. Potencjalne istnienie wytworów psychicznych w wytworach psychofi-

¹⁾ Drukowane w „Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego przez Króla Jana Kazimierza“, t. II., Lwów, nakładem Uniwersytetu lwowskiego, 1912, str. 33. Także w odbicie, Kraków, 1911, str. 33.

zycznych. — § 35. Utrwalanie wytworów nietrwałych. — § 36. Różne sposoby utrwalania wytworów nietrwałych. — § 37. Pismo jako sposób utrwalania wytworów psychicznych. — § 38. Pozorna niezależność wytworów utrwalonych od wytwarzających je czynności. — § 39. Identyfikacja wytworów. — § 40. Jest ona także jedną z przyczyn pozornej niezależności wytworów nietrwałych. — § 41. Dalszej takiej przyczyny dostarczają „niby-wytwory”. — § 42. Wytwory zastępcze. — § 43. Psychofizyczne wytwory zastępcze. — § 44. Rola wytworów zastępczych w logice. — § 45. Zakończenie.

§ 1. Z dwu wyrazów, zestawionych w takich parach jak: chodzić — chód, biegać — bieg, skakać — skok, krzyczeć — krzyk, śpiewać — śpiew, mówić — mowa, myśleć — myśl, błdzić — błąd, sądzić — sąd, zwracać — zwrot, — z dwu takich wyrazów pierwszy oznacza jakąś czynność; rozpatrzenie znaczenia drugiego wyrazu w stosunku do znaczenia wyrazu pierwszego jest zadaniem niniejszych wywodów.

§ 2. Można by zrazu przypuścić, że różność²⁾ takich dwu wyrazów jest tylko gramatyczna, a nie logiczna, t. j., że dotyczy jedynie ich formy, a nie ich znaczenia. Więc wyrazy bieg, skok i t. d. miałyby oznaczać tak samo czynność, jak oznaczają ją wyrazy biegać, skakać i t. d. I w samej rzeczy można bieg lub skok nazwać czynnością, ale zarazem niepodobna zaprzeczyć, że rzeczowniki te — właśnie dlatego, że są rzeczownikami — nie uwydatniają momentu czynnościowego tak wyraźnie, jak czasowniki biegać, skakać, że natomiast wysuwają moment inny, któryby można nazwać zjawiskowym, zdarzeniowym. Mówiąc o biegu, o skoku, mamy na myśli może nie tyle wykonaną przez kogoś czynność, ile raczej jakiś fakt, jakieś zjawisko, coś, co się dzieje lub zdarza. Mówimy np., że się na wyścigach odbywa bieg koni chowu krajowego, a w zwrocie tym jasno występuje wspomniany moment zjawiskowy, zdarzeniowy; gdy natomiast chodzi nam o uwydatnienie momentu czynnościowego, używamy raczej rzeczowników słownych (substantiva verbalia); mówimy np., że chodzenie po górach sprawia nam przyjemność.

²⁾ Używam wyrazu różność, a nie różnica, gdyż w ścisłym tego słowa znaczeniu różnica oznacza wielkość, o którą jedna wielkość jest większa lub mniejsza od drugiej, gdy tymczasem różność oznacza stosunek, zachodzący pomiędzy dwoma przedmiotami nierównymi właśnie dzięki temu, że nie są równe. Por. Höfler, Psychologie, 1897, str. 224 i nast.

§ 3. Zaznaczony tutaj stosunek czasownika i odpowiedniego rzeczownika występuje wyraźniej w przykładach innych, np. w parze: krzyczeć — krzyk. O ile krzyczenie nazwiemy bez wahania czynnością, o tyle trudno czynnością nazwać krzyk. Krzyk, to jakieś zjawisko akustyczne, o którym powiadamia nas słuch; a chociaż wiemy, że bez czynności, zwanej krzyczeniem, nie byłoby krzyku, przecież, mówiąc o krzyku, czynność ową pomijamy, traktując krzyk jako zjawisko akustyczne na równi z hukiem, szmerem i t. p.

§ 4. Podobnie ma się rzecz z resztą przytoczonych par wyrazów i w wszystkich tego rodzaju przypadkach. W niektórych mniej, w niektórych bardziej dobitnie występuje wspomniana różność znaczeń, polegająca na tem, że czasownik uwydatnia przedewszystkiem moment czynnościowy, rzeczownik — moment zjawiskowy. Gdzie różność ta jest mniej wyraźna, oba wyrazy przedstawiają się niemal tylko jako dwa sposoby ujęcia tej samej rzeczy, raz bardziej z jednej, raz bardziej z drugiej strony. Taki stosunek zachodzi np. między czasownikiem walczyć a rzeczownikiem walka, albowiem rzeczownik walka obok momentu zjawiskowego zawiera w sobie jeszcze wiele z owego momentu czynnościowego, który wyczerpuje znaczenie czasownika walczyć. Jeżeli się natomiast porówna wyrazy takie jak błdzić — błąd, zwracać — zwrot, można zauważyć, że tutaj różność między znaczeniem czasownika a rzeczownika jest bardzo znaczna, gdyż rzeczowniki te są zupełnie wolne od momentu czynnościowego. Między temi krańcowemi przypadkami, jakie zachodzić mogą w ustosunkowaniu znaczeń rzeczowników i czasowników jednej takiej pary, istnieją oczywiście liczne przypadki przejściowe.

§ 5. Gramatycy od dawien dawna zwrócili uwagę na stosunek wzajemny takich wyrazów, mówiąc o t. zw. figurze etymologicznej. Rozumieją przez nią konstrukcyę, w której rzeczownik, utworzony z tego samego tematu, co czasownik, odgrywa względem niego rolę dopełnienia³⁾ (przedmiotu), zwa-

³⁾ Według terminologii, użytej w „Gramatyce języka polskiego“ Steina i Zawilińskiego, Kraków-Warszawa, 1907, §§ 13, 14 i nast., którzy nazywają dopełnieniem to, co się zwykle w gramatyce nazywa przedmiotem.

nego w takich razach dopełnieniem (przedmiotem) wewnętrznem. Dopełnienie to może występować w bierniku, np. tańczyć taniec, zadać zadanie, albo też w innym przypadku, np. żyć życiem (gorączkowem), krzyczeć krzykiem (wielkim) i t. p. Wiadomo też, że taki stosunek czasownika i rzeczownika nie jest ograniczony do figury etymologicznej, a wtedy stosunek między czasownikiem a rzeczownikiem, tworzącym jego dopełnienie wewnętrzne, może być dwojaki: Czasownik może wymieniać w sposób zupełnie ogólnikowy czynność, nie wskazując swem znaczeniem wcale rodzaju dopełnienia. Taki czasownik, jak np. wykonać, może się wskutek tego łączyć z dopełnieniami o znaczeniach bardzo różnych. Wykonać można śpiew, skok, zwrot i t. p. Inne czasowniki znaczeniem swem wskazują już pewien rodzaj dopełnienia. I tak czasownik popełnić wymaga dopełnienia, które oznacza coś ujemnego: popełnić błąd, kłamstwo i t. p.; czasownik wygłaszać wymaga dopełnienia, które oznacza jakieś zjawisko akustyczne: wygłaszać mowę, wiersz i t. p. Figurę etymologiczną można uważać za krańcowy przypadek tego stosunku, gdyż w tej konstrukcyi czasownik sam niejako wprost wyznacza sobie dopełnienie wewnętrzne.⁴⁾

§ 6. „Wewnętrzność“ takiego dopełnienia — jeżeli wolno tak powiedzieć — wyraża się między innemi bądź w figurze etymologicznej, polegającej na tożsamości tematu czasownika i jego dopełnienia, bądź też w tej okoliczności, że zamiast zwrotu, złożonego z czasownika i oznaczającego jego dopełnienie rzeczownika, można użyć wprost odpowiedniego czasownika, nie dodając mu dopełnienia. Więc zamiast wykonać skok: skoczyć; zamiast popełnić kłamstwo: skłamać; zamiast udzielić rady: radzić; zamiast wydawać sąd: sądzić.

§ 7. To, cośmy powiedzieli na wstępie o stosunku znaczeń czasowników i rzeczowników, zestawionych w przytoczonych i tym podobnych parach wyrazów, dotyczy zatem czasowników z dopełnieniem (przedmiotem) wewnętrznem. Na tej podstawie możemy sobie też zdać sprawę ze znaczenia

⁴⁾ Wiadomo też, że niektóre czasowniki mogą, wzięte w pewnem znaczeniu, łączyć się z dopełnieniem wewnętrznem, a wzięte w innem znaczeniu, z dopełnieniem zewnętrznem: wydawać rozkazy — wydawać obiady.

dopełnienia wewnętrznego. Zauważyliśmy bowiem, że rzeczownik taki jak bieg uwydatnia bardziej zjawiskowy moment na niekorzyść czynnościowego momentu, uwydatnionego w czasowniku biegać; ale zjawisko, zwane biegiem, zjawia się właśnie dzięki czynności biegania, a może jest nawet z nią identyczne, tylko, że mówiąc o bieganiu, kładziemy nacisk na moment czynnościowy, a mówiąc o biegu, na moment zdarzeniowy. Jakkolwiekby rzecz się ma, można powiedzieć, że bieg jest zdarzeniem, zjawiskiem, które powstaje dzięki czynności biegania. W miarę, jak moment czynnościowy i zjawiskowy bardziej się rozstępują, mniej też sztucznym przedstawia się zwrot, orzekający, że dzięki czynności, wymienionej w czasowniku, powstaje to, co wymienia rzeczownik. Istotnie niema w tem nic sztucznego, gdy mówimy, że wskutek krzyczenia powstaje krzyk, wskutek błędzenia powstają błędy i t. p.

§ 8. Ogólnie można tedy powiedzieć, że w stosunku czasownika do odpowiadającego mu jako dopełnienie wewnętrzne rzeczownika wyraża się stosunek jakiejś czynności do tego, co dzięki, wskutek tej czynności, przez tę czynność powstaje. Gdy walczymy, powstaje walka, gdy myślimy, powstają myśli, gdy rozkazujemy, powstaje rozkaz, gdy śpiewamy, powstaje śpiew i t. p.

§ 9. To, co dzięki, wskutek jakiejś czynności czyli przez tę czynność powstaje, nazwać można wytworem tej czynności. Można więc powiedzieć, że skok jest wytworem skakania, śpiew wytworem śpiewania, błąd wytworem błędzenia i t. p., przyczem zachodzi, jak wiemy, stopniowanie od przypadków, w których wytwór niemal się zlewa z wytwarzającą go czynnością, aż do przypadków, w których czynność i jej wytwór coraz wyraźniej się rozstępują.⁵⁾

⁵⁾ Znaczenie wyrazów wytwarzać i wytwór, w powyższy sposób określonych, nie zawiera w sobie cechy twórczości w tem znaczeniu, w jakim przeciwstawiamy ją czynności odtwarzającej. To też zarówno to, co powstaje dzięki czynności odtwarzającej, jak też to, co powstaje dzięki czynności twórczej w zwykłym znaczeniu, więc dzięki twórczości oryginalnej, jest wytworem w znaczeniu tutaj określonym. O tem trzeba pamiętać ze względu na różność odtwarzającej czynności pamięci i wytwórczej czynności fantazyi. (Zob. moją rozprawę p. t. Wyobrażenia i Pojęcia, Lwów, 1898, str. 25). Obie te czynności są czynnościami wytwarzającymi w znaczeniu tutaj przyjętem, czynnościami, dzięki którym powstają pewne wytwory.

§ 10. Przykłady, na których wyjaśnialiśmy pojęcie wytworu, dotyczyły czynności i wytworów różnych rodzajów, które można sprowadzić do dwóch zasadniczych, do czynności i wytworów fizycznych, i do czynności i wytworów psychicznych. Do pierwszego rodzaju należą chodzić — chód, biegać — bieg, skakać — skok; do drugiego należą myśleć — myśl, sądzić — sąd, zamierzać — zamiar.⁶⁾ Wśród czynności i wytworów fizycznych należy wyróżnić odrębny gatunek czynności i wytworów psychofizycznych. Psychofizyczną jest czynność fizyczna, jeżeli towarzyszy jej czynność psychiczna, wywierająca jakiś wpływ na przebieg czynności fizycznej a tem samem na powstający dzięki niej wytwór; powstający zaś w ten sposób wytwór nazywa się także psychofi-

⁶⁾ Ponieważ mowa ludzka posiada w wielu przypadkach osobne wyrazy na oznaczenie czynności i wytworów nie tylko fizycznych, lecz także psychicznych, przeto zwłaszcza logicy od dawien dawna operują wytworami psychicznymi jako czemś od czynności różnem, chociaż może nie zawsze zdawali sobie jasno sprawę z tego rozróżnienia. Bolzano, który je sobie uświadamia (Bei den Worten: ein Urteil... eine Behauptung stellen wir uns sicher nichts anders vor, als etwas, das durch Urteilen... und Behaupten hervorgebracht ist. Wissenschaftslehre. I. 1837, str. 82), przytacza cały szereg ustępów z dzieł dawniejszych i współczesnych, które dowodzą, że to rozróżnienie mniej lub więcej świadomie przeprowadzono. Po Bolzanie rozróżnia wytwór od czynności bardzo stanowczo Bergmann, nazywając myśl, pojęcie, sąd już wprost wytworem (Erzeugnis, Werk, Gebilde) dotyczących czynności. (Reine Logik, Berlin, 1879, str. 2-3, 10-12, 38-39). O wytworach psychicznych wogóle mówi Stumpf (Erscheinungen und psychische Funktionen, Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, w odcieku, Berlin, 1907, str. 28-33, oraz Zur Einteilung der Wissenschaften, tamże, w odcieku Berlin, 1907, str. 32 i nast.), posługując się wyrazem Gebilde psychischer Funktionen. Zdaje się jednak, że pojęcie wytworu psychicznego, którem operuje Stumpf, nie pod każdym względem schodzi się z pojęciem tutaj rozwinętem, przynajmniej o ile chodzi o wytwór czynności sądzenia; sprawa ta wymaga jednak osobnego rozpatrzenia, gdyż łączy się m. i. i ze stosunkiem pojęcia wytworu sądzenia do tego, co Meinong (Ueber Annahmen, 2 wyd., 1910) nazywa obiektywem. Najpełniej rozwinął pojęcie wytworów psychicznych i konsekwentnie przeprowadził w swej psychologii Witasek (Grundlinien der Psychologie, Leipzig, 1908, zob. zwłaszcza I. Teil, 4. Kapitel). Przeciwwstawia on psychiczne wytwory (do których zalicza np. Vorstellung, Empfindung, Urteil, Gedanke, Gefühl, Hoffnung, Sehnsucht, Begehrung) procesom psychicznym (Vorstellen, Empfinden, Urteilen, Denken, Fühlen, Hoffen, Sehnen, Begehren).

zycznym. Należą tu czynności i wytwory, oznaczone wyrazami krzyczeć — krzyk, śpiewać — śpiew, mówić — mowa, kłamać — kłamstwo i t. p.⁷⁾

§ 11. Granica między wyrazami, które wymieniają czynności i wytwory fizyczne a wyrazami, które wymieniają czynności i wytwory psychofizyczne, jest dość płynna, gdyż często te same wyrazy służą obu celom. Krzyczenie bywa na ogół czynnością psychofizyczną, gdyż towarzyszy mu zwykle czynność psychiczna, wywierająca wpływ na krzyczenie; można jednak też krzyczeć odruchowo, a wtedy czynność może być czysto fizyczna.

§ 12. Istnieją też przykłady wyrazów, które mogą oznaczać bądź czynności i wytwory psychofizyczne a nawet fizyczne, bądź czynności i wytwory psychiczne. Takie trojokie znaczenie ma wyraz ujęcie, dwojakie wyraz zdanie. Albowiem przez zdanie można rozumieć bądź wytwór psychiczny, który oznaczamy też wyrazami przekonanie, pogląd, zapatrywanie, albo też wytwór psychofizyczny, gdy używamy wyrazu zdanie w znaczeniu gramatycznym. Podobnie wyrazy twierdzić i przeczyć oznaczają bądź określoną co do jakości czynność psychiczną sądenia, bądź też psychofizyczną czynność wygłaszania sądu twierdzącego lub przeczącego. Ale obok tych wyrazów istnieją liczne inne, które bądź należą wyłącznie do zakresu czynności i wytworów psychicznych (np. myśleć — myśl), bądź też zyskały sobie w tym zakresie pełne prawo obywatelstwa, chociaż niekiedy dotyczą także czynności i wytworów psychofizycznych (np. sądzić — sąd, pojmować — pojęcie, zamierzać — zamiar, czuć — wrażenie, odczuwać — uczucie i t. p.).⁸⁾

⁷⁾ W innym znaczeniu należałoby uważać za psychofizyczne wszystkie wogóle czynności psychiczne, o ile towarzyszą im czynności fizyczne w ustroju, wywierające na nie wpływ. Możemy jednak tutaj znaczenie to pominąć.

⁸⁾ Mogłaby powstać wątpliwość, czy rozróżnienie czynności i wytworów psychicznych da się też stosować w ten sposób, by nazywać czucie czyli doznawanie wrażeń czynnością, a wrażenie wytworem tej czynności, a dalej odczuwanie czyli doznawanie uczuć czynnością, a uczucie (więc i przyjemność i przykrość) wytworem tej czynności. Wątpliwość ta mogłaby wynikać stąd, że wszelkie doznawanie jest raczej jakimś stanem biernym, a nie czynnym, że więc trudno nazwać czucie i odczuwanie

§ 13. Przytoczone przykłady dotyczą wieloznaczności, polegającej na tem, że te same wyrazy mogą oznaczać wytwory i czynności różnych rodzajów. Istnieje jednak jeszcze inna wieloznaczność, występująca w zakresie tego samego rodzaju czynności i wytworów, a wieloznaczność ta przez długi czas utrudniała i poniekąd jeszcze dzisiaj utrudnia uchwycenie różności, zachodzącej między czynnością a jej wytworem.

§ 14. Mówiąc o czynnościach i ich wytworach, przeciwstawialiśmy jedne drugim przy pomocy czasowników i odpowiednich rzeczowników, przyjmując, że tak, jak czasownik oznacza zawsze czynność, odpowiedni rzeczownik oznacza zawsze wytwór tej czynności. Nie ulega jednak wątpliwości, że często posługujemy się także rzeczownikiem, by oznaczyć czynność, dzięki czemu rzeczowniki te stają się dwuznacznymi, mogąc oznaczać na przemian czynności i ich wytwory. W zwrocie „udzielić komuś rady“ wyraz rada oznacza wytwór czynności radzenia, ale gdy powiadamy: „tu trudna rada“, chcemy wyrazić przekonanie, że czynność znalezienia lub udzielenia rady natrafia na trudności. Podobna różność zachodzi w zwrotach „przedłożyć komuś prośbę“ i „zacząć od prośby“. Gdy dalej mówimy: „tego błędu nigdy ci nie przebaczę“, chodzi o czynność błędzenia, więc grozimy, że nie przebaczymy popełnienia błędu; ale gdy o błędzie powiadamy, że jest łatwy do wykrycia, bynajmniej nie mamy na myśli czynności błędzenia, lecz jej wytwór. Tak samo ma się rzecz z rzeczownikiem sąd, który również po dziś dzień służy obu tym znaczeniom, raz dotycząc wytworu, raz czynności, dzięki której wytwór powstaje. W pierwszym znaczeniu mówi się

czynnościami. Jeżeli się jednak zważy, że wyrazu czynność używa się bardzo często nie w przeciwstawieniu do stanów biernych, lecz w znaczeniu ogólniejszem, w którym można go też zastąpić wyrazem funkcyja, wątpliwość ustąpi. Na innych opierając się założeniach, Dr. Wł. Witwicki pod względem, o który tutaj chodzi, także stawia sąd i przekonanie zupełnie na równi z bólem i rozkoszą, mówiąc nawet nie tylko o doznawaniu bólu i rozkoszy, lecz także o doznawaniu przekonania (Zob. rzecz p. t. „W sprawie przedmiotu i podziału psychologii“ w Księdze pamiątkowej ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego, Tom II. (1912), str. 10). Witaśk celem uwydatnienia różności funkcyi o charakterze bardziej czynnym od funkcyi o charakterze bardziej biernym dzieli procesy psychiczne (zob. pow. uw. 6) na Tätigkeiten i Vorgänge (l. c. str. 84 i nast.).

np., że pewne sądy są następstwem logicznem sądów innych; w drugim znaczeniu mówi się o sądach jako funkcyjach psychicznych, nazywając sąd np. czynnością poznawczą i t. p. Dla odróżnienia obu tych znaczeń wyraz sąd używa się niekiedy określić: sąd w znaczeniu psychologicznem t. j. czynność, i sąd w znaczeniu logicznem, t. j. wytwór. Lepiej jednak zastrzec wyrazowi sąd tylko jedno z tych dwu znaczeń, mianowicie znaczenie wytworu, a tam, gdzie chodzi o czynność, mówić o sądzeniu czyli wydawaniu sądów.⁹⁾

§ 15. Lecz na tem się nie kończy wieloznaczność wyrazów takich jak sąd. Niekiedy bowiem nie używamy go ani w znaczeniu czynności wydawania sądów, ani w znaczeniu wytworów tej czynności czyli sądów, lecz w znaczeniu trzecim, mianowicie, w znaczeniu dyspozycji¹⁰⁾ do wydawania sądów, czyli sądzenia. I tak np. mówimy „człowiek ten ma trafny sąd o rzeczach“. Tu oczywiście chodzi o zdolność wydawania trafnych sądów, a dyspozycyjny charakter sądu w tem znaczeniu wziętego występuje w tem, że ten „trafny sąd“ o rzeczach jest względnie stałą właściwością danego osobnika, gdy tymczasem czynność trafnego sądzenia jest w każdym przypadku czemś chwilowem. W znaczeniu dyspozycyjnem bierzemy także wyraz sąd, mówiąc np., że nauka ma kształcić nie tylko pamięć, lecz także sąd.¹¹⁾ Podobnie ma

⁹⁾ Należy się mieć na baczności, by czasownika wydawać w tym zwrocie stosowanego nie brać w znaczeniu jakiejś czynności uzewnętrzniającej tembardziej, że czasownik wydawać w połączeniu z innemi dopełnieniami wewnętrznymi i zewnętrznymi (por. uw. 4) może mieć takie znaczenie, np. w zwrocie wydawać komuś rozkazy. Otóż zwrot wydawać sądy nie znaczy bynajmniej tyle co wygłaszać sądy, wypowiadać sądy, oznajmiać sądy, wyrażać sądy lecz znaczy poprostu tyle, co dokonywać w umyśle czynności sądzenia czyli sądzić (niemieckie *Urtheil fällen* tyle co *urtheilen*, francuskie *porter un jugement* tyle co *juger*). Wydawanie sądów tak samo nie ma nic wspólnego z ich uzewnętrznianiem, jak niesienie pomocy albo przytoczone właśnie francuskie *porter un jugement* nie ma nic wspólnego z noszeniem.

¹⁰⁾ Wyrazu dyspozycya używam w znaczeniu, sformułowanem przez Höflera, *Psychologie*, 1897, § 12, który też (tamże § 6) zwraca uwagę na wyrazy, oznaczające promiscue czynności (wytwory) i dyspozycye.

¹¹⁾ U niektórych pisarzy wyraz sąd występuje w czwartem jeszcze znaczeniu, oznaczając to, co się zwykle nazywa *enuntiatio*, *Aussage* a co po polsku zaproponowałem nazwać powiedzeniem (por. moją rozprawę

się rzecz z wyrazem wiara. W zwrocie „wiara cię uzdrowiła“ chodzi niewątpliwie o czynność wierzenia („akt wiary“); gdy mowa o różnych wiarach, które ludzkość wyznaje, chodzi o wytwory, a gdy powiadamy o kimś, że wiarę stracił, stwierdzamy, że stracił zdolność do wierzenia w pewne rzeczy czyli do wzbudzenia w sobie pewnych aktów wiary, więc czynności psychicznych. Analogiczne przykłady znajdujemy też w zakresie czynności i wytworów psychofizycznych. Jeżeli powiadamy, że mowa ¹²⁾ czyjaś trwała godzinę, mamy na myśli czynność mówienia, wygłaszania mowy; w zwrocie „mowa twoja niech będzie tak i nie“ chodzi o wytwór mówienia, a gdy powiada się, że komuś przerażenie odjęło mowę, chodzi o zdolność mówienia. Tak samo dyspozycję do pewnej czynności a nie tylko jej wytwór może oznaczać wyraz dowcip (człowiek posiadający dowcip), a nawet wyraz chód (ten człowiek ma lekki chód).

§ 16. Z natury rzeczy niebezpieczeństwo pomieszania czynności i jej wytworu jest na ogół większe, aniżeli niebezpieczeństwo pomieszania wytworu lub czynności z odpowiednią dyspozycją. Dalszem zaś utrudnieniem odróżnienia czynności od wytworu jest częsty brak osobnego rzeczownika na oznaczanie wytworu i — wobec tego — konieczność posługiwania się rzeczownikiem słownym. Gdzie bowiem istnieje rzeczownik niesłowny na oznaczenie wytworu czynności, tam rzeczownik słowny zachowuje zwykle znaczenie czynnościowe: prosić — proszenie — prośba, radzić — radzenie — rada, mówić — mówienie — mowa, rozkazać — rozkazanie — rozkaz, zakazać — zakazanie — zakaz. ¹³⁾ Tam zaś gdzie brak innego aniżeli słownego rzeczownika, rzeczownik taki przybiera czasem obok swego znaczenia czynnościowego także znaczenie

O t. zw. prawdach względnych, odblask z Księgi pamiątkowej Uniwersytetu lwowskiego ku uczczeniu 500-ej rocznicy odnowienia fundacji Jagiellońskiej Uniwersytetu krakowskiego, Lwów, 1900, oraz str. 64—93 niniejszej książki). W tem czwartem więc znaczeniu wyraz sąd oznacza pewien wytwór psychofizyczny. Zob. o tem poniżej, uw. 41.

¹²⁾ W zwrotach tych mowa jest wzięta wszędzie w znaczeniu łacińskiego sermo, nie oratio.

¹³⁾ W niektórych przypadkach wyraźna dwuznaczność rzeczownika słownego istnieje, chociaż posiadamy osobny rzeczownik niesłowny do oznaczenia wytworu; np. opowiadać — opowiadanie — opowieść.

wytworu. Ponieważ np. nie używamy od czasownika przykazać rzeczownika „przykaz“, analogicznego do „rozkaz“ i „zakaz“, przeto rzeczownik słowny przykazanie przybrał znaczenie wytworu, i to tak dalece, że to znaczenie właśnie przytłumia znaczenie czynnościowe. W innych jednak przypadkach oba znaczenia istnieją obok siebie, np. w wyrazie „pytanie“, który w zwrocie „mam dość tego pytania“ oznaczać może czynność zapytywania lub wypyttywania, a w zwrocie „pytanie to nie da się rozwiązać“ oznacza widocznie nie czynność, lecz wytwór. Należą tu dalej wyrazy poznanie, przekonanie, zapatrywanie, wierzenie, mniemanie, postanowienie, pragnienie, przedstawienie, wyobrażenie, czucie, przeżycie, ujęcie, pojęcie, spostrzeżenie, przypomnienie, rozumowanie, porównanie, żądanie, doświadczenie, doznanie i t. p.

§ 17. Dwuznaczność tych wyrazów stwierdzono oddawna: wiadomo też, że podobnie jak w języku polskim te rzeczowniki słowne, okazują ją w łacińskim języku utworzone z czasowników wyrazy na *i o*, w języku niemieckim utworzone w podobny sposób rzeczowniki na *u n g*.¹⁴⁾ O ile te rzeczowniki łacińskie stosujemy w języku polskim, zbliżamy je ich znaczeniem raczej do wytworów, zachowując dla oznaczenia czynności zwykle słowną formę rzeczownika: abstrahowanie — abstrakcja, kombinowanie — kombinacja, konstruowanie — konstrukcja i t. p.

§ 18. Chcąc w tych przypadkach w języku polskim oznaczyć czynność w odróżnieniu od wytworu, uciekamy się zwykle — gdzie to możebne — do rzeczownika słownego, utworzonego od formy częstotliwej czasownika. Gdy więc mówimy o poznawaniu, postanawianiu, przedstawianiu, wyobrażaniu, ujmowaniu, pojmowaniu, przeżywaniu, spostrzeganiu, przypominaniu, porównywaniu, doświadczaniu, doznawaniu i t. p., każdy widzi, że mówimy o czynnościach, a nie o ich wytworach, których wobec tego naturalnym wyrazem staje się rzeczownik słowny, utworzony od nieczęstotliwej formy czasownika, więc w brzmieniu poprzednio w § 16 przytoczonym.¹⁵⁾ Gdzie niepo-

¹⁴⁾ Analogicznie polskie rzeczowniki na *u n e k* (ratunek) i na *i t w a* (modlitwa).

¹⁵⁾ Nie jest więc tem samem teoria poznawania i teoria poznania, lecz zachodzi tu taka sama różność, jak między teorią sądzenia a teorią

dobna użyć tego sposobu, rzeczownik słowny pozostaje dwuznacznym, jak to widać w przykładach wierzenie, mniemanie, zapatrywanie, pragnienie, rozumowanie, żądanie, o ile zwyczaj nie wysuwa naprzód bardziej jednego niż drugiego znaczenia, jak to zachodzi przy wyrazie przekonanie, oznaczającym raczej wytwór, aniżeli czynność, albo o ile nie posiadamy innego sposobu odróżnienia obu znaczeń, jak np. wtedy, gdy dla uwydatnienia momentu czynnościowego mówimy o zapatrywaniu się, rozumiejąc przez zapatrywanie raczej wytwór.¹⁶⁾

§ 19. Ale ograniczając znaczenie wyrazów takich jak zapatrywanie, pojęcie, przekonanie i t. p. do wytworów, nie usuwamy innej dwuznaczności, wskutek której mogą podobnie jak rzeczowniki sąd, wiara i t. p. obok wytworów oznaczać także dyspozycje do czynności, dzięki którym takie wytwory powstają. Gdy np. o kimś powiadamy, że posiada wyrobione przekonania, przypisujemy mu wyrobione dyspozycje do wydawania sądów. W dyspozycyjnym charakterze używamy także wyrazu przekonanie, gdy mówimy o przekonaniach niezłomnych, stałych i t. p. tak, jak w innych razach przypisujemy niezłomność, stałość czyjejś woli, t. j. dyspozycji do postanawiania w pewien sposób.¹⁷⁾ I znowu to dyspozycyjne znaczenie wyrazów przekonanie, zapatrywanie, pojęcie i t. p.

sądu; pierwsza jest teoria psychologiczną pewnych czynności umysłowych, druga jest teoria powstających dzięki tym czynnościom wytworów.

¹⁶⁾ W języku niemieckim, posiadającym rodzajnik, rozgraniczeniu czynności i wytworu służyć może doskonale konsekwentne używanie bezokolicznika w znaczeniu czynności, a odpowiedniego rzeczownika w znaczeniu wytworu (np. Bolzano w zdaniu przytoczonym poniżej w uw. 6 i w wielu innych miejscach swego dzieła). Więc Urteilen — Urteil, Vorstellen — Vorstellung, Behaupten — Behauptung, Aussagen — Aussage i t. p. W rozprawie swej *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wien 1894) nazwałem czynność przedstawiania aktem, a wytwór przedstawiania treścią przedstawienia (Vorstellungsakt, Vorstellungsinhalt). Terminologię tę m. i. przyjął i konsekwentnie przeprowadził Kreibitz w dziele *Die intellektuellen Funktionen*, Wien und Leipzig, 1909. To więc, co w owej rozprawie nazwałem treścią przedstawienia, najdokładniej odpowiada temu, co tutaj występuje jako wytwór przedstawienia. (Gramatycy nazywają niekiedy biernik dopełnienia wewnętrznego, odpowiadającego wytworowi, biernikiem treści).

¹⁷⁾ Por. Marty, Ueber Annahmen, *Zeitschrift für Psychologie*, 40 (1906), str. 11.

występuje najjaśniej w zwrotach, w których o przekonaniu, o pojęciu i t. p. mówimy jako o czymś trwałem (por. § 15), więc w zwrotach takich jak żywić przekonanie, posiadać pojęcie i t. p. ¹⁸⁾

§ 20. I ażeby dopełnić wielorodności znaczeń, jakie mogą się łączyć z omawianymi wyrazami, używamy niekiedy zwrotów takich jak „energia jest jednym z zasadniczych pojęć współczesnej fizyki“. Oczywiście są to zwroty skrócone, gdyż energia nie jest pojęciem, lecz przedmiotem pojęcia. Ale zwroty takie dowodzą, że mieszamy też pojęcie z jego przedmiotem. ¹⁹⁾ Czy Schopenhauer, pisząc o świetle jako woli i przedstawieniu, zdawał sobie sprawę z tego, w jakim znaczeniu używa wyrazu przedstawienie? Zdaje się, że ściśle rozgraniczenie tych różnych znaczeń, które mogą się z tego rodzaju wyrazami łączyć, wyszłoby bardzo na korzyść różnym teoryom epistemologicznym i metafizycznym.

§ 21. O tem, że należy odróżniać znaczenie, w którym tego rodzaju wyrazy dotyczą dyspozycji, od znaczenia, w którym dotyczą czynności, i od znaczenia, w którym dotyczą przedmiotów, nikt chyba nie wątpi. Natomiast mogą się zjawiać wątpliwości, czy istotnie znaczenie, w którym tego rodzaju wyrazy dotyczą wytworów czynności, należy odróżniać od znaczenia, w którym dotyczą czynności. Mogłoby się nasunąć przypuszczenie, że różność jest tylko pozorna, że pochodzi z różnych sposobów, w jakie możemy wyrażać tę samą myśl, że się sprowadza do tego, co Marty nazwał kapryсами mowy. Wątpliwości te muszą jednak ustąpić wobec pewnego faktu, który świadczy o konieczności tego rozróżnienia. Dotknęliśmy go już w poprzednich rozważaniach.

§ 22. Fakt ten polega na tem, że o wytworach orzekamy niejedno, czego nie powiadamy o dotyczących czynnościach.

¹⁸⁾ O dyspozycyjnem znaczeniu wyrazu pojęcie, zob. moją rozprawę Wyobrażenia i Pojęcia. Lwów, 1898, str. 144 i nast. oraz Ueber begriffliche Vorstellungen in Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der k. k. Universität zu Wien, Leipzig, 1903, str. 25 i nast. (Por. nadto rozprawę „O istocie pojęć“. Wydawnictwo Polskiego Tow. filozoficznego. Lwów, 1924, str. 33 i nast.).

¹⁹⁾ Ten przedmiot pojęcia, a więc wytworu, jest zarazem zewnętrznym przedmiotem czynności, której przedmiotem wewnętrznym jest wytwór. Por. niżej, uw. 23.

Mówimy np. o określaniu pojęć, przyczem nie chodzi nam wcale o określenie pojmowania; pewne pytania nazywamy niezrozumiałymi, nie chcąc tem samem twierdzić, jakoby stawianie pytań było czynnością niezrozumiałą; charakteryzujemy niekiedy jakieś zadanie jako nierozwiązalne, co się oczywiście nie może tyczyć czynności zadawania; zarzucamy komuś, że przeoczył błąd, co wcale nie ma znaczyć, że przeoczył czynność błędzenia; mówimy o niespełnionych marzeniach, o postanowieniach, które nie zostały wprowadzone w czyn, a nie wyrażamy się w ten sposób o czynności marzenia albo o czynności postanawiania; mówimy o „złoty²⁰⁾ myślach“ znakomitego pisarza, ale nie nazwiemy złotem jego myślenia. Widać więc chodzi nam o coś innego, gdy mówimy o wytworach, a o coś innego, gdy mówimy o dotyczących czynnościach, wobec czego rozróżnienie czynności i wytworów jest rzeczą zupełnie uzasadnioną.

§ 23. O ile jednak rozróżnienie czynności i wytworu wymaga osobnego uzasadnienia w przypadkach dotąd przytaczanych, w innych samo się ono narzuca. Dotąd przytaczane wytwory możnaby nazwać wytworami nietrwałymi, t. j. wytworami, które istnieją tylko tak długo, jak długo istnieje czynność, dzięki której powstają. Krzyk istnieje, póki trwa czynność krzyczenia, śpiew, póki trwa czynność śpiewania, myśl, jak długo ktoś myśli, sąd istnieje wtedy, gdy ktoś sądzi.²¹⁾ Mówimy wprawdzie także o pewnych przekonaniach, że utrzymują się przez długie wieki, mówimy też o myślach mędrca, że go przetrwać mogą, ale nie chodzi tu o niezależne od czynności trwałe aktualne istnienie wytworów, lecz o powtarzanie się przez szereg pokoleń czynności i wytworów podobnych

²⁰⁾ Mogłoby się niekiedy wydać, jakoby było rzeczą dowolną, czy cechę pewną przypisujemy zapomocą przymiotnika wytworowi, czy też zapomocą przysłówka czynności. Mówimy bowiem równie dobrze, że ktoś wydał przeraźliwy okrzyk, jak też że przeraźliwie krzyknął. Widoczną jednak jest rzeczą, że ściśle mówiąc, cecha przeraźliwości przysługuje okrzykowi jako zjawisku akustycznemu, a nie czynności krzyczenia, gdyż nie wydanie okrzyku jest przeraźliwe, lecz sam okrzyk. Nie przeszkadza to oczywiście temu, że w innych przypadkach przypisujemy pewną cechę w właściwym znaczeniu samej czynności.

²¹⁾ Por. Bergmann l. c. str. 38: Das Urteil ist das mit dem Urteilen zugleich auftretende und wieder verschwindende Erzeugnis desselben.

do tych, które zachodziły w pokoleniach poprzednich lub w owym mędrцу. Analogicznie mówimy, że są w nas pojęcia, przekonania, pragnienia, chociaż w danej chwili nie odbywają się w nas odpowiednie czynności. Znaczy to — jak wiadomo — tylko, że są w nas dyspozycje, dzięki którym w przyszłości mogą powstawać w nas wytwory takie same jak poprzednie. Gdy zatem mówimy o trwałem istnieniu wytworów tego rodzaju, chodzi bądź o powtarzanie się jednakowych czynności i wytworów, bądź o ich istnienie potencjalne.²²⁾ Dlatego też wytwory te można nazwać *nie trwałemi*, mianowicie w tem znaczeniu, że aktualnie nie trwają dłużej aniżeli czynność, dzięki której powstają.

§ 24. Ale obok nich istnieje rodzaj wytworów, które mogą trwać i zwykle trwają dłużej, aniżeli czynności, dzięki którym powstają. Przykładami takich czynności i wytworów są: kreślić — kreska, splatać — splot, odciskać — odcisk, rysować — rysunek, pisać — pismo, drukować — druk, malować — malowidło, rzeźbić — rzeźba, budować — budynek i t. p. Rzeczownik, złożony w każdej parze wyrazów z odpowiednim czasownikiem, może pod względem gramatycznym spełniać względem niego rolę dopełnienia czyli przedmiotu wewnętrznego. Mówi się, stosując figurę etymologiczną, o kreśleniu kresek, rysowaniu rysunku, drukowaniu druków, o budowaniu budynków, a bez niej o modelowaniu rzeźby, o stawianiu budynków i t. p. I nie tylko możność stosowania figury etymologicznej dowodzi, że mamy tutaj do czynienia z przedmiotem wewnętrznym, lecz także fakt, że rzeczownik oznacza coś, co powstaje dopiero dzięki czyli wskutek odpowiedniej czynności, przez tę czynność, tak jak w poprzednio przytoczonych przypadkach skakać — skok, pojmować — pojęcie, sądzić — sąd i t. p. Niepodobna też mówić tutaj o przedmiocie zewnętrznym, albowiem czynność, oznaczona czasownikiem, nie przechodzi na to, co oznacza rzeczownik, chociaż czasowniki te

²²⁾ Potencjalność tę można pojmować w sposób chociażby najbardziej daleko idący, gdy np. mówi się o „istnieniu“ prawd, których jeszcze nikt nie zna, t. j. o „istnieniu“ prawdziwych sądów, których jeszcze nigdy nikt nie wydał. Chodzi tu oczywiście o możność wydania tych sądów, a tem, co istnieje, nie są sądy, lecz jest niem możność ich wydania.

miewają przy sobie także przedmioty zewnętrzne, np. gdy powiadamy splatać włosy i t. p.²³⁾

§ 25. Jest więc kreska, rysunek itd. przedmiotem wewnętrznym a tem samem wytworem kreślenia, rysowania i t. p. Ale między wymienionemi właśnie przedmiotami a poprzednio omawianemi zachodziła przecież ta ważna, powyżej zaznaczona różność, że przedmioty wewnętrzne czyli wytwory czynności takich jak kreślenie, rysowanie mogą trwać i zwykle trwają dłużej aniżeli same czynności, czyli że są trwałe. Gramatycy dlatego właśnie odróżniają je czasem od nietrwałych przedmiotów wewnętrznych i tworzą z nich odrębny rodzaj przedmiotów, także różny od przedmiotów zewnętrznych. A ponieważ wytwory trwałe tak samo jak nietrwałe są wytworami, t. j. czemś, co dopiero dzięki jakiejś czynności powstaje,²⁴⁾ przeto należy je na równi przeciwstawiać przedmiotom zewnętrznym, t. j. czemuś, co już istnieje, zanim przechodząca na nie czynność się rozpoczęła. Dlatego też koordynujemy przedmioty wewnętrzne i zewnętrzne, czyli przedmioty, które są wytworami pewnych czynności i przedmioty, które

²³⁾ Tak samo ma się rzecz, jak wspomnieliśmy w uw. 19, z czasownikami poprzednio omawianymi. Sąd jest przedmiotem wewnętrznym sądzenia, ale to, o czem sądzę, jest zewnętrznym przedmiotem sądzenia. Pojęcie jest wewnętrznym przedmiotem pojmowania, ale mówiąc „ja nie pojmuję jego postępowania“, przytaczam w wyrazie „jego postępowanie“ przedmiot zewnętrzny czynności pojmowania. Rozróżnieniu wewnętrznego i zewnętrznego przedmiotu przedstawiania poświęcona jest moja rozprawa *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, 1894. Łączy się z tem kwestya, które z czynności muszą mieć przedmiot zewnętrzny obok wewnętrznego, a które mogą się ograniczać do przedmiotu wewnętrznego. Kwestya ta jest aktualna w psychologii, gdy np. stawia się pytanie, czy uczucie może występować tylko w połączeniu z przedstawieniem czy też bez przedstawienia. Sąd bowiem zawsze się musi łączyć z przedstawieniem, które uprzytamnia sądzącemu przedmiot (zewnętrzny) sądzenia; otóż, czy doznając uczucia, musimy też mieć zawsze przedstawienie (choćby wrażenie zmysłowe) przedmiotu (zewnętrznego), którego się to uczucie tyczy?

²⁴⁾ W tem znaczeniu mówi *Brugmann* o *Akkusativ des Inhalts* i *Akkusativ des Resultats*, które dopełniają czasowniki, oznaczające jakieś wytwarzanie (*Verba des Hervorbringens*). Por. jego *Griechische Grammatik* w *Müllera Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, II. I. München, 1900, § 439, 2.

nie są ich wytworami, a przedmioty, które są wytworami, dzielimy na dwie współrzędne grupy, na przedmioty nietrwałe i trwałe.²⁵⁾

§ 26. Możliwość trwania pewnych wytworów po dokonaniu czynności, dzięki którym powstają, polega na tem, że czynności te przechodzą na coś, czyli dokonywują się na czemś, co istnieje już przed rozpoczęciem czynności i istnieje też dalej po dokonaniu czynności, a co można najogólniej nazwać materiałem czynności. Splatając czyli robiąc splot, robimy splot z czegoś (splatamy coś), odciskając czyli robiąc odcisk, robimy go w czemś i t. p. Sama zaś czynność, dzięki której powstaje wytwór trwały, polega na przekształcaniu, przeobrażaniu materiału; czynność ta zmienia układ jego cząstek lub innej dokonywa w nim zmiany. Wytwarzając stopą odcisk w piasku, zmieniamy układ ziarenek piasku, a chociaż czynność wyciśnięcia odcisku już została dokonana i przestała istnieć, zmieniony układ ziarenek piasku trwa, będąc tym sposobem trwałym wytworem dokonanej czynności. Ściśle więc rzecz biorąc, wytworem czynności jest tylko nowy układ, przeobrażenie, przekształcenie²⁶⁾ materiału, gdyż materiał istniał już przed czynnością; to też nazywając rysunek wytworem rysowania, nie chcemy przez to powiedzieć, jakoby cząstki grafitu i papier były wytworem rysowania, gdyż wytworem tym jest tylko ten właśnie układ cząstek grafitu na papierze. Tak samo nie farby i płótno są wytworem malowania (dziełem malarza), lecz wytworem jego jest pewne rozmieszczenie farb na płótnie; nie bryła gliny lub marmuru jest wytworem rzeźbienia, lecz pewna postać nadana bryle gliny lub marmuru. Ale ponieważ układ, rozmieszczenie, postać i t. p. istnieją tylko w pewnym materiale, przeto, wyrażając się nieściśle, nazywamy konkretną całość, więc ułożone w pe-

²⁵⁾ Ze względu na to, że trwałość przedmiotów trwałych może przybierać różne rozmiary, między wytworami trwałymi i nietrwałymi niema ścisłej granicy. I tak krzyk, odbity echem, trwa dłużej aniżeli czynność krzyczenia, chociaż przecież, na ogół wzięwszy, należy go uważać za wytwór nietrwały; kreślenie natomiast, chociaż wytwór jego uważamy na ogół za wytwór trwały, może nie pozostawić po sobie żadnych chociażby chwilowych śladów, więc nie dać początku wytworowi trwałemu.

²⁶⁾ Wyrazy te wzięte są tutaj, rzecz jasna, w znaczeniu wytworu, a nie w znaczeniu czynności przeobrażania, przekształcania.

wien sposób cząstki grafitu czyli kreski, rozmieszczone w pewien sposób na płótnie farby, posiadająca pewną postać bryłę gliny lub marmuru rysunkiem, malowidłem, rzeźbą.

§ 27. W zakresie czynności, dzięki którym powstają wytwory trwałe, rozróżnienie wytworów od czynności nie nasuwa żadnych wątpliwości. Wszak tutaj rozróżnienie samo się narzuca wobec tego, że wytwór trwa także po dokonanej już czynności. I jeżeli powiedzieliśmy, odróżniając wytwory nietrwałe od odpowiednich czynności, że wyrazy, oznaczające czynności, uwydatniają moment czynnościowy, a wyrazy, oznaczające ich wytwory, moment bardziej zjawiskowy, zdarzeniowy, tutaj, gdzie chodzi o wytwory trwałe, powiedzieć można, że się one przedstawiają nietyle jako zjawiska lub zdarzenia, lecz jako rzeczy.²⁷⁾

§ 28. Czynności, dzięki którym powstają wytwory nietrwałe, jakoteż same wytwory nietrwałe podzieliliśmy na fizyczne i psychiczne, wyróżniając wśród fizycznych jako osobny gatunek czynności i wytwory psychofizyczne. Otóż w zakresie wytworów trwałych niema miejsca na wytwory psychiczne. Wprawdzie mógłby się ktoś powołać na to, że pewne czynności psychiczne dokonywują się przecież na pewnym „materiałach”. I tak, tworząc fantastyczne wyobrażenia, operujemy materiałem wyobrażeń dostarczonych nam przez pamięć; tworząc łańcusznik, układamy w pewien sposób sady, będące jego „materiałem”. Ale kto by w ten sposób chciał dowodzić trwałości pewnych przynajmniej wytworów psychicznych, zapomniałby, że musiałby też dowieść, iż owe inne wytwory psychiczne, które odgrywają rolę „materiału”, są wytworami trwałymi.

§ 29. W zakresie czynności i wytworów trwałych można tedy mówić tylko o wytworach fizycznych, wyróżniając wśród nich jako osobny gatunek wytwory psychofizyczne. Trwałym wytworem fizycznym takiejże czynności jest np. odcisk stopy w piasku, jeżeli odcisk ten powstał bez udziału świadomości kro-

²⁷⁾ Wytwory nietrwałe nie istnieją w znaczeniu aktualnem oddzielnie od odpowiednich czynności, lecz tylko w połączeniu z niemi; możemy je tylko oddzielnie od owych czynności rozważać. Wytwory trwałe natomiast mogą istnieć i istnieją w znaczeniu aktualnem oddzielnie od czynności, dzięki którym powstają.

czącego po piasku człowieka; trwałym wytworem psychofizycznym takiejże czynności będzie odcisk stopy, zrobiony w piasku świadomie i z zamiarem. Psychofizycznymi wytworami są malowidło, rzeźba i t. p., a to dlatego, że wytwory te powstają dzięki czynności psychofizycznej, t. j. dzięki takiej czynności fizycznej, której towarzyszy czynność psychiczna, wywierająca wpływ na przebieg czynności fizycznej i tem samem na powstający dzięki tej czynności wytwór.

§ 30. Ze względu na ten związek, zachodzący w takich razach między podpadającym pod zmysły wytworem psychofizycznym a nie podpadającym pod zmysły wytworem psychicznym, wytwór psychofizyczny staje się zewnętrznym *w y r a z e m* wytworu psychicznego. Stosunek ten zachodzi zarówno w nietrwałych, jak w trwałych wytworach psychofizycznych. I tak krzyk może być wyrazem bólu, pewien ruch głowy wyrazem sądu twierdzącego, pewien skok wyrazem przerażenia. Tak samo odcisk może być wyrazem chęci oparcia się, rysunek wyrazem pomysłu rysownika, cięcie komuś zadane wyrazem złości, którą odczuł raniący do ranionego.²⁸⁾ We wszystkich tych przypadkach wytwór psychiczny wyraża się na zewnątrz w odpowiednim wytworze psychofizycznym, a to dzięki temu, że wytwór psychofizyczny powstaje nie wskutek czysto fizycznej, lecz wskutek psychofizycznej czynności.²⁹⁾ Twierdzenie zatem, że w jakimś wytworze psy-

²⁸⁾ Analogiczny stosunek do tego, który zachodzi tutaj między wytworami, zachodzi też między czynnościami. W czynności psychofizycznej wyraża się odpowiednia czynność psychiczna: w krzyczeniu doznawanie bólu, w rysowaniu pomyślenie sobie pewnego rysunku i t. p.

²⁹⁾ Ponieważ jakiś wytwór psychofizyczny może powstać wskutek nie jednej, lecz kilku czynności psychofizycznych, przeto mogą się w nim wyrażać różne wytwory psychiczne. I tak w rysunku wyrazić się może wyobrażenie rysunku, które rysownik ma, kreśląc rysunek, dalej pojęcie, które rysownik pragnie swym rysunkiem uzmysłowić, pragnienie uzmysłowienia pojęcia i t. p. W ten sposób wytwór psychofizyczny wyraża pewne wytwory psychiczne bezpośrednio, inne pośrednio w różnych stopniach pośredniości. Analogiczne ustopniowanie zachodzi wtedy między odpowiedniami czynnościami, przyczem jedne z nich służą niekiedy za środki do dokonywania czynności innych, których wytwory znajdują następnie pośredni wyraz w wytworze psychofizycznym. Te czynności i wytwory pomocnicze są tem, co się nazywa w ścisłym tego słowa znaczeniu „techniką“.

chofizycznym wyraża się jakiś wytwór psychiczny, czyli że jakiś wytwór psychiczny znajduje swój wyraz w wytworze psychofizycznym, sprowadza się do dwóch momentów: po pierwsze, że wytwór psychiczny (wraz z odpowiadającą mu czynnością psychiczną) jest częściową przyczyną powstania wytworu psychofizycznego, a po drugie, że ów wytwór psychiczny, tak jak odpowiadająca mu czynność psychiczna, pod zmysły nie podpada, gdy tymczasem wytwór psychofizyczny pod zmysły podpada.³⁰⁾

§ 31. O wytworze psychicznym, który się wyraża w wytworze psychofizycznym czyli którego wyrazem jest wytwór psychofizyczny, mówimy niekiedy, że ten wytwór psychofizyczny go wyraża, czyli że wytwór psychiczny jest przez wytwór psychofizyczny wyrażony. Ale mówimy tak tylko pod pewnym warunkiem, mianowicie wtedy, jeżeli wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża jakiś wytwór psychiczny, sam może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego,³¹⁾ a to tym sposobem, że wywołuje czynność psychiczną taką samą jak ta, dzięki której sam powstał albo przynajmniej do niej podobną. Tak np. okrzyk, w którym się wyraża przerażenie, tylko wtedy sam będzie to przerażenie wyrażał, jeżeli w słyszającym go osobniku również powstanie przerażenie.³²⁾ Tak

³⁰⁾ Fakt, że o wyrażaniu się częściowej przyczyny w wytworze dzięki niej powstającym mówimy także tam, gdzie brak drugiego powyżej przytoczonego momentu (np. powiększenie ciężaru wyraziło się w szybszym obrocie koła), nie wchodzi w grę tutaj, gdzie mowa o wytworach psychofizycznych. Tak samo możemy tu pominąć wspomniany pow. w uw. 28 fakt, że także czynność psychiczna, będąc wraz z swym wytworem częściową przyczyną powstania wytworu psychofizycznego, w nim się obok wytworu swego wyraża. Zajmujemy się tu bowiem przede wszystkim wytworami, a czynnościami odpowiedniami tylko o tyle, o ile tego rozważanie wzajemnego stosunku różnych wytworów wymaga.

³¹⁾ Pozostałe części przyczyny leżą w oddziaływaniu wytworu psychofizycznego na obdarzonego odpowiedniami dyspozycjami osobnika.

³²⁾ Zamiast samego przerażenia, więc wytworu podobnego do tego, który w krzyku się wyraża, może w osobniku, słyszającym krzyk, powstać też samo tylko przedstawienie przerażenia; wtedy przedstawienie przerażenia występuje niejako w zastępstwie samego przerażenia i ze względu na to jest wytworem zastępczym. O wytworach zastępczych będzie mowa poniżej w §§ 42-44.

samo rysunek, w którym się wyraża myśl rysownika, tylko wtedy myśl tę naprawdę wyraża, jeżeli w oglądającym rysunek osobniku powstaje myśl, odpowiadająca tej, którą miał rysownik, kreśląc swój rysunek. Jeżeli rysunek jest tego rodzaju, że w oglądającym go osobniku innym a może nawet w samym rysowniku po jakimś czasie nie powstaje na jego widok myśl, odpowiadająca tej, którą rysownik miał, gdy go rysował, wtedy rysunek jest „niezrozumiały“ i tej myśli nie wyraża, chociaż znalazła ona w nim swój — w tym przypadku bardzo nieudolny — wyraz.³³⁾ Jakież zaś składają się na to okoliczności, że pewne wytwory psychofizyczne wyrażają jakieś wytwory psychiczne, gdy tymczasem inne są tylko ich wyrazem, jest rzeczą dla samego faktu wyrażania obojętną. Działa tu skojarzenie, bądź na podstawie podobieństwa, bądź na podstawie umowy i t. p.

§ 32. Wytwory psychofizyczne, które wyrażają jakieś wytwory psychiczne, nazywają się też *znakami* tych wytworów psychicznych a same te wytwory psychiczne ich *znaczeniem*³⁴⁾. Znaczeniem jest tedy każdy wytwór psychiczny, który pozostaje do wytworu psychofizycznego w tym stosunku, że go wytwór psychofizyczny wyraża. Mówimy tedy o znaczeniu krzyku, znaczeniu rysunku, znaczeniu ruchu, znaczeniu rumieńca i t. p. A „wyrazy“ mowy są także wytworami psychofizycznymi, w których znajdują swój wyraz pewne wytwory psychiczne, myśli, sądy i t. p.; zarazem wy-

³³⁾ Należy zatem ściśle odróżniać zwrot: „wytwór psychofizyczny (podmiot) wyraża wytwór psychiczny (przedmiot)“ od następujących między sobą synonimicznych zwrotów: „wytwór psychiczny wyraża się czyli znajduje swój wyraz w wytworze psychofizycznym“, „wytwór psychofizyczny jest wyrazem wytworu psychicznego“. Rozróżnienie to pozwala usunąć różne nieporozumienia. I tak np. może się ono przyczynić do wyjaśnienia tak bardzo spornej kwestii stosunku muzyki do uczuć. Jeżeli się bowiem wszyscy godzą na to, że w utworze muzycznym mogą się wyrażać uczucia (a także myśli), których doznaje kompozytor, utwór ten tworząc, nie wynika z tego bynajmniej, by utwór ten owe uczucia wyrażał. Por. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen* i Haussegger, *Die Musik als Ausdruck* (Wien, 1885).

³⁴⁾ Szczegółową teorię znaków i znaczenia rozwija Martinak w pracy p. t. *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, Leipzig, 1901.

razy mowy wyrażają na ogół dokładniej aniżeli inne wytwory psychofizyczne te wytwory psychiczne, które są ich znaczeniem, a których one same są znakami. Co zaś chcemy powiedzieć, jeżeli jakiś znak nazywamy wieloznacznym, wynika bezpośrednio z powyższych wywodów, przyczem jasną też jest rzeczą, że wieloznaczność, przekraczająca pewną granicę, staje się niezrozumiałością. Tak więc i tutaj *les extrêmes se touchent*, skoro wytwór psychofizyczny, obdarzony zbyt wielu znaczeniami, staje się właściwie wytworem psychofizycznym bez znaczenia.³⁵⁾

§ 33. W chwili, gdy się dokonywa czynność psychofizyczna, dzięki której jakiś wytwór psychiczny wyraża się czyli znajduje swój wyraz w odpowiednim wytworze psychofizi-

³⁵⁾ Co do terminologii należy zauważyć, że wyraz „znaczyć” sam nie jest jednoznaczny. Jeżeli mówimy, że jakiś wyraz coś znaczy, chcemy przez to powiedzieć, że ma on jakieś znaczenie. Tak rozumiany wyraz znaczyć odpowiada łacińskiemu *significare*, niemieckiemu *bedeuten*. Zamiast powiedzieć, że jakiś wyraz lub wogóle jakiś wytwór psychofizyczny coś znaczy, możemy nie tylko powiedzieć, że on ma jakieś znaczenie, lecz także, że on zawiera jakieś znaczenie, że się z nim łączy jakieś znaczenie, że w nim tkwi jakieś znaczenie, że on wyraża jakieś znaczenie. Coś innego natomiast mamy na myśli, gdy używamy zwrotu: znaczyć drzewa, owce i t. p. Wyrazowi znaczyć tak użytemu odpowiada łacińskie *denotare*, niemieckie *bezeichnen*. Chodzi tu o zaopatrywanie przedmiotów cechami, odróżniającymi je od innych przedmiotów, a cechy te także nazywają się znakami. Rzeczownik słowny „znaczenie” może zgodnie z tem, cośmy powiedzieli o rzeczownikach słownych wogóle, dotyczyć bądź wytworu psychicznego, wyrażonego przez pewien wytwór psychofizyczny, bądź czynności zaopatrywania czegoś znakami. Czynność zaopatrywania czegoś znakami nazywamy też oznaczaniem. Przenośnie mówimy także, że same wytwory psychofizyczne coś oznaczają, mianowicie oznaczają one zewnętrzne przedmioty czynności, dzięki którym powstają owe wytwory psychofizyczne. Tak więc mówimy o wyrazach mowy, że one nie tylko coś znaczą, lecz że także coś oznaczają. Pewne wyrazy mowy bowiem powstają przez nadawanie przedmiotom nazw. Więc wytworem psychofizycznym tej czynności jest nazwa, imię, t. j. wyraz mowy, którego znaczeniem jest przedstawienie danego przedmiotu. A zarazem imię, nazwa, wyraz mowy oznacza, czyli — jak się też mówi — wymienia ów przedmiot. I tak wyraz *Syn Sofroniska* wyraża pewne pojęcie, które jest jego znaczeniem, a zarazem wymienia pewną osobę. Podobnie wyraz *trójkąt* wyraża pewne pojęcie, które jest jego znaczeniem, a oznacza czyli wymienia wszystkie przedmioty, które pod to pojęcie podpadają. Por. moja rozprawę *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, § 3.

cznym (np. przerażenie w okrzyku w chwili krzyczenia, myśl w rysunku w chwili rysowania), istnieją aktualnie równocześnie i wytwór psychiczny i wytwór psychofizyczny. Można bowiem bez popełnienia zbyt jaskrawej niedokładności powiedzieć, że krzyczący z przerażenia doznaje przerażenia równocześnie z wydawaniem krzyku, albo że rysujący uprzytamnia sobie myśl pewną równocześnie z rysowaniem rysunku, w którym chce ją wyrazić. Tam, gdzie wytwory psychofizyczne są nietrwałe, wraz z wytworem psychicznym mniej więcej równocześnie znika wytwór psychofizyczny, a nawet wytwór psychiczny może przetrwać odpowiedni wytwór psychofizyczny, ale nie naodwrot. W chwili więc, w której wytwór psychofizyczny przestaje istnieć, wytwór psychiczny przestaje też się wyrażać. Gdy ustaje jęk, już się cierpienie nie wyraża, chociaż może istnieć dalej. Tam zaś, gdzie wytwór psychofizyczny jest trwały, sprawa ma się odwrotnie: chociaż już rozwiała się myśl w głowie rysownika, istnieje przecież rysunek, w którym ją wyraził i w którym ona znajduje swój wyraz tak długo, jak długo rysunek istnieje. Zatem w aktualnie istniejącym wytworze psychofizycznym znajduje swój wyraz wytwór psychiczny, który już nie istnieje. Znajdując zaś wyraz swój w wytworze trwałym, wytwór nietrwały „żyjąc w nim dalej“, sam nabiera pozoru jakiejś trwałości, non omnis mortuus est, skoro istnieje nadal wytwór psychofizyczny, do którego powstania wytwór psychiczny się przyczynił.

§ 34. Coś podobnego dzieje się też wtedy, gdy wytwór psychiczny jest znaczeniem wytworu psychofizycznego, gdy więc ten wytwór psychofizyczny go wyraża, jest jego znakiem. Wytwór psychofizyczny nazywamy znakiem wytworu psychicznego, a wytwór psychiczny znaczeniem wytworu psychofizycznego, jeżeli, jak powiedzieliśmy, wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża wytwór psychiczny, może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego. Otóż, o ile znak jest wytworem trwałym, istnieje — jak długo znak istnieje — trwała częściowa przyczyna powstania wytworu psychicznego nietrwałego. Tak więc w naszym przykładzie rysunek jest tą trwałą częściową przyczyną myśli, która, gdy przyczyna będzie dopeł-

niona, powstanie jako wytwór psychiczny w oglądającym rysunek osobniku. Ten wytwór psychiczny sam nie jest trwały; istnieje tylko tak długo, jak długo istnieje wytwarzająca go czynność psychiczna; może taki wytwór psychiczny powstawać kilkakrotnie, ale zawsze będzie on wytworem nietrwałym. Ale i w tym czasie, gdy wytwór psychiczny nie istnieje, t. j. wtedy, gdy w nikim nie odbywa się czynność psychiczna, dająca początek wytworowi psychicznemu, istnieje przecież jedna z częściowych przyczyn, dzięki którym w danej chwili może powstać ów wytwór nietrwały, mianowicie trwały wytwór psychofizyczny, będący znakiem wytworu psychicznego. Otóż podobnie, jak o przyczynie mówimy, że „istnieje“ dalej w skutku, tak też mówimy o skutku, że istnieje potencjalnie już w przyczynie chociażby częściowej. Mówimy więc także, że wytwór psychiczny, będący znaczeniem odpowiedniego wytworu psychofizycznego czyli odpowiedniego znaku, istnieje potencjalnie w owym wytworze psychofizycznym, w owym znaku. Ów wytwór psychiczny, owo znaczenie, owa treść i t. p., pozostająca w określonym tutaj stosunku do wytworu psychofizycznego, przybiera pozory, jakoby w tym wytworze psychofizycznym tkwiła, w nim była zawarta, jakoby była weń zaklęta lub wcielona, a wszystkie te wyrażenia nie znaczą oczywiście nic innego, jak to, że ów wytwór psychofizyczny jest jedną z częściowych przyczyn powstania wytworu psychicznego, że więc wytwór psychiczny istnieje potencjalnie (a bynajmniej nie naprawdę i aktualnie) w wytworze psychofizycznym.³⁶⁾ Wiadomo jednak, jak dalece w mo-

³⁶⁾ Wskutek takiego stanu rzeczy wyraz „znaczenie“ przybiera jeszcze trzecie (obok przytoczonych w § 35) znaczenie, mianowicie znaczenie zdolności wywoływania (oczywiście przy pomocy jeszcze innych częściowych przyczyn) wytworu psychicznego w osobniku, na który wytwór psychofizyczny jako znak owego wytworu psychicznego oddziaływa, czyli krócej, zdolności uprzytomnienia odpowiedniego wytworu psychicznego. Jest to przesunięcie znaczenia analogiczne do tego, o którym już była mowa, a na mocy którego „sąd“ oznaczać może obok wytworu sądenia także zdolność sądenia. Przy tej sposobności należy może zwrócić uwagę na to, że istnieje jeszcze czwarte znaczenie wyrazu znaczenie, w którym mówimy np., że wypadek jakiś jest bez znaczenia. Że to czwarte znaczenie nie jest bez związku ze znaczeniem wyrazu znaczenie, w którym dotyczy on wytworu psychicznego, to wskazuje chociażby zwrot łaciński: idem significare et tantumdem valere.

wie potocznej a niekiedy nawet w terminologii naukowej potencjalne i aktualne znaczenie wyrazu „istnieć“ nie bywa dość skrupulatnie rozróżniane, wskutek czego zatracą się świadomość potencjalności istnienia, jakie przypisujemy wytworowi psychicznemu w wytworze psychofizycznym, a dalszym tego następstwem jest to, że wytwór psychiczny, „istniejąc“ w ten sposób w trwałym wytworze psychofizycznym, także z tej strony przybiera pozory wytworu trwałego, chociaż z natury swej jest przecież wytworem nietrwałym.

§ 35. Tak więc trwałe wytwory psychofizyczne nadają nietrwałym wytworom psychicznym pozory trwałości jako ich trwałe skutki i jako ich trwałe częściowe przyczyny. To też wytwory psychiczne, złączone powyżej określonym stosunkiem z trwałymi wytworami psychofizycznymi, można nazwać wytworami utrwalonemi, i zgodnie z tem można mówić o utrwalaniu wytworów nietrwałych. Utrwalanie to nie jest ograniczone do wytworów psychicznych, lecz może też dotyczyć nietrwałych wytworów fizycznych i psychofizycznych. Zawsze będzie ono polegało na takim ustosunkowaniu nietrwałego wytworu do wytworu trwałego, by wytwór trwały, będąc skutkiem wytworu nietrwałego, stał się częściową przyczyną, która w połączeniu z resztą częściowych przyczyn da początek powstaniu takiego samego lub podobnego wytworu nietrwałego. Utrwalając np. okrzyk na płycie fonograficznej, każemy czynności krzyczenia, wytwarzającej okrzyk, więc wytwór nietrwały, równocześnie pośrednio wytwarzać wyżłobienia na płycie, więc wytwory trwałe. Te wytwory trwałe stają się tem samem przyczyną częściową, dzięki której może powstać wytwór nietrwały, podobny do poprzedniego, t. j. okrzyk oddany gramofonem, a tym sposobem okrzyków utrwalają.

§ 36. W przytoczonym przykładzie ta sama czynność, która wytwarza wytwór nietrwały (okrzyk), wytwarza też pośrednio wytwory trwałe (wyżłobienia na płycie). Ale celem utrwalenia wytworów nietrwałych można się posługiwać wytworami trwałymi, do wytworzenia których trzeba czynności odrębnych. Czynność koncipowania pewnego układu kresek czyli wyobrażania sobie tego układu, więc czynność wytwarzająca wyobrażenie tego układu, sama z siebie nie jest zdolna tego

wyobrażenia utrwalić. Trzeba na to czynności odrębnej, mianowicie kreślenia rysunku, więc czynności „technicznej“, i dopiero ona wytworzy wytwór trwały, mianowicie pewien układ kresek na papierze, w którym się wyobrażenie rysownika wyrazi.

§ 37. Jeszcze bardziej złożony jest proces utrwalania wytworów psychicznych, myśli, uczuć, pragnień, postanowień i t. p. w piśmie, druku i t. p. Albowiem tutaj nie utrwalamy wprost nietrwałego wytworu psychicznego przy pomocy trwałego wytworu psychofizycznego, jak to ma miejsce w powyższym przykładzie z rysunkiem, lecz utrwalamy nietrwałe wytwory psychofizyczne, które wyrażają nietrwałe wytwory psychiczne. Obok jednego szeregu wytworów nietrwałych psychicznych mamy tutaj dwa szeregi wytworów psychofizycznych, z których jeden obejmuje wytwory nietrwałe, drugi wytwory trwałe. Myśląc, dokonywamy czynności psychicznych, których wytworami są nasze myśli. Są to nietrwałe wytwory psychiczne. Równocześnie dokonywamy czynności mówienia, dzięki której powstają nietrwałe wytwory psychofizyczne, wygłaszane przez nas wyrazy mowy, zdania i t. p. I dopiero te wytwory nietrwałe psychofizyczne utrwalamy zapomocą czynności, przez którą powstają trwałe wytwory psychofizyczne, znaki pisarskie w najogólniejszym tego słowa znaczeniu.³⁷⁾

§ 38. Dzięki utrwaleniu wytwory nietrwałe nabierają nie tylko pozoru wytworów trwałych, lecz także pozoru wytworów poniekąd od wytwarzających je czynności niezależnych, upodabniając się i pod tym względem w naszej nie zawsze zupełnie jasnej świadomości do wytworów trwałych, w których zostają utrwalone. Wszak wytwory trwałe istnieją istotnie niezależnie od wytwarzających je czynności o tyle, że istnieją dalej, chociaż owe czynności już istnieć przestały. A tę pozorną niezależność wytworu nietrwałego od wytwarzającej go czynności potęgują jeszcze dwie inne okoliczności.

§ 39. Jeżeli wytwór trwały psychofizyczny wywołuje kolejno w tym samym osobniku albo kolejno lub równocześnie

³⁷⁾ Wskutek zmechanizowania czynności może z biegiem czasu środkowy szereg czynności i wytworów odpaść, ale nie zmienia to faktu, że w ten właśnie sposób powstają znaki pisarskie.

w różnych osobnikach wyrażony w nim wytwór psychiczny, wywołuje on oczywiście nie jeden tylko wytwór, lecz tyle wytworów, ile jest czynności, wytwarzających wytwory. A te wytwory nie będą sobie zupełnie równe, lecz będą się między sobą mniej lub więcej różniły. Wystarczy przypomnieć sobie, jak różne wytwory psychiczne powstają w różnych osobnikach, na które działa np. ten sam obraz, to samo zdanie.³⁸⁾ Jak długo jednak mamy ów wytwór psychofizyczny uważać za wytwór, wyrażający jakiś wytwór psychiczny, różność pomiędzy wytworami psychicznymi, przezeń wywołanymi, nie śmie iść za daleko, musi istnieć w tych poszczególnych wytworach psychicznych szereg cech wspólnych.³⁹⁾ I właśnie te cechy wspólne, to, w czym się owe poszczególne wytwory psychiczne zgadzają, uważamy zwykle za znaczenie wytworu psychofizycznego, za zawartą w nim treść, pod warunkiem oczywiście, że odpowiadają one zamiarowi, w którym ów wytwór psychofizyczny został jako znak użyty. Dlatego mówimy też, że jakieś zdanie budzi w różnych osobach myśl „tę samą“, gdy tymczasem, ściśle rzecz biorąc, budzi ono tyle myśli, ile jest osobników, przyczem myśli te nie są sobie nawet równe. Ale abstrahujemy od tego, czym się te myśli różnią, i za myśl, która jest znaczeniem zdania, uważamy tylko te jej składniki, które się zgadzają ze sobą i z odpowiednimi składnikami myśli osobnika, posługującego się owym zdaniem. Mówimy więc tylko o jednym znaczeniu znaku — pominąwszy przypadki wieloznaczności — a nie o tylu znaczeniach, ile wytworów psychicznych ów znak budzi lub może budzić w osobnikach, na które działa. W ten zaś sposób pojęte znaczenie nie jest już konkretnym wytworem psychicznym, lecz czemś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania, dokonanego na

³⁸⁾ Ta różność wytworów psychicznych zaznacza się oczywiście także wobec nietrwałych wytworów psychofizycznych: uczucie, które budzi ten sam okrzyk, słyszany przez kilka osób, z pewnością nie jest jednakowe w każdej z nich. Pomijam tu kwestję, czy wogóle okrzyk jest dla każdej osoby, która go słyszy, „ten, sam“ albo przynajmniej „taki sam“; jeżeli ktoś woli przyjąć, że nie, wyjdzie to tylko na korzyść naszych wywodów.

³⁹⁾ W tem znaczeniu mówi Stumpf o „inwariantach“ wytworów. Por. *Erscheinungen und psychische Funktionen*, str. 33. Uwaga.

konkretnych wytworach.⁴⁰⁾ Jest to sprawa analogiczna zupełnie do postępowania naszego, gdy mówimy, że pewnej osobie zdarzyło się to samo, co osobie innej. Wszak „to samo“ nie mogło się zdarzyć dwa razy, ale mówimy tak, gdyż w danym przypadku chodzi nam o cechy wspólne obu zdarzeń.

§ 40. Otóż ponieważ w używaniu wytworów psychofizycznych celem wzbudzania w innych osobnikach odpowiednich wytworów psychicznych chodzi nam właśnie o to, by te różne wytwory psychiczne, w różnych osobnikach powstające, posiadały pewne cechy wspólne, ponieważ wskutek tego pomijamy zupełnie ile możności osobnicze cechy tych wytworów psychicznych, a pomijając je, wyrażamy się tak, jak gdyby tylko te wspólne cechy wytworów istniały, jak gdyby więc we wszystkich osobnikach istniał jeden i ten sam wytwór, przeto, zatracając znowu świadomość właściwego znaczenia takiego sposobu wyrażania się, odnosimy wrażenie, jakoby szereg różnych czynności psychicznych wytwarzał jeden i ten sam wytwór psychiczny. A działa przy tem i tutaj pewne upodobnienie wytworu psychicznego do psychofizycznego, skoro przecież tem, co na różne osobniki działa, jest często jeden i ten sam wytwór psychofizyczny. Dzięki tym okolicznościom wytwór psychiczny, powtarzający się niejako w sposób identyczny w osobnikach różnych, nabiera wybitnego charakteru czegoś od owych czynności niezależnego.

§ 41. Druga, wspomniana powyżej okoliczność, potęgująca pozory niezależności wytworów psychicznych od wytwarzających je czynności psychicznych, polega na tem, że stosujemy bardzo często wyrazy, oznaczające wytwory, do czegoś, co nie jest wytworem czynności. Mówimy np. o rysunku, „utworzonym“ przez pewien układ żyłek na powierzchni liścia, mówimy o splocie włókien, mówimy o kreskach, występujących na powierzchni szlifowanej kamienia, chociaż wiemy, że nie było tu żadnej czynności rysowania, splatania, kreślenia. Więc mamy tu pewne „niby-wytwory“, które powstały nie dzięki czynnościom wytwarzającym je, lecz w inny sposób. Traktujemy zaś te „niby-wytwory“ — przynajmniej pod względem

⁴⁰⁾ Sprawą tą zajmuje się szczegółowo Husserl w swych *Logische Untersuchungen*, tom II. (Halle, 1901), str. 97 i następne, mówiąc o „ideale Bedeutung“.

językowym — tak, jak gdyby były istotnie wytworami, nazywamy je rysunkiem, splotem, kreskami; więc i tym sposobem uczymy się istotne wytwory bez trudności wszelkiej rozważać całkiem niezależnie od czynności, dzięki którym jedynie mogą powstać.

§ 42. Łączy się z tem pewien fakt, godny uwagi. Obok „niby-wytworów“, powstających nie dzięki jakiejś czynności, lecz w sposób inny, istnieją wytwory, które powstają wprawdzie dzięki jakiejś czynności, ale tak, że naśladują lub zastępują wytwory inne, powstające dzięki czynnościom innym. Można je nazwać wytworami sztucznymi albo zastępczymi. Odcisk stopy w glinie może być zrobiony sztucznie, więc może powstać nie wskutek odcisnięcia stopy w glinie, lecz wskutek odpowiedniego wyżłobienia gliny ręką. Nie będzie to więc rzeczywisty odcisk stopy, lecz wytwór, powstały wskutek czynności odmiennej, co nie przeszkadza, że dla pewnych celów ten sztuczny wytwór będzie mógł oddawać takie same usługi jak rzeczywisty odcisk stopy. Jeżeli możnaby wytwory nietrwałe, utrwalone przy pomocy wytworów trwałych, nazwać petrefaktami, to takim wytworom zastępczym, sztucznym, możnaby nadać nazwę artefaktów.

§ 43. Takie artefakty zdarzają się często w zakresie wytworów psychofizycznych. Obfity z nich użytek czyni np. aktor, przyjmując postawę, w której ma się wyrażać jakieś uczucie. W istocie jednak aktor uczucie to zwykle sobie tylko przedstawia, tak iż postawa owa, ów wytwór psychofizyczny, nie powstaje dzięki rzeczywistemu uczuciu, które się w takiej postawie zwykle wyraża, lecz dzięki przedstawieniu uczucia czyli uczuciu przedstawionemu. Więc tak, jak owo uczucie tylko przedstawione jest wytworem, zastępującym uczucie rzeczywiste, tak też i owa postawa jest wytworem sztucznym, gdyż nie jest ona rzeczywistym wyrazem uczucia, lecz tylko jego wyrazem udanym, przybranym.

§ 44. Innego przykładu stosowania artefaktów dostarcza logika. Sąd jako wytwór czynności sądzenia czyli wydawania sądów wyraża się w powiedzeniach, t. j. w wytworach psychofizycznych, które powstają dzięki czynności psychofizycznej wypowiedzania czyli wygłaszania powiedzeń. Takie powiedzenia wyrażają tedy sądy czyli znaczeniem takich powiedzeń

są sądy.⁴¹⁾ Można jednak tworzyć powiedzenia sztuczne, zastępcze, które nie będą wyrazem sądów wydanych, lecz wyrazem wytworów sztucznych, zastępujących sądy wydane, mianowicie sądów tylko przedstawionych. Więc i znaczeniem tych sztucznych powiedzeń nie będą sądy wydane czyli sądy rzeczywiste, lecz sądy tylko przedstawione czyli przedstawienia sądów.⁴²⁾ Takimi sztucznymi powiedzeniami są nie tylko owe symbole, których logika używa, jak np. $SaP, a < b$, lecz także stosowane w niej powiedzenia, złożone z wyrazów mowy. Albowiem logik (a podobnie gramatyk i t. p.), który wygłasza lub wypisuje powiedzenia dla przykładu, zwykle nie wydaje wcale sądów, które są znaczeniem tych powiedzeń. Często nawet nie mógłby ich wcale wydawać, gdyby nawet chciał.⁴³⁾ Jeżeli np. celem przytoczenia przykładu wnioskowania pod względem formalnym prawidłowego, chociaż operującego samymi materialnie fałszywymi sądami, wygłasza lub wypisuje powiedzenia:

⁴¹⁾ Powyżej wspomnieliśmy, że niektórzy nazywają sądem właśnie to, co tutaj występuje pod nazwą powiedzenia. Czyni tak m. i. Prof. Dr. Łukasiewicz, określając sąd jako „szereg słów albo innych znaków, orzekających, że jakiś przedmiot posiada pewną cechę albo jej nie posiada”. (O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Kraków, 1910, str. 12). Traktując jednak sąd jako szereg słów albo innych znaków, musi Dr. Łukasiewicz od tego szeregu słów albo innych znaków odróżniać to, co jest jego znaczeniem. W samej rzeczy mówi też Dr. Łukasiewicz o „sądach równoznacznych”, określając je jako takie, które „wyrażają w różnych słowach myśl tę samą” (tamże, str. 15). Otóż ta myśl, wyrażona w słowach, nie jest oczywiście niczem innym, jak sądem w znaczeniu wytworu czynności sądzenia; gdyby więc wyraz sąd miał służyć do oznaczania „szeregu słów albo innych znaków”, które tego rodzaju myśl wyrażają, zabrakłoby wyrazu na oznaczenie takiej myśli.

⁴²⁾ Doniosłość, jaką posiadają w naszym życiu psychicznem sądy przedstawione tylko, wynika m. i. z faktu, że wchodzi one w skład wszystkich naszych pojęć (Por. moją rozprawę p. t. Wyobrażenia i pojęcia, Lwów, 1898, zwłaszcza § 11). (Por. nadto rozprawę O istocie pojęć. Wydawnictwo Polskiego Tow. Filozoficznego. Lwów, 1924, str. 10 i nast. — Przyp. wydawców).

⁴³⁾ Używamy niekiedy zwrotu: istnieją sądy, których nikt nigdy wydać nie może. Znaczy to, że można sobie pomyśleć czyli przedstawić takie sądy; nadajemy więc tutaj wyrazowi „istnieć” znowu znaczenie niewłaściwe. (Por. powyżej uw. 22).

Wszystkie trójkąty są kwadratami,
Wszystkie kwadraty są kołami,

Wszystkie trójkąty są kołami,

powiedzenia jego nie są wytworami psychofizycznymi, któreby wyrażały sądy rzeczywiste czyli wydane. Wyrażają one sądy przedstawione tylko,⁴⁴⁾ a te sądy przedstawione tylko zastępują sądy wydane czyli rzeczywiste tak samo, jak owe powiedzenia zastępują powiedzenia rzeczywiste, tj. wyrażające sądy rzeczywiste. Artefakt psychofizyczny wyraża tu artefakt psychiczny.⁴⁵⁾

§ 45. Tego rodzaju utrwalone wytwory zastępcze przedstawiają najskrajniejszy przypadek uniezależnienia wytworów

⁴⁴⁾ Powiedzeniami, które nie wyrażają sądów rzeczywistych, lecz sądy przedstawione tylko, zajmuje się m. i. A. Marty (*Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle. 1908, § 115). Nazywa on takie powiedzenia fikcyjnymi i zalicza je konsekwentnie wraz z nazwami (imionami), które są oddawna znanymi znakami słownymi przedstawień, do jednej grupy znaków słownych, mianowicie do tak przez niego zwanych *Vorstellungssuggestive*. Tym powiedzeniem fikcyjnym, należącym do *Vorstellungssuggestive*, przeciwstawia powiedzenia rzeczywiste czyli t. zw. *Urteilssuggestive*. Powiedzenia, należące do *Vorstellungssuggestive*, (czyli do — jak możnaby ten wyraz przetłumaczyć — przedstawników), możnaby nazwać powiedzeniami w znaczeniu szerszym, zaś powiedzenia, należące do *Urteilssuggestive*, powiedzeniami w znaczeniu ściślejszym.

⁴⁵⁾ Pierwszym, który taki pogląd na przedmiot logiki szczegółowo uzasadnił, był Bernard Bolzano. Sądy w powyżej określony sposób uniezależnione od czynności sądzenia nazwał „*Sätze an sich*“. Obok „*Sätze an sich*“ zna Bolzano także „*Vorstellungen an sich*“, t. j. przedstawienia w takiż sposób uniezależnione od czynności przedstawiania (*Wissenschaftslehre*, 1837, tom I. §§ 19-23 oraz 48-53, gdzie też przytoczone są liczne cytaty z dzieł autorów dawniejszych, którzy już mniej lub więcej zbliżali się do uchwycenia tych pojęć). (Dla uniknięcia nieporozumień zauważyć trzeba, że czynnością zastępczą, dzięki której powstają przedstawienia zastępcze, jest także przedstawianie, ale przedstawianie inne, aniżeli to, którego wytworem byłoby odpowiednie przedstawienie rzeczywiste). Wyłuszczeniem i zastosowaniem pojęć „*Sätze an sich*“ i „*Vorstellungen an sich*“ wyprzedził Bolzano znacznie współczesnych mu logików, podobnie jak wprowadzeniem pojęcia zmiennych logicznych i (pod nazwą *Gültigkeit*) pojęcia wartości logicznych, odgrywających tak wielką rolę w dzisiejszej logice symbolicznej. Bolzano posługuje się m. i. temi pojęciami w celach systematyki stosunków logicznych i dla określenia pojęcia prawdopodobieństwa (l. c. tom II. §§ 147, 154-161).

psychicznych od czynności, dzięki którym jedynie istnieć mogą naprawdę czyli aktualnie. Operując takimi wytworami zastępczymi i w nauce i w życiu potocznym, nie odczuwamy też żadnej trudności w operowaniu niezastępczymi wytworami niezależnie od wytwarzających je czynności, tem bardziej, że niezmiernie często wytwory rzeczywiste i zastępcze zjawiają się naprzemian, np. gdy wydajemy sąd, który przyjęliśmy zrazu z niedowierzaniem.⁴⁶⁾ To też nie można się temu dziwić, że utrwalone w wytworach psychofizycznych wytwory psychiczne traktujemy niemal jako coś obiektywnego, czyniąc z nich przedmiot naszych dociekań życiowych i naukowych. Nasuwa się możność wyróżnienia w całokształcie badań naukowych pewnej grupy nauk w ten właśnie sposób, że się za ich wyłączny lub główny przedmiot uzna wytwory psychiczne. Pojęciu tych nauk odpowiadałaby może najlepiej nazwa nauk humanistycznych.⁴⁷⁾ Idąc w tym kierunku dalej, możnaby usiłować znaleźć określenie psychologii, nauki bądź co bądź w zakresie wszystkich nauk humanistycznych podstawowej. W określeniu tem rozróżnienie wytworów i czynności psychicznych jakoteż rozróżnienie różnych rodzajów wytworów psychicznych może oddać niemałą usługę. Podo-

⁴⁶⁾ Ilekrotnie uprzątniamy sobie wytwór psychiczny, nie istniejący w danej chwili aktualnie w naszym umyśle, czynimy to przy pomocy wytworu zastępczego, t. j. przy pomocy przedstawienia owego wytworu, które to przedstawienie odbywa się nadto zwykle drogą symbolicznego myślenia (Por. moją rozprawę p. t. Wyobrażenia i Pojęcia, str. 89-95). (Por. nadto rozprawkę O istocie pojęć. Wydawnictwo Polskiego Tow. Filozoficznego, Lwów, 1924, str. 22 i nast.)

⁴⁷⁾ Stumpf, który dla nauk, zajmujących się wytworami psychicznymi, proponuje nazwę eidologii, ogranicza te nauki do trzech, mianowicie do logiki, etyki i estetyki, uważając za przedmiot nauk humanistycznych (nauki o państwie i społeczeństwie, językoznawstwa, teorii religii, teorii sztuki i t. p.) złożone funkcje psychiczne, gdy tymczasem psychologia zajmuje się według niego elementarnymi funkcjami psychicznymi (por. Zur Einteilung der Wissenschaften, Berlin, 1907, str. 21, 32, 37). Sądzę, że naturalniejsze jest pojęcie nauk humanistycznych, upatrujące wspólną ich cechę w tem, że się zajmują wytworami psychicznymi; w ten sposób logika, etyka i estetyka nie znajdują się poza obrebnem nauk humanistycznych, lecz należą do nich razem z innymi naukami, zajmującymi się wytworami psychicznymi. Trudno bowiem zgodzić się ze Stumpfem, gdy twierdzi, że nauki humanistyczne zajmują się funkcjami psychicznymi.

bne względy mogą się przyczynić do wyjaśnienia wzajemnego
 stosunku poszczególnych nauk humanistycznych wogóle. I tak
 ściśle odgraniczenie wytworów od czynności przyczyniło się
 już w sposób decydujący do uwolnienia logiki od naleciałości
 psychologicznych. Może taki sam sposób postępowania, oka-
 zawszy się tak płodnym dla logiki, dałby się zastosować do
 nauk, zajmujących się innymi wytworami psychicznymi? Po
 rozpatrzeniu różnych rodzajów wytworów psychicznych i psy-
 chofizycznych oraz stosunku jednych do drugich możnaby się
 też spodziewać niejednego wyjaśnienia w sprawie zadań
 i przedmiotu każdej nauki humanistycznej z osobna. Wszak
 charakter danej nauki humanistycznej w znacznej mierze za-
 leży też od tego, czy operuje tylko zastępczemi, czy też rze-
 czywistemi wytworami psychicznymi, oraz od tego, jak dalece
 w rozważaniu wytworów psychicznych abstrahuje od ich cech
 osobniczych (por. powyżej § 39—40). Niemniej ważną rolę
 odgrywa względ na znaczenie, jakie dla pewnej nauki posiada
 sposób utrwalania wytworów psychicznych, więc względ na
 rodzaj dotyczących wytworów psychofizycznych i na ich
 stosunek do wytworów psychicznych. Tak więc odróż-
 nienie wytworów od czynności psychicznych nie tylko ro-
 dzi szereg zagadnień, lecz może się także przyczynić do ich
 wyświeatlenia. Dlatego systematyczne badanie wytworów, roz-
 ważanych dotąd, stosownie do potrzeb różnych nauk, tylko
 z pewnych szczegółowych punktów widzenia, nie jest może
 rzeczą bezużyteczną; przeprowadzone zaś w odpowiedni spo-
 sób, tworzyłoby teorię wytworów.

O potrzebach filozofii polskiej.¹⁾

Komitet, zarządzający Kasą pomocy im. dra Józefa Mianowskiego dla osób, pracujących na polu naukowym, zaszczycił mnie zaproszeniem do wypowiedzenia mych uwag o potrzebach nauki polskiej w zakresie uprawianej przezemnie specjalności, t. j. filozofii. Czyniąc zadość życzeniu Komitetu, zarządzającego Kasą, starać się będę postąpić w myśl dodanych do zaproszenia wskazówek. Z wskazówek tych wynika, że Komitet, zarządzający Kasą, pragnie uzyskać informacje, które pozwoliłyby mu „jak najskuteczniej i o ile możliwości planowo kierować rozdawnictwem funduszków Kasy na cele naukowe,” to też Komitet spodziewa się, że uzyskana tym sposobem opinia specjalistów „ułatwi... z jednej strony stopniowo, w miarę środków, realizowanie tych projektów, które będą podane jako najpilniejsze, z drugiej zaś pozwoli w należytem świetle ocenić projekty naukowe, płynące ku Kasie ze strony petentów, zgłaszających się po zapomogi“.

Informacje, których sobie Komitet, zarządzający Kasą, życzy, tyczyć się mają zarówno instytucyj jak też wydawnictw; w zakresie instytucyj idzie zarówno o instytucje już działające, jakoteż o projekty zakładania nowych tego rodzaju instytucyj; w zakresie wydawnictw idzie o wykazanie braków naszego piśmiennictwa, jakoteż o wskazanie dróg, wiodących do usunięcia tych braków.

Aby wyrobić sobie należyty pogląd na sprawy, poruszone przez Komitet, zarządzający Kasą, należy sobie uprzytomnić, jakie istnieją obecnie polskie instytucje i wydawnictwa filo-

¹⁾ Drukowane w „Nauce Polskiej”. Roczniku Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowym im. Dra med. Józefa Mianowskiego. Warszawa, tom I., 1918, str. 453-486. Także w odcieku.

zończone. Wprawdzie niepodobna w dzisiejszych warunkach uczynić tego w sposób wyczerpujący i pod każdym względem dokładny, ale wynikające stąd nieuchronnie w niniejszym referacie braki nie będą zbyt dotkliwe, jeśli się zważy, po pierwsze, że o niektórych z tych instytucyj i wydawnictw Komitet zarządzający Kasą ma wiadomości wprost z pierwszej ręki, a po drugie, że podane tutaj wnioski i propozycje nie będą się tyczyły indywidualnie wymienionych instytucyj lub wydawnictw, lecz pewnych ich kategorii. W ten sposób nieuniknione braki niniejszego referatu może zbytnio na szali nie zaważać.

Podając niżej istniejące polskie instytucje i wydawnictwa filozoficzne, uwzględniłem przede wszystkim te instytucje i wydawnictwa, które poświęcone są wyłącznie filozofii; osobno jednak wymieniam także instytucje i wydawnictwa, które już na mocy swej organizacji wytknęły sobie wyraźnie, obok innych zadań, także popieranie pracy filozoficznej.

I. Polskie instytucje filozoficzne.

Polskie instytucje filozoficzne dzielą się na dwie kategorie. Jedna z nich obejmuje instytucje, poświęcone kształceniu przyszłych samodzielnych pracowników na polu filozofii, druga obejmuje instytucje, których zadaniem krzewienie i popieranie samodzielnych badań i prac filozoficznych.

Poniżej wyliczone są instytucje obu kategorii, o ile są mi znane, w porządku chronologicznym według daty ich powstania.

a. Instytucje służące przygotowaniu przyszłych pracowników na polu filozofii.

1. Seminarium filozoficzne Uniwersytetu lwowskiego, założone w roku 1896. (Statut zob. Przegląd Filozoficzny, V, 1902, str. 361).
2. Seminarium filozoficzne Uniwersytetu krakowskiego, założone w roku 1901. (Statut zob. Przegląd Filozoficzny, V, 1902, str. 245).
3. Seminarium filozoficzne Uniwersytetu warszawskiego, założone w roku 1915.
4. Pracownia Psychologiczna Uniwersytetu lwowskiego,

założona w roku 1901. (Zob. Przegląd Filozoficzny, VII, 1904, str. 104 oraz XI, 1908, str. 245).

5. Pracownia psychologiczna Uniwersytetu krakowskiego, założona w roku 1903. (Zob. Przegląd Filozoficzny, VI, 1903, str. 507).

6. Seminaryum psychologii eksperymentalnej w Uniwersytecie warszawskim, założone w roku 1915.

Tu należą też organizacje, poświęcone samokształceniu na polu filozofii, bądź osób starszych, bądź młodzieży. W niektórych zrzeszeniach stworzono w tym celu osobne sekcje, jak np. w Stowarzyszeniu nauczycielstwa polskiego w Warszawie; młodzież akademicka pracuje w tym kierunku w kółkach lub kołach filozoficznych, które istnieją zarówno we Lwowie, jak w Krakowie i Warszawie.

b. Instytucje, służące popieraniu samodzielnej pracy filozoficznej.

a) wyłącznie:

1. Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie. Założone w roku 1904. Zadaniem jego „popieranie pracy naukowej w zakresie umiejętności filozoficznych i szerzenie wiedzy filozoficznej“. Statut Towarzystwa podaje w całości Przegląd Filozoficzny, VII, 1904, str. 110—113. Towarzystwo ogłasza corocznie drukiem sprawozdanie ze swych czynności.

2. Polskie Towarzystwo Psychologiczne w Warszawie. Założone w roku 1907. Zadaniem jego „naukowe badanie zjawisk psychicznych we wszystkich zakresach psychologii“. Statut Towarzystwa podaje w całości Przegląd Filozoficzny, X, 1907, str. 421—424. Towarzystwo skupia jednak w swym łonie nie wyłącznie psychologów, lecz wogóle filozofów; z chwilą powstania warszawskiego Instytutu Psychologicznego i przekazania mu na własność stworzonej zrazu w łonie Towarzystwa Psychologicznego Pracowni Psychologicznej Towarzystwo Psychologiczne stało się w jeszcze wyższym stopniu zrzeszeniem ogólnofilozoficznym. (Zob. w tej mierze uwagi Władysława Weryhy w artykule, p. t. „Warszawski Instytut Psychologiczny“, Ruch Filozoficzny, IV, 1914, Nr. 1).²⁾

²⁾ W tym też duchu statut Towarzystwa został zmieniony d. 4 marca 1918 r. Zadaniem Towarzystwa jest — wedle nowego statutu — „badanie zagadnień psychologii i filozofii“.

Towarzystwo ogłasza corocznie drukiem sprawozdania ze swych czynności.

3. Towarzystwo filozoficzne w Krakowie. Założone w r. 1909. Ma na celu „prace naukowe w zakresie nauk filozoficznych ze szczególnem uwzględnieniem zakresu narodowej twórczości filozoficznej, budzenie zamięłowania do nauk filozoficznych i filozoficznego sposobu myślenia, wreszcie szerzenie i pogłębianie wykształcenia filozoficznego“. (Zob. Przegląd Filozoficzny, XII, 1909, str. 444). Towarzystwo ogłasza corocznie drukiem sprawozdania ze swych czynności.

4. Pracownia Psychologiczna, założona w r. 1910 w Warszawie przez tamtejsze Polskie Towarzystwo Psychologiczne. (Zob. Przegląd Filozoficzny, XV, 1912, str. 277—290, oraz Ruch Filozoficzny, I, 1911, str. 12). Pracownia ta przeszła w roku 1913 na własność i pod zarząd Towarzystwa Warszawskiego Instytutu Psychologicznego. (Zob. Przegląd Filozoficzny, XVIII, 1915, str. 167 i Ruch Filozoficzny, III, 1913, str. 285), por. poniżej pod 6.

5. Komisya do badania dziejów filozofii w Polsce, założona w roku 1911 w Akademii Umiejętności w Krakowie. Zadaniem jej jest „gromadzić materyały do historii filozofii w Polsce i badać tę historję w ogólności, w szczególności zaś a) pracować nad bibliografią dzieł treści filozoficznej, drukowanych w Polsce, tudzież za granicą, a napisanych i wydawanych przez Polaków; b) inwentaryzować i wydawać źródła rękopiśmienne do dziejów filozofii w Polsce, jakoteż odnoszące się do tego przedmiotu rzadkie druki; c) opracowywać zebrane materyały i rozstrząsać powstające przytem zagadnienia i metodę ich badania“. (Zob. Ruch Filozoficzny, II, 1912, str. 202—203, gdzie podany jest regulamin Komisji in extenso, oraz tamże I, 1911, str. 205—207). Sprawozdania roczne z działalności Komisji pojawiają się w druku w sprawozdaniach rocznych Akademii Umiejętności.

6. Towarzystwo Warszawskiego Instytutu Psychologicznego, założone w roku 1913. Celem jego utrzymanie w Warszawie Instytutu Psychologicznego, poświęconego badaniom naukowym we wszystkich dziedzinach psychologii. (Zob. Ruch Filozoficzny, IV, 1914, str. 1—5). Towarzystwo to otrzymało na własność i objęło w zarząd Pracownię Psychologiczną,

utworzoną w roku 1910 przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Por. pow. p. 4.

7. Warszawski Instytut Filozoficzny, założony w Warszawie w roku 1915, czynny od początku roku 1916. Instytut wytknął sobie następujące zadania: 1) Odbywanie posiedzeń naukowych. 2) Wydawanie materyałów do filozofii. 3) Wydawanie dzieł filozoficznych. 4) Wydawanie wyborowych dzieł filozoficznych polskich w tłumaczeniu na języki obce. 5) Wydawnictwo podręczników filozoficznych oryginalnych i tłumaczonych. 6) Wydawnictwo tłumaczeń klasyków filozofii. 7) Prowadzenie polskiej bibliografii filozoficznej. 8) Opracowanie polskiego słownictwa filozoficznego. 9) Praca nad historią filozofii polskiej. 10) Rozpisywanie konkursów na prace filozoficzne. 11) Organizowanie prywatnych seminariów filozoficznych. 12) Utrzymywanie stałych stosunków z cudzoziemskimi instytucjami i wydawnictwami filozoficznymi. 13) Wysyłanie delegatów na wszechświatowe kongresy filozoficzne. 14) Organizowanie zjazdów filozoficznych polskich.

Do instytucji, służących samodzielnej pracy na polu filozofii, zaliczyć wypada także Zjazdy polskich filozofów. Zjazdy takie odbywały się dotąd w ramach osobnych sekcji Zjazdów lekarzy i przyrodników polskich; sekcye te zrazu nazywały się psychologicznymi (po raz pierwszy zawiązano taką sekcję na VI-ym Zjeździe w Krakowie w r. 1891); na dwu ostatnich Zjazdach, z których X-ty odbył się we Lwowie w roku 1907, a XI-ty w Krakowie w roku 1911, miejsce dawniejszych sekcji psychologicznych, zajęły sekcye filozoficzne. Zob. Ruch Filozoficzny, I, 1911, str. 137—139,³⁾ oraz Pamiętniki tych zjazdów; szczegółowe sprawozdanie z prac sekcji filozoficznej X-go Zjazdu, odbytego w 1907 roku we Lwowie, oraz wszystkie wygłoszone na posiedzeniach tej sekcji referaty, zawiera in extenso osobna „księga pamiątkowa“, wydana przez redakcję Przeglądu Filozoficznego jako czwarty zeszyt rocznika X-go tego kwartalnika.

β) nie wyłącznie:

1. Wydział historyczno-filozoficzny Akademii Umiejętności w Krakowie, powstałej w roku 1872 z przekształcenia za-

³⁾ Por. str. 369—371 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

łożonego tamże w roku 1817 Towarzystwa Naukowego w Uniwersytecie Jagiellońskim.

2. Wydział historyczno-literacki Towarzystwa Przyjaciół Nauk poznańskiego, założonego w roku 1857.

3. Wydział nauk antropologicznych, społecznych, historii i filozofii Towarzystwa Naukowego warszawskiego, założonego w r. 1907.

Do instytucyj, służących obok innych zadań także filozoficznym badaniom naukowym w zakresie psychologii, należy zaliczyć szereg pracowni psychologicznych, istniejących w zakładach i klinikach chorób nerwowych i umysłowych, więc w klinice chorób nerwowych i umysłowych Uniwersytetu Jagiellońskiego (Zob. Ruch Filozoficzny, II, 1912, str. 226), w krajowym zakładzie umysłowo chorych w Kulparkowie pod Lwowem, w takimże zakładzie w Kobierzynie pod Krakowem, w Kochanówce pod Łodzią i zapewne jeszcze w niejednym innym tego rodzaju zakładzie, o czym jednak nie posiadam dokładniejszych wiadomości.

II. Polskie wydawnictwa filozoficzne.

a) wyłącznie filozoficzne:

1. Biblioteka filozoficzna, powołana do życia w Warszawie, w roku 1885 przez Henryka Struvego. Wydawnictwo to jest poświęcone przekładom klasyków filozofii; dotąd wyszło 18 tomów. (Spis ich podaje przytoczony poniżej pod β 3 katalog).

2. Przegląd Filozoficzny, kwartalnik, powołany do życia w Warszawie w roku 1897 przez Władysława Weryhę. Spis rzeczy pierwszych dziesięciu tomów podaje zeszyt dodany do X-ego rocznika, p. t. „Dziesięciolecie Przeglądu Filozoficznego“.

3. Wydawnictwa Przeglądu Filozoficznego. Szereg prac, bądź polskich, bądź tłumaczonych, tyjących się filozofii. Ogółem 42 numerów, których spis podaje m. i. Przegląd Filozoficzny na końcu rocznika XVII (1914).

4. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie wychodzi od roku 1905. Obejmuje przekłady klasyków filozofii i monografie oryginalne (dotąd 9 numerów), nadto osobną seryę Odczytów filozoficznych (dotąd jeden nu-

mer). Przygotowuje również wydawnictwo z zakresu psychologii, p. t. „Badania psychologiczne“.

5. Wydawnictwa Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie. Wychodzą od roku 1910. Dotąd wyszło 6 numerów; ich spis podaje Sprawozdanie Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie za lata 1914, 1915, 1916 (Kraków 1917).

6. Ruch Filozoficzny, miesięcznik, powołany do życia we Lwowie w roku 1911 przez prof. dra Kazimierza Twardowskiego. Przerwany wskutek wypadków wojennych w lecie roku 1914, zacznie niebawem wychodzić.

7. Prace filozoficzne, wydawane przez Towarzystwo Naukowe warszawskie od roku 1913 staraniem prof. dra Wł. Heinricha. Dotąd 3 tomy.

8. Prace z psychologii doświadczalnej, wydawane przez Instytut Psychologiczny w Warszawie pod redakcją Edwarda Abramowskiego, wychodzą od roku 1913. Dotąd 3 tomy.

9. Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce, wychodzi w Krakowie od roku 1915, jako wydawnictwo Akademii Umiejętności. Dotąd 1 tom.

β) nie wyłącznie filozoficzne:

1. Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk poznańskiego wychodzą od roku 1860 i zawierają między innymi także monografie treści filozoficznej. (Por. dr. J. Kostrzewski: Skoro-widz do czterdziestu tomów „Roczników Towarzystwa Przyjaciół Nauk poznańskiego“ w Roczniku XL (1913), wydanym w r. 1914, str. 195—245).

2. Wydawnictwa Akademii Umiejętności w Krakowie obejmują także prace treści filozoficznej, wychodzące bądź w Rozprawach Wydziału historyczno-filozoficznego (prace z zakresu psychologii eksperymentalnej także w Rozprawach Wydziału matematyczno-przyrodniczego), bądź osobno nakładem Akademii i pozostających pod jej zarządem specjalnych funduszków. Nadto Akademia wydaje Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce (zob. powyżej II, α 9).

3. Wydawnictwa Kasy pomocy im. dra Józefa Mianowskiego dla osób pracujących na polu naukowym, wydawane od roku 1883, obejmują między innymi szereg dzieł i innych publikacji filozoficznych, wychodzących bądź wyłącznie nakła-

dem Kasy, bądź przy jej poparciu. (Por. Katalog dzieł, wydanych z zapomogi Kasy pomocy i t. d., Warszawa, 1913, oraz Dodatek do tego Katalogu, Warszawa, 1916). Jako wydawnictwa seryowe, poświęcone specjalnie filozofii, wychodzą z zapomogi Kasy: Biblioteka Filozoficzna (zob. powyżej II, α 1), Przegląd Filozoficzny (zob. powyżej II, α 2), Prace filozoficzne (zob. powyżej II, α 7) i Prace z psychologii doświadczalnej (zob. powyżej II, α 8).

4. Archiwum naukowe, wydawane przez Towarzystwo popierania nauki polskiej we Lwowie. Dział historyczno-filozoficzny. Nadto wydaje lub subwencyonuje to Towarzystwo także prace filozoficzne, publikowane poza ramami Archiwum naukowego.

5. Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego warszawskiego, wydział nauk antropologicznych i społecznych, historii i filozofii, wychodzą od roku 1908. Nadto wydaje Towarzystwo Naukowe warszawskie Prace filozoficzne (zob. powyżej II, α 7 i II, β 3).

6. Neurologia polska, dwumiesięcznik, poświęcony neuropatologii, psychiatrii i psychologii eksperymentalnej; zaczęła wychodzić w Warszawie w roku 1911; skutkiem wojny doznała przerwy.

7. Wykłady poznańskie. Wychodzą od roku 1916 nakładem księgarni M. Niemierkiewicza w Poznaniu. Dotąd wyszły 3 tomiki, wszystkie poświęcone filozofii.

Nadto umieszczają rozprawy treści filozoficznej wszystkie czasopisma, poświęcone naukom szczegółowym, więc uwzględniające także zagadnienia z pogranicza tych nauk szczegółowych i filozofii. Wybitne miejsce wśród tych czasopism zajmują, gdy idzie o prace z zakresu psychologii, czasopisma, poświęcone wychowaniu i szkolnictwu. Nie brak jednak także licznych rozpraw filozoficznych w innych czasopismach, przedewszystkiem miesięcznikach o charakterze ogólnym.

* * *

Z powyższego wykazu wynika, że posiadamy siedm stałych organizacji, poświęconych wyłącznie popieraniu samodzielnej pracy filozoficznej, oraz trzy wielkie organizacje,

które obok innych nauk pielęgnują także nauki filozoficzne. Istnieje nadto sześć instytucyj, służących przygotowywaniu przyszłych pracowników na niwie filozoficznej. Organizacje te są rozmieszczone we wszystkich trzech zaborach; wyjątek tworzą jedynie instytucje, poświęcone przygotowywaniu przyszłych pracowników na niwie filozofii: w zaborze pruskim niema bowiem takiej instytucji. Co się tyczy pokrycia kosztów utrzymania tych organizacyj, wspomniane właśnie instytucje, służące przygotowywaniu przyszłych pracowników na niwie filozofii, są zakładami uniwersyteckimi, więc mają charakter publiczny, z wyjątkiem Seminarjum psychologii eksperymentalnej Uniwersytetu warszawskiego, które mieści się w pracowni psychologicznej Instytutu Psychologicznego; z organizacyj, pielęgnujących samodzielną pracę wyłącznie na polu nauk filozoficznych, jedna, mianowicie Komisya do badania historyi filozofii w Polsce, ma charakter publiczny, jako Komisya krakowskiej Akademii Umiejętności; wszystkie inne wchodzące tu w grę organizacje opierają się na ofiarności prywatnej, gdyż mają charakter stowarzyszeniowy.

Wydawnictw, poświęconych wyłącznie filozofii, mamy dziewięć, wśród nich dwa czasopisma. Wydawnictwa te, z wyjątkiem wydawanego nakładem Akademii Umiejętności Archiwum Komisyi do badania historyi filozofii w Polsce, wychodzą nakładem prywatnych zrzeszeń lub jednostek.

*
* *

Przechodząc do potrzeb filozofii polskiej, t. j. do braków, których usunięcie jest pożądane bądź w interesie samodzielnej pracy filozoficznej, bądź w interesie przygotowującej się do takiej pracy młodzieży, bądź w interesie tak jednej, jak drugiej, rozpoczynam od omówienia postulatu, tyżącego się wszystkich księgozbiorów, w których znajdują się wyłącznie lub niewyłącznie wydawnictwa filozoficzne. Żadna biblioteka, czy to uniwersytecka, czy seminaryjna, czy w końcu towarzystwa któregośkolwiek, nie może posiadać wszystkich wydawnictw, które mogą być potrzebne pracownikom naukowym, w danej miejscowości zamieszkałym. Mało kto z tych pracowników może sobie wszystkie potrzebne mu do pewnej

pracy wydawnictwa sprawić; musi je sobie pożyczać z istniejących bibliotek; skoro ich jednak nie posiada żadna z będących na miejscu bibliotek, trzeba się udawać do bibliotek zamiejscowych. Otóż celem ułatwienia korzystania z bibliotek zamiejscowych, należałoby stworzyć coś w rodzaju „Centrali katalogowej“, utrzymującej ewidencję wszystkich dzieł i czasopism filozoficznych, znajdujących się w bibliotekach uniwersytetów polskich, zakładów uniwersyteckich (seminaryów i pracowni psychologicznych), towarzystw filozoficznych i psychologicznych, Instytutów i t. d., oraz do bibliotek tych przybywających. Taka centrala utrzymywałaby i uzupełniałaby stale katalog kartkowy, będący niejako sumą katalogów kartkowych dzieł filozoficznych wszystkich bibliotek wymienionych. Kto, więc potrzebowałby dzieła, nie znajdującego się w żadnej z łatwo mu dostępnych bibliotek na miejscu, zwróciłby się do centrali katalogowej z zapytaniem, czy potrzebne mu dzieło znajduje się w którejś innej bibliotece i w której. Otrzymawszy zaś informację, mógłby się w danym razie zwrócić wprost do wskazanej mu biblioteki z prośbą o wypożyczenie mu tego dzieła. Rzecz nie byłaby zbyt trudna do przeprowadzenia. Trzebaby w tym celu ze wszystkich katalogów bibliotecznych wypisać wszystkie tytuły dzieł filozoficznych na sporządzonych w tym celu jednolitych kartkach katalogowych, a następnie musiałaby każda biblioteka, zaciągając nowo nabyte dzieło w swój własny katalog, sporządzić drugą kartkę katalogową dla centrali. Trud i czas,łożony na stworzenie i utrzymywanie takiego centralnego katalogu kartkowego wszystkich dzieł filozoficznych, znajdujących się w polskich księgozbiorach filozoficznych i do nich przybywających, sownicieby się opłacił i umożliwiłby znacznie ekonomiczniejszą gospodarkę funduszami, którymi rozporządzają te księgozbiory, jakoteż autorowie filozoficzni. A zadanie to mogłaby taka centrala katalogowa spełniać jeszcze wydatniej, gdyby ogłaszała w pewnych odstępach czasu, na podstawie dostarczonych jej przez poszczególne księgozbiory kartek katalogowych, nowe nabytki tych księgozbiorów i tym sposobem zapobiegała podwójnemu lub jeszcze więcejkrotnemu nabywaniu dzieł, tylko chwilowo tu lub tam potrzebnych.

Taki katalog centralny przedstawiałby inwentarz znajdu-

jących się we wszystkich bibliotekach polskich dzieł i czasopism filozoficznych polskich i obcych. Nie mógłby on jednak zastąpić tak bardzo nam potrzebnej „polskiej bibliografii filozoficznej“, obejmującej zarówno osobno wydane dzieła, od czasów najdawniejszych począwszy, jakoteż rozprawy filozoficzne, rozprószone po wszelakiego rodzaju czasopismach. Trzeba dla filozofii polskiej stworzyć wydawnictwo podobne, jakiem cieszy się już historyografia polska, dzięki pracy prof. Ludwika Finkla, albo prawoznawstwo polskie dzięki pracy Adolfa Suligowskiego. (Inne tego rodzaju bibliografie fachowe przytacza dr. Stefan Vrtel w rozprawie p. t. „Organizacya bibliografii. W sprawie polskiego instytutu bibliograficznego“. Lwów, Przewodnik naukowy i literacki, 1917, oraz w odtbitce). To, co dotąd na tem polu u nas zdziałano w zakresie filozofii, jest zaledwie słabym początkiem albo raczej zadatkiem na początek. Najbogatszy materiał bibliograficzny w zakresie filozofii polskiej zawiera Henryk Struvego „Wstęp krytyczny do filozofii“ (wyd. 3., Warszawa, 1903) i jego „Historya logiki jako teorii poznania w Polsce“ (wyd. 2., Warszawa 1911). Nie brakło też próby sporządzenia polskiej bibliografii filozoficznej. Podjął się jej ks. dr. I. Radziszewski, wybierając dla niej układ dziesiętny, według Devey'a. Wyłożywszy w osobnym artykule zasady tego układu („Układ dziesiętny w bibliografii filozoficznej“, Przegląd Filozoficzny, VII, 1904, str. 253 i nn. oraz w osobnej odtbitce, Warszawa, Fiszer) przystąpił do zebrania polskich prac filozoficznych, zarówno osobno wydanych, jak ogłoszonych w czasopismach, a to przedewszystkiem publikacyj bieżących, z zamiarem jednak uszeregowania według tego systemu stopniowo całego naszego dorobku na polu filozofii. Istotnie wyszły trzy zeszyty tej „Polskiej bibliografii filozoficznej“, w postaci dodatków do Przeglądu Filozoficznego oraz w osobnych odtbitkach (w latach 1905 i 1906, skład główny w księgarni Fiszera w Warszawie), ale na trzecim zeszycie praca się urwała. Pozatem posiadamy wykazy naszej bieżącej literatury filozoficznej w Przeglądzie Filozoficznym i w Ruchu Filozoficznym. Nadto Wydział Polskiego Towarzystwa filozoficznego podjął się redakcyi polskiego działu wydawnictwa A. Rugego, p. t. „Die Philosophie der Gegen-

wart“, będącego wszechświatową bibliografią filozoficzną bieżącą. To też tomy III i IV, wydane w latach 1913 i 1914, a obejmujące literaturę filozoficzną lat 1912 i 13, zawierają też przypadające na ten okres prace polskie.

Tych poczynąń nie można — jak wspomniałem — uważać nawet za początek polskiej bibliografii filozoficznej. Pracę tę należy rozpocząć zupełnie na nowo. Wypisała ją w swym programie Komisya do badania historii filozofii w Polsce (zob. powyżej I, b, α 5) i wybrała już referenta do tej pracy, wszelako dopiero po wojnie będzie można do niej przystąpić, tem bardziej, że powinna być dokonana siłami zbiorowemi. W każdym razie jest to jedna z najpilniejszych potrzeb. Posiadamy bowiem o wiele bogatszy dorobek filozoficzny, aniżeli by się mogło wydawać. Z dorobku tego nie korzystamy należycie ani w samodzielnej pracy filozoficznej, ani w nauczaniu filozofii. A nie korzystamy dlatego, że go nie znamy. Ileż cennych rozpraw z zakresu filozofii spoczywa, jak w grobie, w licznych tomach dawnego „Ateneum“ lub „Biblioteki Warszawskiej“! Nie wiedząc o nich, informujemy się lub każemy się innym informować o różnych zagadnieniach, należących do filozofii i jej historii, z prac obcych, posiadając często lepsze od obcych prace własne! Traci na tem nie tylko ścisłość informacyi w danym przypadku, lecz rzecz o wiele ważniejsza: ciągłość polskiej pracy filozoficznej. „Urobienie samoistnej filozofii polskiej“, powiada Henryk Struve, „wymaga przede wszystkim wewnętrznej ciągłości jej rozwoju. Ciągłość ta polega głównie na uwzględnieniu przez każdego nowego pracownika swoich poprzedników w literaturze polskiej. Tylko takie nawiązanie własnej sieci myśli na poglądach poprzedników swoich wytwarza jednolity pochod filozofii narodowej. Tymczasem u nas ten wewnętrzny związek między następującymi po sobie pracownikami na niwie filozofii był dotąd, niestety, dość luźny. Zbyt często u nas tak się działo, że nowy pracownik prznosił na swojski grunt obce ziarna i pielęgnował je skrzętnie, o swojskich zaś albo zupełnie zapominał, albo uwzględniał je tylko mimochodem. (Zob. H. Struve: „Słowno o filozofii narodowej polskiej“. Ruch Filozoficzny, I, 1911, str. 2).

Polska bibliografia filozoficzna musiałaby oczywiście,

chcąc spełniać stale swe zadanie, stale być uzupełniana. A jeśli sporządzenie bibliografii, obejmującej dorobek przeszłości, aż do chwili zamknięcia redakcyi dzieła wymagać będzie zorganizowania sztabu stałych współpracowników (cenne wskazówki co do organizacyi takiej pracy zaczerpnąć można z przedmowy prof. L. F i n k l a do jego „Bibliografii historii polskiej”), uzupełnianie bibliografii literaturą bieżącą tak, iżby w odstępach rocznych wychodzić mogły zeszyty, podające zarówno osobno publikowane, jak i w czasopismach umieszczane prace filozoficzne, wymagać będzie współdziałania wszystkich autorów filozoficznych. Tylko wtedy, gdy każdy, kto napisze i wyda rzecz filozoficzną, przesle jeden jej egzemplarz redakcyi Bibliografii, zapewniona będzie kompletność wykazów. Jak dalece nasi autorowie filozoficzni nie odczuwają potrzeby skrupulatnego rejestrowania wszystkich wchodzących w zakres ich pracy, a nawet własnych swych publikacyj, dowodzi podany przeze mnie w Ruchu Filozoficznym następujący, bardzo znamieny, fakt: Przystępując do opracowania polskiego działu III-go rocznika międzynarodowej bibliografii filozoficznej, wydawanej przez A. R u g e g o, pt. „Die Philosophie der Gegenwart“ (zob. powyżej), Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego zwrócił się do polskich autorów filozoficznych z prośbą, aby celem uniknięcia przeoczeń, sami zwracali Wydziałowi Towarzystwa uwagę na prace swoje, wydane w poprzednim roku kalendarzowym. Prośbie tej uczynili zadość dwaj, istotnie tylko dwaj autorowie. (Zob. artykuł pod tyt.: „W sprawie polskiej bibliografii filozoficznej“. Ruch filozoficzny, IV, 1914, str. 95).⁴⁾ A przecież bez takiej pomocy samych autorów, niepodobna wobec naszych stosunków politycznych i wobec braku Centralnej Książnicy polskiej, gromadzącej wszystkie bez wyjątku książki, dzieła, broszury i czasopisma, zapobiec pominięciu niektórych pozycyj bibliograficznych.

Obok potrzeby polskiej bibliografii filozoficznej, stale uzupełnianej, daje się odczuwać potrzeba jeszcze innego — że tak powiem — inwentaryzującego wydawnictwa, mianowicie słownika filozoficznego. Idzie o alfabetycznie ułożoną „encyklo-

⁴⁾ Por. str. 387—389 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

pedyę filozoficzną“, na wzór istniejących tego rodzaju wydawnictw obcych (np. A. Frank: „Dictionnaire des sciences philosophiques“, Paryż, wyd. 3, 1885; J. M. Baldwin: „Dictionary of philosophy and psychology“, New-York i Londyn, 1901—2; Ranzoli: „Dizionario di scienza filosofica“, 1905; R. Eisler: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, wyd. 3, 1910, oraz wydawane przez Société française de philosophie „Vocabulaire philosophique“, z którego do chwili wybuchu wojny otrzymałem zeszyt 16, sięgający do wyrazu Pyrrhonisme — porównaj artykuł p. t. „Słownik filozoficzny francuskiego Towarzystwa filozoficznego“, Ruch Filozoficzny, II, 1912, str. 1 i nast.),⁵⁾ ale z uwzględnieniem filozofii polskiej, jej przedstawicieli i jej terminologii. Nie brak u nas surogatów takiego słownika filozoficznego, oraz początków opracowania tego rodzaju dzieła. Surogatem jest np. „Słownik filozoficzny“ oraz „Spis filozofów, autorów i wydawców“, tworzący dodatek I i II do Henryka Struvego „Wstępu krytycznego do filozofii, wyd. 3, Warszawa, 1903). Słownik i Spis są ułożone alfabetycznie, a odsyłając do ustępów książki, w których wymienione wyrazy są wyjaśniane, lub w których podane są informacje o przytoczonych filozofach, autorach i wydawcach, mogą dzięki swemu bogactwu poniekąd zastąpić właściwy słownik filozoficzny. Nie mówiąc o artykułach filozoficznych w encyklopediach, obejmujących całokształt wiedzy ludzkiej, artykułach nieraz bardzo cennych, wspomnieć wypada o próbie stworzenia zwięzłego słownika filozoficznego, podjętej przez W. M. Kozłowskiego w wydawaniem przezeń swego czasu w Krakowie czasopiśmie „Pogląd na świat“. W roczniku II-im (1901) i III-im (1902) znajdujemy zrazu p. t. „Objaśnienia terminów filozoficznych“, później p. t. „Przyczynki do słownictwa filozoficznego“, objaśnienia uszeregowanych alfabetycznie terminów filozoficznych, sięgające aż do wyrazu „ciągłość“. W fazie projektu, który zaledwie począł się urzeczywistniać, pozostaje dotąd należący przynajmniej w części do zakresu filozofii „Słownik psychologii, neurologii, psychopatologii i nauk pokrewnych“. (Zob. o nim artykuł R. Radziwiłłowicza w Ruchu Filozoficznym, I, 1911, str. 17) i zainicjowany przez Wł. Weryhę polski

⁵⁾ Por. str. 375—377 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

Słownik filozoficzny. Wobec trudności, piętrzących się przed ułożeniem oryginalnego słownika, W e r y h o postanowił brak jego zastąpić na razie przekładem polskim przytoczonego powyżej słownika R a n z o l i e g o i przekład ten istotnie został dokonany. Nie ujrzał on jednak światła dziennego, gdyż okazało się, że przystosowanie tego słownika do potrzeb filozofii polskiej, wymagałoby niemal zupełnego jego przerobienia. Wobec tego podjął się pracy około polskiego słownika filozoficznego Wydział Polskiego Tworzystwa Filozoficznego wspólnie z komitetem redakcyjnym Ruchu Filozoficznego. Litera A i część litery B były w rękopisie już gotowe, gdy wybuchła wojna, przerywając, jak tyle innych, także i tę pracę. Gotową już część rękopisu złożono na razie w Warszawskim Instytucie Filozoficznym.

I tutaj więc pozostaje prawie wszystko do zrobienia. Potrzeba zaś takiego wydawnictwa nie może ulegać kwestyi, skoro wszystkie narody filozofujące ją odczuły i jej zaradziły i ustawicznie zaradzają. A potrzebny jest taki słownik nie tylko młodemu adeptom filozofii, szukającym objaśnienia mniej znanych wyrazów, lub chcącym się informować krótko o znaczeniu tego lub owego filozofa albo o datach z jego życia i działalności; jest on potrzebny także ze względu na ustalenie terminologii filozoficznej oraz na zobrazowanie współczesnego stanu filozofii u swoich i u obcych.

Czy tym wszystkim potrzebom potrafi uczynić zadość jeden słownik, czy też należałoby raczej pomyśleć o kilku słownikach specjalnych, to jest kwestya, wymagająca osobnego zastanowienia się. Jakkolwiekbaż ci, co się tą sprawą zajmą, ją rozstrzygną, nie ulega, jak się zdaje, wątpliwości, że pilną potrzebą, obok właściwego słownika (encyklopedycznego) filozoficznego, jest słowniczek terminologiczny, któryby, uwzględniając języki grecki, łaciński, angielski, francuski, niemiecki i włoski, podawał wyrazy polskie, odpowiadające terminom filozoficznym owych języków. Słowniczek taki jest bardzo potrzebny kształcącej się w naukach filozoficznych młodzieży, czytającej z obowiązku najważniejsze dzieła klasyków filozoficznych w oryginale albo uczącej się w braku podręczników polskich, z podręczników obcych. Młodzież ta musi walczyć z trudnościami terminologicznymi, więc taki sło-

wniczek, odgrywający rolę poradnika terminologicznego, nie wdający się w definicje i objaśnienia (chyba wobec ekwiw-
ków), a ograniczający się do przytaczania obok terminu ob-
cego jego polskiego odpowiednika, nie tylko byłby dla mło-
dych adeptów filozofii cennym pomocnikiem w ich studiach,
lecz wybawiłby też niekiedy i starszych autorów z kłopotu
lub zapobiegłby jaskrawym błędom, które popełniają, tłuma-
cząc np. Leibnizowską „harmonie préétablie“ przez „harmonie
przedustawną“, albo Meinongowskie „gegenstands-theoretisch“
przez „przedmiotowo-teoretyczny“ (zob. Przegląd Filozoficzny,
XII, str. 384, uwaga). A kogoby tego rodzaju przykłady o po-
trzebie takiego słowniczka terminologicznego nie przekonały,
niechaj wspomni o niesłychanie bujnym rozroście współcze-
snej terminologii w zakresie angielskiej, francuskiej i niemie-
ckiej psychologii eksperymentalnej (wraz z psychofizyologią
i psychofizyką) i o kompletnej anarchii, panującej na tem polu
u nas, a może przyzna rację twierdzeniu, że słowniczek taki
nie tylko jest nieodzowny dla ułatwienia zrozumienia owych
autorów angielskich, francuskich i niemieckich, lecz także na
to, aby polscy autorowie przestali używać terminologii roz-
bieżnej i często dla samych Polaków niezrozumiałej.

Byłoby to stanem idealnym, gdyby każdy człowiek, pracują-
cy naukowo, i każdy młodzieniec, do takiej pracy przygotowu-
jący się, potrafił poznawać wchodzącą w zakres jego studyów
i badań literaturę w jej brzmieniu oryginalnem, przynajmniej
wtedy, gdy idzie — pominąwszy autorów starożytnych —
o rzeczy angielskie, francuskie, niemieckie i włoskie. I byłoby
to rzeczą pożądaną przedewszystkiem na polu filozofii, gdyż
wiadomo, że najtrudniej właśnie przekładać na język inny pi-
sma filozoficzne. Tu każdy prawie przekład staje się zarazem
interpretacją, ograniczającą możność rozmaitego sposobu zro-
zumienia oryginału do sposobu jednego, obranego przez tłu-
macza. (Zob. mój artykuł: „W sprawie polskich przekładów
dzieł filozoficznych“. Ruch Filozoficzny, III, 1913, str. 105—7).⁶⁾
Ale mimo to przekłady dzieł filozoficznych są i pozostaną po-
trzebą, nie tylko dlatego, że trudno spodziewać się, by każdy,
kto się poświęca pracy filozoficznej, znał w mierze dostatecz-
nej, prócz języków klasycznych, wszystkie wspomniane ję-

⁶⁾ Por. str. 384—386 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

zyki nowożytnie, lecz także dlatego, że znajomość głównych dzieł najwybitniejszych filozofów przeszłości i doby obecnej potrzebna bywa nie tylko filozofom. Otóż na polu przekładów obcych dzieł filozoficznych na język polski zdziałano u nas już niejedno. Pominąwszy dość liczne usiłowania jednostkowe, wspomnieć wypada o dwu wymienionych już powyżej zbiorowych usiłowaniach około stworzenia Biblioteki polskich przekładów klasyków filozofii, mianowicie o Bibliotece filozoficznej⁷⁾, powołanej do życia przez Henryka Struvego (zob. powyżej II, α 1) i o Wydawnictwie Polskiego Towarzystwa filozoficznego, obejmującym, obok monografij oryginalnych, także przekłady (zob. powyżej II, α 4). Liczne jednak pozostają jeszcze na tem polu do spełnienia postulaty, jak to widać chociażby z artykułu Władysława Weryhy, p. t. „Przekłady polskie klasyków filozofii w chwili obecnej” (Ruch Filozoficzny, III, 1913, str. 129—132), podającego zarazem stadyum, w którym się wówczas znajdowało spełnienie tych postulatów. Można je ująć razem w żądaniu, by wszystkie główne dzieła klasyków filozofii, jakoteż najwybitniejsze publikacje obcych autorów filozoficznych doby współczesnej były w sposób, odpowiadający ścisłości naukowej i duchowi języka polskiego, przyswajane naszej literaturze. Trudności, z którymi spotyka się realizacya tego postulatu, nie są natury materialnej. Dowodzi tego fakt, że cały szereg polskich przekładów klasyków filozofii został dość rychło w handlu księgarskim wyczerpany, tak, iż okazała się potrzeba sporządzenia wydań drugich. Więc niema obawy, by nie pokrywały się koszty takich wydawnictw. Ale brak nam ludzi, posiadających zarazem ochotę, czas i kwalifikacye do takiej pracy. Dlatego biorą się do tłumaczenia dzieł filozoficznych niekiedy osoby, zupełnie do tego rodzaju pracy naukowej — bo naukową jest ta praca — niepowołani, a jakie stąd powstają horrenda, wy-

⁷⁾ Przed H. Struvem przystąpił do wydawania „Biblioteki filozoficznej”, mającej objąć przekłady najcenniejszych dzieł filozoficznych, Wojciech Dobrzycki (Maksymilian Kawczyński) we Lwowie. Ale rzecz utknęła na 1-szym tomiku, zawierającym przekład Kartezjuszowskiej „Rozprawy o metodzie” wraz z obszernym wstępem wydawcy o życiu i pismach Kartezjusza (Lwów, 1878, nakładem I-ej Związkowej Drukarni).

kazała przykładowo moja analiza polskiego przekładu rozprawy Schopenhauera p. t. „O podstawie moralności.“ (Zob. Przegląd Filozoficzny, VII, str. 79—87), albo H. Bada analiza polskiego przekładu „Prolegomenów“ Kanta (zob. Przegląd Filozoficzny, X, str. 74—94, 218—227 i XI, str. 35—46). Stale się jednak zwiększająca liczba pracowników na niwie filozofii polskiej pozwala się spodziewać, że z biegiem czasu zjawiać się będą coraz liczniejsze i coraz lepsze przekłady polskie obcych arcydzieł filozoficznych, ku czemu przyczyni się niewątpliwie także zachęta i kontrola powołanych do tego czynników, więc np. Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, opiekującego się obecnie stworzoną przez Struvego Biblioteką Filozoficzną, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Akademii Umiejętności, która, przyjąwszy do swego programu wydawanie polskich przekładów autorów klasycznych, z pewnością chętnie będzie wydawała polskie przekłady filozofów greckich i rzymskich, jeśli uda się jej takie przekłady pozyskać⁸⁾).

Ale nie tylko obce dzieła filozoficzne wymagają uprzyśpieszenia drogą przekładów, lecz także dawniejsze dzieła polskie, drogą przedruków. Tak jak za przekładami, tak i za przedrukami przemawia zarówno wzgląd na kształcąca się młodzież, jak i na wykształcony ogół, oraz poczęści nawet na pracujących naukowo filozofów. Bo jeśli filozof polski początkujący, czy już samodzielnie badający, albo też przedstawiciel nauk, stykających się z filozofią, winien znać odpowiednie twory ducha obcego, tem bardziej obowiązek ten spełnić winien wobec płodów narodowej myśli i pracy filozoficznej. Napotyka jednak w tej mierze wielkie przeszkody, nawet gdy idzie o dzieła, które powinny się znajdować w każdej podręcznej bibliotece polskiego filozofa. Bo dzieła te nie istnieją w handlu księgarskim; czasem tylko można je nabyć u antykwaryusza, pozatem zaś posiadają je zwykle tylko biblioteki publiczne. Dla przykładu niechaj wystarczy przytoczyć pisma

⁸⁾ Skoro mowa o polskich przekładach dzieł filozoficznych autorów starożytnych, wspomnieć należy o zamiarze Książnicy polskiej Towarzystwa nauczycieli szkół wyższych we Lwowie wydania kompletnego polskiego przekładu dzieł Platona, pióra Władysława Witwickiego, który już nas obdarzył wprost znakomitą przekładem Uczty i Fajdrosa.

filozoficzne obu Ś n i a d e c k i c h. Brak przystępnych wydań, obejmujących bądź wszystkie te pisma, bądź przynajmniej pewien ich wybór, odczuwa żywo zwłaszcza ten, kto u nas uczy filozofii i pragnie, by uczniowie jego wiedzę swoją nie tylko z obcych czerpali źródeł. A kto wie, czy trudności w dostarczaniu kształcącej się w filozofii młodzieży dzieł filozoficznych dawniejszych autorów polskich nie są jednym z głównych powodów braku owej, tak słusznie przez S t r u v e g o żądanej ciągłości własnej pracy filozoficznej? Tutaj otwiera się tedy szerokie pole pracy dla wydawców i dla tych, co gotowi usiłowania ich materyalnie popierać, przede wszystkim dla Komisji do badania historii filozofii w Polsce, która wydawnictwo „rzadkich druków“ wypisała w swym programie (zob. powyżej I, b,^a 5) i przygotowuje już wydanie jednego z dzieł S z a n i a w s k i e g o z odpowiednim wstępem. A każda taka nowa edycja „rzadkiego druku“ będzie jednym z ogniw, łączących współczesną pracę filozoficzną z tradycją, stworzoną przez pracowników dawniejszych. Takich zaś ogniw nigdy nie może być za wiele.

Aby w całej pełni rozumieć treść i znaczenie najważniejszych dzieł filozoficznych, które nam przekazała przeszłość, trzeba też znać ich wzajemny stosunek i umieć sobie zdać sprawę ze stopniowego rozwoju myśli filozoficznej, wznoszącej się najwyżej właśnie w owych dziełach. Trzeba jednym słowem znać historię filozofii. A znajomość ta nie tylko filozofowi zawodowemu jest potrzebna. Nie obejdzie się bez niej nikt, kto śledzi rozwój ludzkości na jakimkolwiek polu jej umysłowego życia; nie może też uchodzić za człowieka prawdziwie wykształconego, komu brak chociażby pewnych najogólniejszych wiadomości o kolejnem tworzeniu i urabianiu się typowych poglądów na świat. Wobec tej nieodzownej i oczywistej potrzeby naprawdę dziwić się należy, że polska literatura naukowa dotychczas tylko w tak niedostatecznej mierze czyni jej zadość. Nie posiadamy, prócz wydanego w r. 1909 w „Bibl. dzieł chrześcijańskich“ „Zarysu historii filozofii“ ks. J. Bączka, ani jednego podręcznika oryginalnie opracowanego, któryby obejmował w sposób jednolity całokształt dziejów filozofii; istniejące zaś przekłady polskie takich podręczników obcych, bądź są zupełnie przestarzałe (np. T e n n e m a n n,

Schwegler), bądź prawie przestarzałe (Kirchner). Inne przekłady tyczą się bądź pewnych tylko okresów rozwoju filozofii, bądź pewnych tylko jej kierunków (np. Lange, Höffding, Falckenberg). Pewnych tylko kierunków lub okresów tyczą się także nasze oryginalne opracowania historii filozofii, przytem wybijają się na pierwszy plan prace o filozofii greckiej. Kto więc pragnie — nie sięgając do lektury w językach obcych — zapoznać się z historią filozofii w jej całokształcie, musi posługiwać się po części pracami oryginalnymi, po części pracami na język polski tłumaczonymi, przytem pewne epoki pozna szczegółowo, inne tylko w zwięzłym przedstawieniu, nie mówiąc już o tem, że każde z dzieł, które kolejno weźmie do ręki, inaczej pojmuję i traktuje dziejopisarstwo filozoficzne, inną posługuje się terminologią, inną też niekiedy miarą w ocenie porównawczej wartości omawianych wysiłków i dążności filozoficznych. Usunięcie takiego stanu rzeczy jest jedną z najbardziej palących potrzeb naszego piśmiennictwa filozoficznego.

Potrzeba nam tedy jednolitego opracowania całokształtu dziejów filozofii i to dwojakiego. Potrzeba nam przedewszystkiem zwięzłego podręcznika historii filozofii dla tych uczniów uniwersytetu, którzy, nie studyując specjalnie filozofii, zamierzają ubiegać się o stopień doktora filozofii. Uczniowie ci muszą w uniwersytetach polskich (t. j. w lwowskim, krakowskim, a tak samo będą musieli, o ile mnie poinformowano, w uniwersytecie warszawskim) bez względu na to, z jakiego przedmiotu wiedzy piszą pracę doktorską, poddawać się t. zw. pobocznemu rygorozum z filozofii, przy którym wymagana bywa historia filozofii. Dzisiaj uczą się oni historii filozofii do tego pobocznego rygorozum prawie zawsze z podręczników niemieckich, albowiem zarówno brak im odpowiedniego podręcznika polskiego, jakoteż znajomości języków, któraby im pozwalała nabyć żądanych wiadomości z jakiegoś podręcznika angielskiego, albo francuskiego. Jest to dla nich krzywda podwójna. Po pierwsze bowiem muszą, ucząc się, zwalczać nie tylko trudności rzeczowe, tkwiące w samym przedmiocie, lecz także trudności językowe, zwłaszcza terminologiczne, tem dotkliwsze, że, wyuczywszy się historii filozofii w języku obcym, zdają z niej przy egzaminie sprawę w języku polskim.

Po drugie, podręczniki niemieckie (a tyczy się to także angielskich i francuskich) są z natury rzeczy jednostronne, albowiem każdy autor najszerzej traktuje filozofię własnego narodu, kosztem filozofii narodów innych; kandydat polski uczy się zatem historii filozofii nowożytnej w postaci stronniczo zabarwionej pod względem narodowym. A na domiar złego w tych obcych podręcznikach niema oczywiście ani słówka o filozofii polskiej i filozofach polskich, więc zwięzły wykład historii filozofii jest jednym z najpilniejszych postulatów naszego piśmiennictwa w zakresie podręczników filozoficznych. Podręcznik taki powitają ze szczera radością nie tylko kandydaci, przygotowujący się do pobocznego egzaminu z filozofii, lecz używać go będą chętnie do powtarzania materiału także ci, którzy przygotowują się z filozofii jako przedmiotu głównego bądź do doktoratu, bądź do egzaminu nauczycielskiego, a rądzi do ręki go wezmą także wszyscy młodszy czy starsi, którzy pragną w sposób bardziej encyklopedyczny, bez wchodzenia w szczegóły, zapoznać się z rozwojem filozofii. Żaden przekład nie zastąpi takiego podręcznika oryginalnie po polsku opracowanego; tylko polskie bowiem opracowanie potrafi ustrzec się od wspomnianych powyżej wad podręczników obcych i równomiernie uwzględniając filozofię angielską, francuską i niemiecką, oraz wyznaczając odpowiednie miejsce filozofii polskiej, podać czytelnikowi możliwie obiektywny obraz rozwoju filozofii i uniknąć narzucania mu jednostronnych, a zarazem obcych punktów widzenia. (Por. mój artykuł p. t. „Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej“. *Ruch Filozoficzny*, I, 1911, str. 113—115).⁹⁾

Bardzo pożądanym uzupełnieniem podręcznika historii filozofii byłyby „Wypisy filozoficzne“, t. j. książka, zawierająca charakterystyczne wyimki z klasyków filozofii. Istnieją takie wydawnictwa angielskie, francuskie i niemieckie i widocznie czynią zadość istotnej potrzebie, skoro niektóre z nich ukazały się już w kilku wydaniach. Z takich „Wypisów“ może każdy, kto pragnie się tylko w ogólnych zarysach pouczyć o rozwoju filozofii oraz o działalności i poglądach najwybitniejszych filozofów, czerpać poniekąd bezpośrednią, niejako osobistą, znajomość tych filozofów i czytać przynajmniej

⁹⁾ Por. str. 391—393 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

w urawkach to, co oni sami napisali, zamiast czytać tylko to, co inni o nich pisali. W takich „Wypisach“ musiałyby oczywiście wyimki z dzieł filozofów obcych być podawane w przekładzie polskim; musiałyby jednak owe „Wypisy“ zawierać także odpowiednie ustępy z filozofów polskich. Można by więc takie „Wypisy“ wydać w dwu tomach, z których jeden byłby poświęcony filozofom obcym, drugi polskim. Chociaż nie możemy sobie pochlebiać, by nasza rodzima filozofia ważyła w pochodzie dziejowym myśli filozoficznej tyle, co filozofia angielska, francuska lub niemiecka, przecież obowiązkiem naszym jest uczynić wszystko, co tylko można, aby ułatwić kształcącej się młodzieży i wykształconemu ogółowi poznanie polskich autorów filozoficznych, a tem samem i rozmiłowanie się w ich dziełach. A wtedy też mniej będziemy skłonni do niedoceniania własnej filozofii.

Obok zwięzłego podręcznika historii filozofii wogóle, byłoby także bardzo pożądane obszerniejsze opracowanie wszystkich jej działów, przeznaczone bardziej do studyów specjalnych. Posiadamy już kilka takich opracowań, poświęconych filozofii greckiej, nie brak nam, dzięki mrówczej pracy *Struvego* „Historii Logiki, jako teorii poznania w Polsce“ (wyd. II., Warszawa, 1911), będącej właściwie historią całej filozofii teoretycznej w Polsce; więc można słusznie spodziewać się, że przyszłość niezbyt daleka wypełni istniejące jeszcze w tej mierze w naszej literaturze braki, o tyle mniej dotkliwe, ile że specjalista zawsze będzie musiał także sięgać do dzieł obcych.

Co się tyczy literatury podręcznikowej w zakresie poszczególnych nauk filozoficznych, należy rozróżnić potrzeby szkolnictwa średniego na polu logiki i psychologii, oraz potrzeby studium uniwersyteckiego na polu wszystkich wogóle nauk filozoficznych. Pod pierwszym względem stwierdzić wypada, że ostatnie lata przyniosły nam szereg oryginalnych podręczników szkolnych logiki; znacznie słabszy jest ruch na polu psychologii. Nie tu miejsce na ocenę wartości tych podręczników, faktem atoli jest, że często słyhać skargi na brak takich podręczników logiki i psychologii, któreby czyniły zadość wymaganiom naukowym i dydaktycznym. Jakkolwiek bądź rzecz się ma, nie ulega, jak się zdaje, wątpliwości, że nauczanie psychologii w szkołach średnich odbywa się przynaj-

mniej w polskich szkołach średnich zaboru austriackiego. z małemi wyjątkami, po dziś dzień tak, jak gdyby psychologia eksperymentalna wcale nie istniała. Podręczniki bowiem jej nie uwzględniają. Więc ciągle z uczniami fakty psychiczne tylko omawia się, zamiast zacząć od okazywania im tych faktów, t. j. od stwarzania warunków, w którychby uczniowie faktów tych w swej własnej świadomości doznawali. Na to nie trzeba kosztownych przyrządów; wiele tu można zdziałać bardzo skromnemi środkami. (Zob. mój artykuł „Psychologia bez przyrządów“ w czasopiśmie „Wiedza i Postęp“, Kraków, rocznik I, Nr. 1). Bardzo tedy przydałby się podręcznik, któryby na tę stronę nauki psychologii zwracał szczególną uwagę, a możnaby też pomyśleć o wydaniu zebrania najprostszych i najbardziej instruktywnych „Eksperymentów szkolnych“ na wzór Höflera i Witaseka „Hundert psychologische Schulversuche“ (Lipsk, 1911). Analogiczna potrzeba istnieje co do podręczników logiki, w których na ogół za mało poświęca się miejsca ćwiczeniom i zadaniom. A przecież tak jak matematyki, tak też i logiki bez nich nikogo wyuczyć nie można.

Brak także odpowiednich podręczników logiki i psychologii dla t. zw. seminaryów nauczycielskich, t. j. dla Zakładów, w których kształcą się przyszli nauczyciele szkół początkowych. Wprawdzie logika i psychologia nie są w seminaryach — przynajmniej w obrębie zaboru austriackiego — odrębnemi przedmiotami wykładu, lecz wchodzą w skład dydaktyki i pedagogiki; wskutek tego podręczniki dydaktyki i pedagogiki zawierają wykład logiki i psychologii jedynie w postaci dodatkowej. Nie ulega jednak wątpliwości, że znajomość logiki i psychologii jest nauczycielowi szkół początkowych potrzebna. Im mniej zaś nauce tych przedmiotów poświęca się czasu, im mniej można liczyć na to, że ich udzielają siły naukowo wykwalifikowane, tem więcej należy dbać o to, aby książka szkolna stała na wysokości zadania. Tutaj jednak braki są bardzo dotkliwie, więc i naprawa obecnego stanu rzeczy jest sprawą tem pilniejszą.

W jaki sposób brakom tym zaradzić, niełatwo powiedzieć. Możnaby pomyśleć o rozpisywaniu konkursów na podręczniki szkolne, możnaby też wprost zwrócić się do autorów o napi-

sanie potrzebnych podręczników, a chociaż może nie od razu powstaną tym sposobem rzeczy klasyczne, sprawa przecież posunie się o ważny krok naprzód.

Książek, któreby spełniały zadanie podręczników uniwersyteckich z zakresu logiki, psychologii i innych gałęzi filozofii, posiadamy zaledwie kilka. Istniejące zaś braki na tem polu są tem dotkliwsze, że młody adept filozofii nie powinien ograniczać się do studyum jednego tylko podręcznika; każdy bowiem taki podręcznik naukowy nosi na sobie piętno indywidualności swego autora i dopiero studyum kilku podręczników może zaokrąglić fachowe wykształcenie w danej dziedzinie. Z tego też powodu niepodobna nikogo uwolnić od obowiązku zapoznania się także z obcą literaturą podręcznikową; żałować jednak wypada, że nasza młodzież prawie wyłącznie jest skazana na tę obcą literaturę, tylko z bardzo nieznacznymi wyjątkami dostępną w przekładach polskich. Jakie stąd powstają trudności, o tem dobrze wie każdy akademicki nauczyciel filozofii; nie łatwo jednak trudnościom tym zaradzić. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że podobnie, jak przekłady arcydzieł obcej literatury filozoficznej, albo podręczniki szkolne, tak też i podręczniki uniwersyteckie znajdują stosunkowo łatwo wydawcę, a jeśli tego zadania nie zechce się podjąć księgarz, uczyni to bądź Akademia Umiejętności w swej „Bibliotece podręczników naukowych“, bądź Kasa pomocy im. dra Józefa Mianowskiego dla osób pracujących na polu naukowem. Ale trudność tkwi w tem, że nasza twórczość naukowa wskutek względnie niewielkiej liczby uczonych nie dostrzymuje kroku potrzebie. Znowu więc trzeba twórczość tę pobudzić i ożywić, do czego powołane są przedewszystkiem wymienione właśnie instytucje, które też w całej pełni do obowiązku tego się poczuwają i — o ile to od nich zależy — spełniają go. Wobec tego, że istnieje podręcznik logiki o zakresie uniwersyteckim (Wł. Biegański: *Teorya Logiki*, Warszawa, 1912), oraz takiż podręcznik etyki (W. Rubczyński: *Zarys Etyki*, Kraków, 1916) i estetyki (M. Sobeski, *Filozofia sztuki*, Tom I, Warszawa, 1917), tem bardziej występuje brak analogicznego podręcznika psychologii. Stąd też za najpilniejszy postulat w zakresie podręczników uniwersyteckich należy uważać wydanie podręcznika psycho-

logii, a raczej podręczników psychologii. Sądzę bowiem, że kształcącej się w psychologii młodzieży uniwersyteckiej trzeba dostarczyć prócz podręcznika psychologii w zwykłym tego słowa znaczeniu także podręcznika psychologii eksperymentalnej, t. j. podręcznika, któryby zawierał szczegółowy wykład metod psychologii eksperymentalnej z opisem i wyjaśnieniem najważniejszych przyrządów. (Podręcznik Wł. Heinricha, p. t. *Teorye i wyniki badań psychologicznych*, Warszawa, 1902, obejmuje tylko wrażenia zmysłowe, a wydany lat temu szesnaście, domaga się nowego opracowania). Taki podręcznik psychologii eksperymentalnej, jako uzupełnienie podręcznika psychologii w zwykłym tego słowa znaczeniu, znalazłby znowu swoje uzupełnienie w Przewodniku do ćwiczeń z zakresu psychologii eksperymentalnej, którego brak w uniwersyteckich pracowniach psychologicznych daje się żywo odczuwać. Brakowi temu, jak też brakowi podręcznika psychologii eksperymentalnej mógłby na razie zaradzić przekład polski któregoś z odpowiednich dzieł obcych, zwłaszcza francuskich lub angielskich.

Olbrzymi rozrost psychologii, zwłaszcza eksperymentalnej, i jej wielorakie zastosowanie w innych naukach i w praktyce sprawiły drogą podziału pracy naukowej, że się ona przedstawia dzisiaj jako odrębna gałąź tej pracy. Widomym tego faktu objawem są nie tylko osobne katedry i docentury prywatne psychologii, lecz także i liczne czasopisma naukowe, jej poświęcone. U nas psychologia własnego organu dotąd nie posiada. Czy byłoby rzeczą pożądaną organ taki stworzyć, jest pytaniem, bądź co bądź zastanowienia godnem. Posiadamy wprawdzie osobne wydawnictwo, poświęcone psychologii w postaci „Prac z psychologii doświadczalnej“ (zob. wyżej II, α 8), ale z różnych powodów wiele prac wychodzi drukiem poza ramami tego wydawnictwa, zwłaszcza w czasopismach poświęconych sprawom wychowania, nauczania i szkolnictwa, a nadto także w czasopismach lekarskich. (Zob. powyżej II, β 6). Zresztą wydawnictwo to nie pragnie wcale zastąpić czasopisma psychologicznego, któreby szybko i wszechstronnie informowało o postępach psychologii i zdawało sprawę także z zagranicznych badań psychologicznych, ogłaszanych osobno i w fachowych czasopismach. Materiał jest

w tym względzie tak obfity, że nie może go nawet w przybliżeniu wyczerpywać ubocznie żadne czasopismo filozoficzne, ani pedagogiczne, ani lekarskie. Stąd wniosek, że odrębne czasopismo psychologiczne miałoby prawdopodobnie także i u nas rację bytu, a kto wie, czy właśnie ze względu na wielostronne zastosowanie psychologii nie mogłoby liczyć na szersze koło czytelników, aniżeli nasze czasopisma filozoficzne.

Wspomniałem powyżej o rozpisywaniu konkursów, jako jednym ze środków uzyskania odpowiednich podręczników szkolnych i uniwersyteckich z zakresu filozofii. Zdaje mi się, że w tym właśnie celu dotąd środka tego u nas nie stosowano. Natomiast okazał się środek ten bardzo pożytecznym dla ożywienia samodzielnych badań filozoficznych i skierowania ich ku pewnym zagadnieniom. Dowodzą tego trzy konkursy, rozpisane dotąd przez redakcję Przeglądu Filozoficznego. Pierwszy, rozpisany w roku 1903 na dwa tematy: 1) „O przyczynowości“, 2) „O metodzie w etyce“ z dwiema nagrodami po 500 rubli (zob. Przegląd Filozoficzny, VI, 1904, zeszyt 4), przyniósł ośm prac na temat pierwszy, a pięć na temat drugi (zob. Przegląd Filozoficzny, IX, 1906, zeszyt 1). Drugi konkurs, rozpisany w roku 1907 z nagrodą 500 rubli na temat „Wyjaśnienie i opis“ (zob. Przegląd Filozoficzny, X, 1907, zeszyt 3) przyniósł sześć prac (zob. Przegląd Filozoficzny XII, 1909, zeszyt 1). Trzeci konkurs, rozpisany w roku 1910 z dwiema nagrodami, w kwocie 300 i 200 rubli (zob. Przegląd Filozoficzny, XIII, 1910, zeszyt 1-2) przyniósł trzy rozprawy (zob. Przegląd Filozoficzny, XIV, 1911, zeszyt 2). Przypominam te szczegóły, aby wykazać płodność tego rodzaju konkursów, których rozpisanie jest jedną z tak licznych zasług Władysława Weryhysa około rozwoju naszej współczesnej pracy filozoficznej. I nie ulega wątpliwości, że dalsze rozpisywanie konkursów na odpowiednio dobrane tematy da jeszcze obfite wyniki, a nasza literatura filozoficzna zyska tym sposobem szereg cennych monografij.

Obok konkursów wspomnieć wypada Zjazdy filozoficzne. I one są bowiem skuteczną podniętą pracy filozoficznej, jak tego dowodzą polskie zjazdy filozoficzne, odbyte w ramach Zjazdów lekarzy i przyrodników polskich (zob. pow. I b, a). W sekcji filozoficznej ostatniego z tych zjazdów, który się

odbył w Krakowie w r. 1911, uchwalono powołać do życia osobne Zjazdy filozoficzne. Można uważać za rzecz pewną, że przyczynią się do wzmożenia ruchu filozoficznego, i dlatego należy je uważać za instytucję wysoce pożądaną. Skoro więc warunki na to pozwolą, trzeba będzie w czyn wprowadzić wspomnianą uchwałę Sekcyi filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich i przystąpić do zorganizowania pierwszego odrębnego Zjazdu filozofów polskich. A gdy początek będzie raz uczyniony, niewątpliwie następować po sobie będą w stałych odstępach zjazdy dalsze.

Konkursy i zjazdy są — rzecz jasna — bardziej zewnętrznym środkiem ożywiania twórczości naukowej, lub skierowania jej ku zagadnieniom, w danej nauce aktualnym. Aby wydały pożądaną plon, muszą istnieć pracownicy naukowci, zdolni do pisania prac konkursowych i do skutecznego współdziałania w zjazdach. Że takich pracowników posiadamy, wykazały wspomniane konkursy Przeglądu Filozoficznego i dotychczasowe nasze zjazdy; że posiadamy ich w liczbie niedostatecznej, dowodzą omawiane powyżej braki naszego piśmiennictwa filozoficznego. To też najdonioślejszą potrzebą polskiej filozofii jest kształcenie pracowników na niwie filozofii. Brak takich pracowników odczuwamy zarówno w zakresie samodzielnych badań filozoficznych, jak też w zakresie nauczania filozofii. Potrzeba nam więcej, niż dotąd, pisarzy filozoficznych, potrzeba nam więcej, niż dotąd, nauczycieli filozofii zarówno w uniwersytetach, jak w szkołach średnich. Dzisiejszy stan rzeczy sprawia bowiem, że w chwili opróżnienia się katedry filozoficznej w uniwersytecie niema dostatecznej liczby kandydatów, z pośród których możnaby dokonać z całą swobodą trafego wyboru; sprawia też, że w wielu szkołach średnich uczą propedeutyki filozoficznej jednostki niekwalifikowane, wyrządzając swoją często najlepszymi chęciami ożywioną nauką logiki i psychologii więcej szkody, aniżeli pożytku. Spotkać się więc można na tem polu często z dyletantyzmem, niezmiernie w swych skutkach zgubnym. Władze szkolne — przynajmniej w zaborze austriackim — za mało objawiają zainteresowania się kwestyą nauczania filozofii w szkole średniej. Wprawdzie w r. 1902, dzięki inicjatywie ówczesnego wiceprezydenta Rady szkolnej krajowej Dra Edwina

Płazka, odbyła się we Lwowie ankieta, poświęcona nauczaniu propedeutyki filozoficznej w szkołach średnich (zob. sprawozdanie z tej ankiety w Przeglądzie Filozoficznym, VI, 111—113 i 241—244), a w r. 1913 Rada szkolna krajowa wydała okólnik do Dyrekcyj szkół średnich w sprawie nauczania psychologii, wzywając je także do tworzenia gabinetów psychologicznych; mimo to propedeutika filozoficzna w szkołach średnich pozostała i nadal prawdziwym kopciuszkiem. A przecież ścisły związek, zachodzący między poziomem, na którym stoi nauka tego przedmiotu w szkole średniej, a liczbą samodzielnych pracowników na polu filozofii, jest oczywisty. Wszak nieodpowiedni sposób nauczania logiki i psychologii w szkole średniej, zamiast budzić zainteresowanie zagadnieniami filozoficznymi, zamiast zachęcać do poświęcenia się specjalnemu studium filozofii, zamiast więc przyczynić się do zapewnienia kadrów młodych adeptów filozofii, a później samodzielnych już na jej polu badaczy, budzi do przedstawianej w szkole w postaci suchej i nudnej logiki i psychologii, a tem samem też do całej filozofii niechęć i młodzież od niej odstrasza raz na zawsze. Skoro zaś skutek tego tylko bardzo nieliczne jednostki obierają sobie zawodowe studium filozofii, powstaje brak sił naukowych, należyte do samodzielnej pracy filozoficznej przygotowanych, a brak ten nie pozwala podnieść na wyższy poziom nauczania filozofii i zmusza do powierzania tego nauczania osobnikom, najzupełniej niezdolnym do tego odpowiedzialnego zadania, nie mającym zwykle nawet pojęcia o wielkiej odpowiedzialności, którą na siebie biorą, podejmując się nauczania właśnie filozofii.

Więc błędne koło! Jak się z jego zaklęcia wydostać? Zagadnienie to nieproste, a wszechstronne jego omówienie przekraczałoby zadanie niniejszego referatu. Ale niektóre uwagi może nie będą zbyteczne w ramach wywodów, poświęconych potrzebom filozofii polskiej. Wszak potrzebą najdonioślejszą jest kształcenie dostatecznej liczby stojących na wysokości swego zadania przedstawicieli tej filozofii.

Nie idzie tutaj o omówienie metodyki uniwersyteckiego nauczania filozofii. Z łatwo zrozumiałych powodów sprawa ta zależy od indywidualności nauczającego i każdy profesor, każdy docent prywatny postępować będzie zawsze według me-

tody, którą albo sobie sam stworzy, albo od kogoś innego, uważając ją za najlepszą, przejmie. Idzie tu więc tylko o pewne ogólne wymagania, od których spełnienia zależy skuteczność i jak najwyższa wydajność pracy około kształcenia przyszłych samodzielnych pracowników na niwie filozofii polskiej.

Nie będę się też szerzej rozwodził nad potrzebą pomnożenia katedr filozoficznych w naszych uniwersytetach. Jest to potrzeba ogólnie znana. (Por. w tej mierze: T a d. K o t a r b i ń s k i i W ł. W e r y h o: W sprawie potrzeb nauk filozoficz. w uniwersytecie. Przegląd Filozoficzny, XVIII, 1915, str. 314—318). Wystarczy przypomnieć, że nie tylko w interesie przyszłych specjalistów na polu filozofii, lecz w interesie wszystkich wogóle słuchaczy uniwersytetu należy żądać, aby oni mieli sposobność wysłuchania w czasie swych studyów całkowitego kursu historii filozofii — co w dzisiejszych warunkach napotyka wielkie trudności (najkorzystniej ułożyły się w tej mierze stosunki w uniwersytecie warszawskim). Nie ulega też wątpliwości, że psychologia powinna posiadać — znowu jak w Warszawie — osobną katedrę. Istniejące pod tym względem luki wypełniają poniekąd wykłady docentów prywatnych, ale jest to środek tylko połowiczny. I trudno się tu spodziewać rychłej zmiany na lepsze, gdyż tworzenie i utrzymywanie katedr uniwersyteckich pozostanie u nas chyba jeszcze na długo wyłącznym przywilejem rządu; na to, by ofiarność prywatna fundowała u nas — jak w Ameryce lub Anglii — katedry filozoficzne, nie możemy liczyć. Byłoby jednak rzeczą w wysokim stopniu pożądaną, by ta ofiarność prywatna pomyślała przynajmniej o zapewnieniu odpowiednich remuneracyj docentom prywatnym, wykładającym w uniwersytetach nauki filozoficzne, nie objęte wykładami profesorów.

Co się zaś tyczy zakładów (instytutów) uniwersyteckich, w których przyszli badacze stawiają pod okiem swych kierowników pierwsze kroki na polu pracy naukowej i aż do uzyskania zupełnej samodzielności do niej się przygotowują, to i tutaj ofiarność prywatna mogłaby wiele dobrego zdziałać. Bardzo wdzięcznem dla niej zadaniem byłoby dostarczenie środków do stworzenia i utrzymywania „Instytutu metodologicznego“ w myśl projektu podanego przez prof. J a n a Ł u-

kasiewicz a (zob. Ruch Filozoficzny, II, 1912, str. 17—19). Lecz także istniejące już w naszych uniwersytetach zakłady, poświęcone filozofii, więc seminaria filozoficzne i pracownie psychologiczne, zasługują w tej mierze na uwagę. Dotacje, które pobierają seminaria i pracownie we Lwowie i w Krakowie na swe biblioteki i na przyrządy, nie były wystarczające już dawniej, obecnie zaś wskutek wzrostu cen i redukcji samych dotacji o jedną trzecią, dokonaną z powodu wojny, nie mogą zaspokoić nawet najskromniejszych potrzeb tych zakładów. W szczęśliwszem położeniu są niektóre zakłady przyrodnicze polskich uniwersytetów pod zaborem austriackim, albowiem otrzymują z dochodu fundacyi im. Wiktora Osławskiego stałe i dość znaczne subsydia w tym celu, „aby prace w laboratoryach i badania naukowe, prowadzone w nich bądź przez profesorów, bądź przez uczniów były im ułatwione przez zakupno nowych przyrządów naukowych lub materiału, niezbędnego do badań i aby młodzież uniwersytecka miała większą sposobność do kształcenia się praktycznie na korzyść nauki i kraju“ (zob. Akt fundacyjny z 17 kwietnia 1905, ustęp X). Z subsydyów tych korzystają w turnusie pięcioletnim po kolei zarówno w uniwersytecie lwowskim, jak krakowskim 1) Pracownia fizykalna, 2) Pracownia fizyologiczna, 3) Pracownia mineralogiczna i geologiczna, 4) Pracownia botaniczna i zoologiczna, 5) Pracownia chemiczna. Wysokość zaś tych subsydyów w niektórych pracowniach dorównywa, a w niektórych nawet przewyższa dotacje rządowe, tym pracowniom przyznane. Seminaria filozoficzne i pracownie psychologiczne znikąd takich subsydyów nie otrzymują. Wskutek tego dochody ich, nie wystarczając na zwykłe potrzeby bieżące, zgoła nie mogą pokrywać wydatków większych, gdy idzie o sprawienie jakiegoś kosztowniejszego wydawnictwa, lub przyrządu. Tutaj więc bardzoby się przydała, przynajmniej od wypadku do wypadku, pomoc pieniężna w postaci jednorazowych subsydyów na cele ściśle określone. A może kiedyś znajdzie się ktoś, kto podobnie, jak Wiktor Osławski o pracowniach przyrodniczych, pamiętać będzie o seminariach filozoficznych i pracowniach psychologicznych?

Najliczniejsze jednak katedry i najlepiej wyposażone zakłady uniwersyteckie nie potrafią osiągnąć swego celu, jeżeli

nie zgromadzi się w nich odpowiednio do pracy filozoficznej przysposobiona młodzież. Nie mówię tu o specjalnie filozoficznym przygotowaniu tej młodzieży i o jej zamiłowaniu do filozofii, które winna ona już do pewnego stopnia wynieść ze szkoły średniej, jeśli pobierała tam należycie prowadzoną naukę propedeutyki filozoficznej. Braki pod tym względem istniejące może poniekąd zastąpić bardziej wyteżona praca profesorów i uczniów w samym uniwersytecie. Ale młodzieniec, poświęcający się uniwersyteckiemu studium filozofii, musi — jeżeli ma zostać w przyszłości naprawdę filozofem, nie zaś felietonistą filozoficznym — przystąpić do tego studium z gruntownym wykształceniem ogólnym, w zakresie nauk zarówno humanistycznych, jak matematyczno-przyrodniczych. Wynika to ze stosunku, w którym filozofia pozostaje do innych nauk. Studium jakiegokolwiek innej gałęzi wiedzy ludzkiej winno wprowadzić także łączyć się z uprawą pewnych nauk pomocniczych: fizyk nie obejdzie się bez matematyki, historyk bez łaciny, albo nawet greki, biolog bez chemii i t. p. Ale dla filozofii naukami pomocniczymi są niemal wszystkie inne nauki; znajomość pewnych ich dziedzin, najogólniejszych ich wyników i metod jest dla filozofa nieodzowna. Filozof powinien umieć dać sobie radę z oryginalnymi tekstami autorów starożytnych, gdyż inaczej nie potrafi sięgnąć do źródeł filozofii europejskiej; powinien umieć na tyle matematyki, by nie były przed nim zamknięte wrota do zagadnień z pogranicza matematyki i logiki i do metod psychofizycznych; winien posiadać potrzebne mu w psychologii zmysłów wiadomości z zakresu fizyki i chemii, a w zakresie psychologii wogóle z zakresu anatomii i fizjologii układu nerwowego; musi oryentować się w wynikach i kierunkach współczesnej biologii, których znajomość jest mu niezbędna przy studium współczesnych teorii etycznych i estetycznych; — oto kilka przykładów, dowodzących, że wiedza pomocnicza, którą powinien rozporządzać filozof, o wiele szersze zatacza kręgi, aniżeli zakres nauk pomocniczych jakiegokolwiek innej gałęzi wiedzy ludzkiej. W czasie studiów uniwersyteckich może i musi wprowadzić młody adept filozofii w niejednym kierunku pogłębiać i rozszerzać swoje wykształcenie pozafilozoficzne, ale wobec tego, że już studium samej filozofii, wymagające mię-

dzy innemi bardzo rozległego czytania, wiele bardzo pochłaniania pracy i czasu, niezbędna dla filozofa uprawa nauk pozafilozoficznych winna opierać się na silnie zbudowanym fundamencie wykształcenia ogólnego, dostarczonego przez szkołę średnią.

Ale właśnie pod tym względem ci, co uczą w uniwersytetach filozofii, nie mogą (na równi zresztą z nauczycielami innych przedmiotów) oszczędzić szkole średniej zarzutu, że zadania swego nie spełnia. I dopóki szkoła średnia nie dozna zasadniczej poprawy, póki nie zdobędzie się na to, by dostarczać swym wychowankom wiedzy może mniej obfitej w szczególności, ale ściślej i gruntowniej, zdobytej sumienną i poważną pracą samych uczniów, kształcenie przyszłych przedstawicieli filozofii będzie natrafiało na ogromne trudności, gdyż nie będzie rozporządzało odpowiednio przygotowanym materiałem młodzieży. Tak samo bowiem, jak w całym rozwoju ludzkości okresy najbujniejszego rozkwitu filozofii przypadają na czasy najbardziej ożywionych badań naukowych wogóle, tak też i w jednostkach światło filozofii może się rozjarzać pełnym blaskiem tylko wtedy, gdy umysł ich posiadał poważnie pojęte ogólne wykształcenie naukowe.

A ponieważ filozofia polska winna dążyć do tego, aby nie była kolejnem odzwierciedleniem filozofii angielskiej, francuskiej lub niemieckiej, ponieważ powinna starać się wszelkimi siłami o urobienie sobie własnej fizjonomii, przeto też nie śmie pozostawać pod jednostronnym wpływem filozofii jednego z wymienionych narodów. Stąd postulat, by młody adept filozofii umiał czerpać z dzieł filozoficznych wszystkich tych narodów, aby więc znał ich języki przynajmniej o tyle, ile tego potrzeba do czytania w oryginale dzieł i czasopism angielskich, francuskich i niemieckich.

Z powyższych uwag wynika, że studjum filozofii istotnie pochłaniać musi niemal w całości czas i siły tego, który się jemu poświęca. Okoliczność to tem ważniejsza, że niejeden wybitnie w kierunku filozoficznym uzdolniony młodzieniec z powodu swych stosunków materialnych wielką część swego czasu i swych sił musi już w okresie swych studyów uniwersyteckich obracać na pracę zarobkową. Stypendya dostępne dzisiaj młodzieży uniwersyteckiej są, z małemi wyjątkami, za

szczupłe, by mogły komuś nawet przy bardzo skromnych wymaganiach zapewnić byt. A przecież trzeba nie tylko żyć, lecz także kupować książki. Więc powstaje stąd potrzeba tworzenia odpowiednich stypendyów, przeznaczonych wyłącznie dla młodzieży, poświęcającej się filozofii. Stypendya takie powinni jednak dawać sami profesorowie filozofii, nie władze albo ciała zbiorowe, gdyż profesorowie filozofii potrafią najlepiej ocenić, kto na takie stypendyum zasługuje. Byłoby więc rzeczą pożądaną, by fundowano takie stypendya przy seminariach filozoficznych. A ponieważ tworzenie fundacyj stypendyjnych wymaga wielkich kapitałów, więc możnaby osiągnąć ten sam cel, gdyby jakieś instytucje albo jednostki zobowiązały się dostarczać seminariom filozoficznym przez pewien przeciąg czasu rocznie kwot, przeznaczonych na stypendya tego rodzaju.

Ale na tem nie koniec. Młody adept filozofii, ukończywszy studia uniwersyteckie, wstępuje w życie, a jeśli nie posiada majątku, musi oddawać się pracy zarobkowej. Albowiem *primum vivere, deinde philosophari!* I ktokolwiek wtajemniczony jest bodaj trochę w stosunki osobiste niektórych naszych młodych filozofów, potrafi przytoczyć imienne przykłady niezwykle niekiedy zdolnych i niezmiernie wiele obiecujących młodzieńców, nie mogących jednak rozwinąć swych skrzydeł do lotu, gdyż obciąża je szarym ołowiem troska materyalna. Strawiwszy najlepsze lata, najpłodniejszy w nowe pomysły okres życia na ciężkiej walce o kawałek chleba, zmuszeni pracować po biurach, bibliotekach, szkołach i t. p., popadają w milczenie naukowe, wydawszy kilka prac bardzo cennych. Tu więc pomoc wydaje się konieczna, albowiem będąc na ogół społeczeństwem niezbyt bogatym i niezbyt wysoko ceniącym pracę naukową, rzadko bywamy świadkami wypadku, iż poświęca się jej młodzieniec, wyposażony dzięki swym stosunkom osobistym lub rodzinnym w dostateczne środki materyalne, aby bez troski i niepodzielnie mógł się oddawać badaniom teoretycznym. Nie pomogą tu oczywiście zasiłki dorywcze. Trzeba pomocy stałej, rozłożonej na szereg lat. Istniejące w tej mierze dla posiadających stopień akademicki pracowników stypendya (np. z fundacyi im. Barczewskiego w Wydziale krajowym we Lwowie albo z fundacyi im. Wiktora Osławskiego

w Akademii Umiejętności w Krakowie) mogą tylko w nieznacznym stopniu czynić tej potrzebie zadość. Gdyby się znalazły na to środki, nie byłoby rzeczą niewykonalną w ten sposób ich rozdział zorganizować, aby nie szły na marne. Bądź co bądź, zorganizowanie takiej pomocy jest nieodzowne.

*

*

*

Oto potrzeby filozofii polskiej. Sprowadzają się one do dwu kategorii: trzeba więcej, niż dotąd, środków pieniężnych, trzeba więcej, niż dotąd, pracowników.

Nie brak nam organizacji, służących celom filozoficznym, ale organizacyom tym przydałoby się więcej pieniędzy i więcej ludzi do pracy. Społeczeństwo za mało łoży na filozofię, za mało też wydaje z siebie jednostek, poświęcających się filozofii.

Ostateczne przyczyny tego stanu rzeczy tkwią bardzo głęboko. Byłoby zadaniem pojętnem zbadać je na tle analizy psychiki narodu oraz warunków ekonomicznych i politycznych, wśród których on żyje. Ale zaprowadziłoby to nas za daleko i zmusiłoby nas do poruszania się na terenie, na którym trudno o ścisłość naukową i przekonywującą moc argumentacji. To jedno wszakże nie ulega, zdaje się, wątpliwości, że wtedy tylko oświecona część społeczeństwa garnie się do filozofii i okazuje zrozumienie jej potrzeb, gdy odczuwa potrzebę filozofii. Droga zatem do zaspokojenia potrzeb filozofii prowadzi przez odczucie tej potrzeby. Filozofia zaś, będąc wspólną nadbudową religii, nauki, sztuki i działalności praktycznej (zob. mój referat p. t. Historyczne pojęcie filozofii w Księdze pamiątkowej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie, r. 1911, str. 90—92),¹⁰⁾ staje się potrzebą oświeconej części społeczeństwa wtedy, gdy ono, zaznawszy skarbów duchowych, które może w danym okresie swego rozwoju czerpać z religii, nauki, sztuki i działalności praktycznej, na tem nie poprzestaje, lecz pragnie sięgnąć głębiej a zarazem wyżej ku całości, obejmującej wszystkie te wytwory ducha ludzkiego, ku filozoficznemu pogładowi na świat. Odczucie potrzeby filozofii może się tedy wyłaniać w społeczeństwie jedynie w miarę dokonywującego się w niem postępu duchowego.

¹⁰⁾ Por. str. 427—428 niniejszej książki. (Przypisek wydawców).

wego wogóle. Nie można tego odczucia obudzić bezpośrednio środkami wprost ku niemu skierowanymi. Oświecony ogół powinien stanąć na odpowiednim poziomie kultury umysłowej, a wtedy sam z siebie odczuje potrzebę filozofii. Wtedy wyda też z siebie odpowiednią liczbę pracowników na niwie filozofii i nie poskąpi środków, ułatwiających im owocną działalność.

Dopóki to odczucie ogranicza się do stosunkowo nielicznych przedstawicieli filozofii, muszą oni nie tylko filozofię uprawiać, lecz także ją propagować. Nie mogąc liczyć na powszechnie wśród ogółu uznaną potrzebę filozofii, muszą krzewić jej kult w gronach szczuplejszych i starać się grona te powiększać. Muszą być nie tylko przedstawicielami filozofii, lecz także jej apostołami. Wtedy potrafią tworzyć, na razie przynajmniej, kadry dla przyszłych licznych zastępów filozofów i zdołają, w braku szerszego wśród społeczeństwa zainteresowania się filozofią i jej potrzebami, zainteresować nimi jednostki i organizacje, mogące przyjść w pomoc pracy filozoficznej.

Możliwości i skuteczności takiego działania dowodzą fakty. Grono młodych na polu filozofii pracowników powiększa się u nas z roku na rok, a nie brak też wybitnych przykładów ofiarności na cele filozoficzne; dość przypomnieć szczodre dary, złożone przez pannę Józefę Tuhanowską i pana Wiktora Skibniewskiego na rzecz warszawskiej pracowni psychologicznej, albo hojne zapomogi, udzielane od dawna przez Kasę im. dra Józefa Mianowskiego na rzecz wydawnictw filozoficznych. Krocząc dalej po tej drodze, będzie można z czasem zaspokoić jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej znaczną część omówionych w niniejszym referacie potrzeb filozofii polskiej.

II. NAUCZANIE FILOZOFII

W tym rozdziale przedstawiamy w skrócie

II.

ARTYKUŁY

ARTYKULY

I. NAUCZANIE FILOZOFII.

Nauka propedeutyki filozoficznej w gimnazyach.^{1) 2)}

W r. 1900 wydało austriackie ministerstwo wyznań i oświaty nowe „plany nauk i instrukcje” dla gimnazyów. Wskutek tego ożywiła się w kołach nauczycielstwa dyskusja o sposobach i metodach nauczania różnych przedmiotów szkolnych, a chociaż nowe plany i instrukcje spotkały się gdzieś z krytyką, uznano przecież jednogłośnie niemal, że oznaczają one niewątpliwy postęp. Postęp ten jest najwidoczniejszy może w rozdziałach instrukcji, dotyczących nauki t. zw. propedeutyki filozoficznej, którym to wyrazem objęto logikę i psychologię, udzielaną w dwóch najwyższych klasach gimnazyalnych. Znany niemiecki pisarz pedagogiczny R. Lehmann nie wahał się nazwać tych rozdziałów instrukcji ministerjalnej pracą, zarówno pod względem treści jak formy wzorową i radzi z zazdrością Prusom wziąć sobie Austrię za przykład i zreorganizować naukę filozofii podług wskazówek, w tym rozdziale zawartych (zob. Muzeum, 1901, str. 299).

Nie wiele jednak warte najlepsze instrukcje i przepisy, najcenniejsze wskazówki i rady, jeśli pozostają na papierze i nie wejdą w życie, nie znajdą zastosowania. A tak właśnie ma się rzecz z instrukcjami ministerjalnymi o nauczaniu propedeutyki filozoficznej, jeżeli się weźmie pod uwagę faktyczny stan rzeczy w naszych gimnazyach. Wykazanie tej sprzeczności między tem, co być powinno, a tem, co jest, oto jedno z głównych zadań przytoczonej broszurki prof. Straszewskiego, za którą wdzięczny mu będzie nie tylko każdy

¹⁾ Z powodu broszurki Prof. Dra M. Straszewskiego „Propedeutyka filozoficzna w naszych gimnazyach” (Kraków, 1902).

²⁾ Drukowane w Tygodniku „Słowa Polskiego”, Lwów, 1902, Nr. 14, str. 5-6.

bezpośrednio w tym przedmiocie interesowany nauczyciel, lecz także każdy zwolennik takiego prowadzenia nauki gimnazjalnej, któraby zaprawiała uczniów do samodzielnego krytycznego myślenia. Sama broszurka dzieli się na dwie części. W pierwszej autor, skreśliwszy genezę i rozwój nauki propedeutyki w gimnazyjach austriackich i scharakteryzowawszy najnowsze instrukcje, dotyczące tego przedmiotu z r. 1900, stwierdza, że „tak instrukcje z roku 1884 jak z roku 1900 pozostały u nas martwą literą. Nasze władze szkolne nie pomyślały dotąd na seryo o wprowadzeniu jakichkolwiek na tem polu ulepszeń“ (str. 15). Zarzut ten uzasadnia autor szczegółowo i w sposób zupełnie przekonujący, gdyż dowodów jego oczywistej słuszności dostarczają mu sprawozdania c. k. Rady szkolnej krajowej. A przecież propedeutika filozoficzna, to przedmiot nader ważny, jak to autor w dalszym ciągu swych wywodów bardzo trafnie uwydatnia, wskazując na to, że w pierwszym rzędzie nauka propedeutyki może i powinna przyczynić się do koncentracji wiadomości udzielanych w gimnazjum, wyrobić umysłową samodzielność uczniów i pogłębić dostarczone im w szkole średniej wykształcenie. To też inne narody, oceniając należycie doniosłość tego przedmiotu, starają się mu zapewnić należyty wpływ na młodzież wyższych klas szkół średnich, a prawdziwą zazdrość mogą w nas budzić informacje, zestawione przez autora na końcu pierwszej części broszurki o tem, jak uczą filozofii w szkołach średnich włoskich, a zwłaszcza francuskich.

W drugiej części broszurki zastanawia się autor nad tem, „co należy uczynić, aby zmienić dzisiejszy fatalny u nas stan nauczania filozoficznej propedeutyki i zrobić z niej przedmiot naprawdę ważny i pożyteczny, stosownie do dzisiejszych wymagań“ (str. 33). Zdaniem autora reforma musi być przeprowadzona w trojakim kierunku. Należy zmienić porządek przedmiotów propedeutycznych i nauczać w siódmej klasie psychologii, a w ósmej logiki, zamiast odwrotnie, jak się to dzieje teraz. Następnie należy postarać się o odpowiednio kwalifikowane siły nauczycielskie i podręczniki, stojące na wysokości wymagań naukowych i dydaktycznych. Nakoniec żąda autor, by „skoro się stosunki poprawią“, uczynić „psychologię i logikę przedmiotem egzaminu dojrzałości przy równoczesnem

usunięciu z egzaminu ustnego tłumaczenia łacińskich i greckich klasyków“ (str. 57).

Nie rozbierając tutaj kwestyi, czy należałoby owo tłumaczenie klasyków usunąć z ustnego egzaminu dojrzałości, sędzę, że istotnie propedeutyka jako przedmiot egzaminu maturalnego pozwoliłaby najłatwiej i najtrafniej ocenić dojrzałość abiturjentów, że zatem należy się solidaryzować z tem niejednokrotnie już wyrażonem żądaniem, by weszła w skład egzaminu dojrzałości.

Nie tak prostą zdaje się być sprawa z porządkiem, w którym ma być uczona logika i psychologia. Za odwróceniem istniejącego dziś porządku i nauczaniem psychologii przed logiką przemawia ks. dr. Pechnik i żądanie to dość obszernie motywuje w artykule p. t. „Nowa instrukcja ministeryalna dla propedeutyki filozoficznej“ (Muzeum, 1901, str. 577 i 787). Artykułu tego zdaje się prof. Straszewski nie znać, przynajmniej nie wspomina o nim w swej broszurze, a byłby mógł powołać się na niejednen z przytoczonych przez ks. dra Pechnika argumentów. Chociaż jednak argumenty te mają niezawodnie wiele za sobą, pewne względy przemawiają także za zatrzymaniem dotychczasowego porządku przedmiotów, wobec czego byłoby może rzeczą najlepszą odwołać się do doświadczenia i pozwolić kilku nauczycielom — oczywiście fachowo wykształconym i wytrawnym pedagogom — uczyć na próbie psychologii przed logiką i ewentualnie rozstrzygnąć pytanie na podstawie zebranych tym sposobem spostrzeżeń.

Bez zastrzeżenia natomiast należy przyklasnać postulatowi autora co do uzyskania sił nauczycielskich odpowiednio kwalifikowanych do nauczania propedeutyki w gimnazyach. Że liczba nauczycieli posiadających taką kwalifikacyę jest u nas w kraju śmiesznie mała, o tem wszyscy wiedzą, tak samo jak o tem, że Rada szkolna krajowa nic nie czyni, aby liczbę tę powiększyć; przeciwnie, czyni wszystko, aby nauczycieli tych było jeszcze mniej, gdyż wbrew intencyom organizacji gimnazyów nie utworzyła ani jednej posady dla nauczyciela z kwalifikacyą do filozofii (str. 41). A powinno być u nas posad takich co najmniej 34, przy każdym gimnazjum jedna! Tutaj naprawa jest konieczna, i Rada szkolna krajowa musi coś w tej mierze uczynić, jeżeli nie chce narażać

się i nadal na ciężkie zarzuty. Może broszurka prof. Straszewskiego wyrwie ją z tej apatii, z którą się dotąd odnosiła do propedeutyki filozoficznej.

Ale jeżeli Rada szkolna krajowa dotąd lekceważy sobie ten przedmiot, wina nie spada wyłącznie na nią. Pod tym względem wywody prof. Straszewskiego wymagają pewnego uzupełnienia i sprostowania. Nie byłby się wytworzył dzisiejszy smutny stan rzeczy, nie brakłoby kwalifikowanych nauczycieli propedeutyki mimo obojętności Rady szkol., gdyby młodzież akademicka była zawsze znalazła w czasie swych studyów uniwersyteckich zachętę do kształcenia się filozoficznego i wydatną pomoc w studiach filozoficznych. Prof. Straszewski z dumą powołuje się na fakt, że w krakowskim seminarium filozoficzem pracowało w półroczu zimowym 1901-2 w obu oddziałach 52 uczniów. Zapomina jednak dodać, że seminarium filozoficzne istnieje w Krakowie dopiero od roku (w Uniwersytecie lwowskim utworzono seminarium filozoficzne już w roku 1897), nie podnosi też faktu, że przez szereg lat, zarówno we Lwowie, jak w Krakowie, był tylko jeden profesor filozofii. I gdybyż przynajmniej byli stale wykładali i tym sposobem podtrzymywali ciągle zainteresowanie się młodzieży filozofią! Tymczasem obaj byli posłami do Rady Państwa i wykładali tylko w chwilach wolnych od zajęć parlamentarnych i politycznych. Nie lekceważę obowiązków politycznych, ale sądzę, że tam, gdzie profesor, oddając się polityce, w braku drugiej katedry swego przedmiotu lub zastępcy, zupełnie osieroca dany przedmiot, kolizya między obowiązkiem politycznym a naukowo-dydaktycznym powinna być rozstrzygnięta na korzyść tego drugiego. Inaczej zaniedbanie tego obowiązku mści się tak fatalnie, jak właśnie w wypadku przygotowania nauczycieli kwalifikowanych do propedeutyki.

Nie należy więc całej winy zwać na Radę szkolną, i nie należy się też jedynie od niej domagać kroków zmierzających do reformy. To też nie zupełnie trafną wydaje mi się odpowiedź, której prof. Straszewski udziela na pytanie, dlaczego któryś z naszych profesorów filozofii nie napisze nowego, lepszego od istniejących, podręcznika propedeutyki. „Nie pisze, bo go władze szkolne do tego ani upoważniają, ani nawet zachęcają“.

Nie wiedziałem dotąd, że do napisania podręcznika trzeba urzędowego upoważnienia i zachęty ze strony władzy; dobry podręcznik utoruje sobie drogę swą własną wartością i trudno przypuszczać, by władze szkolne miały się sprzeciwiać jego zaprowadzeniu. Byłby już czas najwyższy, by zerwać raz z tem ustawicznym wyczekiwaniem wszelkiego zbawienia od władzy; trzeba polegać na własnej sile i inicjatywie; to, że władza w danym kierunku nic nie robi, nie powinno jednostek skłaniać do tego, by i one nic nie robiły. Niech się tylko pojawi kilka podręczników, aby można najlepszy lub najlepsze wybrać. Ale temu stoi na przeszkodzie zwykle nie tyle brak zachęty ze strony władzy, ile raczej objawiająca się u niektórych autorów chęć zmonopolizowania swego podręcznika. Może to służyć znakomicie kieszeni danego autora lub nakładcy; sprawie zaś lepiejby służyło swobodne współzawodnictwo.

Ale różnica zdania, która zachodzi między prof. Straszewskim a mną w poruszonych powyżej i jeszcze w niektórych innych ubocznych zresztą punktach, nie wstrzymuje mnie bynajmniej od wyrażenia autorowi prawdziwej wdzięczności za tak stanowcze wystąpienie w sprawie niezmiernie ważnej i naglej, albowiem w zupełności godzę się na słowa końcowego ustępu broszurki, iż „obecnego stany rzeczy nie należy ani chwili dłużej cierpieć“.

JAK STUDYOWAĆ FILOZOFIĘ? ¹⁾

Na to pytanie tyle może być różnych odpowiedzi, ile jest różnych sposobów pojmowania filozofii, ile jest różnych jej działów i kierunków, ile jest różnych celów, w których można ją studyować. O ile jednak chodzi nie tylko o poznanie znaczenia i pochodzenia spotykanych najczęściej wyrazów filozoficznych albo o elementarne wiadomości z rozwoju filozofii, lecz naprawdę o *s t u d y u m* filozofii, przez co chyba należy rozumieć zdobywanie zdolności samodzielnego rozważania zagadnień filozoficznych, — o ile chodzi o taki cel, — można się pokusić o sformułowanie pewnych zasad, wynikających z ogólnego charakteru filozofii i dlatego niezależnych od warunków, określających bliżej sposób studyowania filozofii, wskazany w danym konkretnym przypadku.

Na pierwszym miejscu należałoby wymienić zasadę, najczęściej pomijaną, iż studyum filozofii nie powinno rozpoczynać się od studyum historii filozofii, ani też od studyum kompendiów, podręczników, czyto filozofii wogóle, czy też tylko pewnych jej gałęzi (logiki, psychologii, etyki i t. d.).

Zasada ta brzmi paradoksalnie i sprzeciwia się ogólnie prawie przyjętemu sposobowi, w jaki zwykle rozpoczyna się „studyum“ filozofii. Wystarczy jednak spojrzeć na ustalone metody studyowania nauk niefilozoficznych, aby się o jej słuszności przekonać. Czy ten, kto pragnie studyować matematykę lub biologię, zacznie swą pracę od zapoznawania się z rozwojem nauk matematycznych i biologicznych lub też sięgnie przede wszystkim po kompendia i podręczniki, podające całokształt nauki w sposób mniej lub więcej wyczerpujący?

¹⁾ Drukowane w „Widnokręgach“, Lwów, I. 1. marca 1910, str. 1-4.

Pierwszego nie uczyni, gdyż nie odniósłby korzyści z lektury dzieł, traktujących o rozwoju nauki, której jeszcze nie zna; drugiego nie uczyni, gdyż nie tylko zgubiłby się w wielkiej ilości nagromadzonych szczegółów, lecz nadto poznałby daną naukę wprawdzie jako tako pod względem ekstensywnym, ale pozostałby na jej powierzchni, nie mogąc wnikać w jej głąb.

Wprawdzie możnaby powiedzieć, że inny jest stosunek historii filozofii do filozofii, aniżeli historii matematyki do matematyki, historii biologii do biologii samej. Uwaga to słuszna; nie wynika jednak z niej bynajmniej, iż należy studium filozofii *z a c z y n a ć* od studium historii filozofii, lecz tę tylko stąd trzeba wysnuć konsekwencję, że studium filozofii musi się *łą c z y ć* ze studium historii filozofii, gdy tymczasem można być doskonałym matematykiem, nie znając wcale historii matematyki.

Znowuby jednak postąpił niepraktycznie, ktoby studium historii filozofii rozpoczynał od studyowania podręczników historii filozofii. Lektura takich podręczników — o ile są napisane popularnie — jest wygodnym sposobem nabycia pewnej encyklopedycznej znajomości dziejów filozofii; studium zaś naukowych podręczników historii filozofii powinno być pomocą i zaokrągleniem prowadzonego innym sposobem studium historii filozofii: ten inny właściwy sposób polegać może jedynie na studyowaniu odpowiednio dobranych dzieł klasycznych przedstawicieli filozofii wszystkich czasów. Podręcznik historii filozofii tworzyć może doskonały komentarz przy takim studium, lecz na nim samym studium historii filozofii oprzeć nie można. Wszak nikt nie oprze studium historii sztuki na samym jej podręczniku. A wielkie systemy filozoficzne nie są pozbawione wszelkiej z dziełami sztuki analogii.

Podobna zasada obowiązuje też przy studium jakiegokolwiek gałęzi filozofii samej. Kto chce naprawdę studyować logikę lub psychologię, etykę lub estetykę, albo teorię poznania, powinien obrać sobie jakieś zagadnienie i poznać je najdokładniej na podstawie monograficznych jego opracowań. Trzeba się temu zagadnieniu przypatrzeć z wszystkich stron i w różnych oświetleniach, trzeba usiłować wykryć w niem nieoświecone dotąd jeszcze przez nikogo strony. Wszak i adept

anatomii nie studjuje odrazu całego ciała ludzkiego, lecz zaczyna od preparowania pewnego mięśnia. Poznawszy w ten sposób jedno, drugie, trzecie zagadnienie, adept filozofii nabędzie biegłości w rozpatrywaniu tego rodzaju zagadnień wogóle i będzie mógł przejść do bardziej sumarycznego studium pozostałych zagadnień danej gałęzi filozofii. I wtedy dopiero będzie czas na studyowanie jej systematycznych przedstawień, gdyż wtedy dopiero będzie można się z nich naprawdę czegoś nauczyć. Przechodząc następnie do innej gałęzi filozofii, należy postąpić tak samo jak z pierwszą.

Nie jest przytem rzeczą obojętną, w jakim porządku studjuje się poszczególne gałęzie filozofii. Nikt nie zacznie studium matematyki od równań różniczkowych, ani też studium chemii od jej działu organicznego. Tu i tam są pewne dziedziny podstawowe. Takimi są w filozofii logika i psychologia, które słusznie tworzą jej propedeutykę. Uzasadnienie tego twierdzenia wymagałoby osobnej rozprawy, któraby nie przekonała tego, kto filozofii nie zna, a która znającemu filozofii jest niepotrzebna. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że logika i psychologia reprezentują dwa typy metod badania, stosowanych także w zakresie nauk filozoficznych. Logika postępuje apriorycznie, psychologia empirycznie. Która z obu nauk ma być w studium filozofii pierwsza, trudno powiedzieć: jest to jednak, jak się zdaje, rzecz dość obojętna, o ile chodzi o umysły dojrzałe. Ale od jednej z nich studium filozofii koniecznie wypada zacząć. Jakżeby inaczej wyglądały prace tyłu „etyków“ i „estetyków“, gdyby z gruntownego studium logiki byli wynieśli dokładną znajomość warunków stosowania metody apriorycznej i poczucie potrzeby ścisłego określania pojęć, a studium psychologii wyczerpujące wiadomości o prawach, rządzących życiem psychicznem i o tych zwłaszcza jego faktach, które leżą na pograniczu między psychologią a uprawianymi przez nich naukami!

Nad wejściem do akademii Platńskiej widniał napis, zabraniający wstępu tym, co nie posiadali wykształcenia matematycznego. W zakazie tym mieściła się wielka prawda, tylko może nieco jednostronnie wyrażona. Uwolniwszy ją od tej jednostronności, możnaby powiedzieć, że studium filozofii nie należy rozpoczynać wprost i odrazu od filozofii. Zagadnie-

nia filozoficzne są na ogół natury tak oderwanej, wymagają takiej umiejętności w stosowaniu metod badania naukowego, iż umiejętności tej prawie niepodobna nabyć dopiero i wyłącznie w opracowywaniu samych zagadnień filozoficznych. Kto, nie nabywszy praktycznej znajomości metod badania naukowego, przystępuje do filozofii i na niej pragnie się wraz z nią nauczyć stosowania tych metod, ten popadnie w filozofię niemethodyczną, której szerokie niestety rozpowszechnienie pozwala przedstawicielom innych nauk z pewnem lekceważeniem mówić o filozoficznej niemethodyczności. Dlatego jest rzeczą wprost nieodzowną, by poważne studium filozofii poprzedzała praca przygotowawcza, polegająca na przyswojeniu sobie znajomości metod naukowych w zakresie innych nauk. Jedną z nich winna być matematyka, zarówno ze względu na swój charakter methodyczny, jak też ze względu na swe zastosowanie w psychologii eksperymentalnej i w logice prawdopodobieństwa; drugą powinna być jakaś nauka empiryczna, aby tworzyła przeciwwagę przeciw tendencyjom wyłącznie dedukcyjnym i konstrukcyjnym, które łatwo wytworzyć może wyłączne zajmowanie się matematyką, oraz aby ułatwiła tak potrzebne w filozofii umiejętne stosowanie wyników nauk empirycznych wogóle.

Wszystko to, co tutaj można było naszkicować tylko całkiem ogólnikowo i bez wyczerpującego uzasadnienia, zwraca się przeciwko rozpowszechnionemu sposobowi „studowania“ filozofii wyłącznie lub głównie drogą lektury kompendiów, podręczników, zarysów, wstępów. Sposób ten ma swoje uprawnienie tam, gdzie chodzi o całkiem powierzchowne zorientowanie się w dziedzinie nauk filozoficznych, podobnie, jak wystarczy jakiś „katechizm“ instrumentacyi, by poznać mniej więcej przypadającą każdemu instrumentowi muzycznemu w orkiestrze rolę. Ale nikt się nie nauczy instrumentować utworu muzycznego z lektury choćby najuważniejszej takiego katechizmu.

Studium filozofii powinno więc polegać przede wszystkim na wnikanii w same zagadnienia filozoficzne i powinno — uwzględniając rozwój historyczny problematów — mieć na oku ich merytoryczne rozpatrywanie, zgodne z postulatami metody naukowego badania. Ten methodyczny punkt widzenia

wymaga, by studyum filozofii rozpoczynano od jej dziedzin podstawowych i by przystępowano do niego już z pewną znajomością praktyczną metod badania, nabytą uprawą innych nauk.

Droga to niełatwa i niekrótka, żmudna i uciążliwa. Ale prawdziwie filozoficznemu sposobowi myślenia i sobie samemu nie wiele przyniesie pożytku, kto tak ślepo kocha filozofię, że od razu pragnie ją osiąść całą.

FILOZOFIA W SZKOLE ŚREDNIEJ. ¹⁾

W związku z budową nowego polskiego szkolnictwa średniego pojawiły się w ostatnich czasach liczne projekty i pomysły planów naukowych dla rozmaitego rodzaju szkół średnich. Pod wielu względami rozbieżne, projekty i pomysły te prawie bez wyjątku zgodne są w niedocenianiu doniosłości propedeutyki filozoficznej jako przedmiotu nauczania w tych szkołach. Przedmiotowi temu wyznacza się bądź dwie bądź trzy godziny tygodniowo w najwyższej klasie szkoły średniej, każąc nauczycielowi podawać w tak ograniczonym czasie elementy psychologii i główne pojęcia logiki. Czasem wyznacza się osobno na logikę jedną godzinę tygodniowo w klasie przedostatniej, a na psychologię dwie godziny w klasie ostatniej.

Kto przyznaje propedeutyce tak skromny wymiar czasu, nie wie, albo zapomina, że nauczanie logiki tylko wtedy może być skuteczne, gdy łączy się z zadaniami i ćwiczeniami, i że niepodobna uczyć należycie psychologii, nie posługując się eksperymentami. I rzecz dziwna, że nie wie, lub nie pamięta o tem jeden z najbardziej znanych projektów nowej szkoły średniej, przywiązujący słusznie tak wielką wagę do ćwiczeń i zajęć praktycznych w szkole, i zaznaczający na każdym kroku, że nauka szkolna, nie posługująca się temi środkami dydaktycznymi, chybia zupełnie celu nie tylko pod względem dydaktycznym, lecz także pod względem pedagogicznym, zabijając wszelkie zainteresowanie, podkopując gruntowność, rozwijając natomiast powierzchowność i płytkość.

A przecież propedeutyka filozoficzna zasługuje na to, by jej uczono pod każdym względem porządnie. Jest ona bowiem

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficz.“, Lwów, V. (1919-20). I. str. 1-6.

jednym z najbardziej doniosłych przedmiotów w planie szkoły średniej. A ta jej doniosłość polega na następujących momentach:

I. Zetknięcie się młodzieży z propedeutyką filozoficzną ma dla jej rozwoju umysłowego znaczenie podobne, jakie miało zjawienie się w dziejach ludzkości filozofii dla rozwoju umysłowego całej ludzkości: jest to chwila rodzącej się naukowej samowiedzy, chwila zwrotu od świata zmysłowego, na którym dotąd myśl badawcza przeważnie się skupiała, ku własnemu duchowi i temu co on działa i stwarza. Zwrot ten przygotowuje się oczywiście już poprzednio, ale tutaj nabiera charakteru w całej pełni świadomego i systematycznego.

II. Tem samem uświadamia propedeutyka filozoficzna młodzieży pewne nader doniosłe pod względem teoretycznym i praktycznym zagadnienia i uczy ją zagadnienia te należycie ujmować. Spotykał się z nimi uczeń szkoły średniej już na niższych stopniach nauki i w zakresie innych przedmiotów — np. z zagadnieniem stosunku myśli do mowy w nauce języków, z zagadnieniami istnienia świata zewnętrznego w fizyce, z zagadnieniem wpływu różnorodnych motywów na postępowanie ludzkie przy lekturze i analizie dzieł literackich i w nauce historii — ale działało się to przygodnie. Teraz dowiaduje się o tem, jak należy te i tym podobne zagadnienia formułować i w jaki sposób próbowano je metodycznie rozwiązywać.

III. Zarówno dzięki tym zbiegającym się w nauce propedeutyki zagadnieniom, dotąd po różnych przedmiotach rozproszonym i tylko przygodnie omawianym, jak też dzięki temu, że propedeutyka filozoficzna prawi uczniowi o formach, w których porusza się wszelkie badanie naukowe i o prawach, które kierują wszelką czynnością psychiczną człowieka, pozwala odpowiednio prowadzona nauka tego przedmiotu dokonać w umysłach uczniów, blizkich ukończenia szkoły średniej, prawdziwej koncentracji całej poprzedniej nauki szkolnej, ujmując wszystko, czego się nauczyli i czego się dowiedzieli, z punktu widzenia kategorii i kryteriów logicznych i w oświeceniu psychiki ludzkiej, tego ostatecznego źródła zarówno wszelkich nauk humanistycznych i przyrodniczych, jak też wszelkich dzieł literatury i wszelkich w historii zapisanych działań ludzkich.

IV. Ukazując młodzieży filozoficzne wobec wszelkich wytworów ducha ludzkiego i jego spraw stanowisko, propedeutika filozoficzna wdraża ją zarazem w krytyczny sposób myślenia, chroniąc ją tem samem zarówno od ciasnego dogmatyzmu, jak od destrukcyjnego sceptycyzmu. Rzecz nie tylko dla zajęć naukowych, lecz i dla życia praktycznego ogromnej wagi, gdyż tylko dzięki krytycyzmowi potrafi człowiek zabezpieczyć się przed zbytnią pewnością siebie i przed lekceważeniem zdania cudzego, a zarazem zachować właściwy środek pomiędzy wybujałą uczuciowością i niepłodną ścisłością.

V. Z krytycyzmem idzie ręka w rękę ścisłość w rozumowaniu. Zapewne wielu ludzi rozumuje ściśle, choć się nigdy logiki nie uczyli i chociaż nie dowiadawali się z psychologii o źródłach i przyczynach błędów i pomyłek w myśleniu. Ale kto się logiki i psychologii nie uczył, ten *ceteris paribus* mniejszą na te błędy i pomyłki posiada wrażliwość. I czyż fakt, że ludzie umia mówić swym językiem ojczystym, służył kiedykolwiek za poważny argument przeciw potrzebie nauki gramatyki tego języka? Więc i propedeutika filozoficzna nie jest rzeczą zbyteczną, gdy chodzi o wyrabianie ścisłości w rozumowaniu, owszem jest jednym z najskuteczniejszych ku temu środków. A ścisłość rozumowania nie tylko filozofowi i uczonemu jest potrzebna. Nie może się i życie praktyczne obejść bez „ducha ścisłości“, o którym się Hume wyraża w sposób następujący: „...w każdej sztuce i w każdym zawodzie, nawet w takich, które najbliższy mają związek z życiem lub działaniem, duch ścisłości zbliża ludzi do doskonałości i czyni ich przydatniejszymi do spraw społeczeństwa... Filozoficzny sposób myślenia... rozszerza się stopniowo na całe społeczeństwo i użycza podobnej poprawności każdej sztuce i każdemu zawodowi. Polityk nabędzie większej ostrożności i subtelności w rozdzielaniu i równoważeniu władzy, prawnik w swem rozumowaniu więcej metody i lepszych zasad, wódz większej stałości w przestrzeganiu karności i większej przeorności w swych planach i operacjach. Trwałość nowożytnych rządów w porównaniu z starożytnymi oraz ścisłość nowożytnej filozofii wzrastały i prawdopodobnie wzrastać będą nadal w odpowiednim do siebie stosunku“. (Badania dotyczące

roзумu ludzkiego; Przekład polski J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego, II wyd., Lwów, 1919, § 9).

VI. W końcu — biorąc pod uwagę, że szkoła średnia jest szkołą ogólnie kształcącą — nie wolno zapominać, że propedeutyka filozoficzna zapoznaje ucznia z całym szeregiem pojęć, których znajomość jest człowiekowi ogólnie wykształconemu niezbędna. Albowiem tylko systematyczna, choć elementarna, nauka logiki i psychologii może dokładnie wyjaśnić, co znaczy definicya albo dowód, sprzeczność i przeciwieństwo, dedukcyja i indukcyja, hipoteza i teoria, wyobrażenie i pojęcie, pamięć i uwaga, kojarzenie, instynkt, namiętność, pobudka, wola i t. d., i t. d.

Wobec tych wszystkich momentów, uwydatniających jasno doniosłość propedeutyki filozoficznej jako przedmiotu nauki w szkole średniej, naprawdę dziwnym się musi wydać fakt, że w projektach i pomysłach, dotyczących się nowej organizacji polskiej szkoły średniej, doniosłość ta tak rzadko bywa doceniona. Często się za to spotkać można ze zdaniem, że nauka propedeutyki filozoficznej nie daje żadnych rezultatów, że godziny na ten przedmiot przeznaczone są stracone.

Niestety bywa tak istotnie. Ale to nie wina przedmiotu. Winę ponosi tu szereg okoliczności innych. Po pierwsze brak dostatecznej ilości kwalifikowanych nauczycieli tego przedmiotu, wskutek czego uczą propedeutyki w szkole średniej nauczyciele, nie posiadający odpowiedniego przygotowania naukowego. Uczą jej poloniści i historycy, fizycy i matematycy, przyrodnicy i filologowie klasyczni, jednym słowem uczy jej, kto chce i kto się przez dyrektora da do tego uprosić, ale rzadko uczy jej ten, kto się na niej rozumie. Taki stan rzeczy nie byłby cierpiany w żadnym innym przedmiocie. W propedeutyce filozoficznej to uchodzi — dlaczego, zobaczymy poniżej. Po drugie niema odpowiednich podręczników, — o czym mówiłem obszerniej w uwagach p. t. „O potrzebach polskiej filozofii“ (Nauka Polska, jej potrzeby, organizacya i rozwój. Rocznik Kasy Pomocy dla osób pracujących na polu naukowem im. Dra J. Mianowskiego. Tom I, Warszawa, 1918, str. 453—486).²⁾ Po trzecie — gdyby nawet uczyli tylko

²⁾ Zob. str. 129—163 niniejszej książki. (Przypisek: wydawców).

kwalifikowani nauczyciele i -gdyby istniały nawet doskonałe podręczniki, nauka propedeutyki filozoficznej nie mogłaby prosperować właśnie wskutek za małej ilości przeznaczonych dla niej godzin. Czegoż może najlepszy nauczyciel, posługując się najlepszym podręcznikiem, nauczyć z zakresu logiki, jeżeli przy naszym, uświęconem tylu wolnemi od nauki dniami, lenistwie szkolnem rozporządza dla logiki jedną godziną tygodniowo w klasie siódmej a dla nauki psychologii dwiema godzinami w klasie ósmej, w której systematyczna nauka kończy się właściwie — i to najpóźniej — z terminem pisemnego egzaminu dojrzałości, t. j. w maju?

Nie można się tedy dziwić utyskiwaniom na nieplodność nauczania propedeutyki filozoficznej w szkole średniej. Ale nie można też pozostawić nadal obecnego stanu rzeczy bez zmiany. I można go zmienić. Ale na to potrzeba prócz energii także dobrej woli.

Otóż tej dobrej woli w wielu wypadkach brak. Brak jej właśnie u tych, którym brak zrozumienia dla doniosłości propedeutyki filozoficznej jako przedmiotu nauki szkolnej. Znają oni ten przedmiot przeważnie z własnego doświadczenia, na bytego w czasach, gdy sami zasiadali na ławie szkolnej i gdy uczył go ich w sposób nudny, suchy, werbalny, zadając z książki ciężkiej i często niezrozumiałej ustępy „stąd — dotąd“ nauczyciel, nie posiadający ani doktoratu filozoficznego ani egzaminu nauczycielskiego, lecz dopiero przygotowujący się do tego egzaminu bynajmniej nie z filozofii lecz np. z historii lub chemii. W świetle więc tych wspomnień swoich ferują — w najlepszej wierze — wyrok potępienia na propedeutykę filozoficzną, chociaż — gdyby się byli jej na prawdę uczyli i znali warunki należytego uzasadniania sądów, wiedzieliby, że brak im racjonalnej podstawy do ich twierdzeń. A ten brak zrozumienia doniosłości propedeutycznego wykształcenia filozoficznego, które dać winna szkoła średnia, łączy się często z lekceważeniem wykształcenia filozoficznego wogóle i z lekceważeniem samej filozofii. Objaw ten spotkać można często u przedstawicieli nauk przyrodniczych w najszerszem tego słowa znaczeniu. Olbrzymi rozwój nauk przyrodniczych sprawił, że niektórzy przedstawiciele tych nauk z góry spoglądają na wszystkie inne nauki — prócz matematyki — i że w naj-

lepszym razie uznają tylko tę filozofię, którą — zwykle po dyletancku — sami tworzą. Rzecz zastanowienia godna, że przedstawiciele filozofii i nauk humanistycznych, nawet filologii klasycznej, bez zastrzeżeń uznają doniosłość nauk przyrodniczych i wykształcenia przyrodniczego, gdy tymczasem odwrotnie rzadko tak bywa. Czy nie tkwi w tem dowód, że jednostronne wykształcenie przyrodnicze prowadzi łatwo do zasklepienia i zacieśnienia widnokręgu umysłowego? Bądź jak bądź, dziwić się nie można, że w projektach i pomysłach, dotyczących się szkolnictwa średniego a pochodzących od przedstawicieli nauk przyrodniczych, propedeutika filozoficzna nie zajmuje miejsca, które się jej słusznie należy.

Ten z braku zrozumienia pochodzący brak dobrej woli w odnoszeniu się do propedeutyki filozoficznej nie wyklucza nadziei, że z czasem ustąpi. Argumentacja i przekonywanie, a w warunkach wyjątkowo sprzyjających także doświadczenie, mogą z biegiem czasu wykazać, że ujemne poglądy na doniosłość tego przedmiotu w nauce szkolnej i na wartość samej tej nauki nie są należycie uzasadnione. Kto więc nie przyznaje propedeutyce filozoficznej w szkole średniej należnego jej miejsca dlatego, ponieważ nie rozumie jej doniosłości, ten może z czasem da się nawrócić. Gorzej, znacznie gorzej z tymi, którzy propedeutyce filozoficznej w szkole średniej nie przyznają należnego jej miejsca dlatego, ponieważ właśnie rozumieją jej doniosłość. Tutaj spotykamy się już nie tylko z brakiem dobrej woli, lecz wprost z wolą złą w stosunku do propedeutyki filozoficznej. Cechuje ona wszelakiego rodzaju obскурantyzm, któremu niepożądany jest krytycyzm i który wskutek tego zwalcza — jawnie lub ukrycie — wszystko, co wdraża młodzież do samodzielnego i ścisłego myślenia. Więc podkopuje także naukę propedeutyki filozoficznej, używając niekiedy ciekawych do tego sposobów. Nie śmiąc jej ze szkoły usunąć potrafił uzyskać przynajmniej tyle, że Rada szkolna krajowa w b. zaborze austriackim nie rozpisywała wcale — z wyjątkiem bardzo krótkiego okresu za wiceprezydentury Dra E. Plažka — konkursów na nauczycieli tego przedmiotu. Tym sposobem sama władza szkolna dawała wyraźnie do zrozumienia, że szkole średniej nie trzeba wcale kwalifikowanych nauczycieli propedeutyki filozoficznej, co oczywiście nie tylko

nie mogło zachęcać młodzieży akademickiej do zyskiwania kwalifikacji nauczycielskiej z tego przedmiotu, lecz owszem, musiało w niej wyrobić przekonanie, że kandydaci stanu nauczycielskiego, kwalifikowani do udzielania tego przedmiotu, mniej mają widoków uzyskania posady w szkole, aniżeli kandydaci kwalifikowani do udzielania jakiegokolwiek innego przedmiotu.

Wskutek stworzonego w ten sposób sztucznie braku kwalifikowanych nauczycieli propedeutyki filozoficznej powierzano „z konieczności“ nauczanie tego przedmiotu siłom niekwalifikowanym, a to tem chętniej, że niekwalifikowany nauczyciel propedeutyki mniej jest niebezpiecznym przeciwnikiem obskurantyzmu od kwalifikowanego, albowiem na ogół mniej jest w walce z obskurantyzmem zainteresowany a przede wszystkim mniej do tej walki przygotowany.

Istnieje tedy poważne niebezpieczeństwo, że dzisiaj, — w chwili budowy nowej szkoły średniej, — obskurantyzm, utrzymawszy środkami w rodzaju przytoczonego naukę propedeutyki filozoficznej na niesłychanie niskim poziomie, powoła się m. i. właśnie na ten niski jej poziom i na jej niewydatność, aby pokusić się o zupełne wyrugowanie tego przedmiotu z szkoły średniej. Pośpieszą tym atakom na pomoc czynniki, których nie można posądzać o złą w tej mierze wolę, ale które grzeszą brakiem zrozumienia doniosłości sprawy i wskutek tego brakiem dobrej w odniesieniu do propedeutyki filozoficznej woli. A gdy raz propedeutyka filozoficzna zostanie ze szkoły usunięta, niełatwo będzie ponownie ją wprowadzić.

Pierwszy krok ku jej usunięciu uczyniono wtedy, gdy zredukowano liczbę przeznaczonych dla niej godzin z czterech tygodniowo — licząc obie klasy najwyższe szkoły średniej razem — na trzy godziny tygodniowo. W niektórych projektach i pomysłach nowych planów te trzy godziny doznają dalszej redukcji do dwóch. Więc niebezpieczeństwo jest groźne. A nie chodzi tu, jak starałem się wykazać, o rzecz obojętną lub małej wagi. Propedeutyka filozoficzna, która ma wyrabiać wrażliwość i sumienność logiczną a zarazem wdrażać do samodzielnego zastanawiania się nad własnem życiem psychicznem, posiada tem samem niezmierną doniosłość nie tylko pod względem dydaktycznym, lecz także pod względem wy-

chowawczym a przeto i społecznym. Będąc systematycznym ujęciem i pogłębieniem wszystkich czynników, które uczą młodzież w szkole średniej samodzielnie i krytycznie myśleć, dostarcza pokoleniom, do których należy przyszłość, jednej z najsilniejszych broni w walce z obskurantyzmem i jednej z najpotężniejszych dźwigni umysłowego postępu. Więc nie ścieśniać, lecz rozszerzać należy zakres nauki propedeutyki filozoficznej w szkole średniej; trzeba przeznaczyć na nią w obu najwyższych klasach tej szkoły po trzy godziny tygodniowo, aby był czas na ćwiczenia i na dyskusję, aby nauka psychologii mogła się posługiwać eksperymentami, aby jednym słowem uczniom dana była możliwość zżycia się z tym pod wielu względami dla nich zupełnie nowym przedmiotem nauki szkolnej.

Tylko wtedy bowiem, gdy nauka propedeutyki filozoficznej będzie traktowana poważnie, gdy będą jej udzielali nauczyciele przejęci duchem filozoficznym i posiadający odpowiednie wykształcenie fachowe, gdy nauczyciele ci będą mieli dość czasu, aby bodaj cząstkę tego ducha tchnąć w swoich uczniów, nauka propedeutyki filozoficznej potrafi spełnić swe niezmiernie ważne zadanie i przyczynić się do wykształcenia liczego zastępu prawdziwie światłych obywateli!

O WYKSZTAŁCENIE LOGICZNE. ¹⁾

Nie o fachowym wykształceniu logicznem chcę tu mówić. lecz o ogólnem, które winien mieć każdy „wykształcony“ człowiek tak samo, jak powinien mieć ogólne wykształcenie historyczne, matematyczne, gramatyczne, przyrodnicze, literackie i t. p. A podobnie jak np. ogólne wykształcenie gramatyczne lub matematyczne, tak też ogólne wykształcenie logiczne polega na posiadaniu pewnego quantum wiedzy oraz na wyrobieniu pewnych uzdolnień. Nie przyznamy ogólnego wykształcenia logicznego człowiekowi, który nie zna zasadniczych pojęć logicznych albo nie jest zdolny poprawnie rozumować, tak jak nie przyznamy ogólnego wykształcenia gramatycznego komuś, kto nie wie, co to jest przymiotnik lub kto nie umie się poprawnie wysławiać, albo jak nie przyznamy ogólnego wykształcenia matematycznego komuś, kto nie wie, co to jest funkcyja lub kto nie umie rozwiązać zwykłego równania pierwszego stopnia z jedną niewiadomą. Więc od człowieka, któremu możnaby słusznie przyznać ogólne wykształcenie logiczne, chyba nie będzie rzeczą niesłuszną wymagać, by np. wiedział, co to jest syllogizm, albo w swoich wywodach nie naruszał przynajmniej w sposób zbyt jaskrawy postulatu logicznej konsekwencji.

Ktoby chciał wyrazić jakiś sąd ogólny o poziomie, na którym stoi tak pojęte ogólne wykształcenie logiczne w warstwach „wykształconych“ danego społeczeństwa, ten dowiódłby, że sam tego wykształcenia nie posiada. Brak nam bowiem dostatecznego materiału faktycznego do wysnuwania zeń uza-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, V. (1919-20). 4. 5. str. 65-71.

sadnionych sądów ogólnych w tej sprawie; brak też ustalonej skali, według której możnaby nawet w razie zebrania potrzebnego materiału faktycznego ów poziom ocenić jako bardzo wysoki lub bardzo niski lub jako średni itp. Jeżeli zaś mimo to poruszam sprawę ogólnego wykształcenia logicznego, czynię to dlatego, że można się niekiedy na tem polu spotkać z objawami, co do których wszyscy — jak mniemam — się zgodzą, że dowodzą wprost rażącego braku takiego wykształcenia chociażby tylko w danym kierunku i u danych jednostek. A jeżeli z tych odosobnionych może przypadków nie wolno wysnuwać żadnych wniosków ogólnych, to przecież wolno a nawet należy w nich upatrywać rodzaj ostrzeżenia, na które winny zwrócić baczną uwagę czynniki, powołane do krzewienia ogólnego wykształcenia logicznego.

Mam na myśli objawy i przypadki, podpadające pod przytoczone powyżej przykłady minimalnych w zakresie ogólnego wykształcenia logicznego wymagań. Spotykamy się istotnie z faktami, dowodzącymi, że nie wszyscy, co używają wyrazu „syllogizm“, wiedzą, co on znaczy; spotykamy się też z faktami, dowodzącymi, że wrażliwość na jawne niekonsekwencje logiczne bywa niekiedy zadziwiająco mała.

Zaczynam od kilku cytatów, ilustrujących fakty pierwszego rodzaju.

„Kurier Lwowski“ z dnia 2 lutego 1918, Nr.56 omawia sposób, w który swego czasu organy rządu pruskiego w Wielkopolsce interpretowały w duchu dla ludności polskiej niekorzystnym rozporządzenie naczelnego prezesa poznańskiego z 24 października 1873, postanawiające — z pewnemi zastrzeżeniami, — by się szkolna nauka religii dla dzieci polskich odbywała w języku polskim. „Gdy mimo to“ — czytamy w wymienionym dzienniku — „w mieście, o którym mowa, uczono dzieci polskie religii w języku niemieckim i gdy z okazji procesu w sprawie strajku szkolnego oskarżeni powołali się na powyższe rozporządzenie, otrzymali w odpowiedzi z ust regencyjnego radcy szkolnego komentarz do owego prawa w postaci następującego ciekawego syllogizmu, który cytujemy dosłownie:

Rozporządzenie naczelnego prezesa pozostaje i nadal w swej mocy.

Stwierdzić jednak należy, że w mieście tutejszem dzieci polskich w szkołach ludowych — niema, bo:

albo są to dzieci tutejszych stałych mieszkańców, a te po niemiecku umieć powinny,

albo dzieci napływowej ludności polskiej, a te nie wchodzą w rachubę. A więc rzecz w porządku“.

W „Słowie Polskiem“ z 21. stycznia 1920, Nr. 34 czytamy w artykule p. t. „Siła narodu“: „I już dziś, gdy połowa Sejmu składa się ze stronnictw klasowych, robotniczych i włościańskich, polityka społeczno-gospodarcza państwa naszego zaczyna coraz bardziej przypominać politykę Rzeczypospolitej szlacheckiej. Najbardziej popularnemi są hasła wolnego handlu na wsi, ograniczeń przymusowych w mieście.

Powinny się nad tem głęboko zastanowić t. zw. postępowe u nas koła.

Główną ich myślenia podstawą jest dziś syllogizm: Narodowa demokracja — to reakcja; narodowa demokracja głosi zasadę stronnictw wszechstanowych; zatem wszechstanowa organizacja stronnictw umacnia reakcję, a klasowy ich charakter jest czynnikiem postępu“.

W obu cytowanych ustępach wyraz syllogizm jest użyty błędnie. Przytoczone bowiem rozumowania nie są syllogizmami, a że niemi nie są, potrafi wykazać na ćwiczeniach logicznych (dla których artykuły dziennikarskie dostarczają niekiedy bardzo pożytecznego substratu) uczeń szkoły średniej — oczywiście, o ile nauka logiki w szkole tej odbywa się tak, jak się odbywać powinna.

Ale może autorowie artykułów, z których wyjęte są powyższe cytaty, powiedzą, że użyli wyrazu „syllogizm“ w znaczeniu nie ścisłym, lecz nieco obszerniejszem, rozumiejąc przez „syllogizm“ wszelkie wogóle rozumowanie, wszelki wogóle wywód logiczny, a nie tylko takie rozumowanie, które obejmuje trzy sądy o razem trzech terminach, z których... itd., jak uczą podręczniki logiki. I może powołają się na Adama Mickiewicza, który mówi w balladzie p. t. „Tukaj albo próba przyjaźni“:

Jakiekolwiek te fortele,
O których słyszałem z góry,
Czy ich niewiele, czy wiele,

Trojakiej będą natury.
 Chcąc kogoś przywieść do zdrady,
 Trzeba siły albo rady,
 Albo podarunkiem skusić,
 Albo strwożyć albo zmusić.
 Toż samo krótszemi słowy
 Będzie syllogizm takowy:
 Trojaka do zguby droga,
 Ciekawość, łakomstwo, trwoga.
 Więc kto w tym trojakim względzie
 Twardej nie ulegnie próbie,
 Takiemu już można będzie
 Ufać jak samemu sobie.

Istotnie Adam Mickiewicz, używając tutaj wyrazu „syllogizm“, popełnia nieścisłość podobną, jak autorowie cytowanych powyżej dwóch ustępów, chociaż nieścisłość mniejsza, gdyż przemiany przytoczonego rozumowania na prawidłowy syllogizm można dokonać bez istotnego zacieśnienia lub rozszerzenia zawartej w niem myśli. Bądź jak bądź jednak powoływanie się w takich razach na poetę nie usprawiedliwia autorów artykułów dziennikarskich. Albowiem nawet przysługująca poetom skądinąd „*licentia poetica*“, którą nie wolno przecież zasłaniać się pisarzom politycznym, nie uprawnia do używania terminu technicznego w innem znaczeniu, aniżeli je ustaliła nauka. Albo czy zgodzilibyśmy się na to, by poeta w imię „*licentia poetica*“ używał wyrazu „*deklinacya*“, który jest m. i. gramatycznym terminem technicznym, w znaczeniu nie ścisłym, lecz obszerniejszem, rozumiejąc przez „*deklinacyę*“ wszelką wogóle odmianę wyrazów mowy, więc np. także konjugacyę czasowników albo stopniowanie przymiotników (które jest przecież także „*odmianą*“ w najszerszem tego wyrazu znaczeniu), a nie tylko taką odmianę, dzięki której t. zw. imiona występują w różnych przypadkach? A przecież pisarz, używający wyrazu „*deklinacya*“ w ten właśnie sposób, nie większą objawiłby nieznajomość pewnego zasadniczego pojęcia gramatycznego, aniżeli czynią to w zakresie logiki pisarze, których zdaniem każde rozumowanie, każdy wywód logiczny jest „*syllogizmem*“.

Ale bywa gorzej. W przypadkach przytoczonych pisarz, nie wiedząc, co znaczy wyraz syllogizm, nadaje mu zbyt szerokie znaczenie. Ale bądź co bądź nadaje mu znaczenie je-

dno. Bywa jednak, że pisarz, nie bacząc na to, co znaczy wyraz „syllogizm“, nadaje mu znaczenie raz to, raz inne, i może nawet nie zdaje sobie sprawy z tej chwiejności swojej w używaniu terminu od przeszło 2000 lat najdokładniej i najzgodniej w nauce ustalonego! Za dowód niechaj służą następujące cytaty wyjęte z „Urody życia“:

1. „Rozmyślał o tem wszystkim, co z taką prostotą mówił stryj Michał, — zagłębiał się w te pozycje i polemizował z nimi w duchu, — układał nieodparte odpowiedzi, — budował doskonale syllogizmy dla obalenia sofizmów tetryka stryjaszka“. (Tom I. str. 79).

2. „Był jak niemowa, usiłujący wymówić całe zdanie, albo jak idyota, któryby chciał zbudować nieskazitelny syllogizm“. (Tom I. str. 128).

3. „Piotr czuł, że tu nie jest „za szybą“, jak wobec Polek, które zdarzyło mu się spotkać, — mógł rozmawiać, porozumiewać się, zgadzać na wiele pojęć a przeciw niektórym protestować, lecz czuł zarazem, że to tylko zewnętrzne obcowanie i przymusowy objaw duchowego współżycia.

— Ona już jest zakochana — zdecydował.

Ten zaś syllogizm, wypadający z niewiadomych a niewątpliwych przesłanek, napełnił go jakąś rozpaczliwą i ponurą pociechą“. (Tom I. str. 55—56).

4. „— Przecie honor ważniejszy jest niż życie! — zdecydował, jakby to była deklaracja zupełnie nowej prawdy. Zdanie, które wygłosił, stanowiło syllogizm, okupiony przesłankami ciężkich doświadczeń, — a tak śmiesznie rozległo się w tym pokoju!“ (Tom II. str. 28).

Otóż w pierwszych dwóch cytowanych ustępach wyraz „syllogizm“ jest użyty zupełnie poprawnie; niepodobna wprawdzie orzec, czy autor miał na myśli dokładnie to samo, co syllogizmem nazywa logika; bądź co bądź jednak nie można ze słów jego wysnuć wniosku, jakoby mówił tu o syllogizmie w znaczeniu niezgodnem z naukowem określeniem tego wyrazu. Czyni tak jednak niezawodnie w trzecim i czwartym z cytowanych ustępów, w których — zarzucając znaczenie, nadane wyrazowi w dwóch pierwszych ustępach — nazywa syllogizmem to, co w logice nosi niewątpliwie miano konkluzji, wyniku syllogizmu, co więc jest częścią syllogizmu, trze-

cim z trzech sądów, wchodzących w jego skład, sądem przeciwstawionym dwom sądom czyli przesłankom, jak to na domiar sam autor stwierdza, mówiąc, że „syllogizm“ (czytaj: konkluzja) wypadł „z niewiadomych a niewątpliwych przesłanek“, albo że został „okupiony przesłankami ciężkich doświadczeń“! Autor popełnia więc tutaj błąd analogiczny do błędu, który polegałby np. na nazwaniu pierwiastka równania równaniem. Trudno byłoby komuś, ktoby się w ten sposób wyrażał, przyznać chociażby ogólne wykształcenie matematyczne!

Ale zdarzają się nie tylko przypadki pomieszczenia pojęć syllogizmu i konkluzji, lecz także przypadki pomieszczenia pojęć konkluzji i przesłanki. W pracy naukowej, wydanej niedawno we Lwowie p. t. „Polskie Dzienniki podróży w XVI. wieku jako źródła do współczesnej kultury“, czytamy na str. 32:

„Tak szpital św. Rocha lub św. Jana, a przedewszystkiem św. Ducha... dla mieszkańca północy były nie tylko zjawiskiem nowem, ale pobudzającym do refleksyj, które nakazywały wyciągnąć i pewne przesłanki; szły one w kierunku konieczności naśladownictwa tych wzorów w Ojczyźnie“.

Autorowi chodziło niewątpliwie o wysnuwanie wniosków czyli konkluzji (zwrot: „wyciągać“ wnioski wydaje mi się mniej poprawnym od zwrotów: „wysnuwać“ lub „wyprowadzać“ wnioski); tylko, że nie wiedząc, co znaczy wyraz „przesłanka“, nazwał przesłanką konkluzję, gdy tymczasem przesłanką nazywa się — jak wiadomo — to, z czego się konkluzję wysnuwa! Coby powiedział matematyk, spotkawszy się w pracy naukowej z pomieszczeniem pojęć dodajnika i sumy, o ogólnem wykształceniu matematycznem autora tej pracy? Czy błąd analogiczny, popełniony w zakresie zasadniczych pojęć logiki, miałby zasługiwać na większe pobbżazanie?

Przechodzę do przypadków drugiego ze wspomnianych na wstępie rodzajów t. j. do przypadków, dowodzących braku należytej wrażliwości na niekonsekwencję i wogóle niezgodność logiczną. Przykładów dostarczają i tutaj w obfitej mierze dzienniki, lubujące się w uderzających tytułach i wypisujące je wielkimi literami nad wiadomościami, których treść bynajmniej nie bywa zgodna z tem, co tytuł zapowiada. W wy-

chodzącym we Lwowie „Dniu“ można było niedawno (dnia 23 lutego b. r.) spotkać się z tytułem: „Przyjazd Focha do Polski odwołany“. Umieszczona zaś pod tym napisem wiadomość opiewała, że przyjazd marszałka Focha do Warszawy został do połowy marca odroczony! Takich przykładów możnaby cytować bardzo wiele.

Ale bywają przykłady przykrzejsze. W felietonie „Słowa Polskiego“ z 28 czerwca 1911 r., poświęconym teatrowi greckiemu, autor, profesor gimnazjalny, pisze: „Dlaczego niska scenę klasyczną później podwyższono, nie wiemy na pewno. Stało się to niezawodnie dlatego, aby siedzący wyżej mogli lepiej widzieć aktorów“. Zatem „nie wiemy na pewno“, dlaczego scenę podwyższono, ale stało się to „niezawodnie“ z tego a tego powodu. Autora widocznie nie uderzyła ta rażąca niezgodność logiczna!

Najprzykrzejsze są jednak przypadki niekonsekwencji i wogóle niezgodności logicznej, które się zdarzają w podręcznikach szkolnych, na których przecież powinna młodzież kształcić swoją wrażliwość logiczną na tego rodzaju uchybienia! A znajdujemy takie przypadki np. w „Gramatyce języka polskiego dla szkół średnich“, opracowanej przez Ignacego Steina i Romana Zawilińskiego (Kraków i Warszawa, 1907). Przytoczę kilka przykładów:

W § 1. czytamy: „Zdaniem nazywamy myśl wyrażoną słowami“. Natomiast w § 86 są wyliczone następujące „Rodzaje zdań“, które należy odróżnić ze względu na treść zdań: 1. wykrzyknikowe (uczuciowe) np. „Idź z Bogiem!“ (rozkaz). „Ach, co to był za domek!“ (podziw). „Byleś się do dębiny dostał!“ (życzenie). 2. orzekające, np. „Bóg wybaczy“. „Niema prawdziwego przyjaciela na świecie“... 3. pytające jednocłonkowe: np. „Kto to zrobił?“... Dwuczłonkowe np. „Napisałeś czy nie?“

Więc według § 1. zdanie wyraża myśl, a według § 86 może ono też wyrażać uczucie, rozkaz, podziw, życzenie, pytanie. I nie pomoże tu — niebardzo swoją drogą przekonywująca — propozycja prof. Jana Rozwadowskiego (Język polski, IV. 1, str. 2), który w celu usunięcia niekonsekwencji, do jakiej prowadzić muszą „zwykłe określenia szkolne“ zdania, radzi wyraz „myśl“ brać w obszerniejszem znaczeniu, tak,

by oznaczał każdą treść psychiczną i tych treści zespoły, albowiem Gramatyka, o której mowa, zaraz w § 91 mówi o „zdaniu jako wyrazie myśli lub uczucia“, więc sama nie pozwala podciągać uczucia pod pojęcie myśli. Cóż jednak ma czynić uczeń, który spostrzeże niezgodność między § 1. z jednej a §§ 86 i 91 z drugiej strony? A na domiar dowiadyuje się w § 111, że zdania mogą wyrażać nie tylko myśli (lub uczucia), lecz także części zdania! Czytamy tam bowiem: „Jeżeli jaka część zdania bądź istotna (np. podmiot) bądź drugorzędna (np. dopełnienie lub określenie) nie jest wyrażona jedną grupą wyrazów, ale całem zdaniem, wtedy...“

W § 6 czytamy: „Osobną gromadę tworzą zdania, których podmiotem gramatycznym jest zaimek *t o*, a równocześnie logicznym wyobrażenia przedstawione w zdaniach poprzednich lub wyobrażenia zawarte w orzeczeniu imiennem“. W § 56 zaś czytamy: „Orzecznik kładzie się zawsze w mianowniku... gdy słowo *b y ć* stoi na pierwszym miejscu a podmiotem logicznym jest zaimek wskazujący *t o*“. Zarówno w § 6 jak w § 56 figuruje jako przykład zdanie „Pewnie to będzie pierwsza łąka“. Czytelnik nie widzi wprawdzie, by w tem zdaniu słowo „być“ stało na pierwszym miejscu, ale łatwo tę trudność usunąć, przedstawiając wyrazy. Lecz czy równie łatwo poradzi sobie z usunięciem niezgodności twierdzeń, polegającej na tem, że w jednym i tem samym zdaniu zaimek wskazujący *t o* nazwany jest w § 6 podmiotem gramatycznym, a w § 56 podmiotem logicznym?

W § 182 czytamy: „Wyrazem nazywamy głoskę albo połączenie głosek, z którem łączymy ściśle określone znaczenie“. W § 187 natomiast poucza nas Gramatyka, że wyrazy mogą mieć znaczenie określone lub nieokreślone. „Wyraz np. *dom* może oznaczać każde ludzkie mieszkanie i wtedy ma znaczenie nieokreślone; jeżeli jednak powiem *m ó j dom*, albo: *idę do domu*, to wtedy używam tego wyrazu w znaczeniu określonym“. Zgodnie z tem czytamy w § 188, że są wyrazy, które same przez się mają znaczenie określone, i że są też wyrazy, które, mając znaczenie nieokreślone, służą do nadawania innym takiegoż znaczenia. Ale jak to pogodzić z poglądem, wyrażonym w § 182, według którego każdy wyraz posiada ściśle określone znaczenie?

Nie będę mnożył przykładów. Te, które przytoczyłem, świadczą w mierze dostatecznej o tem, że istnieją w naszej literaturze zarówno dziennikarskiej jak też szkolnej, pięknej i naukowej, objawy, dowodzące wprost rażącego braku ogólnego wykształcenia logicznego. Widzieliśmy, z jaką swobodą posługują się niektórzy pisarze wyrazem „syllogizm“, nie wiedząc, co on znaczy; widzieliśmy też, jak słaba bywa niekiedy wrażliwość na jaskrawe pogwałcenia postulatów konsekwencji i wogóle zgodności logicznej. Wykazywanie tych braków może się wydać szkolarską pedanterią. Sądzę jednak, że chodzi tu wbrew pozorom o rzeczy istotnie bardzo ważne i w skutki doniosłe. Albowiem brak wykształcenia logicznego nie tylko obniża pod względem teoretycznym poziom intelektualny, lecz wnosi nieuctwo i nieścisłość także w praktyczne zastosowanie naszych myśli. A tem praktycznem zastosowaniem całe nasze życie!

O PRZYGOTOWANIU NAUKOWEM DO FILOZOFII.¹⁾

Wzmógł się w ostatnich czasach ruch około reorganizacji i organizacji naszego szkolnictwa uwydatnił ponownie przeciwieństwo między zwolennikami przewagi kierunku humanistycznego i kierunku matematyczno-przyrodniczego w szkole średniej. W sporze tym zarówno jedna jak i druga strona powołuje się na korzyści, które zalecany przez nią system szkolny przynosi pod względem wykształcenia formalnego i merytorycznego. Kwestya jest bardzo zawiła, a komplikuje ją okoliczność, że o tem, jakie kto w niej zamuje stanowisko, decydują obok argumentów rzeczowych także a może nawet przede wszystkim czynniki natury podmiotowej i uczuciowej, tkwiące w uzdolnieniu intelektualnem i w zamiłowaniach zwolenników obu kierunków.

Filozof znajduje się wobec tej kontrowersyi w położeniu odmiennem aniżeli przedstawiciele innych nauk lub rzecznicy różnych potrzeb praktycznych. Albowiem niewolno mu stanąć w żadnym z obu zwalczających się obozów. Żądania, z którymi występuje strona jedna i druga, musi uznać za równouprawnione. Kto się chce poświęcić filozofii, kto pragnie na jej polu z pożytkiem pracować, ten winien sobie przyswoić zarówno odpowiednie wykształcenie humanistyczne, jak matematyczno-przyrodnicze. Odpowiednie zaś będzie to wykształcenie wtedy, jeśli nie będzie tylko takim ogólnem w obu dziedzinach wykształceniem, jakie daje uwzględniająca je obie szkoły średnia, lecz jeśli nadto obejmie także dokładniejszą znajomość jednej

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, V (1919-20), 6. str. 97—99.

z nauk humanistycznych, jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki. Oto jedyne racjonalne, jak się zdaje, w sprawie tej stanowisko.

Stanowisko to wychodzi z zasadniczego założenia, że do poważnego studium i skutecznej uprawy filozofii potrzeba wogóle naukowego wykształcenia także w zakresie wiedzy niefilozoficznej. Zwraca się więc przeciw mniemaniu, jakoby młodemu adeptowi filozofii a późniejszemu na jej niwie pracownikowi mogło wystarczyć przygotowanie wyłącznie filozoficzne. Aby uświadomić sobie błędność tego mniemania, należy sobie uprzytomnić trzy rzeczy: po pierwsze, że w wielu wypadkach nauki niefilozoficzne czyli szczegółowe dostarczają filozofii materiału do jej badań (wszak np. wszelkie dalej idące uogólnienie, dokonane przez nauki szczegółowe, może być rozważane ze stanowiska filozoficznego); po drugie, że pewne nauki szczegółowe odgrywają wobec pewnych nauk filozoficznych rolę nauk pomocniczych; po trzecie, że poprawności metodycznej, tak bardzo potrzebnej w dociekaniach filozoficznych, nabyć można jedynie drogą oswojenia się z wymogami i zasadami metodycznymi, obowiązującymi w naukach szczegółowych. Skoro więc z tych trzech powodów filozof musi posiadać pozafilozoficzne wykształcenie naukowe, jasną jest na tej samej podstawie rzeczą, że nie może ono być oparte na jednej tylko nauce, bądź humanistycznej, bądź przyrodniczej, bądź wreszcie na matematyce, lecz że winno ono w sposób powyżej określony uwzględniać wszystkie te trzy dziedziny wiedzy ludzkiej.

Aby się jeszcze dowodniej przekonać o słuszności tego postulatu, wystarczy na jednym lub drugim przykładzie rozważyć konsekwencje, do których prowadzi jego zaniedbanie. Kto np. przystępuje do filozofii z wyłącznie matematycznym przygotowaniem naukowym, ten będzie mógł uprawiać skutecznie logikę teoretyczną, lecz wkraczając w inne dziedziny filozoficznych badań, chociażby tylko na pole metodologii nauk, nie mówiąc już o psychologii, będzie tracił grunt pod nogami a ratując się przed utonięciem w mętnej wodzie ogólników, przeniesie łatwo matematyczny sposób ujmowania rzeczy na zagadnienia, których rozwiązania na tej drodze szukać nie należy. Konieczna tu jest więc przeciwwaga w postaci przygotowania naukowego w zakresie nauk empirycznych. Ale kto po-

siada takie przygotowanie na polu tylko jednej z tego rodzaju nauk, np. fizyki, ten nie tylko nie potrafi samodzielnie rozważać zagadnień z metodologii nauk historycznych, lecz także — i w wyższym jeszcze stopniu — natrafi na rozliczne trudności, zajmując się bez znajomości fizjologii i wogóle biologii psychologią. Lecz i bez matematyki — jako nauki pomocniczej — psycholog nie może się obejść. Tak więc studium filozofii i samodzielna praca filozoficzna opierać się muszą na odpowiednio obszernem przygotowaniu naukowem w zakresie wiedzy niefilozoficznej. W przeciwnym razie studium to i praca ta stają się niechybnie jednostronnymi i prowadzić muszą do bardzo daleko idącej specjalizacji, niezgodnej z samą istotą filozofii. A chcąc przy niedostatecznem przygotowaniu naukowem tej specjalizacji uniknąć, łatwo można popaść w coś bez porównania gorszego, mianowicie w płytkość!

Mówiąc o naukach niefilozoficznych, których dokładna znajomość jest każdemu filozofowi potrzebna, nie wolno zapominać o historii filozofii. Będąc gałęzią historii, nie jest ona nauką filozoficzną; wszelako stosunek historii filozofii do filozofii jest różny od stosunku np. historii matematyki do matematyki. Albowiem zrozumienie historycznego rozwoju matematyki suponuje wprawdzie znajomość samej matematyki, lecz można uprawiać skutecznie matematykę bez znajomości jej historycznego rozwoju. Inaczej ma się rzecz z filozofią i jej historią. Nietylko bowiem niepodobna zajmować się poważnie historią filozofii, nie obcując wprost z samymi zagadnieniami filozoficznymi, lecz w formułowaniu i rozwiązywaniu tych zagadnień znajomość historii filozofii bywa zwykle niezbędnym środkiem pomocniczym. Studium filozofii musi tedy iść ręką w rękę ze studium historii filozofii, przyczem nie trzeba dowodzić, że droga do naukowego traktowania historii filozofii stoi otworem tylko dla tych, którzy umieją jej podstawowe źródła greckie i łacińskie czytać w oryginale.

Rzecz jasna, że całkowite spełnienie przedstawionego tutaj postulatu przygotowania naukowego do filozofii leży prawie w zakresie ideału. Prawie, albowiem zdarzają się wypadki jego realizacji, np. w Arystotelesie lub w Leibnizu. Ale są to wypadki zgoła wyjątkowe. Na ogół można mówić tylko o większem lub mniejszem zbliżaniu się do tego ideału. A wtedy za-

kres i kierunek naukowego przygotowania do filozofii odpowiada zakresowi i kierunkowi filozofowania i na odwrót, w tym znaczeniu, że szczególne zainteresowanie się pewną dziedziną zagadnień filozoficznych wymaga też do swego zaspokojenia odpowiednio dobranego przygotowania naukowego, i nawzajem rodzaj przygotowania naukowego rozstrzyga o tem, ku którym zagadnieniom filozoficznym ktoś się głównie zwraca oraz o tem, w jakim duchu je rozwiązuje. Jest to jednak stan rzeczy niedoskonały, a dążyć winniśmy do doskonałości. Kto zaś powie, że w ten sposób wymaga się od filozofa za wiele, ten niechaj pamięta, że filozofia daje człowiekowi tyle, iż ma prawo wymagać za to od niego wiele, prawie za wiele!

Kilka uwag o ministeryalnym projekcie programu nauki filozofii w szkole średniej.¹⁾

Wydział programowy Sekcji drugiej Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego opracował przy współudziale profesorów Uniwersytetu Warszawskiego i rozesał w czerwcu br. organizacyom i osobom, zajmującym się filozofią, do zaopiniowania projekt programu nauki filozofii w szkole średniej. Projekt ten jest widocznie owocem dokładnej rozważy i pragnie postawić naukę filozofii na tak wysokim poziomie, na jaki, zdaniem autorów projektu, pozwalają warunki, w których się ta nauka w szkole średniej odbywa. Ale zdaje się, że autorowie projektu nie zauważyli przytem niebezpiecznych konsekwencyj, do których prowadzi sposób, w jaki chcieli nauczanie filozofii z warunkami temi pogodzić. Na te konsekwencye, niebezpieczne zarówno dla skuteczności nauczania filozofii w szkole średniej jak też wprost dla samego istnienia tego przedmiotu w szkole średniej pragnę zwrócić uwagę.

Wyznaczając dla nauki filozofii w szkole średniej trzy godziny tygodniowo w klasie najwyższej, projekt ministeryalny przyjmuje, że niepodobna przy takim wymiarze godzin udzielać zarówno logiki jak psychologii. Każę więc nauczycielowi „wybierać na każdy rok szkolny albo o psychologię albo o logikę“. Maję tedy abiturycenci opuszczać szkołę średnią albo bez znajomości chociażby elementów logiki albo bez znajomości chociażby elementów psychologii. A przecież elementy zarówno jednej jak drugiej z tych nauk wchodzą niewątpliwie w skład wykształcenia ogólnego, które abiturycenci winni

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, V (1919-20), 10. str. 177—181.

wypieść ze szkoły średniej. Czyż może uchodzić za człowieka ogólnie wykształconego, kto nie posiada jasnego pojęcia definicyi, sylogizmu, dowodu, hipotezy, teoryi itp.²⁾ ³⁾ albo kto nie zdaje sobie sprawy z tego, czym jest kojarzenie się faktów psychicznych, jakie są główne rodzaje tych faktów, od czego zależy siła uczuć, co to jest charakter, na czym polega zagadnienie wolności woli itp.? Kto pozna w szkole średniej tylko elementy albo logiki albo psychologii, ten będzie posiadał w swem wykształceniu ogólnem bardzo poważną i dotkliwą lukę, podobnie jak ktoś, co by się zaznajomił w szkole średniej z geografią tylko albo starego albo nowego świata. Logika i psychologia, to dwa światy, w których się uczeń szkoły średniej porusza przez cały czas nauki szkolnej, spotykając się w każdym z jej przedmiotów z pojęciami należącymi do zakresu logiki a w wielu z tych przedmiotów z pojęciami należącymi do zakresu psychologii. Jeśli więc projekt ministeryalny programu filozofii wśród celów jej nauczania słusznie przytacza: „Wy dobyć pierwiastki filozoficzne, tkwiące w przerobionych już przez uczniów przedmiotach nauczania, głębiej je uświadomić, szerzej rozwinąć i usystematyzować“, to nie powinien, chcąc być konsekwentny, wyłączyć z programu nauczania filozofii bądź logiki bądź psychologii, bo niepodobna osiągnąć sformułowanego powyżej celu nie ucząc obu przedmiotów.

Ograniczając naukę filozofii do jednego z nich, ministeryalny projekt programu rzeka się nadto systematycznego i szkolnego — w dodatkiem tego wyrazu znaczeniu — traktowania tego jednego przedmiotu, który nauczyciel wybierze. Niewiadomo, czy pochodzi to z przekonania, że niepodobna nawet jednego z będących w mowie przedmiotów w zakresie chociażby elementarnym traktować systematycznie w trzech godzinach tygodniowo jednego roku, czy też z ujawniającej się w ministeryalnym projekcie programu tendencyi do zastąpienia właściwego nauczania filozofii w szkole średniej „opracowaniem“ — wspólnie z uczniami — najrozmaitszych zagadnień filozoficznych. Wszak projekt programu przytacza wśród celów nauczania filozofii w szkole średniej także:... „opracować metodą heurystyczną niezbyt wielką ilość zagadnień bądź

²⁾ Porównaj powyżej artykuł p. t. „O wykształcenie logiczne“.

³⁾ Zob. str. 185—193 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

z zakresu psychologii bądź logiki z dygresjami w interesujące uczniów dziedziny historii filozofii, teorii poznania, etyki, estetyki, pedagogiki lub metafizyki". Nauczyciel „może przytem zmienić porządek kwestyj, przyjęty w programie” logiki i psychologii, wolno mu w liberalnem traktowaniu np. programu logiki iść nawet tak daleko, iż „może rozwinąć zasady logiki algebraicznej obszerniej, opierając ten dział na przerabianiu odpowiednich zadań; w takim jednak razie powinien skrócić inne części programu logiki”. — Pominawszy już kwestję, czy znajomość logiki algebraicznej czyli logistyki wchodzi w zakres wykształcenia ogólnego — osobiście w to nie wierzę — stwierdzić należy, że przepisane przez projekt programu opracowywanie — w dowolnym porządku — niezbyt wielkiej ilości zagadnień bądź z zakresu psychologii bądź z zakresu logiki wraz z dygresjami w inne dziedziny filozofii i jej historii byłoby rzeczą w szkole średniej niezmiernie pożądaną, gdyby było uzupełnieniem systematycznej nauki elementów logiki i psychologii, lecz niewiele przyniesie pożytku, jeżeli ma owo systematyczne nauczanie zastąpić. Wtedy bowiem uczniowie nie nabędą zaokrąglonej i gruntownej znajomości zasadniczych pojęć z zakresu bądź logiki bądź psychologii, lecz wyniosą ze szkoły średniej jedynie pewne wiadomości fragmentaryczne, tyżące się stosownie do upodobań nauczyciela najróżnorodniejszych zagadnień a niekiedy rzeczy bardzo specjalnych z pominięciem podstawowych — oraz przekonanie, że umieją już „filozofować”. A przecież winni uczniowie wynieść ze szkoły średniej przede wszystkim pewien zapas solidnej wiedzy, a do tego celu prowadzić może tylko nauczanie systematyczne, przestrzegające ścisłego porządku i związku bardzo umiejętnie dobranych wiadomości, tworzących organiczną całość.

Projekt ministeryalny programu, przyznając nauczycielowi filozofii tak szeroką autonomię, iż pozwala mu uczyć bądź logiki bądź psychologii, „zmienić porządek kwestyj, przyjęty w programie każdego z tych przedmiotów”, a nawet w celu zyskania czasu dla traktowania dziedzin i zagadnień bardzo specjalnych „skrócić inne części programu”, musi oczywiście wymagać, by nauczyciel tego przedmiotu posiadał w jego zakresie pełną kompetencję naukową i dydaktyczną. Więc jako

prosta konsekwencja poglądu autorów ministeryalnego projektu programu na sposób, w jaki należy uczyć filozofii w szkole średniej, przedstawia się następująca uwaga programu: „Nauczanie tego przedmiotu można powierzać tylko nauczycielom, posiadającym wykształcenie filozoficzne. Gdy w gronie pedagogicznym szkoły brakuje siły, czyniącej zadość temu warunkowi, przedmiot należy skasować do czasu uzyskania wykwalifikowanego nauczyciela, godziny zaś przeznaczone na propedeutykę filozofii według uznania rady pedagogicznej bądź zupełnie skreślić z rozkładu godzin, bądź przeznaczyć na wzmocnienie innych przedmiotów nauczania“. Ale czyż autorowie projektu nie spostrzegli, że zasada, wymagająca, by filozofii uczyli tylko nauczyciele kwalifikowani, zasada — teoretycznie rzecz biorąc — najzupełniej słuszna, w naszych warunkach doprowadzić musi do wyrugowania filozofii ze szkoły średniej? Wszak ogromna większość szkół średnich, zwłaszcza na obszarze b. Królestwa kongresowego, nie posiada kwalifikowanych nauczycieli filozofii — tak samo zresztą, jak nie posiada ich do innych przedmiotów; — więc w tej ogromnej większości szkół średnich filozofia zniknie odrazu z planu naukowego, w teorii tylko na razie, „do czasu uzyskania wykwalifikowanego nauczyciela“, w praktyce zaś na zawsze. Albowiem po pierwsze trudno będzie filozofii odzyskać w przyszłości utracone godziny, zwłaszcza, gdy je utraci na rzecz innych przedmiotów, w celu ich „wzmocnienia“. Przedstawiciele tych innych przedmiotów będą dodane im kosztem filozofii godziny uważali z biegiem czasu coraz bardziej za słusznie im się należące a pozyskanie wykwalifikowanego nauczyciela filozofii i oddanie mu przeznaczonych pierwotnie na filozofię godzin natrafi na zrozumiałą opór owych beati possidentes. Po drugie zaś skasowanie filozofii w ogromnej większości szkół średnich stłumi zupełnie odczucie potrzeby pozyskiwania wykwalifikowanych sił do jej nauczania. Nie będzie się poprostu myślało o tym przedmiocie, wyglądającym, jak gdyby był skazany na wymarcie. „Niema sił wykwalifikowanych do nauczania filozofii? To nic nie szkodzi, bo w takim razie nie uczy się filozofii. A skoro się jej nie uczy, pocóż nam sił wykwalifikowanych do tego przedmiotu?“ Tak będą w sposób mniej lub więcej uświadomiony rozumowali przedstawiciele władz szkolnych, dyrek-

torowie szkół średnich i kandydaci zawodu nauczycielskiego. Zamiast coraz więcej, będzie coraz mniej kwalifikowanych nauczycieli filozofii, a sama filozofia, zrazu usunięta z ogromnej większości szkół tylko tymczasowo, zniknie z biegiem lat z wszystkich szkół na zawsze.

Gdyby brak kwalifikowanych nauczycieli filozofii był zjawiskiem wyjątkowym i dotyczył tylko nielicznych szkół średnich, należałoby z całego serca przyklasnąć zasadzie, że filozofii powinien uczyć tylko nauczyciel kwalifikowany. Ale stosowanie tej zasady w naszych dzisiejszych warunkach byłoby złem o wiele większym, aniżeli jest niem udzielanie filozofii przez siły niekwalifikowane. Liczba zaś kwalifikowanych nauczycieli filozofii będzie szybko wzrastała, jeśli tylko władze szkolne zaczną przedmiot ten otaczać opieką taką samą jak inne przedmioty i jeśli tylko same przestaną go ignorować, jak to czynią np. wtedy, gdy rozpisują konkursy na wolne posady nauczycielskie w szkołach średnich⁴⁾ ⁵⁾).

Tak więc projektowany przez Ministerstwo wyznań religijnych i oświecenia publicznego program nauki filozofii w szkole średniej kryje w sobie wielkie i poważne niebezpieczeństwa. Pragnąc naukę tego przedmiotu uczynić jak najdoskonalszą, naraża ją na fragmentaryczność i niesystematyczność, może nawet pewną chaotyczność a ostatecznie na zupełny zanik. Nie tędy więc droga. Jaką zaś należy obrać drogę, by mimo szczupły czas, wyznaczony w programie ministeryalnym na naukę filozofii mimo małą liczbę kwalifikowanych nauczycieli tego przedmiotu nie tylko uniknąć wskazanych powyżej niebezpieczeństw, lecz nadto uczynić naukę filozofii tem, czem ona w szkole średniej być powinna i taką, jaką w niej być powinna — o tem wszystkiem mówi memoriał, który Polskie Towarzystwo filozoficzne przedłożyło Ministerstwu wyznań religijnych i oświecenia publicznego w formie opinii o programie ministeryalnym. Własny program nauczania filozofii, który Towarzystwo do tej opinii dołączyło, zapewne także nie jest doskonały. Zdaje się jednak, że nie można mu odmówić tej zalety, iż jest ostrożny. A jest to wielka zaleta wszelakich projektów i programów.

⁴⁾ Zob. powyżej artykuł p. t. „Filozofia w szkole średniej“.

⁵⁾ Por. str. 177—184 niniejszej książki.

II. JĘZYK FILOZOFICZNY.

O JASNYM I NIEJASNYM STYLU FILOZOFICZNYM.¹⁾

Często można się spotkać z utyskiwaniem na niejasny i zawiły sposób, w który filozofowie niekiedy wyrażają swe myśli. Zwłaszcza o filozofach niemieckich utarło się zdanie, że styl ich bywa wielce nieprzejrzysty. I trudno — exceptis excipiendis — zdaniu temu odmówić słuszności, choć nie można zaprzeczyć, że bywają też filozofowie innych narodowości, obarczeni — chociaż rzadziej — tą samą wadą.

Nasuwa się tedy pytanie, czy niejasność, cechująca styl niektórych dzieł filozoficznych, jest rzeczą nieuchronną, innemi słowy, czy styl filozoficzny musi w pewnych razach być niejasny. Pominąć tu należy oczywiście wypadki, w których tekst autora jest nam dostępny tylko w postaci skażonej, albo w których autor pisze pośpiesznie i niedbale. W tych bowiem wypadkach niejasność stylu pochodzi z przyczyn natury — rzecz można — zewnętrznej, w stosunku do treści dzieł przypadkowych. Ale pominąwszy tego rodzaju wypadki niejasność stylu filozoficznego wydaje się w pewnych przynajmniej razach czemś nieuchronnie związanem z istotą pewnych zagadnień, opracowywanych w pismach filozoficznych i z przedmiotem stosowanych w nich rozumowań. Wielu sądzi tedy, że czasem nawet jasno myślący filozof, pragnący wyrazić myśli swe jak najjaśniej, przecież nie zdoła tego dokonać, gdyż nie pozwala mu na to zawiłość omawianych przezeń spraw i kwestyj. Tym sposobem nie tylko tłumaczy i usprawiedliwia się autorów, posługujących się stylem niejasnym (czasem oni sami w ten sposób rzecz przedstawiają), lecz urabia i utrwała

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, V (1919-20), 2 str. 25—27.

się też drogą bardzo pospolitego błędu logicznego przekonanie, że niejasność stylu pozostaje w prostym stosunku do głębokości treści dzieł filozoficznych.

Niewiadomo jednak, na czym się opiera zdanie, iż o pewnych sprawach i kwestjach filozoficznych niepodobna jasno pisać. Trudno przypuszczać, by ktoś zdołał wykazać, że wszystkie pisma, traktujące o pewnym przedmiocie filozoficznym, odznaczają się stylem niejasnym; natomiast o wiele łatwiej wykazać, że nawet o przedmiotach, uchodzących powszechnie za trudne i zawiłe, ten lub ów filozof potrafi się wyrazić zupełnie jasno. Stąd rodzi się przypuszczenie, że niejasność stylu niektórych filozofów nie jest nieuchronnem następstwem czynników, tkwiących w przedmiocie ich wywodów, lecz ma swe źródło w mętności i niejasności ich sposobu myślenia. Sprawa miałaby się tedy tak, że jasność myśli i jasność stylu szłyby ręką w rękę, o tyle, że kto jasno myśli, tenby też jasno pisał, a o autorze niejasno piszącym należałoby sądzić, że nie umie jasno myśleć.

Za takim poglądem przemawia niezmiernie ścisły związek, zachodzący między myślą a mową, związek tem ściślejszy, im bardziej abstrakcyjną myśl mowa wyraża. Nie można pojmować stosunku myśli do mowy na podobieństwo stosunku, zachodzącego np. między wyobrażoną (dźwięczącą nam w uchu) melodyą a jej wyrazem zapomocą nut. Wielu ludzi doskonale sobie wyobraża melodye, ale mało kto umie je napisać nutami. Jest to rzecz niełatwa, a znaki nutowe pozostają z wyrażonemi w nich dźwiękami w związku czysto konwencyonalnym. Mowa ludzka nie jest natomiast systemem znaków konwencyonalnych a przede wszystkim nie jest ona tylko wewnętrznym wyrazem myśli, lecz jest także jej narzędziem, umożliwiającem nam dopiero myślenie abstrakcyjne; myśląc, myślimy w słowach, więc w mowie.

Nie przedstawia się tedy rzecz w ten sposób, jakobyśmy naprzód mogli myśleć, a dopiero później przyoblekać myśli nasze w szatę słowną, jakobyśmy więc mogli naprzód myśleć o jakimś problemacie filozoficznym w sposób jasny, a następnie — przystępując do wyrażenia słownego tych jasnych myśli — musieli wskutek zawiłości problemu zadowolić się ich przedstawieniem niejasnem. Albowiem myśl nasza, zwła-

szcza abstrakcyjna, zjawia się odrazu w szacie słownej, w najściślejszym związku z wyrazami mowy. Jeżeli zaś przy głosnem wyrażaniu naszych myśli lub przy spisywaniu ich natrafiamy na trudności i wątpliwości, jeżeli dobieramy wyrazów, przedstawiamy pierwotny porządek, w którym nam się myśli nasze nasuwały, to czynimy tak właśnie dlatego, że przy takim uzewnętrznianiu myśli naszych głosem lub pismem odkrywamy w nich pewne niejasności, których nie zauważyliśmy, gdy się myśli pierwotnie w nas roztaczały. Wszak takie uzewnętrznianie myśli hamuje ich bieg, roztacza je przed nami ponownie w tempie wolniejszym, a tem samem ułatwia wykrywanie braków, zrazu niedostrzeżonych.

Być może, że niektórzy autorowie i wtedy nie umieją zauważyć niejasności swych myśli. Wiele nawet za tem przemawia. Wszak i ślepiec od urodzenia sam nie spostrzega, że nie widzi, a gdy mu drudzy mówią, czego nie widzi, nie umie sobie z tego zdać sprawy. Zapewne więc i filozofowie niejasno myślący nigdy nie spostrzegają niejasności swych własnych myśli, a co za tem idzie, niejasności swego własnego stylu.

Otóż jeżeli powyższe uwagi są słuszne, uwalniają nas one w znacznej mierze od obowiązku łamania sobie głowy nad tem, co właściwie myśli autor filozoficzny, piszący stylem niejasnym. Odgadywanie jego myśli tylko wtedy przedstawiać będzie rzecz godną wysiłku, jeżeli skądinąd nabyliśmy przekonania, że myśli jasno, że więc niejasność stylu pochodzi w danym wypadku ze skażenia tekstu albo z pośpiechu w spisywaniu dzieła. Jeżeli zaś nie mamy tego przekonania, wtedy możemy spokojnie przyjąć, że autor, nie umiejący myśli swych wyrazić jasno, nie umie też myśleć jasno, że więc myśli jego nie zasługują na to, by się silić na ich odgadywanie.

Wpływy niemieckie w polskiej terminologii filozoficznej.¹⁾

W polskim języku filozoficznym przyjęły się niektóre zwroty i wyrażenia, żywcem przeniesione albo wprost przetłumaczone z języka niemieckiego. Należą tu popełniane pod wpływem zwrotów niemieckich błędy gramatyczne takie jak „wnioskowania na coś“ (auf etwas schliessen) zamiast „o czymś“, dalej używanie zwrotów takich jak „wyciągać wniosek“ (einen Schluss ziehen), zamiast „wysnuwać“ lub „wyprowadzać“ wniosek; dziwnie też brzmi oddanie pojęcia „harmonia praestabilita“ (vorherbestimmte Harmonie) przez harmonię „przedustawną“ zamiast przez „harmonię z góry ustanowioną“; nie łatwo pogodzić się z tłumaczeniem wyrazu Erlebnis, erleben, przez „przeżyć“, „przeżywać“, zamiast „doznanie“, „doznawanie“, „doznać“, „doznawać“; bardzo poważne wątpliwości budzi wyraz „pogląd“ jako tłumaczenie wyrazu niemieckiego Anschauung; całkiem jaskrawo występuje niemiecki pierwowzór w wyrazie „powidok“, „po-obraz“ (Nachbild), jak piszą i mówią niektórzy, zamiast używać wyrazu „obraz następczy“; nie mniej niewolniczym przekładem z niemieckiego są tak rozpowszechnione u naszych pisarzy wyrazy „teoryo-poznawczy“ i „teoretyczno-poznawczy“, któremi chcę się bliżej zająć.

„Teoryo-poznawczy“ ma znaczyć tyle, co należący do teorii poznania, opierający się na teorii poznania, mający związek z teorią poznania i t. p. Mówi się tedy o teoryopoznawczych zagadnieniach, o teoryopoznawczym punkcie widzenia lub stanowisku i t. p. Jednym słowem, „teoryopozna-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“ Lwów, I (1911), 9. str. 185-7.

wczy“ jest lub ma być przymiotnikiem, utworzonym z terminu „teorya poznania“ tak samo, jak w języku niemieckim tworzy się z rzeczownika złożonego Erkenntnistheorie przymiotnik złożony erkenntnistheoretisch.

Nie trzeba wielu przykładów, by się przekonać, że przymiotnik „teoryopoznawczy“ utworzono w sposób niezgodny z duchem języka polskiego.²⁾ Z takim samym bowiem prawem, z jakim utworzono na wzór niemieckiego języka przymiotnik teoryopoznawczy, możnaby tworzyć przymiotniki teoryorozwojowy od teorii rozwoju, (entwicklungstheoretisch od Entwicklungstheorie), psychologipamięciowy od psychologii pamięci (gedächtnispsychologisch od Gedächtnispsychologie), dalej historyoliteracki od historii literatury (literarhistorisch), historyojęzykowy (sprachgeschichtlich), historyokulturalny (kulturgeschichtlich), historyofilozoficzny od historii filozofii (philosophiegeschichtlich od Geschichte der Philosophie), a obok tego filozofiohistoryczny od filozofii historii (geschichtsphilosophisch od Philosophie der Geschichte). — Z temi wszystkimi nieco złośliwymi nowotworami językowymi zupełnie na równi stoi przymiotnik teoryopoznawczy. Fakt, żeśmy się z tym przymiotnikiem nieco oswoili, gdy tymczasem tamte brzmią obco, dowodzi tylko, że można się oswoić także z wyrazami, urągającymi duchowi języka, nie dowodzi jednak, jakoby duchowi języka nie urągały.

To też niektórzy używają zamiast przymiotnika „teoryopoznawczy“ formy „teoretyczno-poznawczy“. Powołują się przytem na szereg wyrażeń utworzonych w sposób zupełnie analogiczny; wszak mówi się o naukach teoretyczno-praktycznych, o Kole literacko-artystycznym, o wydziale historyczno-filozoficznym akademii umiejętności i t. p. Ale analogia jest tylko zewnętrzna. Przytoczone bowiem przymiotniki podwójne powstały z dwóch wyrazów, używanych w danych zwrotach w sposób współrzędny, skoordynowany: nauki teoretyczno-praktyczne są naukami o charakterze po części teo-

²⁾ Twierdzę, tak tem śmielej, ile że sam niegdyś tego przymiotnika używałem, gdym, po studiach w uniwersytetach niemieckich i po kilku semestrach działalności nauczycielskiej w uniwersytecie wiedeńskim powołany na uniwersytet lwowski, musiał posługiwać się na razie taką terminologią, jaką wówczas zastałem.

retycznym, po części praktycznym; Koło artystyczno-literackie jest instytucją poświęconą artyzmowi i literaturze, wydział historyczno-filozoficzny obejmuje nauki historyczne i filozoficzne. Natomiast tam, gdzie chodzi nie o historię i filozofię, lecz o historię filozofii, nie można mówić o badaniach historyczno-filozoficznych, gdzie chodzi nie o pedagogikę i muzykę, lecz o pedagogikę muzyki czyli pedagogikę muzyczną, nie można mówić o Związku muzyczno-pedagogicznym, jak można było temi dniami czytać w jednym z komunikatów lwowskiej filii austriackiego Związku „muzyczno-pedagogicznego”. A gdzie chodzi nie o teorię i poznanie, lecz o teorię poznania, nie można mówić o badaniach teoretyczno-poznawczych.

Język niemiecki posiada rzeczowniki złożone z dwóch rzeczowników i od nich tworzy z całą swobodą przymiotniki złożone. Język polski jednak nie może tworzyć w ten właśnie sposób przymiotników złożonych, gdyż nie tworzy owych rzeczowników złożonych, lecz używa zamiast nich dwóch rzeczowników osobnych w odpowiednim ustosunkowaniu przypadków. A kogoby powyższe przykłady o tem nie przekonały, ten niechaj zważy, czy można niemieckie „Naturhistorisches Hofmuseum” nazwać po polsku nadwornem muzeum „historyczno-przyrodniczem” albo „przyrodniczo-historycznem”? Czy Polak, czytając taki napis, domysli się, że chodzi tu o muzeum, poświęcone zbiorom z zakresu historii naturalnej, czy nie zrozumie go raczej tak, że muzeum to zbiera zarówno zabytki historyczne jak okazy przyrodnicze? A przecież jeden z dzienników lwowskich pisał swego czasu o potrzebie większego uwzględnienia przedmiotów „historyczno-przyrodniczych” w dzisiejszej szkole średniej, i miał na myśli przedmioty, tworzące t. zw. historię naturalną (Naturgeschichte)! Albo czy nazwałby kto Muzeum Carnavaleta w Paryżu muzeum historyczno-rewolucyjnem, dlatego, że Niemcy nazywają je revolutionsgeschichtliches Museum, t. j. muzeum, poświęconem historii rewolucji francuskiej? A przecież przymiotnik teoretyczno-poznawczy nie jest od przytoczonych właśnie przykładów ani lepszy ani gorszy. Kto go używa, musi też zgodzić się na przymiotniki prawnie - familijny (familienrechtlich), historyczno - artystyczny

(kunstgeschichtlich) i inne powyżej przytoczone twory językowe.

Na pytanie, czem zastąpić przymiotniki teoretyczno-poznawczy i teoryopoznawczy, odpowiedź prosta. Niekiedy bowiem wystarcza opisanie przy pomocy odpowiednio ustosunkowanych rzeczowników. I tak zamiast o badaniach teoryopoznawczych można mówić o badaniach z zakresu teorii poznania i t. p. Gdy zaś okazuje się niezbędnem użycie przymiotnika, można użyć za przykładem niektórych autorów naszych wyrazu „epistemologiczny“, utworzonego od greckiego rzeczownika epistemologia (którym Anglicy oznaczają teorię poznania). Temu samemu celowi mógłby też służyć przymiotnik gnoseologiczny. Ale żadnemu Anglikowi ani Francuzowi nie przyjdzie na myśl naśladować Niemców i utworzyć złożony przymiotnik angielski lub francuski od wyrażenia *theorie de la connaissance* albo *theory of knowledge*. Umieją sobie radzić inaczej. A mybyśmy tego nie potrafili?

CO ZNACZY „DOŚWIADCZALNY“? ¹⁾

Wyrażenia „fizyka doświadczalna“, „psychologia doświadczalna“, „nauki doświadczalne“, „badania doświadczalne“, „metody doświadczalne“ i t. p. są tak powszechnie przyjęte i używane, że trudno przypuścić, by podniesiony przeciw nim protest mógł być skuteczny. Mimo to protestować trzeba, w nadziei, że słuszne racje odniosą ostateczne zwycięstwo, tem bardziej, że chodzi tu nie o sposób mówienia tłumowi i ludzi bezmyślnych, lecz o termin, którym posługują się bądź co bądź przeważnie ludzie nauki. A protestować trzeba dlatego, że wyraz „doświadczalny“, używany w znaczeniu, w jakim wchodzi w skład powyższych zwrotów, grzeszy zarówno przeciw duchowi języka polskiego, jak też przeciw jednej z kardynalnych zasad terminologii naukowej.

Celem uzasadnienia zarzutu pierwszego należy uprzytomnić sobie znaczenie, które przysługuje przymiotnikom polskim, utworzonym przy pomocy końcówki -alny. Takich przymiotników język nasz posiada bardzo wiele: namacalny, widzialny, dosłyszalny, dotykalny, spostrzegalny, obliczalny, odwracalny, zniszczalny i t. p. Znaczenie tych przymiotników nie ulega żadnej wątpliwości. Wymieniają cechę przedmiotów, polegającą na tem, że przedmioty te są dostępne czynności, wymienionej w dotyczących czasownikach; innemi słowy: stwierdzają, że określone niemi przedmioty mogą się stać przedmiotami dotyczących czynności. Więc namacalne jest wszystko, co można namacać, widzialne wszystko, co można widzieć,... odwracalne wszystko, co można odwrócić; tak

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, II (1912). 4. str. 57-60.

samo ma się rzecz z negacją: nieobliczalne jest wszystko, czego obliczyć nie można i t. p. Konsekwentnie więc doświadczalne jest wszystko, czego można doświadczać, niedoświadczalne wszystko, czego doświadczać nie można. A ponieważ o rzeczach, których można doświadczać, mówimy, że są lub mogą być dane w doświadczeniu, przeto można też powiedzieć, że doświadczalne jest wszystko, co jest lub może być dane doświadczeniu.

A przecież nikt, kto mówi o fizyce doświadczalnej albo o metodzie doświadczalnej, nie ma na myśli fizyki lub metody, której można doświadczać, fizyki lub metody, która jest albo może być dana w doświadczeniu. Chodzi o zupełnie coś innego: o fizykę, posługującą się doświadczeniem, o metodę, posługującą się doświadczeniem. Właściwy sens przymiotnika „doświadczalny“ jest tu więc zmieniony: przymiotnik, określający z istoty swej coś, co jest przedmiotem doświadczenia lub czego się doświadcza, ma tu określać coś, co jest podmiotem doświadczenia lub czegoś doświadcza.

Okoliczność ta sama dla siebie uzasadnia dostatecznie żądanie zaniechania wyrażen „fizyka doświadczalna“, „psychologia doświadczalna“ i t. p. Może jednak ktoś mniej wrażliwy na przykazania, wynikając z ducha języka, powie: „Być może, że mówiąc o fizyce „doświadczalnej“ i t. p. używam przymiotnika tego w znaczeniu odmiennem od pierwotnego i właściwego, ale terminologia naukowa często zmienia pierwotne znaczenie wyrazów, więc wolno jej tak czynić i tutaj, tem bardziej, że każdy wie, co przymiotnik ten w tym związku ma znaczyć“. Ale kto to powiada, nie dostrzega widocznie, że broniony przez niego przymiotnik — pominąwszy sprawę poprawności gramatycznej — nie ma prawa występować w charakterze terminu naukowego, gdyż brak mu kardynalnego do tego warunku: jednoznaczności.

Sam rzeczownik, od którego ów przymiotnik pochodzi, jest dwuznaczny. Albowiem polski wyraz „doświadczenie“ — tak, jak się go dzisiaj używa — łączy znaczenia łacińskich wyrazów „experientia“ i „experimentum“, niemieckich „Erfahrung“ i „Versuch“, angielskich „experience“ i „experiment“. Dla obu tych różnych znaczeń, posiadających w przytoczy-

nych językach osobne wyrazy, język polski rozporządza tylko wyrazem jednym: doświadczenie. Wprawdzie nieporozumienia są wykluczone, gdy mówimy o „doświadczeniach“, gdyż liczbę mnogą tworzymy od wyrazu „doświadczenie“ zwykle tylko wtedy, gdy bierzemy go w znaczeniu eksperymentu. Ale gdy go używamy w liczbie pojedynczej, dwuznaczność wyrazu wyraźnie występuje. Tak np. ktoś, słysząc lub czytając, że Galileusz stwierdzenie praw wolnego spadania ciał zawdzięcza doświadczeniu, może się zupełnie nie domyśleć, że Galileusz posługiwał się w celu stwierdzenia tych praw eksperymentem, i nie wiadomo też, czy mówiący lub piszący w ten sposób chciał przeciwstawić Galileusza tym, co wypowiadali o przyrodzie twierdzenia na podstawie konstrukcyj apriorycznych, czy też chciał nadto zaznaczyć eksperymentalny charakter jego badań.

Ta dwuznaczność wyrazu „doświadczenie“ tkwi także w całej pełni w przymiotniku „doświadczalny“, jeżeli przymiotnik ten ma znaczyć tyle, co „posługujący się doświadczeniem“, „oparty na doświadczeniu“. Nie można się tu uciekać do liczby mnogiej, jak przy rzeczowniku, aby zaznaczyć, że, w danym wypadku chodzi o doświadczenie w znaczeniu eksperymentu. I dlatego zwroty takie jak „psychologia doświadczalna“, „nauka doświadczalna“, „metoda doświadczalna“ służyć mogą za przykład klasyczny terminów dwuznacznych, pozbawionych wartości naukowej, gdyż niewiadomo, czy ten, co ich używa, ma na myśli psychologię, naukę, metodę opartą na doświadczeniu, a nie aprioryczną, czy też psychologię, metodę, naukę posługującą się nadto eksperymentem.

W interesie ścisłości wyrażania się trzeba zatem jeden wyraz dwuznaczny zastąpić dwoma wyrazami jednoznacznymi. Nadają się do tego doskonale przymiotniki „e m p i r y c z n y“ i „e k s p e r y m e n t a l n y“, używane przez Anglików, Francuzów, Niemców, Włochów. Pierwszy z tych przymiotników, pochodzący od greckiego wyrazu „empeiria“ (tyle co experientia), oznacza wiedzę, naukę, metodę i t. p., opartą na doświadczeniu, a nie na konstrukcjach apriorycznych; drugi przymiotnik wskazuje na wiedzę, zdobytą przy pomocy eksperymentu, na naukę, metodę, posługującą się eksperymentem.

Mógłby ktoś zauważyć, że takie rozróżnianie dwóch znaczeń, tkwiących w przymiotniku „doświadczalny“, jest rzeczą zbyteczną, gdyż przecież każda nauka eksperymentalna jest zarazem empiryczna. Tak niezawodnie jest, ale na odwrót nie każda nauka empiryczna jest eksperymentalna. I aby to tak ważne ze stanowiska metodologii twierdzenie wyrazić, trzeba już na każde ze znaczeń wyrazu „doświadczalny“ wyrazu osobnego. Inaczej nie potrafimy też powiedzieć, że astronomia a tak samo historia jest nauką empiryczną wprawdzie, ale nie eksperymentalną; nie potrafimy też powiedzieć, że pierwotna psychologia rozdzieliła się z czasem na dwie gałęzie, na psychologię racjonalną i psychologię empiryczną, i że psychologia empiryczna dopiero z czasem stała się nauką eksperymentalną.

Przykłady te dowodzą jasno nie tylko teoretycznej, lecz także praktycznej potrzeby oznaczania tych różnych pojęć różnymi wyrazami. Zamiast tedy mówić o fizyce doświadczalnej, trzeba mówić o fizyce eksperymentalnej, zamiast o metodzie doświadczalnej, o metodzie empirycznej albo eksperymentalnej, stosownie do znaczenia, o które chodzi.

Wyraz „doświadczalny“ mimo to nie straci racji bytu, lecz, zachowując swe pierwotne, zgodne z duchem języka znaczenie, oznaczać będzie wszystko to, co jest lub może być dane w doświadczeniu. Więc świat doświadczalny w przeciwieństwie do niedoświadczalnego czyli transcendentnego, zjawiska doświadczalne w przeciwieństwie do zjawisk, które, jak np. domniemane nieświadome zjawiska psychiczne, są czemś niedoświadczalnem i t. p. Aby jednak ten sposób używania wyrazu „doświadczalny“ był wolny od dwuznaczności, trzeba też wyraz „doświadczenie“ ograniczyć do jego znaczenia pierwotnego, które odpowiada łacińskiemu wyrazowi „experientia“, a zamiast używać go w znaczeniu łacińskiego wyrazu „experimentum“ trzeba mówić wprost: eksperyment.

W ten sposób zyskuje się w wyrazach doświadczalny, empiryczny i eksperymentalny trzy terminy, z których każdy wyraża inne pojęcie, gdy tymczasem wyraz „doświadczalny“, używany w sposób obecnie rozpowszechniony do określenia pewnych nauk lub metod, dwa z tych pojęć ze sobą miesza, pozbawiając zarazem trzecie,

związane z nim pierwotnie pojęcie jego najodpowiedniejszego wyrazu. Zarzut zaś, że mając wyraz rodzimy, wprowadza się wyrazy obce, upada wobec tego, że puryzm językowy nie śmie być posunięty tak daleko, by rodził w nauce niejasności i nieporozumienia; jednoznaczność terminów jest dla języka naukowego przykazaniem najwyższym. Zresztą wyrazy „empiryczny“ i „eksperymentalny“ są przecież już używane przez autorów polskich, a kto, kierując się dążnościami purystycznymi, woli mówić o psychologii lub fizyce doświadczalnej zamiast eksperymentalnej, zapomina widocznie, że „fizyka“ i „psychologia“ są wyrazami niemniej obcemi od wyrazów „empiryczny“ i „eksperymentalny“.

GRANICE PURYZMU.¹⁾

Każdy język posiada pewną odporność na chcące się wciśnąć w jego organizm wyrazy obce. Świadome dążenie w kierunku tej odporności, dbałość o „czystość” języka w tym właśnie znaczeniu, nazywa się, jak wiadomo, puryzmem.

Mimo jednak samorzutną odporność i świadomy puryzm żaden z współczesnych narodów cywilizowanych nie mówi językiem zupełnie „czystym”. Każdy używa wyrazów, pochodzących z języków innych. Puryzmu niepodobna przeprowadzić bezwzględnie. A skoro nie można, to i nie trzeba. Wobec tego godzi się zapytać, czy nie możnaby wskazać granic uprawnienia puryzmu, poza którymi byłby on zbyt szkodliwym wysiłkiem się gwoli zaspokajania zachcianek doktrynerskich.

Pytanie to dotyczy wszystkich odmian, które język obejmuje, więc języka potocznego, kupieckiego, przemysłowego, urzędowego, dziennikarskiego, literackiego, naukowego itd. Dotyczy też filozoficznego, w którym zagadnienia terminologiczne, sprawy łączące się z tworzeniem lub doбором odpowiednich wyrazów, odgrywają bardzo ważną rolę. I tutaj ścierają się dwa prądy: jeden godzi się na wyrazy obce; drugi usiłuje je zastępować polskimi.

Nie ulega, jak się zdaje, żadnej wątpliwości, że puryzm jest najzupełniej uzasadniony, o ile chodzi o unikanie wyrazów obcych, właściwych wyłącznie tylko jednemu z języków nowożytnych. Wtedy wprowadzania ich w język polski nie może nawet usprawiedliwiać fakt, że brak niekiedy na ich przetłu-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym”, Lwów, III (1913). 8. str. 185-9. Także w odtbitce, str. 5.

maczenie odpowiednich wyrazów polskich. To też nikt nie będzie używał wyrazów takich jak „Gemüt“ albo „belief“ inaczej jak w cudzysłowie, uwidoczniającym, że są to wyrazy obce, które pozostają obcemi, choć są użyte w zdaniu polskim. I trudno przypuścić, by można kiedykolwiek w pismach filozoficznych równie swobodnie rozprawiać o gemucie albo o beliefie, jak mówi się w życiu potocznym — nie najlepiej — o zecerze albo sleepingu.

Ale to, coby nas raziło w tego rodzaju przypadkach, wydaje się rzeczą zupełnie naturalną, gdy chodzi o wyrazy, czerpane z indyjskiej terminologii filozoficznej. Mówi i pisze się o atmanie, pranie, puruszy i t. p., nie poczuwając się do żadnych wykroczeń przeciw słusznym wymaganiom językowym. Gdyby to postępowanie miało tylko dlatego być usprawiedliwione, że brak nam wyrazów polskich na dokładne przetłumaczenie owych wyrazów sanskryckich, możnaby tą samą zasadą usprawiedliwić też wprowadzenie w polską terminologię filozoficzną wyrazów takich jak „Gemüt“ albo „belief“. Zdaje się więc, że przyczyna, dla której nie rażą nas w języku polskim owe z indyjskiej filozofii pochodzące wyrazy, tkwi gdzieś indziej, mianowicie w tym fakcie, że chodzi tu zarazem o wyrazy, które po pierwsze są wyrazami języka martwego, i które po drugie — zapewne po części właśnie dlatego — weszły w terminologię filozoficzną wszystkich narodów, posiadających literaturę filozoficzną. Wszak wyrazami takimi jak atman, prana, purusza posługuje się jak gdyby rodzimemi także Anglik, Francuz, Niemiec i t. d.

Słuszność tego przypuszczenia potwierdza okoliczność, że sprawdza się ono także na wyrazach, pochodzących z języka greckiego i łacińskiego. Wyrazami absolut, system, obserwacya, psychologia, eksperyment, logika, syllogizm, sofizm, apodyktyczny, asocyacya i t. d. posługujemy się zupełnie tak samo, jak gdyby to były wyrazy polskie, a podobnie czyni Anglik, Francuz, Niemiec i t. d. Takie wyrazy, pochodzące z języków klasycznych, zdobyły sobie prawo obywatelstwa u wszystkich tych narodów, których rozwój umysłowy odbywał się pod wpływem Greków i Rzymian.

Mimo to puryzm zwraca się niekiedy także przeciw takim wyrazom, proponując w ich miejsce wyrazy polskie. Usiłowa-

nia te bywają niejednokrotnie uwiecznione zupełnem powodzeniem. I tak wyrazy przedmiot, podmiot, jakościowy, ilościowy, przesłanka, istnienie, i t. p. wyrugowały niemal zupełnie z polskiej terminologii filozoficznej wyrazy obiekt, subjekt, kwalitatywny, kwantytatywny, premisa, egzystencja i t. p. Obok tych wyrazów greckich i łacińskich, które można już uważać za obumarłe dla polskiej terminologii filozoficznej, do tego stopnia, że ich wskrzeszenie dałoby się uzasadnić tylko ważnymi bardzo racjami, istnieją inne, które tak głęboko wrosły w organizm języka polskiego, iż mimo podjęte niekiedy próby zastąpienia ich wyrazami polskimi można im wróżyć, że w organizmie tym żyć będą tak długo, jak on sam. Tu należą wyrazy takie jak filozofia, psychologia, estetyka, logika, etyka, metafizyka, system, idea, kategoria i t. p. Swoje utrwalenie w języku polskim i w innych językach nowożytnych zawdzięczają one w części długotrwałemu oswojeniu się z nimi, w części niemożności zastąpienia ich w sposób ścisły wyrazami rodzimymi.

Między grupą obumarłych już dla języka polskiego terminów greckich i łacińskich a grupą terminów takich, które się w nim — jak się zdaje — na zawsze utrwały, istnieje grupa trzecia, obejmująca terminy, których losy, rzecz można, się ważą. Terminy te jedni pragną zachować, inni zaś sądzą, że należy je zastąpić wyrazami polskimi. Spotyka się więc u jednych autorów pewne terminy greckie lub łacińskie, u innych odpowiednie wyrazy polskie. Należą tu terminy takie jak asocjacja (kojarzenie), intensywność (natężenie), problemat (zagadnienie), terminologia (słownictwo), definicya (określenie), postulat (wymagalnik), imperatyw (rozkaz), obserwacja (spostreżenie), eksperyment (doświadczenie) i t. p. Pytanie, o ile puryzm jest uzasadniony, nabiera szczegółowego znaczenia właśnie co do tego rodzaju terminów, gdyż dążność ku tak potrzebnemu ustaleniu terminologii filozoficznej może tylko wtedy doprowadzić do pożądanego wyniku, gdy zapanuje zgoda w sprawie zasady, której należy przestrzegać wobec używanych już lub zjawiających się dopiero w terminologii polskiej wyrazów obcych. Sformułowane więc na wstępie ogólne pytanie co do granic puryzmu należy obecnie ścieśnić, pytając się, czy uzasadniona jest dążność do rugowania z ję-

zyka polskiego filozoficznych terminów greckich i łacińskich, które wchodzi w trzecią, pośrednią grupę tych terminów.

Dotychczasowy rozwój faktyczny sprawy nie daje nam w tej mierze stanowczej wskazówki. Wszak widzieliśmy, że niektóre greckie i łacińskie terminy filozoficzne znikły — jak się zdaje — raz na zawsze z naszej terminologii filozoficznej, a miejsce ich zajęły powszechnie przyjęte i używane terminy polskie; stwierdziliśmy jednak zarazem, że inne terminy greckie i łacińskie utrwaliły się również — jak się zdaje — raz na zawsze w polskim języku filozoficznym, tak dalece, że nikt nie myśli nawet o wprowadzeniu w ich miejsce wyrazów polskich. Więc na „fakty“ językowe powołać się może zarówno skrajny purysta jak też zwolennik zatrzymania wyrazów greckich i łacińskich. Po czyjej tedy stronie leży słusność?

Sądzę, że po stronie przeciwników skrajnego puryzmu. Przed terminami filozoficznymi, pochodzącymi z języka greckiego lub łacińskiego, puryzm winien się zatrzymać tak samo, jak się zatrzymuje przed terminami, wziętymi z sanskrytu. Mając więc wybór między terminami greckimi i łacińskimi a terminami polskimi, należy w zasadzie zaniechać używania terminów polskich a posługiwać się greckimi i łacińskimi.

Przeciw takiemu zapatrywaniu przemawiać mogą, jeżeli się nie mylę, tylko dwa względy: po pierwsze wzgląd na czystość języka, po drugie wzgląd na przystępność terminologii filozoficznej. Ale była już mowa o tem, że zupełne uwolnienie polskiej terminologii filozoficznej od wyrazów greckich i łacińskich jest nieziszczalnym ideałem; mogłoby więc chodzić tutaj jedynie o dość nieuchwytnie różnice stopnia tej czystości. Co się zaś tyczy przystępności terminologii filozoficznej, jest rzeczą co najmniej wątpliwą, czy przystępniejsza byłaby terminologia filozoficzna, oczyszczona z wyrazów greckich i łacińskich a posługująca się wskutek tego ogromną liczbą nowotworów językowych, od terminologii, zachowującej wyrazy greckie i łacińskie. Więc racye, któreby można przytoczyć za rugowaniem wyrazów greckich i łacińskich z polskiej terminologii filozoficznej, nie są zbyt przekonujące.

Istnieją natomiast, jak sądzę, dwa bardzo ważne względy, dla których należałoby powstrzymać zapędy purystyczne

przed rugowaniem tych właśnie wyrazów z polskiej terminologii filozoficznej.

Po pierwsze nikt, kto się poważnie i naukowo zajmuje filozofią, nie może ograniczać się wyłącznie do literatury filozoficznej polskiej. Musi poznawać także filozoficzne prace Anglików, Francuzów, Niemców, a niekiedy i Włochów. Narody te wcale nie rugują z swej terminologii filozoficznej wyrazów greckich i łacińskich i mają wskutek tego wielką ilość terminów wspólnych, różniących się tylko wymową i — nawet nie zawsze — drobnymi szczegółami w pisowni (Association, Definition, Abstraction, Argument itp.). Istnieje wskutek tego do pewnego przynajmniej stopnia międzynarodowa terminologia filozoficzna, stosowana w wszystkich językach romańskich i najważniejszych germańskich, iszcząca bodaj w części coraz bardziej uznawany także w sferach naukowych postulat międzynarodowego języka. Gdyby więc wyrazy, należące do tej międzynarodowej terminologii, zniknąć miały z terminologii polskiej, filozof polski musiałby — podobnie jak to dzisiaj czynić musi gramatyk, matematyk, przyrodnik i lekarz polski — znać dwojaką terminologię: swoją i międzynarodową. Byłoby to więc utrudnieniem pracy filozoficznej, której ułatwieniu właśnie służyć ma celowa terminologia.

Po drugie pamiętać trzeba, że wyraz grecki lub łaciński tylko wtedy można bez szkody dla ścisłości zastąpić wyrazem polskim, jeśli istnieje lub da się utworzyć wyraz polski, dokładnie pod każdym względem znaczeniem swem albo też znaczeniami swemi odpowiadający owemu wyrazowi obcemu. Ale jak uczą próby dotychczasowe, o wyraz taki zwykle trudno a próby tylko wyjątkowo się powiodły. Niejednokrotnie już pisałem o tem, dlaczego np. wyraz „doświadczalny“ nie może być uważany za odpowiedni przekład wyrazu „eksperymentalny“ albo „empiryczny“ (zob. np. *Ruch Filozoficzny*, II, str. 57—60)²⁾. Albo czyż można zastąpić „reakcyę“ przez „oddziaływanie“? Późornie przekład taki wydaje się bardzo ścisły a przecież w pojęciu „oddziaływania“ brak jednej z istotnych cech pojęcia „reakcyi“, tej mianowicie, że reakcyja jest jak gdyby odpowiedzią na jakąś akcyę. Albo czy istnieje wyraz

²⁾ Zob. str. 210—214 niniejszej książki. (Przypisek wydawców).

polski, który mógłby nam zastąpić łaciński wyraz „racya”? A konsekwencyj, do jakich prowadzi zastąpienie wyrazu „obserwacya” przez wyraz „spostrzeganie”, nic tak wymownie nie ilustruje, jak następujące zdanie, wyjęte z jednego z warszawskich czasopism lekarskich: „Sprawozdawca spostrzegał chorą, która miała wypróżnienia raz na cztery tygodnie, miała wyborny apetyt, dużo jadła i przytem była bardzo szczupłą” (Medycyna i Kronika lekarska, 1912, Nr. 3, str. 53). Czy takie użycie wyrazu „spostrzegać” nie sprzeciwia się bardziej poczuciu językowemu, aniżeli użycie w tym związku wyrazu „obserwować”? A jeżeli dodamy, że bardzo często pomiędzy purystami brak zgody co do sposobu, w jaki należałoby jakiś wyraz oddać po polsku, że więc jedni tłumaczą łacińskie „uniwersalny” przez „powszechny”, inni przez „ogólny”, że jedni mówią o „rozkazie bezwzględny”, inni o „rozkazie stanowczym”, jeszcze inni o „przykazaniu bezwarunkowem”, zamiast poprostu mówić o „imperatywie kategorycznym”, łatwo zrozumiemy, do jakich spustoszeń logicznych prowadzić musi taki przesadny puryzm. A nie wolno też zapominać, że wiele terminów filozoficznych posiada swoiste zabarwienie uczuciowe, którego nie może ocalić nawet najściślejszy pod względem logicznym przekład; dowodzi tego np. wspomniany przed chwilą „kategoryczny imperatyw” albo „bezwzględnik”, mający, jak chcą niektórzy, zastąpić „absolut”.

Przytoczone tutaj przeciw skrajnemu puryzmowi racye są chyba ważniejsze, aniżeli wspomniane powyżej względy, na które mogliby się powołać zwolennicy zasady rugowania z polskiej terminologii filozoficznej także wyrazów greckich i łacińskich. Korzyści, jakieby przynieść mogło stosowanie tej zasady, są nieuchwytnie i wątpliwe; szkody zaś, któreby z niego musiały wynikać a po części już wynikły i wynikają, są bardzo wielkie. Wszak nie można bardziej szkodzić terminologii, jak odejmując jej możność spełniania jej zadań. Z chwilą, gdy puryzm zaczyna grozić taką szkodą, doszedł do granicy, której mu przekroczyć nie wolno. Nadwyreżając bowiem sprawność terminologii filozoficznej, podkopuje zarazem jeden z filarów, na którym opiera się gmach myśli filozoficznej.

Samorzutny rozwój języka nie troszczy się co prawda o teoretyczne rozważania. Przyjmują się wyrazy, które, zja-

wiając się po raz pierwszy, rażą i niepokoją nie tylko gramatyków i stylistów. *Usus linguarum tyrannus*. Ale urabianie terminów technicznych nie leży w zakresie samorzutnego rozwoju języka, lecz w sferze świadomego działania osobników w danej dziedzinie kompetentnych. To też powyższe uwagi nie chcą pozostać tylko teoretycznymi rozważaniami, lecz pragną też być, o ile są słuszne, praktycznymi wskazaniem w pracy około ustalenia polskiej terminologii filozoficznej.

CO ZNACZY „FIZYCZNY“?¹⁾

W programach i różnych innych publikacjach naszych szkół wyższych i średnich czytamy często wyrażenia takie jak „Gabinet fizyczny“, „Pracownia fizyczna“, „Zakład fizyczny“, „Instytut fizyczny“. Rozumiemy, o co chodzi: mianowicie o pewne urządzenia, służące badaniu lub nauczaniu w zakresie nauki zwanej fizyką, o zbiory odpowiednich przyrządów i t. p. Wszak mówimy analogicznie o „Pracowni botanicznej“, o „Seminarium matematycznym“ i t. p. Więc wyrażenia takie jak „Gabinet fizyczny“, „Pracownia fizyczna“ i t. p. nie przedstawiają, zdawałoby się, nic osobliwego i uwagi godnego.

Ale w tych samych programach i innych publikacjach naszych szkół wyższych i średnich spotykamy się także z wyrażeniami „Geografia fizyczna“ i „Chemia fizyczna“. A gdy porównamy te wyrażenia ze sobą oraz z wyrażeniami przytoczonymi powyżej, spostrzegamy odrazu, że w innym znaczeniu mówi się o chemii „fizycznej“, a w innym o geografii „fizycznej“; przez chemię „fizyczną“ rozumiemy bowiem pewien zakres badań chemicznych, pozostający w bliskim związku z fizyką; takiego wyjaśnienia nie możemy jednak zastosować do geografii „fizycznej“, gdzie przecież wcale nie chodzi o badania, pozostające do fizyki w stosunku analogicznym jak owe badania chemiczne. Widocznie więc przymiotnik „fizyczny“, dodany do rzeczownika „chemia“, inne ma znaczenie aniżeli w połączeniu z rzeczownikiem „geografia“. A że ma on istotnie więcej znaczeń, dowodzi wyrażenie takie, jak „ćwiczenia fizyczne“. Czytając to wyrażenie, możemy je dwojako inter-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, V (1919-20) 7. 8. str. 121—126.

pretować: albo są to ćwiczenia z zakresu fizyki, więc mówimy o nich tak jak o ćwiczeniach botanicznych, matematycznych i t. p., albo też są to ćwiczenia cielesne, więc gimnastyczne w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Wzięte w tym drugim znaczeniu, „ćwiczenia fizyczne“ nie mają oczywiście nic do czynienia z fizyką, którą mamy na myśli, mówiąc o „chemii fizycznej“, o „gabiniecie fizycznym“ i t. p.

Więc: w jednym znaczeniu przymiotnik „fizyczny“ tyczy się związku, w którym pozostają pewne urządzenia, przybory, czynności, metody i t. p. z nauką, zwaną fizyką. Przymiotnik „fizyczny“ w tem znaczeniu pochodzi od rzeczownika „fizyka“ tak samo, jak przymiotnik „botaniczny“, „matematyczny“ od rzeczownika „botanika“, „matematyka“ i t. p. W drugim znaczeniu przymiotnik „fizyczny“ wcale się tego związku z nauką, zwaną fizyką, nie tyczy i nie pochodzi też wcale od rzeczownika „fizyka“, lecz jest prosto spolszczoną formą greckiego przymiotnika φυσικός (physicus), pochodzącego od rzeczownika φύσις (physis), który znaczy to samo co natura, przyroda.²⁾

Chcąc sobie zdać sprawę z tego drugiego znaczenia przymiotnika „fizyczny“, musimy sobie uprzytomnić, co znaczy rzeczownik φύσις (natura, przyroda), od którego on pochodzi.³⁾ Otóż wyraz ten pierwotnie oznaczał ogół tego, co powstało. Więc tyle, co świat, wszechświat. W tem znaczeniu występuje w tytule „περὶ φύσεως“ różnych utworów filozoficznych, traktujących o wszechświecie. W tem znaczeniu też mówią greccy filozofowie o „fizyologach“, to jest o tych, co badają wszechświat. A ponieważ wyrazy „φύσις“ i „natura“ etymologicznie uwydatniają myśl o tem, że wszechświat jest czemś, co samo powstało, zrodziło się, przeto też utworzone z tych rzeczowników przymiotniki „fizyczny“, „naturalny“ tyczą się tego, co samo powstało, co — jak mówimy — ist-

²⁾ „Fizyka“ jako nazwa nauki pochodzi, jak wiadomo, również od przymiotnika φυσικός utworzonego z rzeczownika φύσις, czy będziemy nazwę nauki „fizyka“ wywodzili od ἡ φυσικὴ θεωρία czy od τὰ φυσικά. Tak więc nazwa nauki „fizyka“ i przymiotnik „fizyczny“ w znaczeniu, w którym nie można go wywieść z nazwy tej nauki, mają swe wspólne źródło w rzeczowniku φύσις.

³⁾ Ograniczamy się oczywiście do tych znaczeń wspomnianych wyrazów, które wchodzą w grę przy omawianej tutaj kwestyi.

nieje z przyrodzenia a nie jest wytworem sztucznym. W tem znaczeniu mówimy np. o osobie „fizycznej“ w przeciwstawieniu do prawnej, chcąc przez to powiedzieć, że pierwsza jest osobą z przyrodzenia, druga powstaje dzięki konstrukcyi prawniczej.

Ale przymiotnik „fizyczny“ nie zawsze znaczy „przyrodzony“. Bo też wyrazy „φύσις“ i „natura“ z czasem zatraciły do pewnego stopnia swe pierwotne znaczenie, w którym oznaczały ogół tego, co samo powstało, i doznały ograniczenia do pewnej tylko części wszechświata. Stało się to wtedy, gdy zaczęto wyróżniać i odróżniać od siebie i przeciwstawiać sobie w tym wszechświecie to, co w nim jest duchowe, myślowe, i to, co w nim jest cielesne. Wtedy wyrazy „φύσις“ i „natura“ zaczęły przybierać znaczenie ciaśniejsze, w którym oznaczają tylko ową cielesną stronę wszechświata i w którym zwykle używa się naszego wyrazu „przyroda“. Co prawda, znaczenie pierwotne, obszerniejsze, niezupełnie poszło w zapomnienie. Gdy np. Spinoza mówi „Deus sive natura“, tłumaczyć należy ten zwrot przez „Bóg czyli Wszechświat“; mówiąc bowiem „Bóg czyli przyroda“ zaciemniamy fakt, że ma on na myśli zarówno duchową jak cielesną stronę wszechświata. Niekiedy jednak także polski wyraz „przyroda“ występuje w pierwotnem, obszerniejszem znaczeniu. Tak ma się rzecz np. w zwrocie „prawa przyrody“, gdyż mówiąc o nich, mamy na myśli także prawa psychologiczne a nie tylko prawa rządzące światem cielesnym; zarazem chodzi nam tu o prawa istniejące z przyrodzenia w przeciwstawieniu do norm czyli praw ustanowionych przez człowieka.

Bądź jak bądź jednak to pierwotne, obszerniejsze znaczenie wyrazów „φύσις“, „natura“, „przyroda“, ustąpiło dzisiaj na plan drugi, a mówiąc o przyrodzie ma się zwykle na myśli świat cielesny. Więc i przymiotnik „fizyczny“ rzadko już znaczy tyle, co przyrodzony czyli naturalny, a zwykle służy do charakteryzowania tego, co jest cielesne, zmysłowe w przeciwstawieniu do tego, co jest duchowe, umysłowe, myślowe, „moralne“. Mówi się tedy o „porządku fizyczno-moralnym“ (Kołłątaj), o bólu „fizycznym“ w przeciwstawieniu do „moralnego“, o przymusie „fizycznym“ w przeciwieństwie do „moralnego“, o rozkoszy „fizycznej“ w przeciwstawieniu do roz-

koszy „duchowej“, o konieczności (niemożliwości) „fizycznej“ w przeciwstawieniu do „logicznej“ i t. p.⁴⁾ A dawniej mówiło się też o naukach „fizycznych“, w znaczeniu tem samem, w którym dzisiaj mówi się też o naukach przyrodniczych.⁵⁾ Tu przymiotnik „fizyczny“ przeciwstawia się przymiotnikowi „humanistyczny“, o ile właśnie świat czysto cielesny przeciwstawiony bywa człowiekowi jako istocie *duchowo-cielesnej*. Analogicznie przeciwstawia się geografii fizyczną geografii politycznej, antropologię fizyczną antropologii psychicznej i t. p.

Zbierając powyższe uwagi, możemy stwierdzić, że z przymiotnikiem „fizyczny“ łączą się dwie grupy znaczeń. Jedna z nich obejmuje wszystkie te znaczenia, które mu przysługują jako przymiotnikowi, utworzonemu z rzeczownika „fizyka“. Są to znaczenia takie jak: „należący do fizyki“, „służący fizyce“, „właściwy fizyce“ i t. p. Druga grupa obejmuje wszystkie te znaczenia, które przysługują przymiotnikowi „fizyczny“ jako wyrazowi, będącemu spolszczoną formą greckiego przymiotnika *φυσικός*. Są to znaczenia, odpowiadające wyrażeniom „przyrodzony“, „naturalny“, „cielesny“, „zmysłowy“, „przyrodniczy“, „materyalny“, „wynikający z praw przyrody“ i t. p.

Obie grupy znaczeń różnią się od siebie bardzo wybitnie. Ongiś, w zaraniu rozwoju nauk, łączyła je wspólna nić. Wtedy mianowicie, gdy nauki przyrodnicze nie były jeszcze zróżnicowane, wyraz fizyka oznaczał wszelkie badanie przyrody. Mając na myśli ówczesny stan rzeczy, możnaby powiedzieć,

⁴⁾ Może zresztą w pojęciu konieczności (niemożliwości) „fizycznej“ w przeciwstawieniu do logicznej odzwierciedla się też poprzednio omówione znaczenie wyrazu „fizyczny“, w którym tyczy się on wszechświata jako czegoś przyrodzonego, albowiem konieczność (niemożliwość) „fizyczna“ opiera się na prawach „przyrody“ w pierwotnem szerszem znaczeniu i ujawnia się zarówno w świecie cielesnym jak duchowym, w obrębie faktów psychicznych.

⁵⁾ O naukach „fizycznych“ mówią np. Ustawy Uniwersytetu wileńskiego z r. 1803 w artykule 4., wliczając pośród fakultetów Uniwersytetu „oddział fizycznych i matematycznych nauk“ i wymieniając wśród nauk fizycznych fizykę, chemię, naturalną historję, botanikę i t. d. Można więc powiedzieć, że fizyka jest nauką fizyczną, co nam odrazu uprzytamnia, że przymiotnik „fizyczny“ w tem znaczeniu nie pochodzi od rzeczownika „fizyka“, lecz jest spolszczonym przymiotnikiem *φυσικός* pochodzącym od rzeczownika *φύσις*.

że przymiotnik „fizyczny” tyczy się zarazem przedmiotu badanego i nauki przedmiot ten badającej. Ale owa pierwotna, nieodróżnicowana „fizyka” rychło zaczęła się rozszczepiać na liczne nauki. Owa nić, łącząca ongiś obie grupy znaczeń przymiotnika „fizyczny”, urwała się. Dzisiaj należy ona do historii. „Fizyczny” w znaczeniu tego, co ma związek z fizyką, i „fizyczny” w znaczeniu tego, co ma związek z przyrodą — to są dwie rzeczy zgoła różne. A na oznaczenie tych rzeczy tak różnych używa się jednego i tego samego wyrazu!

Tak jednak być nie musi. W niektórych językach istnieją na oznaczenie tych dwóch rzeczy różnych dwa różne przymiotniki. I tak Włosi obok przymiotnika „fisico” znają przymiotnik „fisicale”,⁶⁾ Niemcy obok „physisch” „physikalisch”, Portugalczycy obok „phisico” „physical”, Duńczycy obok „phisisk” „phisikalsk”. Anglicy co prawda mają tylko przymiotnik „physical”, Francuzi tylko „physique”, Hiszpani tylko „fisico”. U nas — podobnie jak u Włochów, Niemców i innych — obok przymiotnika „fizyczny” istnieje przymiotnik „fizyczny”. Ale zaczyna on wychodzić z życia, a rugują go z języka naukowego a powoli i potocznie owe wspomniane na wstępie publikacje szkolne, dalej wydawane przez fizyków podręczniki i rozprawy, uznające zwykle tylko badania „fizyczne”, zagadnienia „fizyczne”, metody „fizyczne”, gabinety „fizyczne”, zakłady „fizyczne”, chociaż powinno się mówić we wszystkich tych wypadkach o badaniach „fizycznych” i t. d. Niepodobna przytoczyć żadnego argumentu, któryby przemawiał przeciw używaniu przymiotnika „fizyczny”, utworzonego z nazwy nauki „fizyka” i służącego na oznaczenie tego wszystkiego, co pozostaje w związku z tą nauką, co więc należy do jej zakresu, co jest jej środkiem pomocniczym i t. p. Natomiast za zachowaniem tego wyrazu przemawia dobitnie jedna z naczelných zasad terminologii naukowej, według której dwa pojęcia różne winny posiadać dwa terminy różne. Ta potrzeba dała właśnie początek używaniu przymiotnika „fisicale” w języku włoskim, „physikalisch” w języku niemieckim i t. p. Gdybyśmy więc nie posiadali (jeszcze!) przymiotnika „fizyczny”, należałoby go na wzór przytoczy-

⁶⁾ Przymiotnik „physicalis” istnieje już w późniejszej łacinie, gdzie znaczy tyle co „lekarski”.

nych właśnie przymiotników obcych urobić, naśladować terminologię doskonalszą, a unikając braków mniej doskonałej w tym właśnie względzie terminologii angielskiej, francuskiej, hiszpańskiej. Albo czy przyjdzie komuś na myśl pozbawić język polski przymiotnika „muzykalny“ dlatego, bo posiadamy także przymiotnik „muzyczny“? Czyż nie są oba te przymiotniki językowi potrzebne do wyrażania różnych pojęć? Przypomnijmy, o ile chodzi o wspomniane dopiero dwa przymiotniki, jest to niejako wewnętrzna kwestia terminologiczna samej muzyki; inaczej, gdy chodzi o przymiotniki „fizyczny“ i „fizyczny“. Kto bowiem kasuje przymiotnik „fizyczny“ i w jego miejsce wprowadza oznaczający coś innego przymiotnik „fizyczny“, przywłaszcza sobie termin naukowy, używany w naukach filozoficznych. Więc nie jest to sprawa samej tylko terminologii fizycznej (niejeden z naszych fizyków powiedziałby: „terminologii fizycznej“).

Mógłby jednak obrońca używania wyrazu „fizyczny“ w miejsce wyrazu „fizyczny“ powiedzieć: Jeżeli przymiotnik, urobiony od nazwy nauki „fizyka“ winien brzmieć „fizyczny“, a nie „fizyczny“, w takim razie winien przymiotnik, urobiony od nazwy nauki „logika“ brzmieć „logiczny“, od nazwy nauki „etyka“ „etykalny“, od nazwy nauki „estetyka“ „estetykalny“ i t. p. Uwaga najzupełniej słuszna. Brak tych przymiotników daje się istotnie odczuwać i rodzi różne ekwiwokacje, gdy mówi się np. o teoriach „logicznych“ raz w znaczeniu teorii, wchodzących w skład logiki, raz znowu jako o teoriach, czyniących zadość wymaganiom logiki i t. p. Ale czy dlatego, że nie zostały dotąd usunięte pewne ekwiwokacje w zakresie nauk filozoficznych, należy tworzyć je na nowo gdzieśindziej, usuwając przyjęty już i doskonale im zapobiegający termin? A usuwając termin „fizyczny“ i używając zamiast niego wyrazu „fizyczny“, mający znaczenie zupełnie inne, fizycy sami natrafiają na pewną trudność, która powinna im otworzyć oczy na błąd, jaki popełniają. Trudność ta występuje przy formułowaniu tytułu ćwiczeń — np. w uniwersyteckich programach wykładów. Spotykamy się tu z takimi tytułami jak „ćwiczenia z fizyki“, „ćwiczenia w pracowni fizycznej“ i t. p. Sami bowiem fizycy czują niewłaściwość, jaką grzeszyłby tutaj jaskrawo dwuznaczny tytuł „ćwiczenia fizyczne“, ozna-

czający, jak przypomnieliśmy na wstępie, także ćwiczenia cielesne (w przeciwieństwie do wszelkich „exercitia spiritualia”), a nie tylko ćwiczenia, wchodzące w zakres nauki, zwanej fizyką. Więc skoro — jak to tacite uznają fizycy sami — nie powinno się ćwiczeń, wchodzących w zakres fizyki, nazywać ćwiczeniami „fizycznymi”, to czyż można wchodzące w jej zakres badania lub służące tym badaniom metody, urządzenia i t. p. nazywać „fizycznymi”, nie popełniając oczywistej niekonsekwencji?

Należy przypuszczać, że powyższe wywody, które dla filozofów nie zawierają nic nowego, nie przekonają naszych fizyków, tak jak ich nie przekonały wywody o błędnym sposobie, w jaki używają na równi z innymi przyrodnikami a nawet niektórymi psychologami wyrazu „doświadczalny” (zob. *Ruch Filozoficzny*, rocznik II, 1912, str. 57—60.⁷⁾) Zdaje się, że „ściśłość” niektórych przedstawicieli „nauk ścisłych” kończy się tam, gdzie się zaczyna kwestya nazwy uprawianych przez nich nauk i stosowanych przez nich metod. Tem baczniejszą uwagę powinni sprawom tym poświęcać filozofowie, powołani do tego, by stali na straży ścisłości terminologicznej nie tylko w zakresie samych nauk filozoficznych, lecz także w owej strefie między naukowej, o którą z natury rzeczy mało dbają pracujący w naukach szczegółowych specjaliści.

⁷⁾ Por. str. 210—214 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

III. HISTORIA FILOZOFII.

Franciszek Brentano a historia filozofii.¹⁾

Kreśląc dzieje filozofii, w trojaki można, jak zauważył prof. Maurycy Straszewski,²⁾ postępować sposób, posługując się metodą albo biograficzną, albo krytyczno-sprawozdawczą, albo konstrukcyjną. Metoda biograficzna opiera przedstawienie dziejów filozofii na mniej lub więcej dokładnem zapoznaniu nas z osobistościami, które przyczyniły się do rozwoju nauk filozoficznych; metoda krytyczno-sprawozdawcza zestawia poszczególne zapatrywania i systemy filozoficzne, oceniając ich względną albo absolutną wartość. Metoda konstrukcyjna nareszcie stara się o wykazanie praw, kierujących rozwojem filozofii, a metoda ta może być albo aprioryczna, albo aposterioryczna. Aprioryczna jest wtedy, jeżeli wychodzi z pewnego, z góry przyjętego poglądu na filozofię i odtwarza całość jej rozwoju według zasady a priori postawionej. Aposterioryczną zaś nazywa się metoda konstrukcyjna wtedy, gdy stara się o wydobycie ogólnych praw rozwoju filozofii z samych faktów dziejowych.

Rozumie się, że metoda konstrukcyjna jest najwyższym szczeblem dziejopisarstwa filozoficznego i że jedynie ona prowadzi nas do zrozumienia dziejowego postępu, objawiającego się w naukach filozoficznych. A z obu jej odcieni kierunek aposterioryczny ma pierwszeństwo, gdyż sposób aprioryczny zawsze zniewala do sztucznego naciągania faktów, by fakty te móc pogodzić z zasadą z góry przyjętą. Wystarczy wymie-

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, I. Nr. 11 z 3 sierpnia 1895, str. 335-346.

²⁾ Maurycy Straszewski: Dzieje filozofii w zarysie. Kraków, 1895. Tom I. str. 67 n.

nić nazwisko Hegla, by każdemu żywo przed oczyma stanęła wadliwość konstrukcji apriorycznej faktów dziejowych.

Dziel, któreby w sposób prawdziwie naukowy, na podstawie samych następujących po sobie faktów historycznych, a zatem metodą aposterioryczną przedstawiały przebieg badań filozoficznych, literatura niewiele posiada. Można by je wyliczyć na palcach. Świadczy to o trudności zadania, jakim jest odkrycie ogólnych praw rządzących dziejowym rozwojem filozofii. Metoda aposterioryczno-konstrukcyjna zbyt jeszcze jest młoda, by mogła już być dojść do wyników, na któreby się ogół historyków filozofii zgodził. Ale początki są, a z nich można wnosić, że metoda, o której mowa, ma wielką przed sobą przyszłość, a co ciekawsze, że można się po niej spodziewać pożytku i dla samej filozofii. Dlaczego i jakim sposobem, spróbuję wykazać na jednym przykładzie, przyczem chętnie korzystam ze sposobności wyłożenia jednego z najoryginalniejszych poglądów konstrukcyjnych na całość dziejową filozofii europejskiej.

Mam tu na myśli dziełko o niespełna trzech arkuszach druku, ginące swemi rozmiarami drobnymi wśród sążnistych, imponujących swą objętością ksiąg, na jakie się chętnie sadzą filozofowie współcześni. Gdy się jednak porównuje treść owej małej książeczki z treścią tych foliałów, wtedy nasuwa się mimowoli myśl, iż prawo, jakiego nas uczy logika elementarna o odwrotnym stosunku, zachodzącym między treścią a objętością (zakresem) pojęć, może też być zastosowane do pewnych dzieł filozoficznych.

Dziełko to wyszło z pod pióra byłego profesora uniwersytetu wiedeńskiego, Franciszka Brentano³⁾ i zawiera treściwy wykład historii filozofii metodą konstrukcyjną, a więc tak zwaną filozofię historii filozofii, czyli wykazanie ogólnego prawa, wedle którego się filozofia w swym dziejowym postępie rozwijała.

Brentano zachowuje podział czasowy dziejów filozofii europejskiej na filozofię starożytną, średniowieczną i nowożytną. W każdej z tych epok odróżnia cztery fazy, a powta-

³⁾ Franz Brentano: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart, 1895. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

rzanie się tych samych ciągle faz w liczbie czterech stanowi wedle Brentana ogólne prawo dziejowego rozwoju na polu filozofii.

Cztery te fazy są następujące:

Faza pierwsza stanowi fazę rozkwitu, nacechowaną dwiema właściwościami: po pierwsze żywym i czysto teoretycznym zainteresowaniem się zagadnieniami filozoficznymi; po drugie stosowaniem metod może nie ze wszystkim doskonałych, ale zawsze odpowiadających badanym kwestyom. Po tej pierwszej fazie rozkwitu następują trzy okresy upadku, tak, że drugą fazę tak w filozofii starożytnej, jak średniowiecznej i nowożytnej stanowi pierwszy okres upadku, trzecią fazę — drugi, czwartą fazę — trzeci okres upadku.⁴⁾

Druga zatem faza, będąca równocześnie pierwszym okresem upadku nauk filozoficznych, odznacza się osłabieniem i spaceniem czysto naukowego zainteresowania się, z jakim w pierwszej fazie opracowywano kwestye filozoficzne. Filozofia zaczyna służyć celom praktycznym, a na tem cierpi sumienność i ścisłość badań. Za to szersze koła zaczynają się zajmować filozofią, która jak rzeka, płynąwszy przedtem korytem ciasnem ale głębokiem, toczy się teraz wprawdzie łozyskiem szerokiem, ale staje się płytką.

Trzecia faza, stanowiąca drugi okres upadku, przedstawia się jako reakcya przeciwko drugiej fazie. Albowiem filozofia, nie traktowana już umiejętnie, traci zaufanie do swoich sił; zaufania tego nie odmawia się jednak tylko filozofii, ale wogóle rozumowi ludzkiemu, uważając go za niezdolny do nabycia jakiegokolwiek wiedzy. Jestto faza sceptycyzmu. Ale sceptycyzmem ludzkość się na dłuższą metę zadowolić nie może, gdyż wedle słów Arystotelesa wszyscy ludzie z przyrodzenia pragną wiedzy; następuje więc znowu reakcya przeciwko trzeciej fazie, przeciwko fazie sceptycyzmu.

Czwarta faza, będąca tą reakcją, jest trzecim, ostatnim okresem upadku, upadku najgłębszego. Pragnienie wiedzy, sceptycyzmem wstrzymane i na jakiś czas przygłuszone, w sposób gwałtowny szuka zaspokojenia i tworzy z gorączkowym niemal pośpiechem nowe poglądy, nowe systemy filozoficzne. A ponieważ metody naukowe, któremi się słusznie

⁴⁾ Zobacz tabliczkę na str. 237 niniejszej książki.

posługiwano w pierwszej fazie, w fazie rozkwitu, nie prowadzi tak prędko do celu, jak tego pragnie wygłodzony sceptycyzmem umysł ludzki, więc umysł ten ucieka się do rozmaitych nowych źródeł poznawania, do zasad, za których prawdziwość nikt nie jest w stanie ręczyć, do jakichś tajemniczych intuicji, do mistycznych władz poznawania i rozkoszuje się domniemanem posiadaniem rzekomych prawd, przewyższających wszelką pojętność ludzką.

Oto cztery fazy, na które rozpada się każda z dziejowych epok filozofii europejskiej, epoka starożytna, średniowieczna, nowożytna. Przypatrzmy się tedy naprzód filozofii starożytnej.

Pierwsi filozofowie greccy zaczęli badać istotę wszechświata z pobudek czysto teoretycznych; szukali wiedzy dla wiedzy, a mimo to, iż stali u samego początku nauki, przecie dążyli drogą wskazaną samą istotą zagadnień do celu. To też po krótkim stosunkowo czasie, po trzystu latach, filozofia stanęła u szczytu swego rozkwitu w starożytności, wydając pomnikowy system Arystotelesa. I cóż się dzieje po Arystotelesie, który pokładał największe szczęście w zajęciach kontemplacyjno-teoretycznych? Oto filozofia widzi się powołaną zająć miejsce wymarłych już w umysłach greckich uczuć religijnych i musi służyć do utrzymania powagi instytucji państwowych, o których już nie chciano wierzyć, że są dziełem bogów olimpijskich. Stoicyzm i epikureizm, to druga faza starożytnej filozofii; a każdemu wiadomo, że tak Stoicy jak i Epikurejczycy uprawiali wyłącznie prawie etykę i starali się przede wszystkim wywierać wpływ na praktykę życiową. Szkoły Stoików i Epikurejczyków możnaby prawie nazwać sektami. Liczyły one wielu bardzo zwolenników, więcej znacznie, aniżeli Platon lub Arystoteles, ale któż zechce twierdzić, że filozofia stoicka lub epikurejska odznaczała się ścisłością naukową lub głębokiem pojmowaniem kwestyj? To też niebawem nastąpiła reakcja, sceptycyzm, trzecia faza filozofii starożytnej. Był sceptycyzm łagodniejszy, znany pod nazwą nowszej akademii i radykalny, nazwany Pyrrhonizmem od Pyrrhona, pierwszego przedstawiciela tego kierunku, do którego należeli później Enezydem, Agrippa, Sextus Empiricus. A nawet szkoły eklektyczne nie były wolne od pewnych naleciałości sceptycyzmu; wszak Cyncero, najzdolniejszy z eklektyków, przyznawał

się sam do pokrewieństwa umysłowego z kierunkiem reprezentowanym przez nowszą akademię. Jak dalece sceptycyzm opanował wówczas warstwy oświecone, pokazuje znane pytanie, jakie Piłat Chrystusowi Panu postawił, gdy tenże oświadczył mu, iż na to przyszedł na świat, aby świadectwo dać prawdzie. „Rzekł mu Piłat“, mówi pismo święte: „Co o jest prawdą“? Ale nastąpiła reakcja. Żydowscy Platończycy, Neopitagorejczycy i Neoplatończycy budują śmiało nad wyraz systemy, a nie powołują się przytem bynajmniej na źródła, z których nauka zwykła i powinna czerpać swoją wiedzę, a więc na doświadczenie, pewniki i logiczne wywody, lecz opierają swe twierdzenia na intuicyach, otrzymanych w stanach ekstazy i t. p. Doszła więc filozofia do najgłębszego upadku; przestała być nauką i stała się czemś niewyraźnym, łudzącym siebie i drugih. Filozofia starożytna się kończy, przebiegłszy wszystkie cztery fazy.

Ludy, rozpoczynające historię wieków średnich, ze świeżemi siłami biorą się do rozwikłania zagadnień filozoficznych, i to zarówno ludy zachodu, jak Arabowie. Zdrowym wiedzeni instynktem tak jedni jak drudzy upatrują mistrza filozofii w Arystotelesie, który wydaje się być tem słońcem, około którego filozoficzna praca kilku wieków się obraca. Szczytu swego dosięga ta pierwsza faza filozofii średniowiecznej, okres rozkwitu i postępu, w osobie św. Tomasza z Akwinu. Sam fakt, że św. Tomasz, nie umiejący po grecku, na podstawie li-chych dość tłumaczeń łacińskich zrozumiał Arystotelesa lepiej od najlepszych jego komentatorów greckich, świadczy o tem, że Dominikanin niewiele chyba ustępował potęgą swego umysłu filozofowi greckiemu. Ale jak w starożytności po Arystotelesie, tak w średnich wiekach po Tomaszu zaczyna się druga faza, pierwszy okres upadku. Albowiem filozofia zaczęła służyć celom praktycznym. Dotąd służyła do odkrycia prawd nowych, albo przynajmniej do udowodnienia tych prawd, które czerpano z objawienia. Odtąd jednak już nie chodzi wcale o prawdę, lecz o to, by filozofia stała się bronią w walce o pierwszeństwo między współzawodniczącemi ze sobą zakonami Dominikanów i Franciszkanów, albowiem tym drugim chwala, jaką okrył św. Tomasz swój zakon, nie dawała spokoju. Nie uprawiano zatem już filozofii, by dochodzić

prawdy lub udowadniać to, co miano za prawdę, lecz na to, by w dyskusjach filozoficznych odnieść zwycięstwo nad przeciwnikiem i mieć ostatnie słowo. Gubiono się w subtelnościach, tworzone pojęcia niejasne, którymi nie trudno było zmieszać przeciwnika, wynajdywano kruczki, którymi można było zniweczyć najlogiczniejsze rozumowania. Duns Scotus może służyć jako typ filozofów, należących do tej fazy filozofii średniowiecznej. Warunki, w których powstaje sceptycyzm, są dane. I przyszedł sceptycyzm, wprowadzony do filozofii średniowiecznej przez Wilhelma z Occam i nominalizm. Wilhelm z Occam twierdził, że rozum ludzki nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy istnieje osobisty Bóg, czy nie, lub czy dusza ludzka jest nieśmiertelna; był on także sceptykiem pod względem etycznym; a ponieważ powaga Kościoła w kwestiach filozoficznych wówczas była tak wielka, że nie można jej się było sprzeciwiać, nominalizm poradził sobie w ten sposób, iż przyjął istnienie podwójnej prawdy: teologicznej i filozoficznej i twierdził, że nauka jakaś może być teologiczną prawdą, a filozoficznym fałszem lub na odwrót. Lepszą drogę, by zwątpić o wszelkiej prawdzie, trudno chyba wynaleść. To też nastąpiła reakcja w postaci teologicznego mistycyzmu, którego przedstawicielami Jan Tauler, Eckhardt, Jan Gerson, Jan Ruysbroek i filozoficzne spekulacje Raimunda Lullusa i Mikołaja z Kuzy (Cusanus). Znowu niebывałe środki poznawania mają ratować filozofię; Lullus stwarza nową metodę, rodzaj maszyny logicznej, zapomocą której człowiek ma być w stanie rozwiązać najzawilsze kwestye. Mikołaj Cusanus zaś rozróżnia trzy źródła wiedzy ludzkiej. Pierwszem jest spostrzeżenie zmysłowe, drugim rozum, trzeciem, stojącym najwyżej, intuicya. Zapomocą intuicyi człowiek dostępuje wiedzy, którą wynalazca jej najszumniejszymi obdarza tytułami, nazywając ją „docta ignorantia“, „oglądaniem bez pojmwania“, „pojmowaniem niepojętem“, „mądrością“, „trzeciem niebem“ i t. d. Cóż więc dziwnego, że na tem się filozofia średnich wieków kończy? Wszak żadna filozofia nie przetrwałaby takiego obchodzenia się z nią. Cztery fazy upłynęły po raz drugi.

Pierwszą fazę filozofii nowożytnej rozpoczynają Franciszek Bacon i Kartezjusz. Czysta żądza wiedzy, obrona prawdziwie naukowych metod badania cechują ich działal-

ność filozoficzną. Franciszek Bacon jest twórcą logiki induktywnej, a i Kartezjusz powołuje się wyraźnie na doświadczenie, uważając je w przeciwieństwie do mądrości książkowej swych poprzedników za najodpowiedniejszy punkt wyjścia dla badań z dziedziny nauk niematematycznych. Jakiś czas trzymano się tej metody; filozofia uczyniła znaczne postępy; dosyć wymienić nazwisko Locke'a i Leibniza. Po Leibnizu jednak powtarza się to samo, co było po Arystotelesie i po Tomaszu z Akwinu. Zaczęto znowu używać filozofii do obcych dla niej celów. Podobnie jak w początkach politycznego upadku Grecji, tak i teraz wpływ religii zanikał, a stosunki społeczne parły ku jakiemuś gwałtownemu przeobrażeniu się. Uciekano się zatem znowu do filozofii, u niej szukając i od niej się spodziewając pomocy. Nastąpiła faza druga filozofii nowożytnej, pierwszy okres jej upadku, racjonalizm francuski i niemiecki. We Francji nadają ton encyklopedyści, w Niemczech szkoła Wolffa. Z drugiej strony Renu padła filozofia Locke'a ofiarą racjonalizmu, z tej strony ten sam los spotkał filozofię Leibniza. Rozumowania stały się tak pobieżnymi, obliczonemi jedynie na efekt u jak najszerzych warstw ludzi „oświeconych“, tak płytkimi, że na koniec przygotowały grunt pod sceptycyzm. Dawid Hume otwiera trzecią fazę, fazę sceptycyzmu i podobnie jak Wilhelm z Occam, równocześnie na polu logiki i na polu etyki. Wpływ, jaki wywarł Hume swym sceptycyzmem, był olbrzymi; śmiało można powiedzieć, że do dziś dnia nie tylko filozofia angielska, ale i filozofia niemiecka objawia mniej lub więcej wyraźne ślady tego wpływu. A jednak kierunek sceptyczny, zainaugurowany przez Hume'a, dość wcześnie wywołał reakcję, czwartą fazę filozofii nowożytnej, ostatni okres upadku. Szkoła szkockich filozofów i Kant z filozofią idealistyczną niemiecką do tego należą okresu. Znamiona, cechujące tę fazę, w pełni tu odnajdujemy; szkoła szkockich filozofów, chcąc się ratować przed sceptycyzmem, ucieka się do „zdrowego rozsądku“, do „rozumu chłopskiego“ (common sense), a więc do nowego źródła, z którego dotąd wiedzy i naukowego poznawania nie czerpano; przyjmuje pewną ilość zdań, których prawdziwość nie jest wprawdzie oczywista, ale które przyjmuje się mimo to za prawdziwe, właśnie na podstawie zdrowego rozsądku. A Kant? Otóż i Kant

przyjmuje zdania, których prawdziwość nie jest wcale oczywista, a które mimo to uważa się za prawdziwe; te zdania, są to słynne Kantowskie „sądy syntetyczne a priori“, stanowiące podstawę wszelkiej niemal wiedzy. Aby wykazać, na czym polega prawdziwość tych sądów, która nie jest wcale oczywista, napisał Kant „Krytykę czystego rozumu“. Dochodzi w niej do wniosku, iż sądy te dlatego nie są mylne, bo przedmioty, do których się odnoszą, stosują się do tych sądów, będących wynikiem naszej organizacyi umysłowej. A więc wedle Kanta „mieć słuszność“ nie znaczy: myśleć tak, aby myśl stosowała się do rzeczywistego stanu rzeczy, lecz znaczy: myśleć zgodnie z naszą organizacją umysłową, a wtedy rzeczywisty stan rzeczy okaże się zastosowanym do naszych myśli. Chcąc jednak wytłumaczyć, jakim sposobem to być może, traci Kant znowu grunt pod nogami i zdaje się zbliżać do sceptycyzmu, który właśnie chciał zabić. Albowiem pokazuje się, że wszystkie te sądy syntetyczne a priori mogą się tyczyć jedynie zjawisk (Erscheinungen) rzeczy, nigdy zaś rzeczy samych w sobie (Ding an sich). A więc powinien był Kant, postępując konsekwentnie, podobnie jak Wilhelm z Occam wykluczyć z badań naukowych kwestye takie, jak istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolność woli i t. p. A Kantowi przeciwnie chodzi o to, by zwyciężyć i przemóc sceptycyzm, więc ucieka się do nowego źródła wiedzy, dotąd nie uznawanego za podstawę poznawania naukowego, do — uczucia. Rozum wprowadzie nie poucza nas o tych doniosłych kwestyach, ale uczucie nasze każe nam wierzyć w Boga, w nieśmiertelność duszy, w wolność woli, a uczucie to nas nie myli. Aby jednak nie wydawało się zbyt dziwnem, iż uczucie służyć ma za podstawę poznawania i wiedzy, Kant przezwiał to uczucie „rozu- mem praktycznym“.

Ale Kant to dopiero początek reakcyi przeciwko sceptycyzmowi; miał on następców, którzy go prześcignęli w odkrywaniu nowych środków poznawania; wystąpił Fichte i Schelling, a jako najgłówniejszy reprezentant tego ostatniego okresu upadku filozofii nowożytnej: Hegel. Minęły wszystkie cztery fazy filozofii po raz trzeci; przekonanie, że Hegel był klęską dla naukowej filozofii, stało się ogólnem, a zatem na-

leży przypuszczać, że stoimy u początku nowej fazy filozofii. fazy ponownego rozkwitu i postępu.

Oto filozofia historii filozofii, oto prawo rozwoju, jakiego się Brentano dopatruje w dziejach filozofii. Rzecz całą można przedstawić zwięźle w sposób następujący:

Filozofia starożytna.	a) Rozkwit:	1. Faza: Od Talesa do Arystotelesa. 2. Faza: Stoicy i Epikurejczycy.
	b) Upadek	3. Faza: Nowsza akademia, Pyrrhonizm, eklektycyzm. 4. Faza: Nowo-Pitagorejczycy, Nowo-Platończycy.
Filozofia średniowieczna.	a) Rozkwit:	1. Faza: Patrystyka i scholastyczna filozofia aż do św. Tomasza. 2. Faza: Skotyści.
	b) Upadek	3. Faza: Panowanie nominalizmu (Wilhelm z Occam). 4. Faza: Mistycyzm, Lullus, Mikołaj Cusanus.
Filozofia nowożytna.	a) Rozkwit:	1. Faza: Franciszek Bacon, Kartezjusz, Locke, Leibniz. 2. Faza: Racyonalizm francuski i niemiecki.
	b) Upadek	3. Faza: Dawid Hume. 4. Faza: Filozofia szkoły szkockiej, Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

Nie każdy się godzi na pogląd Brentana; niejednen będzie miał niejedno do zarzucenia. I tak nie trudno spostrzec można, że te cztery fazy najwyraźniej dają się skonstatować w filozofii starożytnej, podczas gdy w filozofii średniowiecznej, a w silniejszym jeszcze stopniu w filozofii nowożytnej fazy te nie dają się już tak ściśle odgraniczyć wzajemnie. Można to jednak położyć na karb okoliczności, że każda późniejsza epoka stoi pod wpływem dawniejszych, wskutek czego następowanie po sobie okresów późniejszych, nie może być nigdy czystym powtórzeniem dawniejszych okresów, lecz musi się różnić od dawniejszych okresów właśnie tem, że wpływ minionych już faz odbija się w późniejszych.

Łatwo się też na myśl nasuwa inny zarzut. Możliwość za-
pytać, gdzież w tym obrazie dziejowego rozwoju umieścić so-

fistów, a gdzie Malebranche'a lub Spinozę? Gdzież miejsce dla Rogera Bacona? I tak możnaby wymienić jeszcze innych filozofów, nie dających się, na pozór podporządkować pod powyższy schemat. Ale nie trzeba zapominać, że prawa historyzoficzne nie mają pretensyi, by oznaczały dokładnie miejsce dla każdego poszczególnego faktu, lub każdy bez wyjątku fakt obejmowały. Zadaniem historyzofii pozostanie zawsze określenie o g ó l n e g o biegu dziejów i odkrycie praw, wedle których następują po sobie główne objawy historycznego rozwoju. Kto chce oznaczyć, w jakim kierunku płynie rzeka, ten nie będzie uwzględniał poszczególnych ramion, oddzielających się od głównego koryta, lecz właśnie na to główne koryto zwróci uwagę. A jak w rzece należy odróżnić od głównego koryta boczne ramiona, tak w dziejach ludzkości i w dziejach każdej nauki trzeba odróżniać fakty nacechowane dziejowem znaczeniem od epizodów, odgrywających rolę drugorzędnych wypadków. Z tego punktu widzenia niejedno, co by się na pierwszy rzut oka mogło wydać brakiem lub wadą jakiegokolwiek systemu historyzoficznego, staje się jego zaletą. Niektóre z tych epizodów przedstawiają się jako skutki drugorzędne epokowych faktów, które główny swój wpływ wywierały w innym zupełnie kierunku. I tak należy tłumaczyć dzieje filozofii po Kartezjuszu, gdzie Malebranche i Spinoza przedstawiają te skutki drugorzędne, podczas gdy Leibniz prowadzi dalej właściwe dzieło, podjęte przez Kartezjusza. Z drugiej strony niektóre epizody mają charakter przygotowawczy i służą jako ferment dziejowy do wywołania objawu epokowego. Takie zapatrywanie należałoby może stosować do sofistów greckich, odgrywających rolę epizodyczną, przygotowującą wystąpienie Sokratesa jako następcy Anaxagorasa w głównym przebiegu filozofii greckiej.

Broniąc tym sposobem zapatrywań Brentana, bynajmniej nie chcę twierdzić, jakoby jego „cztery fazy“ były ostatniem słowem historyzofii filozofii; jestem przekonany, że i tego rodzaju badania postępują stopniowo naprzód i nie od razu mogą być gotowe i doskonałe. Należy też pamiętać, że z innego punktu widzenia, uwzględniając np. stosunek filozofii do religii, można sformułować inne prawa historyzoficzne, jak to uczynił profesor S t r a s z e w s k i w przytoczonym na

wstępie dziele. Zdaje mi się jednak, że gdy chodzi o samą filozofię, nie o jej stosunek do innych dziedzin rozwoju umysłowego ludzkości, że wtedy filozofia historii filozofii, jaką podaje Brentano, może uchodzić za względnie i na razie najlepsze rozwiązanie piętrzących się właśnie na tem polu trudności.

Aby jednak wykazać pożytek tego rodzaju badań dla samej filozofii, nie trzeba koniecznien posiadać skończonego już i doskonałego systemu historyzofii. Przypuśćmy, że historyzofia filozofii, jaką wyłożyłem tu wedle Brentana, zostanie stwierdzona badaniami nad rozwojem filozofii u Indów, Chińczyków, że te narody, które rozwijały swą filozofię niezależnie od ludów Europy i od siebie, mimoto obracały się w cyklu czterech faz, cóż wtedy wynikałoby dla badań właściwie filozoficznych? Obiecałem wytłumaczyć to zapomoca przykładu; a jako przykład niech nam posłuży Kant.

Kant uchodzi dziś w Niemczech za najgenialniejszego filozofa, jakiego wydała Europa nowożytna. Ktokolwiek zajmuje się badaniami filozoficznymi, musi uwzględniać Kanta, a przestudjowanie jego główniejszych dzieł bywa uważane za konieczny warunek wykształcenia filozoficznego. Nie tylko filozofowie zawodowi z małemi tylko wyjątkami dają się powodować tym wpływem, ale i przyrodnicy, a między nimi Hermann Helmholtz, przyznają się do filozofii Kantowskiej. Wszyscy niemal obrali sobie Kanta za przewodnika i w nim upatrują swego mistrza filozoficznego. Nic chyba lepiej i dobitniej nie charakteryzuje stanowiska dominującego, które dziś wśród Niemców zajmuje Kant, niż ta okoliczność, że do jego dzieł zaczęto wydawać komentarze, obliczone na iście olbrzymie rozmiary. Najwięcej znany z nich jest profesora Vaihingera komentarz do „Krytyki czystego rozumu”. Dotąd wyszły w druku dwa tomy, każdy o przeszło pięciuset stronicach. Te dwa pokaźne tomy zawierają objaśnienia do pierwszych siedemdziesięciu pięciu stronic wspomnianego dzieła Kanta; a ponieważ „Krytyka czystego rozumu” ma stronic około siedemset, więc łatwo obliczyć, że komentarz Vaihingera zakrawa na jakie dwadzieścia tomów po pięćset stronic. Pierwszy tom wyszedł w druku w setną rocznicę ukazania się „Krytyki czystego rozumu”; drugi tom w dziesięć lat później;

a zatem do wydania całego komentarza do jednego tylko dzieła Kanta potrzebny będzie okres dwustu lat! Mocno trzeba być przekonanym o znaczeniu dziełowym Kanta, jeżeli się przystępuje do podobnego przedsięwzięcia; trzeba na to widzieć w Kancie najważniejsze źródło i trwałą podstawę dla całej filozofii przyszłości.

A czego nas uczy historyozofia Brentana? Uczy nas, że Kant stoi u początku czwartej fazy, ostatniego okresu upadku filozofii, że Kant spowodował w Niemczech upadek najstraszniejszy filozofii, wyłaniając z siebie Fichtego, Schellinga, Hegla i pesymistyczną filozofię. Ci, co widzą w Kancie „Arystotelesa nowożytnego“, grubo się mylą. W świetle historyozofii Brentana rozmaite na pozór drobne okoliczności nabierają znaczenia ważnych wskazówek, wedle których należy postąpić, jeżeli chce się dla filozofii nowy zgotować rozkwit. Taką wskazówką jest np. okoliczność, iż nikt nie wielbi całego Kanta, lecz każdy tylko pewną część jego dzieł. Schopenhauer, który nie ma dość słów podziwu dla „Krytyki czystego rozumu“, potępia bez litości „Krytykę praktycznego rozumu“ Kanta. A więc sam Kant miałby być po napisaniu wiekopomnego dzieła błędzić po manowcach! Bo że inni po nim zeszli na manowce, że Fichte, Schelling i Hegel, chcąc kontynuować naukę Kanta, doszli do absurdu, o tem nikt dziś nie wątpi.

Inną tego rodzaju wskazówką jest okoliczność, że filozofia uprawiana przez nieniemieckie narody, dotąd zupełnie prawie się obchodzi bez Kanta; a kto spojrzy na Millów lub Bain'a, nie powie, by ich działalność była jałowa. Nareszcie pamiętać trzeba i o tem, że Kant wywołał już dość wcześnie silną opozycję, a była ona prowadzona przez filozofów, którym trudno odmówić zdolności. Należą do nich Jacobi i Schulze; ci filozofowie już za życia Kanta wskazywali na sprzeczności, w których wikłały się rozumowania Kanta. A Reinhold, zrazu gorliwy zwolennik Kanta, po niejakiem czasie zaczyna twierdzić, że „Krytyce czystego rozumu“ brak „prawdziwie naukowych podstaw“. Ale o dziwo! Sam Vaihinger z „Krytyki czystego rozumu“ nie jest zupełnie zadowolony. Mówi o licznych niedokładnościach, „z jakimi spotykamy się u Kanta na każdym niemal kroku“, i przyznaje, że u Kanta w poszczególnych kwestiach istnieje zamęt (II. tom komentarza, str. 283). Mówiąc

o Eberhardzie, który swego czasu ze stanowiska filozofii Leibniza krytykował Kanta, dodaje Vaihinger, że roczniki czasopisma „*Philosophisches Magazin*“, wydawanego przez Eberharda, są „niewyczerpanym arsenałem broni“, którą „jeszcze dziś“ można przeciwko Kantowi skutecznie wojować. (Tamże str. 540). A więc broń to widocznie niezła.

Czy okoliczności te nie zgadzają się lepiej z poglądem Brentana, aniżeli z utartem dziś zdaniem, że Kant jest pierwszym i największym filozofem ery nowożytnej? Czy nie jest to rzeczą godną zastanowienia się, że Herbert Spencer, który zapewne zapatrywał historyzoficznych Brentana nie zna, zgadza się z nim zupełnie co do Kanta? A w Niemczech samych zaczynają się niektórzy emancypować z pod wpływu wszechwładnego Kanta. Można w czasopismach filozoficznych napotkać głosy, które, nawiązując do wydawnictwa Vaihingera, na seryo zapytują, czy taka praca ma swoją rację bytu, czy nie jest ona jedynie wynikiem przeceniania Kanta, czy może ona mieć inny pożytek niż ten, że wykaże w sposób jasny i niezbity, jak dalece Kant błędził? (Porównaj np. „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“ R. XIX (1895) str. 93 n.).

Jeżeli więc Kant naprawdę stoi u początku okresu filozofii, który zamyka cykl czterech faz, pogrążając ją w największym upadku, wtedy z tej prawdy historyzoficznej ważna dla współczesnej filozofii wypływa nauka. Nie wolno nam się wtedy kształcić na Kancie, od niego uczyć się filozofowania, na podstawach przez niego podanych dalej wznosić gmach filozofii. Innych mistrzów trzeba nam słuchać; a mistrzów tych znajdziemy w każdej z pierwszych faz filozofii, tak w starożytności, jak w średnich wiekach, jak w nowożytnych czasach. Nie są one wprawdzie wszystkie sobie równe, gdyż np. pierwsza faza średniowiecznej filozofii posiada tylko względnie szczere i czyste zainteresowanie się zagadnieniami filozoficznymi, zajmując się nimi ze względu na potrzeby dogmatyki; ale św. Tomasz mimo to zbawiennie i korzystnie wpłynie na chcącego się kształcić w filozofii, aniżeli Kant. Prawdziwej więc metody i wzorów godnych naśladowania należy szukać u tych filozofów, którzy stanęli u szczytów pierwszych faz.

A do nich należą Arystoteles i Platon, Kartezjusz, John Locke i wszyscy ci, co drogą przez nich wskazaną poszli.

W chwili obecnej ważną bardzo jest rzeczą o tem pamiętać. Albowiem stoimy u początku nowej fazy. Wszystko wre i kipi. Jedni upatrują zbawienie w dogmatyzowaniu filozofii średniowiecznej, drudzy w psychofizyce, trzeci w pozytywizmie, inni w spirytyzmie, inni w zniesieniu zupełnem filozofii i wyrugowaniu jej z szeregu umiejętności. Wobec tego zamętu zdań i kierunków chłodną trzeba zachować głowę i nie pytać się o radę własnych upodobań lub uprzedzeń, lecz należy zwrócić oczy ku historii, którą już starożytni nauczycielką naszą nazwali. A odpowiedź, którą ona nam daje, zaiste jest jasna. A ci, co jej usłuchali, nie tylko sami chwałę sobie zdobyli, ale przyczynili się znacznie do postępu samej nauki. Dosyć wspomnieć młodego Milla, albowiem każdy wie, ile mu zawdzięcza logika. A Mill nie poszedł za Kantem, lecz za Franciszkiem Baconem. A psychologia współczesna, zapowiadająca świetną przyszłość, sama może nie wie, iż działa wprost wbrew zdaniom Kanta, a kroczy drogą, którą przed nią kroczyli Arystoteles i John Locke. A czyż fundamentem wszelkiej metafizyki nie pozostało i dziś Kartezjuszowskie „cogito ergo sum“?

Zaiste, choćby nas filozofia historii filozofii niczego innego nie nauczyła, jeno drogi, którą badania właściwie filozoficzne mogą być ze skutkiem i z pożytkiem prowadzone, niepospolita miałaby już przez to samo wartość. A zwłaszcza nasze pokolenie powinno wartość tę należycie oceniać i uwzględniać, gdyż bardziej może, niż kiedyindziej ludzkość stoi bezradnie u schyłku wieku i nie wie, kędy się obrócić. Trzeba zatem koniecznie, by choć filozofowie głowy nie tracili i by wiedzieli, którędy wypada iść. A dowiedzą się tego od filozofii historii filozofii.

PO CZTERECH LATACH.¹⁾

Wskutek wojny ustało międzynarodowe współdziałanie i porozumiewanie się także na polu filozofii. O tem, co się dzieje na tem polu w krajach odciętych od nas frontami bojowymi, nic prawie nie wiemy. A także z krajów neutralnych dochodzą nas dzięki utrudnieniom komunikacyjnym tylko nader skąpe wieści.

Niepodobna tedy zdać sobie obecnie w sposób wszechstronny sprawy z światowego ruchu filozoficznego w ciągu ostatnich czterech lat od chwili, gdy w lipcu 1914 r. opuścił prasę ostatni numer przedwojenny niniejszego czasopisma. Można jednak uczynić całkiem sumaryczny obrachunek w zakresie polskiego ruchu filozoficznego. Będzie to zarazem najlepszem nawiązaniem przerwanej przejściowo nici naszego wydawnictwa.

Obejmując rzutem oka miniony okres czteroletni, stwierdzić należy z głębokim smutkiem ubytek szeregu pracowników na niwie polskiej filozofii, których pozbawiła nas śmierć. Zmarł sędziwy ks. Stefan Pawlicki; odeszli od nas w wieku już starszym ale do ostatniej chwili czynni Władysław Biegański i Julian Ochorowicz; zabrakło wśród nas zmarłych w dojrzałym wieku męskim i w pełni płodnej działalności Edwarda Abramowskiego i Władysława Weryhy, a nie zatrzymała się śmierć przed zupełnie jeszcze młodem siłami, jakimi byli Bronisław Bandrowski i Adam Stögbauer. — Straty to nader bolesne dla społeczeństwa nie obfitującego w przedstawicieli i organizatorów pracy naukowej; tem boleśniesz, że przy-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, IV (1914-18), 8. str. 206-7.

padły na czas, w którym potrzeba najwyższego napięcia sił twórczych narodu.

Świadomość tej potrzeby sprawiła, że chociaż z powodu okoliczności wojennych stanęły chwilowo niektóre warsztaty pracy filozoficznej, przerwy te nie trwały nigdzie dłużej, aniżeli wymagała tego nieuchronna konieczność. I tak nie fungowały katedry i seminaria filozoficzne oraz pracownie psychologiczne Uniwersytetu Jagiellońskiego przez półrocze zimowe roku akademickiego 1914-15 (wskutek zarządzonej wówczas ewakuacji twierdzy krakowskiej), a Uniwersytetu lwowskiego przez oba półrocza tegoż roku (wskutek zakazu okupacyjnych władz rosyjskich). Na cały rok akademicki 1914-5 przerwały też swoją działalność wskutek rozproszenia członków Komisya do badania historii filozofii w Polsce, Polskie Towarzystwo filozoficzne we Lwowie (którego jednak członkowie, bawiący w roku 1914-15 w Wiedniu, schodzili się co dwa tygodnie na zebrania, gdzie wygłoszono szereg odczytów) i Towarzystwo filozoficzne w Krakowie. Wszystkie te organizacje podjęły w jesieni 1915 r. normalną działalność, której tok dorównuje ich działalności przedwojennej.

Organizacje warszawskie pracowały w ubiegłym okresie czteroletnim bez przerwy. Tyczy się to zarówno Polskiego Towarzystwa psychologicznego jak Warszawskiego Instytutu psychologicznego, w którego pracowni nie ustawały ani na chwilę dokonywane w niej badania.

Ale filozofia polska nie tylko nie utraciła wskutek wojny żadnego ze swych warsztatów pracy, lecz owszem zyskała nowe. Wywołana wojną zmiana stosunków przyniosła nam — w jesieni 1915 r. — wskrzeszenie polskiego Uniwersytetu w Warszawie a w nim dwie katedry filozofii i jedną katedrę psychologii z odpowiednimi seminariami i pracowniami — rzecz niezmierniej doniosłości dla rozwoju polskiej pracy filozoficznej; w tym samym też roku rozpoczął swe prace Warszawski Instytut filozoficzny, którego stworzeniem ś. p. Władysław Weryho uwieńczył swoją przeszło dwudziestoletnią pracę organizacyjną na polu polskiej filozofii. A nie brakło też wykładów i referatów filozoficznych na zorganizowanych w Kijowie w roku

1916 wyższych kursach naukowych (przekształconych następnie w Polskie Kollegium uniwersyteckie) ani w powstałym również w czasie wojny w Moskwie Polskim Kole naukowym.

Co się tyczy publikacyj filozoficznych zaznaczyć wypada, że Przegląd Filozoficzny mimo wojnę i mimo utratę swego twórcy i długoletniego kierownika, śp. Władysława Weryhy, wychodzi stale w dalszym ciągu; nie uległa też przerwie działalność wydawnicza Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie, Towarzystwa filozoficznego w Krakowie i Warszawskiego Instytutu psychologicznego; wyszły i wychodzą też dalsze tomy wydawanej przez Kasę im. Dr. J. Mianowskiego a stworzonej ongiś przez Henryka Struvego „Biblioteki filozoficznej“, dalej „Prac filozoficznych“ jakoteż „Prac z psychologii doświadczałnej“. Przybyło zaś nowe wydawnictwo filozoficzne w postaci „Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce“, publikowane przez wymienioną Komisję nakładem Akademii Umiejętności, która tak samo jak Towarzystwo przyjaciół nauk w Poznaniu i Towarzystwo naukowe warszawskie przez cały czas wojny nie przerwała ani swych prac ani swych publikacji, obejmując nimi jak zawsze także filozofię. A obok tych wydawnictw zbiorowych pojawiają się w druku liczne prace publikowane oddzielnie.

Tak więc mimo trwającą już cztery lata wojnę praca filozoficzna w Polsce rozwija się i kroczy naprzód. Wolno stąd czerpać niezłomną nadzieję, że ciągłość jej, zachowana dotąd, i nadal nie będzie naruszona. A będzie to zarazem dowodem, że filozofia nie jest w Polsce wątłą rośliną, obumierającą pod srogiem tchnieniem rozpętującej najdziksze namiętności burzy, lecz potężnem drzewem, zakorzenionem głęboko w umysłowych potrzebach narodu a konarami swemi wiodącym jego wzrok ku górze, w przestworza światła i jasności.

GUSTAW TEODOR FECHNER.

1. Wstęp do polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnem“.¹⁾

Gustaw Teodor Fechner, profesor fizyki, twórca psychofizyki, ojciec psychologii i estetyki eksperymentalnej, ujmujący w miarę i liczby życie duchowe, więc badacz ścisły, przyrodniczą metodę do świata psychicznego stosujący — tenże sam Fechner autorem książeczki o życiu pośmiertnem? Książeczki, która nie tylko nie zwalcza wiary w życie pośmiertne, lecz wiarę tę na nowych usiłuje oprzeć podstawach!

A jednak tak jest. I nawet niema w tem nic tak bardzo dziwnego. Trzeba tylko o dwóch pamiętać rzeczach: o czasach, w których żył Fechner, i o duchu, który go ożywiał.

Życie Fechnera łączy początek z końcem wieku XIX. (1801—1887). W okresie tym Niemcy poili się kolejno skrajnym idealizmem i krańcowym naturalizmem. Wszystkiem duch i myśl, wołali jedni — wszystkiem materya i siła, drudzy. I nie tylko poglądy, lecz także metody ich były różne — poniekąd sobie przeciwne. Idealiści na czele swego rozumowania stawiali zasadę absolutną i snując z niej wątek swych śmiałych wywodów, konstruowali całość poglądu na świat i całość świata, nie wiele troszcząc się o to, czy konstrukcyja dokładnie odpowiada rzeczywistości. Nie pociągał ich pozytywny fakt i konkretny szczegół, lecz ogół zjawisk i synteza; obserwacyę lekceważyli, uznając jedynie spekulacyę. Chcieli

¹⁾ G. T. Fechner: Książeczka o życiu pośmiertnem. Z 6. wydania niemieckiego przełożył B. Maczewski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Kazimierz Twardowski. (Str. 1-27). Wiedza i życie. Serja III, tom XI. Lwów-Warszawa, 1907, str. 114.

wniknąć w istotę świata, zanim poznali jego mechanizm, tłumacząc sobie, iż, zgłębiwszy absolutne źródło wszechbytu, zrozumieją wszystko, co z tego źródła wypływa. Prowadzili umysł ludzki odrazu na najwyższe szczyty, z góry spoglądając na niziny, w których dla ich wzroku konkretna pełnia rzeczywistości tonęła jakby w mgle spowita. — Wręcz przeciwnie naturaliści. Ich alfą i omegą był dany w doświadczeniu świat; całą rzeczywistość w jego zamykali ramach. Badać warto i badać można — mawiali — tylko pozytywne fakty, tylko konkretne szczegóły; zrozumienie ogółu zjawisk, stworzenie ich syntezy jest rzeczą dla umysłu ludzkiego niedostępną. Spekulacja, to mrzonki na jawie, to poezja — wszystkim obserwacja i eksperyment. Kto zrozumie mechanizm świata, ten zarazem przejrzał jego istotę, wszak niczem innym cały świat jak mechanizmem, odwiecznymi prawami przyrody stworzonym. Kto się pnie ku urojonym szczytom, traci pewny grunt pod nogami i gubi się w obłokach mglistych marzeń, na które nauka patrzy z uśmiechem pobłażliwego politowania.

Zdawałoby się, że między tak skrajnymi i bezwzględными przeciwnikami niema drogi pojednania; wszak — przynajmniej na pierwszy rzut oka — niema nic, coby ich łączyło, a wszystko ich dzieli. Ale tak jest istotnie tylko na pierwszy rzut oka. Kto się bliżej zapozna z obu zwalczającymi się obozami, dostrzeże dwa ogniwa, które je łączą, dwie dążności, obu wspólne: Zarówno idealiści jak naturaliści wieku XIX. są monistami i ewolucjonistami.

Będąc monistami, sprowadzają całą różnorodną rzeczywistość do jednej zasady. Idealisci upatrują ją w duchu, któremu, jako pierwiastkowi wszechbytu, różne nadają nazwy: duch absolutny, jaźń bezwzględna i t. p. Naturaliści wywodzą wszystko, co istnieje, z materii. Dla tamtych materia i przyroda są wytworem ducha, dla tych duch i świadomość są wytworem materii. Ale dla obu podstawa tego co jest, jest jedna. Dualizm, uznający dwie równorzędne sobie zasady bytu, ducha obok materii, materię obok ducha, wydaje się zarówno idealistom jak naturalistom poglądem przestarzałym.

Będąc ewolucjonistami, zarówno idealisci jak naturaliści wierzą w stopniowe wyłanianie się bardziej złożonych, wyż-

szych form bytu z form prostszych, niższych. Tę zasadę rozwoju stosują tak do świata duchowego, jak do świata cielesnego. Idealiści — rzecz jasna — z szczególnem zamiłowaniem roztaczają przed nami obraz stopniowego rozwoju ducha, traktując nieco po macoszemu sprawę rozwoju przyrody żywej i martwej; naturaliści — na odwrót — zajmują się szczególnie rozwojem naszej planety i żyjących na niej ustrojów, zbywając ogólnikami rozwój życia duchowego. Ale jedni i drudzy jak najbardziej stanowczo odrzucają myśl, jakoby to, co jest, zawsze takiem było lub być miało, jakim jest. Przeciwnie, wszystko ustawicznie się przeobraża i rozwija, bądź drogą jakiegoś procesu dyalektycznego, bądź sposobem określonym prawami geo- i biologicznymi.

Skoro tedy nie brak cech wspólnych kierunkom tak rozbieżnym, jakimi są idealizm i naturalizm, dziwić się nie można, że pojawiały się usiłowania pogodzenia obu. Sposób takiego pogodzenia wskazał swego czasu Spinoza: w jego ślady wstąpiły próby późniejsze, a wśród nich w zaraniu wieku XIX. filozofia Schellinga. Czem u Spinozy substancja, z której wynikają równolegle wszelkie objawy ducha i przyrody, tem u Schellinga absolut, będący identycznością ducha i przyrody, wyłaniający z siebie stopniowo objawy jednego i drugiego. Spinozizm czyli monizm w ściślejszem znaczeniu spotykamy też w metafizyce Spencera, przyjmującego niepoznawalny absolut za podstawę zjawisk ducha i przyrody. Wpływ spinozizmu — za pośrednictwem Schellinga — stwierdzić należy także u Fechnera.

Albowiem w cieniu filozofii przyrody Schellinga i jego zwolenników rozwijały się pierwotnie myśli Fechnera, wówczas adepta sztuki lekarskiej. Lecz jego umysł, odczuwający z niezwykłą siłą potrzebę ścisłości metodycznej, nie znalazł w ówczesnej medycynie zaspokojenia tej potrzeby. Zwrócił się tedy ku fizyce, a metodyczne wybryki filozoficzno-przyrodniczych spekulacji Schellinga i jego szkoły dostarczyły mu tematu do szeregu satyr naukowych, ogłoszonych pod przybranem nazwiskiem dra Misesa. Ale i sama fizyczna strona świata i jej badanie nie wystarczały Fechnerowi. Nie mogąc się pogodzić z metodą Schellinga, nie mógł się przecież roz-

stać z jego zasadniczą myślą, szukającą pomostu między duchem a przyrodą. Wyniósłszy z domu rodzicielskiego szczerą pobożność, obdarzony żywą wyobraźnią, wrażliwym zmysłem piękna i żyłką poetycką, będąc usposobienia harmonijnego i pogodnego, stroniącego od skrajności i jednostronności, nie mógł pozbyć się dręczących każdy głębszy umysł pytań inaczej, niż wytwarzając sobie zaokrąglony pogląd na świat, czyniący zadość potrzebom zarówno serca jak rozumu, godzący w sobie naturalizm i idealizm, empiryzm i spekulację.

Pierwszy zarys tego poglądu na świat naszkicował Fechner w wydanej w roku 1836 „Książeczce o życiu pośmiertnem”; w szczegółach wykończył, uzasadnił i pogłębił go w szeregu dzieł, napisanych w drugiej połowie życia, po przebyciu ciężkiej, trzyletniej choroby, z której niemal cudem wyszedł ręką obronną, a w czasie której, odcięty zupełnie od świata zewnętrznego i otoczenia, tem skwapliwiej zwrócił się ku wnętrzu swej duszy, rozbierając i skupiając podążające ku wieczności myśli.

Zasadniczym czynnikiem, osią i podstawą tego poglądu na świat jest paralelizm psychofizyczny: każdemu zjawisku psychicznemu odpowiada fizyczne, każdemu zjawisku fizycznemu psychiczne. Inaczej być nie może, skoro — jak twierdzi Fechner — oba te rodzaje zjawisk są w gruncie rzeczy jednym tylko rodzajem zjawisk. Jeśli mimo to dla doświadczenia naszego rozszczepia się ten jeden rodzaj na dwa rodzaje, pochodzi to stąd, że doświadczenie nasze jest dwojakie, gdyż owe zjawiska jednego rodzaju spostrzegamy bądź z wewnątrz, bądź z zewnątrz. Jak tedy krzywa, z wewnątrz widziana, wygląda wklęsłe, a z zewnątrz wypukłe, a jedną tylko jest krzywą, tak też cały jednorodny świat zjawisk przedstawia się jako psychiczny, gdy go okiem ducha, a jako fizyczny, gdy go okiem ciała oglądamy. Biegna zatem obok siebie równolegle szeregi zjawisk psychicznych i fizycznych, gdyż w istocie swej są jednym i tym samym szeregiem.

Więc monizm w znaczeniu ściślejszem, z tą atoli w porównaniu z Spinozą różnicą, że brak tu zupełnie metafizycznego pojęcia substancji, którą Fechner jako zbyteczną odrzuca. Niema substancji, istnieją tylko zjawiska, zdarzenia,

fakty. Gdy więc Fechner mówi o duszy, nie ma na myśli „prostej substancji duchowej“, lecz przez duszę każdej istoty żyjącej rozumie ogół odpowiadających każdemu organizmowi i w organiczną całośćłączonych czynności i zjawisk duchowych.

Każdy bowiem organizm posiada duszę w tem znaczeniu: cokolwiek żyje, żyje fizycznem a zarazem duchowem życiem. A organizmem jest nie tylko ciało ludzkie i zwierzęce, lecz także roślinne; więc i roślina ma duszę. Nie koniec na tem. Ciała ludzi, zwierząt i roślin pozostają także w związku organicznym ze sobą i z całą ziemią, w której istnieniem swoim tkwią. Więc ziemia nasza tworzy wraz z organizmami ludzkimi, zwierzęcimi, roślinnymi organizm wyższy — to też odpowiada jej i wyższe życie duchowe: ziemia ma równie dobrze swoją duszę, jak ma ją i człowiek i zwierzę i roślina.

Stosunek życia psychicznego ziemi do życia psychicznego tkwiących w niej organizmów jest analogiczny do stosunku życia psychicznego człowieka do życia psychicznego pewnych części jego organizmu. Dusza ludzka nie jest umiejscowiona w żadnej określonej części ciała ludzkiego, nie ma swej siedziby, swego siedliska w tym lub owym ośrodku układu nerwowego, lecz opiera się na całości tego układu, na współdziałaniu i wzajemnem oddziaływaniu na siebie rozlicznych jego części. Każda z nich spełnia swą funkcję fizyczno-fizyologiczną, każdej odpowiada pewien kierunek życia psychicznego, ale jak wszystkie funkcje fizyczno-fizyologiczne tworzą jedno życie fizyczne, tak też wszystkie kierunki życia psychicznego tworzą jedno życie psychiczne, jedną świadomość. Okiem i należącemi do niego częściami układu nerwowego widzimy, uchem słyszymy. Ale widzenie i słyszenie i inne czynności psychiczne zlewają się w jedną wspólną świadomość o szerszym zakresie, niż posiada ją samo widzenie lub samo słyszenie — wszak już widzenie, dokonane każdym okiem zosobna, w jedno zlewa się widzenie obuoczne. Czem wzrokowy, słuchowy i t. d. kierunek życia psychicznego dla całości ludzkiego życia psychicznego, tem życie psychiczne ludzi, zwierząt, roślin dla całości życia psychicznego ziemi. Człowiek widzi okiem, słyszy uchem — myśli mózgiem — ziemia wi-

dzi oczyma wszystkich żyjących na niej istot, które widzą, i myśli mózgiem wszystkich żyjących na niej istot, które myślą. I tak samo jest pod każdym innym względem.

Ale i na tem jeszcze nie koniec. Ziemia żyje i ma swoją duszę. Lecz ziemia jest jedną z planet naszego systemu słonecznego. A ten system słoneczny jest przecież także ustrojem nie mniej misternym od ustroju ziemi i żyjących na niej istot. Ziemia wraz z innymi planetami tworzy całość współdziałających i oddziaływujących na siebie części. I jeśli ziemia żyje życiem duchowem i jeśli wszystkie inne planety żyją życiem duchowem — wtedy ogółowi systemu słonecznego tak samo odpowiadać musi jakaś ogólna świadomość, jak odpowiada ogółowi ustroju istot ziemskich. Dusze istot ziemskich tworzą duszę ziemi, dusze innych planet wraz z duszą ziemi — aniołowie — tworzą duszę naszego systemu słonecznego. I on ma swoją świadomość, wyższą od świadomości każdej planety, obejmującą je wszystkie, gdyż wszystkie w niej się zlewają.

A świadomość wszystkich systemów słonecznych świata? One zlewają się w świadomość najwyższą, w duszę wszechświata. Duszą wszechświata Bóg.

Tak więc stopień po stopniu staje w myśli Fechnera psychofizyczna budowa wszechświata. Wszystkie organizmy niższe jednego rzędu tworzą — wzięte w całości — tak pod względem swego fizycznego jak pod względem swego psychicznego życia istotę rzędu wyższego. Życie fizyczne tej istoty obejmuje życie fizyczne owych istot niższych i w niem tkwi; życie psychiczne tej istoty obejmuje życie psychiczne owych istot niższych i w niem tkwi. Najniższym rzędem istot są istoty żyjące na ziemi i na innych planetach, na życiu tych istot opiera się, życie ich obejmuje życie ziemi, życie innych planet. Na życiu ziemi i innych planet opiera się, życie to obejmując, życie naszego systemu słonecznego; życie wszystkich systemów słonecznych obejmuje i na niem się opiera życie wszechświata. Życie każdego stopnia wyższego ogarnia zlewające się w niem w jedną całość kierunki życia stopnia niższego; a wszelkie życie stopnia niższego wchodzi w życie wyższe, które z niższego powstaje i na niem się rozwija.

A wszelkie życie jest zarazem cielesnem i duchowem życiem; nie tylko człowiek ciałem żyje i duszą, lecz także wszechświat, którego ciałem przyroda, a duszą Bóg. *Deus sive natura* — mawiał Spinoza.

Zaznaczony tutaj w najogólniejszych wynikach tok myśli musi się wydać w tem suchem przedstawieniu wysoce paradoksalny. W przedstawieniu samego Fechnera paradoksalność się zatracza. Całość swego poglądu wyłożył Fechner głównie w dwóch dziełach: jedno dwutomowe p. t. „*Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkte der Naturbetrachtung*“ (1851) roztacza przed czytelnikiem ogromnie obfity materiał faktów i porównań, na których Fechner się opiera; drugie krótkie p. t. „*Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*“ (1861) kładzie główny nacisk na metodyczną stronę wywodów i podaje logiczny szkielet myśli, które autora doprowadziły do jego poglądu na świat. Podstawową zasadę logiczną swych rozmyślań formułuje Fechner (l. c. str. 116 i n.) w następujących słowach:

„Trzeba, wychodząc z jak najszerszego zakresu tego, co w dziedzinie bytu podlega doświadczeniu, przez uogólnienie, rozszerzenie i stopniowanie wyłaniających się tutaj punktów widzenia dojść do poglądu na to, co poza tą dziedziną ma wator w innych, szerszych i wyższych dziedzinach bytu, do których wskutek ich oddalenia nasze doświadczenie nie sięga, lub których obszar i wysokość sięga poza i wznosi się ponad nasze doświadczenie. Zachować przytem trzeba tę ostrożność, by dokonywać uogólnienia, rozszerzenia i stopniowania wychodzącego poza dziedzinę doświadczenia tylko w tym sensie i w tym kierunku, który się zarysowuje już w samej dziedzinie doświadczenia, by więc tym innym wyższym i szerszym dziedzinom przypisywać i o nich przyjmować tylko to, co się uogólnia, rozszerza, stopniuje tem bardziej, im szerzej i wyżej wpatrujemy się w dziedzinę doświadczenia, przyczem należy się liczyć w całej pełni z różnicami, wynikającymi z większego oddalenia i obszaru oraz z większej wysokości danej dziedziny“.

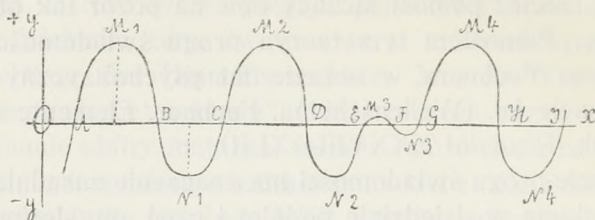
Postępując w myśl tej zasady, stworzył Fechner pogląd

na świat, który jednoczy i godzi w sobie wiarę w bóstwa słońca, gwiazd i planet, wiarę w Boga i aniołów i w nieśmiertelność duszy z wynikami współczesnych badań przyrodniczych i psychologicznych, z własnymi jego dociekaniami na polu psychofizyki. Chociaż bowiem między samem już pojęciem psychofizyki a spekulacją metafizyczną Fechnera ziele — na pierwszy przynajmniej rzut oka — bezdenna przepaść, istnieje przecież pomost łączący obie na pozór tak obce sobie dziedziny. Pomostem tym teoria progu świadomości, wyrażona przez Fechnera w obrazie fal psychofizycznych, czyli w schemacie fal. (Wellenschema. Fechner, Elemente der Psychophysik. Rozdział XXXVIII—XLII).

Pojęcie progu świadomości ma znaczenie zasadnicze przede wszystkim w dziedzinie podniet i czuć zmysłowych. Podnietom, działającym na narządy zmysłowe, tylko wtedy towarzyszy czucie, gdy podniety nie są za słabe. Granica pomiędzy podniętą zbyt słabą, by „wywołała“ czucie, a podniętą wystarczającą do „wywołania“ czucia, zowie się progiem podniety czyli podniętą progową. Ale podnieta nie „wywołuje“ czucia bezpośrednio; czucie towarzyszy raczej przebiegom czyli — ogólnie mówiąc — ruchowi, zachodzącemu w danych częściach układu nerwowego. Ruch ten nazywa Fechner ze względu na towarzyszące mu objawy psychiczne ruchem „psychofizycznym“. Jeżeli ruch ten, wywołany podniętą, jest za słaby, czucia niema; ruch psychofizyczny musi być dość wydatny, by się nam uświadomił w postaci czucia. Granica między ruchem niewystarczającym a wystarczającym do „wywołania“ czucia zowie się progiem świadomości. Ruch za słaby pozostaje poniżej progu, jest dla nas nieświadomy; ruch dość silny wznosi się ponad próg, staje się nam świadomym.

Ale znaczenie pojęcia progu ogranicza się nie tylko do dziedziny czuć, lecz stosuje się do całej treści naszej świadomości i do poszczególnych jej kierunków. Przebiegom czyli ruchowi naszego układu nerwowego towarzyszy świadomość, gdy czuwamy; gdy zaś śpimy, a nic nam się nie śni, przebiegi w naszym układzie nerwowym odbywają się bez udziału naszej świadomości, są bowiem za słabe, by im towarzyszyła świadomość, zapadają się pod próg świadomości, pozostają dla nas nieświadomymi. A czasem i we śnie ruch psychofizy-

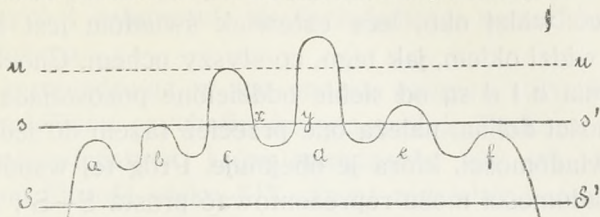
czny nabiera siły większej, wznosi się ponad próg i staje się świadomym w postaci przeróżnych snów. Tak więc okresy świadome i nieświadome życia naszego oddziela od siebie próg świadomości, łączy je zaś ogół przebiegów w układzie nerwowym, bądź to wznoszących się ponad próg świadomości bądź to pozostających poniżej progu. Stosunki te może nam przedstawić następujący rysunek:



Prosta Ox przedstawia próg świadomości, krzywa zaś ruch psychofizyczny, ogół przebiegów w układzie nerwowym, wziętych jako jedna całość. Zarazem przedstawia nam oś odciętych Ox czas, oś rzędnych ($O+y$; $O-y$), stopień natężenia ruchu psychofizycznego. Literami A, B, C, D i t. d. oznaczone są chwile budzenia się i zasypiania. Więc świadomość, zjawiwszy się w chwili przebudzenia się A, staje się coraz pełniejszą i osiąga w chwili M^1 swego szczytu, by następnie słabnąć i zniknąć w chwili uśnięcia B. Natężenie ruchu psychofizycznego obniża się, od chwili B począwszy, coraz bardziej pod próg świadomości, sen staje się coraz głębszym, najgłębszym w chwili N^1 , by potem znowu coraz bardziej zbliżyć się do następnego okresu jawy, rozpoczynającego się w chwili C i t. d. Między zwykłą porą zaśnięcia i budzenia się osobnika ruch psychofizyczny może się wskutek jakichś podnieć zewnętrznych lub wewnętrznych spotęgować do tego stopnia, że następuje o niezwyklej porze — np. nad ranem — przebudzenie się (w chwili E), niebawem jednak osobnik znowu zasypia (w chwili F), lecz snem już nie tak głębokim (N^3); wkrótce następuje też przebudzenie się jak codziennie (w chwili G).

Schematowi fal możemy nadać także inne znaczenie, tak iżby przedstawiał nam różne stopnie i kierunki równoczesne natężenia świadomości. Oś rzędnych reprezentuje wtedy tak

samo jak poprzednio owe różne stopnie natężenia, gdy tymczasem każdemu punktowi osi odciętych odpowiada pewien kierunek świadomości (uwagi), pewna dziedzina treści świadomości. Wtedy fala jest symbolem tego, co się w danej jednej chwili równocześnie w świadomości odbywa. Np.



Linia s-s' oznacza próg świadomości; linia u-u' oznacza próg uwagi; jeśli ruch psychofizyczny osiąga natężenia, leżącego ponad progiem świadomości, lecz poniżej progu uwagi, odpowiednie objawy psychiczne są nam wprowadznie świadome, lecz nie zwracają na siebie naszej uwagi; tak się ma np. rzecz, gdy wpatrzeni w jakiś przedmiot, widzimy wprowadznie także jego najbliższe otoczenie, lecz nie zwracamy na nie uwagi. Ruchowi psychofizycznemu, sięgającemu ponad linię u-u', odpowiadają objawy psychiczne, którym towarzyszy uwaga; objawy te są tedy w całej pełni świadome, gdy tymczasem tamte pozostają niejako półświadome. Powyższy schemat może nam przedstawiać dokonany w danej chwili przekrój psychofizyczny osobnika, śledzącego w teatrze rozgrywającą się na scenie akcję. Ruchowi psychofizycznemu, symbolizowanemu falami a b c d e f, odpowiadają kolejno czucia smaku, węchu, słuchu, wzroku, dotyku, temperatury. Widz ma całą swą uwagę skupioną (d) na tem, co na scenie widzi, zarazem słucha z uwagą (c) słów aktora, lecz z uwagą znacznie mniejszą od tej, którą zwraca na ruchy aktora. Wszystkie inne zmysły widza są wtedy uśpione, prócz np. zmysłu dotyku (e), za pośrednictwem którego widz odbiera pewne czucia, wywołane niewygodną pozycją ciała wychylającego się naprzód. Lecz i te czucia pozostają w półmroku świadomości, uwagi widza na siebie nie zwracając.

Dziedziny poszczególnych zmysłów oraz odpowiadających im czuć są od siebie oddzielone. Co widzi oko (światło

i barwy), tego ucho nie słyszy; co słyszy ucho (głosy), tego oko nie widzi; ale i widzenie i słyszenie, oddzielone od siebie i obce sobie, gdy je rozważamy dla siebie, wchodzą w skład większej całości, tworzą zjednoczone w świadomości czynniki jednego umysłu. Oko nie widzi, co słyszy ucho, ani ucho nie słyszy, co widzi oko, lecz człowiek świadom jest zarówno tego, co widzi okiem, jak tego, co słyszy uchem. Chociaż więc wzniesienia c i d są od siebie oddzielone pozostającą poniżej świadomości doliną, należą one przecież razem do jednej i tej samej świadomości, która je obejmuje. Próg tej wspólnej niejako świadomości może reprezentować prosta $S-S'$; ruchowi psychofizycznemu, wznoszącemu się ponad próg $S-S'$ towarzyszą zjawiska psychiczne, należące do jednej świadomości, do świadomości danej jednostki.

Ten stosunek pomiędzy świadomością oka, ucha i t. d. a wspólną świadomością jednostki, obejmującą tamte świadomości częściowe, służy Fechnerowi za empiryczny punkt wyjścia „uogólnienia, rozszerzenia i stopniowania“ (zob. powyżej str. 252), które prowadzi wprost do naszkicowanych już powyżej zasadniczych myśli jego poglądu na świat. Czem bowiem są zamknięte w sobie i odgraniczone od siebie świadomości poszczególnych zmysłów dla szerszej i wyższej świadomości jednostki, posiadającej owe zmysły, tem są świadomości jednostek dla jakiejś szerszej i wyższej świadomości, obejmującej owe świadomości jednostkowe. Tą świadomością wyższą, w której łączą i zlewają się świadomości wszystkich jednostek ziemskich podobnie jak w świadomości danego człowieka zlewa się świadomość jego oka ze świadomością jego ucha i t. d., jest świadomość ziemi. Duch ziemi dla wszystkich żyjących na niej istot jest tem samem, czem jest duch jednostki ludzkiej dla wszystkich ośrodków nerwowych: jeden i drugi ogarnia, obejmuje, łączy, jednoczy cząstkowe życie psychiczne w jednolitą świadomość wyższą.

Rysunek drugi może zatem służyć także do illustrowania tego stosunku istot ziemskich do samej ziemi. Poszczególne odcinki fali, przedstawiającej ruch psychofizyczny, nie oznaczają wtedy dziedzin poszczególnych zmysłów, świadomości oka, ucha i t. d., lecz życie psychiczne poszczególnych istot,

świadomość jednostki a, jednostki b i t. d. Próg świadomości jednostkowej oznacza nam wtedy prosta s-s', natomiast prosta S—S' przedstawia obecnie próg świadomości ziemi, obejmującej w jedną całość świadomości wszystkich istot ziemskich. A idąc tą drogą dalej, dochodzimy do świadomości systemów słonecznych i ostatecznie do świadomości wszechświatowej, ducha Bożego.

Przeprowadzając w ten sposób poprzez cały świat pojęcie paralelizmu psychofizycznego, usiłuje Fechner pogodzić owe przeciwieństwa, które zaznaczyły się tak jaskrawo w rozwoju filozofii wieku XIX. Świat widzialny i niewidzialny, zjawiska fizyczne i psychiczne występują jako równouprawnione dwie strony rzeczywistości; mechanizm faktów zmysłowych nie wypiera z poglądu na świat życia duchowego i nadzmysłowego — owszem, życie to wspiera się na owym mechanizmie. Ścisła obserwacja, ilościowe ujęcie jej wyników idzie ręką w rękę z śmiałym polotem myśli, tworząc jego podstawę; z drobnych spostrzeżeń życia potocznego ostrożnie i celowo rozszerzanych, zrazu w granicach doświadczenia, później poza temi granicami, wyrasta wykończony gmach systemu filozoficznego, w którym miejsce dla naturalizmu i dla idealizmu, dla spekulacji i dla empiryzmu. A gmach ten doskonale się dostraja do innych, które zbudował z myśli ludzkiej wiek XIX, gdyż styl jego znamionują monizm i ewolucjonizm.

Chociaż myśl Fechnera rozwijała się zrazu pod wpływem spinozizmu Schellinga i śladów tego wpływu zupełnie zatrzeć nie zdołała, pod jednym względem różni się zasadniczo i stanowczo od filozofii Schellinga, tworząc nawet jej przeciwieństwo. W pierwszym rozdziale swej „Vorschule der Aesthetik“ charakteryzuje Fechner dwojaki sposób, którym ludzkość zmierza do wiedzy i do jej uzasadnienia. Jeden z tych sposobów rozpoczyna „od góry“, wychodząc od pomysłów i pojęć najogólniejszych, schodzi ku szczegółom; drugi sposób rozpoczyna „od dołu“, wznosząc się od faktów i szczegółów do rzeczy najogólniejszych. Schelling obrał sposób pierwszy, Fechner drugi. A z tym przeciwnym sposobem konstrukcji filozoficznej łączy się też różny los, z którym spotkały się usiłowania obu myślicieli.

Schelling, żyjąc w epoce, w której narzucająca się faktom

spekulacya świeciła największe tryumfy, filozofią swoją od góry budowaną zdobywał sobie łatwo uznanie. Przemawiając z katedry i z książek, znajdował posłuch chętny w kołach szerokiach. Liczne rzesze uczniów w lot chwytały każde jego słowo i roznosiły je po świecie filozoficznym. Zupełnie inaczej przedstawiają się losy filozofii Fechnera. Ona zdobywała sobie uznanie „od dołu“. Prace, poświęcone ilościowemu ujęciu czuć zmysłowych i życia psychicznego wogóle, prace więc, w których Fechner bada szczegóły i fakty, w których składa i uzasadnia wyniki wytrwałej obserwacyi i mozolnych eksperymentów, prace te szybko wślawiły jego imię i Fechner psychofizyk cieszył się już rozgłosną sławą, gdy o jego poglądzie na świat ciągle jeszcze było głucho. Lecz Fechner nie tracił nadziei; w przedmowie do pracy pt. „Ueber die Seelenfrage“ powiada:

„Będąc studentem, mieszkałem z kolegą, któremu wstawanie z łóżka z wielką przychodziło trudnością. Gdy mi pewnego razu o to szło, osiągnąłem cel swój w następujący sposób: Wołałem w odstępach pięciominutowych zawsze jedno i to samo: „Wstawaj“. Pierwszy raz bez najmniejszego skutku; za drugim razem rzekł: „Daj mi spokój“; za trzecim razem: „To ci się na nic nie zda“; za czwartym razem milczał, lecz wszystko w nim wrzało; za piątym razem zaczął się miotać i kłaść; za szóstym razem krzyknął: „To nie do wytrzymania!“ Za siódmym razem naprawdę już nie wytrzymał i wyskoczył z łóżka, aby się na mnie rzucić; rychło jednak gniew jego ostygł, gdyż sam był z tego zadowolony, że znalazł się poza łóżkiem — i już się nie położył“.

„Tak też sam po raz pierwszy wołałem do publiczności, która nie może podnieść się z łóżka starych poglądów, „wstawaj“, wydając „Książeczkę o życiu pośmiertnym“; wołałem po raz drugi „wstawaj“, wydając „Nannę“; wołałem trzeci raz „wstawaj“, wydając „Zend-Awestę“; wołałem czwarty raz „wstawaj“, wydając książkę o księżycu; teraz wołam po raz piąty „wstawaj“, a jeśli żyć będę zawołam jeszcze szósty i siódmy raz „wstawaj“, a będzie to zawsze tylko jedno i to samo „wstawaj“.

„Otóż nie sędzę, jakobym ciągle i ciągle, nie wiedzieć jak często wołając, mógł do wstania zmusić, gdyby na prawdę nie

był czas wstawania; ale gdybym nawet wcale nie wołał, wstanie już jest bliskie; wołaniem swoim mogę co najwyżej przyczynić się do tego, by nastąpiło rychlej — a cokolwiek w tej mierze uczynić mogę, czynię. Ale na to, by wołaniem swem obudzić śpiący świat, trzeba tchu silnego; ja zaś jestem w tym tchu tylko jednym tchnieniem.“

Przecucie Fechnera nie było złudne; zaledwie zamknął powieki, aby, jak sam wierzył i uczył, nowe rozpocząć życie pośmiertne, zaczęto coraz baczniejszą uwagę zwracać także na jego pogląd na świat i na prace, w których pogląd ten wyłożył. Prace te zaczęły wieść także życie pogrobowe, życie coraz pełniejsze, bogatsze, wychodząc w coraz to nowych wydaniach. „Książeczka o życiu pośmiertnem“ doczekała się za życia autora w okresie pięćdziesięcioletnim wydań trzech; tyluż wydań doczekała się po jego śmierci w okresie tylko dwudziestoletnim. Drugiego wydania swego głównego dzieła filozoficznego „Zend-Avesta“, które wyszło w druku po raz pierwszy w roku 1851, autor nie dożył; ale po śmierci jego wyszło wydanie drugie w roku 1901, a trzecie już w roku 1906. Podobnie było też z „Nanną“ (3 wyd. 1903). Wzrasta tedy koło czytelników Fechnera, wzrasta też niezawodnie jego wpływ. Mnożą się rozprawy, poświęcone przedstawieniu i rozbirowi jego filozofii; odzywają się coraz liczniejsze głosy, uznające doniosłe znaczenie poglądu Fechnera w całokształcie współczesnej myśli filozoficznej²⁾; tak popularny dziś w Niemczech pisarz filozoficzny, jakim jest Fryderyk Paulsen, wydał hasło „vorwärts zu Fechner“ (Naprzód ku Fechnerowi!³⁾).

U nas Fechner znany jest dotąd jedynie z drugiej ręki⁴⁾. Nie posiadamy przekładu żadnego z jego pism. O ile chodzi o pisma, dostępne tylko specjalistom, przekłady są do pewnego

²⁾ Ueberweg—Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie (1906 IV¹⁰), str. 307—8. Podane tam tytuły możnaby uzupełnić rozprawką Wille'go p. t. Das lebendige All.

³⁾ Paulsen: Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. Berlin, 1901, str. 192.

⁴⁾ Głównie za pośrednictwem wydanego staraniem „Przeglądu Filozoficznego“ przekładu polskiego doskonałej monografii Lasswitz'a p. t. Gustav Theodor Fechner (Stuttgart 1896).

stopnia zbyt wysokie, gdyż specjalista musi sięgać do oryginału. Inaczej ma się rzecz z pismami, w których Fechner przemawia do wykształconego ogółu, podając mu zaokrąglony, wiedzę i wiarę godzący pogląd na świat. W miarę, jak pisma te zdobywają sobie wpływ i uznanie w ojczyźnie autora, zaczynają też wchodzić w skład wspólnej własności narodów cywilizowanych.

Pragnąc z tych powodów uprzystępnąć publiczności polskiej Fechnerowski pogląd na świat, tłumacz obrał dziełko, w którym pogląd ten, skupiony około kwestyi nieśmiertelności duszy, najwcześniej się zarysowuje. Przekład nastęrcza trudności niemałe; język Fechnera, w pismach tego rodzaju na wpół naukowy, na wpół kaznodziejski, nie łatwo daje się tłumaczyć. Nikt jednak nie będzie mógł odmówić przekładowi wierności i ścisłości.

Niechaj więc książeczka, która pragnie wiarę w życie pośmiertne oprzeć na wiedzy, zapozna także polskich miłośników filozofii z prawie nieznaną u nas stroną działalności jednego z najwybitniejszych myślicieli i badaczy wieku XIX.

2. Wstęp do polskiego przekładu „O zagadnieniu duszy”.⁵⁾

We wstępie do wydanego lat temu trzynaście polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnem” Gustawa Teodora Fechnera⁶⁾ starałem się nakreślić w głównych rysach wizerunek duchowy tego filozofa, wskazać źródła i zasadnicze tło jego poglądów i zaznaczyć ich miejsce wśród prądów filozoficznych wieku XIX-ego.

Nazwałem w tym „Wstępie” Fechnera jednym z najwybitniejszych myślicieli i badaczy wieku XIX-ego i stwierdziłem, że stale wzrasta koło jego czytelników, że wzmagają się

⁵⁾ G. T. Fechner: O zagadnieniu duszy. Wydanie drugie. Do druku przygotował Dr. E. Spranger. Na język polski przełożyła Dr. Zofia z Paślowskich Drexlerowa. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Kazimierz Twardowski. Lwów, H. Altenberg, 1921. (Wiedza i Życie). Serya IV. Tom XI, str. X i 296.

⁶⁾ G. T. Fechner: Książeczka o życiu pośmiertnem. Z szóstego wydania niemieckiego przełożył B. Mączewski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Kazimierz Twardowski, Wiedza i Życie. Serya III., tom XI. Lwów-Warszawa, 1907. str. 114.

też niezawodnie jego wpływ i że się odzywają coraz liczniejsze głosy, uznające doniosłe znaczenie Fechnerowskiego poglądu na świat w całokształcie współczesnej myśli filozoficznej. Że to nie była przesada, dowodzą dwa szeregi faktów: jednym z nich następujące coraz szybciej po sobie nowe wydania jego dzieł, drugim z nich coraz liczniejsze wzmianki — krótkie lub obszernie, — poświęcane Fechnerowi w różnych publikacjach filozoficznych, oraz mnożące się opracowania monograficzne całości lub pewnych stron jego filozofii.

Znamienną jest przytem rzeczą, że zainteresowanie się filozofią Fechnera zatacza coraz szersze kręgi nie tylko w ojczyźnie filozofa i wśród jego ziomków⁷⁾, lecz przenika także do innych krajów i narodów. Pominąwszy drobniejsze o jego poglądach prace⁸⁾ zasługuje na uwagę fakt, że William James poświęcił jeden z ośmiu wykładów, wygłoszonych w oxfordzkim Manchester-College o zasadniczych zagadnieniach bytu⁹⁾, filozofii Fechnera, a stawiając go obok Bergsona, upatruje

⁷⁾ Niektóre dzieła filozoficzne Fechnera weszły już w skład wydawnictw, przeznaczonych do jak najszerzego rozpowszechnienia; przytaczam dla przykładu: Fechner G. Th., *Ausgewählte Schriften*, Herausg. von Dr. Otto Richter. Neue (Titel-) Auflage. Berlin, W. Borngräber (1908) 1918, str. VI i 235. — Fechner G. Th., *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Für die deutsche Bibliothek ausgewählt und eingeleitet von Wilh. Bölsche*. Berlin, Deutsche Bibliothek (Bd. 124), 1919, str. 300. — Fechner G. Th., *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Mit einem Geleitwort von Dr. Bruno Wille und einem Bildnis Fechners von Karl Bauer*. Berlin, O. Hendel (Bibliothek der Gesamtliteratur, 2412), 1920. — Z prac poświęconych filozofii fechnerowskiej wymieniam dla przykładu: F. Paulsen, *Gustav Th. Fechner, Internationale Wochenschrift*, 1907. — Dennert E., *Fechner als Naturphilosoph und als Christ*. Halle, 1913. — Hartung W., *Die Bedeutung der Schelling-Okenschen Lehre für die Entwicklung der Fechnerschen Metaphysik, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXXVII. (1913). — Lülmann C. D. *Monismus und Christentum bei G. Th. Fechner*. Berlin, 1917. — Tu należy także ustęp, poświęcony Fechnerowi w dziele: Carl Siegel, *Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, 1913 (str. 301-31). Zob. też mój wstęp do polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnem“ (str. 26) i cytowane tamże prace.

⁸⁾ Np. Hill J. A., *Fechner's Theory of Life after Death*, *Hibbert Journal*, XIV, str. 156-66.

⁹⁾ Wykłady wyszły drukiem p. t. *A pluralistic Universe*, 1909; w przekładzie polskim pióra Władysława Witwickiego p. t. *Filozofia wszechświata* (Wiedza i Życie, Lwów, serya IV. Tom VIII.).

w metodzie filozofowania obu tych myślicieli najwłaściwszą drogę do wyrobienia sobie poglądu na świat. „Chodzi mi o to“ powiada, „że jest najwyższy czas, aby podstawy dyskusyi nad tego rodzaju kwestyami rozszerzyć i szukać ich w dziedzinie rzeczy bardziej konkretnych. Dlatego odwoływałem się do Fechnera i Bergsona...“¹⁰⁾ A w końcowem zdaniu wykładów zwraca się do swych słuchaczy z gorącym wezwaniem, aby w swych rozmyślaniach i poszukiwaniach filozoficznych posuwali się „jeszcze dalej w kierunku konkretnym na owej pięknej drodze, którą utorował Fechner i Bergson“¹¹⁾. „Fechner“ — mówi James, — „miał oczy i umiał patrzeć, to też go czytać można raz i drugi, a zawsze ma się nowe wrażenie rzeczywistości“¹²⁾. „Chociaż typ jego rozumowania jest prawie aż dziecięco prosty a same wnioski, do których dochodzi, można spisać nawet na jednej stronie, to jednak potęgę tego człowieka stanowi nieprzebrane bogactwo i plastyka jego wyobraźni, ogromna zdolność do przerzucania się na najrozmaitsze punkty widzenia, uderzająca erudycja, głębia i doskonały dobór szczegółów, jego styl przedziwnie prosty i naturalność bijąca z każdej jego kartki“¹³⁾. To też James „podziwia“ Fechnera i podziw ten pragnąłby wzbudzić także w swych słuchaczach¹⁴⁾. Albowiem „umysł Fechnera, to jeden z takich skomplikowanych środków, z których się drogi prawdy w różne strony rozchodzą; ludzie na nich stają od czasu do czasu, ale bardzo rzadko; punkty to szczególne, bo nic nie jest od nich zbyt dalekie i nic im nie jest zbyt blizkie, zaczętem wszystko z nich widać we właściwej perspektywie. Niewyczerpana cierpliwość w obserwacyi, ścisłość w obliczeniach, nadzwyczajna bystrość w spostrzeganiu różnic i zdolność odczucia sercem tego co najbardziej ludzkie, wszystkie te cechy zdołały Fechnera w jak najszerszym zakresie, a nie widać było, żeby która z nich przeszkadzała drugiej. Był to rzeczywiście filozof w wielkiem znaczeniu“¹⁵⁾.

¹⁰⁾ L. c. str. 301 n.

¹¹⁾ L. c. str. 302.

¹²⁾ L. c. str. 153.

¹³⁾ L. c. str. 143.

¹⁴⁾ L. c. str. 127.

¹⁵⁾ L. c. str. 139.

Wielkie to znaczenie Fechnera polega, jak starałem się wykazać w „Wstępie“ do polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnem“, na niezmiernie umiejętnym pogodzeniu naturalizmu z idealizmem, spekulacyi z empiryzmem, wiary religijnej z wiedzą naukową, dzięki czemu filozofia Fechnera czyni zadość bardzo różnym, lecz z równą siłą domagającym się zaspokojenia potrzebom zastanawiającego się nad światem umysłu ludzkiego. Rozumiemy tedy, dlaczego zestawia go James z Bergsonem i dlaczego właśnie James go z Bergsonem zestawia: wszak wszystkich trzech mimo rozliczne rozbieżności cechuje ta sama zasadnicza dążność ogólnofilozoficzna ku przewyciężaniu wspomnianych przeciwieństw i obranie tej samej ku temu samemu celowi drogi, polegającej na ograniczeniu „presubtelnych roztrząsań logicznych“ do ich właściwego zakresu, na odpowiednim liczeniu się z „pozytywnymi właściwościami szczególnymi świata rzeczywistego“ i na wysnuwaniu wniosków filozoficznych „ze szczegółów, jakie życie nastęrcza“¹⁶⁾. I może kiedyś historia filozofii, spoglądając z odpowiedniej perspektywy na pochodź myśli ludzkiej, wiodący z wieku XIX-ego w wiek XX-ty, istotnie ujmie wśród przedstawicieli tego pochodź w jedną grupę nazwiska Fechnera, Jamesa i Bergsona, stwierdzając tem samem, że ponad wszelkie różnice rasowe i narodowe wybija się pokrewieństwo duchów, walczących o prawdę i wierzących w jej zwycięstwo.

James i Bergson są w Polsce bardziej znani od Fechnera. Chcąc tedy rodakom, umiejącym myśleć niezależnie a pragnącym myśleć filozoficznie, uprzystępnić poglądy tego fizyka, psychofizyka i metafizyka w jednej osobie, polecam ich uwadze po „Książeczce o życiu pośmiertnem“ rzecz drugą, „Zagadnienie duszy“. W „Książeczce o życiu pośmiertnem“ Fechner rzucił w roku 1836 pierwszy pomysł i szkic swego poglądu na świat; w „Zagadnieniu duszy“, wydanem w dwadzieścia pięć lat później (1861) pogląd ten wyłożył w postaci zaokrąglonej, silnie uwydatnił jego zasadnicze kontury oraz metodycznie go uzasadnił.

Pisząc o poglądzie na świat Fechnera, stwierdza Siegel, że ośrodek jego rozmyślań filozoficznych tworzy zagadnienie

¹⁶⁾ James l. c. str. 302.

duszy¹⁷⁾. A w przedmowie do drugiego wydania niemieckiego „Zagadnienia duszy“ powiada Fryderyk Paulsen, że książka ta tworzy poniekąd ośrodek produkcyi filozoficznej Fechnera i dlatego może bardziej od każdej innej nadaje się do wprowadzenia czytelnika w świat jego myśli¹⁸⁾. Wobec tego zbyteczną byłoby rzeczą uzasadniać, dlaczego właśnie to dziełko, a nie inna praca filozoficzna Fechnera okazuje się — po „Książeczce o życiu pośmiertnem“ — w przekładzie polskim.

Przekład ten, oddający w szacie polskiej jak najwierniej wywody Fechnera a zachowujący zarazem swoiste zabarwienie jego stylu, opiera się na tekście dopiero co cytowanego drugiego wydania niemieckiego. Uprzejmości nakładcy, jako też Dra Edwarda Sprangera zawdzięcza przekład polski pozwolenie zużytkowania dodanych do tego drugiego wydania niemieckiego objaśniających uwag.

Przekład był gotowy i prawie w całości wydrukowany w chwili, gdy wybuchła wojna światowa. Nastąpiła sześciolletnia zwłoka w ostatecznem wykończeniu druku, spowodowana rozlicznymi okolicznościami ubocznymi, towarzyszącymi gwałtownemu wstrząśnieniu cywilizacyi europejskiej. Ale na zwłoce tej nie straciła ani aktualność przekładu, ani aktualność samej filozofii Fechnera. Owszem — zyskała. To bowiem, czego wielka część ludzkości doznaje w ciągu ostatnich lat, wzbudziło w bardzo wielu a w wielu innych spotęgowało potrzebę zajęcia jakiegoś określonego stanowiska wobec wszystkiego, co się wokoło dzieje. Kto pragnie zaspokoić tę potrzebę drogą poważnego zastanowienia się nad narzucającymi się mu dzisiaj silniej niż kiedykolwiek zagadnieniami bytu i życia, kto pragnie zdobyć sobie albo chociażby tylko poznać po-

¹⁷⁾ W cytowanym powyżej dziele p. t. *Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, Lipsk, 1913, str. 301: „Im Mittelpunkt von Fechners philosophischem Denken steht die Seelenfrage“.

¹⁸⁾ G. Th. Fechner: *Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*. Zweite Auflage besorgt von Dr. Eduard Spranger. Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen, Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1907, str. XIV i 237. Tamże str. VIII.: „Sie (sc. diese kleine Schrift) steht in gewissem Sinne im Mittelpunkt von Fechners philosophischer Produktion... Sie ist daher vielleicht mehr als jede andere Schrift Fechners zur Einführung in seinen Gedankenkreis geschickt“.

gład na świat, czyniący zadość zarówno naukowym jak religijnym, zarówno artystycznym jak społecznym tęsknotom ducha ludzkiego, więc pogład na prawdę filozoficzny, ten, wędrując myślą z „Zagadnieniem duszy“ w rękę przez świat widzialny ku niewidzialnemu, nie będzie żałował podjętego trudu i przekona się, że obrał sobie w tej wędrówce świadomego drogi przewodnika.

SPENCER i LEIBNIZ.¹⁾

Czytałem raz, że Leibniz był ostatnim filozofem w rodzaju Arystotelesa, tj. filozofem, ogarniającym całość współczesnej mu wiedzy, pracującym nie tylko w zakresie nauk ściśle filozoficznych, lecz użyźniającym potęgą swego ducha także inne dziedziny wiedzy. Dzisiaj, czytałem dalej, taki polihistor nie mógłby istnieć: ogromny rozrost i specjalizacja wiedzy zakreślają nawet filozofii, z założenia wszechwiednej, granice szczuplejsze. Dzisiaj nie rodzą się już Leibnize.

A przecież, gdy na wieść o śmierci Spencera rozpamiętywał jego działalność i uprzytamniał sobie jego prace, gdy słyszał zewsząd i czytał wszędzie, że był on jednym z najznakomitszych przedstawicieli swego tj. XIX. wieku, gdy usiłował treść jego życia duchowego ująć w kilka rysów znamiennych, nasuwało i narzucało mi się coraz uporczywiej podobieństwo między fizyognomią duchową filozofa czystej krwi angielskiego i filozofa pochodzenia słowiańskiego, między Spencerem i Leibnizem.

A skorom raz dostrzegł to podobieństwo, wykrywałem i stwierdzałem je w coraz liczniejszych kierunkach. Można je wszystkie sprowadzić do trzech głównych rysów.

Pierwszym z nich jest uniwersalność. Leibniz nie był ostatnim polihistorem. Spencer również obejmował całokształt współczesnej mu wiedzy; Spencer również dał prace samodzielne, po części wprost epokowe w zakresie nauk, nie należących do filozofii w ścisłym tego wyrazu znaczeniu.

Kto czytał dzieła Spencera, wie dobrze, jak rozległy jest obszar jego wiedzy. Niema nauki, któraby mu nie dostarczyła przykładów i zastosowań dla jego poglądów. Czerpiąc pełną

¹⁾ Drukowane w „Słowie Polskiem“, Lwów, Nr. 600 z dnia 24 grudnia 1903. Str. 7-8.

dłonią ze skarbnicy wszech nauk, dowodzi, że zna je nie powierzchownie, lecz że z każdej wziął i przetrawił to, co jest jej najistotniejszą i zasadniczą treścią. Ten ustawiczny związek wywodów Spencera z wszystkimi naukami, ta spójnia, łącząca jego dowodzenia filozoficzne z zagadnieniami i faktami nauk szczegółowych, jest nienajpośledniejszym z tych czynników, które lekturę dzieł Spencera czynią tak pociągającą a zarazem pouczającą.

Ale Spencer, podobnie jak Leibniz, jest w zakresie współczesnej mu wiedzy nie tylko doskonale zorientowany, lecz sam się też do jej rozwoju przyczynił. Jak Leibniz obok Newtona stwarza rachunek infinitesimalny, tak Spencer obok Darwina i innych kładzie podwaliny pod jedną z najdonioślejszych form teorii rozwoju; a jeżeli Leibniz wsławił się nie tylko jako filozof i matematyk, lecz także jako historyk, wydając źródła i samodzielnie opracowując pewne okresy dziejowe, Spencer w socjologii swej dał podstawę pod współczesny sposób zapatrywania się na początki i prawa życia społecznego. Z jakiegokolwiek strony rozpatrywalibyśmy działalność Spencera, przyznać musimy, że umysł jego posiada wszelkie cechy tej uniwersalności, którą zwykliśmy przypisywać Leibnizowi. Wszechwiedzy nie posiadał żaden z nich; ale żadnemu z nich nie brakło do tej wszechwiedzy więcej, aniżeli drugiemu.

Ten uniwersalizm umysłowy, te niezmiernie szerokie widnokręgi, które obejmowali obaj myśliciele, zrodziły u obu ten sam kierunek, tworzący drugi wspólny im rys.

Tym drugim rysem jest chęć i potrzeba godzenia przeciwności, wyrównywania sprzeczności, usuwania tego, co dzieli, a szukania tego, co łączy. Wszystko rozumieć, znaczy wszystko przebaczać; ta zasada życiowa, przełożona na język badań naukowych, brzmi: wszystko rozumieć, znaczy nic z góry nie potępiać. Zasady tej obaj filozofowie wiernie przestrzegali w swych poszukiwaniach i w formowaniu swych poglądów. Nie potępiając z góry żadnego twierdzenia, lecz badając wszystkie pomysły bez uprzedzeń, umocnili się w przekonaniu, któremu jasny dali wyraz, że wszędzie rozsiana jest prawda, że niema tak niedorzecznego twierdzenia, w którymby nie można odkryć jakiegoś jej ziarenka. I ciekawa rzecz: od tej zasady w jednym kierunku spotykamy u Leibniza prze-

cież wyjątek: gdy mówi o systemie Spinozy, nie może znaleźć dość silnych wyrazów potępienia. Spencer również ma swoją *bête noire*: jest nią pogląd socjalnej demokracji na ustrój społeczny. A oba te wyjątki, to kierunki antiindywidualistyczne!

Poza tem jednak wszędzie przebija się wyraźna i całkiem świadoma dążność do jednoczenia i godzenia, nawet w tych samych u obu myślicieli sprawach. Obaj pragną pogodzić empiryzm z aprioryzmem, Leibniz zapomocą teorii, streszczonę w zdaniu, iż niema nic w rozumie, czegoby nie było przedtem w zmysłach, z wyjątkiem samego rozumu; Spencer zapomocą teorii oddziedziczonych po przodkach form myślenia, zdobytych przez tych przodków empirycznie. Obaj przyjmują nieskończony szereg stopniowo coraz wyżej rozwiniętych istot, aby tym sposobem powiązać z sobą najwyższe i najniższe formy bytu w myśl zasady „*natura non facit saltus*“. Obaj twierdzą, a w tem może najsilniej przebija się ich tendencya koncyliatorska, że wiara religijna i wiedza naukowa są równouprawnionemi dziedzinami ducha ludzkiego, że zgodnie obok siebie istnieć mogą i powinny, wzajemnie się uzupełniając w zaspakajaniu najżywotniejszych i najszczytniejszych potrzeb umysłu ludzkiego.

Kto tak gorąco pragnie i usilnie stara się powiązać z sobą i zjednoczyć rzeczy i poglądy przynajmniej na pierwszy rzut oka sprzeczne i przynajmniej na pozór sobie wrogie, ten musi być ożywiony nadzieją, że mimo przeszkody, tkwiącej w naturze ludzkiej i zewnętrznych okolicznościach, takie pogodzenie i wyrównanie przeciwieństw okaże się ostatecznie rzeczą możebną. Musi być jednem słowem optymistą. To też prawdziwymi optymistami byli obaj filozofowie.

To trzeci ich rys wspólny. Leibniz nie tylko wierzy, że ten świat jest najlepszy ze wszystkich światów możliwych, lecz jest zarazem przekonany, że dla każdego człowieka stoi otworem droga do coraz większego szczęścia, a tą drogą jest ustawiczne doskonalenie władz duchowych. Stąd ta dążność do oświecania siebie i innych, dążność identyfikująca się z pracą nad szczęściem własnem i cudzem. Z owych to czasów datuje się wyznawany dzisiaj niemal bez wyjątku przez wszystkie cywilizowane społeczeństwa dogmat, że, oświecając sze-

rokie warstwy, przyczyniamy się tem samem do ich uszczęśliwienia. A Spencer, czyż nie powiada nam, że stopniowy, nieomylny rozwój, odbywający się według określonych przez niego praw ewolucyi, doprowadzi ludzkość do zupełnego szczęścia? Szczęście bowiem polega na doskonałem przystosowaniu się do warunków bytu; wszelki zaś rozwój ku temu celowi dąży i do niego nas zbliża; skoro więc jednostka ludzka i całe społeczeństwa będą doskonale do warunków bytu przystosowane, zniknie wszelkie zło i nieszczęście, będące wyłącznie wynikiem przystosowania niedoskonałego. Wtedy ustanie walka między jednostką jedną a drugą, wtedy przestaną się ścierać interesy jednostek i społeczeństwa, wtedy nie będzie przeciwieństwa między egoizmem i altruizmem; ucichną żale, znikną cierpienia.

By tak pogodnie spoglądać w przyszłość, trzeba być optymistą; by być optymistą, trzeba wierzyć, że to, co dzisiaj walczy i ściera się z sobą, da się pogodzić; by w to uwierzyć, trzeba ogarniać okiem rzeczy, które głęboko w nie wnikającemu duchowi objawiają, iż wbrew pozorom są zgodnie obok siebie istniejącymi czynnikami jednego wielkiego, wszechbytu obejmującego świata.

Dar takiego poglądu na rzeczy i na świat posiadali Leibniz i Spencer. Wiem, że, mimo wskazane podobieństwa, zachodzą między obu myślicielami wielkie, niekiedy bardzo wielkie różnice. Ale są oni przecież duchami bratnimi. Albowiem podobieństwo między nimi polega nie na rysach drugorzędnych i powierzchownych, lecz tkwi w tem, co stanowi podstawę i źródło kierunku filozofowania a zarazem o nim decyduje.

MONISTA-MISTYK.¹⁾

Ciało i dusza, duch i przyroda, oto zagadka, nad rozwiązaniem której ślęczą filozofowie od najdawniejszych czasów aż do dnia dzisiejszego. Historia nowożytnej zwłaszcza filozofii wykazuje, że każdy niemal system metafizyczny począł się z tego zagadnienia: dualizm Kartezjusza niemniej jak monizm Spinozy, lub monadologia Leibniza. Ścieranie się najrozmaitszych zdań nie pozostało daremnem; w wieku XIX. bowiem zostały odnowione wszystkie dawniejsze systemy metafizyczne prócz dualizmu w rodzaju Kartezjuszowskiej teorii. Po stronie monadologii stanęli Herbart, Lotze, Bolzano; po stronie Spinozy stanęli Feghner i Wundt; dualizmu w pojęciu Kartezjusza nie broni nikt. Zwyciężyło dążenie do rozwiązania zagadki w duchu monistycznym — wszak i monadologia wszystko do jednego sprowadza pierwiastka; dualizm zstąpił do szeregu teoryj, które się w filozofii w podobny sposób przeżyły, jak w mechanice wszechświata teoria Ptolemeusza. Tak przynajmniej sądzić każą pozory.

Rozwiązaniu zagadki w kierunku monistycznym trzy drogi stoją otworem. Można wyprowadzić ducha z martwej przyrody; można wyprowadzić przyrodę z ducha; można wyprowadzić nareszcie tak przyrodę jak ducha ze wsólnego pierwiastka.

Nauki przyrodnicze upodobały sobie pierwszą drogę; filozofowie gustowali w drugiej; na trzeciej zaś spotykamy tak przyrodników, jak filozofów.

Wśród tych systemów monistycznych znajduje się jeden, który dlatego może jest mniej od innych znany, że ten, w któ-

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, I. Nr. 5. z 22 czerwca 1895, str. 144—156.

rego głowie powstał, po pierwsze nie piastuje katedry na żadnej z wszechnic, a po drugie liczy się z faktami, których przeważna część uczonych nie uznaje, a w które wierzą zwykle tylko spirytyści i lud naiwny. Gdyby nie te dwie okoliczności, z których każda dla siebie wystarcza, by w oczach szerokiego ogółu zmniejszyć powagę piszącego, Karol du Prel — o nim bowiem mowa — nie byłby dziś znany tylko z nazwiska, ale i z dzieł swoich. Tak jak dziś rzeczy stoją, wszyscy wiedzą o jego istnieniu, ale mało kto go czyta.

A jednak du Prel zasługuje na to, by zwrócono na niego uwagę zwłaszcza w kołach, głębiej się zastanawiających nad zagadką bytu. Nie należy on do popularyzatorów filozofii, choć pisze stylem jasnym, barwnym, przystępnym. Wywody jego odznaczają się ścisłością, ale nie ową ścisłością specjalnie niemiecką, która czyni czytanie większej części naukowych dzieł niemieckich tak mozolnem. Wątek myśli i rozumowań du Prela nigdy nie przestaje być przejrzysty; zawsze widnieje jak na dłoni, a autor sam się stara o to, by czytający był świadom każdego kroku, który stawia w tej gęstwinie najtrudniejszych zagadnień. W wywodach swoich posługuje się wynikami nauk zarówno przyrodniczych, jak t. zw. okkultystycznych, t.j. hipnotyzmu, somnambulizmu, spirytyzmu; w pracach swych powołuje się na Arystotelesa i Kanta, na ojców Kościoła i filozofów scholastycznych, na Darwina i Spencera; u każdego z nich znajduje coś, co może mu służyć do poparcia własnych zapatrywań; z jednym tylko kierunkiem nie może się pogodzić: z materjalizmem. Wojuje z nim tak ze względów logicznych, jak moralnych; o materjalistach twierdzi, że trzeba niemal każde z ich zdań przemienić w przeciwne, by dojść prawdy.

Mimo wspomnianych cech, zdradzających bądź co bądź umysł samodzielny, du Prel nie ma najmniejszej pretensyi, by filozofię jego uważano za oryginalną. Sam wskazuje na okoliczność, iż opiera się w swych wywodach na takim określeniu stosunku między duszą a ciałem, jakie postawił Arystoteles; a we wnioskach, wysnutych z tego określenia, widzi się w zupełnej zgodzie z Kantem. Dziwne się to wyda jednemu, a przecież jest tak; du Prel, w którego systemie nie brak miejsca ani dla Darwina, ani dla duchów, ani dla

Spencera, ani dla sobowtórów, — du Prel mianuje się uczniem Arystotelesa, najtrzeźwiejszego z filozofów Hellady i Kanta, który wiarę w Boga i nieśmiertelność wygnał z dziedziny rozumu i przyznał jej prawo bytu li tylko w uczuciu. Aby jednak zrozumieć to na pozór tak dziwaczne stanowisko, jakie du Prel zajmuje wobec wspomnianych filozofów, trzeba się zapoznać z jego własnym systemem, tak jak go wyłożył w dziełach swoich, z których najważniejsze są: „Die Philosophie der Mystik“ (1885), „Die monistische Seelenlehre“ (1888) i „Die Entdeckung der Seele“ (1894). Krótkie streszczenie swych poglądów podał du Prel także w książeczce „Das Räthsel des Menschen“, wyszłej jako tomik 2978 Reclama biblioteki uniwersalnej.

Otóż du Prel jest monistą; dla duszy i ciała przyjmuje wspólny pierwiastek. Różni się jednak od monistów współczesnych tem, że u niego wspólny ten pierwiastek nie jest jednym jedynym w wszystkich poszczególnych istotach, jak głosili Spinoza, Schopenhauer, Hartmann, mianując ten pierwiastek kolejno substancją, wolą, tem, co nieświadome; du Prel twierdzi, że każda istota żyjąca i myśląca posiada swój własny, indywidualny pierwiastek transcendentalny, który się objawia z jednej strony w jej czynnościach organicznych, cielesnych, z drugiej strony w jej czynnościach umysłowych. Tak jedna czynność, jak druga, nie są czynnościami osobnych podmiotów, sprzęgniętych w człowieku w sposób tajemniczy w jedną całość, lecz obie płyną z pierwiastka wspólnego, obie są czynnościami jednego podmiotu, mianowicie duszy.

Jeżeli du Prel mówi o duszy, posługuje się tym wyrazem w odmiennem znaczeniu, aniżeli się dziś nim zazwyczaj posługujemy. Mówiąc o duszy, oznaczamy tem słowem podmiot czynności umysłowych, przeciwstawiając mu ciało jako podmiot czynności organicznych. U du Prela dusza jest podmiotem tak czynności umysłowych, jak organicznych; u niego dusza jest wiernem tłumaczeniem greckiego wyrazu *ψυχή*; o tem należy pamiętać, jeżeli chce się zrozumieć jego wywody. Du Prel posługuje się też często wyrazem „transcendentales Subjekt“, by oznaczyć duszę w objaśnionem właśnie znaczeniu. Tak umysł, jak ciało należy wedle niego spro-

wadzić do podmiotu wspólnego, do duszy, do owego „transcendentalnego Subjektu”. W człowieku należy zatem odróżnić ciało i umysł i duszę; ale umysł i ciało są tylko dwoma sposobami, w które się dusza objawia, dwoma kierunkami, w których dusza jest czynna; człowiek nie składa się z dwóch istot, z umysłu i ciała, lecz jest jedną istotą, duszą, z której się wyłaniają dwa sposoby działania, działanie organiczne i umysłowe.

Jeżeli życie umysłowe i cielesne są tylko dwoma sposobami działania jednego, jedyne pierwiastka, duszy, „podmiotu transcendentalnego”, wtedy musi się dać wykazać pokrewieństwo między niemi: tak życie umysłowe, jak życie cielesne, musi przedstawiać pewne cechy wspólne, uprawniające nas do przyjęcia dla obojga wspólnego pierwiastka. Jeżeli to, co w nas myśli, jest identyczne z tem, co utrzymuje życie w naszym ciele, wtedy i to, co w nas stwarza umysł, musi być identyczne z tem, co stwarza nasze ciało, nasz organizm. Z tożsamości tego pierwiastka wynika, że czynność myślenia i czynność organizacyi musi postępować wedle pewnych zasadniczych praw wspólnych, a wykazanie takich praw będzie dowodem teoryi tożsamości pierwiastka naszego umysłu i naszej organizacyi cielesnej.

Takie wspólne prawo działania upatruje du Prel w tak zwanem prawie najmniejszego wysiłku, objawiającem się tem, iż wszystko, co tworzy duch i co tworzy przyroda, rozwija się w kierunku najmniejszego oporu. Dla świata organicznego istnienie tego prawa, znanego już dawniej w fizyce, wykazał Spencer w swych „Zasadach filozofii”. Spencer zdaniem du Prela udowodnił, iż rozwój w świecie organicznym przedstawia się jako wynik sił przyciągających i odpychających, działających w tym kierunku, w którym natrafiają na względnie najsłabszy opór. To, co jest prawdą o całym świecie organicznym, musi być też prawdą w zastosowaniu do poszczególnych organizmów; a jeżeli organizm jest wytworem tego samego pierwiastka, który stwarza zjawiska umysłowe, wtedy i w tych drugich musi się dać wykazać wpływ tego prawa.

Du Prel stara się zatem udowodnić, że czynność umysłowa postępuje również w kierunku najsłabszego oporu; zwraca naszą uwagę na okoliczność, iż postęp naukowy dąży

do coraz większego uproszczenia hipotez i teoryj, że dzieła sztuki stoją pod względem estetycznym tem wyżej, im większe wrażenie wywołują stosunkowo małym zasobem środków. Im mniejszy wysiłek tworzącego teoryje naukowe lub dzieła sztuki, tem więcej wyniki tej pracy twórczej są zbliżone do prawdy, do piękna. W tem leży rozwiązanie zagadki twórczości genialnej tak na polu nauki, jak na polu sztuki.

Prawo to jednak nie jest tylko widoczne w postępie ewolucyjnym tworów organicznych i umysłowych, wziętych jako całość, lecz przebija się też w sposobie, w jaki powstają poszczególne narzędzia; jeżeli duch i przyroda z jednego wypływają pierwiastka, wtedy narzędzia, które tworzy organizm i narzędzia, które tworzy umysł, muszą być tworzone wedle jednej, wspólnej zasady. Że tak jest, o tem trudno wątpić; wykazał to Ernest Kapp w dziele „Filozofia techniki“. Wykazał, że wewnętrzny ustrój narzędzia słuchu wtedy dopiero mógł się stać zrozumiałym, gdy były wynalezione instrumenty muzyczne klawiszowe, że budowa oka tak co do formy, jak co do funkcij zgadza się z kamerą fotograficzną; że narzędzia, któremi się posługuje nasze ciało do wywołania głosu, mają swoją podobiznę w piszczałkach organów. Siekiera jest odtworzeniem ramienia; pompa odtworzeniem serca i t. d. Czyż można sobie inaczej wytłumaczyć to zjawisko jak w ten sposób, iż ten sam pierwiastek, który tworzy świadomie, na drodze pracy umysłowej, narzędzia techniczne, tworzy też narzędzia organiczne bez świadomości tej drugiej pracy? A czyż sposób, w jaki powstają narzędzia techniczne, nie wskazuje jasno, iż ich powstanie sięga także w głąb pierwiastka wspólnego, naszemu umysłowi nieświadomego? Czy człowiek, tworząc kamerę fotograficzną, odtworzył budowę oka świadomie? Z pewnością nie, ale przecież ją odtworzył.

Tożsamość pierwiastka, który wytwarza narzędzia organiczne i sztuczne, zdradza się jeszcze na innem polu. Zeising znalazł, że w budowie ciała ludzkiego i zwierzęcego, roślin, kryształów, nawet świata kosmicznego dominuje pewien stosunek rozmiarowy części do całości; stosunek ten znany jest pod nazwą złotego cięcia i polega na tem, że mniejsza część ma się do większej, jak większa do całości. Ale zna-

lażł też, że ten sam stosunek odgrywa rolę zasadniczą w architekturze i malarstwie, nawet w muzyce i poezji.

Wobec tego trudno już nie przyznać, iż pierwiastek wytwarzający nasz organizm jest identyczny z pierwiastkiem wytwarzającym dzieła sztuki i techniki. Następnym zatem krokiem jest pytanie, jakimże jest ten pierwiastek? Dotąd bowiem wiemy tylko, że przysługuje mu zarówno działalność w kierunku organicznym jak w kierunku umysłowym; dusza nie jest tylko czemś myślącym, ale także czemś organizującym.

Otóż nieinaczej pojmuję Arystoteles duszę. Przypisuje jej nie tylko czucie, a więc czynność umysłową, lecz także czynność odżywiania ciała. Dusza w pojęciu Arystotelesa nie jest tylko tym pierwiastkiem, który zapomocą ciała odbiera wrażenia zmysłowe, lecz równocześnie jest tym pierwiastkiem, który nadaje ciału jego formę, jego kształt. Funkcye vegetatywne i funkcye czuciowe są funkcjami jednej i tej samej duszy. Człowiek nie składa się z duszy i ciała, lecz ciało jest organicznym narzędziem duszy. Błądzi zatem nauka nowożytna, która siły żywotne odłącza od duszy i każe im należeć do ciała, a duszy przyznaje jedynie siły umysłowe, gdy tymczasem siły żywotne organizmu tkwią w tym samym pierwiastku, w którym tkwią siły umysłowe istoty organicznej.

Takie pojęcie rzeczy natrafia na zarzut, iż nie liczy się z faktem następującym: Funkcye vegetatywne są dla nas poniekąd obcemi; nie tylko że się odbywają bez naszej świadomości, ale są też wyjęte z pod wpływu naszej woli; trudno więc przypuścić, by tkwiły w tym samym pierwiastku, co czynności umysłowe, odbywające się świadomie i podlegające naszej woli. Ale na to du Prel ma odpowiedź gotową.

Co się tyczy rzekomej nieświadomości czynności organicznych duszy ludzkiej, jest ona tylko względna. Psychologia nowożytna popełnia błąd, uważając to, co nam wskazuje nasza świadomość, za całość czynności duszy. Że dusza spełnia liczne czynności, które nie są nam, t. j. umysłowi naszemu świadome, a które przecież są świadome samej duszy, dowodzi fakt, iż i te rzekomo nieświadome czynności mogą się stać świadomymi. Widzimy to w somnambulizmie. Osoba, która popadła w somnambulizm, posiada świadomość wszystkich swych funkcij organicznych. Choćby nigdy się nie była uczyła

fizjologii, dokładnie potrafi opisać wszystko, co się w jej organizmie odbywa. Nie okiem cielesnem, lecz okiem duszy widzi swe serce i płuca, żołądek i kiszki — a jeżeli cierpi na jakąś chorobę wewnętrzną, dokładnie ją określi i wskaże skuteczne sposoby leczenia. Faktów takich zestawiał du Prel wielką ilość w dziele „Die Philosophie der Mystik“. Wynika z nich, że normalna nasza świadomość jest li tylko światłem padającym na część czynności naszej duszy, na tak zwane czynności umysłowe, a nawet nie na wszystkie umysłowe, czego dowodem twórczość geniuszów i sposób powstawania wynalazków technicznych, odtwarzających bez naszej wiedzy części naszego organizmu.

Umysł nasz jest tylko częścią naszej duszy; tak umysł, jak dusza działa świadomie, ale zakres obu świadomości nie jest jednakowy. Świadomość naszej duszy obejmuje świadomość naszego umysłu; ale świadomość naszego umysłu nie obejmuje świadomości naszej duszy. Dusza i umysł są to jakoby dwie osoby, z których pierwsza wie wszystko, co myśli druga, gdy tymczasem druga wie tylko o części tego, co myśli pierwsza. Na to, by świadomość umysłu ustąpiła miejsca świadomości duszy, musi organizm, do którego przywiązana jest właśnie świadomość umysłu, zostać wprowadzony w pewien stan; musi popaść w sen hipnotyczny, somnambuliczny. Wtedy zanika świadomość umysłu, a miejsce jej zajmuje świadomość, która nie tylko mieści w sobie dawniejszą świadomość umysłową, lecz sięga daleko dalej, mianowicie świadomość duszy.

A więc funkcyje vegetatywne nie są zgoła nieświadome, są one nieświadome jedynie dla naszego umysłu; dusza zaś posiada pełną tych czynności świadomość. Świadomość duszy ma się do świadomości umysłu, jak koło większe do umieszczonego w niem koła mniejszego. Koło mniejsze nie zakrywa całej powierzchni koła większego; ale koło większe zakrywa nie tylko koło mniejsze, ale także powierzchnię większą od powierzchni mniejszego koła.

Tyle co do zarzutu, iż funkcyje organiczne nie mogą być czynnościami naszej duszy, gdyż nie są nam świadome. Są one nieświadome dla naszego umysłu, nie dla naszej duszy.

Co się zaś tyczy zarzutu, iż funkcyje organiczne nie pod-

padają pod naszą wolę, du Prel także go zbija. Zwraca uwagę na ludzi, którzy są w stanie dowolnie wpływać na czynności swego organizmu. Św. Augustyn opowiada o człowieku, który był w stanie pocić się, lub przestać się pocić, kiedy chciał. (de civit. Dei XIV. 24). Indyjscy Yogi, umieją nakazać sercu swemu, by przestało bić, umieją zatrzymać zupełnie czynność oddychania i tak dalece są w stanie opanować wolą swe funkcyje organiczne, że się żywcem pozwalają zakopywać w ziemię na stosunkowo długi przeciąg czasu. Dowodów zależności czynności naszego ciała od duszy dostarczają również w wielkiej liczbie hipnotyzm i dokonane na osobach zahipnotyzowanych sugestye. Osoba hipnotyzująca ma w swej mocy myśli i wolę, czucie i czynności organiczne osoby zahipnotyzowanej. Ta ostatnia przyswaja sobie wszystkie rozkazy hipnotyzera; i to nie tylko takie, które mogłaby wykonać także w stanie normalnym, ale i takie, których w stanie normalnym nie mogłaby wykonać. W hipnozie uwidacznia się zależność funkcij organicznych od mózgu, a ponieważ hipnotyzer jest panem mózgu, dlatego jest też panem czynności cielesnych osoby zahipnotyzowanej. Pozorna niezależność tych czynności od mózgu, jaką widzimy w stanie normalnym, ustępuje miejsca ścisłej zależności. Oczywiście rozkaz hipnotyzera nie działa bezpośrednio na organizm osoby zahipnotyzowanej; działa on tylko w ten sposób, że osoba zahipnotyzowana przywłaszcza sobie niejako ten rozkaz; a nie przywłaszcza go sobie jej umysł, uśpiony, lecz jej dusza, mająca moc działania nie tylko na umysł, ale i na ciało. Jeżeli osoba zahipnotyzowana na rozkaz hipnotyzera zwalnia bicie tętna, nie dzieje się to innym sposobem, jak właśnie tym, że dusza, obejmująca funkcyje umysłowe i organiczne, w stanie hipnotycznym czyni świadomie i dobrowolnie, co jej hipnotyzer rozkaże. A zatem fakty obserwowane w hipnozie i somnambulizmie są eksperymentalnym dowodem, iż istnieje w nas pierwiastek wspólny życiu umysłowemu i cielesnemu, to, co Arystoteles nazywał duszą.

Na tem się jednak filozofia du Prela bynajmniej nie kończy. Dalej jeszcze się zapuszcza w tajemnicę duszy i oto wyniki, do których dochodzi:

Dowiedzieliśmy się, że dusza nie jest tylko pierwiastkiem,

który daje początek samym myślom, lecz że równocześnie ona organizuje sobie ciało i ciału temu nadaje formę, kształt. Dusza zatem stoi w najściślejszym związku z ciałem; ciało jest jej objawem, jej uwidocznieniem, tem, przy pomocy czego dusza staje się widzialną, namacalną. Zdolność duszy uwidocznienia się zapomocą ciała, zdolność, którą się posługuje dusza w łonie matki, budując sobie organizm, nie ustaje z śmiercią, która jest jedynie rozkładem ciała, więc dzieła tej zdolności, a nie jej samej. Formę, kształt, który dusza nadaje ciału, musi ona w jakiś sposób mieć w sobie, nim go nadaje ciału; i kształt ten musi też zachować po stracie ciała. Cały szereg filozofów był tego zdania. Nie wolno sobie jednak wyobrażać, by dusza była tak samo materyalna, jak ciało. Ta substancya, z której dusza się składa, nie jest tą samą, z której się składają ciała namacalne; jaka ona jest, trudno powiedzieć; może jest ona „odem“, odkrytym przez R e i c h e n b a c h a, może eterem, który jest nieważki, nienamacalny. Dusza, składająca się z tej zagadkowej substancyi, ma formę, kształt, który tak samo jest podstawą wytworzonego przez nią ciała materyalnego, ziemskiego, jak właściwa jej świadomość jest podstawą powstającej równocześnie z ciałem świadomości ziemskiej, umysłowej. W chwili śmierci znika ciało ziemskie, namacalne, znika umysł ciasny, do ciała przykuty, a pozostaje dusza, o formach o tyle przewyższających doskonałością formy ciała ziemskiego, o ile jej świadomość przewyższa swym zakresem ciasną świadomość ziemską. Ciało i umysł, to słabe tylko odbicia formy i świadomości duszy.

A więc dusza nie jest obdarzona tylko świadomością, ale też kształtem, formą. Rozważana pod względem swej świadomości, nazywa się duchem; rozważana pod względem swej formy nazywa się ciałem eterycznem, syderycznem (Astral-leib). Używając wyrazu „ciało“ eteryczne, trzeba się wystrzegać wyobrażenia, jakoby dusza była cielesna. Grecy posiadali dwa wyrazy dla oznaczenia z jednej strony ciała materyalnego, z drugiej strony ciała duchowego. Pierwsze nazywali *σάρξ*, drugie *σῶμα*, dodając mu dla określenia bliższego przymiotniki *αιθέριον* (eteryczne), *αὔρειός* (światlane), *ἄλογον* niematerialne), *ἀθάνατον* (nieśmiertelne). Skrzętnie zebrał du Prel wszystkie wiadomości o tym duchu, obdarzonym formą ciała

eterycznego, rozproszone w pismach Ojców Kościoła, filozofów scholastycznych i mistyków chrześcijańskich i innych, począwszy, od św. Pawła, a skończywszy na Swedenborgu. (*Monistische Seelenlehre*, str. 136 i nast.).

Ponieważ forma jest czemś istotnem dla ducha, więc trzeba przypuszczać, że duch nigdy nie traci zdolności do wytworzenia sobie ciała organicznego, materyalnego; że i po śmierci może się „materyalizować“; a materyalizacye te pośmiertne różnią się jedynie krótszem trwaniem i mniejszem zgęszczeniem materii od owej najważniejszej i najciekawszej materyalizacyi ducha, którą fizjologia nazywa rozwojem embryologicznym. Widmo a człowiek, to w gruncie rzeczy to samo zjawisko: uwidocznienie ducha zapomocą zorganizowanego przez niego ciała materyalnego; a kto przeczy istnieniu widm, ten powinienby konsekwentnie zaprzeczyć istnieniu swego własnego ciała.

Otóż istnienie ducha obdarzonego ciałem eterycznem czyli duszy wyłoniło się jako logiczny wynik tożsamości pierwiastka myślącego i organizującego w człowieku. Wynik ten, na razie teoretycznie wywnioskowany, musi się dać sprawdzić zapomocą faktów. I o tem pamiętał du Prel. Sprawdza on swoją teorię pośrednio i bezpośrednio.

Pośrednio, zwracając uwagę na fakty, które się łatwiej dają zrozumieć na podstawie teorii o ciele eterycznem, niż zapomocą jakiegokolwiek innej. Ciało eteryczne jest niejako wzorem, modelem, wedle którego dusza stwarza ciało organiczne; dlatego chory w stanie somnambulicznym potrafi spoznać różnicę między pierwowzorem a jego odbiciem; nie byłby w stanie odkryć, że w jego organizmie jest coś nienormalnego, gdyby w ciele eterycznem nie miał doskonałego wzoru, z którym organizm swój porównując, znajduje pewne anomalie, chorobę. Zjawisko, iż ludzie, którym w drodze amputacyi odjęto pewne członki, mimo to mają uczucie, jakoby tam, gdzie już niczego nie ma, odbierali wrażenie zmysłowe, należy zarówno tłumaczyć nieświadomem naszemu umysłowi uczuciem całości ciała eterycznego, które jest niecierpieliwe i którego też żadna operacya naruszyć nie może.

Przejsie do bezpośredniego sprawdzenia istnienia ducha obdarzonego ciałem eterycznem, stanowią wypadki, gdzie

chory, znajdujący się w wysokiej gorączce, nie tylko czuje coś jakoby rozdwojenie swego ciała, ale widzi też dwa ciała. Że tu nie zachodzi prosta hallucynacja, dowodzą liczne fakty, w których nie tylko chory, ale i inni obserwowali tego rodzaju rozdwojenia. Fakty te pozwalają przypuszczać, że w pewnych warunkach ciało eteryczne może się odłączyć od ciała organicznego i zapomocą pozostałej mu zdolności organizacyjnej stać się zmysłowo spostrzegalne. Otóż istnieją liczne przykłady takiego rozdwojenia; du Prel ułożył je w następującej tablicy:

Odlączenie ciała eterycznego od ciała materialnego może nastąpić:

1) Za życia, a) jako rozdwojenie mimowolne (bilokacja),
b) jako rozdwojenie świadomie wywołane (majawi-rupa),
c) jako rozdwojenie pod wpływem woli cudzej.

2) W chwili śmierci.

3) Po śmierci, a) jako uwidocznienie ciała eterycznego z woli własnej ducha (widma, czyli tak zwane „duchy“),
b) uwidocznienie ciała eterycznego w sposób sztucznie wywołany (wywoływanie duchów).

Zjawisko bilokacji znane było dobrze w starożytności. Pita g o r a s np. twierdził, że posiada dar bilokacji. Ale i w niedalekiej przeszłości Lord B y r o n np. opowiadał o sobie to samo. Sekretarz stanu P e e l widział B y r o n a zapisującego swe nazwisko na arkuszu, gdzie się zapisywali ludzie, dowiadujący się o zdrowiu króla; działo się to w Londynie; a równocześnie Lord B y r o n leżał ciężko chory w Patras, w Grecyi. Gdy mu o tem doniesiono, odpisał: „Nie wątpię, że na mocy nieznanych nam zająć możemy się pozornie rozdwoić; która z tych dwóch osób jest prawdziwa, pozostawiam panu do osądzenia; spodziewam się tylko, że moje drugie „ja“ zachowało się jako gentleman“. Jeszcze wiele innych takich faktów zestawil du Prel w swej „Monistische Seelenlehre“. Przytoczę dla przykładu kilka z nich.

S c h u b e r t opowiada w swem dziele „Symbolik des Traumes“ (na str. 87), o kobiecie, która, ile razy była przy nadziei, widywała swego sobowtóra; a E s c h e n m a y e r znał kobietę, która nie tylko sama widywała swego sobowtóra, ale której dzieci widywały nieraz własną matkę siedzącą rów-

nocześnie przy stole w środku pokoju i na fotelu pod ścianą. Sławny botanik *Linne* opowiada: „W nocy z 12 na 13 lipca 1765 r. żona moja usłyszała, że ktoś w mojem muzeum się przechadza, ciężko stąpając. Zbudziła mnie i ja także usłyszałem to stapanie, choć wiedziałem, że tam nikogo niema, gdyż drzwi były pozamykane, a klucze miałem u siebie. W kilka dni później otrzymałem wiadomość, że mój serdeczny przyjaciel, *Karol Clerk*, umarł właśnie owej nocy, a zaiste, chód jego za życia taki był podobny do owego tajemniczego stapania, że gdybym był je usłyszał w Stockholmie, byłbym po niem poznał mego przyjaciela“. Wypadki bilokacyi w chwili śmierci wedle du *Prela* należą do najczęstszych zjawisk tego rodzaju. W *Monthley Review* z r. 1830 znajduje się następujące opowiadanie, za autentyczność którego ręczy *Lord Byron*: „Kapitan *Kidd*, śpiąc na swym okręcie, uczuł jakoby mu coś na piersi ciążyło. Przebudziwszy się, spostrzegł o zmroku, jaki panował w kajucie, brata swego, ubranego w mundur, a nachylającego się nad jego łóżem. Kapitan pomyślał, że go ludzka zmysły i starał się znowu zasnąć. Ale gnecenie trwało dalej, a i postać brata nie zniknęła. Dotknął się jej i spostrzegł, że mundur był całkiem mokry. Przerażony zawołał na jednego ze swych oficerów; gdy ten nadbiegł, postaci już nie było. Kilka miesięcy później kapitan *Kidd* dowiedział się, że owej właśnie nocy brat jego utonął w oceanie indyjskim“. *Schopenhauer* opowiada (*Parerga i Paralipomena*, I. 308): „Niedawno umarła tu w Frankfurcie, w żydowskim szpitalu, biedna służąca; śmierć nastąpiła w nocy. Nazajutrz wcześniej rano przyszły jej siostra i siostrzenica, z których jedna mieszka tutaj, a druga o milę stąd i dowiadywały się u tych państwa, gdzie zmarła służąca była w służbie, czy jej się coś nie zdarzyło, albowiem jednej i drugiej była się ona owej nocy pokazała“.

Bilokacya nie potrzebuje jednak, jak to zresztą wynika z opowiedzianych na pierwszym miejscu przykładów, stać koniecznie w związku ze śmiercią. „Gdym był młody“ mówi *Goethe* (*Eckermann, Gespräche mit Goethe*, III. 137), „często mi się zdarzało, że przechadzając się samotnie, zateśkniłem za moją kochanką; wtedy tak długo o niej myślałem, aż naprawdę ją ujrzałem idącą naprzeciwko mnie. Mawiała wtedy:

Nie mogłam wytrzymać u siebie; nie mogłam sobie dać rady, musiałam przyjść". A kto chce poznać więcej jeszcze przykładów bilokacyi, ten niechaj zajrzy do historii świętych, z których nie jeden posiadał dar bilokacyi zupełnie dowolnej.

Wszystkie te fakty, o ile się nie dają sprowadzić do jasnowidzenia lub telepatyi, t. j. działania na odległość, dowodzą wedle du Prela istnienia ciała eterycznego. Albowiem sobowtór, to nasza dusza, to duch obdarzony tem ciałem. A zatem doświadczenie stwierdza teorię monistyczną o istocie człowieka; istotą tą jest dusza, działająca tak umysłowo jak organicznie, dusza, która istniała przed wytworzonym przez nią umysłem i ciałem, dusza, która i po zniszczeniu ciała organicznego i związanego z niem umysłu istnieje dalej. Świat pozagrobowy nie jest innem miejscem, położonem gdzieś poza obłokami, lecz innym stanem duszy. Po śmierci dusza tak samo jak przed narodzeniem wolna jest od więzów ciała i od umysłu do tego ciała przywiązanego; dusza po śmierci jest duchem o ciele niematerialnem lecz eterycznym. A ponieważ i za życia ziemskiego dusza nie przestaje być tem, czem była przedtem, i jest już tem, czem będzie potem, przeto i za życia ziemskiego sięgamy życiem duszy w „tamten świat“, a li tylko wytworami tej duszy, ciałem organicznem i umysłem, przykuci jesteśmy do ziemi. Mówiąc o Swedenborgu i faktach, które on o sobie opowiadał, powiada Kant, że gdyby te fakty były prawdziwe, należałoby przypuszczać, że dusza już w obecnem swem życiu jest połączona równocześnie z dwoma światami, z których jednak, tworząc z ciałem jedną osobę, pojmowałaby jasno tylko świat materialny. Jest to zatem jedna i ta sama istota, która jest równocześnie członkiem świata widomego i niewidomego, ale nie jest to jedna i ta sama osoba, ponieważ wyobrażenia jednej z nich wskutek swej odrębności nie towarzyszą wyobrażeniom do drugiego świata należącym; dlatego myśli, które mam jako duch, nie są pojmowane przezemnie, o ile jestem człowiekiem i na odwrót". (Kant, *Träume eines Geistersehers*).

Kant sam raz o sobie powiedział, że myśli tak, jak mówi, ale że nie mówi wszystkiego, co myśli. Zdania powyższe wygłoszone warunkowo, były najgorętszem jego przekonaniem. Te same zdania bowiem wygłaszał z katedry 22 lat

po napisaniu cytowanej książki, wykładając metafizykę. (Por. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von Pölit, Erfurt, 1821). Najważniejszą część owych odczytów, odnoszących się do psychologii metafizycznej, a ukazujących nam Kanta jako mistyka w całym tego słowa znaczeniu, wydał du Prel osobno (Kants Vorlesungen über Psychologie, Leipzig 1889). Przytaczam tu kilka zdań na dowód, iż du Prel wszędzie ma prawo powoływać się na Kanta w celu nadania swym wywodom powagi. „Życie“, mówi Kant, „polega na połączeniu (commercium) duszy z ciałem; początek życia jest początkiem połączenia; koniec życia jest końcem połączenia. Początkiem połączenia jest narodzenie, końcem połączenia jest śmierć. Czas trwania połączenia jest życiem. Początkiem życia jest narodzenie się; ale narodzenie nie jest początkiem życia duszy, lecz życia człowieka. Końcem życia jest śmierć; ale śmierć nie jest końcem życia duszy, lecz życia człowieka. Narodzenie, życie, śmierć, są to tylko stany, w których się kolejno znajduje dusza... A zatem istota trwa dalej, choć ciało ginie, a zatem istota musiała już istnieć, gdy ciało powstało“. (Tamże str. 75, 76). A du Prel dodaje: „Kant“ wiedział dobrze, że naukę o duszy trzeba wyprowadzić z nauk okultystycznych. Dlatego też nawiązał stosunki ze spirytystą, jakim był Swedenborg; wynik tej znajomości nie zadowolił Kanta w zupełności. My zaś, posiadając o wiele obfitszy materiał faktów, możemy naukę o duszy uzupełniać w duchu Kanta. Nie mówiąc o faktach, jakich nam dostarczają bez końca niemal średnie wieki i starożytność, na które jednak nauka w naszych czasach nie zważa, posiadamy od 100 lat somnambulizm, od 50 lat hipnotyzm, a od 40 lat spirytyzm“. (Räthsel des Menschen str. 25).

Tak więc określenie istoty człowieka, podane przez Arystotelesa, przechowane przez scholastyków, a bronione przez naukę Kościoła, który na soborze, odbytym w Viennes 1311 r., ogłosił jako dogmat zdanie: „anima intellectiva est forma corporis“, zostało na nowo podjęte przez Kanta, z tą tylko różnicą, iż ani Arystoteles ani Kościół nie głoszą preegzystencji, gdy tymczasem Kant ją wyznaje. A w wieku

XIX były kapitan wojska bawarskiego, baron du Prel, zajmując się żywo darwinizmem i stosując go do ustroju wszechświata (por. *Entwicklungsgeschichte des Weltalls* 1882), studiując kwestyę zamieszkałości innych planet systemu słonecznego, zapoznaje się z książką Kappa „*Philosophie der Technik*“ i z dziełem Zeisinga „*Der goldene Schnitt*“. Odkrywa w życiu umysłowym jakiś pierwiastek organiczny, a w życiu przyrody jakiś pierwiastek duchowy. Stawia teorię o istocie człowieka, opartą na psychologii Arystotelesa i dedukuje z tej teorii fakty, w które ludzie dziś wierzyć nie chcą, w które jemu jednak wierzyć łatwo, gdyż fakty te z jego teorii wynikają i ją stwierdzają. Teoria zasługuje na to, by się z nią zapoznać: oparta z jednej strony na naukach przyrodniczych, mieści w sobie z drugiej strony tłumaczenie faktów mistycznych. I dlatego ją tutaj wyłożyłem.

Uwag krytycznych nie dodaje. O nic innego mi bowiem nie chodziło, jak o to, by zachęcić do zapoznania się z dziełami du Prela. A kto go będzie czytał, ten niechaj sam go krytykuje. Może być, że jego krytyka wyda wynik ujemny; ale każdy mi przyzna po przeczytaniu choć jednego dzieła du Prela, że można się od niego więcej nauczyć, niż od stu Büchnerów.

ERNEST KAPP.¹⁾

(Filozofia techniki.)

Są ludzie, którzy szczupłym zasobem wiedzy i pomysłów umieją, zrećnie wyzyskując okoliczności, nabyć sławę i uczynić swe imię znanym szerokim kołom społeczeństwa. Inni, aczkolwiek bogato wyposażeni we wszystkie warunki, które są podstawą prawdziwych zasług, nie umieją, czy też nie chcą stać się popularnymi. Jak długo żyją, nie dostępują zaszczytów, a gdy umierają, mało kto o tem wie. A myśli przez nich rzucone, poglądy przez nich wygłaszane zwykle długie lata muszą czekać, nim zostaną należycie ocenione, nim taki zaczyna wywierać wpływ, jaki im się słusznie należy.

Do takich, poniekąd niedocenionych osobistości, trzeba zaliczyć męża, o którego śmierci (umarł w Düsseldorfie) przed kilku tygodniami doniosły nam lakoniczne notatki kilku czasopism literackich. Dzienniki, z małemi tylko wyjątkami, nie czuły się zobowiązane do podania wiadomości o jego zgonie i postąpiły z swego stanowiska słusznie. Któż bowiem z czyi postąpiły z swego stanowiska słusznie. Któż bowiem z czywprawdzie 87 lat, napisał niejedną książkę ciekawą, ale daremnie szukałbyś np. w encyklopedyi Meyera lub innej, jakichkolwiek o nim informacji. Dla szerokiego świata człowiek ten wcale nie istniał.

A przecież świat zawdzięcza mu wykrzycie, sformułowanie i uzasadnienie prawa, które jest poniekąd prawem przyrody, a przecież sięga poza przyrodę w dziedzinę umysłowości, stanowiąc szczególnego rodzaju łącznik między martwą materią, ciałami ustrojowemi i duchem. Wykazaniem tego pra-

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, II. Nr. 12-14 z 4 kwietnia 1896, str. 284-290.

wa zajmuje się dzieło Kappa, które wydane zostało już przed dziewiętnastu laty, a którego tytuł brzmi: „Grundlinien einer Philosophie der Technik“.

Wspomniane prawo Kapp nazwał „Gesetz der Organprojection“, a polega ono na stosunku, jaki zachodzi pomiędzy narzędziami, które sobie człowiek stwarza do swego użytku, a narządami (organami) własnego ciała. Kapp twierdzi, że wszelkie narzędzia od najprostszych do najwięcej skomplikowanych powstają na drodze bezwiednego odtwarzania narządów ciała ludzkiego, że człowiek, urabiając narzędzia, do najrozmaitszych służące celów, temi samemi posługuje się środkami, któremi przyroda wyposaża jego ciało dla osiągnięcia celów analogicznych. Narzędzia techniczne są zatem „rzutem“ organów cielesnych. Oto pierwsza zasadnicza strona tego prawa. Ma ono jednak i drugie jeszcze znaczenie, w którym orzeka, że człowiek działanie i czynność narządów (organów) własnego ciała tylko wtedy jest w stanie zrozumieć, gdy pojmuje sposób, w jaki działają stworzone przez niego dotyczące rzuty. Zdania te objaśnia i uzasadnia Kapp licznemi przykładami, zapomocą których napozór dziwaczne prawo odtwarzania organów staje się wielce prawdopodobnem.

Zaczyna więc od narzędzi najprostszych, wymyślonych przez ludzi przedhistorycznych. Każdy kamień, który służył do wykonania uderzeń silnych, odtwarzał pięść. Młot zaś przedstawia się jako bezwiedne naśladowanie pięści w jej połączeniu z ramieniem; pojedynczy rząd zębów odnajdujemy w piłach, a szczęki w obcęгах; wzorem świdra jest wyprężony palec, uzbrojony paznogciem; odpowiednio złożona dłoń bywa odtwarzana w podobnych do niej przyrządach, służących do czerpania wody. Cały szereg przyrządów i narzędzi daje się więc sprowadzić do ręki, ramienia i użębienia jako do swych pierwotnych wzorów. Mowa ludzka wyraźnie świadczy o tem pokrewieństwie pomiędzy własnem ciałem a narzędziami. I tak np. ramiona dźwigni nie tylko nazywają się ramionami, lecz są odtworzeniem ramienia ludzkiego; podobnie też i zęby u piły.

To samo zjawisko daje się spostrzec także w innej dziedzinie, w dziedzinie mierzenia. Człowiek pierwotnie wszystko mierzył zapomocą nadających się do tego kończyn ciała; gdy

jednak stworzył sobie miary, dał świadectwo temu, iż naśladuje w nich swe ciało, nazywając miary wedle pewnych członków. Dość wspomnieć o stopie i łokciu.

Okoliczność ta rzuca też ciekawe światło na fakt, iż ludzkość w liczeniu posługuje się układem dziesiątkowym a nie innym. Jasną bowiem jest rzeczą, iż zasada tego układu, liczba dziesięć, znajduje swój wzór w liczbie dziesięciu kończyn u rąk, dziesięciu palców; a wiadomo też, że rzymski sposób pisania liczb zdradza wyraźnie, że ta dziesiątka palców wszystkich składa się z dwóch piątek, będących liczbą palców u każdej ręki zosobna.

Ale nie tylko ręka i stopa, użębienie i ramię są bezwiednymi wzorami narzędzi, które sobie człowiek do własnego stworzył użytku. Odtwarzanie organów rozciąga się także do bardziej skomplikowanych wśród nich. Oko jest pierwowzorem wszelkich przyrządów optycznych, poczynawszy od soczewki pojedynczej, stanowiącej lupę, a skończywszy na aparacie fotograficznym. Zbyteczne byłoby rozwodzić się nad faktami, znanymi każdemu, co pobierał choćby tylko początkową naukę fizyki. A czem jest oko dla przyrządów optycznych, tem jest ucho dla instrumentów muzycznych, wywołujących tony zapomocą strun o rozmaitej długości i rozmaitem naprężeniu. Helmholtz pierwszy wskazał na znajdujący się w uchu organ Corti'ego, będący pierwowzorem fortepianu, harfy i t. p. Wiadomo też, że najwspanialszy instrument muzyczny, organy, składa się z części, które odtwarzają narządy służące człowiekowi do wydawania głosów. Miech, to płuca; piszczałki, to przewód oddechowy; a organa krtani i ust umożliwiają nam wydawanie licznych tonów, do stworzenia których organom potrzebna jest mnogość piszczałek.

W tych zastosowaniach prawa odtwarzania organów wyraźnie występuje druga jego strona, czyniąca zrozumienie działania naszych organów cielesnych zawisłem od zrozumienia sposobu, w jaki działają odtwarzające je przyrządy. Fiziologia oka dopiero wtedy stanęła na pewnym gruncie, gdy oko zaczęła uważać za ciemnię optyczną; zagadka zaś, w jaki sposób drgania eteru działają na siatkówkę, może kiedyś stanie się mniej niezrozumiałą, gdy będzie można wykazać, że na siatkówce odbywają się procesy chemiczne, podobne

do tych, które światło wywołuje na płycie fotograficznej. Hipotezy tego rodzaju już istnieją. Tak samo ma się rzecz z narządem słuchu. Przez odkrycie włókien Corti'ego, a więc pierwowzoru instrumentów strunowych, fizyologia ucha ogromnie postąpiła. I tak okazuje się prawdziwem twierdzenie, iż przyrządy, będące bezwiednem odtworzeniem pewnych narządów ustroju, stają się drogowskazami do zrozumienia tych właśnie narządów.

Nader ciekawą ilustracją tego stosunku są badania nad budową kości, przeprowadzone przez Culmanna, J. H. Meyera i J. Wolffa. Wiadomo, że końce kości długich, znajdujących się w kończynach ciała, są przeważnie utworzone z tkanki gąbczastej, która stopniowo, w miarę oddalenia od końców, przechodzi w tkankę zbitą. Stosunek obu tych rodzajów tkanki, jakoteż znaczenie każdej z nich zosobna przez długi czas były przedmiotem badań niewieńczonych pożądanym wynikiem. Dopiero gdy się anatom Meyer i fizyolog Wolff zetknęli z technikiem Culmannem, sprawa cała została prawie zupełnie wyjaśniona. Culmann poznawszy preparaty kości, sporządzone przez wspomnianych przyrodników, zauważył, że cały układ tkanki gąbczastej kości żywo przypomina konstrukcyę mostów kratowych. Nie chcąc opierać się na pierwszym wrażeniu, narysował kontury t. zw. kranu, nadając mu w przybliżeniu kształt kości, wystawionej na silny nacisk, np. kości uda. Uczniom swoim zaś kazał nakreślić na podstawie tych konturów linie napięcia, odpowiadające działaniu siły w podobnych warunkach, w jakich znajduje się udo ludzkie, dźwigające tułów. Pokazało się wtedy, że linie napięcia, nakreślone ściśle wedle praw mechaniki, przedstawiają dokładny schemat utkania gąbczastego kości. To znaczy, że człowiek, stwarzając przyrządy do dźwigania ciężarów, czy to łuki, czy mosty, odtwarza z materiału martwego takie same stosunki, jakie znajdują się w jego własnym ustroju, w tych mianowicie jego częściach, które służą również do podtrzymywania ciężarów. I znowu układ kości, stosunek tkanki gąbczastej do zbitej, zadanie jednej i drugiej stało się zrozumiałem, gdy zwrócono uwagę na analogię, zachodzącą pomiędzy budową tych części ciała, a stanowiących ich rzut przyrządów technicznych.

Ale Kapp posuwa się dalej; nie wystarczają mu przyto-

czone przykłady; w odkrywaniu „rzutów-organów“ staje się coraz śmielszy. A więc w sieci telegraficznej upatruje — nie tylko, jak się zwykle czyni, podobieństwo do systemu nerwowego — lecz bezwiedne jego odtworzenie; taki sam stosunek; zdaniem jego, zachodzi pomiędzy naczyniami krwionośnymi, a siecią komunikacyjną krajów, między ciałem ludzkim a państwem. Co do tej ostatniej analogii, nie wiem, jakim sposobem można ją pogodzić z innym „rzutem“ całego ustroju ludzkiego, jakiego Kapp dopatruje się w maszynach parowych. Można by chyba powiedzieć, że państwo jest odbiciem człowieka całego, wziętego jako istota fizyczno-duchowa, podczas gdy maszyna przedstawia jedynie rzut cielesnej strony człowieka. Nie zdaje się ulegać wątpliwości, że Kapp w swym zapale — jak zresztą wszyscy, co wpadają na trop nowego pomysłu — posunął się za daleko; zadaniem przyszłych badaczy na tem polu będzie sprostować i uzupełnić niejedno. Wspomnę tylko o jednej jeszcze okoliczności, służącej Kappowi za dowód jego teorii.

Niejaki Adolf Zeising odkrył, że proporcye ciała ludzkiego odpowiadają w mniejszem lub większem przybliżeniu stosunkowi, znanemu już w starożytności pod nazwą *sectio aurea*, a polegającemu na tem, że mniejsza część ma się do większej, jak większa do całości. I tak długość ciała ludzkiego, mierzona od wierzchu głowy do pasa, ma się tak do długości od pasa do stóp, jak ta ostatnia długość do długości całego ciała. Stosunek ten daje się wykazać nie tylko w rozmiarach całego ciała, lecz także w rozmiarach wszystkich jego części. Prawem tem, za przykładem Zeisinga, zajmowali się liczni uczeni, dość wspomnieć o Fechnerze i Wittsteinie, a ich badania stwierdziły w zupełności słuszność zapatrywań Zeisinga. Otóż ta proporcya bywa również odtwarzana bezwiednie tak w dziełach sztuki, jak w sprzętach domowych; a im więcej one są zbliżone do owego stosunku, tem lepiej nam się podobają. A więc, nie tylko pod względem technicznym, ale i z punktu widzenia estetycznego człowiek w swych tworcach siebie samego odtwarza.

Jeżeli wyłączymy z wywodów Kappa wszystko, co jest wątpliwe, co do przekonania nam nie trafia, wtedy pozostanie zawsze jeszcze znaczna ilość faktów niewątpliwych, z których

wysnuć można pewne wnioski. I tak w nowem zupełnie świetle przedstawia się nam t. zw. mechaniczny pogląd na świat, gdy uwzględnimy wykazany przez Kappa stosunek pewnych mechanizmów do narządów organicznych. Albowiem pokazuje się, że dążenie do tego, by wytłumaczyć zjawiska życia cielesnego na podstawie praw mechaniki, fizyki i chemii jest metodologicznie uzasadnione. Działanie naszych narządów staje się nam zrozumiałe, gdy pojmujemy działanie tych mechanizmów, które są „rzutem“ dotyczących narządów. „L'homme machine“ jest więc myślą pod tym względem zupełnie uzasadnioną. Ale słusznie Kapp zwraca uwagę na to, że pierwowzorem jest organizm, a mechanizm dopiero jego odbiciem, że więc nigdy nam nie wolno twierdzić, jakoby organizm był li tylko mechanizmem. Przeciwnie organizm, będąc wzorem mechanizmu, zawiera coś więcej, niż mechanizm, zawiera właśnie tę siłę twórczą, która jego narządy odtwarza w tysiącach mechanizmów. Chociaż więc mechanizmy prowadzą nas do zrozumienia pewnych funkcij organizmu, przecież organizm nie jest mechanizmem, lecz jego pierwowzorem. Tak samo ma się tutaj rzecz, jak z twarzą ludzką i jej odbiciem fotograficznym. Fotografia mówi nam bardzo wiele o rysach, wyrazie, proporcjach twarzy, której jest zdjęciem i tym sposobem fotografia nieznanego nam człowieka służyć może do poznania go w chwili osobistego spotkania. Ale nikt twierdzić nie będzie, że twarz ludzka jest rodzajem fotografii, że powstaje tą samą drogą, co fotograficzne jej odbicie. Gdy więc posługujemy się mechanizmami, ich prawami i własnościami, w celu wyjaśnienia tego, co się dzieje w organizmie, gdy więc mechanistyczne pojmowanie zjawisk życiowych, jako zasada metodologiczna znakomite oddała nam i oddaje usługi, przecież nie znaczy to, jakoby organizm miał być uważany za mechanizm, jakoby on był poprostu maszyną. Mechanistyczny pogląd na świat ma swoją rację bytu jako t. zw. zasada heurystyczna, t. j. zasada, prowadząca do wytłumaczenia choćby względnego wielu rzeczy; ale pogląd ten nie jest bynajmniej zasadą, samą przez się wszystko tłumaczącą. Jeżeli mechanistyka już wobec życia organicznego jest jedynie drogowskazem do odpowiedzi, a bynajmniej nie odpowiedzią, cóż dopiero powiedzieć o tych.

którzy życie duchowe chcą także ująć w prawa mechaniki? Tutaj pogląd mechanistyczny jako zasada heurystyczna nie tylko nie zdziała nic dodatniego, ale przeciwnie, prowadzi do największych bałamuctw.

• Tym sposobem sformułowane przez Kappa prawo odtwarzania organów wyznacza mechanistyce stanowisko, na którym nie traci ona swego znaczenia dla nauk przyrodniczych, a równocześnie może być uznane przez tych, którzy w imię duchowości istoty człowieka dążą do zupełnego jej usunięcia z badań naukowych.

Podając jedną rękę mechanistyce, drugą Kapp podaje mistyce, jeżeli mistyką nazwać można Hartmanna filozofię „Nieświadoego“. Do zgody z Hartmannem prowadzi Kappa okoliczność, że człowiek, odtwarzając w przyrządach technicznych narządy własnego organizmu, czyni to bezwiednie, bez świadomości. Urabiając sobie jakikolwiek przyrząd, człowiek świadomy jest jedynie celu, do którego przyrząd ten ma służyć, ale zrazu nie wie o tem, że konstrukcja przyrządu jest odbiciem narządu organicznego, do analogicznego celu służącego, jak mający powstać przyrząd. Jakaś siła nieświadoma, w sposób człowiekowi nieświadomy, każe mu nieświadomie odtwarzać, w narzędziach przezeń sporządzonych, narządy własnego organizmu; sporządzając jednak narzędzie, człowiek dobrze wie, do jakiego ono ma służyć użytku; w ten sposób przenikają się wzajemnie czynnik świadomy i nieświadomy w życiu umysłowym człowieka.

Dalszych wniosków Kapp nie wyprowadza z odkrytego przez siebie prawa odtwarzania narządów. Sformułowanie zaś tego prawa bądź co bądź jest zasługą niemałą. Łącząc w pewną całość zjawiska życia duchowego i organicznego ze zjawiskami mechanicznymi, równocześnie oddziela ono jedne od drugich. Martwą mechanistykę ożywia duchem, nie ujmując nic ni życiu, ni duchowi. W świetle tego prawa człowiek nie może tak dalece się zapomnieć, by w swem ciele **widział** wierną kopię maszyny parowej, gdyż prawo to mu przypomina, że przeciwnie, pierwowzorem jest własny ustrój, a maszyna kopią. A nie tylko pierwowzorem maszyny, lecz jej twórcą jest człowiek. Więc mowy niema o tem, by człowiek był maszyną. „L'homme machine“, to formułka pomocnicza

w rozwiązaniu zagadki życiowej, która, spełniwszy swe zadanie, zostaje usunięta na bok; więc „l'homme machine“ nie jest bynajmniej rozwiązaniem tej zagadki.

Prawo przez Kappa sformułowane zdaje się mieć doniosłość, której na razie należycie ocenić nie jesteśmy w stanie. Nie brak okoliczności, które każą przypuszczać, iż prawo to może znaleźć zastosowanie w niejednej dziedzinie badań filozoficznych. A nadaje się do tego z tej przyczyny, że z jednej strony opiera się na doświadczeniu i podlega faktycznej kontroli, z drugiej strony sięga do najgłębszych tajników duszy ludzkiej. Jeden ze współczesnych systemów metafizycznych opiera się na prawie odtwarzania narządów.²⁾³⁾ Metafizyka zaś przyszłości nie będzie mogła pominąć prawa tego milczeniem; na wszelki wypadek będzie się musiała z niem rozprawić. A wtedy nazwisko Kappa, dzisiaj mało komu znane, wymieniane będzie z wdzięcznością.

²⁾ Zob. „Monista-mistyk“ („Przełom“, Rok I. Nr. 5 z czerwca 1895).

³⁾ Por. str. 270—284 niniejszej książki (Przypisek wydawców).

FRYDERYK NIETZSCHE ¹⁾.

Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstandenwerden, als das Missverstandenwerden. Am letzteren leidet vielleicht seine Eitelkeit; am ersteren aber sein Herz, sein Mitgefühl, welches immer spricht: „Ach, warum wollt ihr es auch so schwer haben wie ich?“

Jenseits von Gut und Böse.

Teoryi powodzenia autorskiego nie posiadamy jeszcze; nie ujęto jeszcze w system przyczyn i środków, prowadzących piszącego książki do rozgłosu, czy trwałego, czy nietrwałego, czy słusznego, czy niezasłużonego. Ale jak wszędzie, tak też i tutaj poprzedzają umiejętną teorię przekonania, nabyte doświadczeniem, zdania płynące z obserwacji pewnych faktów. I wiemy, że na to, aby być czytany, aby wywołać u współczesnych wrzawę, aby stworzyć sobie niejako stronnictwo literackie, niekoniecznie trzeba napisać coś naprawdę pięknego, rozumnego, wzniosłego. Przeciwnie: najlepszym ku temu środkiem jest rzucenie hasła albo schlebających społeczeństwu, albo je oburzających. A kto potrafi równocześnie głaskać i oburzać, ten stanie się najpoczytniejszym autorem.

Takim jest Fryderyk Nietzsche, w którym jedni upatrują zjawisko boskie, a drudzy szatańskie. Jeden z wielbicieli Nietzschego woła: „Uczulem gorące pragnienie nowego bóstwa... znalazłem je w postaci Fryderyka Nietzschego“. Inni, jak profesor L. Stein, starają się w osobnych dziełach sparaliżować wpływ Nietzschego, który uważają za nader niebezpieczny i zgubny. A sam spis dzieł, pisanych w obronie Nietzschego i przeciw niemu, byłby sporym tomem.

W Polsce mało się zajmują tem ciekawem zjawiskiem, mimo tego, iż Nietzsche, jak twierdzi Achelis, ²⁾ pochodzi z pol-

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, I. Nr. 2-3 z 8 czerwca 1895, str. 71-81.

²⁾ Friedrich Nietzsche von Thomas Achelis. Westermanns Illustrierte Monatshefte. Tom 76, 1894, str. 102.

skiej rodziny i sam chętnie się uważał za Polaka. Pradziad jego pisał się „Niecki“ i wskutek zajęć politycznych opuścił w r. 1715 Polskę. Wspomniany właśnie biograf Nietzschego utrzymuje, że w usposobieniu i zapatrywaniach jego zachowały się wyraźnie liczne rysy charakteru słowiańskiego; zalicza on do nich przedewszystkiem „melancholię, połączoną z marzeniem; również marzycielskie uniesienia, występujące naprzemian z najsilniejszymi wybuchami namiętnej nienawiści i gorzkiej pogardy; wogóle panowanie wielkich władz instynktu, ukrytych w głębi duszy, a objawiających się w sposób przerażający. Cechą czysto słowiańską jest też wyraźne poniewieranie tłumem i ślepe, niemal barbarzyńskie uwielbianie dzikiej, brutalnej siły, niszczącej całe narody w celach egoistycznych; cechą czysto-słowiańską jest też wzgarda dla pojmowania życia w sposób jasny i rozumny, a wskutek tego bezmierne wychwalanie uciechy nieograniczonej, jaką Nietzsche widzi wcieloną w bożku Dionizosie“.

Nie wiem, czy Nietzsche czuł się Polakiem; nie myślę też rozbierać kwestyi, czy cechy, przytoczone przez Achelisa, są charakterystycznymi rysami usposobienia słowiańskiego. Faktem jest, że Nietzsche Niemcami gardził, mimo tego, iż pisał swe dzieła po niemiecku, a więc przedewszystkiem dla Niemców, mimo tego, iż jego styl niemiecki jest olśniewający, obdarzony siłą i pięknnością i tą mocą tajemniczą, która przykuwa uwagę do treści często odpychającej czytelnika swą szorstką bezwzględnością.

Bo też trudno o większą, śmielszą, bezczelniejszą bezwzględność nad tę, z jaką Nietzsche wypowiada swe zdania. Przytem nie chodzi mu wcale o uzasadnienie swych twierdzeń. Niewiele warta rzecz, woła, która wymaga dowodu. Dokładność określeń i wniosków logicznych, rozumowanie logiczne, które Nietzsche obdarza mianem dyalektyki, było mu wstrętne. Dlatego nie cierpiał Sokratesa i dlatego też widzi w nim początek upadku ducha greckiego. „Sokrates“ czytamy w „Götzendämmerung“ str. 12, „zmienia kierunek ducha greckiego na rzecz dyalektyki. Tym sposobem podupadł gust przedni; tłum, trzymając się dyalektyki, wznosi się w górę. Przed Sokratesem nie dopuszczano do dobrego towarzystwa manier

dyalektycznych; uważano je za maniery złe, śmieszne. Ostrzegano przed niemi młodzież. Nie ufano też takiemu wystawianiu na widok publiczny swych argumentów. Rzeczy uczciwe i ludzie uczciwi nie obnoszą swoich racji ot tak sobie na dłoni. Jest rzeczą nieprzyzwoitą wyciągać wszystkie palce. Co wymaga dowodu, niewiele warte. Wszędzie, gdzie powaga należy jeszcze do dobrych obyczajów, gdzie się nie „uzasadnia“, lecz rozkazuje, tam człowiek, posługujący się dyalektyką, jest rodzajem pajaca: śmieją się z niego, na seryo go nie biorą. Sokrates był tym pajacem, który umiał się kazać brać na seryo. Człowiek się ucieka do dyalektyki, gdy się widzi ogołoconym z wszelkich innych środków. Każdy wie, że dyalektyka budzi nieufność i że słabo tylko przekonywa. Nic łatwiej zniweczyć, jak efekt, wywołany dyalektyką: dowodem każde zebranie, na którym się gada. Dyalektyka może być tylko ostateczną bronią, której chwytają się z desperacji ci, co innej broni nie mają. Tylko ten, który musi sobie prawo swe wywalczyć i wygwałcić, posługuje się dyalektyką. Dlatego żydzi uprawiali dyalektykę, dlatego Reineke Fuchs uprawiał dyalektykę — a co? czy jej może Sokrates nie uprawiał?”

Nie widząc tym sposobem w każdym rozumowaniu ściśle logicznem nic więcej prócz dyalektyki w nagannem tego słowa znaczeniu, a więc sofistykę, Nietzsche wygłasza swe zdania apodyktycznie; on nie „uzasadnia“, lecz „rozkazuje“. A więc przypatrzmy się jego rozkazom.

Historia nas uczy, że koleje ludzkości prowadzą do coraz skuteczniejszego ujarznienia instynktów fizyologicznych i pragnień, wynikających z cielesnej natury człowieka, na korzyść ducha i jego wszechstronnego rozwoju. Postęp i stopień cywilizacyi mierzymy miarą, w jakiej ludzkość w duchowem pojęciu potrafiła opanować przyrodę, nie tylko tę, która człowieka otacza, ale i tę, która jest częścią każdego osobnika ludzkiego. Uduchowienie ludzkości, oto cel cywilizacyi; a przyroda, to tylko środek do celu, a nie sam cel. Do osiągnięcia tego celu daleko nam jeszcze; to też ludzkość składa się z osobników, nie stojących na tym samym szczeblu postępu w ujarzmienu przyrody; u jednych przeważa duch, u drugich przyroda; a często widzimy, jak w jednym i tym samym człowieku raz duch bywa górą, raz ciało. Ci zaś, których uważamy za

mistrzów ludzkości, bez wytchnienia nam prawia, byśmy dążyli do tego, aby duch był panem.

Nietzsche trąbi do odwrotu; odwraca na wspak skalę i miarę postępu; on chce przeprowadzić „die Umwerthung aller Werthe“. To, co my nazywamy postępem, to jest upadkiem; celem ludzkości nie powinno być Królestwo Boże, t. j. sprawiedliwość i pokój, lecz przywrócenie stanu, w którym ludzkość znajdowała się, wedle teorii ewolucyjnych, u początku swego istnienia, stanu, w którym rozstrzyga siła brutalna, bezwzględna, stanu, w którym każdy, co potrafi, mógłby bez krępowania się zadość uczynić swej żądzy potęgi (Wille zur Macht), która właśnie jest żądzą życia. A kto nie potrafi, ten niechaj ginie; zadaniem jego służyć tym kilku ludziom-olbrzymom, którzy się okażą najsilniejszymi, za nawóz cywilizacyjny (Kultur-Dünger).

Nietzsche dzieli wszelkie systemy etyczne, które kiedykolwiek na świecie istniały lub jeszcze istnieją, na dwie klasy, dwa typy: na „etykę panów“ (Herren-Moral) i na „etykę niewolników, trzody“ (Sclaven-, Heerdenthier-Moral). Widoczne są też we wszystkich epokach usiłowania, dążące do pogodzenia z sobą obu tych typów etyki; czasem się zjawia jakaś mieszanina, powstała z obu etyk, często się te dwie etyki nie rozumieją, a często też istnieją równocześnie obok siebie, nawet w jednym i tym samym człowieku, w jednej duszy. To, co stanowi różnicę między temi dwoma typami etyki, polega na mierze, którą się mierzy czyny ludzkie, zapomocą której ocenia się samych ludzi. Jeden sposób oceniania ludzi powstał wśród klas panujących, dumnych ze swej wyższości nad ludem ujarzmionym; drugi sposób powstał wśród niewolników, opanowanych, zawisłych. W pierwszym wypadku usposobienie i zachowanie się pańskie bywa miarą, którą się do ludzi przykłada; człowiek obdarzony takim usposobieniem trzyma się zdala od ludzi, którzy takiego usposobienia są pozbawieni, gardzi nimi. Etyka tego rodzaju dzieli ludzi na „przednich“, panów i na zasługujących na pogardę, na chamów; różnica między złem a dobrem skądinąd pochodzi. Etyka panów gardzi tchórzem, bojaźliwym, drobnostkowym człowiekiem, gardzi ona człowiekiem niedowierzającym, o wejrzniu niepewnem, tym psim rodzajem ludzi, który się pozwala dręczyć.

a nie broni się, gardzi przede wszystkim kłamcą; jest to przekonaniem zasadniczym wszystkich panów, że tłum jest kłamliwy. Nad wszystkim góruje uczucie potęgi, obfitości, która pragnie się udzielać. I pan wspiera nędznego, ale nie wskutek współczucia lub litości, lecz pchany nadmiarem potęgi. Ludzie, postępujący wedle etyki panów, najbardziej są dalecy od owej etyki, która widzi cechę postępowania moralnego w współczuciu, w działaniu dla drugich, w czynach bezinteresownych; lekceważą sobie litość i „gorące serce”, którego się zresztą wystrzegają. Oto cechy etyki panów.

Inaczej rzecz się ma z drugim typem etyki, z etyką niewolników. Jeżeli ludzie uciśnieni, cierpiący, niepewni jutra zaczną się wdawać w etykę, powstaje w nich pewien nastrój pesymistyczny, który wmawia w siebie, że tam „u panów” nie masz prawdziwego szczęścia. Niewolnik ceni usposobienia — nie te, któremi się szczycą panowie, lecz te, które ulgę przynoszą cierpiącym; ceni więc współczucie i litość, serce gorące, cierpliwość, pilność, pokorę, uprzejmość, gdyż widzi w nich jedyny niemal środek, by uczynić znośnym ciężar życia. Etyka niewolników przedstawia się tym sposobem w gruncie rzeczy jako etyka utylitarna. W etyce niewolników powstaje przeciwieństwo między złem a dobrem. Złem niewolnik nazywa wszystko, co mu grozi swą potęgą; pan, przeciwnie, widzi w potędze coś dobrego; a złym u niego nie jest człowiek potężny, któremu oddaje cześć, lecz człowiek tłumy, niktzemnik, którego się nie boi, lecz którym pogardza. Zasadniczą cechą, różniącą etykę niewolników od etyki panów, jest też pragnienie wolności, jakie widzimy w niewolniku, gdy tymczasem „pan” jest mistrzem w oddawaniu czci, poświęcaniu się w służbie dla drugich.

Nie trudno odgadnąć, że etyka dzisiejszych Europejczyków należy do typu drugiego, że jest etyką niewolników, tłumy, trzody, etyką, głoszącą różnicę między dobrem a złem.

Nietzsche nie zna granic w wypowiedzianiu pogardy, jaką żywi dla drugiego typu etyki, dla etyki niewolników. Nienawiść nieublagana dla tej etyki w dwu jej kierunkach przebija się we wszystkich jego dziełach, na każdej niemal stronie jego dzieł. Nie cierpi on ani chrześcijańskiej etyki, ani etyki utylitarno-demokratycznej, ani nawet Schopenhauera, któremu

nie może przebaczyć znaczenia, jakie przypisał w swej etyce współczuciu. Ponieważ idee demokratyczne niemniej jak współczucie tkwią ostatecznie w etyce chrześcijańskiej, więc wystarczy ograniczyć się do określenia stanowiska, jakie Nietzsche zajmuje wobec chrześcijaństwa.

Ostatnie dzieło, które Nietzsche do druku przygotował, nim umysł jego (w r. 1888) popadł w obłąkanie, nosi tytuł „Antychryst”. Książka ta miała być pierwszą częścią obszernego dzieła, obliczonego na cztery księgi. Do ostatnich trzech ksiąg zebrał Nietzsche materiały i nakreślił szkice. Druga część miała się nazywać: „Duch wolny czyli krytyka filozofii jako ruchu nihilistycznego”; trzecia część: „Immoralista czyli krytyka najzgubniejszego rodzaju braku wiedzy”; czwarta część miała być nazwana wedle najulubieńszej postaci Nietzschego z Grecji pogańskiej: „Dyonizos”. Pierwszą tylko część zdolał Nietzsche wykończyć i ona to ukazała się pod tytułem „Antychryst” niedawno dopiero, jako ósmy tom wychodzącego obecnie zbiorowego wydania dzieł Nietzschego. W przedmowie czytamy: „Książka ta dla kilku tylko najnieliczniejszych. Może jeszcze nikt z nich nie żyje... dopiero doba pojutrzejsza do mnie należy”. O nic innego tu nie chodzi, jak o wypowiedzenie wojny chrześcijaństwu samemu, jako religii i etyce i całej chrześcijańskiej cywilizacji. „Słabi i ułomni niechaj giną: oto pierwsza zasada n a s z e j miłości bliźniego; powinniśmy im nawet do tego dopomóc” (str. 218). Chory, to zdaniem Nietzschego pasożyt ludzkości. W pewnych warunkach jest rzeczą nieprzyzwoitą życie swe przedłużać. Jeżeli już nie można z głową podniesioną żyć, trzeba przynajmniej z głową podniesioną umrzeć. Trzeba umrzeć w porę, dobrowolnie, z weselem, wśród dzieci i świadków, tak, żeby się można naprawdę z wszystkimi pożegnać, obliczyć swe czyny i zamiary, „wszystko inaczej, jak w owej nikczemnej i ohydnej komedii, którą chrześcijaństwo robi z godziny śmierci. Niewolno przebaczyć nigdy chrześcijaństwu, iż wyzyskało godzinę śmierci w celu zgwałcenia sumienia, iż ze sposobu umierania sądzi o wartości człowieka i jego przeszłości”. (Götzendämmerung, str. 102). Już Platon bardzo nie w smak idzie Nietzschemu; widzi w nim człowieka „tak dalece odbiegłego od wszelkich najżywotniejszych instynktów helleńskich.

tak zmoralizowanego (sic!), tak preegzystująco - chrześcijańskiego" — nawet pojęcie dobra „najwyższem już u niego pojęciem" — iż chętnie nazwałby go „blagierem wyższego rodzaju lub, jeżeli to komu milej brzmi w uszach, idealistą". W chrześcijaństwie zdemokratyzowano starego, silnego, narodowego Boga Izraela, „ludu wybranego"; Bóg staje się „symbolem podpory dla grzeszników, kotwicą ratunku dla tonących, stając się bogiem biedaków, grzesznych, chorych par excellence, i z wszystkich swych dawniejszych nazw zatrzymuje jedynie imię Zbawiciela". Bóg stał się przeciwieństwem, negacją życia, zamiast być jego szczytem. To już nie ów dumny Bóg pogański, lecz demokratą pomiędzy bogami. I odtąd chrześcijaństwo kieruje losami świata, a wynikiem tego wpływu jakieś stworzenie zmałałe, prawie śmieszne, dobroduszne, chorobliwe, przeciętne, dzisiejszy Europejczyk (*Jenseits von Gut und Böse*, str. 82).

Chrystus sam, ów święty anarchista, jak go Nietzsche nazywa, temu wszystkiemu nie winien. O nim nawet Nietzsche wyraża się z czcią i uszanowaniem; ale bo też, jego zdaniem, tylko jeden istniał na świecie chrześcijanin, ten który umarł na krzyżu; to, co od tej chwili występuje jako ewangelia, jest przeciwieństwem tego, co Chrystus nauczał swem życiem: jest dysangelią (*Antychryst*, str. 265). Człowiekiem, który spacył ewangelię i zrobił z niej dysangelię był apostoł Paweł, „wynalazca" osobistej nieśmiertelności. Św. Paweł, to — w oczach Nietzschego — Antychryst. A nauka o osobistej nieśmiertelności jest „największym, najzłośliwszym zamachem, skierowanym przeciwko arystokracji rodzaju ludzkiego", bo wychodzi z założenia równości dusz przed Bogiem. Chrześcijaństwo Pawłowe zdemokratyzowało ludzkość cywilizowaną, a w tem tkwi *peccatum originale*. „Nikt dziś już nie pragnie praw osobistych, wynoszących go nad drugih; arystokratyzm myśli został najpotężniej podkopany kłamstwem o równości dusz. Chrześcijaństwo jest rewolucją wszystkiego, co pełza po ziemi, przeciwko temu, co wzniosłe" (str. 273). „Kogo z dzisiejszej hałastry najwięcej nienawidzę? Hałastre socjalistów... niesprawiedliwość nie istnieje tam, gdzie niema równych praw, lecz tam, gdzie się żąda równych praw" (str. 304). „A więc do czegoż mamy dążyć? Pozbyć się trzeba etyki

niewolników, pozbyć się trzeba chrześcijaństwa i jego owoców, a ideałem naszym niech będzie fakt, streszczający się w słowach: Cesare Borgia jako Papież. Oto człowiek-olbrzym". Gdyby Cesare Borgia zasiadł na tronie papieskim, nie zasiadłoby z nim chrześcijaństwo na tronie, lecz życie, tryumf życia" (str. 312). On to, będąc głową chrześcijaństwa, żąda życia i potęgi zwyciężyłby chrześcijaństwo; on, co miałby być nauczycielem pierwszym etyki niewolników, porzuciłby ją i głosiłby swemi czynami etykę panów. A więc pójdźmy za nim! ³⁾)

Oto system etyki Nietzschego, który starałem się streścić ile możności własnymi słowami autora. Cała ta etyka da się wyłożyć w kilku zdaniach, na kilku kartkach; więc nie-jeden się zapyta, co mieszczą w sobie spore tomy w liczbie ośmiu, któremi Nietzsche świat obdarzył? Treścią ich bynajmniej nie jest obszerny, systematyczny wykład etyki, lecz przeważnie roztrząsanie kwestyj społecznych, filozoficznych, politycznych ze stanowiska „etyki panów”. Niemilosierna krytyka objawów i faktów cywilizacyjnych, z których dzisiejszy świat jest dumny; bezwzględna charakterystyka wielkich geniuszów wszystkich czasów, jako przedstawicieli „etyki niewolników”; a to wszystko w formie przeważnie aforystycznej, w której Nietzsche, jak to zresztą sam o sobie twierdzi, pierwszym jest mistrzem wśród Niemców. Wszystkie te zdania, druzgocące, śmiałością swą zdumiewające, wypływają konsekwentnie ze stanowiska, jakie zajął Nietzsche w etyce, potępiając etykę miłości bliźniego, a broniąc etyki egoizmu.

Jeżelim potrafił w niniejszym szkicu jasno wyłożyć myśl przewodnią pism Nietzschego, to nie potrzebuję już w szczegółach uzasadnić twierdzenia, iż ten „filozof” fin de siècle zawdzięcza swój rozgłos wspomnianej na wstępie okoliczności. Nikt chyba tak zręcznie, jak on, nie zdołał równocześnie schlebiać dzikim instynktom, uśpionym w człowieku, a z drugiej strony oburzyć na siebie wszystkich wzniosłych uczuć, które zawdzięczamy tkwiącemu w nas wyższemu pierwiastkowi. Taki sposób pisania jedna piszącemu niechybnie olbrzymią liczbę czytelników.

³⁾ Porównaj: Prof. Dr. Stein: „Das letzte Werk Fr. Nietzsche's“ w czasopiśmie „Die Aula“, R. I. Nr. 6, 7.

Pozostaje nam jeszcze do powiedzenia kilka słów krytycznych o filozofii Nietzschego. Nie pochwalam zdania tych, którzy wskazują na obłąd, w jaki Nietzsche popadł, i myślą, że późniejsze obłąkanie autora jest wystarczającą krytyką głoszonej przez niego poprzednio nauki. Wymawiać się tym sposobem od obowiązku krytycznego roztrząsania podstaw etyki Nietzschego jest rzeczą chybioną, a przytem zbyteczną, gdyż zaiste łatwo wykazać zasadniczy błąd, który tkwi w założeniach Nietzschego. Między dwojaką etyką wypada nam wybierać: między etyką altruizmu i etyką egoizmu. Jedni bronią pierwszej, drudzy bronią drugiej. Po czyjej stronie słuszność? Albo jest prawdą, że trzeba być egoistą, albo jest prawdą, że trzeba być altruistą. Co tu rozstrzyga? Wedle Nietzschego żądza życia, t. j. żądza potęgi, która jest udziałem każdego człowieka, rozstrzyga na korzyść egoizmu. Otóż wszystko tu zależy od tego, co się rozumie przez ową potęgę. Jest potęga fizyczna i jest potęga umysłowa. Jakąże Nietzsche ma na myśli? Wszystko przemawia za tem, że chodzi mu o potęgę fizyczną: o siłę. Bardzo pouczający w tej mierze jest ustęp jeden z jego „Götzendämmerung“. Czytamy tam: „Co się tyczy osławionej „walki o byt“, zdaje mi się, że twierdzenia, jakoby istniało coś podobnego, dotąd nie można uważać za udowodnione. Zdarza się wprawdzie walka o byt, ale jako coś wyjątkowego. Całość życia nie przedstawia się nam jako nędza lub głód, lecz jako bogactwo, obfitość, nawet niczem nieuzasadnione marnotrawstwo; a gdzie się walczy, tam się walczy o potęgę. Gdyby jednak walka o byt istniała, — a czasem zdarza się, — wtedy wynik jej byłby właśnie przeciwny temu, jakiego pragną darwiniści, a jakiego w y p a d a ł o b y m o ż e z n i m i p r a g nąć; wynik ten byłby niekorzystny dla silnych, przednich, dla istot, stanowiących szczęśliwy wyjątek. Rodzaje nie postępują w doskonałości; słabi coraz więcej opanowują silnych, a to wskutek tego, że słabi są w większości, że są też sprytniejsi. Darwin zapomniał o sprycie (bo też był Anglikiem), a słabi posiadają więcej sprytu. Trzeba potrzebować sprytu, by stać się sprytnym; a człowiek traci spryt, gdy mu go więcej nie trzeba. Kto ma siłę, rzeka się sprytu. Przez spryt rozumiem oczywiście ostrożność, cierpliwość, chytrą, obłudę, panowanie nad sobą,

wszystko, co stanowi mimikri (do czego należy też zaliczyć wielką część tak zwanych cnót)". (str. 82).

A więc o siłę fizyczną chodzi, o fizyczną przewagę, o udoskonalenie zoologicznej species „homo“; a władze umysłowe są tylko przeszkodą w tym rozwoju, gdyż wstrzymują rozwój fizyczny celujących pod względem przyrodniczym egzemplarzy tej species, zapewniając i fizycznie słabym byt i życie. Ktoby pod tym względem miał jeszcze wątpliwości, ktoby myślał, iż tak nie należy pojmować Nietzschego, ten niechaj rozważy następujące aforyzmy, których liczbę możnaby w nieskończoność niemal pomnożyć. „Chcieć wykorzenieć namiętności, to znaczy chcieć wykorzenieć życie; postępowanie Kościoła jest życiu wrogiem“. Albo: „Walczyć z instynktami, oto formułka dla dekadentów; jak długo życie postępuje naprzód, szczęście równa się instynktowi“. Albo: „Typ zbrodniarza, to typ człowieka silnego, znajdującego się wśród nieprzychylnych warunków życia, to człowiek silny, którego uczyniono chorym. Brak mu dzikiej, wolnej, niebezpiecznej okolicy i formy życia, gdzie wszystko ma prawo bytu, co jest instynktowną bronią i tarczą człowieka silnego. Na jego cnoty społeczeństwo nałożyło klątwę... oto niemal recepta, wedle której można wywołać degenerację filozoficzną“. Albo: „Ten nie zrozumie zwierzęcia drapieżnego i człowieka drapieżnego (np. Cezara Borgii), ten nie zrozumie „przyrody“, kto na dnie tych w gruncie rzeczy najzdrowszych stworzeń stara się odkryć jakąś chorobliwość“. Nie ulega wątpliwości, o jakiej sile Nietzsche marzy. Ale nie ulega też wątpliwości, że człowiek, który niczem się nie różni od drugich, jak tylko tem, że rozwinął w sobie do najwyższego stopnia zasoby fizyczne, nie może być stawiany jako ideał dla całej ludzkości. Harmonijny rozwój ludzkości tak co do jej strony cielesnej jak i duchowej pozostanie zawsze godniejszym pożądaniam, aniżeli rozwój jednostronny, w jednym tylko kierunku kosztem drugiego. Kto tej zasadzie przeczy, temu chyba można powiedzieć: „contra negantem principia non est disputatio“.

Albowiem czem Nietzsche usprawiedliwia twierdzenie, jakoby rozwój fizyczny był więcej wart od rozwoju umysłowego, choćby nawet idącego w parze z rozwojem fizycznym? Zgoła niczem. On nie dowodzi, on rozkazuje; tak chce i ko-

niec: stet pro ratione voluntas. Polemika byłaby tu rzeczą zbyteczną; polemizować z Nietzschem byłoby zarówno rzeczą śmieszną, jak polemizować z dzieckiem upartem lub despotą, który chce mnie wbić na pal, ot tak, dla upodobania swego.

Inną musimy obrać drogę, by wykazać, iż Nietzsche błądzi. Gdy nam się uda odkryć drogę, którą Nietzsche doszedł do swej dysangelii, wtedy poznamy w sposób jasny i niezbity, iż Nietzsche błądził po manowcach.

Bramą, stojącą u początku tej drogi, są dwa aforyzmy, które tu przytaczam. Pierwszy z nich brzmi: „Jezus rzekł do swych żydów: Zakon był dobry dla chamów; miłujcie wy Boga, jak ja go miłuję, jako jego syn! Cóż nas, synów Bożych, obchodzić mogą przepisy moralne?“ A drugi brzmi: „To, co się czyni z miłości, czyni się poza krainą złego i dobrego (jenseits von Gut und Böse)“. A Chrystus jak mówił? Kazał miłować Boga, kazał miłować bliźniego i dodał: „Na tem dwojgu przykazaniu wszystek zakon zawisł i prorocy“. To znaczy: Kochajcie Boga i bliźniego, czyńcie tak, jak wam miłość Boga i bliźniego nakazuje, a wtedy nie będziecie się za każdym razem potrzebowali pytać, czy działacie dobrze, czy źle, czy się wasze postępowanie zgadza z przepisami moralnemi, które wam dali Mojżesz i prorocy. Jeżeli wasze czyny będą wypływały z miłości, będą takimi, jakimi być powinny.

Otóż „les extrêmes se touchent“, mówi francuskie przysłowie, w którym wiele jest prawdy. Często dwie rzeczy, będące skrajnościami, mają coś wspólnego. I tak barwie czarnej i białej wspólne jest, iż obie są barwami. A punktem styczności między nauką Chrystusa i nauką Nietzschego są słowa owej formułki „jenseits von Gut und Böse“. Słowa, mówię, bo gdy się pytamy o znaczenie, w jakim formułka ta może być zastosowana do nauki Chrystusowej, wtedy odkrywa się przed oczyma naszymi przepaść, dzieląca skrajności oddalone od siebie jak niebo i ziemia.

Jeżeli mówię, że Chrystus stoi poza krainą złego i dobrego, wtedy stosuję do Niego zasadę, iż każda istota, przewyższająca niezmiernie swe otoczenie, inne zajmuje wobec praw i prawideł tego otoczenia stanowisko, niż przeciętni śmiertelnicy. Geniusz w sztuce nie pyta się o reguły i przepisy

estetyczne; nie pyta się o to, co piękne lub brzydkie, lecz tworzy tak, jak mu tworzyć każe natchnienie i jest pewny, że stworzy coś pięknego. W tem znaczeniu geniusz w sztuce stoi „jenseits von schön und hässlich“. A to samo można powiedzieć o geniuszach na polu etyki, których nazywamy świętymi. I święty nie pyta się o to, co prawo lub zwyczaj nazywa dobrem, co złem, lecz działa z siły natchnienia, a zawsze działa dobrze, moralnie; geniusz etyczny instynktownie, że tak powiem, wie, jak powinien sobie poczynać.

Gdyby Nietzsche, dążąc do krainy, leżącej poza złem i dobrem, miał na myśli sposób, w jaki geniusze etyczni stoją poza tą krainą; gdyby Nietzsche, wielbiąc instynkt, miał na myśli instynkt subtelny geniuszów i świętych, — któżby się wtedy na niego oburzał? Otóż mojem zdaniem pierwotnie o nic innego mu nie chodziło. Pierwszy etap rozwoju teorii Nietzschego, to postawienie ideału człowieka-olbrzyma, przewyższającego swym geniuszem etycznym, swym instynktem moralnym wszystkich innych i wskutek tego niepotrzebującego się troszczyć o podawane przez etykę przepisy moralne. Ale na tym pierwszym etapie krótko bardzo Nietzsche się zatrzymał. Drugim krokiem było zastąpienie instynktu, w znaczeniu właśnie co wyłożonem, przez instynkt fizyologiczny. Przedtem chodziło o intuicyę, teraz już tylko chodzi o instynkt zwierzęcy. Jakże mógł Nietzsche nie spostrzec, że jednemu wyrazowi podsunął dwojakie znaczenie? Zamianę tę, popełnioną — o tem jestem przekonany — bona fide, ułatwiła mu okoliczność, iż, obdarzając swych ludzi-olbrzymów już nie intuicyą, lecz prawdziwym instynktem, widział ich ciągle jeszcze stojących „jenseits von Gut und Böse“, przyczem jednak nie zauważył, że już nie stali po tej samej stronie krainy złego i dobrego. Geniusz etyczny stoi tam, gdzie się już nie trzeba pytać o różnicę między złem a dobrem; istota, działająca jedynie wedle instynktu fizyologicznego, jak np. dziecko, lub zwierzę, stoi tam, gdzie się jeszcze nie trzeba pytać o tę różnicę. Człowiek drapieżny nie ma jeszcze zmysłu, któryby mu pozwalał rozróżniać złe od dobrego; jemu w życiu wystarcza instynkt; człowiek święty, geniusz etyczny nie potrzebuje już zmysłu odróżniania złego od dobrego; miejsce tego zmysłu zajęła u niego miłość, wedle której postępując, nie myli się w swem

działaniu. Geniusz etyczny stoi zarówno „jenseits von Gut und Böse“, jak człowiek drapieżny; Chrystus tak samo jak Nietzsche w ostatniej fazie swego rozwoju umysłowego; ale Chrystus stoi z jednej strony, a Nietzsche z drugiej; Chrystus powyżej, a Nietzsche poniżej; Chrystus był największym świętym, najpotężniejszym geniuszem etycznym; a Nietzsche myślał, że takim samym jest geniuszem, stanawszy „jenseits von Gut und Böse“; zapomniał jednak, że stanął u przeciwnego końca.

Gdy Nietzsche mówi o instynktach, posługuje się tym wyrazem raz w jednym, raz w drugim z przytoczonych znaczeń; raz mówi o popędach fizjologicznych, raz o intuicji genialnej, jedno i drugie mianuje instynktem. A gdy mówi o „jenseits von Gut und Böse“, mówi raz o jednej, raz o drugiej stronie, raz o tych, którzy jeszcze nie podpadają pod ocenę etyczną, raz o tych, którzy swym geniuszem wiedzeni w życiu postępują, a nie formułkami suchymi z podręcznika moralności wyjętymi. Wskutek tego zdania Nietzschego mogą się odnosić często tak do jednej jak do drugiej strony tego „jenseits von Gut und Böse“; wskutek tego też często nie wie się, czy Nietzsche mówi o popędach przyrodzonych, czy o intuicji genialnej, gdy wielbi błogosławione następstwa postępowania wedle instynktu. A stąd powstaje owa siła paradoksalna w jego pismach.

W tem leży, mojem zdaniem, wytłumaczenie zagadki, jaką nam zadaje umysł Nietzschego. Dwuznaczność własnego hasła jego samego zbałamuciła. Nie pierwszy to i nie ostatni przykład filozofa, którego system opiera się na niespostrzeżonej dwuznaczności jakiegoś zasadniczego wyrazu, jakiejś zasadniczej formułki. Wobec tego filozofia umiejętna nie może dość surowo i nieubłaganie stawiać i ponawiać żądania, by uważać za pierwszy warunek dociekań filozoficznych ścisłość wyrażania się. Kto się na to nie godzi, ten stracony dla filozofii. A kto bez dyalektyki, tak wzgardzonej przez Nietzschego, kto bez tego „instynktu ścisłości“, jaki podziwiamy w Sokratesie, rozczyta się w Nietzsche, ten tej zagadki nie rozwiąże, tego sfinksa nie zwycięży; przeciwnie powstanie on na niego i straci go w otchłań, gdzie światło rozumu nie sięga, tak jak nie przepuścił nawet temu, który sam tę zagadkę postawił, sam był tą zagadką.

HENRYK STRUVE¹⁾.

*27. VI. 1840 † 16. V. 1912.

Zdała od ziemi ojczystej, ale do ostatniego tchnienia całym sercem jej oddany i każdą myślą z nią związany, zamknął oczy Mąż, którego imię otaczają wciąż głęboką wszyscy polscy na niwie filozoficznej pracownicy. Zmarł w wieku sędziwym, w którym dane mu było patrzeć na coraz pełniej dojrzewający owoc jego długoletnich usiłowań, na coraz obfitsze plony jego działalności. Pierwsze lata tej działalności przypadły na czas, w którym w duszy narodu dokonywało się doniosłe przeobrażenie: do upadku chyliły się śmiałe gmachy, wzniesione natchnioną spekulacją filozofii idealistycznej; już się rozegrał krwawy dramat, wzniecony ostatnim zbrojnym porywem narodu. Więc i w myśli i w czynu świecie chwilowa cisza, doraźny zastój, wśród którego przygotowywał się, gwoździ antytezie do niedawnej przeszłości, grunt pod pozytywistyczne pojmowanie filozofii i życia. Nie należał Henryk Struve duchem ani do epoki właśnie minionej, ani do obozu, który się jej tak skrajnie przeciwstawiał: obcy mu był zarówno wyłączny idealizm, jak też wyłączny realizm; wrogiem był wszelkiej jednostronności i jako umysł prawdziwie filozoficzny usiłował objąć całość rzeczywistości w idealno-realnym poglądzie na świat i życie. To też doznawał zrazu obficie wszelkiej goryczy, jaka przypada w udziale tym, co, widząc rzeczy głębiej i wszechstronniej od otoczenia, nie chcą dostrajać się do kierunków myśli, darzonych tanim oklaskiem. Ale nie zrażając się i nie ustając w pracy, głosząc swe przekonania z katedry i w licznych dziełach i rozprawach, doczekał się rozwoju nowego okresu polskiej pracy filozoficznej, okresu, w którego przygotowaniu sam najdzielniej współdziałał.

Był tedy Henryk Struve jakby ogniwnem, łączącym

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, II (1912). 6. str. 101-7.

ten okres nowy z poprzednim. Między pokoleniem Cieszkowskich, Gołuchowskich, Kremerów, Libeltów, Trentowskich a pokoleniem współczesnem widnieje czcigodna postać myśliciela, nauczyciela, pisarza, który z przeszłości ocalił to, co miało w niej wartość trwałą, a dzisiejszym na polu filozofii polskiej pracownikom wskazał drogę rozważnym i dalekim od wszelkiego uprzedzenia sądem.

Stwarzając własną swą działalnością związek pomiędzy dwoma okresami filozofii polskiej, Henryk Struve był też pierwszym, który odtworzył całość jej rozwoju. W odczuciu potrzeby zobrazowania wszystkich wysiłków polskiej myśli filozoficznej przejawia się niemniej wybitnie jak w całym poglądzie na świat Henryka Struvego dążność syntetyczna i szerokość widnokręgów jego umysłu. A kreśląc przeszłość filozofii polskiej, pragnął zarazem stworzyć podstawę pod świadomy swej odrębności gmach przyszłej filozofii polskiej. Albowiem tylko „nawiązanie własnej sieci myśli na poglądach poprzedników swojskich wytwarza jednolity pochód filozofii narodowej“. Tak pisał w artykule, którym obdarzył przed półtora rokiem pierwszy zeszyt „Ruchu Filozoficznego“. Była to ostatnia praca, która wyszła z pod pióra Henryka Struvego. Przekazał nam w niej swoją ostatnią wolę, nawołując do strzeżenia nieprzerwanej tradycji polskiej pracy filozoficznej i do pielęgnowania jej ciągłości.

Sam był tej ciągłości pracy wzorem i przykładem. Oddając się jej w obranym raz kierunku z nigdy niegasnącym zapalem, zachęcał do niej ustawicznie innych, zaprawiał do niej młodzież, udzielał rad i wskazówek starszym. Odchodząc, smutkiem głębokim okrył liczne rzesze tych wszystkich, którym jego jasna myśl bywała drogowskazem, a gorące uczucie podniętą. Zachowamy Mu zawsze pamięć wdzięczną i serdeczną!

* * *

Henryk Struve urodził się dnia 27. czerwca 1840 r. we wsi Gąsiorowie pod Kołem w Kaliskiem. Pochodził z rodziny, znanej w Niemczech z zasług, jakie położyli jej członkowie na polu naukowem i politycznem. Ojciec, urodzony w Monachium, ukończywszy Akademię leśną w Aschaffenburgu, r. 1827, powołany został przez Namiestnika Król. Polskiego Zajączka do

urządzenia lasów rządowych. Zajmował w końcu posadę intendenta lasów rządowych w Królestwie Polskiem (1886 r.) Matka, z domu de Witte, urodziła się w Poznaniu; pochodziła zaś ze starodawnej rodziny holenderskiej.

Po ukończeniu gimnazjum piotrkowskiego (1858) udał się Struve na uniwersytet w Tybindze w celu studjowania teologii protestanckiej.

Obok wykładów teologicznych takich współczesnych znakomitości, jak Baur i Beck, słuchał Struve wykładów filozoficznych młodszego Fichtego, Köstlina (estetyka) i Reiffa. Wykłady Baura o początku chrześcijaństwa podkopywały w młodym umyśle ufność w dogmatyczną podstawę teologii; wykłady zaś młodszego Fichtego, na które w przeciągu dwóch lat uczęszczał, zachęcały do specjalnych studyów na polu filozofii. Po dwuletnim pobycie w Tybindze zwiedzał i inne uniwersytety niemieckie, a mianowicie Erlangen, Getyngę, Halę, Lipsk i Jenę dla słuchania wykładów takich profesorów, jak Lotze, Ulrici, Fechner, Fortlage, Kuno Fischer i innych.

Z wszystkimi prawie wymienionymi profesorami pozostawał młody słuchacz w stosunkach osobistych, szczególnie zaś z młodszym Fichtem, który zachęcał go do poświęcenia się karyerze akademickiej. Nadto podczas studyów uniwersyteckich odbywał podróże po Niemczech, Włoszech, Francyi i Holandyi, zwiedzając muzea sztuk pięknych, jako uzupełnienie teoretycznych studyów nad estetyką.

W marcu 1862 r. uzyskał w Jenie stopień doktora filozofii na zasadzie rozprawy: „Zur Entstehung der Seele“, napisanej pod wpływem wykładów Fortlagego i poprzednio młodszego Fichtego. Z dyplomem doktorskim w ręku wrócił do Tybingi w zamiarze dalszego przygotowania się do karyery akademickiej i uzyskania tamże docentury.

Wiadomość o powstającej w r. 1862 w Warszawie Szkole Głównej obudziła w Struvm zamięszanie podobnego stanowiska w kraju rodzinnym. Po złożeniu dyplomu, rozprawy doktorskiej, programatu do wykładów filozofii i napisaniu ad hoc rozprawy „O stanowisku Arystotelesa w historii filozofii, mianowicie ze względu na logikę i metafizykę“, otrzymał w lutym 1863 roku nominację na adjunkta do wykładu logiki przy Szkole Głównej Warszawskiej. W listopadzie r. 1864 został

profesorem nadzwyczajnym, a po przekształceniu Szkoły Głównej na Uniwersytet w kwietniu 1871 roku profesorem zwyczajnym filozofii. Stanowisko to zajmował do roku 1903.

W listopadzie 1868 Towarzystwo naukowe w Krakowie mianowało Struvego swym członkiem, a po przeobrażeniu Towarzystwa na Akademię Umiejętności wybrany został w lipcu 1873 r. członkiem korespondentem Akademii. W październiku 1892 r. wybrany został przez fakultet historyczno-filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego dziekanem, władza jednak wyboru nie zatwierdziła. W 1894 r. otrzymał tytuł zasłużonego profesora.

Od czerwca 1896 do lutego 1897, uzyskawszy urlop, przebywał w Berlinie, Monachium, Genewie, Paryżu i Londynie w celu bezpośredniego poznania najnowszego stanu filozofii w Niemczech, Francji i Anglii. Podobne podróże w tym celu odbywał poprzednio, lecz tylko w czasie wakacyjnym.

W maju 1897 r. Akademia Umiejętności w Krakowie wybrała go swoim członkiem czynnym.

W czerwcu 1897 r. mianowany został przez ministra oświaty dziekanem fakultetu historyczno-filologicznego. Poprzednio urząd ten często zmuszony był sprawować zastępczo, jako najstarszy w służbie profesor fakultetu.

W październiku 1897 r. komitet kasy Mianowskiego przyznał mu nagrodę z zapisu Natansona za książkę: „Wstęp krytyczny do filozofii“; jednocześnie wybrany został członkiem i prezesem tejże instytucji.

Dnia 9 lutego 1898 r. ukończył 35-cioletnią służbę w byłej Szkole Głównej i w Uniwersytecie warszawskim, w którym prowadził jeszcze dalej wykłady aż do r. 1903.

W r. 1900 został doktorem „honoris causa“ Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W roku 1911 Akademia Umiejętności przyznała mu nagrodę im. Barczewskiego za dzieło „Historia Logiki jako teorii poznania w Polsce“.

Umarł dnia 16. maja 1912 w Eltham pod Londynem, gdzie zamieszkał w roku 1903 u córki zameężnej. W tejże miejscowości został pochowany.

Henryk Struve ogłosił drukiem:

I. W języku polskim: O duszy i jej objawach, Pamiętnik naukowy. Warszawa, 1857. — Wywód pojęcia filozofii. Lekcja wstępna do wykładu nauk filozoficznych z dodatkiem: O stanowisku Arystotelesa w historii filozofii. Warszawa, 1863. — O psychologicznej zasadzie teorii poznania. Wykaz szkoły głównej za rok 1864. — O temperamentach. Warszawa, 1864. — O pięknie i jego objawach. Warszawa, 1865. — O woli, z powodu pracy Knoppa. Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego. Warszawa, 1867. — O estetycznym wychowaniu kobiet. Warszawa, 1867. — O poglądach filozoficznych Virchova. Klinika, 1867. — O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Warszawa, 1867. — O emancypacji kobiet. Warszawa, 1867. — Wykład systematyczny logiki czyli nauki dochodzenia i poznania prawdy, Tom I. Warszawa, 1870. — O teatrze i jego znaczeniu dla życia społecznego. Warszawa, 1871. — O teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego. Wiek, 1873. — O filozofii Jana Śniadeckiego. Wiek, 1873. — Filozofia pozytywna i jej stosunek do psychologii angielskiej. Biblioteka warszawska, Tom IV. 1874. — O filozofii słowiańskiej. Wiek, 1874. — O najnowszym materjalizmie. Tamże. — Udział kobiet w sztukach pięknych. Kłosy, 1874. — Sztuka, moralność i wiedza. Tamże. — Józef Kremer i Karol Libelt. Kłosy, 1875. — O stosunku moich wykładów w szkole głównej Warszawskiej p. n. Wstęp do filozofii i encyklopedia nauk filozoficznych (1863-1869) do dzieła Moliciego „Wykład systematyczny tagmonlogii czyli dotychczas tak zwanej filozofii“. Dodatek do Wiek, 1876. — Filozofia syntetyczna i jej krytycy. Wiek, 1876. — O początku mowy. Ateneum. Warszawa, 1876. — Synteza dwóch światów. Warszawa, 1876. — Rzut oka na pierwszy okres historii filozofii w Polsce. Ateneum. Warszawa, 1877. — Estetyka Fechnera. Kwartalnik Kłosów, 1877. — Nauka o społeczeństwie jako organizmie, rozpatrzone ze stanowiska filozofii natury. Wiek, 1877. — Poezja, muzyka i rysunek jako środki wychowania estetycznego. Ateneum. Warszawa, 1878. — Jan Jakób Rousseau. Tygodnik Ilustrowany, 1879, i Odbitka. Warszawa, 1879. — J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążeń swego czasu. Książka jubileuszowa, 1880. — Życie i prace Józefa Kremera. Warszawa, 1881. (Wstęp do wydania jego dzieł. 12 tomów. Warszawa, 1877-1881). — Psychologia pedagogiczna. Biblioteka warszawska, 1881. — Salomon Majmon, żyd polski i filozof. Wiek, 1881. — O filozofii Schopenhauera, Wiek, 1882. — Teoria karna Kanta. Biblioteka Warszawska, maj, 1883. — Metafizyka pesymizmu. Wiek, 1883. — Prawda i ideał w sztuce. Świt, 1884. — O nieśmiertelności duszy. Warszawa, 1884. — Estetyka. Encyklopedia Wychowawcza. Tom III. 1885. — Filozofia. Encyklopedia Wychowawcza. Tom IV. 1886. — Krytyka i krytycy. Kłosy, 1886. — Estetyka barw. Warszawa, 1886. — Szpetne w sztukach pięknych. Kłosy, 1888. — Budownictwo Warszawy za królów saskich. Kłosy, 1889. — Filozofia i wykształcenie filozoficzne. Encyklopedia Wychowawcza. Tom IV. 1890. — Matematyka i poznanie świata. Dodatek do Wiek, 1890. — Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii. Biblioteka Warszawska. Tom I. 1891. — Indywidualizm

i przedmiotowość w sztuce. Tamże. — Arystoteles. Encyklopedia Wielka ilustrowana. Tom V. — Sztuka i piękno. Warszawa, 1892. — Uzdolnienie i rozwój umysłu filozoficznego. Biblioteka Warszawska. Tom IV. 1893. — Nowy pracownik na niwie filozofii. Biblioteka Warszawska, 1896. — Wstęp krytyczny do filozofii. Warszawa, 1896. Wydanie 2. 1898. Wydanie 3. 1903. (Autoreferat: „Przegląd Filozoficzny“ I. 2. 1897). — Etyka. Artykuł w Encyklopedyi Wielkiej, Tom XX. 1897. — Anarchizm ducha u obcych i u nas. Warszawa, 1899. Wydanie 2. 1901. — Ks. Franciszek Krupiński jako filozof. Warszawa, 1898. — W sprawie filozofii Wrońskiego. Niwa Polska, 1898. — List prof. Henryka Struvego (w sprawie filozofii Wrońskiego). Niwa Polska, 1898. — Projekt niektórych tematów dla Sekcyi psychologii ogólnej Zjazdu Przyrodników i Lekarzy w Krakowie w r. 1900. Przegl. Filoz. III. 1. 1900. — Materya, duch i energia jako czynniki bytu przedmiotowego. Rozbiór krytyczny tych pojęć. Przegl. Filoz. 1900. — Historia filozofii w Polsce. Zeszyt I. Wiadomości przygotowawcze. Warszawa, 1900. — Ruch etyczny nowszych czasów. Jego dzieje i zasady. Warszawa, 1901. (Autoreferat: Przegl. Filoz. IV. 1901). — Przedmiot i zadania zasadnicze filozofii. Przegl. Filoz. 1901. — Znaczenie filozofii w życiu umysłowym narodu. Wykład miany w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej. Warszawa, 1902. (Autoreferat: Przegl. Filoz. V. 1902). — Zasadniczy charakter etyki jako nauki. Kraków. 1902. (Autoreferat: Przegl. Filoz. VI. 1903). — Sztuka i społeczeństwo. Warszawa, 1903. — O najwyższej zasadzie postępowania etycznego. (Wykład). Przegl. Filoz. VI. 1903. — Herbert Spencer i jego systemat filozofii syntetycznej. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej, z dodaniem wiadomości o pogrzebie i testamencie Spencera. Warszawa, 1904. (Autoreferat: Przegl. Filoz. VII. 1904). — Imanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej. Warszawa, 1904. (Autoreferat: Przegl. Filoz. VII. 1904). — Odpowiedź na zarzuty p. H. Bada co do polskiego przekładu Prolegomenów Kanta, oraz wiadomość o przekładach francuskich i angielskich. Przegl. Filoz. X. 1907. — Epikureizm i altruizm. Warszawa, 1907. — Logika elementarna. Podręcznik dla szkół i samouków, z dodaniem słownika terminów logicznych. Warszawa, (Wyd. Arcta) 1907. — Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych. Warszawa, 1911. — Słódko o filozofii narodowej polskiej. Ruch Filozoficzny, I., 1. 1911. — Nadto sprawozdania: H. Taine „O inteligencji“. (Przekład polski St. Tomaszewskiego. Warszawa, 1873). Wiek, 1873. — Literatura estetyki. Z powodu dzieła p. n. „Estetyka“ przez K. Lemckiego, przeł. Bron. Zawadzki. 2 tomy. Lwów, 1874. Wiek, Warszawa, 1874. — „Zasady pozytywizmu“, skreślił Ant. Aug. Eger. Warszawa, 1876. Ateneum. Tom I. Warszawa, 1876. — „Z dziennika psychologa. Wrażenia, uwagi i spostrzeżenia w ciągu lat dziesięciu“, spisane przez Juliana Ochorowicza. Warszawa, 1876. Ateneum. Tom I. Warszawa, 1876. — „O pedagogicznym znaczeniu nauk klasycznych“, przez J. K. Plebańskiego. Wiek, 1876. — „Etyka Spinozy, krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materyalizmem zestawiona“ przez Aleksandra Raciborskiego. Lwów,

1882. Biblioteka Warszawska. Tom II. 1882. — Dickstein: „Hoene Wroński. Jego życie i prace“. Przegl. Filoz. I., 1. 1899. — Kramsztyk: „Szkice krytyczne z zakresu medycyny“. Przegl. Filoz. II., 2. 1899.

II. W języku niemieckim: Sprawozdanie z pracy Baura „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“. 2. Wyd. 1860. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, 1861. — Zur Entstehung der Seele. Tübingen, 1862. — Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Nothwendigkeit. Philosophische Monatshefte, Tom X. Zeszyt 1. i 2. 1874. — Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit. Philosophische Monatshefte, Tom X. Zeszyt 8-9. 1874. — Die philosophische Litteratur der Polen. Philosophische Monatshefte. Tom X. 1874. — Psychologisch-metaphysische Analyse der Grundsätze des Denkens. Philosophische Monatshefte. Tom XII. Zeszyt 3. 1876. — Hamlet. Eine Charakterstudie. Weimar, 1876. — Zur Psychologie der Sittlichkeit. Philosophische Monatshefte, Tom XVIII. 1882. (Streszczenie w „Revue Philosophique“ Ribota. Listopad, 1883). — Die polnische Litteratur zur Geschichte der Philosophie. Archiv für Geschichte der Philosophie (także w odblasku), 1895. — Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894-1904). Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XVIII. und Separatabdruck, 1905. To samo po francusku p. t. La philosophie en Pologne pendant les dix dernières années, 1894-1904. (Comptes rendus du Congrès intern. de philosophie, Genève, 1904). To samo po polsku p. t. Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894-1904). Tłumaczył z niemieckiego Kaz. Król. Warszawa, 1907.

III. W języku rosyjskim: Samodzielny pierwiastek zjawisk psychicznych. Moskwa, 1870. — Określenie i znaczenie logiki. Lekcja wstępna w Uniwersytecie warszawskim. Sowremennaja Latopis, Nr. 33. — O współczesnem znaczeniu filozofii. Dziennik ministerstwa oświaty, 1870. — Cechy charakterystyczne filozofii. Mowa uniwersytecka. Warszawa, 1872 (Przekład polski pióra St. Tomaszewskiego, Warszawa, 1874). — Logika elementarna. Podręcznik do nauki w szkołach średnich. Warszawa, ostatnie wydanie 1897. — O znaczeniu i kształceniu idealizmu u młodzieży. Dziennik Ministerstwa oświaty, 1878. — Nadto szereg rozpraw w czasopiśmie Russkij Wiestnik.

IV. Henryk Struve był inicjatorem i długoletnim redaktorem wydawanej nakładem Kasy im. Mianowskiego „Biblioteki filozoficznej“, obejmującej polskie przekłady klasycznych dzieł filozoficznych. Nadto dokonał zbiorowego wydania pism Józefa Kremiera w 12 tomach (Warszawa, 1877-1881).

O Henryku Struvm pisali m. i.: J. I. Kraszewski (Ocena „Syntezy dwóch światów“), Kłosy, 1876. — J. I. Hodi: Dwie syntezy filozoficzne, K. Libelta i H. Struwe. Kwartalnik Kłosów, 1877. — W. Lutosławski: H. Struve i jego Wstęp do filozofii. Ateneum, 1896 i w odblasku. — P. Chmielowski: Z dziedziny nauki nauk. Kurjer Codzienny (Warszawski), 1896, Nr. 268. — H. Hoyer: H. Struve, Wstęp krytyczny do filozofii. Wszechświat, 1897. — S. Smolikowski w artykule „Encyklopedia“ w Wielkiej

Encyklopedyi Powszechnej. — K. Twardowski: Nowa polska książka o filozofii. Przegląd Polski, 1897. — K. Kaszewski: Dr. Henryk Struve. Zarys 35-letniej działalności jako profesora i pisarza. Biblioteka Warszawska 1898 i w odb. — H. Galle: 35-lecie filozofa polskiego. Kurjer Niedzielnny, 1898. Nr. 39. — J. Żuławski w Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Tom 112. 1898. — K. Nitzschmann: Aus Polens neuester Litteratur. Internationale Litteraturberichte, 1899. — J. I. Hodi: Kierunki filozoficzne w historii XIX. stulecia. Gazeta Polska, 1902. — Szczegółowe dane bio- i bibliograficzne o Henryku Struvem, sięgające do roku 1900, zawiera dzieło: Szkoła główna Warszawska, 1862-1869. Tom. I. Wydział filologiczno-historyczny. Kraków, 1900. (Fontes et Commentationes historiam scholarum superiorum in Polonia illustrantes, tom VI). Większość przytoczonych powyżej danych zaczerpnięta jest z tego dzieła, które zawiera nadto na str. 91-131 streszczenie wykładów, które Henryk Struve miewał w warszawskiej Szkole głównej.

IV. PSYCHOLOGIA

PSYCHOLOGIA BEZ PRZYZRĄDÓW¹⁾.

„Psychologia bez przyrządów“ brzmi paradoksalnie, bo bywa wprawdzie mowa o fizyce bez przyrządów, a Stanisław Kramsztyk wydał nawet swego czasu dwie książeczki pod tytułem: „Fizyka bez przyrządów“, ale o „psychologii bez przyrządów“ tem mniej się słyszy, ile że dotąd nie utarło się nawet jeszcze wyrażenie „przyrządy psychologiczne“.

A przecież dokonał się w ostatnich czasach na polu psychologii zwrot, który można istotnie nazwać zwrotem od psychologii z przyrządami do psychologii bez przyrządów. Dokonał się stopniowo i niemal niedostrzeżenie, ale dokonał się niezawodnie. Chodzi zaś o rzecz następującą:

W drugiej połowie wieku XIX. narodziła się psychologia eksperymentalna. Powstanie jej łączy się z nazwiskami Galtona w Anglii, Charcota we Francyi, Fehnera, Helmholtza i Wundta w Niemczech. Same te nazwiska dowodzą, że kolebka psychologii eksperymentalnej stała na terenie nauk przyrodniczych. Toteż była ona tak bardzo zbliżona do nauk przyrodniczych, że nie tylko ją samą, lecz psychologię wogóle obwołano nauką przyrodniczą. Wszak psychologia eksperymentalna pierwsze swe kroki stawiała w pracowniach biologów i lekarzy, fizyków i fizjologów; pierwsze swe zdobycze składała w dziełach, których tytuły wyraźnie i świadomie miały zabarwienie przyrodnicze: „Psychofizyka“ widnieje na tytule jednego z podstawowych dzieł Fehnera; „Psychologia fizyologiczna“ wyptał Wundt

¹⁾ Drukowane w „Wiedzy i Postępie“, dwutygodniku poświęconym popularyzacji wiedzy i zdobyczy techniki. Kraków, I (1912). 1. str. 1-8. Także w odbitce, str. 8.

na książce, przedstawiającej całokształt psychologii eksperymentalnej. A jakie tytuły i pracownie, takie też były zagadnienia i metody. Badano rodzaje i czasy reakcji człowieka na działające nań w różnych warunkach podniety; obserwowano zmiany, zachodzące w oddechu, krążeniu i ciśnieniu krwi równoległe z pewnemi funkcjami lub stanami psychicznymi; szczególnie zajmowano się zwłaszcza czuciami zmysłowemi, których przebieg, warunki i następstwa interesują zarówno psychologa, jak fizyologa i fizyka. Rzecz jasna, że tego rodzaju badania wymagały też licznych i niekiedy bardzo skomplikowanych, a wskutek tego kosztownych przyrządów; niektóre z nich, już dawniej używane przez fizyków albo fizyologów, dały się łatwo zastosować do badań psychologicznych; inne trzeba było dopiero konstruować, a konstruowano je na wzór przyrządów fizykalnych lub fizyologicznych. W samej rzeczy więc psychologia eksperymentalna tak mało się zrazu różniła od nauk przyrodniczych, zwłaszcza od fizjologii, że nie można się dziwić Wundtowi — pierwotnie także fizjologowi — jeżeli na wstępie do wspomnianego powyżej dzieła twierdzi, że psychologia fizyologiczna znaczy mniej więcej to samo, co psychologia eksperymentalna.

Ale już u samych twórców tej fizyologicznej i fizykalnej psychologii eksperymentalnej spotkać można niektóre eksperymenty psychologiczne, wykonane „bez przyrządów“, w tem samem znaczeniu, w którem mówi się o fizyce „bez przyrządów“. Nie znaczy to, jakoby się eksperymentowało z gołemi rękami — chociaż niekiedy nawet i to się zdarza; wyrażenie to powiada, że do wykonania eksperymentu nie trzeba skomplikowanych i skonstruowanych *ad hoc* wielkim kosztem przyrządów, lecz że wystarczają przedmioty codziennego użytku lub dające się bez trudności sporządzić albo do potrzeb danego eksperymentu zastosować. Podobnie, mówiąc o człowieku „bez woli“, nie chcemy przez to powiedzieć, że nie ma on żadnej zgoła woli, lecz że brak mu woli silnej, pełnej.

Otóż takimi eksperymentami „bez przyrządów“ są owe liczne badania Charcota i całego szeregu innych uczonych, dokonane przy pomocy hipnozy, a posiadające wielkie znaczenie dla psychologii. (Por. dr. Aleksander Raciborski: Hipnotyzm w paryskim szpitalu „La Salpêtrière“. Kos-

mos, czasopismo Polskiego Tow. im. Kopernika, Lwów, 1887 — także w odbitce; albo B i n e t, „La psychologie du raisonnement, recherches expérimentales par l'hypnotisme“, Paris, Alcan, 1907). Na zupełnie innem polu przeprowadzał również „bez przyrządów“ także już F e c h n e r eksperymenty psychologiczne, badając znaczenie pewnych proporcji dla naszych upodobań estetycznych. M. i. powycinał z kartonu prostokąty o równej powierzchni, lecz takie, że w każdym z nich stosunek podstawy do wysokości był inny. Więc pierwszy z tych prostokątów był kwadratem, w każdym zaś następnym prostokącie podstawa w stosunku do wysokości nieco się wydłużała, tak, że prostokąt ostatni — a było ich wszystkiego dzieśięć — miał postać wybitnie podłużną. Pokazując zaś ten szereg prostokątów licznym osobom i zapytując każdą z nich, który prostokąt czyni najmiłsze pod względem estetycznym wrażenie, a który podoba się najmniej, otrzymał szereg odpowiedzi, potwierdzających w znacznej mierze wyrażony w połowie XIX wieku przez Z e i s i n g a pogląd, że z pośród różnych proporcji pierwszeństwo estetyczne ma t. zw. podział złoty, że więc z prostokątów okazanych najbardziej podobały się te, które najbardziej się zbliżały, a najmniej podobały się te, które najbardziej oddalały się od tej proporcji, urzeczywistnionej w prostokątach wtedy, gdy krótszy bok (w tym więc przypadku wysokość) ma się do dłuższego boku (w tym przypadku do podstawy), jak ten dłuższy bok do sumy obu boków wziętych razem. (Zob. F e c h n e r: Zur experimentellen Aesthetik, Abhndlg. der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1871. — Tenże: Vorschule der Aesthetik, 1876. I. tom, str. 184 nn. — U nas pisał o tej sprawie J. C z e r n e c k i: Znaczenie działu złotego w estetyce i kaligrafii. Praktyka szkolna, rocznik II. Dodatek do S z k o ł y, czasopisma, wydawanego przez Polskie Tow. pedagogiczne we Lwowie). Eksperymenty F e c h n e r a, właśnie przytoczone, i cały szereg podobnych, może przeprowadzać każdy, sprawą tą się interesujący, „bez przyrządów“, albowiem prostokąty i t. p. potrzebne przybory sam sobie zrobić potrafi.

Jeszcze prostsze a niemniej pouczające są eksperymenty, które wzorują się na badaniach R i b o t a, dotyczących sposobu, w jaki rozumiemy lub pojmujemy wymawiane przez na-

sze otoczenie wyrazy. (Ribot Th.: *Enquête sur les idées générales*, — *Revue philosophique*, 1891, II). Ribot wymawiał szereg wyrazów i kazał słyszającym je osobom zdawać sprawę z tego, co się w ich umyśle pod wpływem usłyszanego wyrazu działo. Jednym więc wyraz słyszany nasuwał wzrokowe obrazy rzeczy, wymienionych tym wyrazem, innym nasuwał wspomnienie jakiejś pozostającej z tą rzeczą w związku czynności; gdy chodziło o wyrazy, dotyczące pojęć oderwanych, nasuwały się obrazy jakichś symbolów, np. niektóre osobniki, słysząc wyraz sprawiedliwość, wyobrażały sobie postać Temidy, inne osobniki wyobrażały sobie książkę, zawierającą zbiór ustaw, jeszcze inni uprzytomniali sobie jakąś zasadę, np. „Trzeba być sprawiedliwym“ — dość, że proste te eksperymenty odsłoniły ogromną różnorodność sposobów wewnętrznego reagowania na słyszane wyrazy. Analizując i klasyfikując te sposoby, psychologia tworzy teorię rozumienia wyrazów; zarazem jednak sama tak przystępna metoda eksperymentowania zachęcała do stosowania jej w badaniach analogicznych, i faktycznie odnajdujemy ją w formie mniej lub więcej rozwiniętej i zmodyfikowanej w ogromnej ilości badań psychologicznych, zwłaszcza z zakresu procesów myślowych — dość wspomnieć o pracach t. zw. szkoły würcurskiej, która metodę tę nazwała metodą wypytywania (*Ausfragemethode*), gdyż eksperymentator wypytuje osobniki, z którymi eksperymentuje czyli t. zw. medya o to, co się w ich umyśle w danych warunkach dzieje.

Odmienny charakter mają eksperymenty, które—również „bez przyrządów“ — nauczył psychologię przeprowadzać Ebbinghaus w celu dokładnego zbadania właściwości pamięci i przypominania. (Ebbinghaus H. *Ueber das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, 1885). Psycholog ten uczył się na pamięć szeregów spisanych na papierze zgłosek pozbawionych znaczenia; z szeregów tych jedne były krótsze, inne dłuższe, zawierały więc różną ilość zgłosek, z których każda składała się z trzech głosek (np. wac, ter, lif, ges i t. d.). Porównując ilość odczytywań, potrzebnych do wyuczenia się na pamięć szeregu o pewnej długości, następnie uwzględniając czas, przez który szeregi wyuczone tkwiły w pamięci, więc po upływie którego można je było

jeszcze bez błędu z pamięci recytować, uważając na ilość ponownych odczytywań, których było trzeba, aby wyuczony dawniej, a obecnie po części lub w całości zapomniany szereg o pewnej ilości zgłosek ponownie sobie zapamiętać, stworzył Ebbinghaus — przeprowadzając te eksperymenty zupełnie bez przyrządów z niesłychanym nakładem wytrwałości na samym sobie — klasyczne metody badania zjawisk pamięci, rozwinięte później zwłaszcza przez J. E. Müllera i jego uczniów w Getyndze. Bardzo pouczające zestawienie metod i wyników tych badań podał ks. Jan Nuckowski w pracy p. t. *O uczeniu się na pamięć* (Chyrów, 1908).

Możliwość przeprowadzenia eksperymentów psychologicznych „bez przyrządów“ nie ogranicza się do przytoczonych wypadków, lecz jest o wiele większa. Wystarczy wspomnieć o rozwiniętej przez Bineta metodzie „testów“, służącej do badania zdolności umysłowych, o licznych rodzajach eksperymentów, zajmujących się kojarzeniem wyrazów, wykrywaniem typów wyobrażania, znużeniem umysłem i t. d. A niepodobna też pominąć owych t. zw. Gedankenexperimente (eksperymentów myślowych), które zrazu nie mają wprawdzie na oku celów psychologicznych, ale które mogą być także do tych celów zastosowane (Mach: *Erkenntnis und Irrthum*, 2. wyd. 1906, str. 183—200).

Istnieją też w literaturze polskiej prace, świadczące o doniosłości, jaką posiadają w psychologii badania eksperymentalne, przeprowadzane bez lub prawie bez przyrządów. Opis takich eksperymentów podaje J. Wł. Dawid w książce p. t. *Intelligencya, wola i zdolność do pracy* (Warszawa 1911), a także Abramowski w publikacji p. t. *Badania doświadczalne*.²⁾ nad pamięcią (tom I. 1910, tom II. 1911). Należą tu też niektóre prace Anieli Szycówny (np. *Rozwój pamięciowy dziecka w okresie lat 6—12*, Warszawa 1899), która też informuje o niektórych metodach, stosowanych przy tego rodzaju badaniach. (Jak badać umysł dziecka? — Książki dla wszyst-

²⁾ O powodach, dla których nie należy używać wyrazu „doświadczalny“ w znaczeniu tem samem co „eksperymentalny“, zob. K. Twardowski: *O metodzie psychologii*, Warszawa, 1910 i *Granice puryzmu*, „Ruch Filozoficzny“ III (1913), str. 185-189, oraz str. 215—221 niniejszej książki.

kich nr. 124; por. też dr. Wł. Sterling: *Psychologia doświadczalna w zastosowaniu do badań nad dziećmi*. — Warszawa, 1911).

Coraz rozleglejsze stosowanie w psychologii eksperymentów, dających się wykonywać zupełnie lub prawie bez przyrządów, ma swe głębsze znaczenie. Pomijam tu okoliczność zewnętrzną, że możliwość przeprowadzania licznych eksperymentów „bez przyrządów” utorowała psychologii eksperymentalnej przystęp do takich uczelni, których nie stać na wymagające wielkich kwot pieniężnych pracownie psychologiczne typu psychofizyologicznego i psychofizycznego. (Wiele cennych wskazówek o stosowaniu eksperymentów psychologicznych w nauczaniu szkolnem psychologii podaje J. Wł. Dawid: *O wykładzie psychologii jako nauki doświadczalnej*, — *Przegląd Filozoficzny*, I., 3, str. 61—84). Ale rozwój techniki eksperymentu psychologicznego w kierunku większego uproszczenia idzie równolegle z przeobrażaniem się psychologii w dwóch innych kierunkach.

Po pierwsze bowiem zdobywa sobie psychologia eksperymentalna coraz to nowe pola badania i coraz mniej jest takich zagadnień psychologicznych, do rozwiązania których nie próbowanoby posługiwać się eksperymentem. Jeżeli dawniej wyraz „psychologia eksperymentalna” służył za wspólną nazwę, obejmującą pewne badania z pogranicza psychologii, fizjologii i fizyki, więc przedewszystkiem badania z zakresu czuć zmysłowych, z biegiem czasu wyraz ten przestał oznaczać pewne grupy zagadnień i badań, przystępnych eksperymentalnemu traktowaniu, a stał się nazwą pewnego kierunku badań psychologicznych, kierunku, wyznającego zasadę, że należy w badaniach psychologicznych stosować eksperyment wszędzie, gdzie to możliwe. A ponieważ kierunek ten staje się coraz bardziej dominujący, przeto przestaje już istnieć potrzeba osobnego wyrażania i zaznaczania go w nazwie psychologii. Wszak niema potrzeby mówić o fizjologii eksperymentalnej albo o chemii eksperymentalnej, gdyż rozumie się samo przez się, że fizjologia i chemia są naukami eksperymentalnymi, t. j. takimi, które, gdzie to tylko możliwe, posługują się eksperymentem. W analogiczny sposób mówiono dawniej o psychologii empirycznej, gdy chodziło o odróżnienie empirycznego kierunku

badań psychologicznych od kierunku racjonalnego. A przecież dzisiaj już chyba tylko wyjątkowo spotkać się można z nazwą psychologii empirycznej, a to z tej prostej przyczyny, że zwyciężył już pogląd, iż wszelka psychologia jest psychologią empiryczną, a psychologia, która nie jest empiryczną, nie jest wcale psychologią, lecz metafizyką.

Po drugie zwrot ku eksperymentom psychologicznym „bez przyrządów“ przywrócił t. zw. introspekcyi czyli doświadczeniu wewnętrznemu należne mu w psychologii miejsce. Braki, na które cierpi introspekcyja czyli spostrzeganie własnych czynności i stanów psychicznych, braki, pochodzące zarówno z przelotnego charakteru tych czynności i stanów, jak też z faktu, że w czasie, gdy zachodzą, nie możemy zwracać na nie swej uwagi, braki te skłoniły niektórych uczonych do zupełnego odrzucenia introspekcyi i zastąpienia psychologii fizyologią układu nerwowego (por. K. T w a r d o w s k i: Psychologia wobec fizjologii i filozofii. — Przewodnik naukowy i literacki, 1897 ³⁾). Gdy więc zaczęto posługiwać się w psychologii systematycznie eksperymentem, sądzono zrazu z wielu stron, że się udało znaleźć zupełnie nowy sposób badania psychologicznego, który, wstępując w miejsce tak wadliwej lub zgoła niemożliwej introspekcyi, odrazu wprowadzi psychologię na tory nauki ścisłej. Było to podwójne złudzenie. Psychofizjologowie wprawdzie zbierali i zestawiali i opracowywali w swych eksperymentach obfite szeregi liczb i cyfr, ale w miarę, jak badania te postępowały, okazywało się coraz jaśniej, że pomysł F e c h n e r a mierzenia czuć zmysłowych za pośrednictwem napięcia podniet opierał się na mylnych założeniach. Powstała tedy formalna scholastyka cyfrowa (pracownia W u n d t a w Lipsku pierwsze w tej mierze dzierżyła miejsce), eksperymentowano, by otrzymywać jak najwięcej kolumn liczbowych, ale nie otrzymywano żadnych wyników, któreby były w sposób uwagi godniejszy posunęły naprzód naszą znajomość życia psychicznego. A nadto przekonano się rychło, że eksperyment psychologiczny, jeżeli ma mieć wartość dla psychologii, nie może zastąpić introspekcyi, owszem, musi się zarówno na niej opierać, jak też ją wspierać. Bo właśnie dzięki eksperymentowi psychologicznemu t. j.

³⁾ Por. str. 3—16 niniejszej książki.

dzięki dowolnemu wywoływaniu faktów psychicznych w warunkach ściśle określonych możemy fakty te mieć dane w introspekcyi częściej, powtarzając je, dopóki nie zdamy sobie z nich należycie sprawy. Stąd też zaczyna się już przyjmować nowa, a bardzo właściwa nazwa eksperymentu psychologicznego: „dowolnie wywołana introspekcyja”, (*introspection provoquée*, por. Pierre Bovet: *La conscience de devoir dans l'introspection provoquée*, — Genève, 1910). Wyraz ten doskonale określa zasadniczy charakter współczesnej psychologii eksperymentalnej oraz rolę, jaką w niej odgrywa eksperyment. A zarazem uprzątnia przyczyny, dla których tak pojęty eksperyment psychologiczny niekoniecznie wymaga licznych i skomplikowanych przyrządów.

Pierwszy lepszy przykład to wyjaśni. Chodzi np. — analogicznie jak w przytoczonych powyżej eksperymentach Ribota — o zbadanie stanu psychicznego, w którym się znajdujemy, gdy chcemy sobie przypomnieć wyraz zapomniany. Eksperymentator każe się swemu medyum wyuczyć na pamięć szeregu niepowiązanych z sobą wyrazów, np. koń, cień, młot, kwas, płot, syk, drzwi, swąd, lęk, deszcz i t. p. Następnie, po upływie odpowiedniego czasu, każe swemu medyum szereg ten recytować z pamięci. Medyum, wygłosiwszy kilka pierwszych wyrazów, zatrzyma się, gdyż nie przychodzi mu zaraz na myśl wyraz następny. Ponieważ jednak usiłowało zrazu przypomnieć sobie ów właśnie wyraz, który następuje po ostatnim faktycznie przypomnianym wyrazie, przeto eksperymentator wywołał sztucznie stan rzeczy, który zamierza zbadać: stan, w którym ktoś pragnie sobie przypomnieć zapomniany wyraz. Eksperymentator wywołuje taki stan u swego medyum kilkakrotnie, a za każdym razem każe mu zdać dokładnie sprawę z wszystkiego, co się w niem działo od czasu, gdy spostrzegło, że wyraz zapomniało, aż do czasu, w którym bądź wyraz chwilowo zapomniany się nasunął, bądź też medyum, zwątpiwszy o możliwości przypomnienia sobie wyrazu, zaprzestało swych w tym kierunku podjętych wysiłków. W ten sposób eksperymentator czerpie z dowolnie często wywoływanej introspekcyi swego medyum obfity materiał faktów psychicznych, który rozszerza, przeprowadzając swe badania na innych osobnikach i w odmiennych warunkach. A takie

i tego rodzaju eksperymenty odbywają się zupełnie bez przyrządów; stosowane zaś w zakresie coraz szerszym i do coraz nowych dziedzin życia psychicznego dostarczają psychologii wyników coraz obfitszych i coraz trwalszych.

Tak się tedy dokonała na polu psychologii eksperymentalnej znamienita ewolucya. Jak młody uczony lub artysta stąpa zrazu śladami swego mistrza, w jego duchu tworząc i jego metodami myśląc, tak też i każda nowa nauka zrazu nie objawia jeszcze wyraźnie swej odrębnej indywidualności, lecz kroczy torami nauk, z których się wyłoniła. Dopiero po niejakiem czasie zaczyna się z poza naśladownictwa wychylać fizyognomia oryginalna; zarówno młody artysta, jak uczony, a także nauka nowa staje się coraz bardziej sobą, nabiera cech swoistych, a wnosząc w całość umysłowości ludzkiej czynnik nowy, wzbogaca ją nowem polem pracy i nowemi zdobyczami. Więc i psychologia eksperymentalna zrazu naśladowała fizyologię i fizykę, bo tym naukom przeważnie powstanie swe zawdzięcza. Z czasem jednak zdołała się z pod ich jednostronnego wpływu wyswobodzić, a stwarzając sobie nowe metody i stawiając sobie nowe zagadnienia, nie tylko przetworzyła sama siebie, lecz stopniowo zaczyna też przetwarzać psychologię wogóle.

FILOZOFIA

A PSYCHOLOGIA EKSPERYMENTALNA.¹⁾

Stu siedmiu profesorów i docentów prywatnych filozofii, działających na uniwersytetach Niemiec oraz niemieckiej części Szwajcaryi i Austrii, m. i. Bauch (Jena), Cassirer (Berlin), Cohen (Marburg), Cornelius (Frankfurt n. M.), Deussen (Kilonia), Eucken (Jena), Husserl (Getynga), Jodl (Wiedeń), Natorp (Marburg), Nelson (Getynga), Rehmke (Gryfia), Rickert (Fryburg w B.), Simmel (Berlin), Tönnies (Kilonia), Uphues (Halle), Windelband (Heidelberg), — podpisało następujące „Oświadczenie“, zwrócone przeciw — praktykowanemu gdzieś niedługo w ostatnich latach — powoływaniu przedstawicieli psychologii eksperymentalnej na katedry filozoficzne:

„Dzięki witanemu powszechnie z zadowoleniem rozwojowi psychologii eksperymentalnej zakres nauki tej doznał tak znacznego rozszerzenia, że upatruje się w niej oddawna samodzielna gałąź wiedzy, wymagająca zupełnego oddania się jej uczonemu, który ją uprawia. Mimo to nie istnieją osobne dla niej katedry, lecz niejednokrotnie powoływano na profesorów filozofii mężów, poświęcających się przeważnie lub wyłącznie eksperymentalnemu badaniu życia psychicznego. Jest to rzeczą zrozumiałą, gdy się rozważy sposób, w jaki ta nauka powstała; niepodobna też było dawniej zapobiec połączeniu obu dziedzin wiedzy w rękach jednego uczonego. W miarę jednak, jak rozwój psychologii eksperymentalnej postępuje naprzód, wynikają stąd następstwa ujemne dla wszystkich stron interesowanych. Dotkliwej szkody doznaje przede wszystkim filozofia, tracąc katedry wyłącznie dla niej przeznaczone,

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, III (1913). 4. str. 81-85.

w czasie, w którym młodzież akademicka coraz bardziej się do niej garnie. Rzecz to tem bardziej zastanowienia godna, ponieważ pole pracy filozoficznej stale się rozszerza, i ponieważ właśnie w obecnych, żywym ruchem filozoficznym nacechowanych czasach nie wolno pozbawiać uczącej się młodzieży żadnej sposobności, któraby jej pozwoliła znaleźć u jej nauczycieli akademickich naukową orientację także co do ogólnych zagadnień poglądu na świat i pojmowania życia“.

„Wobec tego niżej podpisani czują się zobowiązani zwrócić uwagę fakultetów filozoficznych i zarządów oświaty na wynikające stąd dla studium filozofii i psychologii następstwa ujemne. Trzeba w interesie wspólnym obu nauk starannie dbać o to, by filozofia zachowała swe stanowisko w życiu szkół najwyższych. Dlatego też należałoby dla uprawy psychologii eksperymentalnej stwarzać w przyszłości zawsze katedry osobne, a wszędzie, gdzie dawne katedry filozofii są obsadzone przedstawicielami psychologii eksperymentalnej, mają być utworzone nowe katedry filozoficzne“.

Tyle „Oświadczenie“. Wywołało ono replikę Wilhelma Wundta ²⁾, filozofa i psychologa w jednej osobie. Wundt występuje stanowczo przeciw żądaniu tworzenia osobnych katedr psychologii eksperymentalnej, zarzucając obrońcom tego żądania, zarówno filozofom jak też psychologom eksperymentalnym, że niesłusznie utożsamiają pojęcie psychologii eksperymentalnej z pojęciem psychologii wogóle. Wszak istnieją dziedziny psychologii, które tylko w pewnych granicach mogą się posługiwać eksperymentem, jak np. psychologia dziecka, psychologia zwierząt; istnieje też wielki obszar badań psychologicznych, zupełnie pozbawiony możliwości stosowania eksperymentu, mianowicie psychologia etniczna (Völkerpsychologie). Wobec tego wyraz „psychologia eksperymentalna“ dotyczy jedynie elementarnych dziedzin psychologii, a kto uważa całą psychologię za eksperymentalną, dopuszcza się przesady.

Otóż łączność ścisła psychologii etnicznej z filozofią jest widoczna. Psychologia religii posiada liczne punkty styczne z filozofią religii, psychologia zwyczajów i obyczajów z etyką

²⁾ Wundt W. Die Psychologie im Kampf ums Dasein. Leipzig, A. Kröner, 1913. Str. 38. M. 1.

i t. d. I nie ulega wątpliwości, że te dziedziny psychologii skutecznie uprawiać może tylko filozof. Ale pominawszy nawet psychologię etniczną, stwierdzić można, że liczne badania i prace psychologiczne zajmują się zagadnieniami, którym przyznać trzeba charakter zarazem filozoficzny. Należą tu zagadnienia takie, jak kwestya stosunku duszy do ciała, paralelizmu psychofizycznego, zastosowania zasady zachowania energii do życia psychicznego, istoty inteligencji i woli, związku pamięci z strukturą i funkcjami układu nerwowego i w. i. Przegląd współczesnej literatury psychologicznej przemawia niewątpliwie przeciw temu, jakoby był już nastąpił albo przynajmniej przygotowywał się rozdział między psychologią a filozofią. Owszem, psychologia jest równocześnie empiryczną nauką humanistyczną i jedną z nauk filozoficznych.

Możeby jednak należało oddzielić od filozofii przynajmniej te dziedziny psychologii, które pod nazwą psychologii eksperymentalnej wytworzyły sobie odrębną technikę badania i wymagają specjalnego przygotowania matematyczno-przyrodniczego? Wszak to stało się w Ameryce, pokrytej gęstą siecią pracowni psychologicznych i posiadającej liczne katedry, poświęcone wyłącznie psychologii eksperymentalnej. Ale przykład Ameryki Wundta nie przekonywa; wszak tamtejsza organizacya badań psychologicznych, zdaniem jego, wynika po części z organizacyi tamtejszych uniwersytetów, zbliżonej bardziej do europejskiego szkolnictwa średniego i wskutek tego akcentującej silniej odrębność przedmiotów nauki, po części zaś z faktu, że Amerykanie, uprawiając psychologię, interesują się o wiele więcej niż psychologowie europejscy jej praktycznym zastosowaniem zwłaszcza do pedagogiki. Nie przekonywa też Wundta najgłówniejszy może argument zwolenników oddzielenia psychologii eksperymentalnej od filozofii, wskazujący na potrzebę podziału pracy i na przeciążenie przedstawicieli filozofii, obarczonych obowiązkiem wykładania także psychologii eksperymentalnej i kierowania ćwiczeniami psychologicznymi. Wundt sądzi, że profesor, którego obowiązki ograniczałyby się wyłącznie do psychologii eksperymentalnej, miałby o wiele mniej zajęcia, aniżeli jakikolwiek inny profesor wydziału filozoficznego. Trudno bowiem przypuszczać, aby profesor psychologii eksperymentalnej częściej aniżeli raz na

rok — w półroczu zimowym — wygłaszał wykład mniej więcej czterogodzinny, obejmujący całość psychologii eksperymentalnej; trudno nawet przypuszczać, aby zechciał wykład taki powtarzać w każdym półroczu zimowym; wszak takie powtarzanie coroczne tego samego wykładu nie byłoby mu wcale miłe i nie odpowiadałoby też istotnej potrzebie. Musiałby tedy większą część półroczy wypełniać specjalnymi wykładami, dla których znalazłby chętnych słuchaczy chyba tylko w największych uniwersytetach. Ćwiczenia zaś zajęłyby mu najwyżej kilka godzin w tygodniu. Więc obecna skarga na rzekome obarczenie psychologów eksperymentalnych, będących zarazem filozofami, mogłaby się wtedy łatwo przemienić w skargę na brak zajęcia!

Gdyby się stało zadość życzeniu tych, którzy pragną osobnych katedr psychologii eksperymentalnej, groziłoby nauce tej bardzo poważne niebezpieczeństwo. Wyzwolona z związku z filozofią, mogłaby się łatwo stać tem, czem według niektórych z lekceważeniem na nią spoglądających filozofów jest już dzisiaj: pewną dyscypliną raczej techniczną aniżeli czysto naukową. Z pewnym przekąsem wyraża się Wundt o protokołach doświadczeń i tabelach cyfrowych, w które prace eksperymentalne bywają wyposażone w bajecznej wprost mierze; gdyby skutek coraz dalszego podziału pracy miało jeszcze dojść do tego, że jeden psycholog zajmowałby się wyłącznie eksperymentami pamięciowymi i najstosowniejszymi metodami uczenia się na pamięć, drugi eksperymentami reakcyjnymi i ujawniającymi się w reakcyach odmianami indywidualnymi, trzeci oznaczaniem progów różności, czwarty eksperymentami z zakresu psychologii myślenia, wtedy istotnie psychologowie przemieniliby się w rzemieślników, ale bynajmniej nie w rzemieślników pożytecznych!

Skoro więc Wundt nie pochwala ustanawiania oddzielnych katedr psychologii eksperymentalnej, nie może się też zgodzić na mianowanie profesorów, uprawiających wyłącznie psychologię eksperymentalną; pod tym względem więc staje w opozycji do przytoczonego na wstępie „Oświadczenia” stu siedmiu profesorów filozofii. Ale tem mniej może się zgodzić na to, by uszczuplano ilość katedr filozoficznych, zwłaszcza, że zgodnie z „Oświadczeniem” stwierdza potrzebe ich

pomnożenia, a to zarówno ze względu na wzrost frekwencji wydziałów filozoficznych jak też na rozwój filozofii i konieczność uwzględniania w wykładach uniwersyteckich wzmagającej się różnorodności zagadnień, kierunków i zainteresowań filozoficznych. Uważa tedy za rzecz pożądaną, aby w każdym uniwersytecie istniały conajmniej trzy katedry filozofii: jedna poświęcona głównie filozofii systematycznej (logice, teorii poznania, etyce i t. d.), druga poświęcona głównie historii filozofii, trzecia poświęcona głównie psychologii, przyczem przedstawiciel każdej z tych katedr mógłby wykładami swemi sięgać w zakres, wyznaczony głównie, lecz nie wyłącznie, przedstawicielom tamtych dwóch katedr. W ten sposób reprezentowane byłyby w każdym uniwersytecie wszystkie dziedziny i różne kierunki filozofii wraz z psychologią, a przedstawiciel psychologii, zyskując potrzebną mu swobodę ruchów, pozostawałby w niemniej potrzebnym mu związku z filozofią.

Taka jest główna treść wywodów Wundta. Tworzy ona poniekąd niespodziankę. Jeden z twórców psychologii eksperymentalnej, jeden z tych, co się sami najskuteczniej przyczynili do obfitości protokołów doświadczeń i tabel cyfrowych, umieszczanych w publikacjach, poświęconych psychologii eksperymentalnej, przestrzega przed przesadnem pojmowaniem eksperymentalnego charakteru psychologii i sprzeciwia się upatrywaniu w psychologii eksperymentalnej odrębnej nauki! Nawołuje do uprawiania jej w ścisłej łączności z filozofią, a broszurkę swą kończy apelem do fakultetów filozoficznych, aby nie dopuszczały do habilitacyi żadnego kandydata, który jest tylko eksperymentatorem, a nie zarazem mężem gruntownie wykształconym pod względem psychologicznym i filozoficznym; zarówno filozofowie jak też sami psychologowie powinni, proponując uczonych na katedry filozofii, do których przywiązany jest głównie wykład psychologii, wybierać tylko takich mężów, którzy mogą zarazem skutecznie i samodzielnie wykladać nauki filozoficzne.

Ale właśnie fakt, że taką przestrożę wypowiada Wundt, nadaje jej osobiwej powagi, dzięki czemu nie mogą jej lekceważyć nawet ci, którzy są zdania przeciwnego. Na oddzieleniu psychologii eksperymentalnej od filozofii nic lub bardzo niewiele stracić może filozofia; czy jednak nie musiałaby stra-

cić na takim oddzieleniu psychologia eksperymentalna, oto pytanie, do rozważania którego wywody Wundta nawet najskrajniejszego zwolennika zupełnej odrębności psychologii eksperymentalnej skłonić winny tem bardziej, ile że proponowany przez Wundta sposób rozwiązania zagadnienia, ponownie poruszonego przez „Oświadczenie“ stu siedmiu profesorów filozofii, liczy się zarówno z postulatami, wynikającymi z dbałości o zachowanie filozofii należnego jej na wydziałach filozoficznych stanowiska, jak też z dyktowaną rozwojem psychologii potrzebą podziału pracy.

V. ETYKA

KULTURA ETYCZNA.¹⁾

„Dążenia i zasady ruchu etycznego są tak jasne, że każdy człowiek, chociażby niewykształcony w kierunku filozoficznym, może je zrozumieć i wydać o nich sąd“. Temi słowy rozpoczyna jeden z najgorliwszych zwolenników i krzewicieli ruchu etycznego dzieło swe o stosunku ruchu tego do religii.²⁾ A zatem jakież to dążenia i zasady? I jaka historia tych dążeń?

Było to w r. 1876, gdy profesor Feliks Adler, syn rabina, wykładający języki i literatury wschodnie, założył w New Yorku pierwsze stowarzyszenie, poświęcone ruchowi etycznemu, kulturze etycznej. Podobne stowarzyszenia powstały wkrótce w Chicago, w Filadelfii i w St. Louis. W r. 1887 stowarzyszenia te połączyły się w związek pod nazwą „Union of the Societies for ethical culture“. W tym samym roku stowarzyszenie „South Place Religious Society“, istniejące już dawniej w Londynie, przeobraziło się na wzór amerykańskich stowarzyszeń kultury etycznej i nazwało się „South Place Ethical Society“.

Gdy na wiosnę 1892 r. w Niemczech wskutek wniosku ministra Zedlitz'a o szkołach ludowych kwestye wyznaniowe i religijne na pewien czas znalazły się na porządku dziennym i gdy równocześnie prof. Adler, inicjator ruchu etycznego w Ameryce, bawił w Berlinie, powstała myśl założenia sto-

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, I. Nr. 8 z 13 lipca 1895, str. 239-248.

²⁾ Die ethische Bewegung in der Religion. Von Stanton Coit. Vom Verfasser durchgesehene Uebersetzung von Georg v. Giżycki. Leipzig, 1890.

warzyszenia kultury etycznej w Niemczech.³⁾ Myśl tę urzeczywistniono w jesieni tego samego roku. Duszą ruchu etycznego w Niemczech był profesor filozofii w wszechnicy berlińskiej, Jerzy Giżycki, zmarły w r. b. 3 marca; przewodniczącym niemieckiego stowarzyszenia kultury etycznej (Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur) jest tajny radca, profesor Dr. Wilhelm Förster, kierownik obserwatorium astronomicznego w Berlinie.

Z końcem zeszłego roku grono mężczyzn i niewiast w Wiedniu wystąpiło z myślą założenia stowarzyszenia podobnego w Austrii; stowarzyszenie to ukonstytuowało się dnia 10 grudnia 1894 roku pod nazwą stowarzyszenia etycznego (Ethische Gesellschaft). Duszą ruchu etycznego w Austrii jest Fryderyk Jodl, profesor filozofii w wszechnicy niemieckiej w Pradze; przewodniczącym stowarzyszenia wybrano Dra Aristidesa Brezinę, dyrektora c. k. nadwornego muzeum.

Co się tyczy liczby członków, którzy należą do wymienionych stowarzyszeń, związek amerykański (Union of the Societies for ethical culture) liczył ich w 1892 około tysiąca;⁴⁾ o londyńskiej „South Place Ethical Society“ nie posiadam dotyczących dat. Co do „Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur“, posiadała ona w pierwszym roku swego istnienia 552,⁵⁾ w drugim roku 1180 członków;⁶⁾ a podczas swej ostatniej bytności w Wiedniu (w maju 1895 r.) opowiadał wspomniany prof. Wilhelm Förster, iż liczba członków sięga obecnie do trzech tysięcy.⁷⁾ Austriacka „Ethische Gesellschaft“ liczy około 300 członków.⁸⁾

Oto krótka historia ruchu etycznego. Do czegoż więc ten ruch dąży? Wedle ustaw amerykańskiego związku stowarzy-

³⁾ H. Gruber: „Die Gesellschaften für ethische Cultur“ (Stimmen aus Maria Laach, t. 44), str. 383 i n.

⁴⁾ Tamże str. 384.

⁵⁾ Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur. Rok I. Zeszyt 1. str. 39.

⁶⁾ Ethische Cultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen, 1893, str. 89.

⁷⁾ Porównaj Mittheilungen der ethischen Gesellschaft in Wien, Nr. 2. str. 29.

⁸⁾ Tamże.

szeń dla kultury etycznej celem ich jest „uszlachetnienie życia moralnego tak pojedynczych członków stowarzyszeń, jakoteż społeczeństw, wśród których żyją. Stowarzyszenia etyczne przyjmują jako członków wszystkich, którzy sobie ten cel obra-
li, bez względu na ich zapatrywania teologiczne i filozoficzne”.
§ 1. ustaw niemieckiego stowarzyszenia dla kultury etycznej brzmi: „Celem stowarzyszenia, celem łączącym i jednoczącym wszystkich bez względu na stanowisko, jakie zajmują w życiu, w religii i w polityce, jest pielęgnowanie wśród członków i w kołach szerszych rozwoju kultury etycznej. Określając jako cel swych dążeń kulturę etyczną, stowarzyszenie rozumie przez ten wyraz taki stan ludzkości, w którymby panowała sprawiedliwość i szczerłość, miłość ku wszystkim ludziom (Menschenliebe) i szacunek wzajemny”. Stowarzyszenie austriackie zaś określa swe zadanie w § 1. swych ustaw w sposób następujący: „Stowarzyszenie etyczne zamierza wzbudzić zajęcie się wymaganiami etycznymi, t. j. wymaganiami szczerości, sprawiedliwości i miłości ku wszystkim ludziom; zamierza zajęcie to ożywić i wprowadzić w czyn, a tym sposobem zjednoczyć jak największą ilość ludzi dobrej woli zapomocą świadomości wspólnych celów moralnych i przeprowadzania pewnych zadań moralnych”.

Otóż cel ten sam, w Ameryce i w Europie; z drugiej strony Atlantyku wyrażony nieco ogólnikowo: „uszlachetnienie życia moralnego“, a przez gruntownych Niemców cokolwiek ściślej sformułowany: „szczerłość, sprawiedliwość, miłość“. A zatem ruch etyczny dąży do uszlachetnienia ludzkości, a szlachetna będzie ludzkość wtedy, gdy każdy będzie szczerym, sprawiedliwym, miłującym wszystkich. Oto program ruchu etycznego.

Każdemu się chyba tutaj nasuwa myśl, że i chrześcijaństwo dąży do uszlachetnienia ludzkości w tym samym kierunku; więc cóż za stanowisko zajmują stowarzyszenia dla kultury etycznej wobec chrześcijaństwa, wobec poszczególnych wyznań chrześcijańskich, wobec innych nareszcie religij, które, jak np. buddaizm, również wymagają od ludzkości szczerości, sprawiedliwości, miłości bliźniego? Na to pytanie przewodcy ruchu etycznego w ten sposób odpowiadają:

Felix Adler: „Czy ktoś posiada wiarę lub nie, jest

rzeczą obojętną, gdy chodzi o c z y n y moralne. Naszem zdaniem wystarczy człowiekowi podać przepis moralny, a jeżeli przepis ten będzie słuszny, wtedy zostanie przyjęty bez względu na to, czy teoretyczne uzasadnienie tego przepisu wyda się prawdziwe czy nie. Odnosimy się bezpośrednio do sumienia, a sumienie równie bezpośrednio daje odpowiedź. Oto główny punkt, na który pragnę zwrócić uwagę mych słuchaczy; oto punkt, różniący nas stanowczo od wszystkich wyznań religijnych.⁹⁾

William Salter: „Ruch etyczny nie posiada wyznania wiary i nie propaguje żadnej religii, jeżeli rozumieć należy przez religię pewne jakieś wyobrażenia o bóstwie. Ale ruch etyczny nie pozostaje w sprzeczności z religią. Zwolennikom tego ruchu wolno mieć takie zapatrywania religijne, jakie im się wydają odpowiedniami. Łączność między członkami nie polega na pewnej jakiejś teorii teologicznej, lecz na praktycznym celu moralnym.¹⁰⁾

Jerzy Giżycki: „Kultura etyczna nie jest rzeczą jakiegось stronnictwa politycznego, lecz stoi ponad stronnictwami i jest ich miarą. Jakakolwiekby ktoś wyznawał wiarę, do jakiegokolwiekby partii politycznej należał, każdy może swem życiem okazać, że posiada kulturę etyczną, lub może się też do niej nie stosować. I dlatego nie zwracamy się do zwolenników jednego stronnictwa, jednego wyznania, lecz do zwolenników któregoś z wyznań i stronnictwa”.¹¹⁾

Fryderyk Jodl: „Ruch etyczny nie jest wrogi ani poszczególnym wyznaniom, ani religii wogóle. Ruch etyczny nie chce walki z przekonaniami religijnymi. Ale nikt nie zaprzeczy, że wielu bardzo ludzi nie wciela dziś już swoich ideałów w formy religijne. Ruch etyczny musi tych ludzi gromadzić około

⁹⁾ „O celu ruchu etycznego”. Ustęp z przemówienia Adlera, które miał na pierwszym zebraniu związku stowarzyszeń dla kultury etycznej w Chicago, dnia 20 listopada 1887 r. Porównaj H. Gruber l. c. str. 519.

¹⁰⁾ Will. Salter: Society for Ethical Culture. Philadelphia, 1892. Por. H. Gruber l. c. str. 387.

¹¹⁾ Ethische Kultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen, 1893. Nr. 1. Rok I.

swego sztandaru, którym nie wystarcza już dawny idealizm religijny, którzy nowych pragną ideałów“.¹²⁾

Powyższe zdania można uważać niejako za programowe. Wynika to z okoliczności, w których zostały wypowiedziane lub drukiem ogłoszone; a można z nich powziąć przekonanie, iż każdy może służyć dążeniom, których celem jest kultura etyczna. Każdy może być członkiem stowarzyszenia etycznego, czy katolik, czy protestant, czy prawosławny, czy żyd, czy poganin, czy mahometanin, czy buddysta. Wedle przytoczonych orzeczeń przywódców ruchu należałoby uważać stowarzyszenia etyczne niejako za uzupełnienie związków filantropijnych, w których biorą udział ludzie najrozmaitszych przekonań religijnych i politycznych, łącząc się w „praktycznym celu moralnym“, jak mówi Salter w przytoczonym powyżej ustępie, którym to celem w tym wypadku jest czynna pomoc, niesiona bliźniemu. A uzupełnienie przez stowarzyszenia etyczne polegałoby na tem, iż te stowarzyszenia nie pielegnowałyby tylko cnoty miłości bliźniego, lecz też cnotę szczerości i sprawiedliwości.

Jednakowoż rzecz się tak niema. Neutralność ruchu etycznego wobec religii i poszczególnych wyznań istnieje chyba w teorii, nie zaś w praktyce. Liczne o tem świadczą symptomy. Jeden z nich wyłączną jest własnością ruchu etycznego społeczeństw, mówiących po angielsku, tak z tej jak z tamtej strony Atlantyku, ruchu etycznego, jaki istnieje w Stanach Zjednoczonych i w Anglii. Symptomaticznym tym są ustanowieni przy każdym stowarzyszeniu dla kultury etycznej mowcy (speaker), nazwani też prelegentami (lecturer). Mowcą stowarzyszenia w Chicago jest Will. Salter, w Filadelfii S. B. Weston, w St. Louis W. L. Sheldon, a stowarzyszenia „South Place Ethical Society“ w Londynie Stanton Coit, który słuchał filozofii u Giżyckiego w Berlinie i tamże uzyskał stopień doktora filozofii. To też słusznie zauważył Fryderyk Jodl: „Chociaż amerykańskie stowarzyszenia dla kultury etycznej z tych samych wychodzą założeń i do tych samych dążą celów, co niemieckie, przecież ta zachodzi pomie-

¹²⁾ Fryderyk Jodl: Ueber das Wesen und die Aufgabe der ethischen Gesellschaft. Rede zur constituirenden Versammlung der ethischen Gesellschaft in Wien, am 10 December 1894. — Wien, 1895.

dzy niemi różnica, że amerykańskie noszą na sobie więcej cechy gminy wyznaniowej, gdy tymczasem niemieckie są poprostu stowarzyszeniami. Obok wydziału zatem, który się zajmuje administracją stowarzyszeń, istnieje przy nich, jako instytucja najważniejsza, stała posada mowcy lub nauczyciela etycznego — w zgromadzeniu religijnem nazwanoby go kaznodzieją — w którego rękę spoczywa kierownictwo duchowe członków stowarzyszenia“.¹³⁾

Ci mowcy mają obowiązek przemawiać co niedzielę do gromadzących się w tym celu członków stowarzyszenia i wzbudzać w nich zapal dla myśli przewodnich ruchu etycznego. Niektóre z tych przemówień zostały zebrane i drukiem ogłoszone.¹⁴⁾ Fizyognomia amerykańskich stowarzyszeń dla kultury etycznej przypomina zatem ruch pokrewny, znany pod zbiorową nazwą religii bez dogmatu,¹⁵⁾ stojącej w wyraźnej opozycji do wyznań pozytywnych. I etycznym stowarzyszeniom opozycja ta nie jest obca. Salter np. mówi: „Treść i forma wiary chrześcijańskiej i żydowskiej leży poza nami. Nie jesteśmy ani chrześcijanami, ani żydami w religijnem znaczeniu tych wyrazów. Musi powstać religia, któraby zniweczyła wszelkie różnice, dzielące chrześcijan, żydów, indów; albowiem prawda nie jest ani chrześcijańska, ani żydowska, ani indyjska, lecz jest jedna jedyna.“¹⁶⁾ Tę religię przyszłości nazywają zwolennicy ruchu „religią etyki“.

Gdy Felix Adler, bawiąc w Berlinie, wpływał na powstające w Niemczech stowarzyszenie dla kultury etycznej, polecał i Niemcom, by, będąc członkami tego stowarzyszenia, gromadzili się co niedzielę i przysłuchiwali się przemówieniom, któreby w sposób wzniosły czyniły zadość potrzebie wzniesienia ducha. Stowarzyszenia etyczne powinny, jego zdaniem, odgrywać także pewną rolę przy zawieraniu związków małżeńskich, przy grzebaniu zwłok i podobnych ważnych

¹³⁾ Fryderyk Jodl: l. c. str. 5.

¹⁴⁾ Salter: *Die Religion der Moral*, Vorträge gehalten in der „Gesellschaft für ethische Cultur“ in Chicago, übersetzt von G. von Giżycki, Berlin, 1885. — St. Coit: *La religion basée sur la morale*. Paris, 1891.

¹⁵⁾ Porównaj Hans Schmidkunz: „Religion ohne Dogma“ w czasopiśmie „Nord u. Süd“. 1895, str. 371.

¹⁶⁾ Salter: *Die Religion der Moral*, str. 304, 345.

zajściach w życiu ludzkim.¹⁷⁾ Ale Niemcom jakoś się to nie podobało. „Żadnych ceremonij, żadnych symbolów, żadnego kultu na polu wspólnej pracy moralnej“.¹⁸⁾ „Nie chcemy żadnych tajemnic, żadnych symbolów, nic, co by przypominało obrzędy. Wszelkie symbole mogły być dawniej wskazane i potrzebne; obecnie ich już nie potrzebujemy“.¹⁹⁾ Mimo braku własnych obrzędów w niemieckim i austriackim stowarzyszeniu etycznym nie brak i tutaj wyraźnej opozycji przeciw Kościołowi. Dowodzi tego już sama okoliczność, iż niemieckie stowarzyszenie dla kultury etycznej wskazuje na bliskie pokrewieństwo, jakie zachodzi między ruchem etycznym a dążeniami wolnomularstwa.²⁰⁾ Wyraźnie zaznacza opozycję przeciwko Kościołowi profesor J o d l, mówiąc: „Zakładamy z największym naciskiem protest przeciwko owej nietolerancji, która bywa ciągle głoszona w sposób najuroczystszy ze strony stronnictw kościelnych, przeciwko owej nietolerancji, która ocenia człowieka nie według charakteru, nie według jego użyteczności dla społeczeństwa, lecz wedle jego wyobrażeń religijnych, wedle jego przynależności do pewnych form wyznaniowych, przeciwko owej nietolerancji, która, nienauczona mnóstwem sprzeciwiających się jej doświadczeń, upatruje moralność i zbawienie jedynie w swojej wierze, chcąc ją przemocą uczynić podstawą wszelkiego wychowania moralnego“.²¹⁾

Nie odbiegnie zatem może od prawdy zdanie, w którym, streszczając to, cośmy dotąd o ruchu etycznym powiedzieli, scharakteryzujemy stowarzyszenia etyczne jako związki, w które łączą się ludzie nie wyznający pozytywnej religii, ale czujący braki moralne tak w jednostkach, jak w ustroju społecznym i pragnący szczerze braki te naprawić.

Jakiemiż więc środkami dążą oni do celu, który sobie wytknęli? Otóż amerykańskie stowarzyszenia starają się prze-

¹⁷⁾ Felix Adler: Die ethischen Gesellschaften, ein Vortrag, gehalten in Berlin am 3 Juli 1892.

¹⁸⁾ Die ethische Bewegung in Deutschland. Vorbereitende Mittheilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen in Berlin. — Berlin, 1892, str. 29.

¹⁹⁾ Fryderyk Jodl l. c. str. 4.

²⁰⁾ Die ethische Bewegung in Deutschland, str. 28.

²¹⁾ Fryderyk Jodl l. c. str. 14.

dewszystkiem wpływać na jednostki, zarówno przy pomocy swych przemówień niedzielnych jak zapomocą systematycznych, na szerszą publiczność obliczonych wykładów z dziedziny „etyki stosowanej“ (applied ethics). Obok tego starają się wpływać na wychowanie dzieci i młodzieży w duchu etyki niezawisłej od religijnych wierzeń. Feliks Adler wypracował w tym celu rodzaj podręcznika dydaktycznego pod tytułem: „The moral instruction of children“ (1892). W celu podniesienia poziomu moralnego i społecznego robotników i ludu zaproponował Stanton Coit utworzenie t. zw. „związków sąsiedzkich“; do każdego takiego związku mają należeć rodziny, mieszkające na tej samej ulicy; a zadaniem ich ma być przeprowadzenie wszelkich reform, któreby mogły służyć do umoralnienia tak życia rodzinnego, jak stosunków społecznych.²²⁾ Wszystkie te środki do osiągnięcia kultury etycznej zostały w Ameryce i w Anglii w większej lub mniejszej mierze wprowadzone w życie.

Stowarzyszenia austriackie i niemieckie w ustawach swych podają zgodnie jako środki, zapomocą których zamierzają działać: urządzenie odczytów i dyskusyj o zagadnieniach etycznych, wydawanie i rozpowszechnianie dzieł, nadających się do szerzenia ducha etycznego, popieranie wszelkich dążeń, mających na celu polepszenie bytu ludu biednego i ucieszonego, wychowanie młodzieży w kierunku moralnym.

Stowarzyszenie austriackie za krótko jeszcze istnieje, by mogło być cokolwiek zdziałać; w Berlinie jednak otwarto już kurs nauki moralności, do którego zgłoszono 24 dzieci. Dalej rozpisano konkurs na podręcznik etyki niezawisłej od wszelkich założeń metafizycznych. Wreszcie powstały staraniem stowarzyszenia w niektórych miastach Niemiec biblioteki ludowe, zawierające przeważnie dzieła o tendencjach, nadających się do szerzenia idei propagowanych przez stowarzyszenia etyczne.

Niemieckie stowarzyszenie, niemniej jak austriackie, nie zamierza ograniczać swej działalności do miejscowości, w których powstało. I tak stowarzyszenie niemieckie posiada związki filialne w Kolonii, w Magdeburgu, w Wrocławiu, w Frank-

²²⁾ Stanton Coit: Neighborhood Guilds, an instrument of social reform. London, 1891.

furcie nad Menem, w Jenie, w Fryburgu, w Monachium. Stowarzyszenie austriackie stara się o założenie takich związków filialnych w Insbruku i Gracu; ale mimo tego, iż ustawy wymagają tylko pięciu członków do ukonstytuowania związku filialnego, starania te dotąd nie zostały uwieńczone pomyślnym wynikiem.

Stowarzyszenia etyczne dzielą się na sekcye, z których każda obiera sobie ściślejszy zakres działania. W stowarzyszeniu niemieckim istnieją cztery sekcye: pedagogiczna, agitacyjna, literacka, socyalna; austriackie stowarzyszenie posiada te same sekcye, co niemieckie, z wyjątkiem agitacyjnej. Socyalna sekcya stowarzyszenia austriackiego pierwsza rozwinęła działalność poza obrębem stowarzyszenia, urządzając systematyczny kurs ekonomii społecznej.

Rozumie się, że oprócz religii najżywiej cały ten ruch obchodzić musi z jednej strony filozofię, z drugiej socjalizm. Filozofię dlatego, że zgadza się z nią co do postawienia etyki na własnych nogach, czyniąc ją niezawisłą od przekonań religijnych; socjalizm zaś dlatego, że zgodnie z nim stara się o usunięcie niesprawiedliwości z ustroju społecznego. Otóż, co się tyczy stosunku ruchu etycznego do etyki filozoficznej, należy zauważyć, że i pod tym względem ruch etyczny waruje sobie zupełną niezawisłość względem poszczególnych systemów filozoficznych. Nie uznaje on żadnych praw etycznych, któreby wypływały z jakichkolwiek założeń metafizycznych; jedynym prawodawcą moralnym ma być sumienie. W tej mierze powołują się chętnie angielscy i amerykańscy przywódcy ruchu na Kanta. W Niemczech i Austrii rzecz stoi cokolwiek inaczej. Tutaj bowiem Kant bardzo ucierpiał już na powadze, a etyką, uważaną przeważnie w starym świecie za ostatnie słowo nauki, jest etyka utilitaryzmu.

Istnieje jeszcze inna różnica między stosunkiem ruchu etycznego do filozofii, jaki zachodzi z jednej strony u Anglosasów, a z drugiej wśród Niemców. Tamci nie chcą mieć nic do czynienia z teorią etyki. Salter np. mówi: „Podstawą naszego ruchu nie jest teoria moralności, lecz moralność sama”.²³⁾ Ci zaś pragną właśnie urządzić swoje życie in-

²³⁾ Salter: Die Religion der Moral, str. 317.

dywidualne i społeczne na podstawach, jakie wskazuje etyka naukowa, a zatem teoria etyki. I tak profesor J o d l twierdzi: „Pragniemy być pośrednikami w stałym oddziaływaniu wzajemnym między etyką naukową a życiem. Na tem polega osobliwość stowarzyszeń etycznych, tak jak my je pojmujemy.²⁴⁾ To też wykłady i dyskusye o przedmiotach z teorii etyki należą do głównych czynności austriackiego stowarzyszenia.

Jak się przedstawia stosunek ruchu etycznego do socjalistycznego w Ameryce i w Anglii, nie wiem. Jedynie usiłowania C o i t a w zorganizowaniu „związków sąsiedzkich“ wskazują, że i w Anglii stowarzyszenie etyczne stara się ująć w swe ręce dążności skierowane ku reformie stosunków socyalnych. W Niemczech i w Austrii sam fakt, że istnieją w stowarzyszeniach etycznych sekcyje socyalne, świadczy o tem, że zagadnienia socyalne wielką w ruchu etycznym odgrywają rolę. Socyalni demokraci w Niemczech dość sceptycznie się zapatrują na cały ten ruch. Organ ich wyraża się o nim w następujący sposób: „To wszystko może pochodzić z dobrego serca, ale jest w najlepszym razie gonieniem za utopiami. Nie wątpimy o szczerości założycieli, jesteśmy owszem głęboko o niej przekonani. Chcieć jednak pielegnować kulturę etyczną niezawisłe od różnic w stosunkach życiowych, w zapatrywaniach religijnych i politycznych, jest zwłaszcza dziś absurdem, gdyż niema kwestyi, któraby nie była zawisła od owych właśnie różnic.“²⁵⁾ Przeciwnie się dzieje w Austrii. Tutaj socyalni demokraci starali i starają się uzyskać przewagę w łonie stowarzyszenia i wycisnąć na niem piętno swych zapatrywań. Byłem świadkiem ostrej starć między profesorem Jodlem a posłem do Rady państwa Pernerstorferem, przyczem nieraz odniosłem wrażenie, że ten antagonizm między ruchem etycznym, pragnącym łagodzić i uśmierzać, a dążeniami socyalnych demokratów, występujących z pewną bezwzględnością, skończy się zwycięstwem tych drugich. Tak się wprawdzie dotąd nie stało, ale nie można też powiedzieć, by tutejsze stowarzyszenie etyczne było na tej walce zyskało.

Jaki będzie ostateczny los poszczególnych stowarzyszeń kultury etycznej, do czego doprowadzi cały ruch etyczny,

²⁴⁾ Fryderyk Jodl l. c. str. 6.

²⁵⁾ Ustęp przytoczony u Grubera l. c. str. 399.

o tem dziś za wcześnie byłoby sądzić. Czy ruch etyczny będzie w stanie, tak jak się tego spodziewa profesor J o d l, być państwu i społeczeństwu pomocny w walce przeciwko przewrotowi i zdżiczeniu,²⁶⁾ przyszłość okaże. Przyszłości przesądzać się nie powinno. Ktoby zaś pragnął bliżej jeszcze się poinformować o całym ruchu, nie z drugiej ręki — do czego niniejszy zarys miał służyć — dla tego zestawiam poniżej książki i broszurki, niewymienione w tekście, a mogące służyć do bliższego zaznajomienia się z przedmiotem.

* * *

Felix Adler: Creed and Deed. New York, 1890. — William Salter: Ethics and Philosophy. Philadelphia, 1891. — Idem: Moralische Reden, übersetzt von G. v. Giżycki. Leipzig, 1889. — Lily v. Kretschmann: Die ethische Bewegung in Deutschland w czasopiśmie „Nord und Süd“, Rok 1892. — Karl Sä ger: Die ethischen Gesellschaften in Amerika w czasopiśmie „Die Gesellschaft“ IX. tom, zeszyt 8 (1893). — Wilhelm Förster: Die Begründung einer Gesellschaft für ethische Cultur. Berlin, 1892. — Friedrich Wilhelm Förster jun.: Ethische Aufgaben in der socialen Bewegung. Berlin, 1894. — Friedrich J o d l: Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland. Frankfurt a. M., 1893. — Idem: Was heisst ethische Kultur? Prag, 1893. — Die Eisenacher Zusammenkunft zur Förderung und Ausbreitung der ethischen Bewegung vom 5 bis 14 August 1893. Abdruck der Vorträge und Besprechungen. Między niemi: Wilhelm Förster: Eröffnungsrede und einleitende Darstellung betreffend den ethischen Bund und die Akademie der ethischen Cultur. Gustav Maier: Die Organisation der ethischen Bewegung gemäss den Lehren der Geschichte unter besonderem Bezug auf die Freimaurerei. Lina Morgenstern: Die Aufgabe der Frauen in der Erziehung zur ethischen Cultur. August Döring: Der ethische Unterricht.

Czasopisma: The Ethical Record. Philadelphia 1888—90. — International Journal of Ethics, devoted to the advancement of ethical knowledge and practice. Philadelphia 1890 sqq. — The Conservator. An exponent of the world-movement in

²⁶⁾ Fryderyk Jodl l. c. str. 21

Ethics and of that movement as specially reflected in ethical societies. Philadelphia. — Ethische Cultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen. Berlin 1893 sqq. — Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur. Jahrgang I. und II. — Mittheilungen der ethischen Gesellschaft in Wien. Heft 1—5.

Przytoczone czasopisma podają obfitą bardzo literaturę, ty-
czącą się ruchu etycznego.

ETYKA WOBEK TEORYI EWOLUCYI.¹⁾

Teorya ewolucyi starsza jest od Karola Darwina. Zdanie, iż wszystkie gatunki i rodzaje jestestw organicznych, zaludniających w danej chwili ziemię, są czemś stałym, niezmiennym, że nie przeobrażają się jedne w drugie, zdanie to, bronione stanowczo przez Cuviera, podawali w wątpliwość niektórzy uczeni już w zeszłym wieku, a między nimi i dziadek Karola Darwina, Erazm, który w dziele „Zoonomia, or the laws of organic life“ (1794—98) postawił całkowity system pochodzenia rodzajów. Poglądami jego przejął się Jan Lamarck, jak o tem świadczy treść dzieła, wydanego pod tytułem „Zoologie philosophique“ (1809). Ale obydwaj ci uczeni nie wywarli wielkiego wpływu nawet wśród przyrodników. Nie zważano na ich pomysły, których nie zdołali uczynić prawdopodobnymi. Udało się to dopiero Karolowi Darwinowi. Jego dziełem i zasługą zatem nie jest rzucenie myśli o pochodzeniu rodzajów, lecz podanie hipotez, na podstawie których pochodzenie rodzajów z pomysłu staje się teorią, nad którą zastanawiać się trzeba, przyczem nie jest wcale wykluczone, że hipotezy Karola Darwina okażą się — niektórzy twierdzą, że się już okazały — niedostatecznymi, aby obronić teoryę ewolucyi, i że pochodzenie rodzajów wypadnie tłumaczyć zapomocą innych hipotez.

Bądź co bądź, prace Karola Darwina sprawiły, iż teorya ewolucyi w naukach przyrodniczych stanowczo zwyciężyła; a ci przyrodnicy, którzy, jak Weismann, walczą przeciwko Darwinowi, nie przeczą bynajmniej ewolucyi, lecz uważają tylko sposób, w który ją Darwin tłumaczy, za niedostateczny.

¹⁾ Drukowane w „Przełomie“, Wiedeń, I. Nr. 18 z 21 września 1895, str. 551-563.

Ale wpływ teorii ewolucji nie ograniczył się do samych nauk przyrodniczych. Sam Darwin zaczął ją stosować do świata umysłowego, a Herbert Spencer podał w swym systemie filozofii pierwszy samoistny pogląd na objawy życia duchowego ze stanowiska ewolucyjnego. Kierunek ten występuje najwyraźniej przedewszystkiem w psychologii; obok niej zaś w żadnym dziale filozofii nie wywołał tyle nowych poglądów, co w etyce.

Twierdzono wprawdzie już dawniej, że przepisy moralne są rzeczą czczego konwenansu, lub wynikiem ustroju społecznego. Greccy sofiści i sceptycy chętnie się takim twierdzeniem popisywali, powołując się na różnorodność i zmienność zapatrywań etycznych u rozmaitych ludów i w rozmaitych epokach. Ale dopiero darwinizm umożliwił ujęcie tego poglądu w pewne formy naukowe, dopiero darwinizm pozwolił fakty, znane już starożytnym myślicielom, podporządkować pod prawa ogólniejsze, upatrując w tych faktach li tylko poszczególne objawy działającego w całym świecie prawa ewolucji.

Nic dziwnego, że przerzucenie zasady ewolucji na pole zapatrywań moralnych wywołało wiele wrzawy i niemało obawy. A więc, wołano, zmienność sądów o tem, co złe, a co dobre, ma być konieczna? Różnica między postępowaniem moralnem a niemoralnem ma być i pozostać względna? Wszak wtedy wali się cała etyka, wtedy zatracą się wszelka norma działania i niewiadomo nam, co wypada czynić, a czego zaniechać!

I nowy powstał wśród filozofów rozłam. Jedni i nadal twierdzą, że poczucie obowiązku, rozróżnienie złego i dobrego, popędy natury moralnej tkwią w ludzkości jako takiej, stanowią pierwiastek aprioryczny jej ustroju umysłowego. Drudzy głoszą naukę nową, wedle której sumienie, uczucia altruistyczne, przekonania etyczne, są tak samo wynikiem doboru płciowego i innych czynników, powodujących ewolucję, jak poszczególne organizacje zwierzęce. Moralna jest wedle nich każda czynność, która sprzyja utrzymaniu własnego życia i utrzymaniu rodzaju, do którego się należy, a równocześnie umożliwia taki stan rzeczy, wśród którego wymienione czynności poszczególnych osobników nie wchodzi z sobą w kolizję. ■

Każdemu więc stopniowi rozwoju, na którym się w danej chwili znajduje pewna gromada istot, odpowiada inna etyka; albowiem szczepy ludzi dzikich, wśród innych żyjąc warunków, aniżeli narody cywilizowane, muszą w inny sposób postępować, chcąc zachować swój byt indywidualny i gromadny, niż ludy stojące na wyższym stopniu rozwoju. A my, którzy się szczycimy posiadaniem etyki najwznioślejszej, etyki Chrystusowej, dlatego tylko uważamy ją za etykę prawdziwą, że nakazane przez nią czynności najlepiej odpowiadają warunkom naszej egzystencji. Przyjdzie czas, a zdaniem niektórych czas ten już nadchodzi, gdzie etyka Chrystusowa będzie musiała ustąpić miejsca innej etyce, której przepisy lepiej od ewangelicznych będą licowały z nowymi warunkami bytu, ku którym wiecznie przeobrażający się świat i ludzkość dążą. Apostołowie tej nowej etyki żyją wśród nas, a dowodzi nimi Nietzsche.

Nie ulega wątpliwości, że fakt główny, na który się powołują zwolennicy tej etyki „względnej” lub „progresyjnej”, fakt, iż zapatrywania etyczne różne są u różnych narodów, i że nawet z biegiem czasu u tego samego narodu się zmieniają, istnieje. Są narody, u których zabijają starców i niedołęжных, u których ani kradzież, ani niewolnictwo nikomu nie sprawia wyrzutów sumienia. Etnologia i antropologia obfitują w tego rodzaju przykłady. Ale by się o tym fakcie przekonać, nie trzeba głębokich studyów i dalekich podróży. Wystarczy otworzyć oczy i spojrzeć wokoło siebie. Anarchista, przejęty swymi ideami, bez skrupułu ciska bombę w zgromadzenie ciała prawodawczego, i jest przekonany, iż spełnił czyn, za który przyszłe pokolenia będą głosiły jego chwałę. Są i w Europie ludzie, którzy bez najmniejszego wahania się wyzyskują przykre położenie bliźniego, wzbogacając się jego pracą, a uczyniwszy go wygórowanymi wymaganiami kaleką przed czasem, puszczają go na łup nędzy i śmierci głodowej. Nie brak i między ludźmi „porządnymi” takich, co pozbawiają żonę i dzieci opiekuna i żywiciela, gdy nie są w stanie zapłacić kwoty przegranej w karty, albowiem „honor” tak każe, a sumienie milczy. Jaka przepaść dzieli ich od tych, co tyle posiadają siły moralnej, by przebaczyć z serca temu, co ich obraża lub oczernia, by zyskiem dzielić się sprawiedliwie z ty-

mi, co mu do zysku dopomogli, by raczej chcieli być skrzywdzonymi, aniżeli krzywdzić innych? Zaiste niemniejsze wśród nas samych zachodzą sprzeczności w poglądach moralnych, niż między Anglikiem, pobożnie święcącym niedzielę i ludożerczym murzynem. I gdzież tu szukać powszechnie obowiązującej i ogólnie uznanej normy etycznej? Gdzież prawo moralne, któreby kierowało ludzkością? Nic prócz indywidualnych upodobań, prócz zbiorowych, zwyczajem i tradycją, bądź narodową, bądź kastową uświęconych reguł postępowania, którym nie można się sprzeciwić, nie ściągając na siebie rozmaitych nieprzyjemności, i które się dlatego respektuje.

Oto konsekwencye, jakie zdaniem ewolucjonistów wynikają z zestawienia ich teorii z faktami życia obyczajowego. A konsekwencye te doniosłe, nie tyle pod względem teoretycznym, ile z punktu widzenia praktycznego; albowiem równają się one w gruncie rzeczy anarchii etycznej. Komu nie przypadają do gustu przepisy moralne, wśród których się wychował i wyrósł, temu łatwo się przywidzi, że, głosząc odmienne zdania moralne, staje się apostołem etyki przyszłości. I nie będzie się uważał za przestępcę, lecz za geniusza, a nie zabraknie mu ni zwolenników, ni teorii, przygłuszających jego sumienie. Takie rzeczy zdarzają się codzień.

Dylemat zdaje się nieunikniony: albo trzeba się rozstać z teorią ewolucyi, uważając ją za mylną, albo trzeba się zrzec etyki o sile obowiązującej wszystkich ludzi zarówno, uważając istnienie takiej etyki za przesadę i zabobon.

* * *

Spartańczykom sumienie mówiło, iż postępują d o b r z e, pozbywając się dzieci wątłych; nam sumienie mówi, iż każdy, który staje się świadomie przyczyną śmierci dziecka, postępuje ź l e. Oto sam fakt bez domieszki jakiegokolwiek rozumowania. Jakie więc wnioski należy z tego faktu wysnuć? Nie chcąc sprawy przesądzać, trzeba być ostrożnym. Przytoczony fakt sam przez się nie nasuwa nam żadnych wniosków; możemy tylko, znając więcej takich faktów, ująć je w ogólne twierdzenie, że jeden i ten sam postępek przez jednych bywa uważany za zły, przez drugich za dobry. Ale i to ogólne twierdzenie nie może służyć za podstawę dla dalszych twierdzeń, gdyż mó-

wiąc np., że zapatrywania etyczne są zmienne, że nie panuje co do nich zgoda powszechna, posługujemy się tylko innymi słowami, a powiadamy to samo. A więc sam fakt nic więcej nam nie mówi prócz tego, że ludzie na podstawie jakiejś władzy umysłowej, którą zwykle nazywają sumieniem lub poczuciem moralnem, sądzą o rozmaitych postępках, nazywając je złymi lub dobrymi, i że sądy te między sobą nie są zgodne.

Trudno nie zauważyć analogicznego stanu rzeczy na innym polu życia umysłowego. Zmysł estetyczny, poczucie piękna, jakie posiadają Chińczycy, upodobał sobie muzykę hałaśliwą bębnow i kotłową, będącą postrachem dla ucha europejskiego. Europejczyk zaś upatruje szczyt piękności muzycznej w dziełach Bacha lub Beethovena, Mascagniego lub Wagnera, Rossiniego lub Mozarta; i w Europie panuje pod tym względem wielka różnica zdań. Ale widoczna jest analogia pomiędzy temi faktami z estetyki i poprzedniami z etyki. Nie tylko gdy chodzi o moralność i zdrożność, lecz także gdy chodzi o piękność i brzydotę, ludzie wygłaszają sądy, opierając się na władzy umysłowej, nazywając ją w tym wypadku poczuciem piękna, zmysłem lub gustem estetycznym, a o tej samej rzeczy mawia Chińczyk, że jest ładna, a Europejczyk, że jest brzydka.

Analogia między sądami etycznymi a estetycznymi jest tak wyraźna, że dawno już na nią zwrócono uwagę. A przytem zwykle, choć nie zawsze nie dostrzegano, że istnieje jeszcze jedno pole zjawisk, podpadających pod tę samą analogię. Obok przeciwieństwa między dobrem a złem, między pięknem a brzydkim istnieje przeciwieństwo między prawdą a fałszem. Analogia jest zupełna. Spartańczyk uśmiercanie dzieci wątłych nazywał dobrem, my je uważamy za złe; Chińczyk swą muzykę mieni być ładną, my ją nazywamy ohydą; Ptolemeusz swą teorię o ruchach ciał niebieskich uważał za prawdziwą, my ją piętnujemy jako błędną. I tu sądzymy na podstawie pewnej zdolności umysłowej, którą nazywamy rozumem; i tu o tem samem twierdzeniu jedni mówią, że jest prawdziwe, drudzy, że jest błędne — na co chyba nie trzeba przytaczać więcej przykładów.

Obracamy się ciągle jeszcze w dziedzinie faktów. Skonstatowaliśmy trzy rodzaje faktów, między którymi ścisła za-

chodzi analogia. Po pierwsze ocenianie rzeczy ze stanowiska etycznego, na podstawie sumienia; po drugie ocenianie rzeczy ze stanowiska estetycznego na podstawie smaku, poczucia piękna; po trzecie ocenianie rzeczy ze stanowiska logicznego na podstawie rozumu. Każdy z tych trzech rodzajów oceniania obraca się między dwiema ostatecznościami: pierwszy między dobrem a złem, drugi między pięknem a brzydkim, trzeci między prawdą a fałszem.

Nietrudno spostrzec, że przeciwieństwa między prawdą i fałszem, między pięknem a brzydkim, między złem a dobrem dają się przedstawić jako poszczególne rodzaje jednego ogólnego przeciwieństwa; jest niem przeciwieństwo między tem, co nazywamy *słusznem*, a tem, co nazywamy *niesłusznem*. Gdy ktoś twierdzi, że dwa razy dwa jest cztery, mówimy, że ma słuszość; gdy ktoś cieszy się widokiem pięknego obrazu, nazywamy jego upodobanie słusznem; gdy ktoś chce pomóc bliźniemu będącemu w potrzebie, również uważamy jego postępowanie za słuszne. W pierwszym wypadku powodujemy się rozumem, w drugim smakiem estetycznym, a w trzecim wypadku sumieniem.

Przedstawiwszy i wyświeciwszy tak same nagie fakty, przystąpmy do wniosków, jakie ewolucyoniści z tych faktów wyprowadzają.

* * *

Zwolennicy etyki ewolucyjnej, zmieniającej swe przykazania w miarę postępu, a zrzekającej się praw wszędzie i zawsze obowiązujących, rozumują w ten sposób: Każdy niemal naród uznaje inne zasady postępowania za słuszne; jest to fakt, o którym nikt nie wątpi. Gdyby zaś istniały normy działania ogólne, bez wyjątku wszystkich obowiązujące, byłyby też przez wszystkich uznawane jako takie. A więc takich norm, takich przepisów moralnych, którymby każdy powinien swe czynności podporządkowywać, niema.

W tem rozumowaniu tkwi błąd, który wykryć nietrudno zapomocą analogii, wykazanej pomiędzy dziedziną naszych ocen etycznych i logicznych, analogii zachodzącej między przeciwieństwem tego, co dobre i złe z jednej, a prawdy i fałszu z drugiej strony. Wiadomo, że logika podaje reguły myślenia, przypisując im siłę obowiązującą wszystkich ludzi. Z pod prze-

pisów logiki nie można się wyłamać, nie chcąc popaść w błąd. Otóż historia logiki uczy nas, że co do norm myślenia nie zawsze i nie wszędzie panowała i dotąd nie panuje zgoda. Franciszek Bacon inne dawał przepisy dla myślenia indukcyjnego, aniżeli John Stuart Mill. Czy ktokolwiek z tego stanu rzeczy wyprowadził już wniosek, iż nie istnieją normy myślenia logicznego, którym się każdy powinien poddawać? Bynajmniej; fakt ten, stanowiący ścisłą analogię do zmienności zasad etycznych, tłumaczono raczej w ten sposób, iż nie od razu umysł ludzki zdołał odkryć i sformułować jasno i przekonywująco normy, wedle których, myśląc logicznie, postępuje; przyczem ani na chwilę nie wątpiono, iż przyjdzie czas, w którym uda się te normy w sposób nie pozostawiający nic do życzenia wyłuszczyć. Ale ta zmienność zdań co do reguł myślenia logicznego nie ogranicza się tylko do logiki indukcyjnej. Istnieje dziś kierunek, który reguły wnioskowania, cały system syllogistyki, postawiony przez Arystotelesa, uważa za błędny i pragnie go zastąpić innym sposobem dowodzenia. Mamy więc w tym wypadku niezgodę, tyczącą się zasadniczych przepisów myślenia. I znowu się pytam, czy ktokolwiek z tego faktu, iż nie panuje zgoda co do ogólnie obowiązujących przepisów logicznych, wyprowadza wniosek, że takich przepisów zgoła niema? Bynajmniej. Owszem, z faktu, że nie zdołano wszystkich przekonać o słuszności pewnych przepisów, jedni wnioskują, że trzeba je lepiej uzasadnić, drudzy wnioskują, że trzeba prawdziwe, właściwe przepisy dopiero odkryć, sformułować. Ale tak jedni, jak i drudzy silnie są przekonani o istnieniu takich przepisów.

Był czas, w którym ludzkość nie знаła logiki. W Iliadzie i Odyssei niema wzmianki o regułach myślenia. A przecież bohaterowie i bohaterki Homera myśleli, a myśląc czasem błędzili, a czasem mieli słuszność. A chłop w XIX. wieku, ba nawet dziecko siedmioletnie choćby najdzielniejszego filozofa współczesnego tyle wiedzą o logice, co synek Hektora, lub Hektor sam. A przecież i chłop i dziecko filozofa i Hektor myśleli i myślą, a nie zawsze myśli ich błędzą. Tylko że nie umieją ani sobie, ani innym zdać sprawę z tego, dlaczego czasem myśli ich trafna i prawdziwa, a czasem fałszywa i z prawdą niezgodna. A my wiemy dziś, że i Hektor i chłop i dziecko, gdy

rozumując do słusznych dochodzą wyników, myśleć muszą wedle norm logicznych, wedle ogólnie obowiązujących przepisów logiki, ale że myślą tak bezwiednie, nie znając tych norm i przepisów. Wszak tylko mała stosunkowo garstka ludzi posiada wiadomości z logiki; a czyż ktokolwiek twierdzi na podstawie tego faktu, iż niema przepisów, którym każdy powinien i musi, chcąc dojść prawdy, podporządkowywać swe myślenie?

Więc nieznamość powszechnie obowiązujących przepisów, albo brak zgody co do tych przepisów nie jest dowodem, iż przepisów takich zgoła niema. Jeżeli ten uważa taką normę za słuszną, inny inną, znakiem to tylko, iż ta gałąź wiedzy ludzkiej, która zajmuje się wykrywaniem i formułowaniem tych norm, nie jest jeszcze rozwinięta dostatecznie, by posiadać wyniki wszechstronnie uzasadnione, ostatecznie ustalone. Odnosi się to tak do logiki, jak do etyki. Jeżeli bowiem pewne reguły postępowania nie są przez wszystkich uznawane, przyczyny takiego stanu rzeczy należy na podstawie wykazanej analogii szukać w tych samych okolicznościach, które stan taki spowodowały i powodują w dziedzinie logiki. Jeżeli brak powszechnie uznanych przepisów myślenia pochodzi nie stąd, że takich przepisów niema, lecz stąd, że nauka, trudniąca się podawaniem tych przepisów, a więc logika, niedość jeszcze jest rozwinięta, by przepisy takie podawać, wtedy brak powszechnie uznanych przepisów moralnych najoczywiejściej tem się tłumaczy, że etyka mająca na celu formułowanie takich przepisów, nie jest jeszcze tak rozwinięta, by sprostac swemu zadaniu.

Wnioski zatem, wyprowadzane przez ewolucjonistów ze zmienności i różności oceniania moralnego, są błędne; albowiem gdyby były słuszne, odnosiłyby się również do oceniania logicznego, odróżniającego prawdę od fałszu, a wtedy prowadziłyby do zupełnego zwątpienia, odsądzając ludzkość od zdolności rozróżniania tego, co rzeczywiście jest prawdziwe i tego, co rzeczywiście jest błędne. Nie brak wprawdzie zwolenników teorii ewolucyjnej, którzy w podobny sposób, jak do zapatrywań etycznych, stosują tę teorię do zdań teoretycznych, głosząc naukę „względnej” prawdy. Ale tym sposobem tracą grunt pod nogami. Jeżeli bowiem wszystkie prawdy

są względne, wtedy i to jest względna tylko prawda, że wszystkie prawdy są względne. A wtedy trudno twierdzić stanowczo, że prawda jest względna i nic innego nie pozostaje, jak albo nawrócić się do prawdy bezwzględnej, albo zrzec się jakiegokolwiek twierdzenia. Albo cóż ma znaczyć np. takie twierdzenie, iż względna tylko jest prawda, jakoby dwa razy dwa było cztery? Czy mogą kiedyś nastać czasy, w których ludzkość dojdzie do przekonania, że twierdzenie to nie jest absolutnie prawdziwe? Czy mogą istnieć inne istoty, dajmy na to na Jowiszu, które byłyby zdania, że dwa razy dwa jest pięć? A gdyby takie istoty istniały, czy nie mówilibyśmy wtedy słusznie zupełnie, że ich zdanie jest błędne? Zaiste trudno zdać sobie sprawę z tego, co to są te „względne“ prawdy.

Dotąd więc ewolucyoniści nie byli jeszcze w stanie wykazać, że niema powszechnie obowiązujących przepisów moralnych; a fakty, na które się powołują, wykazują tylko, że etyka naukowa dotąd nie była w stanie przepisów moralnych podawać i ustanawiać w sposób niewątpliwy.

Ale ewolucyoniści nie dają za wygraną. Widząc, że argument wzięty ze zmienności i różności norm moralnych do celu nie prowadzi, inny przytaczają argument, i to argument wcale poważny, któremu niemało zawdzięczają zwolenników. Wskazują mianowicie na fakt, iż w dziedzinie przekonań teoretycznych istnieją t. zw. pewniki, zdania, które każdy, co je zna, uznaje za słuszne. Takim pewnikiem jest np. twierdzenie, iż część jest mniejsza od całości. Na polu orzeczeń treści moralnej, mówią, brak takich pewników; niema im w dziedzinie etyki nic równego. W to, że część jest mniejsza od całości, uwierzy i najdzikszy i najmniej cywilizowany człowiek; pod tym względem można liczyć na zgodę powszechną ludzi najrozmaitszych narodów i czasów. O tem zaś, że trzeba kochać bliźniego jak siebie samego, lub że nie trzeba innym czynić tego, czego się nie chce doznawać od innych, o tem mała tylko część ludzkości jest przekonana, a przepis ten co do swej siły przekonywującej nie może się równać z pewnikami.

Argument to, którego niepodobna lekceważyć. Opiera się na fakcie podobnym temu, który służył za podstawę pierwszemu argumentowi. Ten pierwszy argument powoływał się na brak zgody co do przepisów moralnych; drugi zaś wska-

zuje na brak zgody powszechnej co do zasadniczych twierdzeń natury etycznej, przeciwstawiając tej niezgodzie zgodę, jaka panuje w uznawaniu pewników teoretycznych. Tym sposobem argument ten nie zagraża tylko sam z siebie możliwości etyki bezwzględnej, ale niweczy analogię pomiędzy logiką i etyką, która to analogia służyła nam do odparcia pierwszego argumentu. I cóż wobec tego czynić wypada?

Trzeba przedewszystkiem, tak, jakśmy to uczynili wobec poprzedniego argumentu, zdać sobie sprawę z samego faktu i wyświecić go dokładnie. Ewolucyoniści powołują się na fakt, że każdy człowiek bez wyjątku uznaje prawdę twierdzenia, iż część jest mniejsza od całości. Otóż należy zwrócić uwagę na to, że fakt ten w powyższy sposób nie jest dokładnie przedstawiony. Jeżeli zwrócę się do murzyna ze środkowej Afryki, lub do dziecka i powiem mu oczywiście w zrozumiałym dla niego języku, że część jest mniejsza od całości, ani dziecko, ani murzyn mnie nie zrozumieją. Nie przywykli bowiem do myślenia zapomocą oderwanych pojęć. Na to, by murzyn i dziecko uznali to, co mówię, za prawdę, trzeba naprzód uprzętnąć przeszkody, które nie pozwalają ich umysłom pojąć tego, co słyszą. U murzyna dorosłego nietrudne to zadanie. Zapomocą kilku przykładów pouczę go o tem, co należy rozumieć przez część, a co przez całość, a murzyn, wyrobiwszy w sobie odpowiednie pojęcia, wkrótce mi przyzna słuszość i uwierzy, że część jest rzeczywiście mniejsza od całości. Trudniejsza atoli jest sprawa z dzieckiem np. pięcioletniem. Niema sposobu przysporzenia mu pojęcia oderwanego całości, a po kilku bezowocnych próbach damy mu spokój, pocieszając się tem, iż gdy dorośnie i umysłowo się rozwinie, łatwo się przekona o prawdziwości rzeczzonego pewnika. U dziecka więc nie jesteśmy w stanie usunąć przeszkód, które mu nie pozwalają uznać, iż część jest mniejsza od całości.

A zatem fakt, na którym ewolucyoniści opierają swój drugi argument, po dokładnem zbadaniu przedstawia się w ten sposób, iż nie każdy człowiek bezwarunkowo uznaje prawdy, nazwane pewnikami, lecz tylko ten, w którego umyśle niema przeszkód uniemożliwiających takie uznanie. Nie wszyscy więc uznają, że część jest mniejsza od całości, lecz ci tylko, którzy umysłowo stoją na pewnym stopniu rozwoju. Dodanie tego

zastrzeżenia może się wyda drobnostką, a zwrócenie uwagi na ten warunek, pod którym uznanie pewników następuje, nie-jeden może nazwie pedanterią scholastyczną — ale jeżeli gdziekolwiek pedanteria jest nie tylko dozwolona, lecz nakazana, to w filozofii, albowiem: „*minimus error in principio, maximus in fine*“.

Jeżeli pamiętamy o tym warunku, który musi być spełniony w celu utorowania drogi dla uznania pewnika, wtedy i drugi argument ewolucjonistów traci swą siłę, którą zawdzięczał jedynie eskamotowaniu tego drobnego na pozór szczegółu, stanowiącego ważną część faktu, o który chodzi. Albowiem ten warunek przywraca znowu zupełną analogię między sądami teoretycznymi, a ocenianiem moralnem, analogię, która zdawała się zakłóconą faktem, niedokładnie przez ewolucjonistów opisanym. Trudno nie spostrzec, że i pewniki treści etycznej również wtedy tylko mogą liczyć na uznanie, jeżeli przeszkody ku temu, tkwiące w nas samych, zostaną usunięte. A jeżeli w dziedzinie odróżniania prawdy od fałszu przeszkodą tą był brak odpowiednich pojęć oderwanych, na polu rozróżniania złego i dobrego przeszkodą tą jest brak odpowiednich uczuć. A ponieważ bez porównania trudniejszą jest rzeczą, wzbudzić w kimś uczucia, których nie posiada, aniżeli skłonić go do wytworzenia pewnych pojęć oderwanych, więc prosty stąd wniosek, iż trudniej o uznanie pewników etycznych, aniżeli teoretycznych. Koniecznie potrzebna jest pewna dojrzałość umysłowa, by uznano jako słuszne zasadnicze wymagania etyczne. Człowiek niewykształcony i dziecko przyjmują twierdzenia, których nie są w stanie pojąć, na podstawie powagi tego, który te twierdzenia wypowiada; a przykazania moralne także muszą się opierać na powadze tego, który je wygłasza, jak długo człowiek nie jest jeszcze dość wyrobionym, by na podstawie odpowiednich uczuć z własnego popędu uznawał słuszność podawanych mu pewników, stanowiących zasady postępowania moralnego. Kształcenie rozumu ma na celu przysparzanie pojęć potrzebnych do uznawania pewnych zasadniczych prawd i nauczanie środków ku wyprowadzaniu nieznanych jeszcze prawd na podstawie prawd zasadniczych; kształcenie zaś charakteru, zbyt zaniedbywane, dąży do wyrabiania uczuć potrzebnych do uznania zasad moralnych i do wyprowa-

dzania z tych zasad reguł postępowania w zastosowaniu do chwilowej potrzeby i do okoliczności każdorazowych. Kształcenie charakteru jest o wiele trudniejsze, niż kształcenie rozumu; dlatego zasady teoretyczne przez więcej ludzi bywają uznawane, niż zasady etyczne; dlatego więcej mamy ludzi mądrych, niż moralnych, a uczoność bywa więcej sławiona niż uczciwość — niestety!

Że zaś przeszkody, uniemożliwiające uznanie zasad etycznych, są rzeczywiście większe, aniżeli przeszkody przeciwdziałające uznaniu pewników teoretycznych, dowodzi sposób, w który się rozwija każde dziecko. Nie potrzebuję się nad tem szeroko rozwodzić, że dziecko o wiele wcześniej sobie przyswaja pojęcia oderwane, niż uczucia, prowadzące je do uznania zasad moralnych. Ileż to trzeba czasu, by wyrobić w człowieku uczucie wdzięczności, a iluż jest ludzi, którzy przez cały przeciąg życia swego uczucia wdzięczności nie są w stanie w sobie wyrobić. Czy należy się więc dziwić, że tacy ludzie nie uznają najoczywistszych zasad etycznych? A ponieważ, jak uczą nauki przyrodnicze, rozwój każdej jednostki jest odzwierciedleniem rozwoju całego rodzaju, do którego jednostka należy, więc łatwo zrozumieć, dlaczego ludzkość cała, która pod względem rozwoju rozumu stoi stosunkowo dość wysoko, pod względem rozwoju uczuć moralnych tyle jeszcze pozostawia do życzenia. Nie może być inaczej, gdyż widzimy, jak u każdego poszczególnego człowieka rozwój intelektualny wyprzedza znacznie rozwój etyczny.

* * *

Powtórzmy w krótkości nasze rozumowanie. Ewolucyoniści, by dowieść, iż niema ogólnie i zawsze obowiązujących przepisów etycznych, powołują się na dwa rzędy faktów. Po pierwsze, mówią, niema zgoła zgody co do przepisów i reguł etycznych; każdy naród innego pod tym względem jest zdania. Ale wykazałem, że brak zgody co do odpowiedzi, która wypada dać na jakąkolwiek kwestyę, nie jest dowodem, iż odpowiedzi takiej nie ma, lecz wskazuje jedynie, iż odpowiedzi prawdziwej nie znamy, lub innych o jej prawdziwości przekonać nie umiemy. Jeżeli zapytamy się uczonych, jaka jest ilość gwiazd na niebie, lub jakie były pierwotne siedziby ludów aryjskich, usłyszymy odpowiedzi najrozmaitsze; ale nie

dlatego, jakoby liczba gwiazd była nieokreślona, lub jakoby pierwotne siedziby naszych praojców nie były ni tu, ni tam, lecz dlatego, że nauka i środki badania niedość są jeszcze rozwinięte, by dać odpowiedź w sposób przekonywujący. Odpowiedź istnieje i jedna jedyna odpowiedź tylko jest prawdziwa: ale my tej odpowiedzi jeszcze nie znamy. A więc brak zgody powszechnej co do prawd moralnych bynajmniej nie może służyć za dowód, iż prawd takich niema.

Drugim faktem, na który powołują się etyczni ewolucyoniści, jest ta okoliczność, że niema rzekomo na polu etyki pewników, któreby przez każdego uznane, mogły służyć za podstawę do wyprowadzania poszczególnych przepisów postępowania. Ale przekonaliśmy się, że nawet pewniki teoretyczne nie bywają uznawane bezwarunkowo, lecz wtedy tylko, gdy pewne przeszkody, uniemożliwiające to uznanie, zostaną usunięte. Przeszkodą tą w dziedzinie pewników teoretycznych jest brak pojęć oderwanych, a więc niedostatecznie rozwinięty rozum; na polu pewników etycznych przeszkodę stanowi brak pewnych uczuć, a więc niedostatecznie rozwinięte sumienie. A ponieważ trudniej wszczepiać uczucia, aniżeli wywoływać pojęcia oderwane, ponieważ rozwój sumienia więcej wymaga czasu, aniżeli rozwój rozumu, więc łatwo pojąć, dlaczego liczba uznanych pewników i liczba tych, co je uznawają, jest o tyle mniejsza w odniesieniu do twierdzeń treści moralnej, aniżeli wobec twierdzeń teoretycznych.

Tym sposobem dylemat między teorią ewolucyi a etyką bezwzględną rozwiązany. Nikt się nie rodzi z gotowym systemem etyki, tak samo jak nikt nie przychodzi na świat z gotowym systemem logiki w głowie. Ale każdy człowiek jest obdarzony zarodkami rozumu i sumienia. A od otoczenia, od warunków bytu jego, od najrozmaitszych okoliczności zawisło, czy i do jakiego stopnia zarodki te zostają rozwinięte. Im więcej ludzkość i każdy jej osobnik postępuje na drodze tego rozwoju, tem większy będzie zasób prawd tak teoretycznych, jak moralnych, które uzna.

A więc sprzeczności między teorią ewolucyi a etyką bezwzględną zgoła niema. Przeciwnie; teoria ewolucyi tłumaczy wybornie, dlaczego etyka bezwzględna, skoro istnieje, nie zawsze i nie wszędzie bywa uznawana. Błąd ewolucyjnej etyki

tkwi w tem, iż każe ona się rozwijać p r a w d o m moralnym, co jest niedorzeczne; albowiem prawda każda jest zawsze ta sama, nie zmienia się i nie rozwija się. Jeżeli jest prawda, że Mickiewicz urodził się w 1798 r., jeżeli jest prawda, że bliźniego trzeba kochać, jeżeli jest prawda, że symfonie Beethovena są piękne, wtedy prawdy te są zawsze i wszędzie prawdami. Nie p r a w d y przechodzą kolejno rozmaite stopnie rozwoju, tak że to, co dziś jest prawda, jutro mogłoby się przeobrazić w inną prawdę, lecz ludzkość się przeobraża, rozwija pod względem rozumu i sumienia i smaku estetycznego, i dlatego pozbywa się coraz więcej błędów, a dochodzi do odkrycia coraz nowych, nieznanych jej dotąd prawd wiekuiszych. A w tym samym stopniu postępują i nauki, trudniące się odkrywaniem, formułowaniem i uzasadnianiem tych prawd. Ludzkość podlega prawom ewolucyi, jej dzieła podlegają im również; ale ewolucyi przenigdy nie można stosować do rzeczy, które od ludzkości są niezawisłe. Gdyby bowiem nie istniała ludzkość, ani nic do niej podobnego, niemniej mimo to byłoby prawdą, że dwa razy dwa jest cztery, lub że trzeba kochać bliźniego. Tylko że wtedy prawdy te nie byłyby wypowiadane i nie znalazłyby w praktyce zastosowania.

Cała ta etyka ewolucyjna nowego nam dostarcza dowodu, jak pobieżnie postępują przyrodnicy, gdy zaczynają filozofować; a jeżeli trzeba jeszcze osobnego argumentu na to, że filozofia ma rację bytu nawet wobec olbrzymiego postępu nauk przyrodniczych, któremi niektórzy pragną filozofię zastąpić, jako argument taki służyć mogą wyniki niniejszego roztrząsania. Nikt bowiem naukom przyrodniczym nie zaprzeczy ani ich doniosłości, ani wysokiego stopnia rozwoju, na którym się obecnie znajdują. Ale wobec tego tem więcej potrzeba nam filozofii, by nie przestała głosić starej prawdy: „Ne sutor ultra crepidam“.

PESYMIZM I OPTYMIZM.¹⁾

Dużo się dziś mówi o pesymizmie. O optymizmie mniej. Pesymizm zdaje się bowiem należeć do inwentarza naszych czasów. Utwory poetów modernistycznych bywają zwykle nastrojone na nutę pesymistyczną, a i poza poezją dosyć jest pesymizmu w świecie dzisiejszym. Szybki w ostatnich czasach wzrost liczby samobójstw kładzie się także zwykle na karb rozwielniającego się coraz więcej pesymizmu, a czasem daje się słyszeć skarga, że pesymizm zaraził sobą nawet młodzież, której cechą bywał dawniej przecież niewątpliwie płomienny optymizm.

Ale chociaż wiele się mówi o pesymizmie, mało kto umiałby dać zwięzłą i jasną odpowiedź na pytanie, czym właściwie jest pesymizm. Jest to objaw dość zwykły, że z dokładnego znaczenia pewnych haseł, pewnych utartych, ogólnie przyjętych wyrazów, najmniej umieją zdać sprawę ci, co temi hasłami najczęściej i najkrzykliwiej wojują. Taka niejasność myśli zdarza się tem łatwiej, jeżeli pewien wyraz ma kilka znaczeń pokrewnych a przecież różnych, jak to właśnie dzieje się z pesymizmem.

Wyrazy pesymizm i optymizm mają bowiem znaczenie dwojakie: odróżniamy te dwa znaczenia, mówiąc o pesymizmie teoretycznym i praktycznym i tak samo o optymizmie teoretycznym i praktycznym. Przez pesymizm teoretyczny rozumiemy przekonanie, iż na świecie jest więcej złego niż dobrego, więcej cierpień, aniżeli szczęścia, więcej przykrości, aniżeli przyjemności. Teoretyczny optymizm twierdzi przeciwnie, że więcej jest w świecie dobrego, aniżeli złego, więcej szczęścia, aniżeli cierpień, więcej przyjemności, aniżeli przykrości.

¹⁾ Drukowane w „Przyjacielu Młodzieży“, Lwów, I. Nr. 8 i 9 z 1-go września 1899, str. 122-124.

Po czyjej stronie leży słuszność? Czy po stronie pesymistów, czy po stronie optymistów? Jedni i drudzy bronią uparcie swego poglądu. Pesymiści wskazują na wielką ilość cierpień, przez które każdy człowiek przechodzi w swej wędrówce od kolebki do grobu. Przypominają niezliczone wysiłki i trudy, których człowiek podjąć się musi, chcąc zabezpieczyć sobie byt jaki taki, podnoszą, że na każdym kroku musimy sobie odmawiać licznych przyjemności a często nawet rzeczy, służących do utrzymania zdrowia lub do lepszego rozwoju naszych władz duchowych, a wyliczywszy cały szereg nieszczęść i niepowodzeń, na które człowiek ustawicznie jest narażony, kończą zdaniem, że dla człowieka lepiejby było, gdyby się wcale nie rodził, a urodziwszy się, jak najprędzej zstąpił do ciemnych wrót Hadesu. Wszak przyjemności, których człowiek za życia może zaznać, są tak małe, tak nie liczne, a zwykle bywają okupione tak wielkim wysiłkiem, że nie warto się o nie ubiegać i że żadną miarą nie mogą wynagradzać cierpień ludzkich.

Niemniej żywo bronią swego poglądu optymiści teoretyczni. Już samo życie, mówią, jest wielką przyjemnością. Prawda, że nie brak w niem cierpień i nieziszczonych pragnień; ale gdzie jest światło, tam nie może nie być cienia; gdzie są rzeczy przyjemne, nie może nie być rzeczy przykrych. Nie powinno nas to smucić, tem więcej, że rozkosze życia są tak liczne i wielkie! Ileż rozkoszy daje nam roztaczające się wokoło nas piękno przyrody! Ile chwil prawdziwego zachwyty doznajemy dzięki sztuce! Ale i poza pięknem dużo, niezmiernie dużo jest rzeczy, które dostarczają nam niezamąconych przyjemności. Przyjaźń i miłość, praca dla narodu i ludzkości, a choćby zaparcie się siebie dla wzniosłych ideałów i pełna poświęcenia działalność około ich urzeczywistnienia, czyż to nie są źródła wielkich a trwałych rozkoszy? Cóż wobec nich znaczą chwilowe przykrości, zwłaszcza, że w ich znoszeniu można doprowadzić do wielkiej cierpliwości? Piękny jest zaśiste świat i warto na nim żyć.

W ten i podobny sposób spierają się z sobą teoretyczny pesymizm i optymizm od tysięcy lat, a spór między nimi jeszcze nie został rozstrzygnięty. Nic dziwnego, ponieważ spór ten nie może być rozstrzygnięty; wskutek czego

kwestya, czy słuszność jest po stronie pesymizmu czy optymizmu teoretycznego, jest kwestyą zupełnie jałową. Że tak jest, nietrudno wykazać.

Ponieważ przyjemności i przykrości istnieją tylko o tyle, o ile ich ktoś doznaje, przeto trzeba by, chcąc rozstrzygnąć spór między pesymizmem a optymizmem teoretycznym, wiedzieć, czego ludzie więcej doświadczają: przyjemności, czy przykrości? A chcąc wiedzieć, czy ludzie doznają więcej przyjemności czy przykrości, trzeba by naprzód stwierdzić, jak się rzecz ma z każdym poszczególnym człowiekiem. Tymczasem każdy może się łatwo przekonać, że to niemożliwe. Pomińmy te wyjątkowe wypadki ludzi niezwykle szczęśliwych i ludzi, których na każdym kroku prześladuje nieszczęście, i zapytajmy się, każdy siebie: Czy miałem w życiu więcej chwil przyjemnych czy przykrych? A nie tylko o liczbę tych chwil przyjemnych i przykrych chodzi, lecz także o to, czy większe były przykrości, czy przyjemności przezemnie doznane. Trzeba by jednym słowem przeprowadzić dokładną statystykę chwil przyjemnych i przykrych, uwzględniając przytem także stopień przyjemności i przykrości.

Zadania tego przeprowadzić nie można. Przypuśćmy bowiem nawet, że udałoby się zliczyć chwile przyjemne i przykre, które każdy z nas przechodził (a jest to rzeczą niemożliwą chociażby już ze względu na pierwsze lata dzieciństwa), to przecież nie udałoby nam się nigdy stwierdzić, czy większe były doświadczone przyjemności, czy przykrości. Miary w tym kierunku nie posiadamy żadnej. Albo czy kto odważy się powiedzieć coś o tem, czy większa jest przykreść, wywołana śmiercią drogiego nam brata, czy przyjemność, spowodowana wiadomością, że brat nie umarł, że wieść o jego śmierci była mylna? Niema tedy mowy o tem, by można kiedykolwiek rozstrzygnąć naprawdę spór między teoretycznym pesymizmem a optymizmem; jeżeli więc ktoś twierdzi, że na świecie jest więcej przykrości, aniżeli przyjemności, a drugi mówi przeciwnie, wtedy obaj wypowiadają twierdzenia gołosłowne, których żaden z nich w sposób przekonywujący uzasadnić nie jest w stanie.

Ale jest jeszcze inny pesymizm i optymizm, zwany praktycznym. Czem jest ten praktyczny pesymizm i optymizm,

łatwo wyrazić zapomocą znanego powiedzenia, że pesymizm widzi wszystko w barwach czarnych, optymizm wszystko w barwach różowych. Znaczy to, że pesymizm praktyczny skłonny jest do upatrywania we wszystkim raczej stron i cech ujemnych, aniżeli dodatnich, do przeceniania tych stron ujemnych i do przeoczenia stron dodatnich. Pesymista w znaczeniu praktycznem uważa ludzi raczej za złych jak za dobrych, nie wierzy w ziszczenie się swych pragnień, nie dowierza swym własnym siłom i zdolnościom, przewiduje na każdym kroku przeszkody i niepowodzenia. Optymista praktyczny przeciwnie widzi w ludziach samych aniołów, jest przekonany, że potrafi urzeczywistnić swe plany, posiada wielką pewność siebie, wierzy w siebie i jest tego zdania, że wszystko mu się musi udać, cokolwiek zechce przeprowadzić. Pesymista bywa zgryźliwy, podejrzliwy, optymista natomiast patrzy w świat wesoło i żywi do wszystkich pełne zaufanie.

Taki jest pesymizm i optymizm praktyczny. I znowu można się zapytać, po czyjej stronie jest słuszość. Ale i tutaj nie można odpowiedzieć na to pytanie, chociaż z innych powodów, aniżeli przy teoretycznym pesymizmie i optymizmie. Praktyczny bowiem pesymizm i optymizm jest wynikiem po części usposobienia, po części osobistych doświadczeń. Człowiek, który przeszedł w życiu wiele rozczarowań, którego łatwowierność wyzyskiwano, łatwo przerodzi się w praktycznego pesymistę, zwłaszcza, jeżeli już zgóry miał usposobienie ponure, przystępniejsze dla uczuć przykrych, aniżeli dla przyjemnych. Człowiek natomiast, któremu zawsze się w życiu wiodło, który spotykał się zawsze tylko z ludźmi uczciwymi, będzie wyznawał praktyczny optymizm, zwłaszcza, gdy natura obdarzyła go zdrowiem i wesołem usposobieniem. Ale pesymista może doświadczać rzeczy, które kłam zadają jego smutnym przywidzeniom, tak samo jak i optymista może się znaleźć w położeniu, które sprzeciwi się jego optymistycznym poglądom na świat i ludzi. Wszak nie ma racyi ani ten, który twierdzi, że wszyscy ludzie są źli i że nic się człowiekowi nie wiedzie, ani też ten, który mówi, że wszyscy ludzie są bez zarzutu i że powodzenie towarzyszy wszystkim sprawom ludzkim. Prawda leży, jak zwykle w takich razach, pośrodku. Nie można żywić wobec wszystkich uprawnionej nieufności,

ale też trudno każdemu ufać, jeżeli nie chce się być wyzyskiwanym i w dodatku wyśmianym. Trzeba sądzić każdego człowieka zosobna wedle jego postępowania, ale nie można ryczałtem ludzi albo potępiać albo wynosić pod niebiosa. Kto zaś ma usposobienie, skłaniające go do jednej z tych ostateczności, ten niechaj z tem usposobieniem walczy, niech stara się zgłuszyć jego podszepty i niechaj trzeźwo, a nie przez przyzmat swego usposobienia patrzy na świat i ludzi. Nie będzie on wtedy coprawda ani pesymistą ani optymistą, ale będzie człowiekiem rozumnym, który będzie ile możności widział świat i ludzi takimi, jakimi są w istocie.

Niema więc co począć w życiu z hasłami pesymizmu i optymizmu; mącą one tylko trzeźwy sąd o rzeczach i ludziach, a idąc za ich głosem można łatwo ulegać przykrym nieraz pomyłkom. Lepszym w życiu przewodnikiem, aniżeli choćby najpiękniej brzmiące hasło, jest i pozostanie zawsze rozumne zastanowienie się.

CZY CZŁOWIEK POSTĘPUJE ZAWSZE EGOISTYCZNIE ? ¹⁾

Nieraz można zarówno w rozmowie potocznej jak też w książkach mniej lub więcej poważnych, spotkać się z twierdzeniem, jakoby jedyną sprężyną działania ludzkiego był egoizm, jakoby więc człowiek wszystko, cokolwiek czyni, czyni z pobudek egoistycznych. Zdanie to wypowiedział m. i. L a r o c h e f o u c a u l d w swych „Reflexions ou Sentences et maximes morales“ (1665). Dowodzi on, że nawet takie czyny, które przedstawiają się pozornie jako skrajne przeciwieństwo egoizmu, przecież w gruncie rzeczy są jego wpływem, ponieważ człowiek poprostu nie może inaczej działać, jak właśnie z pobudek egoistycznych. Pogląd ten, twierdzący, że postępowanie ludzkie z konieczności ma na celu własne zadowolenie, znany jest pod nazwą hedonizmu psychologicznego, dla odróżnienia od hedonizmu etycznego, t. j. nauki, iż postępowanie ludzkie powinno mieć na celu własne zadowolenie.

Hedonizm psychologiczny, nie uznający w człowieku innych pobudek prócz egoistycznych, zdaje się na pierwszy rzut oka być sprzecznym z całym szeregiem utartych i powszechnie niemal przyjętych pojęć. Wszak mówimy o pracy dla drugich i o poświęcaniu się, o abnegacji i altruizmie! Cóż znaczą wszystkie te słowa, jeżeli człowiek z natury rzeczy jest i być musi we wszystkim egoistą? L a r o c h e f o u c a u l d oraz jego dawniejsi i dzisiejsi zwolennicy mają na to odpowiedź gotową. Twierdzą mianowicie, że praca dla drugich, poświęcenie i t. p. zjawiska pozornie nieegoistyczne można bez wielkiej trudno-

¹⁾ Drukowane w „Irys“, piśmie literacko-artystycznym, Lwów, 1899, zeszyt 5., str. 211-215. Także w odbitce, str. 4.

ści sprowadzić do pobudek egoistycznych, jeżeli się tylko dokładnie zważy, dlaczego ktoś się poświęca lub dla drugih pracuje. Wszak czyni tak dlatego, że znajduje w tem zadowolenie; gdyby postępował inaczej, doznawałby wyrzutów sumienia, niepokoju, udręczeń moralnych; chcąc uniknąć tych nieprzyjemnych uczuć, poświęca się dla drugih, co go nie tylko uwalnia od przykrości, ale zarazem daje mu prawdziwe i trwałe zadowolenie. Czyżby matka, pytają się, czuwała nad chorem dzieckiem, gdyby w tem nie znajdowała głębokiego zadowolenia, lub gdyby nie przewidywała, że zaniedbując dziecko, sama sobie zgotuje niepokój? A czyżby ktoś usiłował wydrzeć z narażeniem własnego życia z paszczy śmierci człowieka tonącego, gdyby mu to nie sprawiało wzniosłej przyjemności i gdyby nie wiedział, że rola obojętnego widza byłaby mu w takiej chwili wprost bolesną? Tak samo przedstawia się rzecz w każdym podobnym wypadku, we wszystkim tedy człowiek szuka własnego zadowolenia, unika własnej przykrości; nie można zatem wątpić, że egoizm jest istotną podstawą wszelkiego działania ludzkiego.

Takie dowodzenie w istocie wielu przekonywa, stąd też wielka liczba tych, którzy zgodnie z *Larochefoucauldem* nie wierzą w „prawdziwe“ poświęcenie i t. p. i widzą w niem tylko ukryty egoizm. Wszelako wśród psychologów i etyków, a więc wśród ludzi, którzy w pierwszym rzędzie w kwestyi tej są kompetentni, teoria powyższa nie liczy dzisiaj ani jednego zwolennika. Bliższe bowiem jej rozpatrzenie wykazuje dowodnie, że opiera się ona na podwójnym błędzie: jeden z nich jest słowny a drugi rzeczowy. Hedonizm psychologiczny bowiem nie tylko zmienia dowolnie znaczenie wyrazu egoizm, lecz nadto przedstawia mylnie faktyczny stan rzeczy.

Czyż jest prawdą, że każdy, który szuka własnego zadowolenia lub unika własnego cierpienia, zasługuje na miano egoisty? Czyż jest egoistą, kto pragnie się uwolnić od bólu zęba albo zapala sobie wyłącznie dla swej przyjemności dobre cygaro? Wiemy dobrze, że takiemu postępowaniu brak znamion egoizmu, że na to, by pewne postępowanie napiętnować jako egoistyczne, trzeba jeszcze czegoś więcej. Nie mówimy bowiem o egoizmie, gdzie chodzi wyłącznie o czyjąś własną przy-

jemność lub przykrość, lecz dopiero tam, gdzie własna przyjemność lub przykrość łączy się z cudzą przyjemnością lub przykrością. Egoistą nazywamy człowieka, który przysparza sobie przyjemności bez względu na to, czy własną przyjemność okupuje cudzą przykrością czy nie; kto szuka zadowolenia własnego a nie zważa, że warunkiem osiągnięcia własnego zadowolenia jest niezadowolenie cudze, ten jest egoistą. Wynika to z samego określenia egoizmu, który nie jest niczem innym, jak obojętnością na cudzą przyjemność a zwłaszcza przykrość. W tej obojętności na sposób, w jaki pogoń za własnym zadowoleniem oddziałuje na otoczenie, leży istotne znamię egoizmu.

Chociażby się więc ludzie poświęcali rzeczywiście ze względu na przyjemność, jaką im to poświęcenie sprawia, przecież nie moglibyśmy ich postępowania nazwać egoistycznym, gdyż szukając własnej przyjemności, nikogo nie krzywdzą, nikogo nie pozbawiają przyjemności, nikomu nie sprawiają przykrości. Tyle co do słownej strony kwestyi.

Przypuśćmy jednak, że zwolennicy hedonizmu psychologicznego mają słuszość, używając na swój sposób wyrazu egoizm, zróbmy im to chwilowe ustępstwo i nazwijmy tak jak oni to czynią egoistycznym każde postępowanie, które zmierza do osiągnięcia lub zwiększenia własnej przyjemności albo do usunięcia lub zmniejszenia własnej przykrości, bez względu na to, czy to się dzieje lub nie dzieje z krzywdą otoczenia. Otóż i w takim nawet razie teoria Larochefoucaulda nie da się utrzymać. Sprzeciwiają się jej bowiem niewątpliwe fakty psychologiczne.

Cóż to znaczy, gdy mówimy, że ktoś zmierza do osiągnięcia własnego zadowolenia lub do usunięcia własnego niezadowolenia? Znaczy to, że celem jego postępowania jest przysporzenie sobie zadowolenia lub usunięcia niezadowolenia. Aby zaś coś mogło być celem naszego postępowania, musimy o tem w chwili, gdy postanawiamy w pewien sposób postępować, pomyśleć. Rzecz bowiem, której sobie nie uprzytamniam, o której nie myślę, nie może być celem mego postępowania, ponieważ nie mogę jej mieć na oku, gdy zaczynam w pewien sposób postępować. Zapytajmy się teraz, czy człowiek, który drugiego ratuje od śmierci, czy matka, która postanawia czu-

wać nad dzieckiem, zamiast udać się na zabawę, rzeczywiście w chwili powzięcia postanowienia uprzytamnia sobie własne zadowolenie, czy myśli o niem? W niektórych wypadkach być może, że tak jest; ale czy tak jest zawsze? Każdy przyzna, że nie musi tak być, i każdy potrafi rzecz poprzeć przykładami wziętymi z własnego doświadczenia. Gdy np. kupujemy dla drogiej nam osoby podarunek, czyż myślimy wtedy o przyjemności, którą odczuwać będziemy, gdy podarunkiem naszym sprawimy osobie obdarowanej radość? A skoro o własnej przyjemności w tym wypadku nie myślimy, nie może ona też być celem, który mamy na oku, kupując dla kogoś podarunek. Celem naszym w tym i we wszystkich podobnych wypadkach jest sprawienie drugiemu przyjemności, w przytoczonych zaś powyżej przykładach celem naszym jest uratowanie komuś życia, albo (w przykładzie matki) uchronienie kogoś od szkody i t. p. O tych bowiem rzeczach myśli się, rzucając się w wodę, by tonącego z niej wydobyć, lub postanawiając czuwać przy dziecku. A ponieważ celem naszym nie jest własne zadowolenie, przeto postępowanie tego rodzaju nie może być nazwane egoistycznym, choćbyśmy się nawet zgodzili na mylnie, bo za obszerne określenie egoizmu, przyjęte przez hedonizm psychologiczny.

Pogląd *Larochefoucauld*a nie może się tedy ostać wobec faktów, dających się w doświadczeniu stwierdzić. Jest poprostu nieprawdą, jakoby jedynym celem ludzkiego postępowania było zwiększenie własnego zadowolenia lub zmniejszenie własnego niezadowolenia. Istnieją jeszcze liczne inne cele ludzkiego postępowania, a nawet wtedy, gdy dążymy do zwiększenia własnego zadowolenia lub zmniejszenia własnego niezadowolenia, niekoniecznie postępujemy egoistycznie.

Wobec tego możnaby się dziwić, jakim sposobem teoria *Larochefoucauld*a mogła sobie zjednać tak dawniej jakoteż dzisiaj tylu zwolenników. W istocie jednak niema w tem nic dziwnego. Poglądy paradoksalne podobają się nam same przez się a paradoksalnością swoją zagłuszają głos trzeźwej krytyki. Czynią to tem łatwiej, im silniejsze pozory zdają się za nimi przemawiać, a za hedonizmem psychologicznym przemawiają rzeczywiście pozory bardzo łudzące.

Pierwszy z nich polega na fakcie, że postępowanie na-

prawdę nieegoistyczne jest czemś dość rzadkiem. Tak często się przekonywamy, że ludzie, których mieliśmy za szlachetnych albo przynajmniej za przeciętnych altruistów, są w gruncie rzeczy egoistami, że łatwo można ulec pokusie zbyt pośpiesznego uogólniania i pogląd stwierdzony w pewnych wypadkach rozciągnąć do każdego bez wyjątku postępowania ludzkiego.

Ale jest jeszcze drugi, o wiele ważniejszy powód, który tłumaczy nam rozpowszechnienie hedonizmu psychologicznego. Powodem tym jest powierzchowność w rozbiórce tych czynników psychicznych, które łączą się z naszymi postanowieniami i z naszym postępowaniem. Powierzchowność ta sprawia, że bierze się coś, co stałe towarzyszy naszemu postępowaniu, za główną lub jedyną jego pobudkę. Chodzi tu mianowicie o rzecz następującą:

Dążąc do jakiegokolwiek celu, doznajemy uczucia przyjemnego, gdy udało się nam cel ten urzeczywistnić, a odczuwamy przykrość, ilekrotnie dążenie nasze nie doprowadziło do celu. I nie tylko tak jest, ale my wiemy też o tem, że tak jest. Wiemy więc, że osiągając pewien cel, doznamy przyjemności. Wynika to z samej istoty celów naszego postępowania, gdyż celem może dla nas być tylko coś takiego, co nam nie jest zupełnie obojętne. Nikt bowiem nie pragnie urzeczywistnić rzeczy, która go nie grzeje i nie ziębi, której istnienie lub nieistnienie żadnych w nim nie wzbudza uczuć. Przyjemność zatem stałe towarzyszy urzeczywistnieniu naszych celów, a przykrość ich nieurzeczywistnieniu. Ale ta przyjemność, która w nas się budzi, ilekrotnie pewien cel osiągamy, i o której wiemy, że się ona z chwilą urzeczywistnienia celu w nas zjawi, sama nie jest celem, jest tylko zjawiskiem występującem równocześnie z osiągnięciem celu. Ten, który ratuje drugiemu życie, dozna żywego zadowolenia, gdy jego usiłowania zostaną uwieńczone pomyślnym wynikiem; gdyby mu było rzeczą obojętną, czy osoba tonąca zginie czy nie, nie pragnąłby wcale jej wyratować, ale owo zadowolenie nie jest celem jego czynu, lecz zjawiskiem towarzyszącem z konieczności jego postępowaniu lub urzeczywistnieniu celu tego postępowania. Kto tak jak hedonizm psychologiczny z tego zjawiska towarzyszącego, które jest konieczne przy każdym dążeniu.

czyni cel dążenia, postępuje tak samo, jak gdyby mówił: „Widuję pewnego człowieka, używającego stale na przechadzce laski. Używanie laski jest dla niego konieczne, ponieważ kulaje tak silnie, że bez laski chodzić nie może. A zatem chodzi on w tym celu na spacer, aby używać laski“. Każdy poznaje niedorzeczność takiego powiedzenia. A jednak hedonizm psychologiczny nie twierdzi nic innego. Tak samo jak używanie laski jest dla tego człowieka niezbędnym warunkiem, umożliwiającym mu przechadzkę, ale nie jest celem przechadzki, tak samo przyjemność doznawana wskutek urzeczywistnienia pewnego celu, jest niezbędnym warunkiem wszelkiego dążenia, ale nie jest sama celem tego dążenia. Nie wyklucza to wcale wypadku, iż ktoś w postępowaniu swoim rzeczywiście ma na celu własną przyjemność; tak samo też nie brak ludzi, którzy na to tylko wychodzą na przechadzkę, by paradować nową laską.

Oto główne źródło, z którego teoria powszechnego egoizmu czerpie pozory słuszności; są to jednak — jak widzieliśmy — tylko pozory. W istocie hedonizm psychologiczny jest jedynie zręcznie utkaną sofisteryą, tem niebezpieczniejszą, że negując możliwość bezinteresownego postępowania, zgóry może charaktery słabe zniechęcać do wszelkich w tym kierunku usiłowań.

VI. ORGANIZACYA PRACY FILOZOFICZNEJ

FILOZOFIA NA ZJAZDACH LEKARZY I PRZYRODNIKÓW POLSKICH.¹⁾

Zjazdów lekarzy i przyrodników polskich, których myśl pierwszą rzucił w r. 1861 śp. Adryan Baraniecki, liczy się dotąd ogółem dziesięć, choć odbyło się ich tylko dziewięć. I. zjazd zgromadził w roku 1869 w Krakowie 263 uczestników, II. w r. 1875 we Lwowie 485, III. w r. 1881 w Krakowie 577, IV. w r. 1884 w Poznaniu 384, V. w r. 1888 we Lwowie 591, VI. w r. 1891 w Krakowie 714, VII. odbył się w r. 1895 we Lwowie (liczby uczestników brak w dotyczących publikacjach), VIII. zjazd miał się odbyć w r. 1898 w Poznaniu, lecz nie doszedł do skutku z powodu wydanego w ostatniej chwili zakazu władz pruskich; IX. zgromadził w r. 1900 w Krakowie 930, X. w r. 1907 we Lwowie 1222 uczestników.

Filozofia wchodziła zrazu w program prac tych zjazdów ubocznie i pośrednio, o ile mianowicie omawiano kwestye z zakresu metody badań albo teoryi nauk przyrodniczych, lub o ile chodziło o sprawy psychologiczne, o które teoretyczne i praktyczne nauki lekarskie na każdym niemal kroku potracają. I tak na III. zjeździe (1881) miał Dr. Ochorowicz przed połączonemi sekcjami lekarskimi odczyt „O t. zw. magnetyźmie zwierzęcym“; na ogólnych posiedzeniach zjazdów mówił prof. Dr. Szokalski „O badaniu i obserwacyi przyrodniczej, porównawczo u nas i w innych krajach“ (Zjazd IV. 1884) i „O Jędrzeju Śniadeckim a mianowicie o wpływie teoryi jestestw organicznych na ogólny rozwój biologii społecznej“ (tamże);

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, I (1911). 7, str. 137-9.

Dr. Z. Krówczyński „O wpływie odziedziczania na życie indywidualne i narodowe“ (tamże); nie brakło też tematów psychologicznych i filozoficznych na ogólnych posiedzeniach zjazdów późniejszych, na których psychologia a później filozofia posiadały już osobne sekcje. I tak mówił na Zjeździe VI. (1891) Dr. Ad. Mahrburg „O psychologii współczesnej i stanowisku jej w systemie wiedzy“ oraz prof. Baranowski „O łączności we względzie metody między badaniem klinicznym a przyrodniczym“; na VII. Zjeździe (1895) Dr. H. Nusbaum „O wpływie czynności duchowych na sprawy chorobowe“; na IX. Zjeździe (1900) prof. Dr. Hoyer (sen.) „O pojęciu przyczynowości w nauce i praktyce“; na X. Zjeździe (1907) Dr. Wł. Biegański „O współczesnej filozofii przyrody“.

Osobną sekcję psychologiczną spotykamy po raz pierwszy na VI Zjeździe w Krakowie w r. 1891. Zawdzięcza ona swe powstanie inicjatywie prof. N. Cybulskiego. Na jej posiedzeniach wygłosiło 9 referentów (Dawid, Mahrburg, Massonius, Noiszewski, Ochorowicz, Raciborski A., Rubczyński, Rzeczniewski, Złotnicki) razem referatów 13. — Na Zjeździe VII również miała być sekcja psychologiczna. Był już obrany jej gospodarz. Wszelako w Pamiętniku tego Zjazdu, podającym sprawozdania z pracy poszczególnych sekcji, niema śladu sekcji psychologicznej. — Niepodobna też było stwierdzić, czy na niedoszły VIII. Zjazd poznański w r. 1898 przygotowano sekcję psychologiczną. — W sekcji psychologicznej Zjazdu IX., odbytego w 1900 r. w Krakowie, wygłosiło 5 referentów (Biegański, Kodisowa, Kozłowski, Szycówna, Twardowski) 5 referatów, nadto odczytano i poddano dyskusji 3 referaty referentów nieprzybyłych na Zjazd (Radziwiłłowicz, Struve, Złotnicki), a 4 referaty, na których odczytanie zabrakło czasu, ogłoszono w Dzienniku Zjazdu (Dawid, Massonius, Radziwiłłowicz, Wizel).

Gdy się komitet gospodarczy X. Zjazdu zwrócił do prof. K. Twardowskiego, by objął funkcję gospodarza sekcji psychologicznej tego Zjazdu, przedstawił prof. Twardowski komitetowi gospodarczemu wniosek przekształcenia dotychczasowej sekcji psychologicznej na sekcję filozoficzną. Wniosek ten miał swoją podstawę przede wszystkim w tym fakcie, że już na poprzednich Zjazdach wygłaszano w sekcjach psycholo-

gicznych także referaty, nie wchodzące w zakres psychologii, lecz w zakres historii filozofii, logiki i teorii poznania, a nawet metafizyki. Ale najważniejszym był wzgląd na fakt, że filozofia odzyskała w ostatnich dziesiątkach wieku minionego dawne swe znaczenie i że sami przedstawiciele nauk przyrodniczych coraz częściej i coraz intensywniej zaczęli się zajmować zagadnieniami filozoficznymi. Wydało się tedy rzeczą wskazaną, by ten stosunek między naukami filozoficznymi a przyrodniczymi znalazł swój wyraz w stworzeniu osobnej sekcji filozoficznej na Zjazdach przyrodników. Przyświecała też wnioskodawcy nadzieja, że sekcye filozoficzne Zjazdów lekarzy i przyrodników potrafią w wyższym stopniu, aniżeli to czynić mogły sekcye psychologiczne, skupić w sobie wszystkich, którzy pracują u nas na polu filozofii, że staną się te sekcye czemś w rodzaju Zjazdów filozofów polskich.

Komitet gospodarczy zgodził się na wniosek. W ten sposób Zjazd X. obejmował po raz pierwszy osobną sekcję filozoficzną, której przygotowaniem zajął się prof. Dr. K. Twardowski przy pomocy Dra Jana Łukasiewicza. Na posiedzeniach sekcji 14 referentów (Bandrowski, Biegański, Borowski, Kurnatowski, Ochrowicz, Olszewski, Rubczyński, Stögbauer, Szcówna, Twardowski, Wais, Witwicki, Wyczółkowska) wygłosiło razem 19 referatów; nadto odbyła sekcya filozoficzna jedno posiedzenie wspólne z sekcją psychiatryczną, na którem wygłoszono 3 referaty (Biro, Łagowski, Mikulski); nakoniec 7 referentów, nie mogąc przybyć na Zjazd, nadesłało 8 referatów na piśmie (Biesiekierski, Gabryl, Lewkowicz, Minkiewicz, Noiszewski, Sterling St., Złotnicki). Wszystkie te referaty w ogólnej liczbie 30 zostały in extenso wraz ze streszczeniem dyskusyi ogłoszone w „Księdze pamiątkowej Sekcji filozoficznej X. Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich“, która wyszła jako IV. zeszyt X. rocznika Przeglądu Filozoficznego.

Stanowisko, jakie sobie na tym Zjeździe zdobyła filozofia, znalazło swój wyraz także w wyborze gospodarza sekcji filozoficznej do stałej Delegacji Zjazdów.

XI. Zjazd lekarzy i przyrodników polskich, który odbędzie się w czasie od 18. do 22. lipca br. w Krakowie, również posiadać będzie osobną sekcję filozoficzną.

KOMISYA HISTORII FILOZOFII POLSKIEJ.¹⁾

Pod datą 4 marca, dr. Władysław Heinrich, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozesłał do szeregu osób, które bądź bezpośrednio zajmują się dziejami filozofii w Polsce, bądź w badaniach swych spotykają się z materyałami i zagadnieniami z tej dziedziny pracy naukowej, pismo z zaproszeniem, aby przybyli na naradę celem zastanowienia się nad utworzeniem osobnej organizacyi, poświęconej historii myśli filozoficznej w Polsce. Zadaniem tej organizacyi, pomyślanej jako Komisya Akademii Umiejętności, byłoby inwentaryzowanie i opracowanie wszystkiego, co się do filozofii w Polsce odnosi.

Zainicyowane przez prof. Heinricha zebranie odbyło się dnia 21 marca w sali obrad Akademii Umiejętności w obecności jej generalnego sekretarza, prof. Dr. B. Ulanowskiego pod przewodnictwem prof. Dra K. Twardowskiego ze Lwowa i uchwaliło zgodnie z wnioskami inicjatora zebrania wystosować do Zarządu Akademii Umiejętności prośbę o powołanie do życia Komisji historii filozofii polskiej.

Przychylając się do tej prośby, Akademia Umiejętności uchwaliła na Walnem Zebraniu dnia 19 maja utworzyć taką komisję przy Wydziale historyczno-filozoficznym Akademii, który też uchwalił na swem posiedzeniu z 19 czerwca szczególne organizacyi tej komisji i zamianował pierwszych jej członków. Są to: Prof. Dr. L. Birkenmajer (Kraków), Prof. Dr. Wilhelm Bruchnalski (Lwów), Prof. Dr. Ignacy Chrzanowski (Kraków), August hr. Cieszkowski (Poznań), Michał Drzewicki (Kraków), Samuel Dickstein (Warszawa), ks. Prof. Dr. Jan Fijałek (Lwów), ks. Prof. Dr. Franciszek Gabryl (Kraków), Dr. Wojciech Gielecki (Kraków), Prof. Dr. Tadeusz Grabowski

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, I (1911). 10. str. 205-7.

(Kraków), Dr. Ignacy Halpern (Warszawa), Prof. Dr. Władysław Heinrich (Kraków), Prof. Dr. Józef Kallenbach (Lwów), Dr. Józef Korzeniowski (Kraków), Prof. Dr. Stanisław Krzyżanowski (Kraków), Prof. Dr. Jan Łukasiewicz (Lwów), Adam Mahrburg (Warszawa), Prof. Dr. Kazimierz Morawski (Kraków), ks. Prof. Dr. Stefan Pawlicki (Kraków), Prof. Dr. Witold Rubczyński (Kraków), Dr. Michał Sobeski (Kraków), Prof. Dr. Henryk Struve (Eltham), Prof. Dr. Kazimierz Twardowski (Lwów), ks. Dr. Tadeusz Trzcński (Wałków), Prof. Dr. Mściśław Wartenberg (Lwów), Dr. Władysław Weryho (Warszawa), Dr. Władysław Witwicki (Lwów), Prof. Dr. Stanisław Windakiewicz (Kraków), Dr. Adam hr. Żółtowski (Kraków).

Pismem z dnia 9. listopada 1911 r. L. 238 Akademja Umiejętności poruczyła swemu czynnemu członkowi, ks. Prof. Dr. Stefanowi Pawlickiemu ukonstytuowanie Komisji, a tenże zaprosił członków Komisji na I. jej posiedzenie na dzień 5. grudnia do gmachu Akademii Umiejętności w Krakowie. Na posiedzenie to przybyli: Generalny Sekretarz Akademii Umiejętności Prof. Dr. B. Ulanowski oraz z członków Komisji pp: Bruchnalski, ks. Gabryl, Gielecki, Halpern, Heinrich, Korzeniowski, Krzyżanowski, ks. Pawlicki, Rubczyński, Sobeski, Twardowski, Weryho, Windakiewicz, hr. Żółtowski. Inni członkowie nieobecność swą usprawiedliwili.

Posiedzenie zagał ks. Prof. Dr. Pawlicki, poczem Prof. Dr. Heinrich zdał sprawę z prac przygotowawczych, które poprzedziły utworzenie Komisji. Nastąpił wybór Zarządu Komisji. Na przewodniczącego powołano ks. Prof. Dra Pawlickiego, na jego zastępcę Prof. Dra K. Twardowskiego, na sekretarza Prof. Dra Rubczyńskiego, na jego zastępcę hr. Dra Żółtowskiego. Powziąwszy kilka uchwał w sprawie uzupełnienia Komisji członkami nowymi — uchwały te staną się prawomocne, gdy je zatwierdzi Wydział historyczno-filozoficzny Akademii — zwrócono się do obrad nad programem pracy Komisji.

Prof. Dr. Rubczyński wygłosił w sprawie tej referat, tworzący substrat pod dyskusję, w której brali udział pp.: Ulanowski, Bruchnalski, Halpern, Heinrich, Korzeniowski, Twardowski i Żółtowski, poczem uchwalono rozpocząć pracę w czte-

rech kierunkach, mianowicie w kierunku: 1. sporządzenia bibliografii wszystkich ogłoszonych drukiem w Polsce prac, dotyczących filozofii; 2. inwentaryzacji filozoficznych zabytków rękopiśmiennych z okresu średniowiecza i odrodzenia oraz ich opracowania a w danym razie wydawania; 3. zbierania materiałów dotyczących filozofii polskiej wieków XVII. i XVIII., badania i opracowania tego okresu; 4. zbierania materiałów dotyczących filozofii polskiej pierwszej połowy wieku XIX, badania i opracowania tego okresu. Dla każdego z tych kierunków prac wybrała Komisyja referenta, a mianowicie 1. Prof. Dra Twardowskiego, 2. Prof. Dra Rubczyńskiego, 3. ks. Prof. Dra Gabryla, 4. Prof. Dra Heinricha, nakładając na nich obowiązek ułatwienia albo też — w razie potrzeby — stworzenia wzajemnego porozumiewania się pracujących na wspólnych polach członków Komisyi.

Poruczywszy opracowanie projektu szczegółowego regulaminu swemu Zarządowi, Komisyja pierwsze swoje posiedzenie zakończyła.

SŁOWNIK FILOZOFICZNY FRANCUSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.¹⁾

Francuskie Towarzystwo filozoficzne (Société française de philosophie) w Paryżu przystąpiło lat temu 10 do opracowania „technicznego i krytycznego słownika filozoficznego”. Ogólny plan i zasady pracy przedłożył członkom Towarzystwa na posiedzeniu dnia 29 maja 1902 r. p. André Lalande. Podzieliwszy ogół nauk filozoficznych na cztery grupy, na psychologię, socyologię, nauki normatywne (logikę, estetykę, etykę) i filozofię ogólną, stwierdził, że tylko nauki, objęte dwiema ostatnimi grupami, mogą być i bywają bez zastrzeżeń zaliczane do filozofii. Zgodnie z tym stanem rzeczy wypowiedział przekonanie, że wyrazy o specyjalnem znaczeniu psychologicznem i socyologicznem powinny być w słowniku pominięte, w którym należy uwzględnić z zakresu tych nauk tylko takie terminy, które znaczeniem swem sięgają w jedną z normatywnych lub ogólnych nauk filozoficznych. Co się zaś dotyczy opracowania poszczególnych wyrazów, p. Lalande sformułował następujące zasady: 1. Cytować tylko takie teksty, które są definicyą danego wyrazu lub są niezbędne dla uzasadnienia rzadkiego albo wątpliwego jego znaczenia. 2. Podawać przy każdym wyrazie odpowiednie wyrazy niemieckie, angielskie, włoskie. 3. Podawać przy każdym wyrazie pierwiastek, który mógłby służyć do utworzenia wyrazu w terminologii jednego z istniejących języków międzynarodowych. 4. Przytaczać definicje historyczne tylko o tyle, o ile one do-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, II (1912). 1. str. 1-2.

tyczą wyrazów, które można spotykać bez wyjaśnienia u autorów współczesnych, albo o ile są potrzebne do wyjaśnienia znaczeń współczesnych. — „Jednem słowem“, mówił p. Lalande, „chodzi o to, by usunąć wszystko, co by mogło mieć charakter encyklopedyczny, i przestrzegać zasady następującej: wprowadzać w każdy artykuł tylko to, co jest niezbędne w celu ustalenia obecnego znaczenia terminów filozoficznych i co może przyspieszyć dalszy rozwój w kierunku nadania im większej ścisłości i coraz zgodniejszego stosowania“.

Praca, rozpoczęta w myśl tych zasad, zorganizowana została w sposób następujący: Grono osób, które możnaby nazwać ściślejszymi współpracownikami słownika, opracowuje poszczególne wyrazy. Powstałe w ten sposób artykuły przedkłada członkom Towarzystwa i rozsyła niektórym osobom z poza grona członków Towarzystwa. Ci współpracownicy w znaczeniu szerszem czynią swe uwagi. Uwagi te wraz z artykułami w brzmieniu pierwotnem poddaje się następnie dyskusyi na posiedzeniach Towarzystwa, po której cały ten materiał zostaje drukowany w „Bulletin de la Société française de philosophie“. W gronie współpracowników ściślejszych pierwsze miejsce zajmuje ilością opracowanych artykułów Lalande, którego wspierają Belot, Couturat, Delbos i niektórzy inni. Na grono współpracowników w znaczeniu szerszem składa się długi szereg nazwisk, z których dla przykładu można wymienić następujące: Bergson, Boirac, Brunschvicg, Claparède, Dumas, Dunan, Egger, Fouillée, Godfernaux, Halévy, Janet, Lachelier, Léon, Lévy-Bruhl, Meyerson, Milhaud, Picavet, Rauh, Le Roy, Sorel, Tannery. Z nie-Francuzów: Ladd-Franklin, Peano, Russel, Webb, Eucken, Husserl, Tönnies.

Dotąd praca posunęła się do artykułu „Metafizyka“ włącznie; jej wyniki są złożone w 13 zeszytach wspomnianego „Bulletin“. Zeszyty te zawierają niezmiernie bogaty materiał, ułatwiający w sposób wprost znakomity oryentowanie się w znaczeniach, jakie posiadają używane dzisiaj terminy filozoficzne. Dotyczy to zwłaszcza terminów wieloznacznych, co do których Słownik nie tylko przytacza różne ich znaczenia, lecz roztrząsa także krytycznie wzajemny stosunek poszczególnych znaczeń. Uwagi zaś szerszego grona współpracowników oświeclają tekst, sporządzony przez grono współpracow-

ników ściślejszych w sposób tak wielostronny, dorzucając doń liczne ciekawe przyczynki, że informacje dostarczone przez Słownik ogniskują w sobie istotnie całokształt współczesnych znaczeń terminów filozoficznych, nie zasklepiając się w żadnym wyłącznym kierunku, w żadnej odrębnej szkole.

Opracowywany w tym duchu Słownik nie tylko doskonale informuje, lecz zarazem przyczynić się może w samej rzeczy do ustalenia terminologii filozoficznej.

PRACE POLSKIE W MIĘDZYNARODOWEJ BIBLIOGRAFII FILOZOFICZNEJ.¹⁾

ODEZWA DO POLSKICH AUTORÓW FILOZOFICZNYCH.

W r. 1910. wyszedł tom I., a w roku bieżącym tom II. międzynarodowej bibliografii filozoficznej p. t. *Die Philosophie der Gegenwart*. Tom I. obejmuje literaturę filozoficzną roku 1908. i 1909.; zdał z niego swego czasu w niniejszem czasopiśmie sprawę Dr. M. Treter (*Ruch Filozoficzny*, I. str. 45 b), informując zarazem o genezie i układzie tego wydawnictwa, opracowywanego przez Dra Arnolda Ruge'go, docenta prywatnego filozofii w uniwersytecie heidelberskim, a publikowanego pod firmą księgarni uniwersyteckiej Weiss'a w Heidelbergu. Tom drugi, obejmujący literaturę filozoficzną roku 1910., niczem się zasadniczo od tomu pierwszego nie różni; widoczna jest jednak w nim staranność o nadanie wydawnictwu charakteru międzynarodowego w coraz pełniejszym tego słowa znaczeniu. I tak tom I. uwzględnia w sposób wyczerpujący filozoficzną literaturę angielsko-amerykańską, francuską, holenderską i włoską; wykaz prac filozoficznych hiszpańskich i rosyjskich jest — jak to zaznacza sam wydawca — niezupełny. Z polskiego piśmiennictwa filozoficznego tom ten podaje tylko rozprawy, ogłoszone w *Przeglądzie Filozoficznym*. Z przedmowy do tomu II. dowiadujemy się, że udało się wydawcy pozyskać prócz Prof. Dra A. Levi'ego w Ferrarze, który już dla tomu I. zestawiał bibliografię włoską, współredaktorów dla bibliografii węgierskiej (E. Enyvvary w Peszcie), hiszpańskiej (Prof. Dr. L. Urbano w Madrycie), rosyjskiej (M. No-

¹⁾ Drukowane w „*Ruchu Filozoficznym*“, Lwów, II (1912). 9. str. 181-2.

wonisky w Heidelbergu) i czeskiej (Dr. Pelikan w Pradze). Brak natomiast i w tym II. tomie wykazu polskich prac filozoficznych, prócz rozpraw, umieszczonych w Przeglądzie Filozoficznym.

Wyłoniła się tedy wśród członków Wydziału Polskiego Towarzystwa filozoficznego myśl zaradzenia temu brakowi przez dostarczanie wydawcy międzynarodowej bibliografii danych bibliograficznych o polskiej literaturze filozoficznej. Prowadzona w tym celu korespondencja dała wynik pożądaný; powstała we Lwowie Redakcja polskiego działu międzynarodowej bibliografii filozoficznej, a jeżeli praca około zestawienia potrzebnych danych posunie się dość szybko naprzód, polskie piśmiennictwo filozoficzne będzie już uwzględnione w tomie III. wydawnictwa, który obejmie rok 1911.

Aby się to mogło stać i aby także w przyszłości dane o polskich pracach filozoficznych były wyczerpujące i dostosowane do programu i planu wydawnictwa, trzeba chętnego współdziałania autorów, których prace mają być w międzynarodowej bibliografii filozoficznej uwzględniane. Wydawnictwo to nie ogranicza się bowiem do wymieniania samych tytułów prac, lecz umieszcza także pod każdym tytułem krótką, 4—5 wierszy druku obejmującą charakterystykę treści pracy a nadto podaje też spis rzeczy, ale tylko wtedy, gdy otrzyma jeden egzemplarz samej książki. Rejestruje zaś wydawnictwo nie tylko prace, wydane oddzielnie, lecz także rozprawy, ogłaszane w czasopiśmie i w wydawnictwach zbiorowych.

Wspomnianych charakterystyk treści prac dostarczają wydawnictwu — rzecz jasna — autorowie sami; w tym więc kierunku ich współdziałanie jest niezbędne. Celem ułatwienia tego współdziałania i ujęcia go w formę pod względem technicznym najodpowiedniejszą, Redakcja polskiego działu międzynarodowej bibliografii filozoficznej rozsyłać będzie autorom polskich prac filozoficznych formularze z prośbą o jak najdokładniejsze i jak najspieszniejsze ich wypełnienie. Ponieważ jednak mimo wszelką staranność zdarzać się mogą przeoczenia albo błędy w adresach, przeto Redakcja polskiego działu międzynarodowej bibliografii filozoficznej uprasza tą drogą wszystkich autorów, którzy publikowali w roku 1911.

jakąkolwiek naukową pracę z zakresu filozofii (z wyłączeniem prac z zakresu psychologii eksperymentalnej), aby sami zechcieli zażądać od Redakcyi formularzy.

Wszystkie pisma w sprawie międzynarodowej bibliografii filozoficznej i jej polskiego działu oraz wszelkie posyłki przeznaczonych dla celów tej bibliografii książek należy adresować: Polskie Towarzystwo filozoficzne, Lwów, Uniwersytet.

W SPRAWIE POLSKICH PRZEKŁADÓW DZIEŁ FILOZOFICZNYCH.¹⁾

Jesteśmy bardzo zacofani na polu przekładów obcych dzieł filozoficznych na język polski. Zarówno gdy chodzi o bieżącą literaturę filozoficzną innych narodów jak też w zakresie dzieł dawniejszych natrafiamy na każdym kroku na braki i luki, gdyż zaledwie minimalna część nawet klasycznych twórców filozofów greckich, angielskich, francuskich, niemieckich istnieje dotąd w polskich przekładach. Kto jako nauczyciel kieruje lekturą filozoficzną kształcącej się młodzieży, zna dobrze kłopotliwe położenie, w jakie go ten stan rzeczy wprowadza: ileż to bowiem razy nauczyciel Polak musi wymieniać uczniowi Polakowi przekłady niemieckie lub rosyjskie filozofa angielskiego lub francuskiego lub nawet greckiego, bo polskiego przekładu brak. A kto nie odczuwa tego braku w własnym doświadczeniu, łatwo się może o nim przekonać z rozpraw takich jak: H. Struve, *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie* (Archiv f. Geschichte der Philosophie 1895); Wł. M. Kozłowski: *Kilka uwag o naszych przekładach Platona*, *Przegląd Filozoficzny*, XII. str. 31—36; H. Weigt: *O polskich przekładach Platona*, tamże str. 542—3; W. Wąsik: *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, *Przegląd Filozoficzny*, XV. 317—347.

W miarę jednak, jak wzrasta i coraz szersze kręgi zatacza zainteresowanie się filozofią także u nas, w miarę, jak coraz poważniej traktuje się studia filozoficzne, mnożą się też oznaki, które pozwalają się spodziewać, że przynajmniej najbardziej dotkliwe luki w polskiej literaturze przekładów filozoficznych będą stopniowo wypełniane. Wszak już obecnie przekłady niektórych dzieł filozoficznych wychodzą nie tylko w jed-

¹⁾ Drukowane w „*Ruchu Filozoficznym*“, Lwów, III (1913). 5. str. 105-7.

nem wydaniu. Wzmaga się tedy niewątpliwie ruch na tem polu, ilość przekładów z roku na rok wzrasta; chodzi więc o to, aby one były jak najlepsze i zadanie swe spełniały w mierze jak najdoskonalszej.

Trudno zaprzeczyć, że pod względem jakościowym polskie przekłady dzieł filozoficznych niemniej pozostawiają do życzenia, jak pod względem ilościowym. Obok niektórych prawdziwie mistrzowskich przekładów posiadamy wielką ilość przekładów miernych albo wprost złych. Pochodzi to stąd, że przekładów dzieł filozoficznych dokonują niekiedy ludzie zupełnie niekompetentni, pozbawieni niezbędnych do takiej pracy kwalifikacyj. Aby bowiem przełożyć dobrze na język polski dzieło filozoficzne, trzeba po pierwsze władać doskonale językiem polskim i posiadać wyrobione poczucie jego poprawności stylistycznej; trzeba po drugie istotnie znać język obcy, z którego się tłumaczy, być wrażliwym na wszelkie subtelności jego wyrażań i zwrotów; po trzecie zaś trzeba być fachowo wykształconym w zakresie zagadnień, w którym porusza się dzieło przez tłumacza obrane. Tylko wtedy, gdy tłumacz posiada wspomniane warunki, przekład będzie dobry, t. j. wierny pod względem rzeczowym i stylistycznym, a zarazem potoczny i poprawny pod względem językowym. Wszak przekład powinien zastąpić oryginał, więc musi się czytać jak praca oryginalna i powinien zawierać to, co zawiera oryginał, ani mniej, ani więcej. A chociaż i tutaj trudno osiągnąć doskonałość idealną, należy przecież starać się o to, by jak najbardziej do niej się zbliżyć.

Jak często jednak naszym przekładom filozoficznym nie tylko do takiego ideału, lecz nawet do takich starań daleko! Iłe w nich germanizmów, gallicyzmów, anglicyzmów! Jak wiele w nich dowodów, że tłumacz ani pod względem językowym, ani pod względem rzeczowym oryginału nie rozumiał! A zarzutów tego rodzaju nie można niekiedy oszczędzić także takim przekładom, które pojawiają się pod bardzo poważnemi firmami! Dość przypomnieć polski przekład „Krytyki czystego rozumu“ albo „Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka“. A przecież jest chyba rzeczą oczywistą, że ktoś, co nie poświęcał się specjalnym studjom nad filozofią Kantowską, nie potrafi przełożyć

jego dzieł na język inny, chociażby nawet sam język Kanta nie sprawił mu trudności. Jakżeż bowiem można bez dokładnej znajomości i gruntownego zgłębienia filozofii Kanta poradzić sobie z jego terminologią? Jakżeż można zdać sobie sprawę z możliwości różnego sposobu interpretowania pewnych zdań i ustępów? Jakżeż można dokonać uzasadnionego wyboru między temi różnemi interpretacyami albo przełożyć oryginał tak, aby ta możliwość różnego sposobu interpretowania pozostała także w przekładzie? A to, co jest postulatem niewątpliwie słusznym, gdy chodzi o przekład dzieł Kanta, nie przestaje być słusznym, gdy chodzi o autora „łatwiejszego“. Kompetencya fachowa obok kwalifikacyj językowych jest zawsze niezbędna; w przeciwnym razie powstają przekłady trudniej niekiedy zrozumiałe od oryginału, niekiedy też wprost wypaczające jego myśli.

Należy też żądać, aby przekłady nie grzeszyły dowolnościami — rzec można — bibliograficznymi. Taką dowolnością jest np. zmiana tytułu oryginału w tłumaczeniu. I tak F. A. Langego „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“ wyszła w polskim przekładzie pod tytułem „Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości“. Jeżeli zmiana tytułu jest konieczna albo zdaniem tłumacza wskazana, należy dodać zawsze także tytuł w brzmieniu oryginalnem. Inną dowolnością jest opuszczanie niektórych ustępów albo nawet całych rozdziałów oryginału w przekładzie, często nawet bez powiadomienia czytelnika o tem. A przecież nie powinno się zacierać różnicy między przekładem a wyciągiem lub streszczeniem. Każdy przekład powinien też zawierać krótki bodaj wstęp, informujący o czasie, miejscu i innych okolicznościach wydania oryginału oraz o tekście, na podstawie którego przekład został dokonany.

Powyższe uwagi. wydać się mogą zbytęzną pedanterya. Doświadczenie poucza jednak, że zbytęzne nie są, a w sprawach naukowych niema pedanteryi — jest tylko postulat jak najdalej posuniętej ścisłości. A skoro mamy prawo cieszyć się faktem, że przekładów obcych dzieł filozoficznych na język polski jest coraz więcej, wolno też zastanawiać się nad warunkami, które muszą być spełnione, aby przekłady te były coraz lepsze.

DZIESIĘCIOLECIE POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.¹⁾

Dnia 12 lutego 1914 upłynęło lat dziesięć od założenia Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie. To też sprawozdanie, które Wydział Towarzystwa tegoż dnia przedłożył Walnemu Zgromadzeniu zawiera prócz danych z roku ubiegłego także obrachunek z działalności Towarzystwa w pierwszym dziesięcioleciu jego istnienia. Obrachunek ten ogranicza się z natury rzeczy do przytoczenia szeregu faktów i cyfr, w których wyraża się praca i rozwój Towarzystwa w tym okresie. Niektóre z tych faktów i cyfr zasługują na podkreślenie lub omówienie; są też w życiu każdego Towarzystwa momenty, które w sprawozdaniach z jego czynności znajdują wyraz tylko pośredni albo też zupełnie się nie uwydatniają; w obu tych kierunkach pragniemy przedłożony przez Wydział Towarzystwa Walnemu Zgromadzeniu obrachunek uzupełnić garścią uwag.

Polskie Towarzystwo filozoficzne jest najmłodsze z tych licznych Towarzystw naukowych, które grupują się około Uniwersytetu lwowskiego, skupiając w sobie profesorów i byłych uczniów tego Uniwersytetu oraz wogóle wszystkich, którzy pragną przyczynić się współdziałaniem albo pomocą materialną do rozwoju nauki polskiej. Jest ono zarazem najstarszą obecnie istniejącą organizacją filozoficzną na ziemiach polskich i przykładem swym zachęciło także zamieszkałych w Warszawie i w Krakowie filozofów do stworzenia analogicznych organizacyj; będąc zaś w chwili powstania jedyną taką organizacją, nie zamknęło się w granicach lokalnych lub

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, IV (1914-1918). 3. str. 57-59.

dzielnicowych; to też z ogólnej liczby 120 członków, których Towarzystwo dzisiaj liczy, we Lwowie mieszka 76, w innych miejscowościach zaboru austriackiego 21, w Królestwie 16, w zaborze pruskim 2, zagranicą 5.

Odrazu też weszło Towarzystwo w ścisły stosunek z wychodzącym w Warszawie „Przeglądem Filozoficznym“, który był organem Towarzystwa aż do powstania „Ruchu Filozoficznego“. Dzięki temu ścisłemu związkowi członkowie Towarzystwa mogą prenumerować „Przegląd Filozoficzny“ (obecnie wraz z „Ruchem Filozoficznym“) na niezwykle dogodnych warunkach; jest to korzyścią nie tylko dla członków Towarzystwa, lecz także dla wymienionych pism, zyskujących w ten sposób prenumeratorów.

Samo Towarzystwo zgóry postanowiło własnego czasopisma nie wydawać. Pragnęło i pragnie bowiem dochody swe obracać na inne wydawnictwa, na druk monografij filozoficznych, odczytów filozoficznych i przekładów obcych dzieł filozoficznych. (Spis wszystkich dotychczasowych publikacyi Towarzystwa podaje ostatnie Sprawozdanie). Mogąc tym sposobem zastosować swą działalność wydawniczą do środków, któremi rozporządza, nie byłoby zmuszone oprzeć swej gospodarki finansowej na subwencyach, których też istotnie przez pierwszych ośm lat swego istnienia nie pobierało znikąd. Dopiero w ostatnich dwóch latach otrzymywało Towarzystwo subwencyę ze strony Ministerstwa wyznań i oświaty w Wiedniu. W miarę zaś możliwości łoży Towarzystwo także ze swej strony na różne cele filozoficzne. I tak przyczyniło się do sfinansowania konkursów, rozpisywanych przez „Przegląd Filozoficzny“, wyznacza od kilku lat nagrody za najlepsze referaty, wygłaszane w „Kółku filozoficznym“ Czytelni akademickiej we Lwowie i subwencyjonuje wydawnictwo międzynarodowej bibliografii filozoficznej, publikowanej przez Dra A. Rugego w Heidelbergu p. t. „Die Philosophie der Gegenwart“. Członkowie Wydziału Towarzystwa tworzą zarazem komitet redakcyjny polskiego działu tej bibliografii (Zob. Ruch Filozoficzny II. str. 181—2).²⁾

Praca naukowa wśród członków Towarzystwa dokonywa

²⁾ Por. str. 378-380 niniejszej książki.

się głównie na zebraniach, poświęconych odczytom, referatom, dyskusjom. Wielka część odczytów, wygłaszanych na tych zebraniach, bywa następnie drukowana w całości; z innych ukazują się dłuższe lub krótsze streszczenia, które umieszczał zrazu „Przegląd Filozoficzny“, a obecnie ogłasza „Ruch Filozoficzny“; więc także członkowie zamiejscowi i wszyscy inni, którzy interesują się danymi zagadnieniami, mogą śledzić pracę naukową Towarzystwa. W pierwszym dziesięcioleciu odbyło się ogółem 150 zebrań naukowych, w każdym roku po 15.

Zebrania te różnią się od zebrań naukowych innych Towarzystw tego rodzaju tem, że wstęp na nie mają wyłącznie członkowie Towarzystwa. Zasada taka wynikła z przekonania, że w zakresie filozofii należy staranniej aniżeli na jakimkolwiek innem polu wystrzegać się dyletantyzmu. Odpowiada temu przekonaniu także postanowienie statutu Towarzystwa, według którego przystąpienie do Towarzystwa w charakterze członka czynnego zawisłe jest od jednomyślnej zgody Wydziału.

Tak pracowało Towarzystwo przez pierwszych lat dieście swego istnienia zgodnie z intencją swych założycieli przeważnie w zamkniętem kole członków, zaznaczając swe istnienie na zewnątrz swojemi wydawnictwami a także urządzaniami od czasu do czasu publicznemi odczytami, o których wspomina Sprawozdanie. Takimi odczytami świeciło też Towarzystwo swe dziesięciolecie; wygłosił je w dniach 25. i 26. lutego br. przybyły na zaproszenie Polskiego Towarzystwa filozoficznego do Lwowa z Wiednia, gdzie ubiegłą zimę spędził jako „profesor wymienny“, George Stuart Fullerton.

W SPRAWIE POLSKIEJ BIBLIOGRAFII FILOZOFICZNEJ.¹⁾

Wyczerpująca i dokładna bibliografia jest jednym z najważniejszych czynników organizacyi pracy naukowej. Przekonanie to przyjęło się nawet u nas, choć naogół tak mało jesteśmy skłonni do organizowania siebie samych i swojej działalności. Nie w każdej jednak dziedzinie pracy naukowej przekonanie to przyoblekło się w czyn; najgorzej może ma się sprawa na polu filozofii, gdzie brak ten bardziej niż na innych polach działalności umysłowej staje na przeszkodzie utrzymaniu ciągłości pracy.

Brak nam zarówno retrospektywnej bibliografii filozofii polskiej w rodzaju bibliografii historycznej Finkla albo prawniczej Suligowskiego jak też wyczerpującej bibliografii bieżącej filozofii polskiej. Pierwszemu brakowi postanowiła zaradzić Komisya historyi filozofii polskiej, utworzona przez krakowską Akademię Umiejętności; praca około ułożenia bibliografii retrospektywnej ma się rozpocząć, skoro zostanie uporządkowany bogaty materiał, który do takiej właśnie bibliografii pozostawił Henryk Struve.

Gdyby przekonanie o potrzebie prowadzenia jak najdokładniejszej bibliografii bieżącej było istniało od chwili pojawienia się pierwszych książek drukowanych, nie trzebaby dzisiaj zestawiać bibliografij retrospektywnych; to też pokolenie obecne nie tylko w interesie własnym lecz także w interesie przyszłego rozwoju filozofii polskiej dbać winno o to, by każda publikacya filozoficzna, każdy chociażby najdrob-

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, IV (1914-1918). 4. str. 93-95.

niejszy przyczynek do literatury filozoficznej został zarejestrowany i tym sposobem zabezpieczony przed zapomnieniem.

Zadanie to pragnie spełnić według sił swoich nasze pismo. Aby jednak prowadzona w „Ruchu Filozoficznym“ bibliografia, obejmująca oryginalne prace polskie i przekłady z języków obcych na język polski, odpowiadała celowi wszelakiej bibliografii, musiałaby bardziej niż dotąd zbliżyć się do ideału bibliografii, stając się w wyższym niż dotąd stopniu wyczerpującą i dokładną. Na to nie wystarczają jednak usiłowania Redakcji pisma, na to trzeba stałego współdziałania nie tylko wydawców, lecz także wszystkich autorów filozoficznych. Trzeba, aby każdy autor filozoficzny przysyłał Redakcji „Ruchu Filozoficznego“ po jednym egzemplarzu każdej pracy, chociażby tą pracą była mała jakaś rozprawka w czasopiśmie umieszczona. Takie przyczynki do literatury filozoficznej, rozproszone po czasopismach, a tak samo odbitki z takich przyczynków tem baczniejszej wymagają opieki, ile że znacznie łatwiej uchodzą uwadze bibliografa aniżeli samoistnie wydawane książki i broszury. Zdawaćby się mogło, że polscy autorowie filozoficzni bez wyjątku sami się poczuwają do takiego ułatwienia „Ruchowi Filozoficznemu“ jego pracy bibliograficznej; niestety doświadczenie już przeszło trzyletnie poucza, że autorowie, do tego obowiązku się poczuwający, należą właśnie do wyjątków. O tem świadczy też wymownie znamieny fakt, o którym poniżej będzie mowa.

Bieżący materiał bibliograficzny, gromadzony przez „Ruch Filozoficzny“, tworzyć może podstawę do opracowywania wykazów bibliograficznych rocznych albo kilkuletnich, obejmujących większy okres polskiej twórczości filozoficznej. Redakcja „Ruchu Filozoficznego“ ma zamiar przystąpić do wydania takiej bibliografii, skoro pismo ukończy piąty rok swego istnienia, gdy więc będzie można zużytkować w tej bibliografii materiał z pięciu lat. Byłoby rzeczą wysoce pożądaną, by w tych bibliografiach pięcioletnich nie było braków i luk. Łatwo im może zapobiec każdy autor, któregooby mogły dotyczyć.

Coroczny dorobek filozofii polskiej wchodzi w wydawaną przez A. Rugego w Heidelbergu „Międzynarodową bibliogra-

fię filozoficzną“, o której podaliśmy wiadomość bliższą w II. roczniku Ruchu Filozoficznego (str. 182).²⁾ Ostatni tom tej publikacji, obejmujący literaturę filozoficzną roku 1911, a wydany w r. 1913., zawiera też tytuły polskich prac filozoficznych roku 1911-ego.³⁾ Niebawem wyjdzie tom IV., obejmujący literaturę filozoficzną roku 1912, wśród niej również literaturę polską. Materiał polski zbierają i opracowują dla tej publikacji członkowie Wydziału Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie; jak mało zaś poparcia w tej pracy doznają ze strony autorów filozoficznych, o tem niech mówi fakt następujący:

Podając wiadomość o tem, że Wydział Polskiego Towarzystwa filozoficznego przystępuje do opracowania polskiego działu III. rocznika „Międzynarodowej bibliografii filozoficznej“, zwróciła się Redakcyja w cytowanym powyżej artykule do polskich autorów filozoficznych z prośbą, by celem uniknięcia przeoczeń sami zwracali uwagę Redakcyi na prace swoje wydane w roku 1911. Prośbie tej uczynili zadość dwaj, istotnie d w a j tylko autorowie!

Przytaczając ten fakt, pragniemy zaznaczyć, jak mało jeszcze filozofowie polscy rozumieją potrzebę informowania własnego organu oraz zagranicy o swych pracach. Zapewne, że Redakcyja ze swej strony dokłada wszelkich starań, by z braku tego zrozumienia nie wynikły szkody dla samej sprawy i by jej zestawienia bibliograficzne posiadały jak najmniej braków. Może jednak ponowny ten apel do autorów lepszy odniesie skutek od pierwszego i może bibliografia „Ruchu Filozoficznego“ dozna z ich strony w przyszłości wydatniejszego niż dotąd poparcia. Jeżeli każdy z autorów uczyni, co do niego należy, niewielkim tym trudem wyświadczy znaczną przysługę nie tylko polskiej bibliografii filozoficznej, lecz także polskim autorom filozoficznym a tem samem polskiej filozofii.

²⁾ Por. str. 378-380 niniejszej książki.

³⁾ Die Philosophie der Gegenwart. III. Litteratur 1911. — Heidelberg, Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, 1913. Str. XII. i 314.

VII. VARIA.

Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej.¹⁾

W artykule p. t. „Słówko o filozofii narodowej polskiej“, umieszczonym w pierwszym numerze „Ruchu Filozoficznego“, Prof. Henryk Struve wymienia jako główny warunek urobienia samoistnej filozofii polskiej „wewnętrzną ciągłość jej rozwoju“. Ciągłość ta wymaga przede wszystkim, by każdy nowy pracownik uwzględniał swoich poprzedników w literaturze polskiej. „Tylko takie nawiązanie własnej sieci myśli na poglądach poprzedników swojskich wytwarza jednolity pochod filozofii narodowej. Tymczasem u nas ten wewnętrzny związek między następującymi po sobie pracownikami na niwie filozofii był dotąd niestety dość luźny. Zbyt często u nas tak się działo, że nowy pracownik przenosił na swojski grunt obce ziarna myśli i pielęgnował je skrzętnie, o swojskich zaś albo zupełnie zapominał, albo uwzględniał je tylko mimochodem“.

Przytoczone słowa są niewątpliwie trafnym wyrazem rzeczywistego stanu rzeczy. Czem jednak taki stan rzeczy tłumaczyć, jaką drogą dążyć do jego usunięcia w przyszłości? Nietrudno odpowiedzieć na pytanie pierwsze, a z odpowiedzi na pytanie pierwsze wyniknie odpowiedź na drugie.

„Jednolity pochod filozofii narodowej“ możliwy jest tylko wtedy, jeżeli pochod ten ma swoisty kierunek i jeżeli wpływy obce, z zewnątrz pochodzące, nie zdołają go tego kierunku swoistego pozbawić. Niekiedy jednak wpływy obce nie tylko tłumią rozpoczęty zaledwie pochod filozofii narodowej, lecz wprost nie pozwalają mu nawet powstać, pierwszych postawić kroków. Wtedy obce te wpływy, zamiast pobudzać i ożywiać własną myśl filozoficzną narodu, pochłaniają ją i zupełnie od siebie uzależniają. Miejsce dobroczynnego oddziaływania myśli obcej na własną zajmuje wtedy i n w a z y a myśli obcej, nie dopuszczając rozwoju filozofii rodzimej.

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, I (1911). 6. str. 113-15.

Taki stan rzeczy, którego przykładów dostarcza każda niemal karta dziejów filozofii w Polsce, wytwarza się nieuchronnie, ilekroć myśl obca, z którą się spotka własna, przewyższa ją bogactwem, głębookością, rozmachem. To, co słabsze, ulega silniejszemu także w dziedzinie myśli. Więc tylko wtedy rodzime dążności filozoficzne mogą, nie narażając się na niebezpieczeństwo zaniku, owszem, z wielką dla siebie korzyścią, ulegać wpływom ościennym, jeżeli same posiadają dostateczny stopień rozwoju i mocy. Wzajemny wpływ, jaki wywierały na siebie filozofia angielska, francuska, niemiecka, nie nadwreżzał w niczem swoistego kierunku ich rozwoju, albowiem każda z nich opiera się na dość silnych fundamentach własnych, by móc oprzeć się spaceniu przez prądy z zewnątrz w nią bijące.

Cóż jednak począć ma naród, któremu brak tak silnie ugruntowanej własnej myśli filozoficznej, który dopiero kładzie pod nią podwaliny? Nie zechce — gdyby nawet potrafił — opasać się murem chińskim, by nie dopuścić wpływów myśli obcej, a tem samem pozbawić się jej dobroczynnego oddziaływania. A dając jej do siebie przystęp, naraża na stłumienie własną, tak bardzo jeszcze wątłą myśl filozoficzną.

Wyjście z tego dylematu możliwe jest, jak się zdaje, na jednej tylko drodze. Skoro niepodobna usunąć się z pod wpływu filozofii obcej, i skoro każda wyżej od własnej rozwinięta filozofia obca grozi jej zupełnem owładnięciem, trzeba wpływom filozofii obcej odjąć to, co jest w nich niebezpiecznego, nie naruszając w niczem wielkiego ich pożytku. A niebezpieczeństwo wpływu obcej filozofii tkwi w jego jednostronności i wyłączności, sprawiającej, że wpływ ten oddziałuje na filozofię rodzimą siłą niepodzielną, niepohamowaną i wskutek tego nieprzepartą. Ilekroć więc filozofia rodzima ulega wpływowi jednego tylko wybitnego prądu filozofii obcej, wpływ ten, czy to będzie wpływ filozofii angielskiej, czy francuskiej, czy niemieckiej, musi przemóc rodzimą myśl filozoficzną. Jeżeli natomiast obce te wpływy będą działały równocześnie, krzyżując i łącząc się, będą się także ze sobą równoważyły, a osłabiając tym sposobem swoją siłę, nie uronią przecież nic z swojego bogactwa, owszem, nawzajem się uzupełnią. Wtedy żadna z filozofij obcych nie potrafi dokonać inwazyi na niwy filozofii rodzimej, gdyż tamte jej w tem przeszkodzą, ale wszy-

stkie razem użyźniać będą glebę, na której tem bujniej krzewić się będzie filozofia rodzima.

Nie można się tedy dziwić, że dotąd nie rozwinęła lub prawie nie rozwinęła się filozofia narodowa polska, jeżeli się zważy, że nasza praca filozoficzna dotąd bądź w całych okresach swoich, bądź w umysłach poszczególnych swych przedstawicieli pozostawała pod wyłącznym i jednostronnym wpływem tej lub owej filozofii obcej, angielskiej, albo francuskiej, albo niemieckiej. Każdy bowiem taki wpływ przemożny, działając sam i niczem niemiarkowany, z łatwością pokona i wchłonie w siebie zawiązki rodzimego kierunku filozoficznego. Jeżeli pracownicy nasi na polu filozofii śledzić będą równomiernie zarówno angielski, jak francuski, jak niemiecki ruch filozoficzny, nie będą narażeni na to, by któremukolwiek z nich w zupełności się poddali. Zniknie też wtedy jeden z głównych czynników, który tak bardzo zachęca do pomijania poprzedników swej pracy w własnym narodzie. Bo tym czynnikiem jest właśnie urywanie nici tradycyi rodzimej wskutek inwazyi myśli obcej, uniemożliwiającej „wewnętrzną ciągłość rozwoju“.

W miarę, jak się polska praca filozoficzna do tego idealnego stanu rzeczy będzie zbliżała, nabędzie też pewnej cechy, która ją wyróżni spośród pracy filozoficznej innych narodów. Cechę tę objął wraz z niektórymi innemi Prof. Struve w swej „Historji logiki jako teorii poznania w Polsce“ (str. 525 i nast.) nazwą „tendencji syntetycznej“, dopatrując się jej już w dotychczasowym rozwoju naszej filozofii, a określając ją jako dążność do objęcia „jak najszerszych widnokręgów myśli w celu osiągnięcia możliwie pełnego poglądu na przedmiot badany“ (Tamże, str. 522). O ile się jednak cecha ta dotąd istotnie w pracy polskich filozofów ujawniała, były to wypadki odosobnione, nie uprawniające do przypisywania tendencji syntetycznej polskiej pracy filozoficznej w ogólności. Bliższym prawdy wydaje się tedy pogląd, który wszechstronne i równomierne uwzględnianie pracy myślowej trzech najbardziej na polu filozofii zasłużonych narodów nowożytnych uważa nie za dokonaną już zdobycz naszej rodzimej pracy filozoficznej, lecz za jeden z najważniejszych jej postulatów, godny najgorliwszych wysiłków, bo warunkujący powstanie i rozwój filozofii istotnie rodzimej, narodowej.

SYMBOLOMANIA I PRĄGματοFOBIA.¹⁾

Symbole w znaczeniu konwencyonalnych znaków, używanych w pewnych naukach zamiast wyrazów mowy, oddały tym naukom niepospolite usługi; co więcej, pewne nauki wprost nie byłyby mogły uczynić ani jednego kroku naprzód, gdyby się nie były od samego początku posługiwały systemem symbolów; to też rozwój tych nauk szedł i idzie ręka w rękę z rozwojem ich symboliki. Tak więc myślenie i operowanie symbolami stało się w pewnych naukach nie tylko środkiem ułatwiającym badanie pojęć i przedmiotów, w zakres tych nauk wchodzących, lecz także środkiem, badanie to dopiero umożliwiającym.

Chcąc w badaniu posługiwać się tym środkiem, musimy przede wszystkim ustanowić lub przyjąć symbole dla pojęć i przedmiotów, które mamy badać; musimy też obrać symbole dla działań, które mamy wykonywać, a działania te musimy w ścisłe ująć prawidła. Operując następnie symbolami, abstrahujemy od symbolizowanych niemi pojęć i przedmiotów, abstrahujemy też od tego, że symbole wogóle coś symbolizują; zamiast pojęć i przedmiotów mamy przed sobą ich symbole. Symbole te w różny sposób zestawiamy i przedstawiamy, dokonując na nich szeregu działań, i dochodzimy tą drogą do pewnych rezultatów. Ale te rezultaty, występujące w postaci symbolicznej, wymagają interpretacji; to też po dokonaniu działań nie wolno już abstrahować od faktu, że symbole, w których postaci rezultaty działań występują, coś symbolizują; trzeba z krainy symbolów przenieść się znowu w świat symbolizowanych przez nie pojęć i przedmiotów; trzeba od znaków zwrócić się znowu do tego, co one znaczą i oznaczają.

¹⁾ Drukowane w „Ruchu Filozoficznym“, Lwów, VI 1. 2. str. 1-16.

Dopiero gdy to uczynimy, stoimy u celu, którego osiągnięcie miały nam ułatwić albo nawet wprost umożliwić symbole i dokonywane na nich działania.

Wynika stąd, że, używając symbolów i operując nimi, trzeba się ustawicznie jak najsumienniejszy liczyć z faktem, że odgrywają one rolę środka, mającego wieść do wspomnianego celu. Trzeba więc symbolikę — wyrazem tym dla krótkości obejmujemy tutaj zarówno same symbole jak dokonywane na nich działania — jak najdokładniej dostosowywać do pojęć i przedmiotów symbolizowanych, trzeba ją raz po raz poddawać surowej kontroli, by nie narazić się na trudności w końcowej interpretacji rezultatów, uzyskanych przy pomocy symboliki i w jej języku wyrażonych.

Takie trudności wylaniają się wtedy, gdy owe rezultaty są niezgodne z przekonaniem niezależnym od symboliki, z przekonaniem zarazem tak dalece — istotnie czy też tylko pozornie — uzasadnionym, że nie chcą — przynajmniej od razu — ustąpić przed rezultatami uzyskanymi drogą symboliczną. Wtedy trzeba sobie zadać pytanie, czy należy zarzucić przekonania od symboliki niezależne i przyjąć rezultaty, uzyskane wbrew owym przekonaniom dzięki stosowaniu symboliki, czy też odwrotnie, uznać przekonania od symboliki niezależne za słuszne a rezultaty uzyskane przy pomocy symboliki za mylne. Wszak symbolika może z różnych powodów prowadzić do rezultatów mylnych, np. dlatego, że posługuje się symbolami niejednoznaczными, że działania jej nie są ujęte w dość ściśle prawidła, że przyjęte przez nią założenia nie są odpowiednie i t. p.

Bywają jednak, jak się zdaje, umysły, dla których sformułowane powyżej pytanie nie istnieje, albo które mają na nie odpowiedź zgóry gotową. Wierzą bowiem niezachwianie w nieomyślność symboliki, którą się posługują. Sądzą, że w razie niezgodności rezultatów, osiągniętych drogą stosowania symboliki, z przekonaniem od symboliki niezależnym, przekonania te muszą przed owymi rezultatami ustąpić. Rzadko sobie jednak ową niezgodność uświadamiają, albowiem zapominają o tem, że symbole coś symbolizują — niekiedy temu nawet wprost zaprzeczają; nie kuszą się więc wcale o interpretację rezultatów ujętych w szatę symboliczną; symbole i dokony-

wane na nich operacje, będąc pierwotnie środkiem do celu, stają się dla nich same w sobie celem²⁾), przedmiotem gorącego umiłowania i źródłem wielkiej rozkoszy intelektualnej.

Takie wybujałe w pewnym kierunku zamięłowanie, opiewające cały sposób czyjegoś myślenia i postępowania, nazywa się, jak wiadomo, manią. Mówi się o grafomanii, erotomanii i t. d. — dlaczegożby więc nie można mówić także o symbolomanii? — Wszak opisane powyżej umysły przedstawiają się jako swoisty typ o charakterystycznym kompleksie symptomów, analogicznych do symptomów, właściwych grafomanii i t. d. Tam więc, gdzie te symptomy występują, będzie można słusznie użyć wyrazu „symbolomania“.

Łączy się zaś z symbolomanią i stale jej towarzyszy, będąc niejako jej negatywnym dopełnieniem, *pragmatofobia*, jeśli wolno tym wyrazem ochrzcić tak znamioną dla symbolomanów niechęć do rzeczy, t. j. do tego, co symbole, będące znakami rzeczy w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, symbolizują. Symbole i sposoby ich kombinowania są czemś przez człowieka wymyślonym; jest tu więc miejsce dla daleko idącej dowolności i dla swobodnych konwencji. Same zaś rzeczy, symbolami oznaczone, wraz z zachodzącymi między rzeczami stosunkami są naogół czemś od myśli ludzkiej niezależnym, wskutek czego nie dopuszczają żadnej dowolności i nie poddają się żadnym konwencyom.³⁾ Natomiast domagają się, by się symbolika z nimi liczyła, by rezultaty, do których ona dochodzi, ich nie ignorowały — a takie żądanie jest dla

²⁾ Ta — znana z wielu przykładów — przemiana czegoś, co pierwotnie jest środkiem, w cel, dokonywa się tem łatwiej i tem bardziej niespostrzeżenie, im ściślejszy zachodzi także skądinąd związek między środkiem a celem. A tak ma się rzecz z symbolem oraz z pojęciem i przedmiotem, które on symbolizuje. Wszak symbol reprezentuje symbolizowane nim pojęcie, symbolizowany nim przedmiot; stąd łatwo powstaje złudzenie, jakoby je zastępował. A przecież reprezentowanie i zastępowanie nie jest tem samym: ambasador jest reprezentantem (przedstawicielem) rządu swego państwa, lecz nie jest jego zastępcą (substytutem); prorektor natomiast jest zastępcą (substytutem) rektora, lecz nie jest jego reprezentantem (przedstawicielem).

³⁾ *Leicht beieinander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stossen sich die Sachen.*
Schiller, *Wallensteins Tod*. II. akt, 2 scena.

symbolomana wysoce niewygodne, gdyż przeszkadza mu w umiłowaniem nad wszystko zajęciu, w operowaniu symbolami. Dlatego symboloman stroni od rzeczy samych i woli o nich nie myśleć i nie słyszeć. Powiada więc: „O tem, czem są te rzeczy, nie tylko nic nie wiemy lecz nie powinniśmy też starać się o to, by o tem coś wiedzieć. Nie potrzeba nam tego...“⁴⁾

Najbardziej podatnem podłożem dla rozwoju symbolomanii i pragmatofobii jest matematyka. Jej język symboliczny, będąc najdoskonalszym ze wszystkich i będąc zarazem językiem wspianiale rozwiniętych badań naukowych, pozwala dokonywać długich szeregów dedukcyj, polegających na odpowiedniem kombinowaniu symbolów. W trakcie tych długich często niezmiernie zawitych dedukcyjnych operacji symbolicznych, wymagających największego skupienia myśli, niepodobna jej odrywać od symboliki i zwracać ku rzeczom. To przerywałoby operowanie symbolami i dokonywane przy ich pomocy dedukcye. Więc symbole wybijają się na plan pierwszy, rzeczy zaś usuwają się w dal, w końcu można o nich całkiem zapomnieć. Łatwo się tedy wytwarza takie nastawienie umysłowe, które z matematyka może uczynić symbolomana i pragmatofoba.

Typ takiego matematyka opisuje H. Bouasse, profesor fizyki w Uniwersytecie w Toulouse, w następujących słowach:⁵⁾

⁴⁾ Que sont ces choses, non seulement nous n'en savons rien, mais nous ne devons pas chercher à le savoir. Nous n'en avons pas besoin... Poincaré, Science et méthode, Paris 1908. str. 156.

⁵⁾ „Un mathématicien est un appareil à déduire caractérisé par une absence à peu près absolue de pensée. Il tourne la manivelle de la machine aux algorithmes; indéfiniment il en tire, sous tous les aspects imaginables, les vérités — ou les sottises — qu'il a d'abord fourrées dans sa machine. Pour ce petit travail il possède des outils très perfectionnés, dont la perfection le dispense de penser à ce qu'il fait, et même de penser. Il tourne la manivelle comme l'écureuil dans sa cage, le chien de rotisseur dans sa roue, le condamné au hard labour dans sa geôle“.

„Comme il manque d'esprit de finesse, voire du plus élémentaire bon sens, il ne regarde jamais ce qu'il introduit dans la machine; les résultats du sorite qui reste parfaitement lié, sont parfois d'une absurdité criante qui croît en raison directe du nombre des termes; si bien, que pour inintelligent qu'il soit, il arrive au mathématicien (tout arrive!) d'être pris d'un scrupule; mais le fait est extrêmement rare. Généralement

„Matematyk jest aparatem do dedukowania; charakteryzuje go niemal zupełny brak myśli. Obraca on korbę maszyny algorytmicznej; w miarę ochoty wyprowadza z niej, pod wszelkimi postaciami, prawdy — albo też głupstwa, — które przedtem w maszynę swoją włożył. Dla tej niewielkiej pracy rozporządza on bardzo wydoskonalonemi narzędziami, których doskonałość uwalnia go od myślenia o tem, co robi, a nawet od myślenia wogóle. Obraca korbę, jak to czyni wiewiórka w swej klatce, pies kucharza w swem kole, zbrodniarz, skazany na ciężkie roboty w swem więzieniu“.

„Ponieważ brak mu taktu intelektualnego, to jest najelementarniejszego zdrowego rozsądku, nie bada nigdy tego, co w swoją maszynę wprowadza; rezultaty łańcucha rozumowań, z a w s z e n a j z u p e ł n i e j z w a r t e g o, okazują niekiedy jaskrawą niedorzeczność, rosnącą w prostym stosunku do ilości terminów, tak iż matematykowi może się mimo całą jego nieinteligencję zdarzać (wszystko jest możliwe!), że odczuwa skrupuły; jestto jednak fakt nadzwyczaj rzadki. Zwykle nie daje za wygraną, póki nie zabraknie mu oleju w lampie, w znaczeniu zarówno dosłownem jak przenośnem“.

„Chwytnas go za rękę, którą obraca korbę; błagasz go, aby się zastanowił nad niedorzecznościami, które wygłasza. Spogląda na ciebie zdziwionym wzrokiem i pyta się, czy może nie dedukował według wszelkich prawideł. Przyznajesz, że aparat logiczny jest bez zarzutu, że jednak, biorąc pod uwagę wyniki, przesłanki najwidoczniej pozostawiały do życzenia. Odpowiada ci jak Rochette: Ja, mój panie, ja snuję łańcuchy rozumowań. I z całym spokojem, z czystem sumieniem, tępy, chwytą znowu za korbę“.

il ne quitte la partie que faute d'huile dans la lampe, au propre comme au figuré“.

„Vous arrêtez sa main tournant la manivelle; vous le suppliez de considérer les absurdités, qu'il énonce. Il vous regarde d'un oeil étonné et vous demande s'il n'a pas déduit suivant les règles. Vous avouez que l'appareil logique est sans défaut, mais que manifestement, vu les conséquences, les prémisses laissaient à désirer. Il vous répond comme Rochette: Moi, Monsieur, je déroule des sorites; et l'âme tranquille, la conscience en repos, stupide, il reprend la manivelle“. — H. Bouasse, De la formation des théories et de leur transformation pragmatique. — Scientia, XIV., październik, 1920. str. 264 i 265.

To, co mówi Bouasse, jest zapewne przesadą; przesada zarówno w charakterystyce typu jak też w jego uogólnieniu. Bouasse poprostu opisuje „ideał“ symbolomana i pragmatofoba matematycznego — a ideały, jak wiadomo, nie istnieją. Ale łagodząc tu i ówdzie jaskrawe barwy, których użył Bouasse, sprowadzając jego zbyt dosadne epitety i porównania do skromniejszej miary, otrzyma się obraz typu umysłowego, któremu nie brak reprezentantów w świecie rzeczywistym.

Rozwojowi symbolomanii i pragmatofobii w zakresie matematyki sprzyja — prócz wspomnianej już doniosłości symboliki matematycznej — jeszcze inna okoliczność, będąca na równi z tantą okolicznością „łagodzącą“. Przedmioty, które bada matematyk, więc „rzeczy“, oznaczone symbolami matematycznymi, są przeważnie konstrukcjami myślowymi; są więc pod tym względem poniekąd pokrewne symbolom, również przez człowieka wymyślonym. A ponieważ owe „rzeczowe“ konstrukcje myśli ludzkiej przedstawiać można po największej części jedynie w szacie symbolicznej, przeto zasadnicza różność między rzeczami a ich symbolami może się w świadomości zatrzeć. Wskutek tego niezgodność między rezultatami, osiąganymi drogą stosowania symboliki, a przekonaniami od niej niezależnymi, niezgodność, wobec której symboloman i pragmatofob staje zawsze po stronie symbolów, ujawnia się zwykle dopiero wtedy, gdy wysnuwamy z owych rezultatów daleko idące konsekwencje a w analizie rzeczy cofamy się — wbrew upodobaniom pragmatofoba — do samych podstaw ich konstrukcji myślowej. Okoliczność ta — obok innych — tłumaczy (w podwójnem tego wyrazu znaczeniu) zjawianie się symbolomanii i pragmatofobii właśnie w zakresie matematyki.

Ale skłonności umysłowe, nabyte dzięki obcowaniu z symboliką matematyczną, przenoszą się niekiedy wraz z nią także do nauk innych, w których matematyka, a tem bardziej jej symbolika odgrywa rolę narzędzia pomocniczego, przede wszystkim do pewnych nauk przyrodniczych. Nauki te odnoszą z zastosowania matematyki i jej symboliki olbrzymią korzyść. Uznaje to także Bouasse bez zastrzeżeń. „Rozumie się samo przez się“, — powiada — „że odczuwam największy podziw dla twórców nauk matematycznych. Trzeba było rzad-

kiej przenikliwości, by nas obdarzyć maszyną do dedukowania, którą posiadamy; usługi, które ona nam oddaje, są niezmiernie. Doszedłszy do pewnego stopnia rozwoju, nauki nie mogą się obejść bez matematyki; gdy się bowiem raz obrało zasadę, trzeba wysnuwać z niej konsekwencje; pracy tej dokonują mechanicznie pewne gałęzie matematyki...⁶⁾ Ale i tutaj może nastąpić odwrócenie właściwego stosunku; narzędzie pomocnicze może zająć pierwsze miejsce, usuwając na szary koniec i niemal zupełnie eliminując to, czemu miało służyć. Nie dokonało się takie odwrócenie właściwego stosunku w umysłach owych twórców nauk matematycznych; „byli oni zarazem wielkimi astronomami i wielkimi mechanikami“;⁷⁾ co ich zabezpieczało przed popadnięciem w symbolomanię i pragmatofobię; nie można tego jednak powiedzieć o niektórych „ich epigonach, których wpływ na nauczanie nauk przyrodniczych jest tak wysoce zgubny“.⁸⁾ Wprawdzie „jeśli“ — powiada Bouasse — „zasady są dość ogólne i prawie pewne, można bez wielkiej szkody puścić wodze matematykom. Obracają korbę i nakuwają nieznużenie jedno ogniwo na drugie, tak jak poczciwy pies kucharza obraca bez skargi rożen nawet wtedy, gdy rożen jest pusty a ogień już dawno zgasł. Dedukują, dedukują, dedukują... I przynoszą nam naprawdę wielki pożytek... Ale przyjmijmy, że — jak to bywa prawie zawsze w naukach przyrodniczych — zasady są niepewne, że podlegają zastrzeżeniom, że dopuszczają rozwiązania tylko przybliżone, niekiedy nawet sprzeczne... matematyk o to się nie troszczy; dedukuje, dedukuje, dedukuje; nie niepokoi go pytanie, dokąd zaszedł, czy nie byłoby rzeczą roztropną poddać przesłanki rewizji, obrać na razie takie, które się mniej sprze-

⁶⁾ Il va de soi, que j'ai pour les fondateurs des sciences mathématiques la plus grande admiration. Pour nous donner la machine à déduire que nous possédons, il fallait une rare pénétration: le service rendu est immense. Les sciences, parvenues à un certain stade de développement, ne peuvent se passer des mathématiques, puisqu'une fois le principe choisi, il faut en tirer les conséquences; travail dont se chargent mécaniquement certaines mathématiques... l. c. str. 264.

⁷⁾ ...ils étaient en même temps de grands astronomes et de grands mécaniciens... l. c. str. 264.

⁸⁾ ...leurs épigones dont l'influence sur l'enseignement des sciences de la nature est si profondément nefaste. l. c. str. 165.

ciwiają najpewniejszym faktom. Dedukuje... nie trzeba żądać od niego niczego więcej... Matematyk ma pretensje do pewności, pewności całkowicie formalnej, skoro przyjmuje przesłanki w sposób zgóry upatrzony. Na przesłanki te nie naciska, wkładając wysiłek cały w dedukcję. Więcej dbając o to, by umysły przekonywać niż by je oświecać, wysila się na dowodzenie rzeczy najbardziej oczywistych, przyjmując równocześnie bez wahania postulaty najbardziej wątpliwe. Baczy jedynie na odporność ogniów swego łańcucha, którego koniec zawiesza na pierwszym lepszym gwoździu. Na miłość boską, nie puszczajcie matematyka do socjologii albo do polityki, albo nie dziwcie się jego potwornej głupocie. Nie zdolny wyróżnić tego, co jest w postulatach niepewne, nieokreślone, wieloznaczne, będzie dedukował, będzie dedukował, będzie dedukował... zawsze z pominięciem zdrowego rozsądku: będzie tępy i zgubny“.⁹⁾

Bouasse zapewne znowu przesadza. Ale nie trzeba iść tak daleko jak on, by zrozumieć, że symbolomania wraz z pragmatofobią może w naukach empirycznych, w których symbo-

⁹⁾ Quand les principes sont assez généraux et à peu près surs, on peut sans grand dommage lâcher les mathématiciens. Ils tournent la manivelle et forgent anneau sur anneau, sans jamais se lasser, comme un bon chien de rotisseur tourne la broche, sans jamais se plaindre alors même que la broche est vide et le feu depuis longtemps éteint. Ils déduisent, déduisent, déduisent... Ils nous sont vraiment très utiles... Mais, ce qui est presque toujours le cas dans les sciences de la nature, supposez les principes incertains, soumis à restriction, susceptibles seulement de solutions approchées, parfois même de solutions contradictoires... Le mathématicien n'en a cure; il déduit, déduit, déduit, sans se soucier jamais de savoir où il en est, s'il ne serait pas prudent de reviser les prémisses, d'en prendre de provisoires moins opposées aux faits les plus certains. Il déduit... ne lui demandez pas autre chose... Lui, le mathématicien, prétend à la certitude, certitude toute formelle puisqu'il admet délibérément les prémisses. Ces prémisses il ne les chicane pas: son effort est dans la déduction. Plus attaché à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, il s'efforce de prouver les choses les plus évidentes, au moment même qu'il accepte sans barguigner les postulats les plus contestables. Il s'occupe uniquement de la résistance des anneaux de sa chaîne, dont il attache le bout au premier support venu. De grâce, ne lâchez pas le mathématicien dans la sociologie ou la politique, ou ne vous étonnez pas de sa monstrueuse bêtise. Incapable de discerner dans les postulats l'incertain, le vague, l'ambigu, il déduira, déduira, déduira... toujours à côté du bon sens; il sera stupide et néfaste“. L. c. str. 266 i n.

lika matematyczna znajduje szerokie zastosowanie, prowadzić do bardzo niepożądanych objawów. Tyczy się to — jak się zdaje — przedewszystkiem fizyki, której reprezentantem jest Bouasse, a której „pragmatyczności“ broni przeciw uroszczeniom „ducha geometrycznego“ (*esprit géométrique*).

Istnieje jeszcze inna dziedzina badań naukowych, która posługując się również symboliką matematyczną a czasem tylko matematykoidalną, może dawać sposobność do rozwinięcia się symbolomanii i pragmatofobii. Pozostawiając na uboczu kwestyę, o ile objawem pokrewnego nastawienia umysłowego są usiłowania, zmierzające do ujęcia wywodów metafizycznych i psychologicznych a nawet etycznych w formę Elementów Euklidesa, można — jak się zdaje — upatrywać w metodzie psychologii „matematycznej“ Herbarta drogę, która byłaby wprost zawiodła kroczących nią psychologów w szeregi symbolomanów i pragmatofobów, gdyby nie była się wogóle rychło urwała. Ale w pewnej mierze uczyniły to i czynią jeszcze metody, na których powstanie psychologia matematyczna Herbarta może także wywarła swój wpływ, metody współczesnej psychofizyki i psychologii eksperymentalnej. — W stosowaniu tych metod kryje się wielka pokusa do przeceńniania aparatu matematyczno-symbolicznego na niekorzyść psychicznej rzeczywistości, do upatrywania w cyfrowo lub algebraicznie sformułowanych rezultatach eksperymentów ostatecznego celu badań psychologicznych także wtedy, gdy nam te rezultaty nic albo prawie nic nie mówią o faktach psychicznych i prawach, którym one podlegają. Stąd obok wielu bardzo cennych badań, dokonywanych temi metodami, pojawiają się od czasu do czasu prace, których autorowie zmierzają wyłącznie do nagromadzenia jak największej ilości jak najdłuższych kolumn albo do podania formułek algebraicznych, unikając starannie pytania, co one nam mówią o życiu psychicznem.

Na niebezpieczeństwo popadnięcia w symbolomanię i pragmatofobię naraża swych przedstawicieli także logika algebraiczna czyli logistyka, której każde twierdzenie „musi być ściśle dedukcyjnie udowodnione z pomocą reguł formalnych rachunków, bez odwoływania się do znaczenia symbolów, któ-

remi operujemy.¹⁰⁾ Ta zasada nieodwoływania się do znaczenia symbolów, zupełnie słuszna, póki chodzi o dokonywanie operacyj logistycznych, nie może być tak rozumiana, jakoby symbole te wogóle nie posiadały znaczenia. Wtedy bowiem logistyka wyrodziłaby się w pozbawioną treści, czysto formalną kombinatorykę. Ale nie można też tej zasady rozumieć tak, jakoby w razie niezgodności między twierdzeniami, które zawdzięczamy symbolice logistycznej, a przekonaniami, od tej symboliki niezależnymi, „odwoływanie się” w powstałym w ten sposób sporze musiało zawsze iść w kierunku od znaczenia symbolów i od rzeczy, które one oznaczają, do symbolów, a nie powinno nigdy iść od symbolów do ich znaczenia i do rzeczy, które one oznaczają. W takim bowiem razie symbolika tryumfowałaby nad tem, co ona symbolizuje, a komu by wyłącznie o ten tryumf szło, ten przedstawiałby skończony typ symbolomana i pragmatofoba.

A symbolomanowi i pragmatofobowi logistycznemu nie możnaby przyznać tych powyżej wspomnianych okoliczności „łączących”, z których korzysta analogiczny typ w zakresie matematyki. Albowiem symbolice logistycznej daleko do tej doskonałości, którą podziwiamy w symbolice matematycznej; najlepiej tego dowodzi fakt, że nie istnieje jakaś jedna symbolika logistyczna powszechnie uznana i przyjęta, lecz że symbolik tych jest — tak samo jak systemów logistyki — kilka o bardzo różnym stopniu dogodności. Co się zaś tyczy ewentualnej niezgodności rezultatów, osiągniętych dzięki stosowaniu symboliki logistycznej, z przekonaniami od tej symboliki niezależnymi, ujawnienie tej niezgodności nie wymaga zwykle ani długich rozumowań ani daleko posuniętych analiz; łatwo się ona rzuca w oczy po części dlatego, że ma swe źródło w samych założeniach symboliki logistycznej, po części dlatego, że dotyczy najbardziej podstawowych zasad logiki.

Natomiast istnieją dwa momenty, których niepodobna pominąć, gdy mowa o okolicznościach sprzyjających rozwojowi symbolomanii i pragmatofobii w zakresie logistyki. Jednym z nich, to nowość symboliki logistycznej jak też samej logistyki, przeciwstawiającej się logice tradycyjnej czyli klasycz-

¹⁰⁾ Z. Janiszewski: Logistyka, Poradnik dla samouków. Wydanie nowe (1915). Tom I. str. 453.

nej i spoglądającej na nią niekiedy z pewnem lekceważeniem. Wiadomo, że nowe hipotezy i teorye, nowe systemy i metody miewają — by użyć wyrazu zapożyczonego z bieżącej polityki — pewne tendencye imperyalistyczne; ich twórcy skłonni są sądzić, że wykryli w nich sposób rozwiązania wszystkich zagadnień, których w danej dziedzinie nie można było dotąd rozwiązać dawniejszemi środkami. Przecenia się więc łatwo doniosłość takich nowych odkryć naukowych a wraz z nią także skuteczność całego aparatu, którym się one posługują. Logistyka zapewne nie tworzy wyjątku od tej ogólnej zasady — wszak logistycy czasem przypisują sobie wykrycie prawd i sformułowanie pojęć, do których inni doszli bez pomocy logistyki; — jeżeli więc entuzjazm, towarzyszący logistyce jako najnowszemu sposobowi traktowania pewnych zagadnień logicznych, obierze sobie w umysłach do tego predysponowanych za przedmiot przedewszystkiem jej symbolikę, droga do symbolomanii i pragmatofobii logistycznej będzie niedaleka.

Drugim z wspomnianych momentów jest matematykoidalny charakter logistyki i jej symboliki. Matematykoidalny, nie matematyczny, albowiem ani poszczególne symbole logistyczne nie posiadają znaczenia matematycznego ani też operacje logistyczne nie są działaniami matematycznymi. Jedno i drugie może się stać dopiero dzięki zastosowaniu specjalnej interpretacyi. Ale o tem łatwo można zapomnieć i przypisywać symbolice logistycznej ten sam charakter co symbolice matematycznej a wraz z nim także wszystkie jej zalety i wszystkie jej przywileje. I tą samą drogą można popaść w wady, których pierwotnem źródłem jest właśnie symbolika matematyczna.

Bez względu jednak na to, z jakiej gleby wyrasta w danym razie symbolomania z pragmatofobią i do jakiej się zalicza odmiany, niepodobna widzieć w niej objawu niewinnego. Może ona wywierać wpływ ujemny w różnych kierunkach. Przedewszystkiem w dziedzinie badań przez symbolomanów i pragmatofobów uprawianej. Tendencya do stawiania symbolów ponad rzeczy może prowadzić do tego, że się rzeczy do symbolów nagina, to znaczy, że się twierdzi o rzeczach to, co wynika z założeń i działań symbolicznych, bez względu na to, co rzeczy mówią same o sobie albo nawet wbrew temu, co rze-

czy same o sobie mówią. Ale w tym kierunku uroszczenia symbolomanów i pragmatofobów znajdują zawsze — prędzej czy później — przeciwwagę w pracach tych badaczy, którzy, chociaż także posługują się symboliką, nie zapominają nigdy o jej właściwym zadaniu i pamiętają, że musi się ona podporządkowywać rzeczom, a nie rzeczy jej. Jestto zresztą niejako wewnętrzna sprawa każdej nauki, by się uporała z wykwitającą w danym razie na jej niwie symbolomanią i pragmatofobią, które jednak mogą oddziaływać w sposób niepożądany także na dziedziny badań, leżące poza ich rodzimą niejako niwą. Ale największe szkody może symbolomania i pragmatofobia wyrządzać wtedy, gdy zacieży nad kształceniem młodych adeptów nauki. Umysły młode łatwo ulegają czarowi, który roztacza wokoło siebie każda symbolika, nawet mniej doskonała; nęci je stosunkowa łatwość, z którą operować można symbolami, gdy tymczasem, stając twarzą w twarz z samymi rzeczami, doznaje się różnych trudności. A nęci je także pewien urok tajemniczości, otaczającej wszelką symbolikę, dostępną tylko dla tych, którzy jej język posiadają.¹¹⁾ Więc łatwo zrozumieć, że ten i ów, olśniony — i do pewnego stopnia słusznie — symboliką, zatracą chłodny krytycyzm w ocenie jej roli i znaczenia i że nabiera metody myślenia, która nawet po wyzwoleniu się z jednostronności, zrodzonej na gruncie symboliki, wyciska swe piętno na całym sposobie, w jaki się przystępuje do zagadnień zarówno teoretycznych jak praktycznych, dając pierwszeństwo formie przed treścią, pozorowi przed rzeczywistością.¹²⁾

Nie wolno oczywiście kłaść symbolomanii i pragmatofobii na karb samej symboliki; są to wybujałości, zjawiające się tylko tam, gdzie istnieją odpowiednie warunki psychiczne. I cokolwiek możnaby jeszcze powiedzieć ujemnego o symbolomanii i pragmatofobii, nie dotyczy to samej symboliki, która

¹¹⁾ Ce langage n'est compris que de quelques initiés, de sorte que les profanes sont disposés à s'incliner devant les affirmations tranchantes des adeptes. H. Poincaré, l. c. str. 152.

¹²⁾ Nietrudno dostrzec pewną analogię między typem symbolomana-pragmatofoba a typem biurokraty, jeśli zgodzimy się na podaną przez profesora Kleina definicję biurokratyzmu, według której jest on „formelle Rechthaberei in Verbindung mit sachlicher Gleichgiltigkeit“.

jest wspinałym i nieodzownym środkiem pewnych badań naukowych. To też nie przeciw symbolice zwracają się powyższe wywody. Cechujący je punkt widzenia wystąpi może najjaśniej, jeśli się zważy, że operowanie symbolami można porównać z ruchami zmechanizowanymi. Omnis comparatio claudicat, ale analogia istnieje w tem, że działania symboliczne tak jak ruchy zmechanizowane są czynnościami, których trzeba się wyuczyć, które następnie dokonywują się z coraz mniejszym wysiłkiem, właśnie mniej lub więcej „mechanicznie“, i dzięki temu zaoszczędzają nam natężenia i uwagi, pozwalając je zwrócić ku innym czynnościom, niedostępnym jeszcze lub może nigdy zmechanizowaniu i wymagającym wskutek tego całkowitego skupienia uwagi i woli. Umożliwiają nam tedy ruchy zmechanizowane dążenie do celów innych i wyższych, które można osiągnąć tylko działaniem niezmechanizowanym, ale posiłkowanym przez ruchy zmechanizowane. Podobnie operowanie symbolami umożliwia nam dochodzenie prawd, których treść nie zamyka się w samych symbolach i w samych ich kombinacjach, lecz leży poza niemi, w tem, co one znaczą i oznaczają. Kto więc ogranicza się, tak jak to czyni symboloman i pragmatofob, do samej „zmechanizowanej“ czynności operowania symbolami, nie widząc poza nią żadnych innych czynności ani żadnych celów, do których te inne czynności mogą prowadzić, ten staje się podobnym do człowieka, któryby ograniczał się w swem życiu wyłącznie do ruchów zmechanizowanych, zrzekając się wszelkiego działania, kierowanego świadomym namysłem. A taki człowiek byłby *h o m m e m a c h i n e* i trudnoby go było zaliczyć do rodzaju istot, zwanego *h o m o s a p i e n s*.

I. AUTOREFERATY

III.

AUTOREFERATY, PROGRAMY

i t. d.

1. AUTOREFERATY

Über begriffliche Vorstellungen.

Vortrag, gehalten am 18. November 1902 in der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Separat-Abdruck aus der Wissenschaftlichen Beilage zum 16. Jahresberichte der Gesellschaft 1903. In Kommission bei J. A. Barth, Leipzig. Verlag der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien.¹⁾

W odczycie tym przedstawiłem w formie zwięzłej, ograniczając się do rzeczy najważniejszych, swoją teorię pojęć, którą wyłożyłem obszerniej w książce p. t. „Wyobrażenia i pojęcia“ (Lwów, 1898). Wszelako odczyt nie jest tylko powtórzeniem głównej treści owej książki, lecz zawiera w niektórych kierunkach wyniki nowsze, do których doszedłem, zajmując się nadal, po wydaniu książki, psychologią pojęć. Głównie chodzi tutaj o tłumaczenie pojęć analitycznych, t. j. pojęć, których przedmiotem jest jakaś cecha, pomyślana „in abstracto“. We wspomnianej książce wyraziłem przekonanie, że sądy wyobrażone, wchodzące w skład tego rodzaju pojęć, są sądami, stwierdzającymi różność, odrębność pomyślanych in abstracto cech względem pozostałych cech przedmiotu. Badając jednak sprawę bliżej, skłaniam się obecnie do poglądu, iż owe sądy wyobrażone są sądami, zaprzeczającymi obecności pozostałych cech przedmiotu. Zgodnie z teorią sądy te mogą być tylko wyobrażone, a nie mogą być faktycznie wydane, gdyż są mylne; wszak tylko „w myśli“ pomijamy owe pozostałe cechy, abstrahujemy od nich, a nie możemy uczynić ich na prawdę nieobecnymi. Jeszcze w drugim kierunku poglądy, przedstawione w odczycie, różnią się od wywodów

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, VII (1904). str. 329-330.

książki. W książce mojej starałem się wykazać, że przedstawione sądy, wchodzące w skład każdego pojęcia, są sądami wyobrażeniami, a więc konkretnie przedstawionymi, a nie pomyślaniami tylko. Obecnie jestem skłonny przypuścić, że owe sądy są przedstawione symbolicznie, przy pomocy mowy, że zatem nie można ich nazwać sądami wyobrażeniami, lecz ogólnie sądami przedstawionymi.

W SPRAWIE KLASYFIKACYI UCZUĆ.¹⁾

Streszczenie odczytu wygłoszonego na XXVI. posiedzeniu naukowem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, dnia 26. października 1905.

Prelegent zwrócił się przede wszystkim przeciw twierdzeniu Ribota, jakoby naukowa klasyfikacja uczuć była rzeczą nie-
możliwą do przeprowadzenia. Zarzuty, skierowane przez Ribota przeciwko klasyfikacyi uczuć, dadzą się *mutatis mutandis* podnieść przeciw klasyfikacyi jakichkolwiek zjawisk. O tyle tylko Ribot ma słuszość, że żadna klasyfikacja nie może być uważana za ostateczną przed ostatecznem zbadaniem danych zjawisk; to też każda klasyfikacja odzwierciedla stan tych badań w danej chwili. Skoro badania postępują naprzód, wykrywając nowe własności zjawisk i nowe między nimi stosunki, postęp ten także znaleźć musi wyraz w modyfikacyach, wprowadzonych do klasyfikacyi tych zjawisk. I tylko drogą takich stopniowych modyfikacyj w miarę postępu badań zbliża się nauka do ostatecznej klasyfikacyi zjawisk badanych.

Prelegent zilustrował powyższe twierdzenie na konkretnym przykładzie klasyfikacyi uczuć przekonaniowych. Tak nazywają się, według Meinonga, uczucia, których niezbędną podstawą psychologiczną jest sąd, przekonanie. Uczucia te dzieli Meinong, a za jego przykładem Höfler i inni, na dwie grupy, na uczucia logiczne i na uczucia wartości. Znamieniem pierwszych jest niezależność, znamieniem drugich zależność jakości uczucia od jakości sądu, tworzącego podstawę uczucia. Historyk np., pragnąc dojść do przekonania, czy pewien dokument jest autentyczny czy podrobiony, dozna uczucia zadowolenia, jeśli zagadnienie to rozwiąże. Powstanie w nim więc

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, IX (1906). str. 82-83.

uczucie przyjemne wskutek zjawienia się sądu, przyczem uczucie to będzie przyjemne bez względu na to, czy wynikiem badań historyka będzie uznanie czy zaprzeczenie autentyczności dokumentu. Historyk cieszy się poprostu wyjaśnieniem kwestyi. Inaczej ma się rzecz, jeśli ktoś doznaje zadowolenia wskutek uznania, którem go darzy otoczenie. Tutaj zadowolenie jest uwarunkowane sądem twierdzącym, konstatującym istnienie tego uznania; sąd przeczący tej treści, że owego uznania nie ma, zamienia uczucie zadowolenia na uczucie przykre.

Zdaniem prelegenta powyższy podział uczuć przekonaniowych na uczucia logiczne i na uczucia wartości wymaga korektury. Jeżeli bowiem twierdzi się, że dla jakości uczuć logicznych jakoś sądu jest obojętna, jeżeli zatem zarówno twierdzący, jak też przeczący sąd bywa podstawą przyjemnego uczucia logicznego, powstaje kwestya, kiedy i w jakich warunkach zjawia się przykre uczucie logiczne. Odpowiadają nam, że wtedy, gdy istnieje niemożność wydania jakiegokolwiek sądu, gdy więc, aby użyć powyższego przykładu, historyk kwestyi nie może rozstrzygnąć, nie może dojść ani do sądu stwierdzającego, ani do sądu zaprzeczającego autentyczności dokumentu. Takie jednak tłumaczenie powstawania przykrych uczuć logicznych pozostaje w sprzeczności z ich zasadniczą charakterystyką, według której uczucia logiczne są uczuciami przekonaniowymi, a zatem wymagają sądu, jako swej niezbędnej podstawy.

Wobec tego należy uczucia logiczne uważać także za uczucia wartości, różniące się od innych uczuć wartości tylko tem, że przedmiotem uczucia wartości jest przy uczuciach logicznych sąd, wiedza. Sprawa ma się wtedy tak, że sąd A, stwierdzający istnienie sądu B (wiedzy) o jakimkolwiek przedmiocie, staje się podstawą przyjemnego, a sąd A', zaprzeczający istnieniu sądu B' (wiedzy) o jakimkolwiek przedmiocie, staje się podstawą przykrego uczucia wartości. Znowu więc jakoś uczucia wartości zależy od tego, czy podstawą jest sąd twierdzący, czy sąd przeczący o istnieniu — w tym wypadku — innego sądu.

Wszelako w proponowanym przez Meinonga oddzieleniu uczuć logicznych od uczuć wartości tkwi pewna myśl trafna, wyrażająca fakt, że samo wydawanie sądów, czyli sam akt

sądzenia t. j. twierdzenia lub przeczenia łączy się z uczuciem przyjemnem. Pod tym względem psychiczny akt sądzenia stoi na równi z wszystkimi innemi aktami psychicznemi i fizycznemi. Wykonywanie bowiem jakiejkolwiek czynności, do której jesteśmy uzdolnieni, sprawia przyjemność. Stąd wynika, że podział uczuć według ich podstawy na uczucia przedstawieniowe i przekonaniowe domaga się uzupełnienia przez skoordynowanie mu innego podziału, opartego na przytoczonym właśnie fakcie.

PRAWDOMOWNOŚĆ JAKO OBOWIĄZEK ETYCZNY.¹⁾

Streszczenie odczytu wygłoszonego na XXIX. posiedzeniu naukowem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, dnia 13. grudnia 1905.

Ważnem i trudnem do rozwiązania pytaniem zajął się prelegent, podnosząc kwestyę, czy człowiek jest obowiązany zawsze mówić prawdę. O kwestyi tej znajdujemy luźne uwagi u wielu filozofów: tak np. Platon wspomina w Republice, że gdy chodzi o ważne sprawy publiczne, można nie mówić prawdy; podobnie wyraża się Kwintyliusz; a nawet Św. Augustyn, jakkolwiek oświadcza się bezwarunkowo przeciw kłamstwu — jeden z niewielu zresztą obok Kanta — nazywa przecież kwestyę kłamstwa „quaestio magna, latebrosa nimis“.

Próbie systematycznego opracowania tej zawilej sprawy podał jednak dopiero, o ile się zdaje, Hugo Grotius w III. księdze swego dzieła: *De iure belli et pacis*. Grotius odróżnia „mówienie nieprawdy“, falsiloquium, od „kłamstwa“, mendacium. Stosunek tych dwóch pojęć jest według niego taki, że każde mendacium jest falsiloquium, ale na odwrót nie każde falsiloquium jest mendacium. Mianowicie, niemówienie prawdy, falsiloquium, staje się dopiero wtedy kłamstwem, mendacium i czemś etycznie złem, gdy mówiący nieprawdę narusza prawo „swobodnego sądzenia“ (*libertas iudicandi*) tej osoby, do której mówi. Zdaniem Grotiusa ma bowiem każdy człowiek prawo rozważać swobodnie każdą kwestyę, by wyrobić sobie swój sąd o niej, i może skutkiem tego żądać, by go nikt świadomie przez fałszywe przedstawienie faktów w wykonywaniu tego prawa nie krępował. Są jednak wypadki, w których człowiek traci to prawo swobodnego sądzenia, i w takim razie falsilo-

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, IX (1906). str. 84-85.

quium nie jest mendacium. Utrata zaś tego prawa nastąpić może według Grotiusa albo a) wskutek dowolnej ugody (gdy np. ktoś komuś zapowiada, że opowie mu bajkę, a tamten się na to zgadza), albo b) gdy jakieś wyższe prawo znosi prawo swobodnego sądzenia. Pod b) da się podciągnąć następujących pięć wypadków: 1) Wobec dzieci i upośledzonych na rozumie można mówić wszystko, bo brak im możliwości, a zatem i prawa swobodnego wydawania sądów. 2) A może mówić do B w sposób ukryty i ciemny, tak by C, obecny przy rozmowie, nie rozumiał, o co chodzi, — a gdy C fałszywie pojmie sens rozmowy, niema kłamstwa ze strony A, bo A nie zwracał się wprost do C; C nie mógł więc w tym wypadku domagać się od A uszanowania swego prawa sądzenia. 3) Można mówić komuś nieprawdę, gdy interlokutor ma stąd korzyść, a nie krzywdę, i gdy mówiący może przypuścić, że interlokutor nie będzie miał mu później kłamstwa za złe. 4) Jeżeli ktoś rozporządza wszystkimi prawami jakieś osoby, rozporządza też i jej prawem swobodnego sądzenia; może więc nie powiedzieć jej prawdy. 5) Można mówić nieprawdę, gdy w inny sposób nie da się ocalić życie niewinne lub równie cenne dobro. — W wszystkich tych wypadkach jakieś wyższe prawo znosi, zdaniem Grotiusa, prawo swobodnego sądzenia i falsiloquium nie jest mendacium.

Jakkolwiek, zdaniem prelegenta, te interesujące spostrzeżenia i wywody Grotiusa wymagałyby może niejednego uzupełnienia i niejednej poprawki, to jednak zdaje się być rzeczą niewątpliwą, że bezwzględny zakaz kłamstwa utrzymać się nia da. Bo nawet i ci filozofowie, którzy (jak np. Cathrein T. J.) bezwzględnie potępiają kłamstwo, jako „malum per se“, przyznają przecież, że w niektórych wypadkach (np. wobec dzieci) można mówić w sposób niejasny, nie popełniając czynu etycznie złego. Dokładne zbadanie wypadków, w których zakaz kłamstwa nie powinienby obowiązywać, przyniosłoby, zdaniem prelegenta, nie tylko wiele materiału do wybudowania jakiejś etyki „z dołu“, ale i umniejszyłoby może zarazem ten wielki rozdzźwięk, jaki panuje w kwestyi kłamstwa między teorią a praktyką.

O ZADANIACH ETYKI NAUKOWEJ.¹⁾

Streszczenie odczytu, wygłoszonego w lwowskim „Związku naukowo-literackim” dnia 10. stycznia 1907.

Etyka, chcąc być naukową, nie śmie zawierać treści, któryby nie była drogą rozumowania logicznego wysnuta bądź z pewników, bądź z faktów. Ale tym sposobem nie może dojść do norm, do prawideł postępowania. Żadna wogóle nauka prawideł podać nie potrafi, wbrew powszechnie przyjętemu pogładowi. Nauka powiada tylko, co i jak jest, ale nie mówi, co być powinno. Norma czyli prawidło postępowania wynika nie z teoretycznego badania, lecz z zastosowania wyników tego badania do praktycznych celów. Np. higiena stwierdza, że ruch jest jednym z niezbędnych warunków utrzymania zdrowia; lecz dopiero dbałość o urzeczywistnienie tak doniosłego celu, jakim jest utrzymanie zdrowia, stwarza normę: powinniśmy używać ruchu.

Więc i etyka naukowa może tylko badać, pozostawiając wysnuwanie norm ze swych wyników czynnikom, zdążającym do pewnych celów praktycznych; zachodzi jednak pytanie, co ma być przedmiotem badań naukowej etyki. Niektórzy każą jej badać powstawanie i rozwój pojęć etycznych; ale powstała w ten sposób t. zw. „etyka opisowa” jest nauką zgoła odrębną. Aby zaś zdać sobie sprawę z właściwego przedmiotu etyki naukowej, trzeba wyjść od faktu, że nie byłaby nigdy powstała, gdyby dążenia i działanie jednostek nie stawały w sprzeczności z dążeniami i działaniem innych jednostek. (To samo da się też zastosować do wzajemnego stosunku grup społecznych oraz grup i jednostek). Fakt, że sprzeczności te

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym”, Warszawa, X (1907). str. 143-144.

bywają większe lub mniejsze, dostarcza przedmiotu etyce naukowej; zadaniem jej jest zbadać warunki, w których sprzeczności te są najmniejsze.

Tym sposobem etyka naukowa drogą rozbioru i uogólnienia faktów w doświadczeniu danych dojdzie do szeregu twierdzeń (a po części już doszła) czysto teoretycznych. Wysnuwanie z tych twierdzeń norm postępowania i przeprowadzanie ich pozostawia czynnikom, które mają na oku cele praktyczne i posiadają pewną egzekutywę. (Podobnie uczony higienista pozostawia sformułowanie przepisów zdrowotnych i przestrzeganie ich władzom sanitarnym etc.). Czynnikiemami temi są wychowawcy w najszerszym tego słowa znaczeniu, więc rodzice, nauczyciele, gdy chodzi o jednostki, oraz religia i urządzenia prawne, gdy chodzi o społeczeństwo.

Ale wychowawcy jednostek i społeczeństw nie mogli czekać, aż im etyka w wynikach swych badań teoretycznych poda materiał, z którego mogliby wysnuć zastosowane do ich celów prawidła. Wszak cele te, streszczające się w umożliwieniu współistnienia jednostek i grup społecznych, domagały się urzeczywistnienia dawno, zanim powstały pierwsze próby etyki naukowej. To też dążyły do urzeczywistnienia tych celów przy pomocy norm, wytworzonych dzięki działaniu instynktu społecznego, a zwłaszcza instynktu etycznego, któryby można nazwać instynktem samozachowawczym społeczeństwa. Tak powstały liczne normy postępowania, zawarte w zwyczajach i obyczajach, w etyce towarzyskiej i w wskazaniach opinii publicznej, w prawie zwyczajowem zrazu, a później pozytywnem, oraz w przykazaniach religijnych. Gdy zjawiała się etyka naukowa, liczne te a nie zawsze ze sobą zgodne normy już istniały. (Istniały podobnie liczne przepisy zdrowotne, zawarte w obyczajach i nakazach rytualnych, zanim powstała naukowa higiena). Mylny byłby jednak wniosek, że etyka naukowa jest wobec tego zbędna, albo przynajmniej spóźniona. Przeciwnie, wynikami swych ścisłych badań stworzy podstawę do usunięcia niezgodności pomiędzy kierującymi naszem życiem normami, a przestrzegając swego charakteru naukowego i zdobywając coraz nowe prawdy, zdobędzie sobie też taką powagę wobec czynników regulujących życie ludzkie, że niepodobna będzie nie słuchać jej głosu.

O IDIO- I ALLOGENETYCZNYCH TEORYACH SĄDU.¹⁾

Streszczenie referatu wygłoszonego dnia 22. lipca 1907 w Sekcyi Filozoficznej X. Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich we Lwowie.

W ciągu ostatnich lat ukazał się szereg oryginalnie napisanych podręczników logiki w języku polskim: Pechnika, Gabryla, Nuckowskiego, Biegańskiego (dwa), Brzozowskiego, Lutosławskiego i referenta. Podręczniki te przyznają się niemal wszystkie do jednej z allogenetycznych teoryj sądów, gdyż tylko podręcznik referenta stoi na gruncie idiogenetycznego poglądu na istotę sądu. Wspólna cecha teoryj allogenetycznych polega na tem, iż sprowadzają każdy sąd do syntezy lub analizy, do jakiejś kombinacyi lub jakiegoś ustosunkowania przedstawień (t. j. wyobrażeń albo pojęć), uważając tę syntezę lub analizę, tę kombinację lub to ustosunkowanie za istotny czynnik sądu. Wynikającą stąd dalszą cechą teoryj allogenetycznych jest pogląd, jakoby w każdym sądzie wystąpić musiały conajmniej dwa przedstawienia, które bądź się łączy, syntetyzuje, kombinuje, bądź drogą analizy z pierwotnie jednego przedstawienia wydziela. Stąd też wedle allogenetystów do istotnych i niezbędnych składników każdego sądu należy podmiot i orzeczenie. Tak bowiem nazywają się owe dwa przedstawienia. Teorye idiogenetyczne różnią się od allogenetycznych tem, że 1-o uważają przedstawienia nie za istotne składniki sądu, lecz za warunek sądu, 2-o przyjmują, iż na to, by móc wydać sąd, niekoniecznie potrzeba dwóch przedstawień, gdyż często wystarcza jedno przedstawienie; 3-o widzą w akcie sądenia zjawisko psychiczne *sui generis*, a nie jakąś syntezę, kombinację lub analizę przedstawień.

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, X, (1907). str. 476-478.

Według proponowanej przez referenta formy teorii idio-genetycznej należy w każdym sądzie odróżnić: akt, treść, przedmiot sądu. Aktem sądu jest stwierdzenie (uznanie) lub zaprzeczenie (odrzućenie). Treścią każdego sądu jest rzeczywistość (istnienie). Przedmiotem sądu jest to, czego rzeczywistość (istnienie) stwierdzamy (uznajemy) lub odrzucamy (zaprzeczamy). W sądzie „Bóg istnieje” przedmiotem jest Bóg; wydając ten sąd, uznajemy, stwierdzamy rzeczywistość czyli istnienie Boga. W sądzie „dwa razy dwa jest cztery” uznajemy istnienie równości między iloczynem z dwa razy dwa, a liczbą cztery; przedmiotem jest tutaj równość między owym iloczynem a tą liczbą, więc pewien stosunek. Fakt, że najczęściej przedmiotem sądu jest jakiś stosunek, dał m. i. powód do powstania teorii, według której każdy sąd składa się z dwóch przedstawień. Albowiem każdy stosunek wymaga co najmniej dwóch członów, między którymi zachodzi; przedstawiając sobie stosunek, musimy też mieć przedstawienia obu jego członów, a przedstawienia te odpowiadają w naszych powiedzeniach (t. j. w zdaniach, wyrażających sądy) naogół temu, co się nazywa podmiotem i orzeczeniem. Naogół, lecz nie zawsze, gdyż funkcja orzeczenia bywa w powiedzeniach różna; świadczy o tem powiedzenie „Bóg istnieje”, w którym orzeczenie wyraża nie drugi człon stosunku (jak w powiedzeniu „dwa razy dwa jest cztery”), lecz treść sądu (istnienie) wraz z aktem, tę treść stwierdzającym (tryb oznajmujący). Rozróżnienie podmiotu i orzeczenia dotyczy więc bądź przedmiotu sądu, bądź różnych sposobów wyrażenia sądu w mowie, nie ma jednak nic do czynienia z istotą sądu, jak to wynika z faktu, iż istnieją sądy, w których niepodobna dopatrzeć się podmiotu, mianowicie t. zw. sądy bezpodmiotowe lub nieosobowe, np. grzmi, błyska się, dnieje, walczone i t. p.

Te sądy nieosobowe są jakby experimentum crucis dla rozstrzygnięcia, którym teoryom należy przyznać pierwszeństwo, allogenetycznym czy idio-genetycznym. Wszystkie bowiem tego rodzaju teorie mają charakter hipotez, a mając do wyboru dwie hipotezy, przyznajemy pierwszeństwo tej, która 1-o obejmuje większą ilość wchodzących w grę faktów, 2-o nie wymaga do wyjaśnienia tych faktów hipotez pomocniczych. Stosując te kryteria do danego zagadnienia, stwier-

dzić trzeba, 1-o, że hipotezy allogenetyczne, uważając podmiot i orzeczenie za istotne składniki każdego sądu, nie obejmują sądów bezpodmiotowych czyli nieosobowych, 2-o, że chcąc je bez popełnienia niekonsekwencji wyjaśnić, hipotezy allogenetyczne muszą się uciekać do hipotez pomocniczych, przyjmując istnienie podmiotów „ukrytych“, „domyślnych“, „nieokreślonych“; bez względu na wartość merytoryczną tych hipotez pomocniczych trzeba zaznaczyć, że sama konieczność posilkowania się nimi osłabia wartość hipotez głównych.

Hipotezy idiogenetyczne natomiast obejmują w sposób jednolity i jednakowo prosty, bez uciekania się do skonstruowanych ad hoc hipotez pomocniczych, wszelkiego rodzaju sądy, wyróżniając w każdym bez wyjątku sądzie akt, treść i przedmiot. Według poglądu idiogenetycznego w sądzie „grzmi“ uznajemy rzeczywistość zjawiska zwanego grzmotem, tak samo, jak w sądzie „Bóg istnieje“ uznajemy rzeczywistość Boga, a w sądzie „dwa razy dwa jest cztery“ uznajemy rzeczywistość czyli istnienie lub zachodzenie równości między iloczynem z dwa razy dwa a liczbą cztery. Postępując tedy według zasad metodycznych, obowiązujących w każdym badaniu naukowym i w ocenie wartości wszelkich wogóle hipotez, należy przyznać teoriom idiogenetycznym pierwszeństwo przed allogenetycznymi.

W SPRAWIE KLASYFIKACYI POGLĄDÓW NA WZAJEMNY STOSUNEK DUSZY I CIAŁA¹⁾

Streszczenie odczytu wygłoszonego na LXXII. posiedzeniu naukowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, dnia 21. listopada 1908.

Poglądy na wzajemny stosunek duszy i ciała dzieli się zwykle według ilości przyjętych przez nie substancyj lub rodzajów substancyj. Oparte na tych podstawach klasyfikacje rzeczonych poglądów nie tylko grzeszą brakiem konsekwentnego przeprowadzenia, jakoteż tem, że bywają najczęściej niewyczerpujące, lecz nie liczą się też z faktem, że w filozofii najnowszej problemat substancyi ustąpił w kwestyi tej miejsca innemu problematowi, mianowicie pytaniu, jakiego rodzaju jest stosunek, zachodzący między ciałem a duszą, przyczem przez ciało rozumie się ogół tworzących pewien organizm zjawisk fizyczno-fizyologicznych, a przez duszę ogół tworzących pewną całość zjawisk psychicznych. Uwzględniając przedewszystkiem problemat tego stosunku, można poglądy na wzajemny stosunek zjawisk fizyologicznych i psychicznych podzielić na następujące cztery grupy:

I. grupa: Należące tu poglądy wyrażają się w tezie, iż wszystkie zjawiska psychiczne są w gruncie rzeczy zjawiskami fizyologicznymi, albo też, że pewne zjawiska fizyologiczne są zarazem zjawiskami psychicznymi. Materyalizm ekwatywny. Hylozoizm.

II. grupa: Poglądy tej grupy twierdzą, że pewne zjawiska fizyologiczne wytwarzają zjawiska psychiczne, to znaczy, że są ich całkowitą przyczyną. Materyalizm kauzatywny czyli pogląd, uważający świadomość za rodzaj wydzielin mózgu i t. p.

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym“, Warszawa, XII (1909). str. 211-212.

III. grupa: Do tej grupy należą poglądy, które twierdzą, że pewne zjawiska fizyologiczne w y w o ł u j ą zjawiska psychiczne, to znaczy, że są wprawdzie niezbędnym warunkiem zjawisk psychicznych, lecz nie ich całkowitą przyczyną. Według poglądów tej grupy musi obok zjawisk fizyologicznych istnieć jeszcze coś innego (dusza w znaczeniu substancjalnym), jeżeli mają powstać zjawiska psychiczne. Tu należą: dualizm materialistyczny Demokryta, dualizm Kartezjuszowski, dualizm spirytualistyczny (Wolffa, Bolzana, Lotzego).

IV. grupa: Obejmuje ona poglądy, które zaprzeczają, jakoby między zjawiskami fizyologicznymi a psychicznymi istniał stosunek przyczynowy. Poglądy te nie uznają zatem oddziaływania między zjawiskami jednego i drugiego rodzaju. Tu należą: okazyjonalizm, monizm Spinozy, spirytualizm Leibniza, paralelizm psychofizyczny współczesny wraz z wszystkimi jego odmianami.

Poglądy pierwszej grupy możnaby nazwać przedprzyczynowościowymi, poglądy grupy drugiej i trzeciej — przyczynowościowymi, poglądy grupy czwartej — poprzyczynowościowymi. Dla poglądów grupy pierwszej bowiem problemat przyczynowego stosunku zjawisk fizyologicznych i psychicznych jeszcze nie istnieje; poglądy grupy drugiej i trzeciej, przyjmując istnienie takiego stosunku, w pewien sposób go formułują; poglądy grupy czwartej zaś powstały z krytycznej analizy i zarzucenia stosunku przyczynowego pomiędzy zjawiskami fizyologicznymi a psychicznymi.

Podane powyżej ugrupowanie poglądów posiada dwie zalety metodyczne: Po pierwsze bowiem nie opiera się na zakwestyonowaniu pojęcia metafizycznego, jakim jest pojęcie substancji, lecz na sposobach rozwiązywania problemu, nasuującego się w zakresie doświadczenia, w którym dane są zjawiska fizyologiczne i psychiczne; po drugie uwydatnia ciekawą linię rozwojową, po której pod względem logicznym poruszają się poglądy na wzajemny stosunek „duszy“ i „ciała“: skrajne bowiem formy paralelizmu (teoria Spinozy, paralelizm Fechnera), zatem teoryj poprzyczynowościowych, zbliżają się znowu i skłonne są zlać się z pierwotnymi formami teoryj przedprzyczynowościowych, z materializmem ekwatywnym i hylozoizmem, jak to widać np. w monizmie Häckla.

STRESZCZENIE ODCZYTÓW PROF. K. TWARDOWSKIEGO.¹⁾

I.

Określenie filozofii.

Filozofia nie jest nauką jedną, lecz całością, złożoną z kilku nauk. Które zaś nauki należą do filozoficznych, o tem panują po części poglądy zgodne, po części niezgodne. Musi jednak istnieć jakieś kryterium, według którego należy rozstrzygnąć, które nauki zaliczać do filozoficznych, a które nie. Dziś toczy się spór między dwoma głównie takimi kryteriami. Oba mają za sobą pewne częściowe dane. Jedno podaje jako istotną cechę nauk filozoficznych ich t. zw. ogólność, drugie cechę tę widzi w introspekcyjnych — ostatecznie — podstawach wszelkiej nauki filozoficznej. Zakres i wzajemne ustosunkowanie nauk filozoficznych przedstawia się odmiennie według jednego i drugiego kryterium. Jedno z nich liczy się bardziej ze stanem rzeczy historycznie ustalonym, drugie bardziej zdaje się wskazywać na kierunek, w którym przyszły pójdzie rozwój. Dziś stwierdzić należy stan przejściowy i jemu przypisać chwiejność i trudność w określaniu pojęcia filozofii.

II.

Ogólny pogląd na metodę badań naukowych.

Chodzi o kwestyę, czy wszystkie nauki posługują się w gruncie rzeczy jedną i tą samą metodą, jak dawniej twierdzili skrajni aprioryści a dziś twierdzą skrajni empiryści, czy też należy odróżnić kilka zasadniczo odmiennych metod badania. Ponieważ skrajny aprioryzm należy dzisiaj do przeszłości, przeto pozostaje pytanie, czy wszystkie nauki opierają

¹⁾ Drukowane jako rękopis dla użytku słuchaczy powyższych wykładów. Warszawa (1910). str. 6.

się na doświadczeniu. Pytanie to ma znaczenie dwojakie: Albo chodzi o to, skąd nauka czerpie swe sądy, czyli jaką drogą do nich dochodzi, albo też o to, jaką drogą nauka swe sądy uzasadnia. Otóż uzasadnianie twierdzeń czasem odwołuje się do doświadczenia, czasem zupełnie je pomija i odbywa się w sposób od doświadczenia niezależny. O ile więc chodzi o metodę uzasadniania twierdzeń naukowych, istnieją też nauki nieempiryczne. O ile zaś chodzi o źródła, z których nauki twierdzenia swe czerpią, zauważyć należy, że zarówno nauki empiryczne, jak też nieempiryczne wiadomości swe czerpią bądź z doświadczenia, bądź z rozumowania, tak iż pod tym względem zasadniczej między nimi różnicy niema.

III.

Psychologia myślenia a Logika.

Logikę określa się często jako naukę o prawidłowym myśleniu, skąd prosty wniosek, że logika zajmuje się myśleniem, przynajmniej pewnym jego rodzajem, t. j. prawidłowym. — A skoro tak jest, dalszy zdaje się wynikać wniosek, że logika jest właściwie częścią psychologii, nauki, badającej zjawiska psychiczne, do których należy też myślenie. Wynikałoby stąd dalej, że logika posługuje się w swych badaniach temi samemi metodami, co psychologia. Taki jednak pogląd na logikę, znany jako psychologizm, nie jest słuszny. Po pierwsze bowiem przedmiotem logiki nie jest myślenie, choćby tylko prawidłowe; przedmiotem jej są pewne wytwory myślenia, mianowicie sądy. Po drugie zaś logika posiada wszelkie cechy nauki apriorycznej, gdy tymczasem psychologia jest nauką empiryczną. Psychologizm nie da się tedy utrzymać; łatwo jednak zrozumieć jego powstanie, gdy się rozważy genezę logiki jako nauki i praktyczny charakter, który logika jako przedmiot wykładu szkolnego po dziś dzień posiada. Należyte rozpatrzenie stosunku logiki do psychologii rzuca też ciekawe światło na stosunek etyki i estetyki do psychologii.

IV.

Myśl i mowa.

Mową wyrażamy stany i funkcyje psychiczne, przede wszystkim myśli. Mowa jest systemem znaków, posiadają-

cych olbrzymią wyższość nad innemi znakami, służącemi temu samemu celowi. Stosunek, zachodzący między myśleniem a mówieniem, nastęrcza wiele zagadnień i dał początek różnym teoryom. Wiele światła na ten stosunek rzuca badanie genezy mowy i sposobu, w jaki dziecko uczy się mówić. Wtedy to tworzą się między myślami a ich słownemi znakami tak ściśle skojarzenia, iż myślenie później już nigdy nie odbywa się bez mniej lub więcej jasnego uświadomienia sobie odpowiednich znaków. Składa się na to i ta okoliczność, że bardziej rozwinięte myślenie dokonywać się może tylko przy pomocy mowy, choćby cichej, wewnętrznej. W dalszym ciągu mowa nawet przyczynia się do niezmiernego uproszczenia pracy myślowej, umożliwiając t. zw. myślenie symboliczne. Obok niezbędnej pomocy stwarza jednak mowa myśleniu pewne przeszkody, wynikające stąd, że system znaków, tworzący mowę, nie jest doskonały, oraz stąd, że wyrazy i zwroty mowy posiadają pewne zabarwienie uczuciowe. Nadto możność myślenia symbolicznego prowadzi często do takiego myślenia symbolicznego, pod które nie potrafimy podłożyć myślenia bezpośredniego. Te ujemne strony nie zmieniają jednak faktu, że bez pomocy mowy rozwój umysłowy ludzkości byłby niemożliwy.

V.

Od czego zależy siła uczuć?

Nie wszystkie procesy psychiczne, którym przypisujemy w mowie potocznej „siłę“, posiadają istotnie intensywność. Posiadają ją jednak niewątpliwie uczucia. Mierzyć ich siły nie możemy, możemy natomiast bardzo dobrze w pewnych przynajmniej warunkach, oceniać intensywność uczuć. Zachodzi tedy pytanie, od czego ta intensywność zależy. Wszystkie warunki intensywności sprowadzić można do trzech kategorii: Pierwsza dotyczy zależności intensywności uczuć od tego, co uważać można za przedmiot lub t. zw. podstawę uczucia. Druga obejmuje warunki, składające się na t. zw. dyspozycję psychofizyczną czyli na t. zw. przy uczuciach usposobienie. Trzecia dotyczy stanu świadomości w chwili zjawienia się uczucia. W niektórych wypadkach zależność intensywności uczucia od jego warunków da się wyrazić w mniej lub więcej ustalonych prawach, którym próbowano nawet nadać wyraz matema-

tyczny. Znajomość tych praw zależności jest niezmiernie ważna dla pedagogów; przykłady ich zastosowania znajdujemy jednak na każdym kroku także w twórczości artystycznej, w życiu publicznem i towarzyskiem i t. d.

VI.

Rzut oka na filozofię XIX. wieku.

Filozofię wieku XIX. charakteryzuje przedewszystkiem monizm i ewolucjonizm. Dualizm poza oficjalną nauką Kościoła chrześcijańskiego liczy tylko niewielu przedstawicieli, nie wywierających wybitniejszego wpływu. Monizm zaś objawia się w w. XIX. w zakresie bardziej ograniczonym w formie materialistycznej, w zakresie znacznie szerszym w formie spirytualistycznej i w formie, nadanej monizmowi przez Spinozę. Monizm wieku XIX. jest zarazem ewolucyjny. Ewolucya bywa w pierwszej połowie wieku pojmowana przeważnie dyalektycznie, więc idealistycznie, w drugiej zaś na sposób empiryczny i przyrodniczy, więc naturalistyczny. Przeciwnie wszelkim usiłowaniom stworzenia poglądu na świat zwracają się pozytywizm i neokrytycyzm; podobna tendencya dała początek immanentyzmowi i empiryokrytycyzmowi. Stąd metafizyczne konstrukcje zaczynają szukać jak najszerzego oparcia empirycznego albo też zrzekają się pretensyi do charakteru ściśle naukowego. Rozwijają się natomiast bujnie inne gałęzie filozofii, przedewszystkiem logika i psychologia. Na polu etyki zaznacza się bardzo silne przeciwieństwo między kolektywizmem czyli uniwersalizmem a indywidualizmem, przeciwieństwo, pokrewne przeciwieństwu między idealizmem i naturalizmem. Z końcem wieku pojawiają się wyraźnie dążenia ku pogodzeniu tych przeciwieństw.

HISTORYCZNE POJĘCIE FILOZOFII.¹⁾

Streszczenie odczytu wygłoszonego w Sekcyi Filozoficznej XI. Zjazdu przyrodników i lekarzy polskich w Krakowie, dnia 18. lipca 1912.

Pojęciu dogmatycznemu czyli programatycznemu filozofii, orzekającemu, czem filozofia być *w i n n a*, prelegent przeciwstawia pojęcie historyczne, określające, czem filozofia *b y ł a i j e s t*. Historyczne pojęcie filozofii musi posiadać taką treść, by zakres jego obejmował wszystko, co w dziejach umysłowości ludzkiej zdobyło sobie prawo obywatelstwa pod nazwą filozofii. W treść tego pojęcia nie może zatem wchodzić *w y ł ą c z n i e* ani cecha naukowości, ani nienaukowości, ani wyłącznie cecha teoretyczności, ani praktyczności, lecz taka cecha, któraby się drogą determinacyi w tych wszystkich kierunkach dała uszczególnić.

Temu wymaganiu czyni zadość takie pojęcie filozofii, w którym rolę *genus proximum* odgrywa pojęcie „wytworu ducha ludzkiego“. Wytwory ducha ludzkiego można podzielić na dwie grupy: jedna obejmuje wytwory, będące warunkiem powstania, utrwalania, komunikowania sobie i przekazywania wytworów drugiej grupy, t. j. religii, nauki, sztuki, działalności praktycznej i filozofii.

Rozważając wzajemny stosunek pierwszych czterech wytworów grupy drugiej, można stwierdzić ogniwa, łączące każdy z tych czterech wytworów z pozostałemi trzema. Ogniwa te są znowu dwojakiego rodzaju. Do pierwszego z nich należą ogniwa, powstające wtedy, gdy jeden wytwór staje się przedmiotem lub treścią drugiego (np. działalność praktyczna przed-

¹⁾ Drukowane w Księdze pamiątkowej XI. Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie 18-22 lipca 1912. Nakładem Komitetu Gospodarczego. Str. 90-92.

miotem etyki naukowej, więc nauki i naodwrot nauka przedmiotem praktycznej działalności nauczycielskiej — i tak w każdym innym przypadku, jak to prelegent na szczegółowych wykazuje przykładach); do drugiego rodzaju należą ogniwa, będące czemś między dwoma różnymi wytworami przejściowym, czemś, co nie jest wyłącznie ani jednym ani drugim z tych wytworów, a jednak ma w sobie czynniki, należące do każdego z nich — jak np. teologia, ogniwo przejściowe między religią a nauką.

Otóż między filozofią z jednej, a religią, nauką, sztuką i działalnością praktyczną z drugiej strony istnieją ogniwa pierwszego rodzaju; wszak mówi się o filozofii religii, nauki, sztuki, działalności czyli życia, i naodwrot mówi się o filozoficznej treści wierzeń religijnych, uogólnień lub założeń naukowych; istnieją dalej dzieła sztuki o treści filozoficznej i наконец staje się filozofia treścią działalności praktycznej w propagandzie i w nauczaniu filozofii. Ogniwa pierwszego rodzaju zachodzą wtedy między filozofią a religią, nauką, sztuką i działalnością praktyczną tak samo, jak zachodzą między temi czterema ostatnimi wytworami. Natomiast brak ogniwa drugiego rodzaju między filozofią a temi czterema innymi wytworami, co jest właśnie *differentia specifica* pojęcia filozofii, która tym sposobem, rozpatrywana z tego punktu widzenia, sama staje się ogniwem przejściowym pomiędzy temi czterema wytworami i zajmuje dzięki temu stanowisko pośród nich centralne, mając w sobie czynniki każdego z nich i sięgając swemi wypustkami i rozgałęzieniami w każdy z nich. Pod tak sformułowane pojęcie filozofii da się podciągnąć wszystko, co jako filozofia w dziejach umysłowości kiedykolwiek wystąpiło; a wszystkie systemy i kierunki filozoficzne dadzą się scharakteryzować przy pomocy różnego ustosunkowania czynników wchodzących w skład filozofii ze strony religii, nauki, sztuki i działalności praktycznej.

2. PROGRAMY i t. p.

ŻYCIE UMYSŁOWE CZŁOWIEKA.¹⁾

PROGRAM WYKŁADÓW.

I. Człowiek żyje trojakiem życiem: cielesnem czyli fizycznym, umysłowem czyli psychicznem i życiem społecznem. Życiem fizycznym żyją oprócz człowieka także zwierzęta i rośliny, życiem umysłowem oprócz człowieka tylko zwierzęta, u których istnieją też niektóre niższe formy życia społecznego. Życie fizyczne bada biologia z fizyologią, życie umysłowe — psychologia, życie społeczne — socyologia. Przedmiotem niniejszych wykładów jest życie umysłowe człowieka.

Każdy człowiek posiada życie umysłowe; nie jest ono jednak u wszystkich ludzi w równej mierze rozwinięte; nie pozostaje ono też zawsze u jednego i tego samego człowieka na tym samym poziomie. Obok zachodzących w tej mierze wahań codziennych spostrzegamy stały rozwój życia umysłowego, idący mniej więcej równolegle z rozwojem życia cielesnego, a sięgający od kolebki aż do wieku dojrzałości. Rozwój ten można podzielić na trzy okresy. Pierwszy sięga od urodzenia aż do czasu, w którym dziecko zaczyna mówić. Drugi sięga aż do wieku młodzieńczego, zaczynającego się u jednych wcześniej, u drugich później. Trzeci okres trwa aż do uzyskania pełnego rozwoju życia umysłowego. W pierwszym okresie życie umysłowe człowieka jest bardzo podobne do życia umysłowego wyższych zwierząt. Drugi okres obejmuje czas nabywania przy pomocy mowy rozlicznych pojęć i przekonań; równocześnie budzi się uczuciowość, złączona dotąd wyłącznie z cielesnymi potrzebami dziecka, w kierunkach dotąd mu nieznanymi. W okresie trzecim następuje zrównoważenie ży-

¹⁾ Drukowane w „Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich“, Lwów, 1899 (Rok I.). Serya I. Listopad i grudzień 1899, str. 9-12.

cia umysłowego. Przedtem miała przewagę strona uczuciowa życia umysłowego, teraz zaczyna wchodzić w swe prawa rozum, wyrabia się charakter, nadający postępowaniu stałe piętno na resztę życia. — Przez podobne okresy przechodzi też rozwój umysłowy całej ludzkości i poszczególnych ludów.

II. Mimo wielką różnorodność objawów życia umysłowego można spostrzec w niem pewne stale się powtarzające, typowe zjawiska. Istnieją cztery typy objawów życia umysłowego: Pierwszy obejmuje te objawy, w których się niejako świat, otaczający nas, odzwierciedla w naszym umyśle. Należą tu wrażenia zmysłowe i wyobrażenia. Pozostałe trzy typy zjawisk umysłowych odpowiadają sposobom, w jakie nasz umysł zachowuje się wobec otaczającego go świata. Usiłuje on zorientować się w tym świecie, a czyni to zapomocą sądów czyli przekonań, które są drugim typem objawów życia umysłowego. Przekonania swe o świecie nas otaczającym i o wszystkim, co się w nim znajduje, utrwalamy w pojęciach. Umysł nie pozostaje też obojętnym na to, jaki jest w danej chwili otaczający go świat, doznaje ze strony otoczenia licznych przyjemności albo przykrości; te uczucia w połączeniu z pożądaniami stanowią trzeci typ objawów życia umysłowego. Czwarty nakoniec typ obejmuje wszystkie czynności woli. Czynności te nazywają się postanowieniami i są podstawą świadomego celu działania i postępowania, zapomocą którego człowiek wpływa na otoczenie. Żaden z wymienionych typowych objawów życia umysłowego nie występuje sam dla siebie w odosobnieniu. To, co w danej chwili dzieje się w naszym umyśle, obejmuje objawy należące do różnych typów, a zarazem wszystkie objawy życia umysłowego, należące do jednego człowieka, stanowią ścisłą całość, t. zw. jedność i jednolitość świadomości. Całym życiem umysłem człowieka rządzą pewne prawa, które po części sięgają także w zakres życia cielesnego. Najważniejsze z nich są następujące: 1. Każdy stan umysłu, każda jego czynność ma skłonność do ujawnienia się na zewnątrz. 2. Każdy objaw życia umysłowego stwarza na przyszłość gotowość do występowania objawów takich samych. (Prawo wprawy). 3. Każdy objaw, trwający ponad pewną miarę albo powtarzający się zbyt często lub w zbyt krótkich odstępach, czyni umysł na pewien czas albo

na zawsze niezdolnym do powtórzenia się tego objawu. (Prawo znużenia). 4. Jeżeli dwa lub więcej objawów życia umysłowego występuje razem, wtedy w przyszłości wystąpienie jednego z tych objawów pociąga za sobą wystąpienie także objawów przedtem z nim połączonych. (Prawo kojarzenia).

III. Życie umysłowe człowieka budzi się z chwilą, gdy w umyśle powstaje pierwsze wrażenie zmysłowe czyli czucie. (Czucie należy starannie odróżniać od uczucia). Wrażeniami zmysłowymi nazywamy te objawy życia umysłowego czyli zjawiska duchowe, które powstają w naszym umyśle jako bezpośredni skutek t. zw. podnieć, działających na nasze narządy zmysłowe. Wrażeń zmysłowych jest ośm rodzajów: Wrażenia wzrokowe, słuchowe, powonieniowe czyli węchowe, smakowe, dotykowe, temperatury, mięśniowe, ustrojowe. Siła doznawanych przez nas wrażen zależy od siły podnieć i od naszej wrażliwości.

Zdaje się, że nigdy nie odbieramy wrażen pojedynczo, lecz że występują one zawsze w większej ilości równocześnie. Wrażenia zmysłowe, występujące równocześnie, zlewają się z sobą i tworzą jakby duchowy obraz otaczających nas przedmiotów. Te duchowe obrazy nazywamy wyobrażeniami. Posiadamy jednak obrazy duchowe także takich przedmiotów, które w tej chwili znajdują się daleko od nas. Możemy sobie bowiem przypomnieć, jak te przedmioty wyglądają. Możemy sobie na koniec wyobrażać także takie przedmioty, których nie spostrzegaliśmy nigdy. Zdolność do wyobrażania sobie przedmiotów dawniej spostrzeganych nazywa się pamięcią, zdolność do wyobrażania sobie przedmiotów nigdy nie spostrzeganych nazywa się fantazyą. Nie wszystko pamiętamy jednakowo dobrze, nie wszystko też przypominamy sobie w każdej chwili. A także u różnych ludzi pamięć bywa różna. Podobnie ma się rzecz z fantazyą czyli wyobraźnią. Żywa wyobraźnia jest niezbędnym warunkiem artysty. Ma jednak fantazyja swe granice. Są bowiem rzeczy, których sobie żadną miarą wyobrazić nie możemy.

IV. Gdy w naszym umyśle powstają jakieś wyobrażenia, nie pozostajemy zwykle biernymi widzami tych wyobrażeń, lecz wydajemy sądy, urabiamy sobie przekonania o przedmiotach, które sobie wyobrażamy. Jesteśmy np. skłonni do

przekonania, że przedmioty, które sobie wyobrażamy, istnieją. Przekonania nasze są najrozmaitsze i tyczą się najrozmaitszych przedmiotów, ale mimo to posiadają pewne wspólne cechy. I tak każde nasze przekonanie jest albo słuszne albo niesłuszne (prawdziwe albo mylne); każde jest też albo twierdzące albo przeczące. Wedle sposobu zaś, w jaki powstają przekonania, możemy rozróżnić następujące rodzaje przekonań: 1. Spostrzeżenia. Spostrzegamy przedmioty, gdy je widzimy albo gdy wogóle budzą w nas wrażenia zmysłowe. Mamy wtedy przekonanie, że te przedmioty istnieją, że znajdują się w pewnym miejscu, że są takimi, a nie innymi przedmiotami. Jeżeli w tych przekonaniach zachodzi jakiś błąd, jakaś pomyłka, wtedy powstaje złudzenie, które może być albo halucynacją albo iluzją. 2. Przekonania, oparte na pamięci. Tutaj także zachodzić mogą złudzenia. 3. Pewniki. Są to przekonania, których prawdziwość nie ulega najmniejszej wątpliwości. 4. Przekonania, zdobyte drogą rozumowania. 5. Przekonania, które przyjmujemy od innych ludzi, wierząc, że mówią prawdę.

Człowieka, który jest zdolny do wydawania sądów trafnych i wskutek tego niełatwo się myli, nazywamy człowiekiem rozumnym; jeżeli zaś okazuje się rozumnym także w swoim postępowaniu, nazywamy go rozsądnym. Niezbędnym warunkiem, by ustrzec się od wydawania mylnych sądów, jest skupianie uwagi i pewna wstrzeźliwość w sądzeniu.

Wszystkie sądy, tyczące się pewnego przedmiotu, wzięte razem, tworzą pojęcie tego przedmiotu. Aby móc o jakimś przedmiocie wydawać sądy, trzeba umieć wyróżniać poszczególne cechy przedmiotu. Takie wyróżnianie poszczególnych cech przedmiotu nazywa się odrywaniem czyli abstrahowaniem (abstrakcją). Dlatego też pojęcia, które powstają zawsze przy pomocy abstrakcyi, nazywają się abstrakcyjnymi czyli oderwanymi. W tworzeniu pojęć oddaje nam mowa usługi niezmiernie ważne.

V. Uczucia, których doznajemy, różnią się między sobą nie tylko tem, że jedne z nich są przyjemne, a drugie przykre, lecz także tem, że jedne są silniejsze, drugie słabsze. Siła uczuć zależy od tego, co w nas dane uczucie wywołuje, dalej od tego, jak jesteśmy usposobieni, gdy powstaje w nas uczucie, a wre-

sze także od uczuć dawniej doznawanych, które pamiętamy i z obecnymi porównujemy. Zdarza się także, że przedmioty, które zrazu żadnego w nas uczucia nie wywołują, stają się nam przyjemnymi lub przykrymi z tego powodu, iż w myśli naszej łączą się z przedmiotami przyjemnymi lub przykrymi. Uczucia bardzo silne i gwałtowne, które objawiają się bardzo wyraźnie nazewnątrż, nazywają się afektami.

Wedle tego, co w nas uczucia pewne wywołuje, dzielimy je na następujące rodzaje: 1. Uczucia zmysłowe, tj. uczucia wywołane wrażeniami zmysłowymi. 2. Uczucia estetyczne, polegające na tem, że nam się coś podoba lub nie podoba. 3. Uczucia intelektualne, przyjemne, gdy poznajemy prawdę, a przykre, gdy błądzimy lub prawdy dociec nie możemy. 4. Uczucia altruistyczne, których głównymi formami są współczucie (współradość i litość) oraz zazdrość i złośliwość. Uczucia altruistyczne są istotą miłości i nienawiści. Brak zdolności do współczuwania jest istotą egoizmu czyli samolubstwa. 5. Uczucia etyczne, towarzyszące własnemu i cudzemu postępowaniu w formie uznania lub potępienia. Zdolność doznawania takich uczuć nazywamy sumieniem. 6. Uczucia religijne, oparte na przekonaniu o istnieniu Boga i wynikające z naszego stosunku do Niego. 7. Uczucia idiopatyczne, tj. uczucia dotyczące się naszej własnej osoby, naszych przymiotów, naszego stosunku do innych.

Jeżeli brak jakiejś rzeczy budzi w nas uczucie przykre, i gdy zarazem wiemy, że z usunięciem tego braku doznamy uczucia przyjemnego, wtedy powstaje w nas pragnienie, pożądanie. Skłonność do doznawania bardzo silnych pragnień nazywamy żądzą, namiętnością. Jeżeli przypuszczamy, że nasze pragnienia zostaną zaspokojone, budzi się w nas nadzieja, w przeciwnym razie obawa.

Pod wpływem uczuć dokonywamy czynności, skierowanych ku utrzymaniu uczuć przyjemnych i unikaniu uczuć przykrych. Istnieją też takie czynności, których wykonywanie samo dla siebie jest przyjemne, a zaniechanie przykre. Jeżeli tego rodzaju czynności łączą się u wszystkich ludzi (a nawet u zwierząt) z uczuciami przyjemnymi a nadto służą do utrzymania lub rozwoju życia jednostki albo rodzaju, wtedy mówimy, że wynikają z popędów.

VI. Zarówno czynności popędowe jak też wszystkie inne czynności, które mają swe źródło wyłącznie w uczuciach, odbywają się bez współudziału naszej woli. Istnieją jeszcze inne czynności mimowolne, np. czynności odruchowe, ideomotoryczne i zmechanizowane. Wszystkie te czynności obejmujemy nazwą czynności mimowolnych. Od nich należy odróżnić czynności wynikające z naszych postanowień, a zwane dowolnymi, ponieważ przez wolę rozumiemy właśnie zdolność do powzięcia postanowień. Postanawiać możemy tylko takie czynności, których wykonanie uważamy za możliwe. Skoro powzięliśmy postanowienie, nazywa się ono zamiarem; to zaś, co postanawiamy, jest celem naszego postanowienia. Celem postanowień jak i pragnień naszych jest zawsze usunięcie jakiegoś braku, urzeczywistnienie czegoś, co nie istnieje. Rzeczy nam obojętne nie postanawiamy nigdy; wszystkie zaś względy, dla których coś postanawiamy, nazywamy pobudkami lub motywami postanowienia.

Wśród motywów postanowień zajmują miejsce pierwszorzędnej wagi t. zw. zasady postępowania. Zasadami postępowania nazywamy takie przekonania, któremi się w naszych postanowieniach powodujemy niezależnie od chwilowych okoliczności. Zdolność do stałego kierowania się takimi zasadami nazywa się charakterem; a gdy zasady te są dobre i szlachetne, nazywamy charakter także szlachetnym, moralnym. WYROBIENIE takiego charakteru jest głównym zadaniem wychowania. Czy i o ile to zadanie da się w każdym wypadku spełnić, zależy od t. zw. natury człowieka, t. j. od wszystkich tych czynników, które wpływają na sposób jego zachowania się i postępowania.

Do tych czynników należy także ustrój cielesny człowieka, ponieważ nasze życie umysłowe jest związane jak najściślej z naszym życiem cielesnym. Między ciałem a umysłem zachodzi ustawiczne wzajemne oddziaływanie. Tak samo jest i u zwierząt. Ale stosunek życia cielesnego do umysłowego nie jest zupełnie taki sam u człowieka i u zwierząt. U zwierząt bowiem życie umysłowe służy wyłącznie potrzebom życia cielesnego; u człowieka natomiast życie umysłowe ma także swoje własne cele, przed którymi potrzeby życia cielesnego niekiedy muszą ustępować.

MYŚL I MOWA.¹⁾

PROGRAM WYKŁADU.

Mowa służy w pierwszym rzędzie do wyrażania naszych myśli. Kto wypowiada szereg słów, daje do zrozumienia, że ma pewną myśl, a zarazem pragnie wzbudzić taką samą myśl w tych, którzy go słuchają. Pojedyncze wyrazy mowy i zdania z nich ułożone są więc znakami naszych myśli. Dlatego przypisujemy słowom pewne znaczenia; znaczeniem słowa jest myśl, którą wyraża i wywołuje. Obok wyrazów mowy istnieją jeszcze inne znaki, zapomocą których wyrażać możemy nasze myśli (np. migi); najdoskonalszemi ze wszystkich są jednak wyrazy mowy. Ich wyższość nad innemi sposobami wyrażania myśli polega na następujących właściwościach:

- 1) Zajmują najmniej czasu;
- 2) Nie wymagają wielkiego wysiłku w zastosowaniu;
- 3) Można się nimi posługiwać na odległość;
- 4) Można je utrzymywać zapomocą pisma i druku;
- 5) Można je w najrozmaitszy sposób łączyć i zestawiać, wskutek czego są zdolne oddawać nawet najzawilsze myśli, jakoteż najdrobniejsze różnice między niemi.

Do zrozumienia stosunku, jaki zachodzi między wyrazami mowy a myślami, przyczyniły się głównie spostrzeżenia nad sposobem, w jaki dziecko uczy się mówić. Pierwsze głosy, które wydaje, są bezwiednym wyrazem uczuć i pragnień. Z czasem dziecko zaczyna takie głosy zastosowywać świadomie i łączyć z myślami o osobach i rzeczach, które wzbudzają

¹⁾ Drukowane w „Odczytach Towarzystwa Oświaty Ludowej we Lwowie“, Lwów, (1900), Odczyt VI.

w niem uczucie i pragnienie. Zrazu dziecko nie rozróżnia dokładnie osób i rzeczy; dlatego stosuje ten sam wyraz do bardzo różnych przedmiotów, jeżeli tylko mają coś wspólnego. Stopniowo rozpoznaje coraz więcej wyrazów, a te wyrazy łączą się bardzo ściśle z myślami o rzeczach, osobach, zdarzeniach i t. d., do których się odnoszą.

Wskutek tego dzieje się, że nawet myśląc w samotności o rzeczach i osobach, mimowoli przypominamy sobie odpowiednie wyrazy. Nadto stosunki, zachodzące między rzeczami, uwydatniamy różnemi sposobami łączenia wyrazów. Dlatego posługiwanie się wyrazami mowy w celu udzielania naszych myśli nie sprawia nam żadnych trudności; wyuczenie się obcego języka dąży właśnie do tego, aby z pewnemi myślami nasuwały nam się same z siebie wyrazy i połączenia wyrazów, które owym myślom odpowiadają.

Chociaż udzielanie myśli jest głównem zadaniem mowy, przecież nie jest ono jedyną korzyścią, którą jej zawdzięczamy. Mowa ułatwia nam w wysokim stopniu zdanie sobie sprawy z naszych własnych myśli, zmuszając nas do ułożenia tłoczących się w głowie myśli w pewne stałe formy. Możemy wprawdzie myśleć o kilku rzeczach równocześnie, ale nie możemy tych myśli wyrazić równocześnie w słowach. Słowa rozdzielają tedy to, co w naszej myśli jest ze sobą złączone, i tym sposobem uporządkowują nasze myśli. Tym sposobem przyczyniają się zarazem do dokładnego rozróżniania rzeczy, które w naszych myślach występują zawsze w połączeniu. Wskutek tego wreszcie wyrazy mowy mogą nam zastąpić po części myśli, do nich przywiązane, co wielce upraszcza wszelkie rozumowanie. Tak np. w ciągu liczenia wcale sobie nie uprzytamniamy znaczenia cyfr, lecz rachujemy niejako samemi cyframi.

Z posługiwania się mową wynikają jednak także pewne ujemne strony. Pochodzą one głównie z dwuznaczności i wieloznaczności wielu wyrazów i sposobów ich połączenia. Często też nie zdajemy sobie sprawy, że używamy wyrazów, których znaczenie nie jest nam dobrze znane, wskutek czego nasze rozumowanie staje się niejasne i bałamutne. Z pewnemi wyrazami łączą się, prócz myśli, także uczucia, co czasem wielce utrudnia bezstronne rozważanie spraw.

Mimo tych niedostatków, mowa jest jednym z najcenniejszych skarbów ludzkości. W niej przechowujemy i podajemy następny pokoleniom zdobycze naszej pracy umysłowej; dorastając, nabywamy dzięki niej niezmierne bogactwa myśli, nagromadzone przez minione pokolenia; a ponieważ między myślą a mową zachodzi tak ścisły związek, że wzajemnie na siebie wpływają, przeto ucząc się języka naszych przodków, uczymy się także myśleć jak oni, kochać, co oni kochali, i dążyć do celów przez nich upatrzonych. Język staje się tym sposobem najsilniejszą spójnią narodu i najdobitniejszym wyrazem jego odrębności.

FILOZOFIA GRECKA¹⁾

PROGRAM WYKŁADÓW.

I.

Pojęcie filozofii. — Stosunek filozofii do innych nauk, do religii, do życia. — Znaczenie Greków dla rozwoju filozofii. — Początki filozofii greckiej. — Poglądy pierwszych filozofów greckich na pierwiastek wszechrzeczy. — *Thales* z Miletu (około r. 600 przed Chrystusem) uważa za taki pierwiastek wodę, *Anaximander* z Miletu (w pierwszej połowie VI. wieku) jakąś substancję nieokreśloną; przebłysk teorii ewolucyi. — *Anaximenes* z Miletu upatruje pierwiastek wszechrzeczy w powietrzu, a *Heraklit* z Efezu (około r. 500) w ogniu; twierdzi, że wszystko ustawicznie się zmienia, że niema żadnej rzeczy trwałej. — Poglądy etyczne *Heraklita*. — Ogólna charakterystyka pierwszych filozofów greckich, ich hylozoizm, monizm.

II.

Pitagoras z Samos (w VI. wieku). — Jego odkrycia na polu matematyki i fizyki. — Znaczenie tych odkryć dla jego poglądów filozoficznych. — Istotą wszechrzeczy liczba i harmonia. — Harmonia sfer. — Poglądy astronomiczne *Pitagorasa* i jego uczniów. — Etyka pitagorejska; wędrówka dusz (metempsychoza). — Związek pitagorejski i jego znaczenie społeczno-polityczne. — *Eleaci* (w VI. i V. wieku). — *Xenofanes* z Kolofonu, *Parmenides* z Elei, *Zenon* z Elei. — Opozycja przeciw mitologii rodzimej. — Panteizm.

¹⁾ Drukowane w „Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich“, Lwów, 1900. (Rok II.). Serya I. Listopad i grudzień 1900, str. 9-12.

— Świadcstwo zmysłów złudne; prawdy dociec można jedynie rozumem. — Rozumowania dowodzące złudności zmysłów. — Zenon o Achillesie i o żółwiu. — Empedokles z Agrigentu (w V. wieku). — Cztery żywioły: woda, ogień, powietrze, ziemia. Siły działające w wszechświecie: miłość i nienawiść. — Ewolucya istot organicznych. — Poglądy etyczne Empedoklesa. — Anaxagoras z Klazomeny (w wieku V.). — Dualizm materji i ducha. — Wszystko powstaje przez łączenie i rozłączanie się drobnych ciałeczek, odbywające się pod wpływem Rozumu.

III.

Atomisci. — Leukippos z Abdery i Demokryt z Abdery (w wieku V.). — Wszystko, co istnieje, powstało z połączenia drobnych, niepodzielnych ciałeczek, zwanych atomami, a znajdujących się w próżnej przestrzeni. — Atomy różnią się między sobą jedynie swym kształtem, układem i położeniem. — Znajdują się w ruchu odwiecznym. — Dusza składa się także z atomów. — Doniosłość teoryi atomistycznej. — Materializm, mechanizm. — Etyka Demokryta. — Sofiści. Co znaczy wyraz sofista? — Ogólna charakterystyka sofistów. — Ich stanowisko społeczne, znaczenie dla życia umysłowego owych czasów. Zwrot ku kwestyom etycznym i politycznym. — Czynniki sceptyczny u sofistów. — Najważniejsi sofisci: Protagoras z Abdery, Gorgiasz (wiek V.). Nihilizm poznawczy. Prodikos z Keos, Herakles na rozdrożu. — Pokrewieństwo niektórych poglądów sofistów z dzisiejszemi prądami skrajnie indywidualistycznymi. — Subiektywizm.

IV.

Sokrates z Aten (469—399). — Charakterystyka jego osobistości i jego działalności. — Daimonion Sokratesa. — Metoda Sokratesowa — przykład tej metody. — Jego stosunek do sofistów. — Zasadniczy punkt wyjścia filozofii Sokratesowej. Usiłowania około stworzenia pewnych podstaw dla etyki. — Dzielnosci można się nauczyć. — Dążenie do ścisłego określenia pojęć. — Zwalczanie subiektywizmu sofistów. — Trwała zdobycz filozofii Sokratesa. — Sokrates oskarżony o bezbożność i demoralizo-

wanie młodzieży. — Skazany na śmierć. — Bohaterstwo etyczne Sokratesa. — Uczniowie i następcy Sokratesa. — Szkoła megarejska gubi się w subtelnych dociekaniach logicznych; szkoła cyrenejska stwarza kierunek etyczny, zwany hedonizmem, a szkoła cyniczna kierunek etyczny znany jako cynizm. Twórcą szkoły cyrenejskiej był Arystyp, szkoły cyników Antistenes. — Platon z Aten (427—347), uczeń Sokratesa. — Twórca akademii. — Jego pisma, ich forma dyalogiczna. — Podział jego filozofii na dyalektykę, fizykę, etykę. — Podstawą filozofii platońskiej jest nauka o ideach. — Świat idei i świat zmysłowy. — Stosunek idei do materii. — Idea najwyższa. — Pojęcie miłości platonicznej. — Znaczenie idei dla poznania. — Preegzystencja i nieśmiertelność duszy. — Etyczne i polityczne poglądy Platona. — Ideał państwa według Platona.

V.

A r y s t o t e l e s ze Stagiry (384—322). Żyje zrazu w Macedonii, następnie w Atenach. — Uczeń Platona. — Jego szkoła w Lykeion. — Oskarżony o bezbożność; ucieczka, śmierć. — Pisma. — Ogólna charakterystyka jego filozofii w porównaniu z filozofią Platona. — A r y s t o t e l e s pierwszy opracowuje systematycznie szereg nauk: logikę, psychologię, etykę, metafizykę, fizykę, zoologię, retorykę, politykę, teorię sztuki. — Zasadnicze poglądy filozoficzne. — Sprowadzanie wszystkiego do czterech pierwiastków czyli przyczyn: do przyczyny materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. — Stan potencjalny i aktualny. — Bóg. — Dusza. — Dusza roślinna (wegetatywna), zwierzęca (sensytywna) i dusza rozumna. — Duch. — Pogląd Arystotelesa na budowę wszechświata. — Etyka Arystotelesa. — Cel życia ludzkiego i środki do jego osiągnięcia. — Dzielność intelektualna i moralna. — Poglądy polityczne Arystotelesa. — Rozróżnia sześć zasadniczych form rządu. — Jego retoryka i teoria sztuki. — Znaczenie dziejowe Arystotelesa.

VI.

S t o i c y. — Upatrują w filozofii głównie naukę o zasadach postępowania, wiodącego do szczęścia. — Twórcą stoicyzmu Z e n o n z Kition* (około 300). — W poglądach teore-

tycznych stoicy opierają się na Heraklicie. — Ich główną zasadą etyczną jest: „żyć zgodnie z naturą“. — Głównym warunkiem szczęścia jest utrzymanie niezachwianej równowagi umysłowej. — Stosunek stoicyzmu do etyki chrześcijańskiej. — Znakomitych przedstawicieli mieli stoicy wśród Rzymian. — Seneka, Epiktet, cesarz Marek Aureliusz. — Epikurejczycy. — Punkt wyjścia ich filozofii podobny jak u stoików. — Twórcą epikureizmu był Epikur z Aten (około 300). — W poglądach teoretycznych opierają się epikurejczycy na Demokrycie. — Celem człowieka jest według epikurejczyków rozkosz. — Nie należy jednak w pierwszym rzędzie szukać rozkoszy zmysłowej, gdyż wyższą od niej jest rozkosz duchowa. — Obszerny wykład filozofii epikurejskiej zawiera wierszem pisane dzieło rzymskiego poety Lukrecjusza (I. wiek przed Chrystusem) „O naturze rzeczy“. — Upadek i rozkład filozofii greckiej. — Sceptycyzm. — Mistycyzm. — Walka z chrześcijaństwem. — Synkretyzm.

GŁÓWNE PRĄDY W FILOZOFII WIEKU XIX¹⁾

PROGRAM WYKŁADÓW.

I.

Wstęp. — Co rozumiemy przez filozofię? — Znaczenie filozofii. — Potrzeba znajomości filozofii. — Stosunek filozofii wieku XIX. do filozofii dawniejszej. — Charakter niniejszych wykładów.

II.

Rola dualizmu w wieku XIX. Cousin, Günther, Martineau. — Prądem panującym monizm. — Różne kierunki monizmu. — Materyalizm przyrodniczy (Vogt, Moleschott, Büchner, Häckel), materyalizm filozoficzny (Ueberweg), materyalizm historyczny (Marx). — Monizm spirytualistyczny czyli idealistyczny (Fichte). — Panlogizm Hegla. — Spirytualistyczny charakter filozofii Schopenhauera i Hartmanna. — Kierunek monadologiczny u Herbarta, Lotzego, Bolzana, Teichmüllera. — Wskrzeszenie monizmu spinozystycznego (Schelling).

III.

Paralelizm psychofizyczny jako spinozizm zmodernizowany (Fechner). — Spinozizm Spencera. — Spirytualizm w Anglii, we Francji, we Włoszech, w Polsce. — Ewolucjonizm drugą wybitną obok monizmu cechą filozofii wieku XIX. — Metoda dyalektyczna Hegla a ewolucjonizm Spencera. — Aprioryzm i empiryzm. — Ewolucja i Darwinizm. — Wpływ Darwina na poglądy filozoficzne.

IV.

Przeciwieństwo idealizmu i naturalizmu. — Reakcja przeciw metafizyce; pozytywizm (Comte) i neokrytycyzm (Lange).

¹⁾ Drukowane w „Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich“, Lwów, 1904. Rok VI. Serya I. Listopad i grudzień 1904, str. 11-12.

— Pozytywizm w Anglii (agnostycyzm Spencera), w Niemczech, w Polsce. — Neokrytycyzm francuski (Renouvier).

V.

Filozofia immanentna (Schuppe). — Krytyczny idealizm w Anglii. — Empiryokrytycyzm (Avenarius). — Zwrot ku empiryzmowi. — Znaczenie tego zwrotu dla badań psychologicznych i dla konstrukcyj metafizycznych. — Pierwiastek uczuciowy w filozofii wieku XIX. — Romantyzm i woluntaryzm. — Pessymizm. — Jednostka i społeczeństwo. — Nietzsche. — Utylitaryzm (Bentham, Mill).

VI.

Mistycyzm i racjonalizm religijny w wieku XIX. — Stanowisko najwybitniejszych przedstawicieli filozofii wieku XIX. wobec zagadnień religijnych. — Filozofia neoscholastyczna. — Ogólna charakterystyka filozofii wieku XIX. — Czy stanowi ona zamkniętą w sobie całość? — Zakończenie.

DUSZA I CIAŁO.¹⁾

Historyczny przegląd głównych teorii o ich wzajemnym stosunku.

PROGRAM WYKŁADÓW.

Wstęp: Znaczenie teorii o wzajemnym stosunku duszy i ciała w dziejach filozofii i w poglądach na świat. Pojęcie duszy u ludów pierwotnych, w podaniach i religijnych wierzeniach Greków.

Poglądy pierwszych filozofów greckich na istotę duszy i na jej stosunek do ciała. Hylozoizm. W dalszym rozwoju filozofia grecka wytwarza dwa zasadniczo odmienne poglądy na istotę duszy i jej stosunek do ciała: pogląd materyalistyczny i pogląd dualistyczny.

Materyalizm. Demokryt i Lukrecyusz jako główni przedstawiciele materyalizmu starożytnego. Materyalizm w filozofii nowożytnej. Odnowicielem jego Gassendi. Hobbes i materyalizm w Anglii. Materyalizm w Francji: La Mettrie, Cabanis, Holbach. Materyalizm w Niemczech. Istota materyalizmu. Jego konsekwencje. Różne kierunki wśród materyalizmu. Krytyka materyalizmu, jego upadek w wieku XIX.

Dualizm. Jego początki. Metempsychoza u pitagorejczyków i u Empedoklesa. Anaxagoras. Platon. Wyższy i niższy pierwiastek duszy ludzkiej. Preegzystencja. Nieśmiertelność. Dualizm nowoplatonicki.

Dualizm Arystotelesa. Pojęcie duszy według Arystotelesa. Dusza wegetatywna, czująca, rozumna. Stanowisko Arystotelesa wobec nieśmiertelności duszy. Dalsze losy teorii Arysto-

¹⁾ Drukowane w „Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich“, Lwów, 1903. Rok IV. Serya II. Styczeń i luty 1903, str. 6. — Serya III. Luty, marzec i kwiecień 1903, str. 13.

telesa. Filozofowie arabscy: Averroes. Filozofowie chrześcijańscy: Św. Tomasz z Akwinu.

Dualizm skrajny Descartes'a. Jego teoria wzajemnego oddziaływania duszy i ciała. Trudności w tej teorii zawarte. Okazyonalizm. Geulinx i Malebranche. Powolny zanik skrajnego dualizmu w filozofii.

Monizm panteistyczny. Spinoza. — Jedna jedyna substancja o nieskończenie wielu atrybutach, wśród których myślenie i rozciągłość. — Przejawy atrybutów; wzajemny stosunek przejawów myślenia i rozciągłości. — Wzajemne oddziaływanie wykluczone. — Substancja Spinozy i niepoznawalny absolut Herberta Spencera jako tło wspólne zjawisk psychicznych i fizycznych. — Wpływ Spinozy na filozofię niemiecką wieku XIX. — Idealistyczny i materyalistyczny odcień panteistycznego monizmu; pierwszy reprezentują Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, drugi — Ernest Haeckel.

Z panteistycznego monizmu wyłania się drogą odrzucenia „substancji“ paralelizm psychofizyczny. — Gustaw Teodor Fechner. Pozytywna i negatywna teza paralelizmu psychofizycznego. Jego punktem wyjścia prawo zachowania energii; jego konsekwencją panpsychizm. — Spirytualistyczny i materyalistyczny odcień paralelizmu psychofizycznego. Pierwszy reprezentują Wundt, Paulsen, drugi — Avenarius.

Monadologia. Leibniz. Pojęcie monady. Dusze monadami; ciała kompleksami monad. Harmonia zgóry ustanowiona. — Zakwestyonowanie harmonii zgóry ustanowionej w wieku XVIII. (Chrystyan Wolff); odrzucenie jej w wieku XIX. Jan Fryderyk Herbart, Bolzano, Teichmüller, Lutosławski jako wyznawcy monadologii. — Stanowisko Lotze'go.

Próba synkretyzmu. Karol du Prel. Jazń transcendentna; dusza, umysł, ciało.

Wnioski.

TEZY SFORMUŁOWANE NA PODSTAWIE ODCZYTU:

O POJĘCIU POCZYTAŁNOŚCI KARNEJ W ŚWIELE PSYCHOLOGII

wygłoszonego na posiedzeniu Towarzystwa Prawniczego we Lwowie,
dnia 25. marca 1899 r.¹⁾

1. Poczytywanie w znaczeniu prawa karnego jest szczególnie przypadkiem poczytywania, pojętego w znaczeniu najobszerniejszym, czyli poczytywania moralnego.

2. Poczytywanie moralne zawiera ocenę etyczną czynu poczytywanego, kwalifikując go jako niedozwolony albo dozwolony albo poprawny albo chlubny.

3. Ocena etyczna jest czynnością psychiczną, złożoną z pewnych uczuć etycznych i z sądu, będącego wyrazem tych uczuć.

4. Poczytywanie zawiera prócz oceny etycznej jeszcze sąd, orzekający, że pewien osobnik jest sprawcą danego czynu.

5. Poczytywanie karne różni się od poczytywania moralnego pod dwoma względami: A. Miejsce uczuć etycznych zajmują w poczytywaniu karnym postanowienia ustawy karnej. B. Poczytywanie karne ogranicza się do czynów, kwalifikowanych jako niedozwolone.

6. Przedmiotem poczytywania są czyny ludzkie. Nie można jednak czynu określać jako taki objaw życia danego jestestwa, który jest dziełem jego woli. Wtedy bowiem nie możnaby nikomu poczytać czegoś za winę nieumyślną.

7. Wolne od powyższego zarzutu byłoby określenie: Czynem jest każda czynność ludzka, która albo jako taka albo ze względu na swe skutki podpada pod ocenę etyczną, względnie karną.

¹⁾ Drukowane w „Przeglądzie prawa i administracji“, Lwów, XXIV (1899). Str. 318-319.

8. Nazywając kogoś sprawcą danego czynu czyli poczytując mu dany czyn, dajemy wyraz przekonaniu, iż wśród warunków danego czynu znajduje się także charakter i — gdzie nie chodzi o przypadki winy nieumyślnej — postanowienie osoby, której czyn poczytujemy.

9. Jeżeli więc pewien czyn nie jest wpływem charakteru — ewentualnie także postanowienia — danego osobnika, nie może mu być poczytywany. Kara może jednak i w takich przypadkach mieć miejsce w celach pedagogiczno-społecznych.

10. Poczytalność jest zmniejszona, jeżeli udział charakteru — respective także postanowienia — w pewnym czynie jest ograniczony.

11. Jeżeli dany czyn jest w całej pełni wpływem charakteru sprawcy, wtedy sprawca, dokonywując czynu, znajduje się w stanie t. zw. wolności moralnej.

12. Wolność moralna jest zatem warunkiem poczytalności czynów; wolność woli natomiast (w tem znaczeniu, w którym ona stanowi przedmiot sporu między indeterministami i deterministami), nie jest warunkiem poczytalności.

SEMINARIUM FILOZOFICZNE
UNIwersytetu lwowskiego

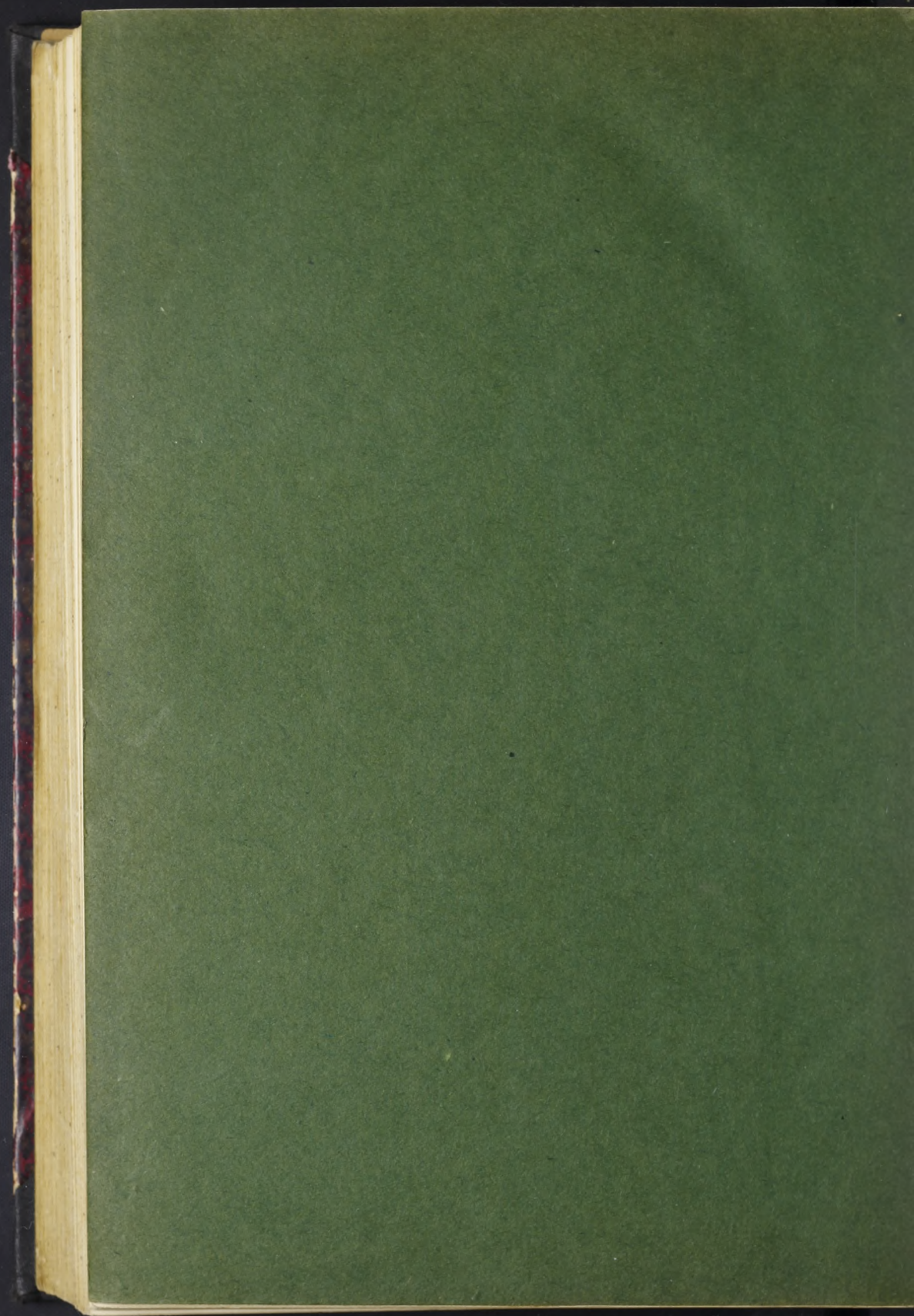


8. Niezwykle łatwo sprawę danego czynu czyli postę-
pku danego czynu, dający wyraz przekonaniu, iż wśród wa-
runków danego czynu znajduje się także charakter i — zdale-
nie chodzi o przypadek włączywszy — postanowienie
osoby, której czyn poczyniony.

9. Jeżeli więc pewien czyn nie jest wypływem charak-
teru — ewentualnie także postanowienia — danego osobnika,
nie może być poczyniony. Która może jednak i w takich
przypadkach mieć miejsce w celach pedagogiczno-społecznych.
10. Poczynienie jest zniszczone, jeżeli udeślił charak-
teru — respective także postanowienia — w pewnym czynie
jest oznaczony.

11. Jeżeli dany czyn jest w całej pełni wypływem charak-
teru sprawcy, wiedzy sprawcy, dokonywując czynu, znajduje
się w stanie i w. wolności moralnej.

12. Wolność moralna jest w tym wariancie poczynienia
czynów; wolność woli natomiast (w tym znaczeniu, w któ-
rym ona stanowi przedmiot sportu między indywiduami
i deterministami), nie jest wariantem poczynienia.







426595

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001019206101