

3869.

Filozofja Nowokrytyczna IV.

A. DÖRING

CO TO JEST MYŚLENIE?

Wydawnictwo o o o o o o o o o o
„PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO“.

H-117429

WARSZAWA

Druk Tow. Akc. S. Orgelbranda Synów, Hoża 41.
1908.

<http://rcin.org.pl/ifis/>

Nowy 3

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

T.3869



29003869000000



str. inw. 360

<http://rcin.org.pl/ifis/>

360

3869

H-

Co to jest myślenie?

przez

A. DÖRINGA.

Powyższe pytanie możnaby uważać niemal za obrazę dla filozofów, za wotum nieufności do samej filozofji. Czyż o istocie myślenia trzeba pouczać tego, kto, jako „myśliciel,” jest za pan brat z myśleniem, kto ma z nim stale do czynienia, jako z narzędziem, kto wynosi je pod niebiosa, jako niezawodny środek poznania.

Rad byłbym, gdyby mi kto na powyższe pytanie wskazał odpowiedź jasną, stanowczą, zrozumiałą, zupełną, cieszącą się uznaniem powszechnym. Za taką wskazówkę szczerze byłbym wdzięczny. W rzeczywistości jednak ma się inaczej: w świecie pojęć naszych istnieje luka dotkliwa i to w miejscu, gdzie jak najmniej mogliśmy jej oczekiwać, gdzie sądy nasze zdawały się być pewne, gdzie uważaliśmy za rzecz zbyteczną lub nawet wprost nieprzyzwoitą wybadywać siebie i innych tonem katechety. Zdarza się nieraz, że, goniąc za zagadnieniami wielkimi i doniosłymi, nie dostrzegamy wcale najbliższych lub rozprawiamy się z nimi naprędce. Nieraz też studjum jakieś

- 1 -

WARSZAWSKIE

Niniejszy // TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE 18-

dla tego ma cechę pracy, torującej nowe drogi, że podnosi pytanie na pozór trywjalne, oddawna rozwiązane, i opracowuje je w sensie zupełnie nowym i w nowym kierunku.

Na nasze pytanie oczekujemy odpowiedzi zadawalającej przede wszystkim od logiki, bez względu na to, jak ją pojmujemy: czy jako logikę czystą, czy teorjo-poznawczą, formalną, czy ontologiczno-spekulacyjną. Wzięła ona nazwę od myślenia i ma za sobą więcej niż 2000 lat uprawy pilnej i intensywnej.

Co tedy powiada logika na nasze pytanie? Jeżeli wypracowała ona coś trwałego i powszechnie uznanego, znajdziemy to u najdzielniejszych, najznakomitszych logików współczesnych: z pewnością nie uszło uwagi ich to, co w logice tradycyjnej było prawdziwie trwałego i użytecznego. Nie potrzebujemy tracić czasu na mozolny przegląd całych dziejów logiki. Weźmy do ręki dzieła najśłynniejszych logików i obaczmy, co u nich znaleźć można.

Więc nasamprzód Uebeweg, którego logika ukazała się już w 15-tym wydaniu. Logika jest dlań nauką o poznaniu. Poznanie (§ 8) bywa bezpośrednim (postrzeganie, mające do czynienia z porządkiem zewnętrznym rzeczy w czasie i w przestrzeni;) albo pośrednim—za pomocą myślenia, przed którym odsłania się porządek wewnętrzny istności. Form myślenia jest pięć; wytwory ich są następujące 1) ujęcie (Anschauung) czyli wyobrażenie jednostkowe; 2) Pojęcie; 3) sąd; 4) wniosek; 5) system.

Nie mówię już o bardzo problematycznym zestawieniu tych pięciu form myślenia z pięciu odpowiednimi stronami rzeczywistości, których mają one być „odbiciem”. Ale przede wszystkim nie dał nam autor wystarczającego określenia myślenia samego przez się, bez względu na jego skutek poznawczy. Z pojęciem myślenia ma się tu rzecz tak, jak w platońskim Fedonie z pojęciem cnoty. Jak tam zamiast jednolitego pojęcia cnoty występuje mnóstwo cnót, tak samo tu zamiast jednolitego pojęcia myślenia mamy moc rodzajów myślenia: autor pozostawia nam wyszukanie

spólnych cech, o ileby się takowe znalazły, i utworzenia pojęcia ogólnego za pomocą indukcji. Zresztą, gdyby się to nawet udało, nie byłibyśmy pewni, czy w pojęciu w ten sposób oderwanym zawarliśmy całą istotę myślenia w znaczeniu, jakie mu Ueberweg nadaje, czy może zna on inne rodzaje myślenia, o których nie wspomina, a które różnią się od napotykaných w logice. Nie moglibyśmy tego wiedzieć, bo ani słówkiem nie wspomniał nigdzie, że, jego zdaniem, całe myślenie zawiera się w tych pięciu formach.

Weźmy dalej Sigwarta (Logik, tom I, 2 wyd. 1889 r.). Dla niego logika jest teorią sztuki myślenia. Myślenie pojmuje on przede wszystkim w znaczeniu, jakie mu nadaje mowa potoczna, która zna również „myślenie o czymś“, czyli przypominanie sobie, i „myślenie czegoś“, czyli wyobrażanie. Sigwart pojmuje myślenie zupełnie ogólnie, jako czysto wewnętrzną żywość wyobrażania. Żywość zawiera cechę samorzutności, czynności podmiotu, wewnętrzność—ograniczenie do świata wyobrażeń, do świadomości w przeciwstawieniu do świata przedmiotów. Myślenie w ścisłym, właściwym znaczeniu posiada następnie cechę charakterystyczną konieczności i wartości powszechnej; dzięki jej, w braku dostatecznego środka poznania, myślenie staje się surogatem takiego środka. Nigdy bowiem nie będziemy mogli porównać naszego poznania (należałoby raczej powiedzieć: naszych wyobrażeń) z przedmiotami. Jeżeli istnieje byt—czego wiedzieć nie możemy—to poznać go możemy tylko w razie zgodności prawdziwej bytu z tym, co musimy koniecznie myśleć na podstawie danych świadomości naszej. Czy taka zgodność istnieje—nie wiemy. Jeżeli zaś bytu niema wcale, to musimy poprzestać na zeznaniu konieczności i wartości powszechnej naszego myślenia (§ 1).

Każdy zrozumie, że wyliczone tu cechy myślenia (czynność, ograniczenie do wewnętrznego świata wyobrażeń, konieczność i wartość powszechna) nie wyjaśniają jego istoty, natury i właściwości jako szczególnego zjawiska duchowego. Wyjaśnić tego nie może również twierdzenie

Sigwarta, na którym opiera się cały plan jego logiki,—że wszelkie myślenie odbywa się w formie sądów. Twierdzenie to byłoby wielce spornym, gdyby miało oznaczać, że wszelkie myślenie jest formalnie i jedynie sądzeniem. Ale nie mówię już o tym. W każdym razie tyle jest różnych rodzajów sądów, a czynność sądzenia bywa tak różnorodną i rozmaitą, że stoimy dopiero u początku pracy indukcyjnej nad określeniem pojęcia. Jesteśmy tedy w takim samym kłopotcie, w jakim byliśmy poprzednio wobec roju form myślenia u Ueberwega.

Natomiast zupełnie przypadkowo, niechcący, robi autor nasz uwagę, która zawiera, o ile się zdaje, określenie donioślejsze i prowadzi nas do krainy znanej oddawna. Powiada on (7 str.), że, nie mogąc ująć bytu, musimy porzucić na zgodności myśli jednych z drugimi, z wyłączeniem wszelkiej sprzeczności. Zamiast „myśli“ powiedzmy „wyobrażeń“, a będziemy mieli określenie myślenia, nie zawarte, przynajmniej bezpośrednio, w konieczności i wartości powszechnej. Myślenie jest to porządkowanie wyobrażeń dla zaprowadzenia między nimi zgodności, pozbawionej wszelkiej sprzeczności. Natrafiamy tu na dawne określenie Leibniza, które ukazuje się poraz pierwszy w jego „Myślach o poznaniu, o prawdzie i o ideach“, wydanych w r. 1684. Już w roku 1712 Chrystjan Wolff w przedmowie do pierwszego wydania dzieła „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“ chwali rozprawę Leibniza za to, że go niespodziewanie oświeciła; jej myśl zasadnicza przebija się jeszcze u Kanta, w jego poglądzie na znaczenie prawa niesprzeczności, jako probierza prawdy, jako jej *conditio sine qua non*, czyli warunku negatywnego, jako zasady nienaruszalnej, wbrew której postępować niewolno, bo sprzeczność niweczy wszelkie poznanie.

Podług tej teorii Leibniza myślenie nasze, analizując wyobrażenia, usuwa sprzeczności, które mogą zachodzić po-

między ich częściami składowymi. Wyobrażenia nabierają przez to cech możliwości i konieczności, bez których nie mogłoby mieć miejsca ich urzeczywistnienie lub zgodność z rzeczywistością. By pojęcie, poddane rozbiorowi, było rzeczywistym, t. j. możliwym, nie powinno być sprzeczności między wyobrażeniami, z których się ono składa. Tego rodzaju sprzeczność wyklucza możliwość. Np. wniosek ontologiczny o istnieniu Boga wówczas tylko jest uzasadnionym, jeżeli Bóg daje się w tym sensie pojąć, jako możliwy. Pojęcie jest prawdziwym, jeżeli nie zawiera żadnej sprzeczności, i fałszywym, jeżeli ją zawiera. Wyrazy: prawdziwy i fałszywy oznaczają tu nie tylko poprawność lub niepoprawność logiczną, lecz również możliwość przedmiotową, jako *conditio sine qua non* urzeczywistnienia. Rzeczywistość jest tylko możliwością, poznaną a posteriori. Co staje się rzeczywistym, musi być w każdym razie możliwym (w znaczeniu, jakie nadaliśmy tym wyrazom).

Mamy tu formułę zasady niesprzeczności zupełnie nową, odmienną od formuły Arystotelesa. U Arystotelesa chodzi o przeciwieństwo między bytem a niebytem: oba te pojęcia przeciwne nie mogą być jednocześnie twierdzone. Jestto przeciwieństwo wykluczające; ten sam przedmiot nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć. Najbardziej znana formuła zasady („*τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἄδύνατον*—niepodobna jednocześnie twierdzić i zaprzeczać tego samego orzeczenia względem tego samego podmiotu i w tym samym znaczeniu—*Metaph. IV, 3.*) jest tylko specjalnym jej zastosowaniem do inherencji i przypadłości (*accidens*). Tej samej cechy nie możemy jednocześnie przypisywać i odmawiać temu samemu przedmiotowi i w tym samym znaczeniu.

Od sprzeczności między istnieniem a nieistnieniem jakiegoś wyobrażenia, wchodzącego w skład pojęcia, daleko jeszcze do sprzeczności między różnemi tego rodzaju wyobrażeniami. Jakkolwiek zachodzi tu pewien związek, w każdym razie Leibniz niezaprzeczenie rozwinął dalej

zasadę. Jeżeli nawet jedno wyobrażenie składowe oznacza nieistnienie drugiego przez to, że je zaprzecza (bądź przez sprzeczność, bądź przez przeciwieństwo), to jednak zastosowanie tej zasady do tworzenia możliwości rzeczywistej wyobrażeń przez usuwanie z nich pierwiastków sprzecznych jest czymś zupełnie nowym.

Formuła Leibniza zawiera żądanie zastosowania zasady niesprzeczności do wszystkich naszych wyobrażeń i zużytkowania jej w celu wytworzenia jednolitego, zgodnego z sobą samym świata wyobrażeń; byłby on dlatego właśnie rzeczywiście możliwym, okazałby się zbiorem wszystkiego, co jest rzeczywiście możliwym.

Wolff zaledwie zaczął nad tym pracować. W „*Vernünftige Gedanken*“ (IV, § 5) z prawa niesprzeczności w sformułowaniu Arystotelesa czyni on zasadę wnioskowania. Tak jest nawet w wydaniu 1754 r. Tylko w „*Logice*“ z r. 1728 niesprzeczność jest zasadą możliwości, a przez to i pojęć możliwych.

Dopiero w „*Vernunftlehre*“ Reimarus (1756 r.), przy bezwzględnym przeprowadzeniu zasady Leibniza, tożsamość i niesprzeczność występują, jako jedyne zasady poznania. „Jeżeli myślimy podług prawideł tożsamości i niesprzeczności, to myśli nasze muszą być w zgodzie z samymi przedmiotami, czyli muszą być prawdziwe... Prawidła te wystarczają dla prawdziwości i poprawności myślenia!“ (§ 17). Tu z niesprzeczności wynika nie tylko możliwość, ale i rzeczywistość; niesprzeczność jest pewnikiem podstawowym logiki teoretycznej; zasada niesprzeczności jest narzędziem poznania. Przeciw temu właśnie punktowi zwraca się Kant. Oświadcza on, że nikt nie może ważyć się sądzić o przedmiotach jedynie i wyłącznie na podstawie logiki; zasadę niesprzeczności formułuje w sensie leibnizowskim („żadnemu przedmiotowi nie można przypisywać orzeczenia sprzecznego z nim“), ale zastosowanie jej ogranicza do wstępnego badania wyobrażeń, do *conditio sine qua non* wartości poznawczej. Jego nauka o probierzu negatywnym i o „*katharticum*“ jest w gruncie

rzeczy tylko reakcją energiczną przeciw teorii możliwości Leibniza i Wolffa, przeciw nadmiernemu dogmatyzmowi ontologicznemu Reimarusa.

Odbiegliśmy od przedmiotu, ale musieliśmy to uczynić, by uwydatnić doniosłość pojęcia „zgodności myśli jednych z drugimi, z wyłączeniem wszelkiej sprzeczności“. Pojęcie to rzuca Sigwart mimochodem, Okazało się ono naszym starym, dobrym znajomym. O ile mi się zdaje, jest ono wyrazem właściwego celu i właściwej istoty myślenia w znaczeniu Sigwartowskim. Myślenie jest to układanie wyobrażeń w pewną całość, czyli system zgodny z sobą, wolny od sprzeczności. Ten świat wyobrażeń nie ma wprawdzie u Sigwarta tak wielkiego znaczenia dla teorii poznania, jak u Reimarusa; jest to już tylko surogat, mający zastąpić prawdziwe poznanie, nie dające się osiągnąć; w każdym jednak razie główne znaczenie myślenia polega na jego czynności teorio-poznawczej, — i to jest u Sigwarta cechą istotną pojęcia myślenia.

Jedynie i wyłącznie interes poznawczy wytworzył pojęcie „wolnej od sprzeczności zgodności myśli naszych“; pozostawmy go jednak na stronie, weźmy pojęcie to samo w sobie i spróbujmy wyobrazić sobie przytym coś wyraźnego. Twierdzę, że nikomu to się jeszcze nie udało, że nikt tymbardziej nie ukazał nam dotąd harmonijnego świata myśli; twierdzę, że pojęcie to jest tylko frazesem, którzy powtarza bardzo niejasną koncepcję Leibniza.

Wychodząc z określonej zasady rzeczowej, możemy zbudować obraz świata i usunąć z niego wszelkie przypuszczenia sprzeczne z zasadą, na podstawie której budujemy, a więc niekonsekwentne. Możemy np. pomyśleć świat w którym wszystko zmierza do pewnego celu, wszystko pracuje nad jego urzeczywistnieniem. Takim byłby świat, neoplatoników, którego celem — ponowne połączenie duchów skończonych z praistotą oderwaną i bezjakościową; takim świat w pojęciu szkoły Leibniza, dążący do nieskończonego doskonalenia się monad intelektualnych; takim wreszcie byłby świat Hartmanna, którego celem — osiągnąć

postanowienie skuteczne wszystkich zawartych w nim istot rozumnych, postanowienie sprowadzenia go znów do niebytu. Możemy również stworzyć konsekwentny obraz świata, pozbawionego zupełnie celu, kierowanego jedynie przez siły mechaniczne i prawa przyrody, w którym jednak te siły i prawa o tyle są z sobą w zgodzie, iż świat nasz może istnieć i nie grozi mu wysadzenie w powietrze przez sprzeczność rzeczywistą między poruszającymi go siłami.

W powyższych przykładach pojęcia sprzeczności i niesprzeczności mają sens: dana jest zasada, której nic nie powinno przeczyć; trzeba ją przeprowadzić z konsekwencją bezwzględną przez cały obraz wyobrazeniowy. Mamy tu zagadnienie rozwiązalne: dana jest treść; trzeba, by była wolną od sprzeczności. Każdy z tych światów jest przedmiotem, któremu nie przeczy żadne orzeczenie. Przy łączeniu jednak wyobrażeń niesprzeczność sama przez się tak samo nie stanowi treści, jak w postępowaniu nie stanowi jej samo tylko dążenie konsekwentne w raz obranym kierunku. Są to warunki formalne; treść trzeba zaczerpnąć skądinąd.

Gdyby z samej tylko niesprzeczności dała się wytworzyć jakaś treść, to wszystkie tak liczne poglądy na świat musiałyby upaść wskutek sprzeczności wewnętrznych, za wyjątkiem jednego jakiegoś, bo niesprzeczność mogłaby wytworzyć tylko jedną treść. Należy jednak dodać, że przez wyobrażenie świata sprzeczne z sobą samym nie należy rozumieć takiego wyobrażenia, które pozostaje w niezgodzie z jakimś wymagalnikiem rozumu lub uczucia, wykoncypowanym niezależnie od niego, np. z rozumnym ustrojem świata lub z możebnością dobrobytu ludzkiego. Tego rodzaju niezgodność biorą nieraz za niezgodność z wymaganiem niesprzeczności.

Niesprzeczność, z którą zresztą sam Sigwart niema nadziei przekroczyć sceptycyzmu zasadniczego, posiada wartość poznawczą bardzo wątpliwą, opartą na przypuszczeniu, że w bycie niema sprzeczności, — co należałoby

udowodnić a posteriori. Przypuśćmy, że jakimś wirtuozowi niesprzecznego konstruowania daliśmy do rozwinięcia konsekwentnego zasadę tak, jak się daje temat mistrzowi w komponowaniu utworów muzycznych; przypuśćmy nawet, że owa zasada była zasadą rzeczywistości faktycznej; pomimo tego na każdym poszczególnym punkcie należałoby udowodnić doświadczalnie konsekwentność i „zgodność“ świata rzeczywistego. Na podstawie samej tylko niesprzeczności „nikt nie ważyłby się sądzić o przedmiotach“, nikt nie mógłby mianowicie twierdzić, że niesprzeczność musi być właściwą bytowi bezwarunkowo i na każdym punkcie, jako jego własność formalna.

Względem niesprzeczności, jako zasady poznawczej, musimy tu posunąć się dalej niż Kant. Gdy Kant oświadcza, że myślenie logiczne, którego zasadą jest niesprzeczność („żaden przedmiot nie ma orzeczenia, któreby mu przeczyło“), nie jest narzędziem poznania, to nie uznaje niesprzeczności za zasadę materialną poznania, co jest zgodne z poprzednim naszym rozumowaniem. Gdy jednak powiada, że każde poznanie musi być w zgodzie z zasadą niesprzeczności, gdyż inaczej byłoby obrócone w niwecz, to tym samym uznaje ją za probierz poznania formalny i negatywny. Kant tkwi jeszcze w starym dogmatyzmie racjonalistycznym, od którego chciałby zupełnie się uwolnić.

Tak więc i to ostatnie określenie pojęcia myślenia, zaledwie wynurzające u się Sigwarta z ciemnej głębi świadomości, jest tylko marą, której trzeba się ostatecznie wyrzec.

Określenie pojęcia tego u Lotzego (Logik, 2 wyd. str. 4 i nast.) daje nam więcej pozytywnych, punktów oparcia, jakkolwiek dalekim jest od poszukiwanego rozwiązania. Brzmi ono: „wartość powszechna i prawdziwość—oto dwie zalety, które już w mowie potocznej przypisujemy wyłącznie tym połączeniom wyobrażeń, których stworzenia oczekujemy li tylko od myślenia. Myśle-

nie tedy jest to łączenie wyobrażeń (pojęcie rodzajowe), mające cechę wartości powszechnej i prawdziwości (różnica gatunkowa).

Pojęcie rodzajowe posiada tu dla naszego badania znaczenie decydujące i miarodajne. W określeniu myślenia, jako łączenia wyobrażeń, zawierają się trzy rzeczy: Popierwsze, zrozumiała nazwa grupy zjawisk duchowych, wśród której należy szukać myślenia. Powtóre, cecha czynności, czyli samorzutności, w przeciwstawieniu do prostej odbiorczości względem tego, co dane; cechę tę podkreślił Lotze, jak również Sigwart i Wundt. Jest to wprawdzie przeciwstawność względna, bo przy naszej skłonności do objaśniania przyczynowego nie umiemy wyobrazić sobie odbierania bez pewnego spółdziałania podmiotu. W każdym razie istnieje wyraźna przeciwstawność między połączeniami, stworzonymi czynnie, a odebranymi biernie, czyli danymi, jakim jest np. połączenie cech w wyobrażeniu złożonym. Potrzecie—i to rzecz najważniejsza—pojęcie rodzajowe Lotzego zawiera wskazówkę, że może być wiele rodzajów myślenia. Różne bywają rodzaje czynnie wytworzonych połączeń wyobrażeń; wypadnie zbadać je po kolei, czy nie ma między nimi gatunku, do którego pasowałaby cecha rodzajowa myślenia. Cechę tę będziemy musieli ustalić. Zagadnienie otrzymuje w ten sposób zupełnie określoną formę logiczną: będzie chodziło o dwa wzajemnie krzyżujące się podziały. Dział wyższy utworzą różne sposoby łączenia wyobrażeń, dział niższy—trafiające się może między nimi gatunki lub odmiany, noszące cechę myślenia. Pojęcie myślenia (narusze tylko przypuszczalnie, tylko pod względem metodologicznym, heurystycznym, hodegietycznym) przybiera formę sumy przecięć poprzecznych przez podgatunki pojęcia „połączenie wyobrażeń“. Pojęcie myślenia oznacza skuteczne formy poszczególne tych podgatunków, posiadające specjalną spólną cechę, która łączy je znów w nowy gatunek. Jeżeli trafnie określiliśmy myślenie, jako każdorazowo skuteczną formę połączeń, to

można powiedzieć, że w zakresie czynności łączenia wyobrażeń myśleniu należy się takie samo miejsce, jakie w szerszym zakresie czynności wogóle zajmuje ἀρετή, (cnota) pojęta szeroko, jako pewna doskonałość (τελειώσις τις) i osiągnięcie κατὰ φύσιν μέγιστος (Arist. Metaph. IV, 10, 216, 26), najwyższego stopnia czynności, lub dokładniej—zdolności do funkcjonowania, ἕξις. Pojęcie ἀρετή powstało również wskutek podobnego przecięcia poprzecznego.

Mamy więc tu ważną wskazówkę, jaką drogę obrać należy w naszym badaniu. Istnieje przypuszczalnie kilka rodzajów myślenia, podporządkowanych różnym pojęciom psychologicznym. Lotze sam na tę drogę nie wstąpił; nie zwracając uwagi na możliwą różnorodność myślenia, przechodzi on wprost do określenia cechy rodzajowej (przyпуска, widocznie, że istnieje jeden tylko rodzaj myślenia). Myśleniem nazywa łączenie wyobrażeń prawdziwe i mające wartość powszechną. Przy sposobie badania, który sobie obraliśmy, potrzebujemy również takiej cechy rodzajowej, bo tylko za jej pomocą w każdej grupie połączeń, którą mamy poddać badaniu, można będzie z góry określić, czy spotkamy w niej jakikolwiek rodzaj myślenia, i jakie są jego granice z innymi formami tego samego sposobu łączenia wyobrażeń. Ponieważ u Lotzego znaleźliśmy cenną wskazówkę, warto więc przyjrzeć się bliżej i tej drugiej części jego określenia myślenia.

Lotze nie zatrzymuje się dłużej nad pojęciem wartości powszechnej, nie określa go samego przez się, nie powiada, czy jest ono tym samym, co pojęcie prawdy, czy może jest z nim tylko związane, czy wypływa z niego, jako skutek sam przez się zrozumiały, czy wreszcie jest ono cechą myślenia samodzielnią i niezależną.

Natomiast oryginalnie określa pojęcie prawdy. „Połączenia wyobrażeń są prawdziwe nie wówczas, gdy opierają się na faktycznym spotkaniu się wrażeń, które w jednej świadomości może przybrać taką formę, w drugiej—inną, lecz gdy kierują się stosunkami, zachodzącymi między treścią wyobrażeń i jednakowemi dla każdej świadomości

mości... Duch myślący nie poprzestaje na przyjmowaniu wyobrażeń, ani też nie pozwala im sobie narzucać) w połączeniach opartych na ich przypadkowo jednoczesnym powstaniu i powtarzanych wiernie przez pamięć; raczej rozdziela on wyobrażenia, które się w ten sposób złączyły; przeciwnie, te, które połączyły się na podstawie stosunków wzajemnych swych treści, pozostawia razem, a nawet łączy powtórnie, ale w innej formie: wznowiając faktycznie połączenie, dodaje zeznanie podstawy, na której wyobrażenia zostały połączone.“

Nasamprzód rzuca się w oczy, że Lotze opiera prawdziwość połączeń nie na stosunku ich do przedmiotów, lecz na wzajemnym stosunku treści wyobrażeń. Za prawdziwe uważa on takie połączenie, które opiera się na związku wewnętrznym, rzeczowym, w przeciwstawieniu szczególnie do połączeń, opartych na prawie kojarzenia podług spółbytności, a więc będących tylko przypadkowym spotkaniem się wyobrażeń.

Później będziemy mogli w samej rzeczy spożytkować to oryginalne pojęcie prawdy, jako uzasadnienia rzeczowego połączeń. Tymczasem jednak musimy zaznaczyć, że Lotze zbyt ciasno pojął myślenie, że faktycznie ograniczył je do jednego tylko gatunku, a nawet dla tego gatunku nie podał określenia, które byłoby bez zarzutu z punktu widzenia pozyskanej przez nas metody badania. Podług tej metody należy wytwarzać pojęcie każdego rodzaju myślenia przez odgraniczenia go od jednorodnego, ale mniej wartościowego postępowania w dziedzinie tego samego sposobu łączenia. Lotze dość wyraźnie opisuje ten rodzaj myślenia, o który mu chodzi, jako doskonały sposób łączenia w dziedzinie skojarzeń na podstawie podobieństwa, czyli związku treściowego, rzeczowego. Zamiast jednak zająć się odgraniczeniem tej formy myślenia od mniej doskonałych sposobów łączenia wyobrażeń w tej samej dziedzinie, przechodzi on do innego sposobu łączenia—na podstawie spółczesności, a to dla wyjaśnienia swej myśli za pomocą kontrastu. W ten sposób nie wyjaśnił on dokładnie nawet te-

go jednego rodzaju myślenia. Widzimy tedy, że i Lotze nie rozwiązał zagadnienia, lubo dostarczył nam kilku cennych wskazówek i trochę materiału wartościowego.

U Wundta znajdujemy daleko mniej, niż u Lotzego, przyczynków do rozwiązania tej kwestji. Nasamprzód zajrzyjmy do jego „Logiki“ (tom I, wyd. 1880 r.) Wprawdzie i on wskazuje na pojęcie samorzutnego łączenia wyobrażeń, jako na cechę rodzajową myślenia, gdy powiada (str. 71): „myślenie posiada charakter czynności wewnętrznej w daleko wyższym stopniu, niż wszystkie inne połączenia wyobrażeń.“ Tak samo jednak, jak Lotze, nie wyprowadza stąd wniosku, że należy zbadać stosunek myślenia do innych połączeń wyobrażeń, że należy przekonać się, czy się nie uda rozróżnić kilku rodzajów myślenia. Że Wundt nie porusza nawet wcale tego pytania, widać z tego, że raz mówi o myśleniu logicznym, to znów wprost o myśleniu, nie czyniąc żadnej między nimi różnicy. Pierwszy dział jego książki nosi tytuł: „Rozwój myślenia“; w trzecim rozdziale znajdujemy paragraf p. t. „Cechy ogólne myślenia logicznego“; jednak w dalszym ciągu autor nie przestrzega tego podziału i dopiero później dowiadujemy się (83 str.), że myślenie logiczne nie jest dlań specjalnym gatunkiem myślenia, lecz podniesieniem do potęgi, udoskonaleniem przez zastosowanie reguł logiki procesu myślenia. Wundt zaś zakłada, że ów proces jest jednostajny pod względem istoty swej i jakości.

Lotze podaje określenie tego jednego rodzaju myślenia, który wziął pod uwagę; u Wundta napróżno szukalibyśmy czegoś podobnego. W kilku bardzo skomplikowanych rozdziałach traktuje on o „rozwoju myślenia“, ale nie wyjaśnia, jaka jest istota myślenia, którego rzekomy rozwój nam wyklada. A przecie możemy badać rozwój tylko takiego przedmiotu, którego rysy zasadnicze są nam znane; wówczas możemy spostrzegać, jak te rysy wychodzą stopniowo na jaw w ciągu rozwoju.

W początku trzeciego rozdziału tych dziejów rozwoju wylicza Wundt cechy myślenia logicznego. I tu jednak

dalekim jest od oznaczenia właściwego charakteru, istoty myślenia logicznego w pewnym sposobie łączenia wyobrażeń. Podaje on trzy cechy myślenia: samorzutność, oczywistość i wartość powszechną. Samorzutność, określająca myślenie jako *c z y n n o ś ć* psychiczną, nie jest wcale cechą gatunkową. Dalej autor nie wskazuje w istocie samej funkcji myślenia wyraźnej podstawy dla oczywistości, podstawy, która pozwalałaby nam zarazem poznać istotę funkcji. Oczywistość uważa on nie za czynność, lecz za jej wynik; jako wynik bezpośredni, opiera się ona z jednej strony na intuicji, jako na podstawie myślenia, i na doświadczeniu, ale znów z drugiej strony intuicja ma być tylko „przyczyną okolicznościową” oczywistości bezpośredniej, właściwą zaś jej podstawą ma być „myślenie łączące i porównywające”, „czynność myśli, swobodnie łącząca wyobrażenia” (str. 77). Oczywistość bezpośrednia stosuje się do „pierwotnego materiału myślenia”, ale istnieje inna jeszcze — pośrednia; ta ściąga się do „materiału już opracowanego”. Sam Wundt określa oczywistość, jako konieczność i pewność bezpośrednią; że towarzyszy ona myśleniu, o tym wiemy z doświadczenia, i temu nikt nie przeczy. Wobec tego musimy dojść do wniosku, że da się ona wyjaśnić tylko za pomocą istoty samej czynności myślenia. U Wundta, który tego nie uczynił, oczywistość sama przestała być oczywistą, a jako cecha myślenia empiryczna, nie może nam nic powiedzieć o istocie tej funkcji.

Wundt odróżnia wartość powszechną podmiotową, wynikającą bezpośrednio z oczywistości, od przedmiotowej. Za przesadę tej ostatniej uważa założenie, że wobec natury logicznej bytu i jego zgodności z myśleniem, myślenie może być bez żadnych ograniczeń narzędziem poznania. Ale nawet w myśleniu logicznym nie wskazuje autor żadnej własności, którą możnaby uważać za jego charakter zasadniczy, jednostajny, przenikający całe myślenie logiczne. Trzy następne działy książki, traktujące o pojęciach, sądach i wnioskach, opisują wiele różnych funkcji, ale nie wykazują w nich cech wspólnych. Wobec tego musimy

przypuścić, że Wundt, tak samo jak Ueberweg i Sigwart, nawet w myśleniu logicznym nie widzi charakteru zasadniczego, jednostajnego.

Cokolwiek dziwne wrażenie sprawia okoliczność, że Wundt w dziele „System der Philosophie“ (1889 r.), gdzie również dział jeden poświęcił cechom myślenia, podaje zupełnie inne cechy, niż w logice. I tu autor nie objaśnia nas, czy istnieje jeden tylko rodzaj myślenia, czy więcej; faktycznie jednak traktuje wszędzie myślenie, jako grupę czynności jednolitą. Z cech, podanych w logice, odnajdujemy tu tylko samorzutność, jako „czynność podmiotową“; oczywistość i wartość powszechna znikły zupełnie. Natomiast autor, zważywszy, że każde myślenie jest chceniem, a z każdym aktem woli łączy się „mniej lub więcej jasne wyobrażenie działającej jaźni“, podnosi pierwszą cechę czynności podmiotowej do potęgi w drugiej cesze, dla której podaje określenie bardzo wątpliwej wartości: ma to być „czynność świadoma siebie“. Powstają pytania: czy niema myślenia nieświadomego? czy myślenie nie odbywa się przeważnie w sposób nieświadomy? czy chcenie, które dostarczyło nam tej drugiej cechy, nie jest samo czynnością celową nieświadomą, popędową?

Wszystkim tym pytaniom brak punktu oparcia, dopóki nie określiliśmy istoty myślenia; otóż Wundt, podając trzecią jego cechę, robi pozornie pierwszy krok w tym kierunku: „Myślenie — powiada — w każdej swej czynności zwraca się do kilku wyobrażeń i wytwarza stosunki między ich treściami“. Jest to czynność, t w o r z ą c a s t o s u n k i. Cecha ta jest spólnym wyrazem wielu możliwych form myślenia.

Co prawda, nie mówi to nam nic nowego. Zdaje się przynajmniej, że w każdym samorzutnym łączeniu wyobrażeń zawiera się tworzenie stosunków. Chodzi właściwie o znalezienie bądź cechy gatunkowej, bądź gatunków samych, odpowiadających znanemu już nam dostatecznie określeniu rodzaju. Wundt sądzi, że ściślejsze określenie, jako „czynności porównywania“, lubo zupełnie

„odpowiednie dla ważniejszych czynności myślenia, byłoby zbyt ciasne, ponieważ w wielu aktach myśli nie idzie nam wcale o porównanie wyobrażeń, między którymi zostały nawiązane pewne stosunki (42 str. i nast.)

Wundt, jak widzimy, i w tym dziele zatrzymał się na określeniu zupełnie niewyraźnym, które z natury rzeczy obejmuje mnóstwo czynności różnorodnych i właściwie nie wyłącza żadnej, noszącej charakter samorzutnego łączenia wyobrażeń. I tu więc zagadnienie pozostaje nierozwiązane, i musimy rozpocząć całą robotę samodzielnie od początku.

Pierwszym naszym zadaniem będzie próba ustalenia poszczególnych cech, wspólnych tym sposobom łączenia, które będziemy mogli uznać za myślowe. Inaczej niepodobna ani określić, czy w danej dziedzinie połączeń istnieje wogóle jakaś forma myślenia, ani też—w razie odpowiedzi twierdzącej—nie można powiedzieć, w jaki sposób da się ona odgraniczyć od innych form połączeń, należących od tej samej dziedziny. Tu mogą być trzy punkty widzenia.

Każdy sposób łączenia wyobrażeń posiada przedewszystkim pewną wartość, pewne znaczenie dla ogólnego ukształtowania naszego życia duchowego, a zatem również dla naszego istnienia i dobrobytu. Gdyby danego sposobu łączenia wcale nie było, lub gdyby na jego miejscu był inny, to ogólny przebieg naszego życia duchowego musiałby przybrać odmienne kształty, co z kolei nie pozostałoby bez wpływu na cały nasz tryb życia. Zwłaszcza gdy taki sposób łączenia posiada znaczną wartość, możemy mówić o czynności celowej, pozostając na gruncie ogólnego sposobu wyobrażania, podług którego to, co jest ważnym dla naszego istnienia i dobrobytu, co jest celowym, jest również nabytkiem Środek do osiągnięcia celu ostatecznego możemy z kolei uważać za cel, do którego prowadzi inny odpowiedni środek. Takie sposoby łączenia wyobrażeń są czynnościami celowymi; odznaczają się one koniecznością, ale nie tą ślepą, która jest właściwa mechanizmowi przyrody i daje

się uzasadnić tylko tym, że jest taką a nie inną, która daje się pojąć li tylko jako fakt. Odznaczają się one koniecznością właściwą wartościowemu celowi, koniecznością timologiczną. Jeżeli myślenie jest doskonałym, skutecznym urzeczywistnieniem pewnego sposobu łączenia wyobrażeń, to należy przypuszczać, że ma ono miejsce tylko przy sposobach łączenia, odznaczających się koniecznością timologiczną, że jest ono zawsze środkiem, wiodącym do celu wartościowego, do celu posiadającego konieczność timologiczną. Znaleźliśmy pierwszą cechę myślenia: jest to czynność celowa—jakkolwiek nieświadomie—prowadząca do celu koniecznego i cennego dla naszego istnienia i dobrobytu. Konieczność timologiczna celu łączy się zawsze z wartością timologiczną powszechną, bo nie o to chodzi, co jest pożądanym dla jakiegoś osobnika lub nawet dla wielu osobników, lecz o to, co jest koniecznym ze względu na istotę natury ludzkiej i na zasadnicze rysy ustroju, jednakowego u wszystkich ludzi.

Druga cecha myślenia: środek odpowiada celowi, jest stosowny, wyrównany (adāquat). Nawet do celu najbardziej wartościowego i ważnego można dążyć za pomocą środków niecelowych, złudnych, lub przynajmniej niedostatecznych, z celem niewyrównanych. Zależnie od wyboru środków możemy albo chybić celu, albo osiągnąć go częściowo, albo wreszcie osiągnąć zupełnie. Środek, odpowiadający doskonale celowi, ma w stosunku do niego konieczność teleologiczną, praktyczną. Stosunek środka do celu opiera się na stosunku przyczyny i skutku; ponieważ zaś ten ostatni uważać należy za niezmienny, przeto i konieczność teleologiczna pozostaje wciąż tą samą; również samo przez się rozumie się, że jest powszechną, ponieważ stosunek przyczyny i skutku, celu i środka jest najzupełniej przedmiotowym, rzeczowym, niezależnym od różnic indywidualnych, jednakowym dla wszystkich osobników.

Jeżeli więc myślenie jest czynnością skutecznie doskonałą w dziedzinie pewnego sposobu łączenia wyobrażeń, to musi ono niewątpliwie posiadać również drugą cechę.

właściwą środkiem celowym: cechą konieczności teleologicznej czyli praktycznej i wartości powszechnej. W porównaniu ze środkami o celowości niewyraźnej i niedostatecznej, jakie spotykamy na niższych, wyłącznie kojarzeniowych stopniach tego samego sposobu łączenia wyobrażeń, myślenie jest środkiem skończenie skutecznym pod względem celowości i, co za tym idzie, posiada wartość powszechną i jest bezwzględnie koniecznym pod względem praktycznym czyli teleologicznym. Przeciwnie, na niższych stopniach celowość jest widoczna, ale nie zupełnie urzeczywistniona.

Trzecia cecha — to prawdziwość czyli poprawność połączeń, słusznie zaznaczona przez Lotzego, ale rozwinięta przezeń jednostronnie i niedostatecznie. Dwie pierwsze cechy wynikają wyłącznie z własności myślenia, jako czynności celowej. Od każdej doskonałej czynności celowej można wymagać wartości bezwzględnej celu i celowości bezwzględnej środków. W danym razie czynność polega na łączeniu wyobrażeń; stąd powstaje specjalne wymaganie. Przy rozpatrywaniu sposobu łączenia samego przez się i jako takiego, bez względu na celowość, mogą być dwa wypadki: Albo połączenie, jako takie, odpowiada w jakimkolwiek sensie faktom przedmiotowym, jest ich odbiciem, wyrazem, jest w stosunku do nich prawdziwym lub fałszywym, — albo też takiego odpowiednika nie ma wcale, i połączenie, bez względu na swój stosunek do celu, może być tylko nazwane wykonalnym. Wynika stąd jasno (i kładziemy na to nacisk), że różnica między możliwością a niemożliwością posiadania cech poprawności lub niepoprawności nie jest toż samą z różnicą między poprawnością a niepoprawnością. Pierwsza różnica oznacza z jednej strony, że coś może być poprawnym lub błędnym, z drugiej — że cech tych wogóle dany przedmiot posiadać nie może. Połączenia, które nazywamy myśleniem, mogą oczywiście posiadać te cechy, a mianowicie należą do połączeń poprawnych, o ile odpowiadają istocie swej i pojęciu, o ile są rzeczywiście myśleniem.

Istoty tej cechy poprawności niepodobna wyjaśnić, dopóki obracamy się w sferze ogólników, dopóki nie wiemy nawet jeszcze, jakie są rodzaje myślenia. Poprawność musi być inną w każdym rodzaju myślenia, zależnie od faktów przedmiotowych, które ma odzwierciedlać myślenie. Zupełne zrozumienie jej istoty da się osiągnąć dopiero wówczas, gdy w różnych rodzajach myślenia poznamy wszystkie jej właściwości. Narazie musimy poprzestać na uwidocznieniu istoty poprawności za pomocą tego jednego wypadku, który Lotze doskonale opisał. Stan rzeczy przedmiotowy, któremu w danym razie myśl może odpowiadać lub nieodpowiadać, nie jest to stosunek wyobrażeń lub ich treści do rzeczy, lecz mniejsza lub większa równość albo podobieństwo wzajemne treści, dane przedmiotowo,—mniejsze lub większe pokrewieństwo cech w wyobrażeniach. Na razie poprzestanę na tym krótkim wyjaśnieniu; do przykładu naszego powrócimy w innym miejscu. W każdym razie znaleźliśmy tu trzeci rodzaj konieczności i wartości powszechnej—powszechność teoretyczną.

Streścimy otrzymane dotąd wyniki: myślenie jest to czynność celowa, zupełnie odpowiadająca celowi wartościowemu i polegająca na samorzutnym łączeniu wyobrażeń; połączenie wyobrażeń może być przytym rzeczowo poprawnym lub błędnym; myśleniem nazywamy właśnie sposób łączenia rzeczowo-poprawny.

W tych cechach mamy trojaką apodyktyczność (bo apodyktyczność jest to właśnie konieczność i wartość powszechna), a mianowicie: timologiczną—celu apodyktycznego; teleologiczną czyli praktyczną środka apodyktycznego oraz teoretyczną poprawności rzeczowej. By znaleźć różne możliwe rodzaje myślenia, trzeba przejrzeć wszystkie istniejące sposoby łączenia, uwzględniając przytym wszystkie powyższe cechy: gdzie brak chociażby jednej z nich, tam nie wolno przypuszczać żadnej formy myślenia.

W dziele mym o zasadach logiki¹⁾ próbowałem wysnuć wszystkie możliwe sposoby łączenia, posługując się analizą psychologiczną. Dziś może nie pisałbym się na wszystkie szczegóły tego dzieła, ale zasadnicze jego myśli uważam za słuszne. Chciałem w nim gromadzenie i wyliczanie szczegółów czysto empirycznych zastąpić dedukcją z całości funkcji duchowych, i to taką, z którą łączyłoby się zeznanie, że zupełność dedukcji została dowiedziona. Przekonałem się, że wszystkich wogóle możliwych sposobów łączenia jest siedm. Próbę tę można i należy poprawić, ale z braku miejsca nie będę teraz powracał do tych badań, mających niezaprzeczenie wielkie znaczenie dla psychologii. Opierając się głównie na mym dawniejszym wykładzie, wyliczę po kolei istniejące sposoby połączeń i zbadam, czy można w nich znaleźć jakąkolwiek formę myślenia. Za probierz czynnego charakteru połączenia będzie nam służył dowód istnienia czynności duchowej, przez którą dochodzi do skutku odpowiedni sposób łączenia.

P i e r w s z y m i najpowszechniejszym sposobem jest stapianie wszystkich wyobrażeń w jedność świadomości przez łączenie każdego z nich z wyobrażeniem jaźni; sprawa ta zwie się u Kanta apercpcją transscendentalną. Łącznikiem jest tu czynność wyobrażania, która pozostaje tożsama; dzięki niej wszystkie moje wyobrażenia stają się właśnie m o j e m i, gdyż w jedność świadomości stapia je wyobrażenie jednolitej jaźni wyobrażającej, samowiedza.

Czy w tym sposobie łączenia można rozróżnić stopnie i rodzaje, czy można jednemu z nich przypisać cechy myślenia? Czy może cały ten sposób łączenia, bez żadnych różnic i ograniczeń, jest myśleniem? Natrafiamy w nim jedynie na różnice natężenia, nie zaś na różnice jakości. Mamy tu całą skalę: od słabego, za ledwie dostrzegalnego wyobrażenia jaźni aż do najsilniejszego w uwadze dowolnej. Łącze-

¹⁾ Grundzüge der allgemeinen Logik I (Einleitung und Naturlehre d. theoretischen Denkens) Dortmund 1880, str. 74 i nast.

nie odbywa się z mniejszą lub większą siłą odpowiednio do tych stopni nateżenia. Na wszystkich jednak stopniach czynność ta jest tylko jednego rodzaju, ztym musiałaby sama być myśleniem.

Cel, któremu ono służy, jest niezaprzeczenie bezwzględnie wartościowym, koniecznym i posiada wartość powszechną. Bez jedności świadomości niemasz życia duchowego, ani rozumu. Również niewątpliwie środek odpowiada w zupełności celowi. Czy jedność świadomości dałaby się lepiej osiągnąć, niż przez nawiązywanie wszystkich wyobrażeń do jednego — istoty wyobrażającej, która we wszystkich wyobrażeniach pozostaje jednostajną i tożsamą? A jednak ten sposób łączenia, będąc warunkiem niezbędnym wszelkiego myślenia, sam nie jest myśleniem, brak mu bowiem trzeciej cechy: nie może być ani poprawnym, ani błędnym, ani odpowiednim, ani nieodpowiednim. Nawiązywanie wszystkich wyobrażeń do wyobrażenia jaźni jest czymś poprostu faktycznym, jest faktem zgodnym z prawami przyrody. W istocie obu połączonych wyobrażeń, nic niema takiego, co pozwalałoby twierdzić, że połączenie może być skutecznie zgodnie lub niezgodnie z ich istotą. Jeżeli weźmiemy pod uwagę istotę obu wyobrażeń, to połączenie jest możliwe, możebne, daje się uskuteczyć, a wobec faktycznie danych własności naszego ustroju — urzeczywistnia się: oto wszystko, co można o nim powiedzieć.

Przechodzimy do drugiego sposobu łączenia. Wszystkie sprawy i zjawiska duchowe mają jedną spólną własność: posiadają jakikolwiek stopień nateżenia. Równy stopień nateżenia stanowi analogję, pokrewieństwo między wyobrazeniami zupełnie różnemi pod względem jakościowym; szczególnie wyobrażenia o wysokim stopniu nateżenia wywołują się wzajemnie w świadomości, nawet gdy są jakościowo różne, np. wyobrażenia szalejącego ognia, burzy morskiej, bitwy i t. p. Sam stan psychiczny, odznaczający się wysokim nateżeniem (np. stan człowieka gorączkującego, pijanego, natchnionego), odtwarza wyobrażenia o zwiększonym nateżeniu. Siła jednocząca rytmu polega

w części (obok następstwa jednostek czasu) na prawidłowym zmienianiu się natężenia przy przychodzeniu od jednostek czasu, na które kładzie się nacisk, do tych, na które nacisku się nie kładzie. W dziele, o którym poprzednio mówiłem, zwróciłem uwagę na ten sposób łączenia (str. 77 i nast.), nie będę się więc zapuszczał w szczegóły.

W tej dziedzinie połączeń również nie może być żadnej formy myślenia. Środek—jednakowe natężenie—odpowiada wprawdzie celowi: można również mówić o poprawności rzeczowej lub niepoprawności, gdyż to, co posiada jednakowe natężenie, należy przedmiotowo, przynajmniej do pewnego stopnia, do jednej kategorii. Natomiast wytworowi brak wszelkiej wartości, która mogłaby objaśnić nieświadome dążenie z pewną energją do tego sposobu łączenia, jako do celu, która mogłaby usprawiedliwić dążenie świadome. Jest to połączenie zbyt powierzchowne, by mogło posiadać wielką wartość dla życia duchowego. Może być, że w życiu psychicznym nieświadomym wszystkie połączenia odbywają się na mocy jednakowego natężenia, jednak wytwory ich bardzo rzadko i tylko w nadzwyczajnych wypadkach ukazują się w świadomości, tak rzadko, że, o ile mi wiadomo, psychologowie nie dostrzegli dotąd tego sposobu łączenia. Że sprawa ta niema wartości, dowodzi tego jej utajoność i brak znaczenia dla rzeczywistego życia duchowego.

Między różnemi sposobami łączenia wybitne miejsce zajmują połączenia na podstawie czasu i miejsca. Stosunki w czasie dadzą się podzielić na: stosunki względem świadomości obecnej, wzajemne stosunki wyobrażeń w czasie, oraz na stosunki względem przebiegu czasu samego przez się, jako wypełniające pewną ograniczoną jego część. Wszystkie razem stanowią grupę krzyżujących się zasad, podług których uporządkować można wyobrażenia. Stosunki przestrzenne ograniczają się wprawdzie do przedmiotów, które wyobrażamy sobie w przestrzeni, ale i one dają początek wielu różnym zasadom łączenia wyobrażeń. Jaźń, tworząca wyobrażenia,

sama siebie umiejscowia w przestrzeni i odróżnia stosunki przestrzenne względem niej samej, stosunki ziemsko-kosmiczne, stosunki przestrzenne między przedmiotami wyobrażanymi i wreszcie stosunki względem przestrzeni samej przez się, powstające przez wypełnienie ograniczonej jej części. Wszystkie te stosunki wywołują skojarzenia wyobrażeń. Na przestrzeni i czasie opiera się pamięć mechaniczna, ów świadek połączeń, które miały niegdyś miejsce. Musielibyśmy zbadać dokładniej, czy w tej dziedzinie niema form myślenia, gdybyśmy wraz z Kantem uważali czas i przestrzeń za formy podmiotowe naszej organizacji, a zatym połączenia, o których mowa,—za przejawy samorzutnej czynności duchowej. Zresztą i w takim razie różnica między intuicją a myśleniem wzniosłaby mur graniczny od strony zbadanych tu dziedzin. Ponieważ jednak wszystkie te różnorodne uwarunkowania wyobrażeń pod względem czasu i przestrzeni uważamy za dane wyobraźni naszej, za otrzymane biernie, odbiorczo, musimy zatym wykluczyć ten sposób łączenia z dziedziny połączeń samorzutnych, które tu badać mamy. Nie możemy nawet pytać o istnienie formy myślenia, bo brak tu podstawowej cechy: samorzutności. Uwarunkowania pod względem czasu i miejsca należą do danych nam; z tego powodu natrafimy na nie później, w miejscu nie dającym się jeszcze bliżej wyznaczyć. Należą one do jednej kategorii z połączeniami cech w wyobrażeniach złożonych; do kategorii połączeń danych.

Sposób łączenia wyobrażeń na mocy kontrastu jest nader ubogim i nie posiada wartości; ze względu jednak na tradycję niepodobna go pominąć, gdy się mówi o zasadach kojarzenia. Tego rodzaju połączenia posiadają niewątpliwie charakter samorzutności, nie można im jednak przypisać żadnej chyba cechy gatunkowej myślenia. Nie dążą one do celu, mającego większe znaczenie dla życia duchowego, i z tego powodu grają w nim rolę zupełnie podrzędną. Nikt jeszcze nie pokusił się o zużytkowanie ich świadome i umyślne do porządkowania naszych wyobrażeń, o poddanie ich

systemowi prawideł, o stworzenie dla nich teorii sztuki lub metody. Środek, którym się one posługują, jest to porównywanie wyobrażeń na mocy ich stanowiska na dwóch krańcach szeregu wyobrażeń spólrzędnych; wskutek właśnie tego stanowiska istnieje między nimi stosunek przeciwieństwa, kontrastu. Środek wypada uznać za celowy; dla danego celu jest on jednowyznaczonym i dla osiągnięcia danego celu niepodobna byłoby obrać innego środka. Natomiast poprawność, (która polega tu na trafności rzeczowej stosunku kontrastu, na własnościach samych wyobrażeń), rzadko wznieść się może do „dokładności“ (*ἀκριβεία*) w znaczeniu arystotelesowskim, a to dlatego, że szeregi spólrzędnych wyobrażeń, na których się opiera, są chwiejne, dowolne i nie są ograniczone przez stałe punkty krańcowe. Połączeniom, opartym na kontraście, nigdy chyba nie można przypisać konieczności przedmiotowej i wartości powszechnej.

Przeciwnie, połączenia na mocy podobieństwa są bardzo ważne. Jest to sposób łączenia powszechny i stały; z niego wynikają niezliczone skojarzenia poszczególne, jemu również zawdzięczają swe powstanie wszystkie klasyfikacje przedmiotowe wyobrażeń, o ile takie klasyfikacje istnieją: dowodzi to, że cel jego posiada znaczenie powszechne. Celem tym jest uporządkowanie rzeczowe naszych wyobrażeń, t.j. oparte jedynie na ich własnościach samych przez się, bez względu na ich znaczenie dla nas osobiście. Świadomości, która nie dąży skutecznie do tego celu, niepodobna uważać za rozumną, chociażby pod innymi względami miała wielką przewagę nad świadomością ludzką. Wystawmy sobie świadomość bez następstwa w czasie, t.j. taką, w której zawsze cała treść byłaby daną; nie byłaby ona zacieśnioną, zatem niepotrzebywałaby odtwarzania wyobrażeń. Albo wystawmy sobie inną, skrzepowaną przez czas, ale nie zacieśnioną, czyli taką, w której cały zapas napływających stopniowo wyobrażeń pozostaje w świadomości. Obie powyższe świadomości wymagałyby uporządkowania rzeczowego. Dla świadomości

ludzkiej uporządkowanie rzeczowe posiada inne jeszcze znaczenie: jest to warunek odtwarzania wyobrażeń zgodnie z wymaganiami rzeczowemi.¹⁾

Do celu cennego, koniecznego i mającego wartość powszechną, prowadzi środek, celowi odpowiadający: porównywanie i porządkowanie wyobrażeń na mocy pokrewieństwa ich cech. Ta formuła wyraża istotę łączenia na podstawie podobieństwa. Środek odpowiada celowi—uporządkowaniu rzeczowemu, — ponieważ bierze pod uwagę tylko własności rzeczowe wyobrażeń i na nich opiera połączenia.

Wreszcie połączenia również mogą tu być rzeczowo poprawne lub błędne. Wyobrażenia, które mają być łączone, posiadają przedmiotowo pewne stopnie pokrewieństwa cech. Połączenie jest poprawnym, jeżeli zostało dokonane na podstawie i z zupełnym uwzględnieniem faktycznie istniejącego pokrewieństwa cech. Połączenie jest błędnym lub niewystarczającym, jeżeli połączyliśmy wyobrażenia różnorodne, albo nawet jednorodne, ale na mocy niezupełnego porównania cech.

Mamy tu tedy wszystkie warunki dla stwierdzenia jakiejś formy myślenia. Jednak zwykła forma tego połączenia—kojarzenie—nie jest jeszcze wcale myśleniem: jest to zaledwie wstępny krok, zaledwie ogólna sfera skojarzeń, w której napotkać możemy jakąś formę myślenia. Cel osiągamy tu sporadycznie, gdyż pierwiastki wyobrazeniowe sporadycznie wstępują w pewne związki. Niezupełne osiągnięcie celu wypływa z niezupełnego zastosowania środka: połączenia opieramy tylko na niektórych rysach podobieństwa (między wyobrazeniami), które nas przypadkowo uderzyły, porównywanie cech odbywa się sporadycznie, dowolnie przypadkowo. Hobbes opowiada, że

¹⁾ Myśl, którą tu zaledwie naszkicowałem, rozwinąłem szerzej w rozprawie p. t. „Ueber die Möglichkeit, Logik u Erkenntnisslehre gesondert darzustellen“. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philos. IX, 1885, str. 342 i nast.

w towarzystwie szklachciców angielskich wiernych królowi, gdy mówiono o przekupionych zdrajcach sprawy królewskiej, ktoś nagle spytał, ile wart srebrnik. Już Hobbes uważa tę anegdotę za przykład, że połączenia wyobrażeń odbywają się podług pewnych praw, ale dopiero Hume i Hartley zaczynają rozróżniać rodzaje połączeń i formułować rządzące nimi prawa. Powyższa anegdota może być zarazem przykładem połączeń wyłącznie kojarzeniowych na mocy podobieństwa. Do tej samej kategorii należy dowcip, który stara się zadziwić przez odnalezienie dalekiego podobieństwa między wyobrażeniami na pozór zupełnie różnemi. Dowcip mianowicie bierze tylko to, co jest danym w wyobrażeniu, i tak, jak jest dane,—nie przerabia go, jak to czyni wyobraźnia. Przy niezupełnym zastosowaniu środka poprawność musi być również niezupełną: łączymy wprawdzie wyobrażenia wyraźnie pokrewne, ale nie odróżniamy stopni pokrewieństwa i nie wyczerpujemy materiału, który się następuje dla porównań. Obok każdego z tych połączeń dowolnych może wystąpić inne, nawet wręcz przeciwne i może rościć takie same prawa do poprawności, ponieważ opiera się również na pewnym pokrewieństwie cech. A wskutek tego ani środek, ani poprawność nie mogą być konieczne i nie mogą posiadać wartości powszechnej.

Cel tego sposobu łączenia—uporządkowanie rzeczowe całego materiału wyobrażeniowego—daje się osiągnąć za ledwie częściowo, nawet jeżeli porównywanie cech stosujemy nie sporadycznie,—do poszczególnych podobieństw, na które przypadkowo natrafiliśmy,—lecz powszechnie, z uwzględnieniem wszystkich cech, całego wyglądu charakterystycznego wyobrażeń.

Owa całość cech zawiera wiele różnych rodzajów cech; możemy tu podać tylko główne. Każde wyobrażenie posiada nasamprzód pewien stopień natężenia, następnie pewne ogólne cechy charakterystyczne jakościowe, wreszcie—zupełnie indywidualny charakter jakościowy, który stanowi podstawę jego istoty.

Do cech charakterystycznych ogólnych należy sposób występowania wyobrażenia, jako pewnej jedności. Każde wyobrażenie, rozpatrywane z osobna, stanowi pewną jakość, ale ten charakter jedności może być oderwanym albo konkretnym. Konkretna jedność zawiera zawsze różnorodność, a mianowicie różnorodność zakresu—w wyobrażeniach zbiorowych, w wyobrażeniach sumy, i różnorodność treści—w wyobrażeniach złożonych. Zakres i treść nie są tu użyte w znaczeniu logicznym, jako wyniki sprawy logicznej, lecz jako dane nambezpośrednio w czynności wyobrażania.

Do charakteru ogólnego jakościowego należy również własność, jako subsystująca (tj. jako samodzielne podłoże inherencji), albo jako tkwiąca. To, co tkwi, może być własnością, stanem, (do którego zaliczam również czynność), lub stosunkiem. Wielka różnorodność powstaje stąd, że inherencja może być prostą lub złożoną, że może być sama podłożem, (jakkolwiek nie samodzielnym), innych inherencji. Ta ostatnia okoliczność była prawdopodobnie główną przyczyną zjawiska językowego zamiany wyobrażeń inherencji na rzeczowniki; ona wytworzyła rzeczownik oderwany w znaczeniu gramatycznym, jako podmiot nowych orzeczeń w sensie inherencji. Zresztą przyczyniła się do tego potrzeba zgrupowania wyobrażeń inherencji w rodzaje i gatunki.

Wielką różnorodność cech znajdujemy w dziedzinie wyobrażeń stosunków. Istnieją stosunki przestrzeni i czasu, których rubryki poprzednio wskazałem, a których jednak i teraz nie mogę szczegółowo omówić. Są dalej stosunki nateżenia, stosunki wyobrażanego związku przyczynowego, na którym opierają się również stosunki względem wyobrażanego odpowiednika transcendentnego. Takimi są np.: twierdzenie lub zaprzeczenie istnienia wogóle odpowiednika transcendentnego (to drugie, gdy chodzi o wyobrażenia fantazji), założenie jego tożsamości dla wielu postrzeżeń przy wyobrażeniach jednostkowych i nietożsamości—przy wyobrażeniach rodzajowych i ogólnych. Możemy dalej wystawić sobie, że odpowiednik jest wewnętrznym, że należy

do własnej istoty jaźni, albo też—że jest zewnętrznym, że należy do świata odmiennego od własnej istoty naszej jaźni. Możemy wyobrażać sobie, że ten zewnętrzny odpowiednik jest cielesnym, lub też—że jest nim cudze życie wewnętrzne. Możemy wreszcie wyobrażać sobie stosunek do odpowiednika transscendentnego, jako doznawany obecnie albo jako wspomnienie.

Obok tych ogólnych cech charakterystycznych jakościowych istnieje jakość specjalna, indywidualna poszczególnych wyobrażeń; stanowi ona jądro ich istoty i odznacza się nieskończoną różnorodnością.

Oby ten pogląd, którego wykonanie zrozumiałe i wyczerpujące wymagałoby osobnego dzieła, oby ten pogląd uznany został za wystarczający do celu, który tu sobie założyłem do wyjaśnienia pojęcia porównywania powszechnego cech!

Jeżeli odbywa się porównywanie cech, to mamy przed sobą formę myślenia. Czyni ona zadość wszystkim trzem probierzom. Posiada ona cel konieczny i mający wartość powszechną, a polegający na sposobie łączenia oryginalnym, samorzutnym. Do osiągnięcia go służy środek zupełnie odpowiedni, tak iż istnieje przynajmniej tendencja do urzeczywistnienia zupełnego celu. Sposób łączenia jest w zasadzie poprawny. Odpowiadając własnościom łączonych wyobrażeń, które przedmiotowo posiadają pokrewne cechy, ma on przynajmniej skłonność do zupełnego uwzględniania pokrewieństwa przedmiotowego, a przeto do poprawności doskonałej, koniecznej i mającej wartość powszechną.

Trzebaby napisać osobne duże dzieło, całkowitą logikę, by dowieść, że forma myślenia, którąśmy tylko co ustalili, stanowi istotę sprawy logicznej, a jej teorią normującą jest logika. Dla naszego obecnego celu dość może będzie zaznaczyć, że już dawniej inni autorowie tak samo zapatrywali się na istotę procesu logicznego.

Na tym poglądzie opiera się nasamprzód określenie prawdziwości myślenia, podane przez Lotzego. Połącze-

nie wyobrażeń w przeciwieństwie do zetknięcia się ich—to pokrewieństwo cech, to połączenie na mocy stosunków treści, mających wartość powszechną, to uporządkowanie rzeczowe na podstawie porównania cech.

Zresztą już Kant wypowiada zupełnie wyraźnie taki sam pogląd na sprawę logiczną. Według Logiki (Elementarlehre, I, § 3, uw. 1) „pojęcie empiryczne pochodzi od zmysłów przez porównywanie przedmiotów doświadczenia“. Myśl syntezy wyobrażeń przebija się w określeniu pojęcia, jako „jedności postępowania, które różne wyobrażenia podporządkowuje jednemu spólnemu“ (V. Krit. Pos. II, 69), i w określeniu sądu, jako „funkcji jedności naszych wyobrażeń“ (tamże str. 70). Ta sama myśl przebija się, gdy Kant każe wnioskowi rozumowym wytwarzać jedność zasad, a przez to wykończyć jedność pojęć, do którego dąży rozsądek (tamże 274 str. i nast.) Za cel i istotę sprawy logicznej jeszcze wyraźniej uznaje uporządkowanie rzeczowe wyobrażeń, gdy powiada, że w tym dążeniu do jedności zasadą kierowniczą jest „prawo podmiotowe zarządzania zapasem naszego rozsądku“ (tj. zasada zużytkowania celowego zapasu wyobrażeń; pojęcie zużytkowania celowego zawiera się w wyrazie „zarządzanie“), aby „przez porównanie pojęć sprowadzić do minimum powszechne ich użycie (czyli właściwie pojęcie, będące w użyciu powszechnym) (str. 247). Kant zaznacza wyraźnie, że niepodobna oczekiwać od samych przedmiotów, czyli od rzeczywistości „takiej zgodności“ (pokrewieństwa cech) „któraby przyszła z pomocą naszemu rozsądkowi opieszalemu i nieskupionemu“. Że Kant chce oprzeć syntezę logiczną na pokrewieństwie cech, tego dowodem następujące zdanie: „Gdyby między zjawiskami“ (a więc przedewszystkim między wyobrażeniami) „była tak wielka różnica pod względem treści, że najbystrzejszy rozsądek ludzki nie mógłby przy porównywaniu znaleźć najmniejszego między nimi podobieństwa (taki przypadek daje się zupełnie dobrze pomyśleć), to nie mogłoby istnieć prawo logiczne gatunków, nie byłoby wca-

le pojęcia gatunku, ani żadnego wogóle pojęcia ogólnego, bo nawet nie byłoby rozsądku“ (507 str.).

Beneke (System der Logik, I, str. 108) powiada: „Przyciąganie się wzajemne wyobrażeń podobnych jest zasadą twórczą wszelkiego rozwoju umysłowego“.

W. Volkmann (Psychologie, I wyd., II tom, str. 224) ogłasza myślenie za „łączenie i rozdzielanie wyobrażeń na podstawie samej tylko ich treści“ i stąd wysnuwa wartość powszechną i konieczność myślenia.

Windelband robi szczególnie wyraźne zestawienie (Ueber die Gewissheit d. Erkenntniss, Leipzig 1873, str. 83 i nast.) „Mechanizm psychologiczny, gdy nie jest regulowany przez prawa logiczne, łączy wyobrażenia zupełnie dowolnie, indywidualnie i podmiotowo, na podstawie cech, które sobie w danej chwili wyobraził ze szczególnym natężeniem. Prawa logiczne wymagają tylko, żeby zestawiano wszystkie cechy wyobrażeń, które mogą być połączone, i żeby potym łączono wyobrażenia na mocy ogólnych stosunków ich treści i zakresu, nie zaś na podstawie cechy, którą mechanizm psychologiczny w jakikolwiek sposób uwydatnił... Nie o to idzie, aby połączenie istniało w znaczeniu realistycznym, jako leżące poza obrębem świadomości, lecz oto, aby było wyznaczone przez treść samych wyobrażeń, nie zaś przez dowolność podmiotu“ i t. d.

Podług istoty czynności, którą w tej formie myślenia gra rolę środka, mamy prawo nadać tej formie nazwę myślenia porównawczego. Wyrazu „myślenie logiczne“ używają w znaczeniu o wiele szerszym, ale niestety o wiele więcej nieokreślonym, nieraz nawet nic nie mówiącym; wyraz ten wolę zachować dla takiego myślenia porównawczego, które się odbywa ze świadomością celu. Myślenie porównawcze idealnie wykończone byłoby systemem, obejmującym wszystkie nasze wyobrażenia; działy opierałyby się na faktycznym podobieństwie powszechnym cech, a całość dałaby się przebiec w myśli zupełnie wyraźnie, zarówno w kierunku syntezy—od najszczególowszego

do najogólniejszego, jak w kierunku analizy—od najogólniejszego do najszczegółowszego. Byłaby to zamiana chaosu wyobrażeń na kosmos wyobrażeń. Musimy pozostawić na stronie, jako wymagające zupełnie opracowanej logiki, takie kwestje, jak: o ile powyższy ideał daje się urzeczywistnić? na ile różnych rodzajów czynności dzieli się jednolite pojęcie czynności (myślenia porównawczego) przy dążeniu do celu? o ile myślenie nieświadome, naturalne przygotowuje grunt dla myślenia świadomego swego celu? jakie znaczenie mają reguły zwykłej logiki ze stanowiska tego celu? jaki jest stosunek analizy do syntezy i t. p.

Innego rodzaju łączenie samorzutne wyobrażeń odbywa się za pomocą wyobrażenia uwarunkowania przyczynowego. Jest ono samorzutnym, nie zaś danym, gdyż pochodzenie swe zawdzięcza jedynie pewnej zasadzie pewnego ustroju. Bez niej nigdy nie wpadlibyśmy na myśl objaśniania za pomocą zasady związku przyczynowego nawet najstalszej danej nam następczości wyobrażeń. Hume pierwszy odkrył, że połączenie przyczynowe nigdy i nigdzie nie jest nam dane. Jednak jego próba objaśnienia powstania związku przyczynowego za pomocą przymusu psychicznego, wywieranego przez kojarzenie, nie jest zadawalająca: w ten sposób nie mogłoby powstać pojęcie związku przyczynowego, gdyby nie istniało uprzednio; zresztą wiele jest stałych następstw, z którymi nie łączymy wcale tego pojęcia. Na tym punkcie można doskonale zrozumieć znany wpływ Hume'a, na Kanta: z faktu, stwierdzonego przez Hume'a, zrodził się w umyśle Kanta pogląd na przyczynowość, jako na pierwotną zasadę naszego ustroju, na pojęcie, przez rozsądek stworzone, na kategorię. Jaka szkoda, że Kant nie porzucił na tej jednej kategorii i nie wyzyskał jej wszechstronnie dla teorii poznania!

Jest to zasada tak bezwzględnie pierwotna, że nawet gdy ją stwierdzamy, znajdujemy się już pod jej wpływem. Gdy sposób łączenia, ukazujący się w świadomości, objaśniamy przez pewne urządzenie naszego ustroju, podajemy

właściwie objaśnienie przyczynowe. Nie możemy wogóle ani na krok posunąć się poza sceptycyzm najradykałniej-szy, nie zakładając jakiegś zasady czynnej naszego ustroju, a zatym nie podając objaśnienia przyczynowego.

Dla świadomości niekrytycznej związek przyczynowy występuje w takiej formie, że nie wyobrażenia wydają się wywołaniami przez pewne przyczyny, lecz zdaje się, jakoby w świecie rzeczy wyobrażanych, odmiennym od świata wyobrażeń, te rzeczy połączone były z sobą przyczynowo w najróżnorodniejszy sposób. Rzeczy zewnętrzne, (nie wyłączając naszego ciała) transcendentne względem świadomości wydają się nam powiązanymi w wieloraki sposób podług prawa przyczyny i skutku. Wydaje się nam również, że takie same związki obustronne istnieją między przedmiotem wewnętrznym, transcendentnym względem świadomości, czyli jaźnią naszą, a zewnętrznym, czyli światem. Nasze życie duchowe podlega działaniu świata zewnętrznego, jako uczucie, a samo—jako wola—oddziaływa na ten świat. Cały świat jest jednym wielkim związkiem przyczynowym, który nazwać możemy transcendentno-transcendentnym, ponieważ mamy tu połączenie jednego przedmiotu transcendentnego z drugim. Już jednak świadomość gminna wciąga do tego związku z pomiędzy rzeczy immanentnych względem świadomości: uczucia jako skutek, a wolę jako przyczynę.

Przy głębszym zastanowieniu cała treść wyobrażeń musi się wydać związaną przyczynowo, jako skutek, z obu rodzajami rzeczy, względem świadomości transcendentnych, z wewnętrznymi i z zewnętrznymi. Dopiero w tym przypadku, w przypadku postrzegania za pomocą zmysłów zewnętrznych i wewnętrznego, występuje na jaw cała oryginalność tego sposobu łączenia. Polega ona na zdwojeniu naszych wyobrażeń przez przyjęcie odpowiednika, z którym mają być połączone, jako jego skutek. Bezpośrednio i z całą pewnością dany jest tylko jeden członek: wyobrażenie, jako skutek. Drugi członek—przyczynę—wytwarzamy koniecznie z mocy urządzenia naszej organiza-

eji. Jakkolwiek wyobrażamy go sobie, jako odpowiednik rzeczywiście, to jednak istnieje on tylko jako wyobrażenie, wytworzone przez zasadę przyczynowości. Możemy to nazwać związkim przyczynowym immanentno-transcendentnym.

Przy tym sposobie łączenia znajdujemy już w sferze skojarzeń owe trzy cechy, wskazujące, że może tu istnieć jakaś forma myślenia.

Chodzi o cel bardzo ważny, konieczny i mający wartość powszechną: o wykrycie tego, co jest transcendentnym względem świadomości, nasamprzód samego przez się i wogólności, następnie jako niezbędnego warunku wykrycia wzajemnych stosunków przyczynowych między przedmiotami transcendentnymi, związków tak ważnych dla naszego bytu i dobrobytu. Oczywiście, że wykrycie tych stosunków staje się możliwym dopiero po dostatecznym ustaleniu stosunku transcendentno-immanentnego. Jednym słowem celem jest poznanie, i to nie intuicyjne, zamknięte w granicach treści świadomości, lecz transcendentne, rozsadzające te granice, wyłamujące się z tego zamknięcia.

Jaki środek poznania odpowiadałby celowi? Takim środkiem byłoby: porzucić wyobrażenie sobie i wprost poszukać i pochwycić rzeczywistość transcendentną względem świadomości. Żadna świadomość, chociażby najdoskonalsza, nie może tego uczynić; każda świadomość pozostaje koniecznie w obrębie swej czynności wyobrażania, gdyż w przeciwnym razie musiałaby posiadać dar wyrównanego intuicyjnego poznania tego, co jest transcendentnym, a takiego daru nie możemy sobie wystawić, albo też musiałaby być czynnością wyobrażania, tworzącą rzeczywistość.

Mamy do rozporządzenia jeden tylko środek: przepisane przez nasz ustrój objaśnienie przyczynowe czynności wyobrażania, wniosek przyczynowy, w którym uznajemy treść naszej świadomości za skutek. Poznanie, do którego dążymy, staje się połączeniem wyobrażeń, opisanym po-

przednio, w którym członek dany (skutek) wytwarza sam z siebie drugi członek, nie dany nam (przyczynę), jako swój odpowiednik konieczny. O celowości środka można tu mówić w tym znaczeniu, że jest to jedyny środek, którym rozporządzamy, że nie mamy żadnego wyboru, a powtóre—że przy starannym i ostrożnym jego użyciu możemy poruszać się, nie natrafiając na przeszkody i nie wikłając się w kłopoty,—jak tego dowodzi całe nasze doświadczenie. Środek okazuje się wystarczającym dla celów praktycznych i nie zawodzi pokładanych w nim nadziei.

I ten sposób łączenia może być w zasadzie poprawnym lub błędnym. Musimy sobie dokładnie wyjaśnić, co wogóle znaczy poprawność połączenia. Może ona oznaczać to tylko, że połączone wyobrażenia należą rzeczywiście do jednej kategorii z punktu widzenia danego połączenia, czyli w danym razie—z punktu widzenia związku przyczynowego, ten zaś musi być rzeczywistym. Jego rzeczywistość rozumie się sama przez się, jeżeli chodzi tylko o wyobrażenie odpowiednika, będącego przyczyną, połączone za pomocą zasady sprawczej naszego ustroju z wyobrażeniem postrzeżonym, jako skutkiem. Tego rodzaju poprawność nie ma jednak znaczenia dla celu, dla poznania; dla naszego poznania ważną jest poprawność związku przyczynowego, który, jak przypuszczamy, istnieje między wyobrażeniem postrzeżonym i jego przyczyną, uznaną przez nas za rzeczywistą i czynną. Poprawności tej niepodobna dowieść intuicyjnie; można ją udowodnić tylko w taki sam sposób, jak celowość środka, a mianowicie przez to tylko, że wszystkie czyny naszego życia, oparte na tym przypuszczeniu, nie natrafiają na przeszkody. Niepodobna obalić konsekwentnego sceptycyzmu, którego istotę stanowi wyrzeczenie się objaśnienia przyczynowego, głównie zaś i zasadniczo objaśnienia stosunku tego, co jest względem świadomości immanentnym, do tego, co jest względem niej transscendentnym. Niepodobna dowieść nietylko, że przedmiot transscendentny istnieje

w ten, a nie w inny sposób, ale nawet—że istnieje wogóle, że ustrój nasz musi łączyć w ten sposób wyobrażenia, że musimy objaśniać przyczynowo, to nie jest jeszcze rękojmnią poprawności, to tylko konieczność, wynikająca z praw przyrody. Zresztą, używając tego wyrażenia, wkraczamy sami w dziedzinę objaśniania przyczynowego. Nie możemy jej uniknąć, tkwimy w niej, gdy mówimy o urządzeniu ustroju naszego, które nas zmusza do czegoś. Rękojmnia poprawności (tak samo jak celowość środka)—to doświadczenie, że wogóle wychodzimy dobrze na przypuszczeniu odpowiednika wyrównanego, że żadna okoliczność nie zmusza nas do powątpiewania o zasadzie, że spotykamy co najwyżej pewne niedogodności, które dają się sprowadzić do braków w sposobie stosowania zasady.

W dziedzinie połączeń przyczynowych, tak samo jak wśród połączeń na mocy podobieństwa, można stwierdzić istnienie pewnej formy myślenia, odmiennej od form wyłącznie kojarzeniowych. Tam przy kojarzeniach stosowaliśmy środek łączenia sporadycznie i dowolnie; dopiero zastosowanie jego powszechne dało połączeniom wartość powszechną i konieczność. Tak samo tu osiągamy konieczność dopiero wówczas, gdy dążenie do objaśniania przyczynowego zaczyna występować nie chwilowo tylko, raz ukazując się, to znów znikając, lecz stale wychodzi z założenia, zrazu nieświadomego, że wszystko ma swoją przyczynę. Połączenia stają się konieczne, gdy zaczynamy zakładać (również z początku nieświadomie), że połączenia rzeczywiste, które chcemy odtworzyć w połączeniu przyczynowym wyobrażeń, odbywają się podług norm niezmiennych, nie zaś dowolnie: raz tak, drugi raz inaczej; gdy połączenia przyczynowe zaczynają się opierać na pewnikach przyczynowości, np.: jednakowe przyczyny mają jednakowe skutki, z ustaniem przyczyny ustaje skutek i tp. Ta forma myślenia, tak samo jak myślenie porównawcze, jest już do pewnego stopnia rozwinięta u zwierząt; a jednak w naszym życiu psychicznym, mianowicie na wyższych szczeblach czynności, wyobrażenia i tam, gdzie

w grę wchodzą interesy, zdarza się nieraz, że spadamy na niższy szczebel i powracamy do kojarzenia.

Dowiedliśmy tedy istnienia innego rodzaju myślenia, odmiennego od pierwszego,—m y ś l e n i a p r z y c z y n o w e g o.

Jeszcze innego rodzaju jest łączenie wyobrażeń na mocy ich wartości przyjemnościowej. Tu występuje odrębna grupa wyobrażeń, mianowicie wyobrażenia wartości, czyli znaczenia tego, co sobie wyobrażamy, dla naszego bytu i dobrobytu. W sądach o wartości łączą się one ze wszystkimi innymi wyobrażeniami, tworząc do nich orzeczenia. Orzeczeń tych nie nawiązujemy do wyobrażeń jako takich, lecz do wyobrażeń jako wyrazu (jakeśmy to założyli) odpowiadającej im rzeczywistości, wyrazu istnienia (obecnie, w przyszłości lub wogóle) odpowiednika rzeczywistego. Np. dobrem nie jest samo tylko wyobrażenie opatrności, lecz wyobrażenie rzeczywistego jej istnienia. Ten sposób łączenia opiera się tedy na założeniu czynności podstawowej myślenia przyczynowego.

Sądy o wartości w formie niezanalizowanej, uwikłanej są to uczucia, lub dokładniej—zabarwienia uczuciowe, towarzyszące wyobrażeniom. Zabarwienie uczuciowe jest to orzeczenie o wartości, nieujęte jeszcze w formę, nadającą się do wyobrażania; niemożna zatem przeciwstawiać obu wyobrażeń w sądzie. Właściwy sąd o wartości powstaje dopiero przez zastanawianie się nad zabarwieniem uczuciowym, przez analizę czyli rozwikłanie związanego z nim wyobrażenia, wreszcie przez przemianę zabarwienia w wyobrażenie. W czuciach zmysłowych w ścisłym znaczeniu wyrazu, t. j. takich, jakich nam dostarcza nerw czuciowy bez spółdziałania wyobrażeń, zabarwienie uczuciowe tkwi już w czuciu, które się jeszcze nie stało wyobrażeniem. Tu również podmiot sądu o wartości nie jest jeszcze dany w formie wyobrażenia, a więc nie istnieje jeszcze jako rozwikłany i zróżniczkowany w formie sądu.

I w tej dziedzinie połączeń można stwierdzić istnienie trzech cech myślenia w szerszym znaczeniu, w formie niedoskonałej, czysto kojarzeniowej.

Cel jest ze všech miar ważny. Chodzi wprost o możliwość naszego dobrobytu, o poznanie jego warunków zewnętrznych i wewnętrznych; chodzi następnie o wytknięcie celu dążeniom naszym i naszemu postępowaniu, o ile przedmiot wartościowy—dobro—leży w obrębie tego, co daje się urzeczywistnić przez własną naszą działalność. Połączenie ma na celu uniknięcie tego, co jest nieprzyjemnym, a osiągnięcie tego, co jest przyjemnym; prócz tego ma na celu stworzenie systemu poznania oceniającego (timologicznego), teorii dobra i celu, jako podstawy trybu życia, prowadzącego do szczęśliwości.

Środkiem łączenia jest wyobrażane przez nas polepszenie naszego stanu, jak je spostrzegamy bezpośrednio albo oczekujemy na podstawie analogicznego doświadczenia, albo przy pożądaniu przypuszczamy instyktownie,—czyli wyobrażana przez nas wartość przedmiotów dla nas. Środek ten odpowiada celowi, jeżeli rozważamy go ogólnikowo, nie biorąc pod uwagę jego zużytkowania mniej lub więcej wirtuozowskiego. Połączenia, utworzone za jego pomocą, orzekają bezpośrednio, jak tego wymaga cel, o stosunku wyobrażanego przedmiotu do naszego dobrobytu.

Połączenie może być lub nie być poprawnym. Może mylnie nazwać przedmiotem wartościowym to, co nim nie jest, i odwrotnie: odmówić wartości przedmiotowi, który ją posiada. Może też być pod tym względem w zgodzie z prawdziwym stanem rzeczy, z polepszeniem naszego stanu przez to, co sobie w podmiocie sądu o wartości wyobrażamy. Sądy o wartości porównawcze również mogą być prawdziwe lub błędne. Wszystko to oceniamy podług norm osobistego sposobu odczuwania (jedynych, jakie z początku bywają brane pod uwagę), lub nawet podług chwilowego sposobu reagowania uczucia na czucia i wyobrażenia,

sposobu, który zmienia się u tego samego nawet osobnika.

Mimo tej zupełnej zgodności cech wydaje się, że nie może tu być żadnej formy myślenia. Już cel zdaje się mieć wartość powszechną tylko na podstawie swych własności formalnych, jako polepszenie stanu pewnego osobnika. Pod względem treści cel, jak się zdaje, dla każdego osobnika, a nawet u tego samego osobnika, zmienia się wraz ze zmianą potrzeb jego i pożądań. Wydaje się również, że środek—polepszenie stanu, spostrzeżone lub oczekiwane—odpowiada wprawdzie swemu celowi w każdym poszczególnym wypadku, gdyż dzięki jemu tworzymy poszczególne poprawne sądy o wartości, ale że nie może stać się powszechnie wartościowym ze względu na swą treść, a nawet u tego samego osobnika ciągłym musi ulegać zmianom. To też same połączenia, dochodzące do skutku, czyli sądy o wartości, zdają się ulegać ciągłym zmianom i nie przekraczać dowolności i przypadkowości, właściwych stopniowi kojarzeniowemu. Wydaje się tedy, że sąd o wartości pod względem swej poprawności nie może wznieść się na wyższy poziom niż ten, do którego da się zastosować zdanie Protagorasa: miarą wszystkich rzeczy jest człowiek pojedynczy, i to podług swych stanów, zmieniających się co chwila.

Tak jednak nie jest. To, co jest powszechnie ludzkim, jest również koniecznym, i ma wartość powszechną. Istnieją cechy ogólnoludzkie, lubo nie są całkowicie urzeczywistnione w każdym poszczególnym przypadkowym osobniku. Tak samo istnieje niezaprzeczenie cel sądenia oceniającego (timologicznego), posiadający wartość powszechną: jest nim poznanie dóbr ogólnoludzkich. Środek łączenia posiada wartość powszechną; jest nim przez wszystkich uznane znaczenie tego, co sobie wyobrażamy, dla poprawy naszego stanu, poprawy, mającej dla ludzi wartość powszechną. Już nawet nieświadome łączenie—zabarwienie uczuciowe—może posiadać wartość powszechną dla ludzi albo też wartość jedynie indywidualną. Są

o wartości posiada wreszcie poprawność bezwzględną zgodną z poznaniem,—co jest wynikiem zrozumiałym wartości powszechnej środka. Poprawność polega tu na zgodności orzeczenia z wartością faktycznie ogólno-ludzką. Ktoby pragnął szczegółowego uzasadnienia powyższych zdań, tego odsyłam do mego dzieła: „Philosophische Güterlehre“ (Berlin 1888), które prawie całe jest poświęcone ich uzasadnieniu.

Znaleźliśmy tedy trzeci rodzaj możliwych połączeń myślowych—myślenie oceniające (timologiczne).

Ostatni rodzaj połączeń wyobrażeń stanowią połączenia teleologiczne czyli praktyczne; od nich się zaczyna postępowanie celowe, i jemu one służą. Za pomocą połączeń oceniających znajdujemy cele; połączenia przyczynowe wskazują nam stosunek przyczyny do skutku. Zaś nowe połączenie, o którym mowa, polega na tym jedynie, że przyczynę urzeczywistniania się wytkniętego celu łączymy z celem, jako środek, do niego prowadzący. Jeżeli przyczyna A wytwarza skutek B, a skutek B został uznany za cel, to przyczynę A łączymy ze skutkiem B, jako środek, służący do jego urzeczywistnienia. Sąd: „A wywołuje B“ ma różne znaczenia, zależnie od tego, czy jest sądem przyczynowym, teoretycznym czy też celowym, praktycznym. Linję graniczną między temi dwoma rodzajami sądów stanowi uznanie skutku za cel.

Trzy cechy, dowodzące możliwości istnienia formy myślowej, odnajdujemy i w tym sposobie łączenia, mającym bardzo szeroki zakres. Na nim opierają się nie tylko postępowanie i czynności, ze stanowiska praktycznego rozsądne, ale również—przez uogólnienie—wszystkie bez wyjątku teorie normujące, nie wyłączając logiki, teorii poznania i etyki, które wszystkie wskazują, jak należy dążyć do celu.

Mamy tedy ważny i cenny cel połączeń. Należy go odróżniać od celu naszego dążenia, bo ten ostatni jest tylko jednym z członków połączenia. Celem połączenia jest umo-

żliwienie skutku, do którego w każdym poszczególnym wypadku dążymy. Jest to cel wartościowy, gdyż od niego zależy powodzenie naszych usiłowań.

Znajdujemy również środek do łączenia, który też odróżniać należy od środka, wiodącego do celu, bo ten ostatni tworzy drugi członek połączenia. Środkiem do łączenia jest wyobrażenie celowości tego drugiego środka ze względu na zamierzony skutek.

Wreszcie połączenie może być lub nie być poprawnym. Połączenie jest poprawnym, jeżeli poprawnym jest wyobrażenie celowości, jeżeli sąd: „A wywołuje B“ jest poprawnym jako sąd przyczynowy.

Z tych trzech czynników, cel—umożliwienie zamierzonego skutku—posiada sam przez się i w każdym razie wartość powszechną. Albowiem każde połączenie wyobrażeń, służące do jakiegokolwiek działania, musi zawsze dążyć do tego, by połączyć skutek zamierzony ze środkiem, który go umożliwi. Środek do łączenia—wyobrażenie celowości—jest koniecznym i posiada wartość powszechną, jeżeli ten drugi środek, który łączymy z celem działania, musimy wyobrażać sobie koniecznie jako celowy, jeżeli wyobrażenie celowości jest konieczne. Poprawność opiera się na tej samej podstawie, na przystosowaniu środka do działania, które wchodzi w skład połączenia,—do celu działania. W poprawności istnieje przedmiotowo celowość środka, wiodącego do zamierzonego skutku. Celowość środka do łączenia i poprawność tym się tylko różnią, że przystosowanie środka, który się ma na myśli, do celu dążeń wydaje się wyobraźni w pierwszym przypadku koniecznością, w drugim—faktem. Dokładność (*ἀκριβεία*) obmyślenia lub instynktu celowego podnosi do godności poznania stosowność środka, a przez to podnosi do godności myślenia teleologicznego czyli praktycznego przypadkowe wprowadzenie do połączeń środka, które cechuje kojarzenia.

Znaleźliśmy tedy, posługując się jedynie analizą, cztery możliwe rodzaje myślenia. Różnią się one wielce

między sobą, co było do przewidzenia wobec tego, że należą do różnych sposobów łączenia wyobrażeń. Różnice te są tak wielkie, że pojęcie rodzajowe myślenia jest najzupełniej oderwanym; jego cechy, połączone razem, nie dają nam żadnego obrazu wewnętrznego, nawet schematycznego, obrazu, jaki daje wyobrażenie, naszkicowane w swych rysach zasadniczych. Pozostaje tylko unaocznienie typowe za pomocą podsuwania za każdym razem gatunku zamiast niedającego się wyobrazić rodzaju. Niebrak jednak pewnych stosunków i pewnej zgodności między różnymi rodzajami myślenia. Niech mi wolno będzie wyłożyć je na zakończenie.

Te cztery rodzaje myślenia tworzą pewną skalę pod względem sposobu, w jaki możebność jednego opiera się na założeniu istnienia innych. Połączenie, które porządkuje wyobrażenia podług ich związków czysto rzeczowych, stanowi założenie podstawowe dla wszystkich innych form myśli. Specjalnie tworzenie myślowe wyobrażeń jednostkowych na podstawie towarzyszącego im wyobrażenia wspólnego pochodzenia pewnej grupy postrzeżeń stanowi założenie konieczne dla myślenia przyczynowego, o ile ono uznaje odmienny od wyobraźni świat stale istniejących przyczyn wyobrażeń naszych. Z kolei myślenie przyczynowe, jako uznające świat przedmiotów rzeczywistych, jest warunkiem niezbędnym myślenia oceniającego,—o ile wyobrażenie wartości nie jest związane z samym tylko wyobrażeniem cennego przedmiotu, lecz wymaga od swego urzeczywistnienia wyobrażenia pomocniczego, mianowicie wyobrażenia istnienia rzeczywistego cennego przedmiotu. Następnie sąd o wartości przypuszcza poprawność myślenia przyczynowego w tym znaczeniu, że na realności związku przyczynowego opiera się możliwość działania przedmiotów wartościowych na nasz stan.—Myślenie teleologiczne opiera się znów na przypuszczeniu myślenia przyczynowego i oceniającego; jedno dostarcza mu celu, drugie daje rękojmię skuteczności środków.

Oryginalne podobieństwo między czterema rodzajami myślenia polega na tym, że każdy z nich, (nie mówiąc już o stopniach kojarzeniowych, na których cel jest osiągnięty niezupełnie wskutek niedostatecznej celowości środków), dzieli się pod względem doskonałości na trzy stopnie: od nieświadomości niekontrolowanej, czysto popędowej aż do świadomości kontrolowanej, metodycznej. Każdy rodzaj myślenia ma stopień zupełnie nieświadomego, bezpośredniego stapiania pierwiastków, które wchodzą w skład połączenia; następnie posiada stopień, na którym pierwiastki występują obok siebie w sądzie i jawnie się łączą, ale nie są kontrolowane, kieruje zaś łączeniem instynkt poprawności i celowości; każdy wreszcie posiada stopień, odznaczający się celowością świadomą i poprawnością kontrolowaną—jest to stopień reguł i teorii.

W myśleniu porównawczym pierwszy stopień przez, syntezę bezpośrednią postrzeżeń przetwarza się w wyobrażenia gatunkowe, utrwalone w formie odrębnych wyrazów. Wyobrażenie jednostkowe jest w tym sensie wyobrażeniem ogólnym. Forma podsumowywania, którą przybiera sąd, charakteryzuje drugi stopień. Może ona powstać dopiero wówczas, gdy przynajmniej jedno z wyobrażeń, wchodzących w skład sądu, mianowicie orzeczenie podsumowania, zostało już ustalone jako wyobrażenie ogólne. Trzeci stopień—to myślenie porównawcze, uregulowane pod względem technicznym, myślenie logiczne; teorię jego stanowi logika.

W myśleniu przyczynowym stopień, na którym odbywa się bezpośrednio stapianie, jest ściśle odgraniczony wśród grupy jego czynności immanentnie transscendentnych t. j. tam, gdzie idzie o objaśnienie przyczynowe naszych wyobrażeń. Charakterystyką jego jest nieunikniona konieczność poglądu naiwnie realistycznego: że wyobrażenie i przedmiot są tezsame, albo że są to przynajmniej wyrównane odpowiedniki. Drugi stopień—to sąd przyczynowy niesprawdzony, instynktowny, i to zarówno w grupie

immanentnie-transscendentnej, jak w transscendentnie-transscendentnej. Trzeci stopień — to sąd przyczynowy w obu dziedzinach, uregulowany świadomie pod względem teorio-poznawczym. Jego teorię stanowi nauka o poznaniu.

W myśleniu oceniającym pierwszy stopień—to złączenie zabarwienia uczuciowego bezpośrednio z czuciem lub z wykończonym wyobrażeniem. Drugi stopień—to sąd o wartości rozwikłany i instynktownie poprawny, ale niesprawdzony. Trzeci—to sąd świadomy i krytycznie sprawdzony. Jego teoria mogłaby być nauką o poznaniu oceniającym.

W myśleniu teleologicznym istnieje również szczebel, na którym środek i cel łączą się bezpośrednio w świadomości bez uprzedniego odrębnego istnienia. Na tym szczeblu bez rozważania świadomego, zupełnie nieświadomie utrafiamy w to, co jest poprawnym. Jako przykład przytoczę: nieomylny takt towarzyski i życiowy, „dajmonion“ jako instynkt, wskazujący celowość; gienjalnie trafny wybór środków w twórczości artystycznej lub technicznej; w dziedzinie zaś eudemonistyczno-etycznej—sumienie jako popęd do tego, co prawdziwie uszczęśliwia. Na dwa inne stopnie składają się: z jednej strony sąd o celowości niesprawdzonej, z drugiej—sąd sprawdzony technicznie lub naukowo. Jego uogólnienie i podniesienie do godności teorii mamy w teoriach normujących, w naukach o sztuce lub metodzie tworzenia lub działania, których może być niezliczona moc.

Stosunek wzajemny dwóch stopni: sądu i stopienia możnaby objaśnić za pomocą zasady, którą Kant zastosował do wyszukania kategorii. Te same czynności rozsądku, które w świadomości odbywają się w formie sądów, mają miejsce już przedtym nieświadomie—w formie bezpośredniego stapienia wyobrażeń. Kant stosuje tę zasadę tylko do myślenia immanentnie-transscendentnego, ale ten jego sposób zastosowania nie da się obronić. Zamiast objaśnić postrzeżenie, jako rzutowanie przyczynowe czucia, i przeto zintelektualizować je, Kant ucieka się do dwunastu ro-

dzajów sądów, które nic z tym spólnego nie mają i które sam ad hoc ukuł. Za ich pomocą odbywa się intelektualizowanie postrzeżenia w sposób niewłaściwy i w miejscu niewłaściwym. Zasada jednak sama przez się jest słuszna i daje się stosować daleko szerzej, niż to uczynił Kant. Nadaje się ona do objaśnienia natury intelektualnej pierwszych wyobrażeń ogólnych, powstałych przez bezpośrednie stopienie (myślenie porównawcze), do objaśnienia nawiśnie realistycznego przypuszczenia bytu transscendentnego (myślenie przyczynowe), uczucia (myślenie oceniające) i instynktu praktycznego (myślenie teleologiczne). Ale rys intelektualizmu, który można już dostrzec na pierwszym szczeblu, powstaje dzięki instynktowi celowości i poprawności rzeczowej, nie zaś dzięki pojęciu rozsądkowemu jako takiemu. Łatwo jest sprowadzić do pojęć rozsądkowych te czynności intelektualne, które odbywają się tu i na wyższych stopniach wszystkich czterech rodzajów myślenia. W każdym z nich znajdujemy po jednym pojęciu celu, celowości środka i poprawności połączenia. Jeżeli, streszczając całe powyższe badanie, wyliczam te pojęcia, to nie potrzebuję chyba upewniać jeszcze wyraźnie, że nie chodzi mi o zastąpienie kategorii kantowskich. Kategorie są to pojęcia czynności poznawczych, czyli (podług naszego sposobu widzenia rzeczy)—pojęcia środków do łączenia przyczynowego. To zaś, cośmy tu ujęli w pojęcia, należy do sfery o wiele szerszej.

Dla myślenia porównawczego pojęciem celu jest uporządkowanie rzeczowe wyobrażeń, pojęciem środka—powszechne porównanie cech, pojęciem poprawności—zgodność z przedmiotowym pokrewieństwem cech wyobrażeń. Dla myślenia przyczynowego pojęciem celu jest poznanie tego, co jest transscendentnym; pojęciem środka—wniosek przyczynowy ze skutku o przyczynie; pojęciem poprawności—realność związku przyczynowego. Dla myślenia oceniającego pojęciem celu jest poznanie wartości; pojęciem

środka—wartość rzeczy dla nas powszechnie uznana; pojęciem poprawności—realność przypisywanej rzeczom wartości. Dla myślenia praktycznego pojęciem celu jest umożliwienie osiągnięcia tego, co zamierzeliśmy;—pojęciem środka—powszechnie uznana celowość środka; pojęciem poprawności—celowość rzeczywista środka.

Tłumaczył **K. Wójtowicz.**



... w tym celu ...
 ... w tym celu ...
 ... w tym celu ...
 ... w tym celu ...
 ... w tym celu ...

Prace ...



<http://rcin.org.pl/ifis/>

WYDAWNICTWO

Przeglądu Filozoficznego

p. t.

Filozofja Nowokrytyczna.



- Avenarius.** W sprawie filozofji naukowej. Cena kop. 45.
- Göring.** Pojęcie doświadczenia i o nadużyciu matematyki w filozofji. Cena kop. 45.
- Siebeck.** Systemy metafizyczne w ich wzajemnym stosunku do filozofji. Cena kop. 45.
- Döring.** Co to jest myślenie? Cena kop. 45.
- Vaihinger.** Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości Cena kop. 45.
- Wundt.** O zagadnieniu kosmologicznym. Cena kop. 45.

Do nabycia we wszystkich księgarniach.