



~~No 1943~~

# HISTORIA PSYCHOLOGII NOWOŻYTNEJ.



2562

BIBLIOTEKA NEO-SCHOLASTYCZNA.

D. MERCIER.

# Historya Psychologii Nowożytnej

(Les Origines de la Psychologie Contemporaine)

przekład

W. KOSIAKIEWICZA.



~~Nr 1943~~

1104

Nakładem „Przeglądu Filozoficznego“.

WARSZAWA.

Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1900.



2562



ДОЗВОЛЕНО ЦЕНЗУРОЮ.

Варшава 14-го Марта 1900 года.

*Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF*

**U.2562**



39002562000000

H-123431



## PRZEDMOWA AUTORA DO POLSKIEGO WYDANIA.

Aż do ostatnich czasów było we zwyczaju uważać cały ciąg wieków od V do XVI, całą epokę od neo-platonizmu do Odrodzenia, jako rodzaj letargu w historii myśli ludzkiej. „Średniowieczne ciemności“ stały się uświęconą formułą, którą posługiwali się historycy i filozofowie bez żadnych skrupułów.

Od kilku lat jednakże wieki średnie zaczynają w sposób niespodziewany wracać do łaski. Ten ruch rehabilitacyjny dał się uczuć naprzód w pracach pewnych historyków, następnie przeszedł na pole sztuki i filozofii, i dziś, powiedziec można, wieki średnie są przedmiotem równie licznych i pilnych studyów, jak i starożytność.

Należy przecież oddzielić od nieco zamazanego tła aspiracji, tworzących tę nową tendencję, przyczyny główne, które zwróciły uwagę filozofów współczesnych na szkoły średniowieczne.

Z jednej więc strony trzeba podkreślić urok ogólny, jakie badania historyczne wywierają na u-

mysły naszej epoki. Z drugiej, umysł ludzki doznaje niezwalczonej potrzeby jedności i pewności. Nigdy, w żadnej epoce, nie troszczył się tyle co teraz o możliwość pogodzenia w jedności syntetycznej wyników odkryć doświadczalnych z metafizycznymi systematami i o rozwiązanie zagadnienia pewności poznania. Zawiedziony w usiłowaniach swoich przez tyle jałowych doktryn, umysł ludzki zwrócił się nareszcie do przeszłości i nawiązując nie tradycyi, nieroztropnie zerwanej, zaczął w pomnikach przeszłości poszukiwać materiałów do odbudowania pewnych filozoficznych przekonań. Tem się tłumaczy, że w Anglii, Niemczech, Francyi i Ameryce współczesna filozofia jest tylko historią filozofii.

Ponieważ mądrość starożytna została już dobrze zbadaną, interes poszukiwań przeniesiony został w sposób naturalny na filozofię średniowieczną.

Myśliciele katolicycy, zawieszeni od wieku przeszło pomiędzy niewyraźnym spirytualizmem kartezjańskim, a systemami, prowadzącymi, jak tradycjonalizm i ontologizm, do wyników logicznych, sprzecznych z dogmatem, odczuli pierwsi może, a z pewnością łatwiej niż inni, opatrnościową gruntowność arystotelesowskiej podstawy, utworzonej z materiałów, wypróbowanych przez czas i uporządkowanych w duchu, tak doskonale odpowiadających naukowym metodom. W błędzie przecież byłby, ktoby sądził, że ruch rosnący na korzyść panującej w średnich

wiekach filozofii, zamyka się w granicach kół katolickich. Liczni uczeni wszystkich krajów interesują się nią również. Dość przypomnieć prace o filozofii Mistrza średniowiecznej myśli: Hauréau, Erlego, Bäumkera, Picaveta i innych. Boutroux w artykule o Arystotelesie (*La Grande Encyclopédie*), podkreśla doniosłość aktualną i naukowy charakter filozofii Stagiryty. Znany ekonomista Ch. Gide mówi: „Odrodzenie tomizmu czyni koniecznym poznanie doktryn, które uważano za skamieniałości, odkopując zaś je, ogarnia nas zdziwienie na widok, do jakiego stopnia wyglądają one żywotne i podobne do wielu dzisiejszych i jak mały uczyniliśmy w tym względzie postęp“.

Taki organ, jakim jest „Przegląd Filozoficzny“, ożywiony szlachetną ambycją zaznajomienia czytelników ze wszystkimi wielkimi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej, nie mógł pozostać obojętny na odrodzenie się tomizmu. Spostrzegłszy doniosłość obecną i niezawodną przyszłość tego kierunku, „Przegląd Filozoficzny“ wystąpił z inicjatywą— za którą mu jesteśmy szczerze wdzięczni—przetłumaczenia całości prac filozoficznych, w których staraliśmy się ustalić rezultaty porównania starożytnej doktryny Świętego Tomasza i Arystotelesa z obecnym stanem nauk przyrodzonych.

Metafizyka Arystotelesa jest niezawodnie najbardziej opracowaną i najgłębszą częścią filozofii

perypatetycznej i średniowiecznej. Jesteśmy tego zdania, że podstawy, przez nią położone, stanowią ostateczny nabytek ludzkiego umysłu. Jednakże sam Arystoteles i scholastycy uznawali i głosili, że z jednej strony, metafizyka nie może być oddzieloną od nauk, takich jak fizyka i matematyka, z drugiej, że jej dane zastosowane być powinny do innych części filozofii. Kierujemy się tą myślą przede wszystkim i staramy się ożywić metafizykę, stawiając ją przed obliczem wyników nauk doświadczalnych, wzmocnić ją i zapładniać przez stałe stosowanie a posteriori do psychologii, kosmologii, moralności i kryteryologii.

W dziełach naszych opracowaliśmy dopiero część tego filozoficznego cyklu.

W psychologii więc, wraz z Arystotelesem i mistrzami Scholastyki, utrzymujemy, że człowiek jest substancją, złożoną z ciała i z duszy, siedliska władz (facultés), że funkcje wyższe pozostają z funkcjami niższymi w stosunkach rzeczywistej zależności, że nie istnieje ani jedno wewnętrzne poruszenie w człowieku bez swego fizycznego odpowiednika, ani jedna idea bez obrazu (image), ani jeden akt woli bez czucia; że w ten sposób wszelkie zjawisko, narzucające się naszej świadomości, posiada charakter pewnego kompleksu psychologicznego i fizyologicznego zarazem, który podlega z jednej strony introspekcji przez świadomość, z drugiej obserwacji biologicznej.

Psychologia nasza jest więc w gruncie rzeczy psychologią Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwi-



nu, która sama jedna, jak sądzimy, posiada usystematyzowaną stronę doktrynalną, a zarazem formy dość obszerne, aby mózdz przyjąć i zsyntetyzować wyniki nauk obserwacyjnych.

Czy ma to znaczyć, że uważamy psychologię Scholi za skończony monument nauki, przed którym umysł zatrzymać się powinien w jałowej kontemplacyi?

Oczywiście nie. Psychologia jest nauką żyjącą i powinna się rozwijać, wraz z poddanemi sobie naukami biologicznemi i antropologicznemi. Zatrzymanie się w rozwoju istoty żyjącej jest przyczyną anomalii i zwyrodnienia. To też nie można oddać większej przysługi ogólnym doktrynom psychologii scholastycznej, nad wprowadzenie ich w związek z wynikami, osiągniętymi w biologii komórki, histologii, embryogenii; nad u p r o s z c z e n i e faktów psychologicznych na wzór angielskich asocjacyonistów; nad usiłowanie zrozumienia człowieka dojrzałego przy pomocy badania psychologii zwierzęcej i dziecięcej; nad usiłowanie zrozumienia człowieka zdrowego przy pomocy pilnej obserwacyi pewnych stanów wyjątkowych lub patologicznych, które uwydatniają ten lub inny charakter uszkodzenia typu normalnego; nad śledzenie zmian szczegółowych ludzkiej działalności u różnych ras i w różnych epokach historycznych, jak to uczynił Spencer; wreszcie nad czynny udział w ruchu, jaki stworzyła doświadczalna szkoła niemiecka w psychologii.

W *K r y t e r y o l o g i i* przyznajemy wielką doniosłość krytycznemu problematowi, takiemu jak go Kant postawił; w przeciwstawieniu jednakże do filozofa królewieckiego, uznajemy zasadniczą zdolność umysłu ludzkiego do osiągnięcia poznania rzeczywistości; za najwyższe kryterium prawdy przyjmujemy oczywiste istnienie wewnętrznej zależności wzajemnej (*interdépendance*) pomiędzy subjektem i atrybutem; wreszcie, sądzimy, żeśmy dowiedli, przez analizę samych aktów umysłowych, istnienia w umyśle władzy abstrahowania i uogólniania, a więc i możliwości nauki.

Mówiąc krótko — że użyjemy tu słów *R e v u e s c i e n t i f i q u e* (Tom II, 1893, str. 55) — pragniemy z jednej strony „wprowadzić w ramy naszej filozofii, zaczerpniętej z arystotelowskiego i scholastycznego źródła, badania fizyologiczne i psychofizyczne, bez czynienia żadnych koncesyi, bez wynaturzania nigdzie nauki“, z drugiej strony, jesteśmy pewni, żeśmy znaleźli w zdrowej interpretacyi scholastycznej teoryi poznania rozwiązanie kryterologicznego problematu, który tak głęboko niepokoił naszą epokę.

Uczony nasz kolega M. De Wulf wydał w tymże duchu napisaną, erudycyi pełną *H i s t o r y ę f i l o z o f i i ś r e d n i o w i e c z n e j*, w której dowodzi oryginalności poglądów doktorów średniowiecznych, zbyt już długo traktowanych jako niewolniczych plagiatorów Arystotelesa.

Spodziewamy się, że idee, które tu streściliśmy, zainteresują czytelników „Przeglądu Filozoficznego”. Polacy brali zawsze czynny udział w filozoficznych badaniach; nazwiska takie, jak Trentowski, Libelt, Kremer, Śniadecki, Gołuchowski są znane i poza granicami ich kraju. W ostatniej dobie wiele umysłów zajmuje się studjami filozoficznymi, że wymienimy profesorów: Morawskiego, Struvego, Pawlickiego i Trznadla, którym składamy tu publicznie wyrazy naszego poważania. Wreszcie same nazwiska redaktora „Przeglądu Filozoficznego”, D-ra Władysł. Weryhy, i tłumacza, znanego od lat piętnastu polskiej czytającej publiczności, p. Wincentego Kosiakiewicza, którzy wzięli sobie za zadanie przedstawić inteligentnemu ogółowi polskiemu nasze prace, wystarczą, aby zapewnić nas o dobrem przyjęciu, jakie usiłowania nasze spotkają w kraju, dalekim od nas na odległość, ale blizkim cywilizacyi duchem.

**D. Mercier.**

Łowanium, 27 Marca 1900.





Z dzieł Merciera, które ofiarujemy czytelnikom polskim, Logika, Psychologia, Kryteryologia i Metafizyka, jakkolwiek stanowią metodyczny wykład i uzasadnienie pewnego filozoficznego systematu, jednak ze względu na prostotę układu, jasność przedstawienia i bogactwo naukowej treści służyć mogą jako podręczniki dla tych, którym zależy na przyswojeniu sobie najnowszych wyników wiedzy.

„Historia psychologii nowożytnej“, którą rozpoczynamy szereg prac Merciera, nie jest związaną organicznie z całością jego systematu. Można ją uważać za rodzaj ogólnego wstępu do psychologii. Wymaga ona do zrozumienia w każdym razie pewnej znajomości głównych filozoficznych doktryn, i sądzimy, że mniej przygotowani czytelnicy uczynią dobrze, odkładając gruntowniejsze poznanie się z tem dziełem do czasu przyswojenia sobie Logiki i Psychologii Merciera.

Dzieło Merciera nie jest jeszcze zupełnie wykończonym w szczegółach systematem filozoficznym. Autor zapowiada dalsze prace: Kosmologię, Kryteryologię nauk poszczególnych, Etykę, Socyologię i Filozofię Religii. Obecnie opracowuje Kosmologię, która, jak nam pisze, będzie „porównawczem zestawieniem fizycznych i chemicznych

nauk współczesnych z zasadami fizyki Arystotelesa i św. Tomasza“.

W miarę jak autor wypełniać będzie to zadanie, rozszerzać będziemy ze swej strony ramy naszej „Biblioteki Neo-scholastycznej“.

Redakcja „*Przeglądu Filozoficznego*“.

## ROZDZIAŁ I.

# Psychologia Descartesa.

---

### I. Spirytualizm wyłączny Descartesa w psychologii.

Descartes występuje w dziejach filozofii jako wielki twórca nowych poglądów. Przerzucie jego życiorysy, zapytajcie uczonych i filozofów, którzy osądziли całość jego dzieła, a spotkacie się wszędzie z tą samą opinią ogólną: Descartes sprowadził przewrót w świecie myśli, jest ojcem myśli nowoczesnej.

Ale na czym polega ten przewrót? W jaki sposób Descartes go dokonał?

Odpowiedzi na te pytania dalekie są od zgodności.

Czy autor „Rozprawy o metodzie“ pierwszy złamał tradycję? zastąpił zasadę powagi przez „badanie niezależne“? Jeżeli dzieło to zasługuje na pochwałę, to zaszczyt tego należy się twórcom Reformacyi i najśmielszym umysłom Odrodzenia: Campanelli, Giordanowi Bruno.

Czy jest inicjatorem w naukach, w matematyce? Astronomia i matematyka odrodziły się już,

jak pisze Liard, dzięki Kopernikowi, Tychonowi-Brahemu, Keplerowi, Cardanowi, Viëtowi, Neperowi; metoda doświadczalna dała się poznać dzięki Galileuszowi, Rondeletowi, Servetowi, Aselliemu, Harveyowi i Bakonowi.

Czy wytworzył pewną metodę lub metodę w ogóle? Nie, bynajmniej. Cztery reguły, do których sprowadza się metoda kartezyańska, pouczają, że umysł ludzki powinien rozpoczynać od rozkładu rzeczy złożonych na ich najprostsze pierwiastki, „poszukiwać we wszystkim tego, co jest najbardziej bezwzględne“ i tworzyć sobie o tem pojęcia jasne i określone, ale że powinien w dalszym ciągu, przy pomocy pierwiastków bezwzględnych, wyników rozkładu, odtwarzać przedmioty złożone na nowo. „Druga reguła polega na rozdzieleniu każdej trudności, którą napotykam, na tyle części, ile można i trzeba, aby je jaknajlepiej rozwiązać“. — „Trzecia reguła polega na prowadzeniu moich myśli po porządku, zaczynając od rzeczy najprostszych i najłatwiejszych do poznania, i wznosząc się powoli, jakby po stopniach, aż do znajomości rzeczy najbardziej złożonych“.

Otóż, ten podwójny proceder rozkładania i składowania, analizy i syntezy, czyż nie jest tym samym, którego opis mamy w *Organonie* Bakona i który ściśle przez jego uczniów był stosowany? A więc geniusz kartezyański nie tkwi w wynalezieniu nowej metody.

Jakaż więc myśl genialna należy do niego?

Pomysł matematyki czystej, którą by można stosować do wszelkiego rodzaju poszukiwań.

Było to w Neuburgu, nad Dunajem, w 1619 r. Zatrzymany tam przez zimę, samotny w małym pokoiku, „gdzie miał sposobność przestawiania z własnymi

myślami“, Descartes marzył o nauce ogólniejszej od geometryi, arytmetyki i algebry, o nauce porządku i proporcji, która byłaby „matematyką powszechną“ i któraby mu odkryła, być może, tajemnicę całej przyrody. Oto, co nam mówi wczytanie się „Rozprawy o metodzie“, pisze słusznie Fouillée; co też potwierdza napis na nagrobku Descartesa, ułożony przez Chanuta, jednego z najbliższych jego przyjaciół: „Dans le loisir de l'hiver, comparant les mystères de la nature avec les lois de la mathématique, il osa espérer qu' une même clef pourrait ouvrir les secrets de l'une et de l'autre“. (W czasie zimowego wypoczynku, porównywając tajemnice natury z prawami matematyki, ośmielił się on powziąć nadzieję, że jednym kluczem możnaby otworzyć tajniki jednej i drugiej).

Descartes w rzeczywistości jest przede wszystkim matematykiem. W filozofii, podobnie jak w fizyce i w fizjologii, jest geometrą. Geometra bardziej się troszczy o ścisłość dedukcyi, niż o pełnię i dokładność obserwacyi początkowych; staje się z łatwością, jak mówią Niemcy, *e i n s e i t i g*, jednostronnym.

Poznamy się z zaletami i wadami umysłu geometrycznego Descartesa, studiując jego pracę o duszy i ciele. A skoro ostatnie konkluzye jego psychologii dedukcyjnej doprowadzą go do niedającego się usunąć konfliktu pomiędzy duszą myślącą i rozciąglą ciałem, geometra zamknie oczy na konsekwencye swego systemu; pyszna konstrukcyja idealna pozostanie, ale podstawy antropologii będą zwichnięte na czas długi.

\* \* \*



Jakim jest punkt wyjścia psychologii kartezyańskiej?

Filozofia Descartesa streszcza się w słynnej formule: Wątpię, myślę, więc jestem.

Przeciąć drogę błędom ludzkiego umysłu, wykorzenić do głębi iluzye, które nas zwodzą, czy to one pochodzą z wychowania, ze świadectwa zmysłów, czy też od jakiego złośliwego geniusza, bawiącego się naszą łatwowiernością; oprzeć się następnie na podstawach, niewzruszonych na przyszłość, filozofii, odbudowanej według nowego planu — taką jest idea główna systemu kartezyańskiego.

Psychologia zwłaszcza wychodzi z niej jak roślina z ziarna.

Gnębiony przez zwątpienie, mówi Descartes, wydałam kolejno z granic swojej wiary naprzód nauki tradycyi; potem świadectwa swoich zmysłów; przypominam sobie, istotnie, że „kilkakrotnie doświadczyłem, iż zmysły moje oszukały mnie, a będzie ten roztropnym, kto nigdy nie zaufa całkowicie tym, którzy go raz zwiedli“. Usuwam następnie twierdzenia zmysłu wewnętrznego, który mi mówi naprzykład, „że ja znajduję się tu oto, siedzę blisko ognia, w szlafroku, z papierami w rękę, i inne tego rodzaju rzeczy... ponieważ przypominam sobie, że we śnie omamiły mię często podobne złudzenia, a zatrzymując się na tej myśli, widzę, że niema pewnych oznak, po których odróżnićby można jawę od snu, co mię wprawia w zdumienie; a zdumienie to prawie zdolne jest wmówić we mnie, że śpię“.

Wydałam następnie z granic swojej wiary przedmioty poznania najprostsze i najogólniejsze, tyczące się przestrzeni, liczby i t. d., ponieważ wierzę w Bo-

ga, który może wszystko i który mnie uczynił takim, jakim jestem. „Otóż, nie jest rzeczą niemożliwą, iż nie ma wcale ziemi, ani żadnego nieba, ani żadnego przedmiotu rozciągniętego i t. d., a mimo to wszystko tak zostało urządzone, iż posiadam wrażenia tych rzeczy; czyż mogą być pewny, azali wszystko nie jest urządzone tak, iż myślę się także, gdy robię dodawanie dwóch do trzech lub gdy liczę boki kwadratu?“

Ale po wyeliminowaniu z granic mojej wiary wszystkiego tego, co zostało zachwiane przez powątpiewanie, czyż mi nie pozostaje nic?

Pozostaje to, że ja, który wątpię o tem wszystkim, wyobrażam sobie rzeczy, o których wątpię „videre v i d e o r, audire, calescere“<sup>1)</sup>; „ja mniemam, że widzę, że słyszę, że mi ciepło; wolno mi wyobrażać sobie, że istnieje pewien oszust“ bardzo potężny i przebiegły, który używa „całego swego sprytu, aby mię ciągle oszukiwać“, cóż z tego? „A więc nie ma żadnej wątpliwości, że ja istnieję, skoro on mię oszukuje; i niech oszukuje mię, ile chce, nie potrafi on nigdy uczynić tak, abym nie był niczem, o ile myśleć będę, że czemś jestem“<sup>2)</sup>.

Jedną więc rzecz jest dla mnie pewną, to że m y ś l ę i że j e s t e m, ja, który myślę.

Ta rzecz jest pewna, bez wątpienia, ale jest ona zarazem j e d y n a, która jest pewną.

„Czem ja byłem, wedle własnej opinii, przedtem? Bez trudu odpowiem, że m sądził, iż byłem człowiekiem. Ale co to jest człowiek? Czy odpowiem, że jest to zwierzę rozumne? Nie, zaiste, gdyż wypadnie mi wtedy poszukiwać, co to jest zwierzę i co

<sup>1)</sup> Rozmyśl. II.

<sup>2)</sup> Ibid.

to jest rozumne i w ten sposób z jednej jedynej kwestyi wpadłbym nieznacznie w nieskończoną liczbę innych, trudniejszych i kłopotliwszych“...

„Czy mam się zatrzymać nad rozważaniem tych myśli, które są mi inspirowane przez moją naturę własną, gdy zastanawiam się nad swoją istotą? Wyobrażałem sobie jako mającego ręce, ramiona, twarz... ciało w ogóle. Wyobrażałem sobie, oprócz tego, że się odżywiałem, że chodziłem, że czułem i myślałem, i odnosiłem te czynności do duszy. Ale teraz, kiedy przypuszczam, że istnieje pewien chytry duch, który używa całego swego sprytu, aby mię oszukać, czyż mogę zapewnić, że posiadam najmniejszą rzecz z tych wszystkich, o których mówiłem dawniej, jako o należących do natury ciała?. Nie. Czy mogę przyjąć, że jest we mnie jakakolwiek z własności, które przypisywałem duszy? Pierwsze się tyczą mego żywienia i chodzenia; ale jeżeli jest prawdą, iż ja nie posiadam wcale ciała, prawdą jest także, iż nie mogę ani się żywić ani chodzić. Co innego jest czuć, ale nie można także czuć bez ciała; nie mówiąc o tem, że myślałem, iż czuję niekiedy wiele rzeczy we śnie, które po obudzeniu osądziłem jako w rzeczywistości nie odczute“.

„Inną własnością jest myśleć, i tu znajduję, że myśl jest własnością, która do mnie należy; ona jedna nie może być odłączoną odemnie“ <sup>1)</sup>. „Cogitatio, haec solaa me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est“.

„Jestem więc czemś, co myśli, niczem więcej, i tę rzecz, która myśli, nazywam umysłem, duszą, inteligencją, rozumem, — słowa, których dokładnego znaczenia dotychczas nie posiadałem“.

1) Rozmyśl. II.



Taką jest oto podstawa psychologii kartezyańskiej. Nie jestem zwierzęciem rozumnym, a przynajmniej nie mogę się uważać z wszelką pewnością za takie; nie mogę się uważać jako posiadającego ciało, które się żywi, chodzi, odczuwa, ponieważ wszystkie funkcyje życia wegetacyjnego: ruch, czucie, suponują istnienie ciała, a ja nie mam pewności posiadania ciała; wszystko, co mogę przyjąć jako właściwie pewne, jest to, że jestem istotą myślącą, wątpiącą, pojmującą, twierdzącą, przeczącą, chcącą lub nie chcącą, imaginującą i czującą.

A jeszcze, dodaje Descartes, ta pewność trwa tylko tyle, co i moje wątpienie lub moja myśl. „Jestem, istnieję, to jest pewne; ale jak długo? Tak długo, jak myślę; być to bowiem może, iż z chwilą, w której przestanę myśleć, przestanę też w tymże samym czasie zupełnie egzystować“.

W ten sposób jasno określony jest przedmiot psychologii: nie jest nim człowiek, ciało i dusza, z potrójnem życiem: roślinnem, czuciowem i intelektualnem, lecz tylko duch i myśl jego, nic więcej ani mniej.

Myśl zawierać będzie wszystko to, co duch może sobie uświadomić, czego więc pewność posiadać może bez obawy złudzeń; zawierać więc będzie poznanie intelektualne, akty woli, zjawiska wyobraźni i czucia.

A zatem duch obdarzony myślą, a myśl ta tłumacząca się w trzech różnych formach: intelekt, wola, czucie,—oto psychologia Descartesa.

Có się tyczy m e t o d y, nie może posługiwać się ona czem innem oczywiście, jak tylko świ a d o m o ś c i ą, ponieważ na zasadzie samej definicyi, rzecz pewna na-

leży do duszy pod warunkiem, iż podpada pod się świadomość.

Ponieważ świadomość jest wyłączną należnością ducha, zwierzę, które ducha nie posiada, nie ma też świadomości; jest więc ono niezdolnem do poznania, do woli, do czucia; jest to ciało, które naturą nie różni się od innych ciał i które jest, jak to zobaczymy, całością, złożoną z części materyalnych, pooddanych wyłącznie pod prawa mechaniki, mechanizmem, automatem.

\* \* \*

Określiwszy w tak wyraźny sposób przedmiot psychologii, Descartes przeciwstawia go ciału, które jest przedmiotem fizyki.

Ograniczymy się w tem miejscu do wskazania tylko tego nowego punktu widzenia, gdyż przyjdzie nam dalej odpowiedzieć nań *ex professo*.

Metodyczne wątplenie, zastosowane do naszych sądów o naturze, odsłania częste błędy, pochodzące stąd, że przypisujemy ciałom własności, które należą w rzeczywistości do nas samych, na przykład kolor lub dźwięk, które odnosimy do rzeczy zewnętrznych, a które jednak tylko w nas samych istnieją.

Otóż, skoro postaramy się o wyrugowanie z naszych sądów o ciałach wszystkiego, co można usunąć bez zniesienia samych ciał, cóż wtedy pozostanie? Ciała ukazują się nam obleczone w pewną formę zewnętrzną, zdolne do ruchu; ale ta forma i ten ruch są rezultatami rozciągłości; wynika stąd, że ciała są i ma-

teryą rozciągłą. Podobnie jak duch jest to coś myślącego, ciało jest to coś rozciąglego. Pomiędzy niemi, duchem myślącym i materią rozciągłą, istnieje niewspółmierność zasadnicza, wyłączość bezwzględna.

\* \* \*

Przyznaliśmy, że dusza, sama w sobie, jest „rzeczą myślącą“; przeciwstawiliśmy ją ciału, w szczególności ciału ludzkiemu, „rzeczy rozciąglej, rządzonej przez prawa ruchu“. Zanim posuniemy się dalej w analizie natury i zawartości myśli, narzuca się nam jedna kwestya: jaki stosunek istnieje pomiędzy myślą a rzeczą myślącą, pomiędzy aktem świadomym a zasadą, która go rodzi?

Descartes odpowiada, że myśl jest atrybutem duszy i że, z tego powodu, niema rzeczywistej różnicy pomiędzy niemi.

Pod słowem substancya Descartes rozumie istotę, która nie potrzebuje żadnej innej do istnienia.

Duch i ciało są substancjami w tem znaczeniu, że nie potrzebują do istnienia innej pomocy, oprócz boskiej.

Substancya daje się poznać jedynie przez swe atrybuty.

Pod słowem a t r y b u t Descartes rozumie własność nierozdzieloną od substancji, w odróżnieniu od własności zmiennych, które nazywają się s t a n a m i (modes) lub m o d y f i k a c y a m i. Substancję może dać poznać którykolwiek z jej atrybutów; istnieje jednak w każdej substancji atrybut główny i on to stanowi naturę lub istotę rzeczy. W ten sposób



rozciągłość w kierunkach długości, szerokości i głębokości stanowi naturę substancji cielesnej, myśl naturę substancji duchowej.

Pomiędzy substancją i jej atrybutem istnieje różnica jedynie rozumowa. Rozróżnienie rzeczy w istocie istnieje tylko, właściwie mówiąc, pomiędzy dwiema lub wieloma substancjami, a poznaje się, że dwie substancje różnią się rzeczywiście po tym znaku, iż możemy poznać jasno i dokładnie jedną bez drugiej. Rozróżnienie zmienne istnieje pomiędzy substancją a jej stanem, albo pomiędzy dwoma stanami tejże substancji. Rozróżnienie rozumowe sprawdzić można pomiędzy substancją a tym z jej atrybutów, bez którego ona nie może być pojętą, lub pomiędzy dwoma atrybutami tejże substancji. Poznaje się rozróżnienie rozumowe po tym fakcie, że nie możemy uformować sobie jasnej i wyraźnej idei o substancji, skoro wykluczemy z niej jej atrybut.

Oto psychologia w formie najmożliwiej uproszczonej. Niema więc potrzeby przyjmowania władz licznych, rzeczywiście różnych między sobą: wystarczy jedna substancja — rzecz myśląca; jej atrybut — myśl; pomiędzy substancją a jej atrybutem — rozróżnienie rozumowe.

Myśl lub świadomość siebie ma podwójny charakter: jest ona jasna i określona.

Poznanie jest jasne, według Descartesa, skoro przedmiot jego obecny jest w myśli bez pośredników. Jest ono określone, skoro mi przedstawia pewną rzecz w jej naturze własnej i z wyłączeniem wszelkiego innego przedmiotu.

Otóż, skoro ja pojmuję samego siebie jako istotę zdolną do wyobrażania sobie rzeczy, myśl moja posiada podwójny charakter jasności i dokładności.

Myśl moja jest j a s n a, ponieważ niema nic tak bezpośrednio obecnego we mnie jak to, co spostrzegam w mojej duszy. Myśl moja jest o k r e ś l o n a, ponieważ fakt myślenia ustanawia radykalną granicę pomiędzy moją myślącą duszą, a ciałami rozciągłymi. Myśl, w rzeczy samej, wyłącza zasadniczo rozciągłość i jej własności pochodne: ruch i podzielność.

Niemożliwość redukcji myśli, to jest aktu świadomości, do rozciągłości stanowi, dla Descartesa i jego szkoły, dowód niematerialności duszy. Dowód ten nie jest wyprowadzony z charakteru poznania intelektualnego, uważanego jako stan wyższy od zmysłowego spostrzegania i od aktów wyobraźni; pochodzi on wprost i całkowicie z charakteru aktu ś w i a d o m e g o.

Pod nazwą aktu ś w i a d o m e g o psychologia kartezyańska rozumie jednakowo akt zmysłu wewnętrznego i akt świadomości intelektualnej.

Niematerialność duszy dowodzi się więc przez przypuszczalną niezłożoność czyli niepodzielność wrażenia i zmysłowego popędu, zarówno jak i przez charakter poznania intelektualnego i aktów woli wyższej.

Jest więc rzeczą zrozumiałą z tego powodu, że psychologowie kartezyańscy, zawsze pod wpływem tego punktu widzenia, ustanawiają naprzód niezłożoność duszy, aby stąd wyprowadzić następnie jej niematerialność. U scholastyków dzieje się odwrotnie, niezłożoność duszy jest tylko dodatkiem do jej niematerialności.

\*

\*

\*

Widzieliśmy, czem jest myśl. Jaką jest jej wartość? Jakimi są nasze myśli i co nam one powiadają o rzeczywistości?

Innemi słowy, przeprowadziliśmy analizę myśli, uważanej z subiektywnego punktu widzenia; Descartes przechodzi do punktu obiektywnego, a raczej krytycznego, aby wystudyować stosunki, istniejące pomiędzy różnemi stanami duszy a przedmiotami, które one przedstawiają.

Oddajmy głos samemu Descartesowi:

„Trzeba, mówi on, abym podzielił swoje myśli na pewne rodzaje i abym rozważył, w których rodzajach właściwie znajduje się prawda lub błąd.

„Pomiędzy mojami myślami są niektóre jakby obrazy rzeczy i tym należy właściwie miano idei: jak na przykład wtedy, gdy przedstawiam sobie człowieka lub chimere, lub niebo, lub anioła, lub Boga nawet. Inne myśli mają inną formę, jak wtedy, gdy czegoś chcę, gdy się boję, gdy twierdzę lub gdy przeczę; pojmuję wtedy coś jako subiekt czynności mego ducha, ale dodaję jeszcze coś innego do idei, jakie mam o tej rzeczy; a pewne myśli z tego rodzaju nazywają się dążeniami lub afektami, inne są d a m i.

„Teraz, co się tyczy i d e i, jeżeli rozważamy je jako takie, same w sobie, i jeżeli nie odnosimy ich do niczego innego, nie mogą być one, ściśle mówiąc, fałszywemi; bo czy to wyobrażam sobie kozę czy chimere, nie mniej jest prawdą, że wyobrażam sobie to lub tamto.

„Nie należy też się obawiać spotkania fałszu w a f e k t a c h lub d ą ż e n i a c h: bo jakkolwiek mógłbym pragnąć rzeczy złych lub nawet takich,



które nigdy nie istniały, nie jest to w każdym razie mniej prawdą, że ja ich pragnę.

„Pozostają więc same tylko sądy, co do których winienem się mieć starannie na baczności, aby nie być oszukanym. Otóż, główny błąd i najzwyklejszy, jaki można spotkać, polega na tem, że uważam idee, które są we mnie, za podobne lub zgodne z rzeczami, które są po za mną.

„Jedne z tych idei zdają się być urodzone wraz ze mną, inne obce i przybývające z zewnątrz, inne jeszcze utworzone i wynalezione przezemnie samego. Albowiem co się tyczy mojej zdolności ujęcia tego, co pospolicie nazywają rzeczą, albo prawdą, albo myślą, wydaje mi się, że to pochodzi nie skąd inąd, ale z własnej mojej natury; ale jeżeli słyszę teraz jaki szmer, jeżeli widzę słońce, jeżeli czuję ciepło, aż do tej chwili sądziłem, że te uczucia poprzedza coś, co istnieje po za mną... Otóż, głównem mojem zadaniem jest zważyć racye, zmuszające mię do przyjmowania idei, jako podobnych do tych przedmiotów... Wiem bowiem, że jedynie na podstawie ślepego i zuchwałego pędu wierzyłem, że istniały po za mną rzeczy, różne od mojej istoty, które przez narzędzia moich zmysłów, czy to w jakikolwiek inny sposób, posyłały do mnie swoje idee czy obrazy i wyciskały swe podobieństwa.

„Ale przedstawia się inna droga dla poszukiwań, czy istnieją po za mną niektóre choć przedmioty z pośród tych, których idee mam w sobie.

W tem miejscu postawiony został problemat kryteryologiczny. W jaki sposób Descartes go rozwiąże?

Przedstawimy dalszy ciąg jego rozumowania w skróceniu:

Moje idee, wzięte z subiektywnego punktu widzenia, jako pewne formy myślenia, nie różnią się między sobą, mówi on, ale różnią się, wzięte z obiektywnego stanowiska.

Naprzód, istnieje idea, która przedstawia mnie samego mnie samemu; inna przedstawia mi Boga; inne — rzeczy cielesne i nieożywione, inne zwierzęta, inne aniołów, inne wreszcie przedstawiają mi ludzi, podobnych do mnie.

Rzeczywistość obiektywna, którą moje idee posiadają, wymaga racji wystarczającej. Otóż, ta racja może się znajdować jedynie w istocie, posiadającej rzeczywiście, w sposób aktualny i formalny, to, co jest rzeczywistością obiektywną w naszych ideach. W przeciwnym razie należałoby powiedzieć, że w przedmiocie moich idei jest coś, co pochodzi z nicości.

Co się tyczy przedmiotu idei siebie samego, żadna trudność się nie następuje, zważywszy, że ja posiadam już pewną wiedzę o tem, że ja jestem ja, rzecz myśląca. Co się tyczy idei innych ludzi, zwierząt, aniołów, tłumaczę sobie bez trudu ich powstanie przy pomocy pierwiastków, zapożyczonych od idei rzeczy cielesnych i idei Boga, jakkolwiek po za mną mogłoby nie być innych ludzi w świecie, ani zwierząt, ani aniołów.

Pozostają więc idee rzeczy cielesnych i idea Boga.

„Co się tyczy idei rzeczy cielesnych, nie spo-



strzegam w nich nie tak wielkiego ani tak doskonałego, co by nie mogło pochodzić odemnie samego...

„Pozostaje więc jedynie tylko idea Boga, którą należy rozważyć, azali nie zawiera w sobie czegokolwiek, co by nie mogło pochodzić odemnie samego. Pod imieniem Boga pojmuję substancję nieskończoną, wieczną, niezależną, wszystko wiedzącą, wszechmocną i przez którą ja sam i wszystkie inne rzeczy (o ile prawdą jest, że one istnieją) zostały stworzone. Otóż te właściwości są tak wielkie i wspaniałe, że im uważniej je badam, tem mniej czuję się przekonany, że idee ich biorą swój początek we mnie samym. A więc należy wywnioskować konsekwentnie ze wszystkiego tego, com powiedział wyżej, że Bóg istnieje: bo jakkolwiek idea substancji zrodzić się mogła była we mnie stąd, że ja sam jestem substancją, nie miałbym przecież idei substancji nieskończonej, ja, który jestem istotą skończoną, gdyby ta idea nie została mi daną przez pewną substancję, która by była prawdziwie nieskończoną.“

„Nie mam też prawa wyobrażać sobie, że pojmuję nieskończoność nie przez prawdziwą ideę nieskończoności, ale tylko przez negację tego, co jest skończonym, podobnie jak rozumiem spoczynek i ciemności przez negację ruchu i światła: przeciwnie, widzę jasno, że w substancji nieskończonej jest więcej rzeczywistości niż w substancji skończonej, i posiadam w pewien sposób w sobie pierwej pojęcie nieskończoności niż skończoności, to jest Boga, niż siebie samego: bo jakżeby możliwą było rzeczą, abym poznać mógł, że wątpię i że pragnę, to jest, że mi brak czegoś i że nie jestem zupełnie doskonałym, gdybym nie miał w sobie żadnego pojęcia o istocie odemnie do-

skonalszej, przez porównanie z którą poznałbym braki swojej natury?“

Zresztą, ja sam, który mam tę ideę Boga, nie mógłbym istnieć, w razie gdyby Boga nie było.

Zapytuję bowiem, od kogo otrzymałbym swe istnienie?

Może od samego siebie, albo od swoich rodziców, albo z innego źródła, mniej doskonałego niż Bóg?

Otóż, gdybym był niezależny od nikogo i gdybym był twórcą samego siebie, nie wątpiłbym o żadnej rzeczy, ani też nie miałbym żadnych pragnień i wreszcie nie brakłoby mi żadnej doskonałości, ponieważ dałbym sobie wszystkie te, o których posiadam pojęcie jakiegokolwiek, i w ten sposób byłbym Bogiem.

Od moich rodziców? Byłoby to tylko przemieszczeniem trudności.

Od innych przyczyn, mniej od Boga doskonałych? To nie jest możliwem, ponieważ w „przyczynie musi być przynajmniej tyle rzeczywistości, co w jej skutku.“

Należy więc wywnioskować koniecznie stąd, iż ja istnieję, i że posiadam pojęcie Istoty doskonałej, to jest Boga, że istnienie Boga jest w widoczny sposób dowiedzione.

Pozostaje teraz tylko już jedna kwestya do rozstrzygnięcia: W jaki sposób ja doszedłem do tej idei? „Nie otrzymałem jej przez zmysły; nie jest ona prostą fikcją mojego umysłu, „a więc pozostaje mi tylko przyjąć, iż idea ta jest urodzona i stworzona wraz ze mną, w chwili gdy ja sam zostałem stworzony, podobnie jak idea siebie samego.

„Bóg ten nie ma żadnych braków; skąd wypływa widocznie, że nie może być oszustem, albowiem naturalne światło nas uczy, że oszukiwanie pochodzi koniecznie z jakiegoś braku.“

A więc doskonałość Boga jest dla nas gwarancją słuszności naszych sądów o rzeczach zewnętrznych; jedyny warunek, jakiego pewność wymaga od nas, jest, abyśmy się trzymali tego, co w naszych pojęciach jest jasnym i dokładnym.

W ten sposób wiemy, czego się trzymać w kwestyi podwójnej: natury i początku naszych pojęć.

Posiadamy dwie idee wrodzone „utworzone wraz z nami, odkąd zostaliśmy stworzeni“: ideę swego ja i ideę Boga.

Dwie te idee są wyraźne i dokładne, a więc bezpośrednie.

Przy pomocy tych dwóch pojęć wytłumaczyć sobie można formację wszystkich innych naszych pojęć wyraźnych i dokładnych.

Istota doskonała, jaką może być sam tylko Bóg, jest niezdolną do oszukiwania nas.

A więc nasza wiedza wyraźna i jasna nie ludzi nas, lecz jest wiernym wyrazem rzeczywistości.

\*

✧

\*

Streśmy w formie konkluzji ogólnej rysy zasadnicze tej pierwszej części psychologii kartezjańskiej:



Ja jestem substancją myślącą.

Myśl moja obejmuje wszystkie fakty, postrzeżone przez zmysł wewnętrzny czyli świadomość, mianowicie fakty uczuciowe czyli afekty, fakty woli czyli popędy, fakty inteligencji czyli sądy.

Moja natura zostaje poznana przez moją myśl: jestem duchem, którego atrybutem jest myślenie.

Metodą psychologii jest więc wyłącznie zmysł wewnętrzny czyli świadomość.

Zresztą niema rzeczywistej różnicy pomiędzy substancją a jej atrybutem, pomiędzy moją duszą a moją myślą.

Moja myśl dowodzi duchowości czyli niematerialności mojej natury, ponieważ pomiędzy atrybutami rzeczy myślącej a atrybutami rzeczy cielesnej brak jest współmierności. Myśl i rozciągłość wykluczają się wzajemnie. Wiem o tem dzięki jasnym i dokładnym pojęciom o jednej i o drugiej.

Jeżeli ja jestem tylko duchem, którego całą naturę czyli istotę stanowi myślenie, zjawiska właściwe ciału, należące do życia vegetacyjnego i zwierzęcego, nie należą do psychologii i podchodzą pod wyłączny zakres fizyki lub raczej mechaniki.

Oto mamy myśl w jej formie subiektywnej, a w tej formie wszystkie nasze myśli są identyczne. Pod względem jednak obiektywnym różnią się one między sobą; wiele z nich tłumaczy się przy pomocy pierwiastków, zapożyczonych od innych; inne znów, jak myśl o mnie samym i o Bogu są we mnie od początku.

Idea Boga za przyczynę może mieć tylko samego Boga.

A więc Bóg istnieje.

Ale Bóg, istota doskonała, nie może mię mieć.

A więc mogę polegać na pewności moich pojęć, pod warunkiem, że trzymać się będę w nich tego, co jest wyraźnem i określonym, to bowiem jest wyrazem rzeczywistości.

Psychologia Descartes'a w ten sposób wiąże się w swoim punkcie wyjścia i terminie końcowym z poszukiwaniem krytycznem prawdy.

Nie zamierzamy rozwodzić się tu nad częścią krytyczną filozofii kartezyjańskiej; ograniczymy się do psychologii. Przyjrzelśmy się jej o tyle, o ile wyznacza sobie ona jako jedyny przedmiot studyów duszę myślącą przy pomocy świadomości. Pod tym względem psychologia Descartes'a jest krańcowo spirytualistyczna. Czem stanie się ona, gdy przyjdzie wziąć pod uwagę duszę w stosunku do form czynności ciała ludzkiego?

## II. Mechanycyzm, zastosowany do badania człowieka czyli do antropologii.

Skoro się psychologię zamknie w sposób systematyczny w granicach badania duszy myślącej i skoro uczyni się z myśli atrybut charakterystyczny ducha, to widoczna, że wtedy studyowanie duszy staje się już z powodu samej definicyi badaniem umysłu, a psychologia staje się wyłącznie spirytualistyczną.

Ale co powiedzieć wtedy o tych objawach życia ludzkiego, które nie identyfikują się z myślą? Do ja-

kiej zasady sprowadzić trawienie, bicie serca, krążenie krwi, wrażliwość na światło i na dźwięk organów zmysłów; czem stają się te zjawiska?

Dla Descartesa niema wątpliwości.

Z chwilą, gdy dane zjawisko nie należy do aktów świadomości, nie należy też do duszy, lecz do ciała.

Otóż ciało ludzkie, podobnie jak i inne ciała w naturze, jest tylko substancją rozciąglą, zdolną do ruchu.

Stąd wszystkie zjawiska, które nie są świadomą myślą, należącą do umysłu, są stanami ruchu.

Fizjologia i część psychologii—którą my uważamy, wraz z Arystotelesem, za zależną od duszy, nie jako spirytualnej i subiektywnie różnej od ciała, lecz jako substancjonalnie połączonej z organizmem—tworzą więc dwa rozdziały mechaniki.

Descartes przyznaje to wyraźnie.

Traktat jego o człowieku zaczyna się od tych słów:

„Trzeba, abym wam opisał naprzód ciało oddzielnie, następnie duszę również oddzielnie, i w końcu, abym pokazał wam, w jaki sposób te dwie natury powinny być połączone i zjednoczone, aby utworzyły ludzi do nas podobnych.

„Przypuszczam, że ciało jest jedynie statua lub maszyną glinianą, którą Bóg formuje umyślnie, aby uczynić ją jaknajbardziej podobną do nas... w taki sposób, aby naśladowała wszystkie te funkeye, które można wyobrazić sobie jako zależne od materji i pochodzące jedynie z dyspozycji organów. Widzimy zegary, fontanny sztuczne, wiatraki i inne podobne maszyny, które jakkolwiek utworzone przez ludzi, posiadają jednak siłę do ruchu w różny sposób i same



przez się... Podobne możecie zobaczyć w grotach i fontannach ogrodów naszych królów, gdzie sama siła wody, poruszającej się przy wyjściu ze źródła, dostateczną jest do wprowadzenia w ruch różnych maszyn, a nawet do grania na kilku instrumentach i wymawiania kilku słów, stosownie do układu prowadzących wodę rur.

„I prawdziwie, można bardzo dobrze porównać nerwy maszyny, którą wam opisuję, do rur maszyn tych fontan, jej mięśnie i ścięgna do innych różnych części i sprężyn, służących do ruchu, jej zwierzęce siły do wody, co je porusza, gdzie serce jest źródłem, a zwoje mózgu kanałami. Co więcej, oddychanie i inne podobne czynności, właściwe jej, naturalne i zwykłe, są podobne do ruchu zegara lub młyna, który bieg zwykły wody uczynić może ciągłym. Przedmioty zewnętrzne, które przez samą swoją obecność działają na organy zmysłów naszej maszyny i tym sposobem zmuszają ją do poruszania się w różnych i licznych kierunkach, podobne są do obcych ludzi, którzyby weszli do której z grot tych fontan, zmieniając nieświadomie tem samym ruchy przez samą swoją obecność; albowiem nie mogą oni tam wejść inaczej, jak wstępując na pewne stopnie, które tak są połączone z całą maszyneryą, że obniżenie ich sprowadza np. ukrycie się kąpiącej się Dyany w zaroślach; a jeżeli ci ludzie iść będą naprzód ciągle, chcąc ująć Dyane, sprowadzą naprzeciw siebie Neptuna, grożącego im trójzębem; jeżeli skierują się w inną stronę, wywołają jakiego potwora morskiego, który obryzga im twarz wodą lub coś podobnego, stosownie do fantazji inżynierów, którzy wszystko to obmyślili. I wreszcie, kiedy ta maszyna otrzyma d u s z ę r o z u m n ą,

siedlisko jej główne będzie w mózgu i podobną stanie się do majstra wodnego, który powinien być w rezerwuarze, gdzie się zbiegają wszystkie kanały i rury, gdy chce wywołać albo zatrzymać albo zmienić ruch w mechanizmie.“

W innym miejscu Descartes wyraża się w ten sposób:

„Ten ruch krwi, który wytłumaczyłem, tak samo jest rezultatem koniecznym części, które można widzieć w sercu, ciepła\*), które czuć można, włożywszy w nie w palec, jak ruch zegara jest skutkiem siły, położenia i formy ciężarów i kół zębatych.

„Duchy zwierzęce podobne są do subtelnego gasy lub płomienia, bardzo czystego i bardzo żywego; serce wytwarza je ustawicznie i wznoszą się one do mózgu, służącego im za rodzaj rezerwuaru. Stąd przechodzą do nerwów, które je rozdzielają pomiędzy muskuły i wywołują skurcze lub rozkurcze, stosownie do ich ilości.

„Pragnę, abyście uważali, po tem, com powiedział, wszystkie funkcyje, które przypisałem tej maszynie (ciału ludzkiemu), jak trawienie mięsa, bicie serca i arteryi, odżywianie się i wzrost członków, oddychanie, sen i czuwanie; odbieranie światła, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła i innych podobnych właściwości przez organy zmysłów zewnętrznych, odbicie ich idei przez organ zmysłu ogólnego (sens commun) i wyobraźni, zatrzymanie lub odcisnięcie się tych idei

---

1) Descartes myli się, przypisując ciepłu ruch krwi; ruch ten, jak wiadomo, tworzą skurcze ścian sercowych.



w pamięci; ruch wewnętrzny popędów i namiętności i w końcu ruchy zewnętrzne wszystkich członków, tak właściwie zgadzających się z tyłu czynnościami rzeczy, nasuwających się zmysłom; pragnę, powiadam, abyście uważali, iż te funkcyje pochodzą w sposób naturalny w tej maszynie z jednej tylko dyspozycyi jej organów, ni mniej ni więcej, jak to się dzieje w zegarze lub w innym automacie z powodu układu ciężarów i kół, tak że nie należy przypuszczać w nich żadnej innej duszy roślinnej ani czującej, ani też żadnej innej zasady ruchu i życia nad jej krew i te płyny subtelne, poruszane przez ciepło ognia, palącego się nieustannie w sercu, a który ma tę samą naturę, co i wszystkie inne ognie, płonące w ciałach nieożywionych.“

Proszę zauważyć słowa Descartesa: Wszystkie te funkcyje (roślinne lub czuciowe) pochodzą w tej maszynie w sposób naturalny z jednego tylko układu jej organów ni mniej ani więcej, jak ruchy zegara lub innego automatu...

W twierdzeniu tem jest podwójna teza:

Naprzód w funkcyach życia roślinnego i zwierzęcego wchodzi w grę tylko same siły mechaniczne.

Następnie te siły są jedynie przyczynami sprawczymi: funkcyje pochodzą z samego układu organów. Jest to mniej więcej zdanie Lukrecyusza: „Quod natum est, id procreat usum“.

Zresztą dwie te tezy są wyraźnie potwierdzone przez Descartesa.

W „Zasadach filozofii“ (Principes de philosophie) oznajmia on w wyrazach formalnych, że fizyka sprowadza się do mechaniki. Ciało ma za istotę rozciągłość; rozciągłość tłumaczy kształt i ruch ciała rozciągniętego, ruch zaś następnie zdaje sprawę ze wszystkich pozostałych zjawisk fizycznych.

„Oto dla czego, powiada, w całym wszechświecie istnieje tylko jedna i ta sama materya, która znaną jest jedynie tylko przez rozciągłość swoją. A wszystkie własności, które w niej widzimy jasno, redukują się do tego, że jest ona podzielna i ruchliwa w swych częściach... Wszelka zmiana lub różnorodność form zależy od ruchu...”

Albowiem twierdząc otwarcie, że nie znam innej materyi rzeczy cielesnych nad tę, która jest podzielna na wszystkie sposoby, ruchliwą i podatną do przyjmowania form (figurale), którą geometrowie nazywają ilością i biorą za przedmiot swych demonstracyi; że nie widzę w niej nic więcej, oprócz tych podziałów, tych form i tych ruchów; że przyjmuję za prawdziwe to tylko, co płynie w sposób oczywisty z tych pojęć zwykłych, o których prawdzie wątpić nie możemy. A ponieważ można w ten sposób wytłumaczyć wszystkie zjawiska natury, jak to zobaczymy w dalszym ciągu, sądzę, iż nie należy przyjmować żadnej innej zasady, ani też innych pragnąć“.

Co się tyczy przyczyny ruchu, jest ona podwójna: jedna powszechna i pierwotna, przyczyna ogólna sumy wszystkich ruchów we wszechświecie, druga szczegółowa, dzięki której różne części materyi nabývają ruchu, którego z początku nie miały.

Przyczyną ogólną wszystkich ruchów może być oczywiście dla Descartesa tylko Bóg, albowiem aby

stworzyć ruch, należy, mówi on, przebyć odległość pomiędzy nicością a bytem; do tego trzeba potęgi nieskończonej. Bóg niezmienny sam działa też niezmiennie. A więc Bóg zachowuje ruch, który stworzył, i z tego powodu ilość ruchu w świecie jest niezmienną.

Descartes z równą stanowczością wyklucza z badania natury poszukiwanie przyczyn celowych (causes finales).

Dzieło Boga jest zbyt wielkie, mówi, abyśmy zdołali je zrozumieć; byłoby więc zarozumiałością z naszej strony chcieć określić cele, które Stwórca sobie założył:

„Strzeżmy się zbyt dobrego o sobie mniemania... A w nie wpadniemy szczególnie, gdy sądzić będziemy się zdolnymi do zrozumienia przez potęgę naszego umysłu celów, jakie Bóg założył sobie, stwarzając świat.

„Z tego powodu nie będziemy i my czerpać żadnego motywu, tyającego rzeczy w przyrodzie, w celu, jaki Bóg lub natura założyła sobie przy akcji twórczym, ponieważ nie powinniśmy mieć pretensyi przeniknięcia zamiarów boskich; a jeżeli przyjmujemy Go za cel wszystkich rzeczy, zobaczymy, że przy pomocy naturalnego światła, jakim nas obdarzył, powinniśmy wyprowadzić wnioski z jego atrybutów, iż wymaga On od nas pewnego poznania, tyającego się tych jego skutków, które podpadają pod nasze zmysły“.

Interpretacya mechanistyczna zjawisk życia roślinnego i zwierzęcego o tyle, o ile one nie identyfikują się z myślą, była więc logiczną konsekwencyą zasad ogólnych Descartesa w interpretacyi natury.

Stąd zaś pochodzi najbardziej wybitny charakter całej psychologii kartezyańskiej: o p o z y c y a,



sprzeczność, jaką stworzyła pomiędzy duszą a ciałem.

\*

\*

\*

Descartes, jakśmy zauważyli, jest przede wszystkim geometrą, u m y ś l e m d ą ż ą c y m d o p r o s t o t y i d e d u k c y j n y m. Studyjąc duszę, sprowadza całą jej czynność do myśli, naturę jej do zdolności myślenia. Studyjąc ciała, w tem i ciało ludzkie, sprowadza wszystkie ich własności do rozciągłości, całą ich czynność — do ruchu.

Istota myśli wyklucza rozciągłość i ruch; istota ruchu i rozciągłości nic wspólnego nie ma z myślą.

Cóż teraz stanie się z połączeniem duszy i ciała?

Boć ostatecznie nie podlega to wątpliwości, jest pewne ciało, które w odróżnieniu od innych ciał, dla mnie obcych, uważam za s w o j e ciało; nie podlega wątpliwości, że moja dusza może działać i cierpieć wraz z mojem ciałem \*); jak wytłumaczyć te fakty niezawodne?

---

\*) „Niczego bardziej i mocniej nie uczy mię ta natura, mówi sam Descartes, niż, że posiadam ciało, które źle się mie-wa, gdy czuję ból, które potrzebuje jeść i pić, gdy mam uczucia głodu i pragnienia i t. d. Nie powinienem więc w żaden sposób wątpić, że może być w tem jakaś wątpliwość.

Natura też uczy mię przez te uczucia bólu, głodu, pragnienia i t. p., że nie mieszkam poprostu w mojem ciecie, jak sternik w swym okręcie, lecz że jestem oprócz tego z niem złączony, tak



„Ta kwestya, pisze Descartes do księżnej palatyńskiej, Elżbiety, należy do tych, o którą można zaczepiać mię z największą słusnością na zasadzie ogłoszonych przezemnie pism. Istnieją bowiem dwie rzeczy w ludzkiej duszy, od których zależy cała wiedza, jaką o naszej naturze powziąć możemy; jedna z nich to, iż ona myśli, druga, że będąc złączona z ciałem, może wraz z niem działać i cierpieć; nie mówiłem prawie nic o tej ostatniej i usiłowałem jedynie dać pojąć pierwszą, z tego powodu, że głównem mojem dążeniem był dowód różnicy, jaka istnieje pomiędzy ciałem i duszą, ku czemu pierwsza tylko mogła służyć, a druga byłaby przeszkadzała.“

Descartes więc złożył zeznanie, iż rozpatrywał psychologię ludzką z jednego tylko punktu; antropologię zamienił na psychologię.

W tem leży główny błąd jego metody.

Ustanowił on różnicę pomiędzy ciałem i duszą, doprowadzając je aż do przeciwstawności; usunął duszę do małej części substancji mózgowej, zadawałnając się wprowadzeniem ją tam w stosunki z płynami zwierzę-

---

zmieszany, iż tworzę z niem jakby jedno. Bo gdyby tak nie było, to gdy ciało moje zostaje zranionem, nie czułbym żadnego bólu, ja, który jestem rzeczą myślącą; lecz dostrzegliśmy tę ranę przez samo tylko rozumienie, jak sternik spostrzega przez widzenie, że coś złamało się w jego statku; a skoro moje ciało potrzebuje pié lub jeść, poznałbym to wprost, nie potrzebując nawet być ostrzeżonym przez niewyraźne uczucia głodu lub pragnienia; albowiem w rzeczy samej wszystkie te uczucia głodu, pragnienia, bólu i t. p. nie są czem innem, a jeno pewnemi niejasnemi formami myślenia, które pochodzą i zależą od związku i jakby pomieszania (*mélange*) umysłu z ciałem.“ Rozmyśl. VI.

cemi, aby mózdz otrzymywać, przez ich pośrednictwo, informacye o tem, co się dzieje w ciele, i aby przesyłać przez nie polecenia do nerwów i mięśni i kierować w ten sposób ruchami organizmu.

Ale im bardziej ustala się przeciwstawność duszy z ciałem, tem bardziej niknie możliwość naturalnego ich połączenia.

Otóż, na razie księżna palatyńska dopytuje swego znakomitego korespondenta o połączenie właśnie duszy z ciałem.

„Skoro Wasza Wysokość widzi wszystko tak jasno, pisze jej Descartes, iż nic przed nią nie można ukryć, spróbuję więc tu wytłumaczyć, w jaki sposób pojmuję połączenie duszy z ciałem, i w jaki sposób posiada ona siłę do poruszania niem.“

Wytłumaczenie Descartesa może być, wedle naszego rozumienia, streszczone w następujących słowach: Wszystko to, co wiemy, pochodzi od pewnych pierwotnych pojęć, które natura nam dała w celu poznania rzeczy. Te pojęcia pierwotne są szczerze: one nie mogą nas mylić. Skoro się mylimy, to dla tego że ich nie rozróżniamy lub też że stosujemy je do rzeczy, do których nie należą.

Jeżeli teraz chcemy otrzymać jasną ideę o połączeniu duszy z ciałem, należy nam poszukać, jakim jest pojęcie pierwotne, które posiadamy w sposób naturalny „o duszy i ciele razem.“

Posiadamy, według Descartesa, różne kategorie pojęć pierwotnych; niektóre z nich są ogólne, te pasują do wszystkiego, takimi są, na przykład, pojęcia istoty, liczby, trwania; co się tyczy ciała w szczególności, mamy pojęcie rozciągłości; co się tyczy duszy, pojęcie myśli; w końcu co się tyczy duszy i ciała razem,

posiadamy jedynie pojęcie ich związku; z pojęcia zaś tego płynie pojęcie siły, którą posiada dusza do poruszania ciałem, a ciało do oddziaływania na duszę.

W jaki więc sposób świadomości odsłaniają się pojęcia związku duszy z ciałem, siły, przez którą dusza działa na ciało, a ciało na duszę?

Przywykliśmy przypisywać własnościom niiby rzeczywistym ciał, takim jak ciężkość, ciepło, władzę działania na inne ciała. Otóż, skoro wyobrażamy sobie ciężkość, jako siłę zdolną poruszać ciało, w którym ona się znajduje, ku środkowi ziemi, nie doznajemy żadnego trudu w pojmowaniu, jak ta siła porusza ciałem, ani też w jaki sposób jest ona złączona z ciałem, i nie myślimy, iż to połączenie odbywa się przez przywiązanie lub przez rzeczywiste dotknięcie jednej powierzchni z drugą. Pojęcie podobnej akcji nie odnosi się do ciężkości. Albowiem ciężar nie jest własnością rzeczywistą ciał, jak to pokaże się w fizyce. Twórca naszej natury dał nam więc specjalne pojęcie o sposobie, w jaki dusza z ciałem jest połączona, i pojęcie to powinno dać nam rozwiązanie antropologicznego problemu o związku duszy z ciałem.

Język Descartesa, zdaje się, nie posiada w tem miejscu swej zwykłej jasności. Pragniemy przedstawić czytelnikowi cały ustęp, jakkolwiek nieco przydługi, na zasadzie którego spróbowaliśmy wyrazić myśl jego:

„Po pierwsze uważam, że istnieją w nas pewne idee pierwotne, które są jakby źródłowemi i na wzór których formujemy wszystkie nasze poznania; tych idei jest bardzo niewiele: Albowiem, po najogólniejszych: bytu, istoty, liczby, trwania, które przystają do wszystkiego, co możemy pojąć, posiadamy jedynie roz-



ciągłość dla ciał, z której to idei wypływają idee formy i ruchu; dla duszy samej mamy tylko ideę myśli, w której zawarte są postrzeżenia rozumienia i skłonności woli; w końcu dla duszy i ciała razem mamy jedynie ideę ich związku, z której wypływa pojęcie siły, którą posiada dusza do poruszania ciałem i ciało do działania na duszę, wywołując jej uczucia i namiętności. Sądzę też, że cała nauka ludzka polega na dobrem różróżnieniu tych idei i na stosowaniu każdej z nich do tych tylko rzeczy, do których ona należy: Albowiem gdy spróbujemy wytłumaczyć jakąkolwiek trudność przy pomocy idei, do niej nie należącej, nie omieszkamy omylić się, podobnie jak i wtedy, gdy usiłować będziemy wyjaśnić jedną z tych idei przez drugą; gdyż będąc pierwotnymi, żadna nie może być zrozumiana inaczej jak sama przez się. Podobnie użytek zmysłów dał nam idee rozciągłości, figury i ruchu, bardziej od innych zrozumiałe. Główna przyczyna naszych błędów pochodzi stąd, że chcąc wytłumaczyć rzeczy, używamy zazwyczaj tych idei, do których one nie należą; jak wtedy, gdy przez wyobrażnię chcemy pojąć naturę duszy lub gdy pragniemy zrozumieć, w jaki sposób dusza porusza ciałem, przy pomocy idei o tem, jak jedno ciało porusza inne. Oto dla czego, w Rozmyślaniach, które Wasza Wysokość raczyła czytać, usiłowałem dać wyjaśnienie idei, należących do duszy samej, odróżniając je od idei, należących do ciała samego; pierwszą rzeczą, którą winienem wytłumaczyć następnie, jest sposób pojmowania idei, należących do związku duszy z ciałem, wyłączając te, które należą do samej duszy, jak i te, które należą do samego ciała. Do tego celu



służyć może, jak mi się zdaje, to, com był napisał w odpowiedzi na sześć postawionych mi zarzutów; albowiem nie możemy poszukiwać tych pierwotnych idei gdzieindziej, tylko w naszej duszy, która posiada je wszystkie z natury swojej, ale nie zawsze je dość rozróżnia jedne od drugich lub też nie przypisuje ich przedmiotom, do których one należą. W ten sposób sędzę też, żeśmy pomieszali pojęcie siły, którą dusza działa na ciało, z pojęciem siły, którą jedno ciało działa na drugie; i żeśmy przypisali jedną i drugą nie duszy, bo tej jeszcze nie znamy, lecz różnym własnościom ciał, jak ciężar, ciepło i inne, które wyobraziliśmy sobie jako rzeczywiste, t. j. mające byt różny od bytu ciała, a więc jako substancye, jakkolwiek nazwaliśmy je własnościami. I używaliśmy, aby je zrozumieć, już to idei, które mamy w sobie, aby poznać ciało, już to tych, które nam służą do poznania duszy, stosownie do tego, czy to, co im przypisywaliśmy, było materyalne czy też niematerialne. Naprzykład, przypuszczając, że ciężkość jest własnością rzeczywistą, o której nie mamy żadnej innej wiadomości, oprócz tej, że posiada siłę skierować ciało, w którym się znajduje, ku środkowi ziemi, nie mamy żadnej trudności, aby zrozumieć, jak ona to ciało porusza, ani jak jest z niem złączona; i nie sędzimy bynajmniej, aby to się odbywało przez przywiązanie lub zetknięcie rzeczywiste powierzchni z powierzchnią, albowiem doświadczamy w sobie samych, iż posiadamy osobne pojęcie dla zrozumienia tego; i sędzę, że używamy źle tego pojęcia, stosując je do wyjaśnienia ciężkości, która nie jest w rzeczywistości niczem różnem od ciała, jak to mam nadzieję wykazania w fizyce, lecz, że dane nam zo-

stało, aby zrozumieć sposób, w jaki dusza porusza ciałem.\*)

Descartes kończy swą próbę wytłumaczenia temi słowy: „Byłbym zbyt zarozumiały, gdybym śmiał sądzić, że odpowiedź moja powinna zadowolnić Waszą Wysokość.“

W rzeczy samej Jej Wysokość odpowiada, że nie jest zadowolona i żąda wyjaśnień co do dwóch punktów: naprzód co do różnicy trzech rodzajów idei pierwotnych, służących względnie do poznania duszy [samej, ciała samego i związku duszy z ciałem; następnie co do użycia porównania z ciężkością, aby lepiej zrozumieć działanie duszy na ciało.

Na punkt pierwszy Descartes odpowiada, iż „wizji wielką różnicę pomiędzy temi trzema rodzajami pojęć w tem, że dusza [pojmuje się przez rozumienie (l'entendement) czyste; ciało czyli rozciągłość, figura i ruch mogą być pojęte także przez czyste rozumienie, ale o wiele lepiej przez rozumienie poparte przez wyobrażnię; i wreszcie rzeczy, należące do związku duszy z ciałem, pojęte być mogą jedynie w sposób ciemny zarówno przez czyste zrozumienie, jak nawet i przez rozumienie, poparte przez imaginyację, ale pojąć je można bardzo wyraźnie przez zmysły; skąd pochodzi, iż ci, którzy wcale nie filozofują i posługują się tylko zmysłami, nie wątpią o tem, że dusza porusza ciało i że ciało działa na duszę, lecz uważają jedno i drugie jako jedną rzecz, to jest, oni pojmują ich związek; albowiem pojmować związek

---

\*) *Lettres de M. Descartes*. T. I. list. 29. Wydanie Cousina 1825.

jaki zachodzi pomiędzy dwiema rzeczami, jest to pojmować je jako rzecz jedną. Myśli zaś metafizyczne, które ćwiczą czyste rozumienie, pozwalają nam rozemnić ideę duszy; a nauki matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię przez pracę nad figurami i ruchami, przyzwyczajają nas do sformowania pojęć wyraźnych o ciele. Ostatecznie tylko przez korzystanie z życia i przez rozmowy zwyczajne, i wstrzymując się od rozmyślania i studyowania rzeczy ćwiczących wyobraźnię, nauczyć się można pojmować związek duszy z ciałem.“

W każdym razie, dodaje filozof naiwnie, związek duszy z ciałem jest w gruncie rzeczy nie do pojęcia; a to obraca w nicosć wszystkie próby poprzednie wytłumaczenia: „Nie wydaje mi się, mówi, aby umysł ludzki był zdolnym do pojmowania zupełnie jasnego i jednocześnie różnicy pomiędzy duszą a ciałem i ich związku; a to z powodu, że należy je pojmować jako dwie rzeczy i zarazem jako jedną, co sobie przeczy wzajemnie.“

Co się tyczy drugiego punktu, tłumaczenie Descartesa idzie aż do przypisania duszy pewnej rozciągłości, to zaś zmierza do materjalizacyi duszy i obala zasadnicze tezy psychologiczne, dotychczas bronione, o niewspółmierności wzajemnej myśli i rozciągłości, umysłu i materji.

„Ponieważ Wasza Wysokość sądzi, że łatwiej jest, konkluduje Descartes, przypisanie materjalności i rozciągłości duszy, niż przypuszczenie jej zdolności poruszania ciał i dawania się przez ciała poruszać, bez materji; błagam Panią przypisać laskawie tę materję i tę rozciągłość duszy, gdyż to znaczy jedynie pojmować ją, jako połączoną z ciałem; po-



jąwszy to zaś dobrze, łatwo będzie zważyć, że materya, jaką się przypisało tej myśli, nie jest samą myślą, i że rozciągłość tej materyi jest innej natury, niż rozciągłość tej myśli; a to dla tego, że pierwsza określona jest w pewnem miejscu, z którego wyklucza wszelkie inne rozciągle ciało, czego druga nie czyni; i w ten sposób Wasza Wysokość powróci z łatwością do różnicy pomiędzy duszą a ciałem, jakkolwiek zrozumie już ich związek. \*)

Poczem Descartes uchyla się od dalszych tłumaczeń, powołując się na konieczność pojechania do Utrechtu, dokąd wezwał go magistrat dla wyjaśnienia tego, „co pisał o jednym z ministrów“; „to zniewała mię do skończenia w tem miejscu, pisze, aby pójść zasiągnąć rad co do środków uwolnienia się jaknajprędzej od tych szykan.“

Problemat antropologiczny jest więc bez rozwiązania. Usiłowania napróżno przedsiębrane przez Descartesa, aby go rozwiązać, przyczyniły się do tem silniejszego tylko uwydatnienia jego nierozwiązalności. Problemat ten jest nierozwiązalny, ponieważ został źle postawiony. Człowiek nie jest połączeniem dwóch substancyi, z których jedną ma być dusza myśląca, a drugą ciało rozciągle, lecz tworzy on jedną złożoną substancję.

---

\*) *Lettres de M. Descartes t. I. list. 30. Wydanie Cousina.*



## ROZDZIAŁ II.

# Rozwój psychologii kartezyańskiej.

---

Widzieliśmy, że kartezyańska psychologia wpadła w niedającą się usunąć sprzeczność.

Sprzeczność ta musiała wyjść siłą samą rzeczy z przeciwstawności utworzonej pomiędzy duszą, zredukowaną do nierozciągłej substancji, przeznaczonej wyłącznie do myślenia, a ciałem, z którego uczyniono substancję rozciąglą, obdarzoną wyłącznie mechanicznym ruchem.

Zobaczymy, że wyłączny spirytualizm i mechanicyzm wielkiego francuskiego nowatora ciągnąć się będą w różnych kierunkach przez XVII i XVIII wiek, aż do chwili, gdy rozmaite kierunki spotkają się i przez zlanie się w jeden dadzą początek psychologii współczesnej.

Kierunek, z kartezyańskiego spirytualizmu poczęty, od samego początku rozdzieli się na dwie linie i utworzy z jednej strony okazyonalizm i ontologizm Malebranche'a i panteizm Spinozy, z drugiej zaś idealizm.

Kierunek zaś, poczęty z mechanicyzmu, rozszerzy się pod podwójnym wpływem filozofii i nauki i zabarwi pozytywizmem współczesny idealizm.

## I. Rozwój kartezjańskiego spirytualizmu.

### A. *Okazyjonalizm, spinozizm, ontologizm.*

Psychologia Descartesa zawierała w zarodku filozofię okazjijonalizmu i ontologizmu Malebranche'a.

Niemożliwem jest, powiedział Descartes, pojąć rzeczywiste działanie duszy na ciało lub też ciała na duszę, ponieważ dwie te substancje posiadają własności przeciwne, które czynią niepodobnemi wzajemne ich stosunki: czyż nie jest więc rzeczą naturalną odrzucić te działania i przyjąć, że skoro powstaje w nas uczucie wywierania wpływu na nasze organy, autorem czynności tej jest Bóg, i skoro zdaje nam się, że otrzymujemy wpływ od ciała, wpływ ten pochodzi od Boga? Popędy duszy stają się w ten sposób okazją przyczynowej akcji Boga na ciało; ruchy, pochodzące od ciała, stają się okazją akcji Boga na duszę; lecz ani dusza ani ciało nie posiadają przyczynowości sprawczej.

Otóż, nigdzie uczucie działania nie występuje tak silnie, jak w stosunkach duszy z ciałem. Jeżeli więc nawet tu uczucie oddziaływania jest złudzeniem, wolno, zdaję się, wywnioskować, iż cała czynność istot stworzonych jest jedynie pozorną, a przyczynowość rzeczywista należy wyłącznie do Stwórcy.

Czemże stanie się w rzeczywistości akcyja czynnika na rzecz bierną, motoru na rzecz zdolną do ru-

chu? Przyznajecie motorowi substancyonalność własną, przyznajecie rzeczy zdolnej do ruchu substancyonalność własną: jakże chcecie, aby pierwsza substancya mogła działać rzeczywiście na drugą?

Czy wyobrażacie sobie własność, która przechodzi z jednej substancyi do drugiej? Oczywiście nie; bo gdzież mieścić się będzie ta własność w czasie przechodzenia z jednej rzeczy do drugiej. Czy istnieje ona może samodzielnie, w stanie substancyi? Lub też w stanie bytu przypadkowego, złączona z substancją pośredniczącą? W obu razach trudność jest ta sama, ponieważ trzeba znowu wyjaśnić akcyę substancyi pośredniczącej, zupełnie tak samo, jak z początku wyjaśnić należało działalność czynnika pierwotnego na cośkolwiek od niego różnego.

Na to trudne pytanie jedna tylko istnieje odpowiedź, powie Malebranche; polega ona na uznaniu istot stworzonych jako obecnych jedne wobec drugich, lecz nie posiadających zdolności do oddziaływania rzeczywistego jedne na drugie; pozorne ich stosunki są dziełem Boga samego.

Lepiej jeszcze będzie, powie Spinoza, gdy zniesiemy substancyonalną różnicę pomiędzy istotami; uznajmy, że istnieje jedna tylko substancya, obdarzona myślą i rozciągłością, — myślą, aby wytłumaczyć czynności, których świadomość posiada dusza, rozciągłością, aby wytłumaczyć materialny ruch; od razu problemat przyczynowej komunikacyi zostaje zniesiony.

Czy zniesiony jednak? Oto kwestya.

Ale mniejsza tymczasem o to; wystarczy dla nas skonstatowanie, że psychologia Descartesa zawie-

rała w swem łonie okazyjonalizm Malebranche'a i panteizm Spinozy.

\* \* \*

Pod wpływem tegoż krańcowego spirytualizmu francuskiego myśliciela zrodzić się miał i ontologizm i przyczynić się z kolei do rozkwitu panteizmu.

W tej chwili jesteśmy na terytoryum ideologii i krytyki.

Skąd biorą się w duszy pojęcia rozciągłości, formy, ruchu?

Sama dusza je rodzi? Lecz własności duszy są tym pojęciom zasadniczo przeciwne, nie mogą więc dostarczyć na nie materyału.

Ciało je nasuwa? Ale ciało jest niezależne od duszy; cóż może ono mieć z nią wspólnego?

Pozostaje Bóg, jako ostatnia ucieczka zrozpaczonej nauki o ideach. Pojęcia rozciągłości, formy, ruchu przedmiot swój czerpią w Bogu, jako w źródle wszelkiej rzeczywistości stworzonej, i tam, w Bogu, rozum ludzki je spostrzega.

Sam więc Bóg tłumaczy nam początek intelektualnej naszej wiedzy.

On też sam gwarantuje i jej pewność.

Wiemy już, że dla Descartesa pewność istnienia Boga zawiera się w idei, którą mamy o Istocie doskonałej. Należało więc, aby w tej lub innej formie Descartes przyznał inteligencji intuicyę Istoty najwyższej. Co więcej, jeżeli dusza nie znajduje się w stosunku bezpośrednim z istotami materyalnemi i jeżeli sama w sobie nie posiada śladów, świadczą-



cych o oddziaływaniu tych istot na nią, pewność i powaga doświadczenia zewnętrznego może mieć tylko w Bogu również oparcie.

Pod obiema postaciami zatem, ideologiczną i krytyczną, istnienie i natura naszych pojęć o świecie materialnym prowadzą logicznie do uznania bezpośredniej intuicji nieskończoności.

Dodać należy, że w czasie gdy Descartes pisał swoją rzecz „O metodzie“ i swe „Rozmyślenia“, teoria ideologiczna Scholastyki o abstrakcji była skrzywioną, dzięki czemu charakter konieczności, powszechności, wieczności przedmiotu myśli z łatwością pomieszany mógł być z atrybutami boskimi. Uznając metafizyczny charakter Prawdy, Dobra, Piękna, wyobrażano sobie, że spostrzega się pojęcia boskie i wchodzi w stosunek z samym Absolutem.

Ontologizm w ten sposób torował drogi panteizmowi.

## B. *Idealizm.*

### § 1. Geneza idealizmu.

Kartezyjańska psychologia została rozwiniętą w innym kierunku przez Locke'a, Berkeley'a, Hume'a, Kanta i stworzyła tendencje idealistyczne, które przesiąkniętą jest tak głęboko współczesna psychologia.

Pod nazwą idealizmu rozumiemy zaprzeczenie poznania czegobądź oprócz idei samych—w formie zaś pozytywnej: uznanie za niepoznawalne wszystkiego, co nie jest pojęciem.

Descartes jest ojcem idealizmu.

Należy jednak bliżej to określić. Idealizm Descartesa nie był powszechnym, ograniczał się bowiem do rzeczy cielesnych. Realność myślącej duszy, przedmiotu świadomości, i istnienie Istoty doskonałej, zasady bezpośredniej pojęcia doskonałości — nie podlegały kwestyi poznania; szło więc tylko o realność natury rzeczy materyalnych.

Aby ciała mogły być spostrzegane przez duszę, mówił sobie Descartes, muszą mieć możność działania na nią; w ten sposób dusza sądzić może z natury otrzymanej akcyi o naturze czynnika na nią działającego; ale przy pomocy jakiego środka ciało, które zdolne jest tylko do przybierania formy i poruszania się, działać może na umysł, którego cała zdolność polega na myśleniu?

Przypuściwszy zresztą, że działanie to jest możliwe, na cóż się by ono przydało? Ostatecznie ciało oprócz rozciągłości, formy, ruchu nie posiada nic więcej w sobie. Zaś nasze wrażenia i wyobrażenia mówią nam o kolorze, dźwięku, przyjemności i przykrości: cóż wspólnego mają te rzeczy z tamtymi?

Dusza nasza jest harfą, w której natura mądrze nastroiła struny; skoro powietrze w nie uderza lub też porusza je ręka artysty, drgają one i wydają harmonijne tony: czy można powiedzieć, że wiatr lub palce artysty są harmonijne? Nie, oczywiście.

Podobnież i ruchy cielesne, rodzaj przedłużenia ruchów zewnętrznych, są dla duszy przyczynami okazyjonalnemi, które ją popychają do myślenia; lecz myśli same, „pojęcia bólu, koloru, dźwięków i wszystkich rzeczy podobnych“, są wyłącznem dziełem duszy.

Descartesowi musiało się przedstawiać coś, co jest na zewnątrz nas, coś, niewiadomo co, które budzi potęgę duszy i wprowadza ją w akt poznania, co Kant nazwie numenem, rzeczą w sobie; ale ponieważ przyjętem zostało, iż ciało nie może oddziaływać na myślącą duszę, że nie ma większego podobieństwa pomiędzy naszymi wyobrażeniami i ruchem, który je wywołuje, niż pomiędzy harmonią muzyczną, wydaną przez grające narzędzie, a palcem, który je porusza, logicznym przeto jest wniosek, że my znamy tylko nasze pojęcia. Konkluzya ta jest właśnie definicyą samą idealizmu.

\* \* \*

Możnaby przez chwilę przypuszczać, że empiryzm Locke'a powinien zaznaczyć reakcyę przeciwko kartezyańskiemu idealizmowi. Locke, w rzeczywistości, wystąpił przeciwko wrodzonym pojęciom Descartesa, lecz uczynił to niezręcznie; argumenty filozofa angielskiego nie trafiały do celu; traktowały one pojęcia wrodzone jako aktualną wiedzę. Tymczasem Descartes nie utrzymywał, że pojęcia aktualne są wrodzonymi, lecz że wrodzoną jest zdolność do ich tworzenia bez pomocy jakiegokolwiek czynnika, obcego duszy. Stąd wynika, że usiłowania Locke'a w celu przyznania zmysłowemu doświadczeniu udziału w tworzeniu naszej wiedzy, obrócić musiały się przeciwko intencyom autora i raczej wzmocniły niż zachwiały stanowiskiem idealizmu kartezyańskiego.

Zresztą w zapatrywaniach Locke'a i Descartes'a na niepoznawalność substancji niema głębszych różnic.

Według Locke'a posiadamy dwa źródła pojęć: wrażenie zmysłowe i refleksja; pierwsze daje nam poznać własności zmysłowe, druga operacje duszy; otóż cała czynność umysłu ogranicza się do ustanawiania pomiędzy pojęciami prostymi, czerpaniem z tych dwóch źródeł, stosunków tożsamości lub różności, zgodności i niezgodności; ludzki rozum nie posuwa się ponad percepcję i uporządkowanie tych stosunków. „Pojęcia specyficzne, które posiadamy o substancjach materialnych, są tylko kolekcją pewnej liczby pojęć prostych, rozważanych jako skupione w jednym przedmiocie“.

Locke posuwa się nawet dalej w idealizmie kartezjańskim. Descartes nie myślał nigdy kwestionować substancjonalności myślącego ja. Angielski myśliciel uważa substancjonalność umysłu za tak samo niepewną, jak i substancjonalność materji; bo, pisze on, „otrzymujemy pojęcie niematerialnego umysłu, rozważając pojęcia myślenia, chcenia lub możliwości zatrzymania i poruszenia ciał, jako przywiązane do pewnej substancji“. O tem, czem jest substancja materialna lub spirytualna, nie mamy najmniejszego pojęcia. „W obu tych rzeczach, idea substancji zarówno jest niejasną, lub raczej jest niczem dla nas, ponieważ jest to tylko *un je ne sais quoi*, co uważamy za podkład naszych pojęć“.

\* \* \*



Locke więc zredukował psychologię do następującego: Odczuwalne własności ciała i operacye duszy przedstawiane są przez pojęcia, jedne proste, inne złożone, pomiędzy któremi rozum ustanawia stosunki; u podstawy jednego i drugiego stawia on pewien nieznaną podkład, który nazywa substancją, materją lub umysłem.

Podkład ten nieznaną własności materialnych jest dla Berkeley'a zbyt cenny; filozof irlandzki znosi substancję ciała i pozostawia jedynie umysł. Można odrzucić przesłanki jego rozumowania, lecz skoro przyjmie się idealizm Descartes'a i Locke'a, nie podobna zaprzeczyć ścisłości jego dedukcyi. „Własności odczuwalne, mówi on, to kolor, forma, ruch, smak i t. d... czyli pojęcia, które spostrzegane są przez zmysły. Otóż, jest to kontradykcją umieszczać pojęcie w pewnej rzeczy, która nie jest obdarzona percepcją, ponieważ mieć pewne pojęcie a spostrzegać, to jedno i to samo. A więc przedmiot, w którym istnieje kolor, forma i inne własności odczuwalne, winien je znać; stąd wynika oczywistość, iż niemożliwym jest istnienie substancyi nie myślącej. Ostatecznie więc materja lub substancja materialna nie istnieje; egzystować może jedynie substancja myśląca, a zatem spirytualna“<sup>1)</sup>).

\* \* \*

Hume jest jeszcze radykalniejszy; nie uznaje on żadnego rodzaju substancyi, posuwa się do zniesienia

---

<sup>1)</sup> Berkeley. The principles of human knowledge. London. 1893.

tego „nieznanego podkładu pojęć“, który nazywamy duszą lub umysłem, i chce stworzyć „psychologię bez duszy“.

To, co Locke nazywa ideami, u Hume'a nazywa się wrażeniami (impressions). Szkocki krytyk rozumie pod tem słowem różne stany świadomości; nazywa on wrażeniami zmysłowemi czucia czyli percepcye, a wrażeniami refleksyjnymi popędy czyli pragnienia, afekty czyli wzruszenia. Co się tyczy idei, są one osłabionem powtórzeniem wrażeń lub wspomnieniem poprzednich pojęć <sup>1)</sup>.

Wrażenia i pojęcia posiadają własności atrakcyjne, dzięki którym tworzą się węzły asocyacyjne między niemi, obchodząc się zupełnie bez osobnej i różnej od nich władzy czynnej.

Misya psychologii polega na wystudyowaniu postępowej organizacyi wrażeń i pojęć oraz praw, według których powinny się łączyć, aby tworzyć syntezy,

---

<sup>1)</sup> „Pragnąłbym zapytać filozofów, mówi Hume, czy ich pojęcie *substanty* i pochodzi od wrażeń zmysłowych czy też od wrażeń refleksyjnych? Jeżeli ono otrzymanem zostało przez zmysły, zapytałbym, przez który i w jaki sposób? Jeżeli przez oczy, powinien być to kolor; przez uszy, a więc dźwięk; smak, jeżeli przez język, i tym podobnie dla pozostałych zmysłów. Nikt jednak, jak sądzę, twierdzić nie będzie, że substancya jest kolorem, dźwiękiem lub smakiem. Pojęcie substancyi zatem pochodzi powinno od wrażeń refleksyjnych, jeżeli rzeczywiście istnieje. Ale wrażenia refleksyjne to wzruszenia i popędy; a żadne wzruszenie lub popęd nie może nam przedstawić substancyi. Nie posiadamy zatem pojęcia substancyi, oddzielnej od kolekeyi własności szczegółowych i nie przywiązujemy do tego słowa innego znaczenia, gdy używamy go w naszych mowach lub rozumowaniach“.

Hume. *Traité de la Nature humaine*. I, 6.

których całość nazywa się duszą świadomą lub umysłem.

\* \* \*

W psychologii Hume'a idealizm jest powszechny: wszystko, to co nie jest pojęciem, jest niepoznawalne. Mimo to dla Hume'a, podobnie jak i dla jego poprzedników, idealizm pozostaje faktem; u Kanta dopiero staje się on prawem konstytucyjnym umysłu ludzkiego.

Hume doszedł do idealizmu na drodze indukcji, Kant przybywa tam drogą dedukcji.

Descartes widział w ruchach cielesnych jedynie przyczynę podniecającą czynności duszy, gdy tymczasem przyznawał duszy władzę przyrodzoną zdania sobie sprawy z cech, myśl wyróżniających; Kant ujął u źródła samego ten pomysł zasadniczej roli duszy w produkcji wiedzy.

Myślący podmiot, mówi on, posiada własny swój sposób reakcji; stosuje do danych doświadczenia swe elementy formalne (intuicje, kategorie, idee) i z syntezy tych form *à priori* ze zmysłowymi wrażeniami wynika specjalny charakter aktów poznania. Pojęcia substancji i przyczyny są owocami podobnych syntez kategorii poznania z fenomenami: są one więc „*fabricamenta mentis*“, przedmioty fikcyjne, których rzeczywistości obiektywnej niepodobna stwierdzić.—Jeżeli numeny, nawet materyalne, nie dają się poznać, tembardziej substancje duchowe i rzeczywistość Istoty boskiej są transcendentnymi, poza granicami ludzkiego poznania.

Oto mamy idealizm, ustalony indukcyjnie i dedukcyjnie, drogą analizy i drogą syntezy: jest on faktem i jest on prawem ludzkiego poznania.

Od tej chwili panować on będzie dumnie w szkołach filozofii. W Anglii i Ameryce nazwą go agnostycyzmem, we Francyi fenomenalizmem, ale pod temi różnemi nazwami jest on w gruncie rzeczy tą samą doktryną negatywną o przyrodzonej niezdolności ludzkiego umysłu do przekroczenia subiektywnego pojęcia.

Idealizm, w oczach swych zwolenników, nie jest jakimkolwiek systemem filozofii, równym lub też od innych wyższym, jest to najwyższa zdobycz myśli. Wielka liczba współczesnych nam ludzi jest przekonaną, że Kant położył słupy herkulesowe pod budynek ludzkiego umysłu. To też metafizyka, ostatnie słowo filozofii, utraciła dla nich swe przyrodzone znaczenie. Nie oznacza już ona nauki o tem, co czy to negatywnie czy pozytywnie, przekracza doświadczenie, lecz naukę o granicach ludzkiej inteligencji, stosownie do słów filozofa królewieckiego: „Główny, może jedynie rozsądny użytek filozofii rozumu czystego jest, ostatecznie, czysto negatywny: ponieważ służy on nie jako instrument do wzbogacenia wiedzy, lecz jako środek do oznaczenia jej granic; zamiast odkrywać prawdy, ogranicza się on skromnie do sztuki zapobiegania błędom“.

## § 2. *Geneza pozytywistycznego charakteru idealizmu.*

Widzieliśmy pochodzenie współczesnego idealizmu. Powstał z twierdzenia, że dusza czerpie



sama z siebie swe myśli o rzeczach (Descartes); z twierdzenia, że dusza zna jedynie pojęcia proste i kolekcye pojęć prostych, pochodzących jedne od zmysłów, inne od refleksyi (Locke); z twierdzenia, że cała wiedza, jaką dusza posiada, i dusza sama, to rezultat asocyacji pierwiastów psychologicznych, rodzaju atomów psychologicznej chemii, łączących się według powinowactwa podobieństw, współczesności i następstwa (Hume); w końcu z negacyi poznawalności wszystkiego, co przekracza fenomen (Kant).

Czy w ten sposób pojęty idealizm jest materjalizmem, czy też spirytualizmem?

Nie jest on z konieczności ani jednym ani drugim.

U Descartesa idealizm byłoczywiście spirytualistycznym; nie był on materjalistycznym u Locke'a, zważywszy, że Locke rozróżniał dwa źródła poznania, zmysły i refleksye, i dwa rodzaje substancyi, materję i umysł. U Berkeley'a był on krańcowo spirytualistycznym. Wreszcie nie był on bynajmniej materjalistycznym u Kanta, zważywszy, że kantyzm zainaugurował ruch reakcyjny przeciwko empiryzmowi Hume'a i bronił, przeciwko myślicielowi szkockiemu, koniecznego i powszechnego charakteru zasad, specjalnie zaś zasady przyczynowości.

Jakże to się więc zrobiło, że idealizm stał się p o z y t y w i s t y c z n y zarówno we Francyi, w Niemczech, w Anglii i Ameryce?

Przez p o z y t y w i z m rozumiemy, stosownie do określenia Stuarta Milla, system filozofii, który przyjmuje jeden tylko sposób myślenia, a więc i poznania, sposób myślenia pozytywny, to jest, sposób poznania przez zmysły.

L o g i c z n i e niema koniecznego związku pomiędzy idealizmem i pozytywizmem. Przypuściwszy, że nie jestem w stanie poznać nic innego oprócz swoich p o j ę ć, pozostaje jeszcze dowiedzieć się, co to są te pojęcia i skąd one się biorą, czy są one materialne czy spirytualne, czy pochodzą wyłącznie od zmysłów, czy też częścią tylko od zmysłów, a częścią ze źródeł nadzmysłowych.

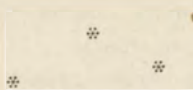
H i s t o r y c z n i e niema pokrewieństwa, jakiegoś to widzieli, pomiędzy idealizmem a pozytywizmem.

Jak się to stało, że idealiści nadali swojej filozofii charakter głównie pozytywistyczny?

Ciekawe to zjawisko ma dwie przyczyny: jedną historyczną, drugą naukową.

Po Descartesie rozwijał się równolegle do idealizmu, kierunek sensualistyczny, który logicznie przeszedł w materializm: on to był pierwszą przyczyną wniesienia pozytywizmu do psychologii XIX wieku. O nim mówić będziemy naprzód.

Następnie rozważymy rozwój kartezyańskiego mechanicyzmu i w nim znajdziemy drugą przyczynę.



Przez wyraz s e n s u a l i z m przyjmuje się teoria ideologiczna, która widzi we wrażeniu jedyne źródło wszelkiego poznania.

Sensualizm nie jest z konieczności materialistycznym, albowiem można przyjąć, że wrażenie jest

jedynym źródłem naszego poznania, a mimo to utrzymywać, że istnieje zasada niematerialna, która czerpie u źródła tego elementy, których opracowanie stanowi wiedzę naszą.

Condillac naucza, w swoim dziele o wrażeniach, że „sąd, refleksya, wzruszenia, wszystkie czynności duszy, jednym słowem, są tylko wrażeniem, które przybiera rozliczne kształty.“ Wrażenie więc według niego, jest jedynym źródłem naszej wiedzy całej; lecz aby mogło ono stać się pojęciem, powinno poddać się przekształceniu, którego czynnikiem może być tylko natura niematerialna duszy. Jakkolwiek niematerialność duszy nie została odrzuconą, lecz przeciwnie, potwierdzoną przez ojca francuskiego sensualizmu, łatwo spostrzedz jednakże, że została przez niego ciężko zachwiana. Bo rzeczywiście, jeżeli poznanie nie przekracza zakresu wrażliwości, dla czego poznający miałby być koniecznie czemś więcej, niż czysto myślowym czynnikiem?

Locke z większą racją i z większym naciskiem, niż Condillac, zachował duszy rolę, wymagającą niematerialności. Obok wrażeń uczynił on miejsce dla „refleksyi“, a więc dla poznania operacyi duszy, i odniósł on tę wiedzę do czynnika niematerialnego. Ale nawet w tych warunkach niematerialność duszy stawała się niepewną. Nacisk, z jakim Locke starał się odróżnić od kartezyańskiego spirytualizmu i wysunąć naprzód w tym celu wydatną rolę wrażenia w naszym umysłowym życiu; pomieszanie wyobrażeń intelektualnych i wrażeń zwysłowych, które bez różnicy określa słowem wspólnem *i d e i* lub *m y ś l i*; hipoteza wreszcie, ulubiona przez niego, materyi, która nabrałaby zdolności myślenia: wszystko to w szczególny sposób



zacierają różnice znamienne wrażenia i myśli, materji i umysłu, i ułatwiało przystęp materyalizmu na terytoryum psychologii.

Hume okazał więcej stanowczości. Postawił on wprost idyentyczność zjawiska świadomego, w r a ż e n i a l u b p o j ę c i a, i [procesu nerwowego, cielesnego. „Rozważając materję a p r i o r i, mówi, należy przyznać, że wszystko jest zdolnem do wszystkiego... Stąd, że nie wiemy, w jaki sposób jest czynną działalność sprawcza, nie wynika, abyśmy mieli prawo przeczyć jej. Czy rozumiemy powszechne ciężenie? A jednak przyjmujemy je. Otóż, jak ruch wywołuje ruch, podobnie i zmiany w myśli następują zawsze po pewnych zmianach w ruchu materji. A więc mamy prawo uznawać zmiany materyalne, które stale poprzedzają myśl, jako p r z y c z y n ę myśli, ponieważ przyczyna jest niczem innym, tylko stałym antecedensem.“

Lecz fakt, mający za przyczynę materyalną zmianę, sam może należeć tylko do kategorii faktów materyalnych. Jest więc rzeczą naturalną zidentyfikowanie świadomego faktu czyli myśli z nerwową zmianą, która sama jest tylko stanem materji.

Na tym oto gruncie rozwijały się mechanicyzm Descartesesa w Anglii i we Francji. Równolegle do wyłącznego spirytualizmu, którego rozwój przedstawiliśmy powyżej, mechaniczna koncepcja natury robi sobie miejsce i zabarwia ostatecznie idealizm cechą pozytywistyczną.

Rozważmy naprzód m e c h a n i c y z m jako koncepcję filozoficzną, a następnie jako teorię naukową.

\* \* \*



## II. Rozwój mechanicyzmu w psychologii kartezyńskiej.

Aby rozwiązać problemat związku duszy z ciałem, w sposób, któryby nie naruszył różnicy dwóch substancyi, Descartes umieścił w małym kawałku nerwowej substancyi duszę spirytualną, która miała poruszać, przez pośrednictwo duchów zwierzęcych, nerwami i mięskułami organizmu i w ten sposób wchodzić w stosunek z ciałem i światem zewnętrznym.

Jednakże, skoro dusza ma władzę sama sobie tworzyć pojęcia; skoro nie może otrzymywać nic od świata zewnętrznego, umieszczenie w gruczole gruszkowym czy szyszkowym (glande pinéale) siedliska, gdzieby dusza mogła się spotykać z ciałem, nie jest potrzebne do wytłumaczenia początku naszych pojęć. W tym względzie związek duszy z ciałem jest bez korzyści.

Jedynym powodem umieszczenia niematerialnej duszy w gruczole gruszkowym jest konieczność wyjaśnienia tych ruchów ciała, które, jak nam mówi świadomość, wywołujemy sami. Otóż, czy konieczną jest do tego dusza niematerialna? Czy nie jest możliwem zastąpienie niematerialnej duszy przez substancję mózgową poprostu? a mówiąc ogólniej, przez czynnik mechaniczny? Ta hipoteza: zastosowanie do dyrekcyi ruchów organizmu materializmu mechanicznego, posiada, jak się zdaje, podwójną korzyść **j e d n o ś c i i p r o s t o t y.**

Natura sama umysłu ludzkiego popycha go do **j e d n o ś c i.** Nic w tem dziwnego. Jego funkcją jest abstrahowanie i uogólnianie. Otóż uogólniać jest to dostrzegać stosowalność do **j e d n e g o o p o-**

wiednika rosnącej liczby podmiotów. Descartes już stosował rozciągłość, formę, ruch do wszystkich stworzonych rzeczy, duszę wyjąwszy; przeczył on, aby istniała zasadnicza różnorodność pomiędzy zjawiskami materyalnymi substancji mineralnych, zjawiskami odżywczymi rośliny, zjawiskami życiowymi zwierzęcia; stwierdzał więc identyczność substancjalną substancji tak z pozoru różnych, jak minerał, roślina, zwierzę lub ciało ludzkie. Cóż naturalniejszego nad zniesienie także różnicy pomiędzy innymi zjawiskami i uznanie identyczności zasadniczej ciała i duszy myślącej? Czy nie było to wskazaniem wykończeniem syntezy wszechświata?

Dla czego Descartes „przyszył“ duszę do ciała ludzkiego? — pytał La Mettrie — który lubił się uważać za kartezyjanina. Dla motywów ubocznych, odpowiadał, aby się nie narazić księżom. Uznanie bowiem niematerialnej duszy, bacznie się przypatrzwszy, nie da się usprawiedliwić w psychologii kartezyjańskiej. Jeżeli można przyjąć maszynę-roślinę, maszynę-zwierzę, to dla czego nie przyjąć maszyny-człowieka?

Bez wątpienia, indukcya La Mettrie'go nie jest logiczna. Istnieją na korzyść niematerialności duszy racye inne, niż te, któremi się wojuje przeciwko zredukowaniu rośliny i zwierzęcia do prostych maszyn. Niemniej jednak jest prawdą, że Descartes obalił wszystkie, prócz jednej, baryery przed inwazyą materjalizmu mechanistycznego i w ten sposób przygotował umysły do usunięcia ostatniej przeszkody.

P r o s t o t a jest drugą korzyścią hipotezy mechanistycznej; zastąpienie duszy niematerialnej Descartesa czynnikiem materyalnym pozwala wrzeczywistości uniknąć wielu trudności, które w filozofii Descar-

tesa wydają się nierozwiązalnymi. Descartes umieszcza duszę niematerialną w gruczole gruszkowym, aby kazać jej przewodniczyć stamtąd ruchom ciała. Otóż, sposób egzystencji i duszy, której naturą myślenie, w substancji mózgowej jest sprzecznością. Myśl, jako myśl, nie przywiązana jest do żadnego miejsca; a więc substancja myśląca, jako taka, nie jest nigdzie zlokalizowaną. To też słyszeliśmy, jak Descartes mówił do księżnej Elżbiety, że należy sobie wyobrażać duszę, obdarzoną inną rozciągłością niż materya, zważywszy, że ta wyłącza z miejsca, w którym się znajduje, wszelkie inne ciało, podczas gdy pierwsza tego nie wyłącza.

Podobnie sprzecznym jest sposób działania i myślenia duszy, aby mózg wywołać ruchy organizmu. Według zasad mechaniki, nawet kartezjańskiej, sam ruch tylko zrodzić może ruch, jako przyczyną wtórna. Ruch jednak jest, wedle swej definicji, zmianą pozycji ciała lub części ciała, a więc zmianą figury; zmiana figury zaś jest możliwą jedynie w ciele przestrzennem. Jedynie ciało przestrzenne zatem zdolne jest do wywołania ruchu, a więc dusza, której atrybut wyłącza rozciągłość, niezdolną jest do wywołania ruchu.

Co więcej, ilość ruchu jest we wszechświecie niezmienną. Otóż z dwóch rzeczy jedna: albo wprowadzenie w ruch ciała ludzkiego przez duszę odbywa się bez straty równoznacznej, a wtedy ilość ruchu we wszechświecie będzie zmienną; albo też to wprowadzenie w ruch odbywa się na warunkach strat równoznacznych w motorze, a wtedy motor ten, zdolny do strat materialnych, może być tylko materialnym. O ile więc się nie chce obalić zasady fizyki Descar-



tesa: stałej ilości ruchu we wszechświecie, należy odrzucić niematerialność duszy ludzkiej.

Bezwątpienia, można spróbować uniknąć tej konsekwencji. Clerselier usiłował to uczynić. Prawdą jest, mówił, iż aby wywołać ruch w ciele, należy stworzyć ruch; lecz dusza nie potrzebuje, mówiąc ściśle, produkować ruchu, lecz nim kierować. Przypuściwszy nawet, co nie jest dokładne, że władza duszy nad ruchami jest wyłącznie kierowniczą, odpowiedź Clerseliera i tak do niczego nie doprowadzi. Na zasadzie prawa bezwładności, ciało każde zachowuje ruch prostoliniowy, dopóki jaka siła nie zmieni jego kierunku. Aby więc zmienić kierunek poruszonego ciała lub też aby go zatrzymać, konieczną jest akcja mechaniczna. Dusza może więc kierować ciałem pod warunkiem jedynie stworzenia mechanicznych skutków. A więc poprzedni dylemat wraca <sup>1)</sup>.

Streśmy to przedstawienie filozoficzne mechanicyzmu i przyjdźmy do konkluzji:

Sensualizm przygotował zmysły do zidentyfikowania zjawiska nerwowego ze zjawiskiem świadomości; Hume sądził, że ta identyfikacja nie przedstawia nic niemożliwego, przeciwnie, wymaganą jest przez ciągłą styczność zmian w nerwach i myślach. Jednakże, z drugiej strony, powstaje dążenie do zastąpienia duszy przez substancję, zdolną do zajmowania miejsca i wywoływania energii mechanicznej — a to z potrzeby jedności i aby uniknąć trudności, jakie

---

<sup>1)</sup> W tem miejscu nie możemy zaproponować rozwiązania tej trudności; celem naszym w tej chwili jest przedstawienie rozwoju idei kartezjańskich.



przedstawia obecność i sposób działania duszy niematerialnej w gruczole nerwowym.

Myśląca dusza zostaje w ten sposób zniżoną do warunków materialnych i poddana prawom mechaniki. Ale świadomość protestuje przeciwko tym brutalnym przeczeniom materializmu. Stąd powstaje usiłowanie zasłonięcia przez dobrowolną niewiedzę problemu natury myśli i duszy myślącej; z tego usiłowania powstanie pozytywizm.

\*

\*

\*

Rozpatrywaliśmy dotychczas mechanycyzm jako koncepcję filozoficzną; ograniczony przez Descartesa do substancji roślinnych i zwierzęcych, zastosowany został przez uczniów jego i do natury ludzkiej. W ten sposób pojęty, mechanycyzm powołać się może na jedność swej koncepcji; przez prostotę swoją zniósł on nierozwiązalną trudność, którą zrodził wpływ, przypisywany niematerialnej duszy na ruchy ciała w psychologii Descartesa; nie mniej przeto pozostał hipotezą filozoficzną.

W ściślejszem znaczeniu fizycznym kartezyański mechanycyzm nie przekraczał również granic hipotezy. Brakowało mu podstawy doświadczalnej.

Czy postęp nauki nie dostarczy mu tej podstawy?

Mechanycyzm wyrazić można w dwóch przypuszczeniach:

Zjawiska świata materialnego, jeśli nie wszystkie zjawiska wszechświatowe, są rodzajami ruchu.

W naturze istnieją jedynie przyczyny sprawcze; przyczyn celowych niema.

Nadzwyczajny postęp, jakiego nauka dokonała w ostatnim stuleciu, zdaje się dostarczać podstawy doświadczalnej tym dwom przypuszczeniom. Przewszystkiem fizjologia sprowadza zjawiska życia pozornie najbardziej tajemnicze do objawów fizyczno-chemicznych i pozwala na zastosowanie do świata życia mechanicznej interpretacji, przyjętej dla ciał nieorganizowanych. Następnie, Lavoisier dowodzi doświadczalnie zachowania materji ważkiej w czasie przemian chemicznych. „Nic się nie tworzy, nic nie ginie.“ Termodynamika wykazuje, że ciepło nie jest fluidem niezniszczalnym i niezmiennym, jak to sądził Newton, lecz że może być zużyte przez zamienienie na pracę i być stworzone przez żywą siłę ciała w ruchu. Można określić, ile potrzeba ciepła na wyprodukowanie jednostki pracy, i odwrotnie, ile potrzeba pracy mechanicznej zużyć, aby wyprodukować jednostkę ciepła, i w ten sposób dochodzi się do utworzenia stosunku równoważności pomiędzy ciepłem i energią mechaniczną. Mayer, Clausius, Joule, Helmholtz odkryli w przybliżeniu równoważnik mechaniczny ciepła i równoważnik cieplny pracy; Weber i Helmholtz równoważnik mechaniczny elektryczności.

Termodynamika i elektrodynamika prowadzą więc do tej ogólnej konkluzji: jeżeli zechcemy przyjąć pod imieniem e n e r g i i siłę żywą, pracę, ciepło, elektryczność, a ogólniej, wszystkie siły mechaniczne, fizyczne i chemiczne natury, doświadczenie pozwala nam na twierdzenie, że wszystkie siły te posiadają pewien równoważnik mechaniczny; jeżeli one

się wzajemnie zastępują, dzieje się to według prawa równoważności; badając więc te siły w ich całości, abstrahując od wszelkiej siły systemowi temu obcej, wolno powiedzieć, że natura nie narusza ilości energii, inaczej, że suma energii wszechświata pozostaje niezmienną.

Wyrażając w jednej formule zasady Lavoisiera i Meyera, można powiedzieć: „Suma energii w świecie tak jest niezmienną, jak i masa stanowiących świat materialnych cząstek.“

To wystarczy, z d a j e s i ę, aby się przekonać, iż mechanicyzm oparty jest na podstawie doświadczalnej i aby zamienić doktrynę w teorię naukową.

Czy można również schronić pod dach nauki zarzuty przeciwko przyczynom celowym? Szyderstwa Bacona, zarówno jak i zasady fizyki kartezyańskiej rzuciły znamię niepopularności na teleologię. Według angielskiego empiryka doświadczenie jest jedynym środkiem poznania natury, a doświadczenie nie może przekroczyć przyczyn sprawczych. Poszukiwanie przyczyn celowych byłoby więc jałową grą, niegodną nauki.

Przypuściwszy jednakże, że badanie przyczyn celowych wygnaniem zostało z fizyki, czy nie narzuca się ono jednak niemniej naukom biologicznym? Czy żyjące organizmy i zwierzęce instynkty nie dostarczają dowodów widocznych celowości?

Karol Darwin dał, jak wiadomo, czysto mechaniczne wytłumaczenie początku gatunków i rozwoju instynktów. Według niego środowisko zmienia organy w przypadkowy sposób; organ tworzy funkcję; funkcya z kolei oddziałuje na organi wpływa



na cały organizm, tak że formacja i transformacje wszystkich organizmów zależą wyłącznie od wpływów wypadkowych. Podobnie, sądzi Darwin, działanie tworzy przyzwyczajenie, a przyzwyczajenie rodzi instynkt.

Jak wiadomo darwinizm przyjęty został przez większość przyrodników. Urok zdobyczy termo- i elektrodynamiki w związku z genialnem dziełem Darwina nadał dwom dogmatom zasadniczym mechanicyzmu fizycznego i biologicznego przynajmniej pozory teorii naukowej.

\*

\*

\*

Fizyka kartezyańska usunęła przyczyny celowe z pola natury nieorganicznej, którą badanie uczyniło rozdziałem mechaniki. Prace Darwina usunęły celowość z granic życia, sprzyjając w ten sposób zastosowaniu do istot żyjących koncepcyi pozytywnej natury. Czy nie byłoby rzeczą możliwą uogólnić tę koncepcyę, redukując zjawiska historyczne i socyalne do zjawisk natury, któreby objęła fizyka pod swe prawa ogólne?

Twórcą koncepcyi pozytywnej jest August Comte. Pociągnięty przez ogólne pojęcia postępowego rozwoju ludzkości, był sekretarz Saint - Simona wyobraża sobie historię ludzkiego umysłu jako pochod od stanu teologicznego do stanu metafizycznego, a od tego do naukowego wyłącznie czyli pozytywnego. Na początku, mówi on, ludzkość widzi same tylko pozazmysłowe



przyczyny zjawisk; ludzki umysł przechodzi jednym skokiem od zgruba zauważonego faktu do przyczyny nadnaturalnej, która bezpośrednio i stale rodzi go i nim kieruje. Skoro przez modyfikację, zresztą drugorzędną, zamienia się tę jedną przyczynę, nazwaną Opatrznością, na wielość sił abstrakcyjnych, zdolnych wywołania zjawisk, wstępuje się w fazę metafizyczną. Metafizyka, tak samo jak teologia, nie nam nie objaśnia; jedna i druga usiłuje dosięgnąć przyczyn, które są poza naszą możliwością. „W końcu, w fazie pozytywnej, ludzki umysł, uznawszy niemożliwość otrzymania pojęć bezwzględnych, rezygnuje z odszukania początku i przeznaczenia wszechświata, i poznania przyczyn wewnętrznych zjawisk, aby zwrócić się do odkrycia, przy pomocy skombinowania rozumowania i obserwacji, praw faktycznych zjawisk, to jest ich stałych stosunków następstwa i podobieństwa. Wytłumaczenie faktów, zredukowane wtedy do ich miary właściwej, jest obecnie tylko związkami, ustalonymi pomiędzy różnymi szczegółowymi zjawiskami a kilkoma faktami ogólnymi, których liczbę zmniejszać będzie coraz bardziej postęp nauki. <sup>1)</sup>”

August Comte jest przekonany, że prawo rozwoju, spostrzeżone w historyi, sprawdza się w życiu indywidualnym każdego człowieka. Każdy z nas jest „teologiem w dzieciństwie, metafizykiem w młodości i fizykiem w wieku męskim“. Umysł ludzki znaj-

---

<sup>1)</sup> Cours de Philosophie positive, pierwsza lekcya, str. 4—5.

duje się dziś w fazie pozytywnej, ostatniej, po której już nic lepszego nie można się spodziewać. I rzeczywiście, teorye Laplace'a i Newtona pokazują nam następstwo i jednorodność wszystkich zjawisk astronomicznych i fizycznych; „prawo ciężenia pokazuje nam z jednej strony, całą olbrzymią różnorodność astronomicznych faktów jako jeden i ten sam fakt, rozpatrywany z różnych punktów widzenia: ogólną tendencję wszystkich cząstek do zbliżenia się w prostym stosunku do ich mas, a odwrotnym do kwadratów ich odległości; gdy tymczasem, z drugiej strony, ten ogólny fakt przedstawia się nam jako proste rozszerzenie zjawiska, doskonale nam znanego, ciężaru ciał na powierzchni ziemi.“ Co więcej, przewidzieć można chwilę, w której chemia i fizyologia złączą się z innymi gałęziami wiedzy. Pozostałby wtedy jeden dezyderat do osiągnięcia. Po zbudowaniu fizyki niebieskiej, fizyki ziemskiej, mechanicznej czy chemicznej, fizyki organicznej, roślinnej czy zwierzęcej, pozostałaby do utworzenia *fizyka socjalna*. „Jest to jedyny brak, który należy wypełnić, aby ukończyć budowę filozofii pozytywnej.“ Comte pochlebia sobie, że uzupełni ten brak i uogólni w ten sposób pozytywną koncepcję wiedzy. „Oto jest cel pierwszy, cel specjalny niniejszego kursu,“ mówi. <sup>1)</sup> Zauważmy, że według Comte'a filozofia pozytywna nie ma misji stworzenia jednej z tych syntez powszechnych, jaką później spróbuje Spencer, gdzie „wszystkie zjawiska uważane są jako skutki jedynej zasady, jako poddane jednemu prawu... Przypuszczam, że środki umysłu

---

1) Cours de Philosophie positive, str. 22.

ludzkiego są zbyt słabe, a świat zbyt skomplikowanym, aby podobna naukowa doniosłość dała się osiągnąć kiedykolwiek... W każdym razie, zdaje mi się rzeczą pewną, że przy obecnym stanie wiedzy naszej jesteśmy zbyt odlegli od czasu, w którym próba podobna da się racjonalnie przedsięwziąć.“<sup>1)</sup>

Ambicya założyciela pozytywizmu ogranicza się do obserwowanych faktów. Pod tym względem wyraz pozytywna filozofia, zastosowany do oznaczenia najwyższej objektywności, nie jest szczęśliwie pomyślny. Wyraz ten budzi zbyt naturalnie ideę innego poznania, jak to, które pozytywna wiedza ofiaruje. Dla Comta filozofia jest tylko fizyką, posuniętą do ostatnich granic ogólności. „Jeżeli można mieć nadzieję osiągnięcia kiedy tego powszechnego wytłumaczenia“ — które przed chwilą nazwał chimerycznym — da się to uczynić tylko na drodze sprowadzenia wszystkich zjawisk natury do najogólniejszego prawa pozytywnego, jakie znamy, do prawa ciężenia, które wiąże już zjawiska astronomiczne z częścią zjawisk ziemskich.“<sup>2)</sup>

Pierwszym warunkiem utworzenia filozofii pozytywnej jest podział pracy. Ale podział ten, jakkolwiek jest konieczny, rodzi poważne niedogodności, którym należy, o ile możliwości, zapobiegać. Należy się obawiać, aby umysł ludzki, specjalizując się, nie zgubił się w końcu w pracy nad szczegółami. Koniecznym więc jest zwrócenie się do innego rodzaju studyów, aby nie dopuścić do rozproszenia się ludzkich koncepcyi. Nie sposób jednak dziś myśleć o systemie starożytnych, gdzie każdy filozof dążył do ogarnięcia

<sup>1)</sup> Cours de Philosophie positive, str. 53.

<sup>2)</sup> Ibid. str. 54.



całości wiedzy; byłoby to cofnięciem się umysłu ludzkiego. „Prawidłowy środek uniknięcia szkodliwych skutków krańcowej specjalizacji, polega, przeciwnie, na udoskonaleniu samego podziału pracy; należy uczynić wielką osobną specjalność z badania ogólnych naukowych faktów.“

Nowa rola filozofii określoną więc jest jasno. Jedynie tylko zjawiska same przystępne są dla umysłu ludzkiego. Zjawiska natury zaś zależnemi są od materji i siły, i nie znamy zjawisk innego rodzaju. Nauka pozytywna zatem jest wyłącznie badaniem zjawisk materyalnych i praw niemi rządzących. Filozofia zaś pozytywna może być tylko poszukiwaniem najwyższych uogólnień. Niema mowy o przyczynach celowych lub sprawczych, o naturze rzeczy i o ich własnościach. „Wszystkie nauki, stawszy się pozytywnemi, pisze Littré, wyrzekają się doszukiwania się istoty rzeczy i ich własności, przyczyn pierwszych i celowych, tego wogóle, co w metafizyce nazywa się *a b s o l u t n e m*. A filozofia pozytywna, która jest ich córką, wyrzeka się tego również. Filozofowie dawnych czasów uważaliby za chimerę taką filozofię, która się nie zajmuje absolutem; dziś winno się uważać za chimerę, i tak już być zaczyna, każdą filozofię, która nie pozostaje całkowicie w granicach rzeczy względnych. Dzieło Comta dokonało właśnie tego wielkiego przewrotu.“

Zresztą jedynym środkiem poznania jest obserwacja zewnętrzna. Badanie bezpośrednio umysłu przez samego siebie jest czystem złudzeniem.<sup>1)</sup> Przyczyna

---

<sup>1)</sup> Littré, Aug. Comte et la Philosophie positive; str. 35.



tej niemożliwości obserwowania siebie samego, jest ta, że—jak Comte przyjmuje a priori—subjekt może być tylko organem cielesnym; a organ cielesny nie może sam siebie poznawać. „Myślący osobnik nie jest w stanie rozdzielić się na dwoje, z których jednoby rozumowało, a drugie przypatrywało się temu rozumowaniu. Ponieważ organ obserwowany i organ obserwujący jest identycznym, w jaki sposób odbywać się może obserwacja?”

Jak widzimy więc, filozofia Comta jest właśnie w całej swej pełni i czystości tą koncepcją pozytywistyczną, która towarzyszy idealizmowi we współczesnej filozofii. Jakiemi są systematy tej filozofii? W jaki sposób łączą się w jedno idealizm, mechanizm i pozytywizm? Aby na tę kwestyę odpowiedzieć, zapytajmy mistrzów współczesnej psychologii i spójrzmy na obecny stan badań filozoficznych.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Zwracamy uwagę czytelnika na to, że w przytoczeniach Descartesa wyraz łaciński *i d e a*, francuski *i d é e*, tłumaczymy stale przez *idea*, jakkolwiek podług dzisiejszej terminologii mogą mu odpowiadać także wyrazy: *pojęcie*, *wyobrażenie*, *myśl*.

(P r z y p. t ł u m.).

### ROZDZIAŁ III.

## Psychologia współczesna.

I. Idealizm pozytywistyczny nie wystarcza do rozwiązania zasadniczych problemów psychologii.

Próżno ludzie wmawiają w siebie, że poszukiwanie absolutu jest chimerą; ludzka myśl w nieprzewyciężony sposób potwierdza numen po za fenomenem, pewien motor poprzedzający ruch, myślące ja ponad ulotnem zjawiskiem świadomości.

Materya i myślenie stają przed umysłem jedno naprzeciw drugiego: napróżno próbuje się je utożsamić; napróżno twierdzi się, że fakt nerwowy i akt świadomy są dwiema stronami tego samego zjawiska: wewnętrzną i zewnętrzną; świadomość ludzka buntuje się przeciwko tej naciągniętej identyfikacji i odrzuca ją.

Własnościami ruchu są szybkość i kierunek; własnością myśli wyobrażanie; czy pomiędzy nimi istnieje coś wspólnego? Czy utworzenie ze świadomości strony wewnętrznej zjawiska, które, widziane z zewnątrz, byłoby aktem nerwowym, nie jest przyznaniem niemożliwości zredukowania faktu świadomości? Bo przecież nie jest rzeczą obo-

jętną dla zjawiska mechanicznego, fizycznego lub chemicznego, posiadanie lub nieposiadanie strony wewnętrznej i zewnętrznej. Chemiczna reakcja, która odbywa się w laboratorium chemii biologicznej, należy wyłącznie do zewnętrznej obserwacji; ta sama reakcja w substancji nerwowej wzbudza świadome wyobrażenie; czyż nie jest widocznem, że w drugim razie zachodzi coś innego niż w pierwszym: własność pozafizyczna, pozamechaniczna, którą słusznie odróżniamy własną jej nazwą świadomego, umysłowego lub psychicznego faktu?

Ale, można powiedzieć, czy nie da się przypisać strona psychiczna dla wszystkich zjawisk fizycznych? Świadomość może być formą powszechną i zasadniczą, równoległą zawsze do strony fizycznej, podobnie, jak wklęsłość zawsze towarzyszy wypukłości. Uniknęłoby się w ten sposób, mówi A. Fouillée, tego tajemniczego teatralnego efektu, którym jest „nagle ukazanie się” uczucia pośród rezultatów rozwoju fizycznego.

Próżny wybieg. Dowolne przypuszczenie, że świadomość znajduje się wszędzie, nie tłumaczy, dlaczego ani jak jest ona w pewnym miejscu. Jeżeli podwójna strona nie da się zredukować do mechanicznej jedności u człowieka i zwierzęcia, tem bardziej nie daje się zredukować do ogółu istot w naturze. Po nad ogólnym faktem poznania, wspólnym człowiekowi i zwierzęciu, który niewłaściwie nazywany jest „świadomością” lub „myślą”, jest właściwa myśli świadomość, te mianowicie, które dzięki swemu charakterowi abstrakcyjnemu górują nad całym konkretnym istnieniem,

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

nad lokalizacją w przestrzeni, nad ustaleniem w czasie. Otóż, zjawisko mechaniczne nie może być czem innym, jak ruch konkretny, przywiązany do danego miejsca przestrzeni i odbywający się w danym momencie trwania. Myśl więc nie da się utożsamić ze zjawiskiem mechanicznym.

Fizyczne objawy są dokładnie określone przez ich materialne poprzedniki. Otóż, świadomość świadczy, że odbywają się w nas akty, których nie da się określić przez dokładne materialne poprzedniki; ludzkość nazywa je aktami wolnymi. Akt wolny nie jest więc tej samej natury, co zjawisko mechaniczne.

Przypomnijmy sobie zarzut Hume'a: Nie możemy pojąć, powiada on, że przyciąganie ziemi jest przyczyną upadku ciała, a jednakże mamy przed sobą fakt i przyjmujemy go. Dlaczego więc ciało nie mogłoby być przyczyną myśli, równie dobrze jak i ruchu?

Myśli zresztą zawsze towarzyszy zmiana nerwowa; przyczynowość zaś jest tylko stałym związkiem; czyż więc nie mamy prawa przyjąć, że zmiana nerwowa jest przyczyną myśli?

Odpowiemy na to, że natura ciężenia jest nam niezawodnie nieznaną; jest rzeczą niemożliwą powiedzieć z pewnością, w jaki sposób ziemia przyciąga ciała i powoduje ich spadek. Newton też wyrażał się o zjawiskach spadku ciał z ostrożnością uczonego, świadomego granic swojej wiedzy: ciała tak spadają, mówił, *jak gdyby* ziemia je przyciągała. Prawo ciężenia wyraża więc związek dwóch zjawisk, spadku ciał i obecności masy naszej ziemi, i zależności pierwszego zjawiska od drugiego; nie powinno ono wyrażać nic po nad to.



Gdybyśmy się znajdowali wewnątrz przyciągającej masy i gdybyśmy posiadali świadomość przyciągania, prawdopodobnie moglibyśmy rzec o tem coś więcej; pojęcie przyciągania okazałoby związek z pojęciem ruchu przyciąganych ciał, a świadomość mogłaby zdecydować, czy pomiędzy temi pojęciami jest zgodność wewnętrzna czy niema jej. Otóż, jesteśmy wewnątrz rzeczywistości, która myśli, poznaje i decyduje swobodnie; jesteśmy nawet samą tą rzeczywistością i widzimy, jak myślimy, poznajemy i decydujemy. Mamy więc prawo i możność postawienia zapytania, czy atrybuty zjawiska materialnego i atrybuty myśli identyfikują się czy też się wyłączają. Ponieważ widzimy, że się wyłączają, zapoznawalibyśmy świadectwo świadomości, gdybyśmy zadecydowali, że się one identyfikują.

Spadek ciał jest jednym faktem; obecność ziemi innym; obserwator konstatuje zależność pierwszego od drugiego i nazywa ją *przyciąganiem*; umysł nie widzi powodu do zaprzeczenia tego faktu ani tej nazwy; akceptuje więc pierwszy i drugą. Ale skoro stawia się myśl wobec zmiany nerwowej natury mechanicznej, fizycznej lub chemicznej i skoro chce się przekroczyć potwierdzenie tej obecności, aby powiedzieć, że dwa zjawiska są tylko jednym, myślą z własnościami mechanicznymi, lub ruchem obdarzonym własnością myślenia, umysł odmawia przyjęcia tej identyfikacji, którą uznaje za niemożliwą na zasadzie prawa sprzeczności i prawa racji wystarczającej.

Obserwacja, na którą się powołuje Hume, nie usprawiedliwia jego wniosku. Istotnie, zmiana nerwowa jest w stałym związku z myślą. Ale jakiej na-

tury jest ten związek? Czy stan substancji nerwowej jest myślą, przyczyną formalną zjawiska, czy też jest tylko warunkiem, częściową przyczyną sprawczą, niedostateczną bez udziału pierwiastku wyższego? Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że oba tłumaczenia są jednakowo możliwe. Ale refleksya wykazuje w myśli cechy, które są sprzeczne z pierwszą hipotezą; jedynie przeto druga hipoteza jest możliwa do przyjęcia, ponieważ tylko ta zgadza się z całością faktów. Należy przeto odrzucić próbę identyfikacji, przedsięwziętą przez Hume'a. Zasadnicza różnica pomiędzy zjawiskami „świadomymi“ a zjawiskami materialnymi występuje coraz silniej, w miarę jak idealizm i mechanicyzm postępują w swym rozwoju równoległym.

Pierwszorzędne umysły niezależne, uczeni i filozofowie, wykazują stanowczo niedostateczność mechanicyzmu do rozwiązania zagadnień psychologicznych. Pamiętną jest w tym względzie mowa Dubois-Reymond'a, wypowiedziana na kongresie przyrodników w Lipsku, 1872 roku:

„Żaden układ, żaden ruch cząstek materialnych „nie może pomódz nam do zrozumienia objawów świadomości... Jakiż związek wyobrazić sobie można „pomiędzy określonymi ruchami atomów w moim „mózgu, a pierwotnymi faktami, niedającymi się określić, ale nie dającymi się i zaprzeczyć, jak te: uczu- „wam ból, doznaję przyjemności, smakuję cukier, czu- „ję zapach róży, słyszę dźwięk organów, widzę czer- „woność? Jest to rzecz absolutnie i na zawsze nie do „pojęcia, aby te fakty mogły być podobne do atomów „węgla, wodoru, azotu, tlenu i t. p., aby były obecnie, „lub w przeszłości albo w przyszłości w takich a ta-

„kich określonych warunkach położenia lub ruchu...  
„Stanowczo więc niepodobna wytłumaczyć przy po-  
„mocy jakiejkolwiek mechanicznej kombinacji, dla-  
„czego akord pewien dyapazonu robi mi przyjemność,  
„dlaczego przeciwnie dotknięcie rozpalonego do czer-  
„woności żelaza sprawia mi ból. Jest to prawda, nie-  
„potrzebująca dalszych wywodów, że kompletnie nie-  
„można dziś i kiedykolwiek zrozumieć procesu  
„duchowego“ przy pomocy mechaniki atomów  
„mózgu“ <sup>1)</sup>).

Myśliciele, stojący dziś na czele filozoficznego  
ruchu we Francyi, Anglii i Niemczech, protestują  
z energią przeciwko identyfikacji materji i myśli.  
„Systemy, które pragną sprowadzić wszystko do ilo-  
„ści i stosunków pomiędzy ilościami, są wprost chime-  
„ryczne, pisze A. Fouillée. Pod postacią ilościową  
„świat zdaje się być sprowadzonym do obiektywnej  
„kombinacji ruchu; pod postacią jakościową do subje-  
„ktywnego szeregu wrażeń; lecz *jakość* nie może być  
„rezultatem prostej różnicy w liczbie i położeniu jed-  
„ności jakościowo równych lub też jakościowo nieist-  
„niejących; ona nie może być prostą formą ilości:  
„przeciwnie właśnie, ilość sama jest rodzajem pier-  
„wotnej jakości“ <sup>2)</sup>).

I mówiąc w innem miejscu o próbie mechanicznej  
syntezy Herberta Spencera, Fouillée pisze:

„Hypoteza ta tłumaczy bieg zjawisk kosmicz-  
„nych w terminach materialnych: atomów, ruchu, si-  
„ły, przyciągania, odpychania — aż do pewnego pun-

<sup>1)</sup> Dubois-Reymond, Die Grenzen des Naturerkennens,  
str. 37. Lipsk 1884.

<sup>2)</sup> L'évolutionnisme des idées-forces. Ks. II rozdz. III § 1.



„ktu, od którego język materialistyczny przestaje wy-  
 „starzać; wtedy nadarza się psychiczność (wraże-  
 „nia, uczucia i t. d.) jako konieczna do dalszych wy-  
 „jaśnień. Filozof przeto widzi się zmuszonym zacząć  
 „objaśnienia swoje pod jedną postacią, a skończyć pod  
 „dwoma. To właśnie czyni Spencer w *Pierwszych*  
 „*Zasadach i Biologii*. Przyroda, z początku pojedyn-  
 „cza, zdwaja się i przyjmuje dwie postaci od chwili  
 „zjawienia się zwierzęcia. W jaki sposób zjawić się  
 „mogła ta druga postać? W jaki sposób do nieświad-  
 „omego dodać się mógł promyk świadomości? Czy  
 „z góry zstąpił ten promyk, który oświeśla rzeczy,  
 „nie zmieniając ich? I w jaki sposób konieczność mo-  
 „gła nakoniec doprowadzić do stworzenia rzeczy zby-  
 „tecznej? Odpowiedź tem bardziej jest niemożliwa, że  
 „Spencer uważa świadomość jako należącą do zupełnie  
 „innej sfery jak ruch; sam on wyznaje, że myśl nie mo-  
 „że i nigdy nie będzie mogła wyprowadzoną być z ru-  
 „chu, i że moglibyśmy znać wszystkie ruchy obecne,  
 „przeszłe i przyszłe w całym świecie, a nie byłoby  
 „jeszcze możliwości wyprowadzenia stąd myśli. Jeżeli  
 „zaś tak jest, umysłowość nie może być *zawartą*  
 „w czynnikach, które są przypuszczalnie wszystkie  
 „mechanicznemi; a tembardziej nie może być *skutkiem*  
 „przyczyn, z którymi niepodobna ustalić jej zależno-  
 „ści. Stąd więc skoro spostrzeżecie „zjawienie się“  
 „uczucia wśród rezultatów fizycznego rozwoju, dotych-  
 „czas pozbawionego uczucia, powinniście zrozumieć, że  
 „granice pierwotnych waszych czynników zostały prze-  
 „kroczone. Obowiązani jesteście przyjąć więcej tych  
 „czynników, niż przypuszczaliście. Spencer w liczbie  
 „swoich pierwotnych danych pomieścił jedynie „przy-  
 „ciągania i odpychania międzycząsteczkowe“; opisuje



„on cały rozwój biologii przy pomocy tych tylko materyalnych terminów, a potem, raz doszedłszy do zwierzęcia i do człowieka, spotyka coś absolutnie nowego: czucie; powinien on być zawołać wtedy, jak to zauważył M. Guthrie: Ależ ja jestem bogatszym, niż przypuszczałem: sądziłem, że trzymam w ręku ruch i materję tylko, a oto i myśl“<sup>1)</sup>).

W ten sposób sam Herbert Spencer przyznaje, że pomiędzy zjawiskami nerwowemi i psychicznemi niema możności skonstatowania ani nawet pojęcia żadnej wspólności natury. Filozof angielski poświęca pierwsze rozdziały *Zasad Psychologii* badaniu zjawisk nerwowych; ukończywszy to badanie, oto jak się wyraża:

„Stoimy obecnie w obec kategorii faktów, które nie posiadają żadnej wspólności natury, widocznej lub wyobrażalnej, z faktami, któremi się dotychczas zajmowaliśmy. Prawdy, które tu mamy ustalić, są tego rodzaju, że ich elementy nawet nie dają się podciągnąć pod naukę fizyki. Brak nam obserwacji i analizy obiektywnej; zastąpić je muszą subiektywna obserwacja i analiza“<sup>2)</sup>).

Pewien oryginalny myśliciel, któremu inicjatorowie spirytualistycznego odrodzenia usiłują wyrobić spóźnioną reputacyę, Durand le Gros, od pół wieku poświęca całą swą czynność uczonego i filozofa na oddziaływanie przeciwko pozytywizmowi materyalistycznemu nauk medycznych we Francyi. Czy podobna jest przyjąć, woła, że życie to tylko wypadkowa mechaniczna, że funkcyja sprowadza się do gry organów,

---

<sup>1)</sup> A. Fouillée. *L'évolutionnisme des idées-forces*. str. 22  
260—261.

<sup>2)</sup> *Zasady Psychologii*. cz. I rozdz. VI.

i wierzyć, iż w ten sposób sprowadzi się, przez kolejne identyfikacje, psychologię do fizyologii, tę do chemii i fizyki, a te znowu, po kolei, do prostych zmian położenia, do ruchu i rozciągłości?

Odpowiedź dziwna i wymijająca pytanie. Czyż to życie istotnie, czyż to myśl sama wyjaśnia się i sprowadza do zjawisk chemicznych lub mechanicznych? Bynajmniej, to tylko towarzyszące im zjawiska materialne. Przez szczególny obłęd jednak dochodzi się do pomieszania tego, co należy do sfery obiektywnej, z tem, co należy do sfery subiektywnej, do zapomnienia „tej oczywistej jak światło zasady, że wszelkie czucie przypuszcza czujący subjekt, świadomość“. W żaden sposób „czynnik zasadniczy myśli, ja, nie może być utożsamionym ze skończoną rozciągłością, sprowadzony do szeregu punktów, do ciał, do materji“ <sup>1)</sup>.

Przy formułowaniu przez W. Wundta ogólnych wniosków w *Psychologii fizyologicznej*, wypowiedział on następujący surowy sąd o materializmie:

„Materializm uważa psychiczność jako *funkcję* lub jako *własność* zorganizowanej materji, absolutnie tak samo, jak inne funkcje fizyologiczne, kurczliwość mięśni, wytwarzanie ciepła i t. p.; we wszystkich nie istnieje nic innego, oprócz ruchu pierwiastków materialnych. Otóż, *zarówno punkt wyjścia, jak i wnioski tej teorii są jednakowo wadliwe*“ <sup>2)</sup>.

Nie będziemy zagłębiać się w szczegółach rozwoju psychologii niemieckiej, lecz zatrzymamy z kry-

<sup>1)</sup> Durand de Gros. Essais de physiologie philosophique. 1866.

<sup>2)</sup> W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, II str. 532. Lipsk 1887.

tyki Dubois-Reymonda i Foullée'go ten wniosek, że mechanicyzm materyalistyczny osądzony został jako niezdolny do rozwiązania zagadnień zasadniczych psychologii. Myśliciele mają poczucie, że należy wrócić do szerszej filozofii, któraby uczyniła miejsce dla spirytualizmu.

Jakaż będzie ta filozofia?

To nas przyprowadza do pomówienia o filozofii H. Spencera, A. Fouillée'go i W. Wundta.

## II. Twórcy współczesnej psychologii.

### Herbert Spencer.

Herbert Spencer jest człowiekiem zadziwiającym.

Przyswoił on sobie wszystko, co wiek nasz wydał w dziedzinie nauk fizycznych, chemicznych, biologicznych, moralnych, ekonomicznych; zna matematykę i mechanikę; śledził genezę i rozwój instytucji publicznych, socyalnych, religijnych u różnych ras ludzkości; nie obce mu są filologia, literatura i sztuka; interesuje go zblizka życie polityczne i ekonomiczne jego kraju. Wiedza nagromadzona w dziełach jego jest czemś niesłychanem. A gdy mówimy o „wiedzy nagromadzonej“, nie należy podejrzewać w tych słowach żadnej pogardliwej intencji z naszej strony. Wiedza angielskiego filozofa nie jest ani chaotyczną, ani powierzchowną; czuć obfitość jej pod jego piórem, ale czuć też, że wszystko to zostało upo-



rządkowane i trzyma się ciągu; dostarcza też ona na zawołanie płodnemu pisarzowi analogii uderzających i zbliżeń nieoczekiwanych.

Jednakże Spencer nie jest uczonym w specjalnem znaczeniu tego słowa. Nazwiska swego nie przywiązał do żadnego odkrycia; przyswaja sobie wiedzę z łatwością nadzwyczajną, ale nie troszczy się o posunięcie jej naprzód.

Jest on raczej eklektycznym niż genialnym. Głównem jego zajęciem jest nie fakt albo idea, wzięte oddzielnie, lecz ich zastosowanie do pewnego systemu, ich architektoniczne uporządkowanie. Jego wuj pragnął wciągnąć go do robót kolejowych pomiędzy Gloucester a Birmingham, ale młody, dwudziestoletni Spencer czuł wstręt do techniki, do szczegółu; umysł jego pożył koncepcyi ogólnych. Marzył o syntezie kosmosu, zastosowanej do obecnego stanu wiedzy, o nowej „filozofii syntetycznej“.

Natura jego usposobiła go do roli, którą odegrał w nauce. Z temperamentu był to człowiek pokojowy. W angielskiej flegmie jego fizyognomii widać, zdaje się, to pragnienie jedności, które wyraził w dobrych i pięknych słowach na pierwszej stronie *Pierwszych Zasad*: „Zapominamy zbyt często, że istnieje nie tylko duch dobroci w rzeczach złych, lecz także i duch prawdy w rzeczach fałszywych“.

Filozofia Herberta Spencera jest oryginalnem uporządkowaniem wszystkich idei, zawieszonych w atmosferze XIX wieku, od idealizmu Hume'a i Kanta aż do panteizmu Hegla, wraz z tendencjami mechanicystycznymi Descartesa, pozytywistyczne-



mi wątpliwościami Comte'a i dążeniami rozwojowemi Darwina.

\* \* \*

Herbert Spencer zaczął od najabsolutniejszego idealizmu.

„Pierwszą rzeczą do zrobienia w metafizyce, pisał, jest ograniczenie najściślejsze analizy do stanów naszej świadomości, uważanych same w sobie i w ich stosunkach wzajemnych; na początku, u punktu wyjścia metafizyki, winniśmy absolutnie pominąć wszelką kwestyę o tem, czem mogą być poza świadomością te stany subiektywne lub ich stosunki“<sup>1)</sup>.

Z chwilą, kiedy Spencer wszedł na scenę, idealizm reprezentowany był przez dwóch mistrzów: Hume'a i Kanta. U Kanta idealizm opiera się na podstawie subiektywnych form myślowych, intuicji przestrzeni i czasu, a akt poznania przypuszcza zasadniczo władzę czynną subiekta do zastosowania tych form subiektywnych do wrażeń, dostarczonych przez zmysły. Hume nie przyznaje umysłowi ani form *a priori*, ani też władzy czynnej żadnego rodzaju: myślący subiekta posiada wrażenia, te organizują się według ich podobieństw i różnic, ich pierwszeństwa lub następstwa, a umysł sam jest jedynie produktem czysto automatycznym tej postępowej organizacji.

Nikt lepiej od Spencera nie pokazał próżności kantowskich form czasu i przestrzeni. „Przypuszczenie, z którego wypływa doktryna Kanta, mianowicie,

---

<sup>1)</sup> Essays. Tom II str. 400. Mill versus Hamilton. The test of Truth.

że wszelkie wrażenie, wywołane przez przedmiot, danem jest w intuicyi, która ma przestrzeń za swą formę, to przypuszczenie nie jest prawdziwe... Nie jest prawdą, abyśmy nie byli zdolni do wyobrażenia sobie, ani też do utworzenia sobie pojęcia o nieistnieniu przestrzeni, jakkolwiek moglibyśmy z łatwością myśleć, że żaden przedmiot nie jest w niej zawarty.“

„W rzeczywistości, ciągnie dalej Spencer, przestrzeń, która istnieje po tem, jakieśmy wyobrazili sobie, że wszystkie rzeczy z niej znikły, jest to przestrzeń, w której te rzeczy były wyobrażone, przestrzeń idealna, w której one były odtworzone, a nie przestrzeń rzeczywista, w której one były obecne. Przestrzeń, która, w hipotezie Kanta, przeżyłaby swoją zawartość, jest to forma *reintuicyi*, a nie forma *intuicyi*. Kant mówi, że czucie (zauważcie to słowo), wywołane przez przedmiot, jest materją intuicyi, a przestrzeń, w której spostrzegamy tę materję, formą intuicyi. Aby tego dowieść, przechodzi on od przestrzeni, którą spostrzegamy, gdy mamy otwarte oczy, i w której rzeczona intuicya ma miejsce, do przestrzeni, którą znamy, skoro zamknijemy oczy i w której ma miejsce reintuicya lub wyobrażenie rzeczy, i stwierdziwszy, że ta idealna przestrzeń trwać może po usunięciu zeń wszystkich rzeczy, a więc że powinna ona być formą, pozostawia ją na uboczu i sądzi, że dowiódł, iż przestrzeń rzeczywista jest formą, która może trwać po usunięciu jej zawartości. Ale nie można wykazać, że rzeczywista przestrzeń przeżywa w ten sposób zawartość swoją. Przestrzeń, której świadomi jesteśmy przez aktualną percepcyę, stoi na tym samym stopniu poznania, co i przedmioty

sposstrzegane: ani jedno, ani drugie nie może być usunięte ze świadomości.

„Jeżeli zatem możność przeżycia swej zawartości jest sprawdzianem, służącym do rozpoznania „formy“, to przestrzeń, w której danemi są intuicje, nie jest formą. Odpowiednia krytyka dowodów na to, że czas jest formą a p r i o r i intuicji, może przeprowadzoną być z większą jeszcze łatwością“<sup>1)</sup>.

Według Spencera myślowe formy przestrzeni i czasu nie są pierwotnemi, lecz pochodnemi formami. Prawdziwa jedynie „forma“ czy to intuicji, czy pojęcia lub rozumu, jest to świadomość podobieństwa i niepodobieństwa; jest ona wspólną wszystkim aktom poznania, bez względu na ich jakość. „Formy myślowe, czas i przestrzeń, są *B* naszego alfabetu; *A* naszego alfabetu, które czyni *B* możliwem, to świadomość podobieństwa i niepodobieństwa, a *C, D, E, F* i t. d., intuicje i koncepcje, dane i wyobrażone w czasie i przestrzeni, zależą bezpośrednio od tego poczucia podobieństwa i różnicy“.

U Kanta wątpliwości panują co do natury form myślowych, zwanych względnie intuicjami, kategorjami, pojęciami; fakt, iż pierwsze zależne są od czuciowości, drugie od rozsądku, ostatnie wreszcie od rozumu, pozwala na przypuszczenie, iż są one względnie porządku zmysłowego i porządku nadzmysłowego. U Spencera niema miejsca na wątpliwości; pierwotna forma podobieństwa i różnicy jest „wspólną wszystkim aktom intelektualnym, czyli aktom poznania, bez względu na ich jakość;“ w ten sposób

1) Zasady Psychologii. Tom II część 7, rozdz. IV. § 399.



Spencer w kwestyi natury psychologicznego czynnika poznania jednoczy się z Humeem i podobnie jak ten, oznajmia, iż element świadomy jest porządku zmysłowego, identyfikujący się ze zjawiskiem nerwowem; dla jednego i dla drugiego psychologia jest tylko odwrotną stroną fizjologii.

Ale jeżeli Spencer zgadza się z Humeem co do natury stanów świadomych, czy zgadza się także z nim i co do ich p o c z ą t k u wyłącznie doświadczalnego? Czy nie przyjmuje on wraz z Kantem jakiegoś transcendentального pierwiastku, formy a p r i o r i podobieństwa i niepodobieństwa?

Kant i Hume i mają i nie mają racyi obadwaj, odpowiada Spencer. Formy pierwiastkowe świadomości są a p r i o r i dla i n d y w i d u u m, ponieważ dane mu są one wraz z jego strukturą mózgową, lecz są a p o s t e r i o r i dla r a s y, ponieważ obecna budowa mózgu osobnika wyrobiła się w długim rozwoju biologicznym i pochodzi od doświadczeniu przodków <sup>1)</sup>.

Subiektywistyczny idealizm i sensualistyczny empiryzm, lub, mówiąc językiem Spencera, hipoteza transcendentalna i hipoteza doświadczalna, godzą się na gruncie r o z w o j u.

\* \* \*

R o z w ó j! Herbert Spencer dał znaczenie temu słowu. W roku 1852, a więc na siedem lat przed ukazaniem się „O pochodzeniu gatunków“ Darwina, angielski filozof utworzył hipotezę rozwoju, „według

---

<sup>1)</sup> To rozróżnienie wyraźnie zostało ustalone przez St. George Mivart, *Essays and criticisms*. London 1892.



której gatunki roślinne i zwierzęce wytworzyły się przez ciągle modyfikacye, będące skutkiem zmiany warunków życia.“ Dzieło Darwina polegało na poszukiwaniu określonych przyczyn przemian specyficznych organizmów. Wiadomo, że przyczyną, postawioną przez uczonego przyrodnika, był „dobór naturalny.“ Wyrażenie nieszczęśliwe, pisze Spencer, albowiem „obudza ono myśl czynności świadomej i z tego powodu przypuszcza w milczący sposób uosobienie zbiorowiska sił otaczających, które nazywamy przyrodą; wyrażenie to wprowadza do umysłu niejasną ideę, że przyroda może, na podobieństwo hodowcy, wybierać i wzmacniać pewną zaletę szczególną, co tylko pod pewnymi warunkami jest prawdą. Oprócz tego wyrażenie to budzi pojęcie wyboru i nasuwa myśl, że przyroda może chcieć lub nie chcieć postępować we wskazany sposób.“

Bądź co bądź, rozwój organiczny, czy wyraża się przez naturalny dobór, czy też przez bardziej ogólną formułę przystosowania do warunków, jest w każdym razie pierwiastkiem ewolucyi spencerowskiej, „która ma za przedmiot całość procesu kosmicznego, od zgęstnienia mgławic aż do objawów życia społecznego ucywilizowanych narodów.“

Mechaniczny charakter rozwoju, w ten sposób opisany przez Spencera, rzuca się w oczy. Nie tylko różnicowanie się gatunków organicznych i zwierzęce instynkty, lecz i najwyższe objawy życia człowieka są jedynie stanami przejściowymi w nieskończonym rozwoju sił kosmicznych, które scierały się z sobą przed kilku milionami wieków w łonie pierwotnych mgławic. I rozwój ten jest niezależnym od wszelkiej wewnętrznej celowości, jest rezultatem koniecznym po-

przedników, których działanie i kierunek określają jedynie „okoliczności“, a więc przypadek.

Ten mechaniczny rozwój powinien pogodzić, według Spencera, hipotezę doświadczalną Hume'a i hipotezę transcendentalną Kanta w kwestyi pierwszego początku danych świadomości.

Hume przyjął „wrażenia“, Kant „zjawiska bierne czuciowości“, jako dane początkowe, przedstawione do intelektualnego opracowania; ani jeden ani drugi nie zajmował się specjalnie pochodzeniem materiałów, z których użytkowali. Herbert Spencer, mniej wyłącznie introspektywny niż Hume, mniej deduktywny niż Kant, bardziej od obu oswojony z obserwacją przyrody, zajmuje się niezwłocznie genezą obiektywnych pierwiastków świadomości i wiąże ich początek z poprzednimi fazami rozwoju kosmicznego.

Przyznaje on, że umysł ludzki nie jest na początku tabula rasa, ponieważ każdy osobnik dziedziczy nagromadzone doświadczenie swych przodków; w teorii idealizmu kantowskiego forma *a priori* jest więc coś prawdziwego; ale dyspozycje mózgowe, które posiada osobnik przy urodzeniu, są spadkiem ubiegłych doświadczeń; w inteligencji rasy przeto nie ma nic, coby nie pochodziło z doświadczenia, i w tem znaczeniu, aprioryzm myśliciela niemieckiego jest odrzucony <sup>1)</sup>. Podobnież, nie jest dokładnem, iż umysł ludzki nie został od początku skierowany ku żadnej określonej asocjacji stanów swej świadomości, i w tem znaczeniu Kant ma słuszność, gdy nie chce uczynić z duszy prostej odbieralności (*réceptivité*); lecz z dru-

<sup>1)</sup> Zasady Psychologii §§ 208, 332.

giej strony prawa, według których organizują się dane elementarne świadomości, są rezultatem obserwacji, nagromadzonych w przeszłości, i w tem znaczeniu Hume ma rację, gdy nie przyjmuje pod mianem duszy zasady czynnej, oddzielnej od stanów naszej świadomości.

Spencer czyni więc dla „hypotezy transcendentnej“ ustępstwo prowizoryczne, pozorne raczej, niż rzeczywiste; i d e o l o g i a jego jest w gruncie ta sama, co i u Hume'a. Filozof szkocki przyjmuje wrażenia (impressions), któremi obdarzoną jest świadomość, jako punkt wyjścia; Spencer początki ich umieszcza w czynnikach ewolucyi kosmicznej; zarówno jednak dla ucznia, jak i dla mistrza stany świadomości, rozpatrywane jako takie u jednostki obecnej, są faktami nerwowemi, zdolnemi do asocyacji wzajemnej i organizacyi; ludzki umysł jest biernym rezultatem ich organizacyi postępowej.

I d e o l o g i a Spencera nie różni się więc zasadniczo od „doświadczalnej hypotezy“ Hume'a. Jakaż jest jej odpowiedź na problemat k r y t e r y o l o g i c z n y? Jaka jest, według niej, w a r t o ś ć informacji świadomości?

\* \* \*

Innemi słowy, jaką jest, według Spencera, obiektywna doniosłość naszych stanów świadomości i ich związków?

Skoro wypowiadamy pewne zdanie, mówi on, słowa są tłumaczeniem dwóch stanów świadomości; zdanie samo łączy je lub rozdziela.



Pierwsza kwestya do rozwiązania jest to dowiedzieć się, jakim jest charakter związku, ustalonego przez zdanie.

Zacznijmy od faktów. Mamy zdania: Ptak jest brunatny. Lód był ciepły. Ciśnienie ciała wykonywa się w przestrzeni. Ruch przypuszcza pewną rzecz, która się porusza.

Łatwo mi jest połączyć atrybut brunatny z subjektem, lub też z grupą atrybutów, które oznacza ptak, ale też jest mi również łatwo oddzielić atrybut brunatny od grupy określeń, które ptak budzi w moim umyśle; wystarczyłoby, istotnie, aby ktoś powiedział przedemną: „ptak był koniecznie brunatny“, aby mi w świadomości powstał natychmiast obraz ptaka zielonego lub żółtego. A więc połączenie pomiędzy stanami świadomości, wyrażonymi względnie przez atrybut brunatny i przez subjekt ptak, nie jest nierozzerwalnem.

Skoro słyszę zdanie: „lód był ciepły“, jest mi trudno, a nawet wydawać mi się może niemożliwem, połączenie atrybutu ciepły z grupą, przedstawioną przez subjekt lód; uczucie zimna jest tak silnie związane z percepcją lodu, że pierwsze moje usiłowania, aby oddzielić terminy: lód, zimny, są próżne; jednakże, gdy, wprawiawszy w ruch imaginację, pomyślę o temperaturze zamarzania wody, jako o wyższej od temperatury krzepnięcia krwi w organizmie, dochodzę do złamania związku stanów świadomości, wyrażonych przez słowa lód, zimny, i do zastąpienia ich przez związek lód, ciepły. Niemożliwość pomyślenia: „lód był ciepły“ była więc na początku rzeczywista, lecz względna.



Przeciwnie, w sformułowaniu zdań: „ciśnienie ciała wykonywa się w przestrzeni“, „ruch przypuszcza rzecz poruszaną“ konieczność, jakiej doznaję, jest absolutną, a mam tego dowód w fakcie, iż wszelki wysiłek, aby złamać związek stanów świadomości, przedstawionych przez terminy tych dwóch zdań, jest i pozostaje całkowicie jałowym. Zdania więc tym zdaniom przeciwne nie dają się pomyśleć.

Dany zaś sąd jest prawdziwym, mówi Spencer, skoro odpowiada on stanom świadomości, których terminy wyrażają związek nierozzerwalny. Sposób przekonania się o nierozzerwalności związku pomiędzy wieloma stanami świadomości polega na uczynieniu wysiłku w celu złamania związku, przedstawionego w świadomości, i zastąpienia go związkiem przeciwnym; niendanie się konieczne tego wysiłku jest kamieniem probierczym (pierre de touche) pewności. A więc, wnioskuje Spencer, kryterium prawdy pewnego zdania jest niemożliwość pojęcia zdania przeciwnego.

Mówiono często, że kryterium Spencera jest całkowicie subiektywnem. W Zasadach psychologii da się znaleźć niejedna karta, która usprawiedliwia tę krytykę, jest ona jednak niezawodnie w niezgodzie z ostatnią myślą filozofa angielskiego. W odpowiedzi Stuartowi Millowi, Spencer sformułował ściślej swój system kryteryologiczny; odrzuca on otwarcie subiektywizm i oświadcza, w słowach stanowczych, że niemożliwość pomyślenia przeciwnego nie jest dla niego wyrażeniem wyłącznie subiektywnej niemocy, lecz rezultatem doświadczenia.

Pojmuję bez trudu i wierzę bez wysiłku, że ten ptak jest brunatny, że tamten jest żółty, ponieważ doświadczenie pokazało mi już to brunatne,

już to żółte ptaki. Nie twierdzę, aby zdanie „lód jest ciepły“ było nie do pojęcia, ponieważ doświadczenie dostarcza mi środków wyobrażenia sobie skrzepnięcia wody przy temperaturze wyższej od temperatury mojego organizmu, ale nazywam zdanie to nie do wiary, ponieważ jest ono w sprzeczności ze zwykłym doświadczeniem i wymaga nadzwyczajnego wysiłku umysłu.

Przeciwnie, zdanie: „Jeden bok trójkąta równy jest sumie dwóch drugich boków“ jest nie tylko „nie do wiary“ ale i nie do pojęcia. Przyczyna tego istnieć może tylko w sprzeczności danego zdania ze wszystkimi naszymi spostrzeżeniami osobistymi i z rezultatami jednostajnymi i stałymi, złożonymi przez doświadczenia przeszłości w naszej organizacyi mózgowej. A jeżeli zarzuci się, że Stuartem Millem, że starożytni Grecy uważali za rzecz nie do pojęcia istnienie antypodów, gdy tymczasem my to doskonale pojmujemy i przyjmujemy, Spencer odpowiada, że niemożliwość pojęcia przeciwnego nie jest regułą krytyczną bez apelacyi. Kto zaś sądzić będzie w apelacyi? Ten tylko, kto potrafi czytać w świadomości i redukować dane, tam zawarte, do najprostszyc elementó<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Skoro Mill odrzuca kamień probierezy konieczności jako gwarancję prawdy, pod pretekstem, że to co koniecznem jest dla jednego, nie jest niem dla drugiego, traci on z widoku, że nie każdy człowiek posiada zdolność i władzę introspekcyi koniecznej, aby ocenić w każdym poszczególnym razie to, o czem świadczy świadomość; większości ludzi nie udaje się intrepretować danych świadomości, o ile to są objawy cokolwiek bardziej złożone; a nawet inni biorą z razu za dane świadomości to, co po uważniejszej rozwadze nie jest tam zawarte.“ Essays. T. II str. 392.

W tych warunkach teoria krytyczna Spencera sprowadza się do klasycznej tezy o obiektywnej oczywistości prawdy.

Niewątpliwie zmysłowe doświadczenie nie dostarcza jedyne go objawiania się prawdy; w kwestyi ideologicznej początku stanów naszej świadomości nie zgadzamy się z filozofem angielskim; ale skoro sprawa przeniesioną zostaje na grunt kryteryologiczny i skoro zapytamy wraz z nim, jaką jest wartość związku pomiędzy naszymi stanami świadomości, skądkolwiekby pochodziły, odpowiedź nasza może być sprowadzona do terminów, które zasadniczo nie różnią się od spencerowskiej teorii: Dane świadomości powinny być, skoro są złożonemi, zredukowane do ich pierwiastków, a skoro te są już bezwzględnie proste, wystarczy je zestawić, aby zobaczyć stosunki pomiędzy nimi, jedne przypadkowe, inne konieczne; objaw widoczny stosunku identyczności lub nie-identyczności pomiędzy dwiema danemi elementarnemi świadomości, czyli pomiędzy dwoma pojęciami, niedającemi się dalej rozłożyć, oto jest ostatni motyw wiedzy pewnej, oto kierownicza najwyższa reguła pewności.

Spencer nie jest więc subiektywistą. Związek, jaki zdanie ustala pomiędzy stanami świadomości przy pomocy terminów zdania, oparty jest obiektywnie na doświadczeniu.

Pozostaje więc kwestya: jaką wartość posiadają terminy, powiązane zdaniem? Innemi słowy, czy dane elementarne świadomości posiadają wartość realną, czy też są stanami czysto subiektywnymi? Jeżeli zaś stanom świadomości odpowiada pewna rzeczywistość, to czy jest ona fenomenalna czy numenalna?



Odpowiedź Spencera na te pytania streszcza się w tak zwanym „realizmie przeobrażonym“ (réalisme transfiguré), rodzaju teorii mieszanej, gdzie idealizm, monizm mechanistyczny i pozytywizm spotykają się, bez możności zlania się w jedną doktrynę.

Cóż to jest ten „realizm przeobrażony“?

Pomimo swej tezy naczelnej, według której stany naszej świadomości są tylko afektami subiektywnymi, Spencer wyznaje realizm. Dowodzi go negatywnie i pozytywnie. Dowód negatywny polega przedewszystkiem na pewnym argumencie, który Spencer nazywa „argumentem pierwszeństwa.“ Przypuściwszy, mówi, że realizm nie jest dostatecznie ustalony, należy go jeszcze przekładać nad idealizm, ponieważ niemożliwym jest sformułować, a więc a priori dowieść idealizmu bez poprzedniego przyjęcia na każdym kroku realizmu i bez opierania się na nim; przypuszczalna możliwość błędu więc odnajduje się, i to dziesięćkrotnie, w koncepcyi idealistycznej <sup>1)</sup>. Dodajcie do tego, że z podwójnego punktu widzenia „prostoty“ i „jasności“ koncepcya realistyczna winna być przełożona nad anti-realistyczną <sup>2)</sup>. Dowód pozytywny jest podwójny, wypływa on z analizy świadomości i zarazem z analizy realności. Przedmiot każdego aktu świadomości ukazuje się jako określony; istnieje więc realność ogólniejsza, której przedmiot, aktualnie w świadomości obecny, jest ograniczeniem; a więc możliwość świadomości jest dowodem absolutnej realności. Co więcej, świadomość mego ja uwarunkowaną jest przez

<sup>1)</sup> Ibid. § 404.

<sup>2)</sup> Ibid. §§ 407—412.



świadomość nie-ja i ołwrotnie. Tymczasem absolut uwarunkowany być nie może. Istnieje więc, po nad przeciwieństwem ja i nie-ja realność absolutna. W końcu, nauka pokazuje, że skroś wszystkich zjawisk fizycznych i chemicznych przyrody energia pozostaje stałą: energia więc jest realnością prawdziwą, fakty zaś fizyko-chemiczne są tylko jej wyrazami fenomenalnymi. A więc, wnioskuje angielski filozof, „postulatem, zawartym nieuniknienie we wszystkich rozumowaniach, któremi się posługujemy, aby dowieść względności wrażeń, jest, iż poza świadomością istnieją warunki przejawiania się przedmiotów, usymbolizowane przez stosunki takie, jakie my pojmujemy <sup>1)</sup>).

Jeżeli jednak Spencer jest realistą, nie jest to „gruby realizm dziecka lub dzikiego człowieka, który wierzy nie tylko w istnienie czegoś rzeczywistego, różnego od myśli, ale też wyobraża sobie naiwnie, że zna rzeczy przyrody takimi, jakie one są“. „Żaden stosunek w świadomości nie może być podobnym do swego źródła po za świadomością, ani nawet zbliżyć się do niego w jakikolwiek sposób.“ „Jeżeli jakakolwiek objektywna egzystencya, przejawiająca się pod jakimikolwiek warunkami, pozostaje jako ostateczna konieczność myśli, nie znaczy to ani trochę, aby ta egzystencya i te warunki były dla nas czemś więcej nad współzależności (corrélatifs) nieznanne naszych wrażeń i związków, je łączących. Realizm, przez nas przyjęty, uznaje istnienie przedmiotu, o ile on jest oddzielony i niezależny od istnienia subjektu, ale nie twierdzi, aby jakikolwiek sposób istnienia objektywnego takim był w rzeczywistości,

---

<sup>1)</sup> § 472.

jakim się przedstawia, ani też, aby związki, łączące te istnienia, były obiektywnie takimi, jak się przedstawiają. Realizm ten więc różni się głęboko od realizmu grubego; aby tę różnicę zaznaczyć, uczynimy dobrze, nazywając go realizmem przeobrażonym <sup>1)</sup>. Pewna analogia objaśni tę abstrakcyjną doktrynę. Niech czytelnik przypomni sobie teorię perspektywy. Wyjrząwszy przez okno na pewien przedmiot, dajmy na to na kufer, położony na ziemi, można, stale patrząc na niego, zaznaczyć na szybie, piórem i atramentem, punkty tak położone, że każdy z nich zakryje jeden róg kufra, a następnie połączyć te punkty liniami, z których każda zakryje jeden brzeg tegoż kufra. To uczyniwszy, otrzyma się na powierzchni szkła to, co nazywamy perspektywicznym widokiem kufra, — przedstawienie kufra, nie takiego, jak go pojmujemy, lecz takiego, jak go widzimy w rzeczywistości. Jeżeli teraz czytelnik rozważy stosunek, jaki istnieje pomiędzy tą figurą a samym kufrem, znajdzie, że te dwie rzeczy różnią się między sobą w rozliczny sposób. Jeden zajmuje przestrzeń trzewymiarową, a drugi dwuwymiarową; stosunki pomiędzy liniami pierwszego inne są, jak stosunki pomiędzy liniami drugiego; kierunki linii w przestrzeni narysowanych są zupełnie różne od kierunków linii rzeczywistych; kąty ich są różne i t. d. Mimo to przedstawienie i rzeczywistość tak są połączone, że mając dane przedmiot, warunki widzenia i pośredniczący plan szyby, żadna inna figura nie jest możliwą, a wszelka zmiana w położeniu lub odległości, która może dotknąć

<sup>1)</sup> § 472.

przedmiotu, odbije się z konieczności na figurze, odpowiadającej mu. Zachodzi więc tu przypadek takiego usymbolizowania, że pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy rzeczą a jej symbolem, istnieje dokładna odpowiedniość, jakkolwiek nie prosta, pomiędzy stosunkami zmiennymi w elementach jednej a takimiż stosunkami drugiego <sup>1)</sup>.

Jesteśmy przeto obowiązani wierzyć w istnienie obiektywnej i pewnej rzeczywistości, objawiającej się nam w pewnych warunkach, ale skazani jesteśmy na nieznaną tej, źle określonej, rzeczywistości. Taką jest konkluzja Psychologii Spencera. Tu się zatrzymują indukcye, na które ona pozwala.

Pozostaje jednakże jeden jeszcze problemat zasadniczy. Jeżeli nie znamy natury rzeczywistości obiektywnej, skąd pochodzi ta nieznaną? Czy zależy ona od natury rzeczy poznawanej, czy od natury subjektu, który ją poznaje, czy też od jednej i od drugiego jednocześnie?

W ten sposób postawiony problemat jest w gruncie rzeczy tym samym, który, od czasów Kanta, stał się głównym problematem metafizyki: oznaczenie granic inteligencji ludzkiej. Kant usiłował rozwiązać go, badając naturę rozumu samego w sobie. Spencer, przezorniejszy, poddaje analizie nie zdolność poznawczą, lecz jej akty: wiadomości nasze. Kant zdecydował o niepoznawalności „numenów“; Spencer wywnioskował indukcyjnie i dedukcyjnie istnienie „numenalnego nie-ja“, lecz zarazem i niepoznawalność natury numenu czy numenów, które to nie-ja stanowią.

<sup>1)</sup> § 473.



Towarzyszyliśmy dotychczas Spencerowi w indukcyjnych analizach jego *Zasad Psychologii*; przejdźmy teraz do jego dzieła dedukcyjnego, do *Pierwszych Zasad*.

\* \* \*

Pierwsze Zasady mają za przedmiot głębsze zbadanie zasadniczych pojęć religii i nauki, a za cel — ich pogodzenie.

Jaka myśl filozoficzna panuje w chwili, gdy Spencer wchodzi na scenę? Idealizm w psychologii i metafizyce. Od czasów Hume'a, zdaje się pewnem, że umysł ludzki to są stany świadomości; od czasów Kanta, że to, co jest po za fenomenem, nie da się z konieczności poznać. W filozofii natury panuje niepodzielnie teoria mechanistyczna. Przyczyny celowe są usunięte. Wszystkie fakty fizyczne, chemiczne, biologiczne, nawet psychologiczne są rodzajami ruchu; w świecie istnieją tylko siły mechaniczne, przemieniające się jedna w drugą, ani zwiększając się, ani zmniejszając; całkowita ilość materji i energii jest niezmienna. Należy jednakże wierzyć w niezależne istnienie realności; a jak to Spencer usiłował wykazać w swej *Psychologii*, idealizm nie da się ani wyrazić, ani dowieść bez pomocy przypuszczenia realizmu: świadomość sama, we własnych swych twierdzeniach, napotyka zapory, postawione z zewnątrz; poczucie mego ja mówi o realności nie-ja. Nie sposób też obejść się bez Absolutu. Wszystkie rasy ludzkości świadczyły i świadczą dziś jeszcze o jego istnieniu.

Religie, — które pierwszorzędny antropolog, Quatrefages, uważa jako rys znamionujący rodzaj



ludzki do tego stopnia, że przeczy on istnieniu historycznemu czy przedhistorycznemu ludu bez religii, — żyją absolutem. Czyż podobnem jest do wiary, aby w religiach nie było głębi prawdziwej? Jeżeli jednak można przypuszczać czy wierzyć, że religijne aspiracje nie są próżnemi, w takim razie istnieje sprzeczność pomiędzy wierzeniami religijnemi ludzkości a metafizyką idealistyczną.

Systematyczna abstynencya, wobec opozycji tak widocznej i tak powszechnej, nie jest możliwą; zbyt nam na sercu leży potrzeba harmonii i jedności, abyśmy pozostawać mieli obojętnymi widzami podobnego nieporządku.

Oto pierwsza sprzeczność, którą filozofia powinna rozwiązać.

A tu mamy drugą:

Mechanicyzm przedstawia się, pod okrywką nauki, jako jedynie możliwa interpretacja przyrody; ale nie jest rzeczą właściwą zniesienie jakościowych postaci przyrody, aby je sprowadzić wszystkie do ilości; nie należy też utożsamiać świadomości i zjawiska nerwowego: bo przypuściwszy nawet, że przyjmiemy w świadomości i zjawisku nerwowem stronę wewnętrzną i stronę zewnętrzną tego samego faktu, potrzeba jeszcze wytłumaczyć, dlaczego i jak pewne materialne fakty, wśród tylu innych, posiadają przywilej przedstawiania się pod podwójną postacią.

Rozwiązania tej podwójnej sprzeczności żądać można tylko od głębszej analizy zasadniczych pojęć ludzkiego umysłu: pojęć religii, pojęć nauki, lub raczej mechanicyzmu, uważanego jako naukowa koncepcja natury; pojęć filozofii, lub raczej idealiz-

mu, to jest poznania w interpretacji idealistycznej.

Religie podnoszą dwa problematy: Co to jest świat? Skąd bierze swój początek?

W kwestyi początku świata istnieją trzy hipotezy: ateizm, który przypuszcza świat jako istniejący sam przez się; panteizm, według którego świat przechodzi sam przez się ze zdolności istnienia do aktu; teizm, który naucza, że świat został stworzony przez czynnik zewnętrzny.

Otóż trzy te hipotezy są nie do pojęcia. Każda z nich zresztą, wcześniej lub później, otwarcie lub pod przebraniem, dochodzi do istoty, istniejącej sama przez się, „self-existence“. Taka „self-existence“ nie miała początku. Otóż trwanie bez granic nie da się pomyśleć. A więc problemat początku świata prowadzi niemiarkownie umysł do twierdzeń słownych, nie dających się pojąć.

Kwestya natury pierwszej przyczyny świata prowadzi nas również na drogi bez wyjścia. Obowiązani jesteśmy wywnioskować istnienie pierwszej przyczyny świata. Ta przyczyna zaś musi być czemś nieskończonem i absolutnem. Ale pojęcia: przyczyny, nieskończoności i bezwzględności nie dają się pogodzić. A więc pojęcia, zarówno dotyczące się natury świata, jak też i jego początku, są sprzeczne, a stąd sądy, zawarte w religijnych wierzeniach, nie posiadają żadnego wyobraźnego znaczenia dla myśli. Jedyna konkluzya abstrakcyjna, znajdująca się w głębi wszystkich poszukiwań pierwszej przyczyny, zarówno jak i we wszystkich wierzeniach politeistycznych, mono-teistycznych, panteistycznych i ateistycznych, jest ta, że świat mówi o istnieniu pewnej władzy, bezwzględnie

niezglębionej. Teologie naukowe zgadzają się zresztą wszystkie na jedno: Bóg nie da się zrozumieć.

Zasadnicze pojęcia wiedzy, z mechanistycznego punktu widzenia, są to pojęcia przestrzeni, czasu, materii, ruchu, siły i sposobów działania sił. Z idealistycznego punktu widzenia są to pojęcia czucia i podmiotu, świadomego czucia.

Wierzmy stanowczo w przestrzeń i czas; skoro jednakże przyjrzymy się bliżej temu, co uważamy za swoją wiedzę, spostrzegamy, iż stoimy wobec niezrozumiałych pojęć. Czy materia składa się ze stałych atomów, czy też, jak chciał Boscowich, z centrów sił? Wydaje się, iż należy koniecznie wybrać pomiędzy temi dwiema alternatywami; obie są jednakowo nie do pojęcia. Co się tyczy ruchu i jego transmisji, siły uważanej w sobie samej i w sposobie działania jej, zawsze i wszędzie znajdujemy twierdzenia niezrozumiałe i sprzeczne.

To samo ma miejsce, kiedy się zwrócimy do pojęć, zawartych w świadomości prawdy. Stany świadome przedstawiają się nam jako rozwijający się szereg faktów kolejnych. Szereg ten powinien być, bądź co bądź, skończony lub nieskończony. Otóż żadna z tych dwóch hipotez nie unika sprzeczności.

Świadomość przypuszcza pewne świadome ja: napróżno fenomenalista sprowadza nasze ja do wiązki wrażeń, nie może on szczerze zaprzeczyć, iż wrażenia te uważa on za swoje. Tymczasem świadomość siebie jest niemożliwą. Bo świadomość zawiera z konieczności dualizm terminów: **sub**jekt i **objekt**.



Świadomość siebie zaś przypuszczałaby, że subjeKT sam jest objektem. A więc świadomość siebie jest niemożliwa.

Zarówno więc rzeczy jak i „ja“, przyroda i świadomość, ukazują się nam jednakowo niezrozumiałe i pełne sprzeczności. Nie jesteśmy przeto zdolni do poznania niczego po za fenomenem doświadczenia.

Prawa poznania prowadzą do tego samego wniosku. Ćwiczenie myśli poddane jest prawom związku, różnicy i podobieństwa; znać rzecz jakąś jest to spostrzegać jej związek ze świadomością, odróżniać ją od innych rzeczy, umieścić ją pomiędzy rzeczami prostszymi tej samej natury; otóż poznanie nieskończoności i absolutu wyłącza te trzy warunki. A więc nieskończoność i absolut są poza granicami pojemności umysłu, są niepoznawalne.

\* \* \*

Jakież są wnioski Pierwszych Zasad?

Pojęcia pierwszej przyczyny, absolutu, nieskończoności stanowią podstawę każdej religii: są one niezrozumiałe albo sprzeczne.

Pojęcia czasu, przestrzeni, materji, ruchu, siły, są podstawą nauki o świecie: z punktu widzenia mechanistycznego są one niezrozumiałe i sprzeczne.

Pojęcia stanów świadomości stanowią podstawę całej psychologii: są one również niezrozumiałe i sprzeczne.

Nakoniec istnieją trzy warunki myśli: aby pewien przedmiot dał się pojąć, powinien być względny, różny od innych przedmiotów, a do innych znowu podobny, w dwóch słowach: względny



ograniczony. Takim jest prawo względności myśli ludzkiej. Jeżeli jednak tak jest, to co powiedzieć o absolicie i nieskończoności? Czy to są słowa, oznaczające negacyę prostą, negacyę poznawalności, jak wyraził się Hamilton? Ze ściśle logicznego punktu widzenia, wniosek ten byłby nieunikniony, odpowiada Spencer. Ale prawa logiki dotyczą przedmiotów myśli, których świadomość jest w nas określona. Istnieją inne myśli niezupełne, które w ogóle nie mogą być uzupełnione, a o których posiadamy świadomość nieokreśloną. Są one niemniej realne, niż poprzednie, w tem znaczeniu, że stanowią normalne, niezaprzeczone stany inteligencyi. Stany absolutu należą do tej właśnie drugiej kategorii.

Wszystkie argumenty, dążące do ustalenia, że poznanie nasze jest względne, przypuszczają coś, co nie jest względnem. Twierdzić, że nie można poznać absolutu, jest to przyznawać, że absolut istnieje, ale my nie wiemy, czem on jest. Niemożliwym jest poznanie, któreby miało za przedmiot same pozory: pozór bez rzeczywistości, której pozór ten jest pozorem, nie da się pomyśleć. Przestrzeń ograniczona nie może być pojętą; ograniczając przestrzeń, zostawiamy z konieczności coś po za jej granicami. Pojęcie absolutu nie jest więc prostą niepoznawalnością, jest to twierdzenie, że istnieje coś po za tem, co znanem nam jest pozytywnie. Mówiąc ogólnie: pojmować coś jako względne, jest to pojmować je w przeciwstawieniu do czegoś nie-względnego, a więc absolutnego.

Nakoniec nie możemy pojmować swych wrażeń zmysłowych bez przyjęcia istnienia przyczyny, która na nas działa.

A więc ostatecznie nie podlega wątpliwości, że istnieje absolut, o którym posiadamy świadomość nieokreśloną.

Jeżeli jednak myśl poddana jest prawu względności i ograniczenia, to w jaki sposób wytłumaczyć genezę pojęcia przedmiotu bezwzględnego i bezgranicznego?

Przy pomocy pojęć wielorakich, odpowiada Spencer, w których usuwamy myślowo formy specjalne i granice. Świadomość absolutu jest abstrakcją nie specjalnej grupy pojęć, lecz w s z y s t k i e h naszych pojęć. Wszystkie przedmioty szczegółowe myśli zmienne są, lecz coś stałego trwa skroś wszelkich zmian, mianowicie istnienie w ogólności, trwanie w ogólności, absolut. Nie tylko mamy prawo wierzyć w absolut, lecz żadna nasza wiadomość nie jest tak mocno ustaloną, jak ta właśnie. I rzeczywiście, pewność danej wiadomości mierzy się niemocą wysiłku, przedsięwziętego w celu usunięcia jej z pola świadomości. Otóż wiadomość absolutu związana jest z konieczności z każdym aktem poznania. Ze wszystkich więc aktów poznania ten jest najpewniejszym.

Jakiemże więc jest rozwiązanie dwóch sprzeczności, którego Spencer poszukiwał przy pomocy wyżej wyłożonej metody?

Religia i filozofia są pogodzone, bo jeżeli nauka mówi nam, że nie posiadamy w y r a ż n e g o pojęcia

absolutu i nieskończoności, nie mniej jednak ustala wiarę w coś tajemniczego, nieprzenikliwego, co stanowi przedmiot religii. Pogodzenie nauki, pojętej jako mechanistyczna koncepcya świata, z idealistyczną filozofią, jest dokonaniem, bo chociaż podstawy pojęć czasu, przestrzeni, materji, ruchu i siły są niepojęte i sprzeczne, istnieje jednakże **a b s o l u t**, objawiający się w zjawiskach ruchu i siły; i niema przeszkód do interpretowania wszystkich zjawisk, któremi się zajmuje nauka, jednym słowem: poznawalnego, w terminach masy, energii, ruchu.

W tych warunkach filozofia jest w zgodzie z nauką. Bo skąd pochodziło nieporozumienie? Stąd, że metafizycy poznać chcieli naturę absolutu: jedni, mówiąc, że świat istnieje sam przez się, bez pierwszej przyczyny (ateizm); inni, że pierwszą przyczyną jest istota osobowa, egzystująca sama przez się i twórcza, (teizm); inni jeszcze, mówiąc, że jest to istota, stawająca się światem i naszym ja (panteizm). Otóż nauka jest niezależną od tych trzech wyjaśnień.

Starcia pochodziły stąd jeszcze, że metafizycy chcieli poznać naturę świata i istoty świadomej; jedni chcąc sprowadzić materję do pierwiastków stałych, inni do ośrodków sił; jedni, czyniąc ze mnie materjalny subjekt, inni, czyniąc ze mnie umysł. Otóż nauka i filozofia dowiodły, że nie znamy natury materji i świadomości; atomizm i dynamizm, materjalizm i spirytualizm jednakowo są dowolne.

Nie ma więc starcia, ponieważ niema spotkania.

Jedna rzecz pozostaje pewną, że istnieje ostateczny subjekt, którego objawami są zjawiska materjalne i psychiczne.



Identyczność substancjonalna naszego ja i nie-ja, materji i umysłu, to monizm. Sprowadzanie wszystkich zjawisk zewnętrznych, w tem i nerwowych, do zjawisk mechanicznych, dających się interpretować przy pomocy terminów masy i energii, to mechanicyzm. Przyjęcie, że znamy jedynie stany świadome i że przedmioty są stroną zewnętrzną zjawisk psychicznych, których wewnętrzną postać ogląda świadomość, to idealizm. Metafizyka Spencera a w szczególności jego psychologia racjonalna charakteryzuje się przez zlanie się różnych filozoficznych doktryn, pochodzących od Descartesa a nasycających atmosferę naszego wieku. Aglomeratowi temu braknie prawdziwej jedności organicznej.

Spencer jest kolekcjonistą różnych idei raczej, niż twórcą pewnej filozofii. Mówi to zresztą otwarcie, filozofia jest dla niego tem, czem była i dla Comte'a, nauką ogólną, syntezą zjawisk i ich praw, to jest ich stosunków współistnienia i następstwa.

Co się tyczy jego doktryny rozwojowej, jest ona tylko analogią, odważnie zaszczerpioną na hipotezie.

Hypoteza ta, to, że gatunki roślinne i zwierzęce pochodzić mogą drogą zmian od jednego lub kilku typów pierwotnych, dzięki naturalnemu doborowi, mówiąc zaś w terminach dokładniejszych, pod skombinowanym wpływem otoczenia, utrzymania się jednostek najzdolniejszych do walki o byt i dziedziczności.

Analogia polega na nieskończonem rozszerzeniu hipotezy transformistycznej i zastosowaniu jej do wszystkich zjawisk obserwowanych, od tworzenia



się światów pozasłonecznych i systemu słonecznego aż do powstania społeczeństw i cywilizacji.

Każdy przyzna, że w tej szerokiej koncepcyi nie ma ani właściwej nauki, ani filozofii prawdziwej. Chwilowe powodzenie spencerowskiej doktryny ewolucyi zależy od zewnętrznych przyczyn raczej, niż od jej wartości istotnej. Pociąg uczonych do badania początku życia od czasu genialnego odkrycia Schwanna komórkowej budowy organizmów i wprowadzenia do użytku udoskonalonych środków mikrografii; zadziwiające podobieństwa pomiędzy najróżniejszymi typami fauny i flory dwóch światów, spostrzeżone przez Darwina; studia porównawcze etnografii i antropologii, filologii, socjologii, religii i ich zgodność z odkryciami biologii komórkowej, historyi naturalnej i embryogenii; potrzeba wreszcie powiązania ze sobą rozproszonych faktów, odkrytych przez olbrzymią pracę analityczną naszego wieku, przygotowało to wszystko umysły do przyjęcia subiektywnego powiązania faktów za ostateczne wyjaśnienie rzeczy przez ich przyczyny, co stanowi najwyższy i niewzruszony cel filozofii.

---

## Alfred Fouillée.

---

Fouillée rozpoczyna swoje dzieło o „Ewolucjonizmie idei-sil“ krytyką filozofii Spencera. Myślicielowi angielskiemu szło o stworzenie filozoficznej syntezy, do którejby nauka pozytywna sama jedna dostarczyła materiałów, a której węzłem byłby rozwój

i nad którą kontrolę wykonywałby idealizm. Tego wymagał stan filozofii w chwili, w której wielki architekt angielski przystępował do swej konstrukcyi filozoficznej. Przedewszystkiem jednak potrzeba było syntezy, a więc jedności; wobec bowiem rezultatów, nagromadzonych przez nauki obserwacyjne w ciągu XVIII i pierwszej połowy XIX wieku, bardziej niż kiedykolwiek czuć się dawała konieczność zrozumiałego poglądu na całość. Otóż Spencerowi nie udało się to przedsięwzięcie. „Teoryi jego braknie jedności. Stawia ona umysł w obec trzech terminów, których związku nie widać: naprzód niepoznawalne, potem dwa szeregi faktów poznawalnych, fizyczna i psychiczna, z których druga przyłącza się, niewiadomo w jaki sposób, do pierwszej...“<sup>1)</sup> Podjąć na nowo, z najmocniejszą wiarą, próbę konstrukcyi, która się nie udała Spencerowi; za punkt wyjścia, wziąć, podobnie jak on, dane idealistyczne i pozytywistyczne, przyjęte przez współczesną psychologię; podobnie jak on też, poszukiwać w prawie rozwoju powszechnego wytłumaczenia rzeczy, ale znieść transcendentalność, dualizm fizyczności i psychiczności i dojść w ten sposób do ścisłego monizmu, ale immanentnego i doświadczalnego, oto ideał tego płodnego pisarza, którego myśl filozoficzną zamierzamy tu naszkicować.

Zasada syntezy Fouilléego to *i d e a - s i l a*.

Pod słowem *i d e a* rozumieć należy nie tylko zjawisko ściśle „intelektualne“, zjawisko poznania,

---

<sup>1)</sup> A. Fouillée. L'Evolutionnisme des idées-forces. Wstęp str. VI—VII.

lecz, w kartezyańskim sensie, każdy fakt wewnętrzny, który jest świadomy lub może nim się stać <sup>1)</sup>.

Od czasów Descartes'a myśl i zjawisko fizyczne przeciwstawiają się sobie w dualizmie, niedającym się zredukować. Fizyczne zjawisko dane jest w naturze; subiekt obdarzony świadomością spostrzega je, ale nie ma na nie wpływu. Jest tylko biernym świadkiem. Idee jego są „odblaskami,” „cieniami“ rzeczywistości, a nie siłami, zdolnymi do pewnej roli w powszechnym rozwoju. Spencer nie spostrzegł słabej strony tej filozofii, i jak wszyscy, wpadł w zasadzkę. Nie tylko widział on w zjawisku intelektualnym subiektywną kontemplację rzeczywistości, już

---

<sup>1)</sup> „Używać będziemy słowa *idea* lub *myśl* w znaczeniu kartezyańskim, jako wyrażające stany świadomości nie tylko z ich strony intelektualnej, lecz także i nieodłączne od niej uczucia i popędy. *Idea*, w znaczeniu ściślejszem, jest wyobrażeniem wewnętrznym tego, co jest lub może być; ale można też użyć słowa *idea* w znaczeniu dość ogólnem, aby objąć niem wszystkie stany świadomości, aktualnie lub możliwie odbite na samych sobie. Dwa te znaczenia słowa *idea* są złączone ściśle ze sobą. Z chwilą, kiedy pewien stan świadomości zostaje uchwycony, jako osobny akt, przez samą świadomość, czy to będzie uczucie przyjemności lub bólu, popęd czy pożądanie, staje się on formą świadomości zdolną do refleksyi nad sobą (*σιδός*); nadto każdy stan świadomości w ten sposób spostrzeżony istnieje mniej lub więcej dla subiekta i jest mniej lub więcej przedstawieniem (wyobrażeniem) obiektu: ani przyjemności, ani przykrości, ani tembardziej, popędy nasze nie są pozbawione pewnej wyobrażalności. Zupełnie ściśle przeto możemy nazywać *idea* mi wszystkie stany świadomości, jako nieodłączne od pewnej wyobrażalności, która daje im formę, przedmiot, i czyni je zdolnymi do refleksyi nad sobą w pewnym świadomym subiekcie.“ Wstęp. str. XI—XII.



istniejącej przedtem i niezależnej od tej kontempla-  
cyi, lecz wraz z Huxley'em, Bainem, Maudsley'em, są-  
dzi, że nawet nasze uczucia i popędy nie działają wca-  
le na mechanizm natury i życia. „Cała szkoła współ-  
czesnych psychologów powtarza nam, że automatycz-  
ność akcyi odruchowych, opisana już przez Descarte-  
sa pod mianem *undulatio reflexa*, tłumaczy  
doskonale to wszystko, co przypisujemy działaniu na-  
szych pojęć, uczuć i popędów“ 1).

Jeżeli tak było, mówi Fouillée, świadomość by-  
łaby w świecie niepotrzebnym dodatkiem i powinna  
by oddawna już zniknąć, jak giną przez atrofię orga-

---

1) Należy zacytować całą stronicę, skąd wyjęte są te wiersze, streszcza ona bowiem doskonale naczelną ideę autora i określiła dobrze stanowisko jego psychologii:

Pisze: „Huxley, komentując słynną doktrynę Descartes'a automatyzmu zwierząt, pokazywał swym słuchaczom żabę, pozbawioną mózgowych półkuli, a mimo to dokazującą cudów równowagi, aby utrzymać się na ręku bez spadnięcia. Gdyby żaba była filozofem, dodał dowcipnie Huxley, mogłaby ona rozumować w następujący sposób: „Jest mi niewygodnie i mogę upaść; stawiam więc łapy naprzód, aby się zabezpieczyć przeciwko temu; wiedząc jednak, że upadnę pomimo to, jeżeli nie posunę łap dalej jeszcze, stawiam je znowu na innem miejscu, a wola moja przystosowywa wszystkie te ruchy, których rezultatem jest utrzymanie się moje w stałej pozycji.“ Ale rozumująca w ten sposób żaba, mówi Huxley, byłaby w błędzie, ponieważ wykonywa ona wszystkie te rzeczy absolutnie również dobrze, nie posiadając ani rozumu, ani wrażeń, ani jakichkolwiek pojęć: zwierzęta więc są automata-  
tami, ale automatami świadomymi.

„Człowiek, którego Descartes wyłączył z pod tego prawidła, nie stanowi oczywiście wyjątku. Cała szkoła psychologów współczesnych powtarza nam, że automatyczność aktów odruchowych, opisana już przez Descartes'a pod mianem *undulatio reflexa*, tłumaczy doskonale wszystko to, co przypisujemy



ny, pozbawione użytecznej funkcji. Ale tak nie jest. Psychologiczna doktryna „idei-odblasków” jest dowolną. Doktryna ta pochodzi stąd, że przez niesprawiedliwioną abstrakcyę, rozważa się pojęcie ze statycznego wyłącznie punktu widzenia, jako posiadające pewną jakościową zawartość, która je czyni takim a nie innym; gdy tymczasem należałoby je rozważać również i z dynamicznego punktu widzenia, jako warunek lub przyczynę zmiany w systemie całości, której pojęcie to jest częścią.

O ile trzymać się będziemy pierwszego punktu widzenia, „o ile przyznamy pojęciom jedynie tylko zawartość wyobrażeniową, aktualnie obecną w świadomości, o ile wyobrażać sobie je będziemy jako ro-

---

działaniu naszych pojęć, uczuć i popędów. Forma problemu jest nowa, problemat sam starym. Gdybyśmy mogli przenieść się o dwa tysiące lat wstecz do Greków za czasów Sokratesa, i być obecnymi ostatnim rozprawom, jakie mędrzec ten prowadził w więzieniu, przekonalibyśmy się, że już wtedy postawionym był ten problemat i wskazanemi dwa rozwiązania: jedno czysto mechaniczne, drugie psychologiczne. Sokrates mówił, że zwolennicy powszechnej mechaniki, gdyby zapytano ich, dlaczego on znajduje się w więzieniu, gotów napić się cykuty, odpowiedzieliby niezawodnie: Ponieważ muskuły Sokratesa, działając w dany sposób na jego kości i członki, przyprowadzają ciało jego do takiej-to pozycyi. I Sokrates dodał: Prawdziwą przyczyną jest to, że mam pojęcie dobra i że wolę umrzeć, niż żyć niegodnie.

„Dzisiejsi nasi uczeni, gdyby nie powstrzymywało ich pewne poczucie szacunku, porównaliby Sokratesa do filozofującej żaby Huxleya i powiedzieliby: Przyczyna, którą podajesz, jest złudzeniem, któremu ulegasz zawsze, ilekroć mniemasz, że spełniasz jaki akt pod wpływem pewnego pojęcia, pewnego uczucia lub pewnego popędu: bierzesz odbicie się mechanizmu za jego

dzaj o d c i s k ó w nieruchomych lub fotograficznych odbić, o tyle wszelkie pojęcie p s y c h i c z n e g o d y n a m i z m u, to jest wzajemnego oddziaływania faktów psychicznych, zdolnego do wywołania jednego i do usunięcia innego, słowem, wszelkie pojęcie idei-sił pozostanie niezrozumiałe. Ale statyczny wyłącznie sposób przedstawiania pojęć i faktów świadomych jest metaforą materialistyczną, i psycholog nie ma prawa czynić z niej zasady. Z punktu widzenia świadomości można i trzeba pojmować każ-

sprężynę. Iluzya naturalna i powszechna, przyznajemy to. My wszyscy sądzymy, na przykład, że wybieramy sobie potrawy przez antycypacyę p r z y j e m n o ś c i; wyobrażamy sobie, że kieruje wyborem naszym u c z u c i e zadowolenia lub niesmaku; wierzymy, że każdy akt naszej woli spowodowany jest przez pewne p o z ą d a n i e. Ale pragnienie i wstręt, przyjemność i przykreść, są tylko prostemi psychologicznemi w s k a z ó w k a m i ruchów cielesnych. Jeżeli więc zapytacie: Czy uczucie głodu lub pragnienia ma jaki udział w ruchu, wykonanym przez Sokratesa w celu ujęcia i wypicia trucizny, lub też czy ten sam rezultat miał by tak samo miejsce, gdyby nie istniało żadne uczucie tego rodzaju? Spencer, wraz z Huxleyem, Bainem i Maudsleyem odpowie twierdząco. Zjawiska świadomości są „dodatkową i subiektywną postać” żyjącego automatu. Znieście rozkosz, ból, pragnienie, pojęcie, a mechanizm życia rozwijać się będzie tak samo, skutkiem sił natury wyłącznie; zwierzę-maszyna i człowiek-maszyna funkcyonować będą z tą samą matematyczną dokładnością; można będzie tylko mówić o nich to, eo mówił, bez racyi, Malebranche o swoim psie: „To nie nie czuje.” My czujemy (jak i pies Malebranche’a zresztą) i nawet myślimy; cóż innego można stąd wniosioskować, jak nie to, że jesteśmy automatami świadomymi?

„W ten sposób, w filozofii tej, świadomość jest paralitykiem, a ciało ślepcem; tylko że ślepy spaceruje sobie jakby najjaśniej widział, paralitykowi nie przyda się zaś na nie wzrok, nie prowadzi on ślepego, który sam chodzić umie równie dobrze, jak we dwóch.” Str. VIII—XI.

dy stan świadomy, jako zawierający w sobie warunki zmiany dla innych stanów świadomych.

Co więcej, działalność świadoma nie tylko jest siłą psychiczną, jest ona, mówiąc właściwie, jedyną siłą, bo, mechanicznie, niema wcale sił, są tylko ruchy i matematyczne formuły, wyrażające ich następstwo. Wpływ, przyczynowość, działanie, siła, wszystko to jest po za obrębem mechaniki, tak samo jak i logiki, i może być zrozumiałe tylko jako coś psychicznego. A więc doktrynie „idei-odblasków“ należy przeciwstawić doktrynę idei-sił, według której wszystkie stany świadomości, wyobrażenia, uczucia, popędy są czynnikami rozwoju umysłowego, a nawet rozwoju fizycznego <sup>1)</sup>.

„Skoro, na przykład, ból oddala mię od pewnego przedmiotu, to nie co innego, ale ból tłumaczy wstręt, ponieważ ból posiada w sobie pewne warunki konieczne zmiany wewnętrznej, zwanej wstrętem. Wszelkie inne tłumaczenie jest po za granicami psychologii. Pojęcie samo wplywu, skutku, działania, siły zapożyczone zostało od poglądu psychologicznego: impuls spowodowany przez wstręt, i impuls będący skutkiem pragnienia, dały mi pojęcie wewnętrznego przymusu i siły działającej na przeszkodę. Psychologia popełniłaby rodzaj samobójstwa, opuszczając ten punkt widzenia: powinna ona odesłać do metafizyki zarówno materialistyczne, jak spirytualistyczne hipotezy. Koncepcja uczucia-siły, popędu-siły, pojęcia-siły jest więc zasadnicza w psychologii <sup>2)</sup>“.

<sup>1)</sup> Ibid str. XVI.

<sup>2)</sup> Ibid. str. XXVI XXVII.



Przypuśćmy, że stany świadomości są siłami; nie wszystkie przecież stany natury są świadomemi. Są istoty, obdarzone „pojęciami“, są inne, które ich nie posiadają. W jaki sposób więc utworzyć z tych pierwiastków różnych jedną syntezę, wymaganą od filozofii?

Słyszeliśmy, jak Spencer sam przyznawał, że nie ma „żadnej widocznej wspólności natury pomiędzy zjawiskiem świadomem a fizycznym“. Fouillée, krytykując filozofię Spencera, mówił: „Umysłowość nie może się zmieścić w czynnikach, które są, przypuszczalnie, tylko mechanicznemi; nie może też ona być tembardziej skutkiem przyczyn, od których nie podobna wykazać jej zależności... W liczbie danych początkowych pomieściłeś pan tylko ruch i materję; jesteś pan bogatszym, niż przypuszczałeś, gdyż oto myśl“. Czy należy więc wyrzec się zasadniczej jedności, której pragnie metafizyka, czy też trzeba umieścić umysłowość pomiędzy danemi rozwoju i ogłosić, że istnieje coś psychicznego nawet w łonie pierwotnej materji, „ziarno uczucia i chcenia“<sup>1)</sup>.

Wyrzec się jednolitej koncepcji natury jest niemożliwą rzeczą. „Alternatywa podobna zatrzymałaby nas w stanie niezrozumiałego dualizmu.

Sprowadziwszy do jednego ludzi i zwierzęta, pomiędzy którymi polipy ledwie że można odróżnić od roślin, zatrzymujemy się nagle przy roślinie, mówiąc:—Tu się zaczyna świat numer drugi, który nie ma nic wspólnego w elementach swoich ze światem numer 1; przeprowadzamy więc wielką linię,

<sup>1)</sup> Ibid. str. LI.



rozdzielającą świat, który bezwzględnie nie czuje i nie ma żadnego popędu, od świata, który czuje i czyni wysilek. Następnie, przyszedłszy do mineralów, rozpoczynamy na nowo operację i budujemy nowy mur nieprzebyty. Natura zostanie w ten sposób pocięta otwartymi rowami na osobne tereny. Pozostanie tylko wytłumaczyć, w jaki sposób z rozpalonego pieca, jakim była ziemia, powstać mogło życie roślinna, następnie zwierzęce, w końcu człowiek. Prawda, że Jehowah jest na podorędziu do pomocy i może powołać różne państwa natury, a nawet w każdym państwie różne gatunki, przez tyleż fiat różnych lub specjalnych cudów. Ale w takim razie monistyczny węzeł, którego odmówiliśmy przyrodzie, przyznajemy nieśmiertelnemu Człowiekowi; nie chcąc dać przyrodzie trochę własnych uczuć i chęć początkowych, nadaje się swoją rozwiniętą inteligencją i wolę pewnemu demiurgowi lub twórcy.

Jest to ciągle indukcja, ale w kierunku odwrotnym, jak indukcja w psychologii, fizyologii, we wszystkich naukach<sup>1)</sup>“.

Tu nasuwa się druga alternatywa. Ponieważ istnienie jedności w przyrodzie jest koniecznym, jak również koniecznym jest, aby rozwój odsłaniał tej jedności postać; ponieważ przyjmujemy za dowiedzione, że umysłowość nie może się zrodzić z fizycznych elementów, — pozostaje ostatni środek: przyznanie myśli i materji jednej jedynej początkowej podstawy.

A jakież jest środek do przeprowadzenia tej

---

<sup>1)</sup> Ibid. str. XLVIII—XLIX.

unifikacyi, przeciwko której wszystkie wysiłki świadomości zdają się protestować?

Wstręt, jakiego doznajemy do zstąpienia od umysłowości do materji po pochyłości ciągłej, pochodzi z wady logicznej, wspomnianej powyżej, która psuje wszystkie psychologie, z ciasnej i powierzchownej interpretacyi świadomej działalności. Przyzwyczajaliśmy się uważać świadomość jako epifenomen bez rzeczywistego związku z przyrodą, proste „oświetlenie“ świata fizycznego, który szedłby tak samo jak i dziś, gdyby nie został oświetlony. Należy potępić tę interpretację zawartości i roli świadomości. Świadomość nie jest dodatkiem do świata fizycznego; to jego sprężyna wewnętrzna, zasada dynamiczna całej jego energii, wszystkich jego sił.

Aby to zrozumieć, nie należy rozpoczynać od aktów intelektualnych, „gdyż inteligencja jest przede wszystkim jasnością, oznaczeniem, zróżnicowaniem, złożeniem zcałkowaniem pierwiastków świadomości“. Rozwój zaś idzie od nieokreślonego do określonego, od prostego do złożonego, a nie odwrotnie. U źródeł świadomości należy więc umieścić oczywiście nie bezwzględną nieświadomość, „gdyż z zer świadomości nie powstanie nigdy świadomość“, lecz elementy „podświadome“, inaczej „elementy nieokreślone świadomości“. Należy szukać ich w uczuciach, i to nie w uczuciach wrażeń pięciu zewnętrznych zmysłów, uczuciach wyraźnie zróżnicowanych i zcałkowanych, lecz w wewnętrznych i życiowych uczuciach, pochodzących do wewnętrznych organów. A i z pomiędzy tych czuć należy usunąć te, które posiadają własności zbyt wyraźne, ślady późniejszego różnicowa-

nia i całkowania. Własności zasadnicze w uczuciach są te, które nie są wyobrażeniowe, lecz uczucie tylko: a więc różne stany przyjemności i przykrości. A jeszcze te słowa oznaczają coś zbyt wyraźnego. W przyjemności i przykrości należy rozważać tylko zaczątki dobrego i niedobrego miewania się; jest to pierwiastek zarazem wrażeniowy i uczuciowy. Pierwiastek ten ma odpowiednik w również mniej lub więcej niejasnej reakcyi, której typem jest popęd, pragnienie lub wstręt, wraz z ruchami odpowiedniemi postępowymi i wstecznymi. Głąb różnych tych popędów nakoniec stanowi ogólna chęć życia.—ostatnia rzecz, która znika u zwierząt, w życiu normalnem zarówno, jak i chorobliwem. Elementarne zmiany myśli powinny przeto być nazywane popędami. Ten proces popędowy wraz z trzema swemi momentami: popędem, wrażeniem, uczuciem, który przyjmujemy jako punkt wyjścia wszelkiego wyjaśnienia w psychologii, według naszego zdania, sam tylko przedstawia wystarczające i dostateczne cechy prawdziwego tłumaczenia... Dopiero po ustaleniu w ten sposób strony psychicznej każdego ruchu, nawet najpierwotniejszego, a raczej jego psychicznej podstawy i głębi, można przyjąć stopniowy rozwój ruchów, z jednej strony w formie aktów instynktownych, a następnie właściwych odruchów, z drugiej w formie ruchów dowolnych, stosownie do tego, czy pierwiastek świadomy rośnie lub zmniejsza się. Tłumaczenie faktów psychologicznych jest przeto, w naszych oczach, nie tylko mechaniczne, lecz przede wszystkim popędowe: omnia mechanice fiunt wszystko odbywa się mechanicznie, lecz także i popędowo, przynajmniej u istot czujących. Niema więc



dwóch „postaci“, lecz jedna rzeczywistość, która daje się poznać sama sobie jako p o p ę d i która przedstawia sobie pośrednio swe stosunki z otoczeniem w formie m e c h a n i z m u. Popęd jest przeto wielką psychologiczną sprężyną, a prawa mechaniki są tylko prawami wzajemnych stosunków pomiędzy popędem i otoczeniem <sup>1)</sup>“.

Takiem jest wyjaśnienie przez Fouillégo jedności powszechnej i rozwoju wszystkich istot, poczynawszy od pierwotnego jedyne go p o p ę d u.

Z łatwością można spostrzedz wpływ panteizmu Schopenhauera na pomysł francuskiego filozofa. Doktryna Schopenhauera zaszczerpioną była na krytycyzmie kantowskim. Myśliciel królewiecki, w kwestyi kryteriologii, poddał cały świat wiedzy zasadzie praktycznego rozumu. Schopenhauer przenosi teorię na grunt metafizyczny i ogłasza, że podstawą rzeczy jest w o l a. Pragnienie życia (Der Wille zum Leben) jest wewnętrznem dążeniem, któremu wszystko jest posłuszne, i człowiek ze świadomymi wyobrażeniami, i zwierzę czujące, i roślina rosnąca, i spadający kamień; wszystko to są stopniowe zjawiskowe uprzedmiotowienia woli powszechnej, „podobne do nieznacznych stopniowań światła.“ Ta wewnętrzna zasada istot nie jest w świadomości wyobrażalną, ponie-

---

<sup>1)</sup> Ibid str. XXII. W innem miejscu Fouillée pisze: „Mechanicizm i intelektualizm redukują się ostatecznie do czucia i działania. Nie m y ś l e n i e jest a p r i o r i w świadomości, lecz c z u c i e i d z i a ł a n i e. Powszechne zasady Kanta są tylke rozciągnięciem na zewnątrz wewnętrznej naszej konstytucyi, Mikrokosmos, wymodelowany przez makrokosmos, wyraża świat przy pomocy oddziaływania, a nawet go odtwarza nanowo w sobie.“  
La Liberté et le Déterminisme str. 188.



waż wyobraźalność poddaną jest formom a priori czasu, przestrzeni i przyczynowości; otóż wola, jako numen, usuwa się z pod naszych form wyobrażeńowych; jest ona powszechna, zawsze identyczna sama z sobą, wolna, nieskończona.

A więc *x* kantowskiej metafizyki zostało rozwiązane; „rzecz w sobie“ to wola kosmiczna, a świadomość to scena, gdzie ją widać.

Kilka lekkich odcieni wyjąwszy, „popęd“ Fouillego jest francuskim tłumaczeniem „Wille zum Leben“ Schopenhauera. „Najbardziej zbliża się do nieprzeniknionego gruntu rzeczy bezpośrednio użycie istnienia i działania, którego ideałem skończonym byłoby szczęście. Jest pewien punkt, w którym *c z u j e m y* bezpośrednio nasze *i s t n i e n i e*, gdzie życie cieszy się samo z siebie“ <sup>1)</sup>. Ten „punkt“, w którym istnieje tylko „wewnętrzne“, gdzie oderwane pojęcie „*c e l u*“ zastąpione jest przez „posiadanie konkretne i bezpośrednio“, czyż nie jest w gruncie rzeczy „Wille zum Leben“ Schopenhauera? I czyż nie jest to mniej lub więcej jasno wyrażona, starożytna koncepcja wewnętrznej celowości natury, pojęcie arystotelesowskie *ἐνέργεια* lub *ἐντελεχεία*? <sup>2)</sup>

„Proces popędowy“ stanowi reakcję przeciwko brutalnemu mechanycyzmowi i dostarcza podstawy do pogodzenia materjalizmu z racjonalizmem szkół, pochodzących od psychologii Descartesa. Otwarta przepaść pomiędzy ruchem a myślą jest wypełniona; jedno i drugie posiadają początek wspólny, a więc powinny też mieć identyczną naturę zasadniczą.

1) La Liberté et le Déterminisme str. 263.

2) Ibid.

Ale czyż poza zjawiskiem mechanicznem lub świadomem ludzki umysł nie dosięga transcendentu, absolutu? Przecież idealizm pozytywny mówi nam, że my tylko fenomen ujmujemy. Czyż teorya idei sił nic nam nie powie o numenie?

Zdawało się na początku pierwszego dzieła Fouillégo, „Przyszłość Metafizyki“, że Fouillé nie dalekim był od podpisania się na połowiczny realizm spencerowski. Nie brak tam pięknych kartek o „metafizycznych potrzebach“ natury ludzkiej<sup>1)</sup>. Pozwalają one przypuszczać wiarę realistyczną w transcendentną rzeczywistość. Lecz w miarę jak myśl Fouillégo rozwija się, daje się on powodować coraz mocniej wpływowi Kantowskiej krytyki i ostatecznie oznajmia, że „granica doświadczenia możliwego, możliwej świadomości, jest także granicą dającego się pojąć istnienia. Co się tyczy transcendentu niepoznawalnego, ani nauka, ani moralność nie powinny się o niego troszczyć<sup>2)</sup>).

Skądże w takim razie pochodzi niezaprzeczalna wiara w absolut? A „ta rzecz w sobie, zasa-

---

1) „Człowiek jest zwierzęciem metafizycznym“, pisze. Naukowe kwestye nie są jedynymi, które się narzucają ludzkiemu umysłowi: czy natura widzialna wystarcza sobie lub nie; czy istnieje ostateczna zasada, skąd wszystko pochodzi; czy zasada ta, w razie istnienia jej, powinna rozumianą być na sposób materji, czy świadomości, czy też jest ona bezwzględnie nieokreśloną; czy świat miał czy nie miał początku;... jaka jest nasza natura, początek, przeznaczenie?“ *L'Avenir de la Métaphysique* str. 16, 12-13.

2) *Le Mouvement idéaliste*—wstęp str. XLIV. A gdzieindziej: „Raz ustalwszy pierwiastek psychiczny w świecie rzeczywistości, potrzeba świata transcendentnego i niepoznawalnego odczuwana już nie będzie, rzeczywistość cała będzie jednorodną i jedną“ str. XLVII.

dnicza i nie dająca się zredukować, która nie powinna być daleko odemnie, ponieważ ostatecznie to ja sam nią jestem“, czem ona jest, skąd przychodzi? <sup>1)</sup>.

Idea-siła, zawsze idea-siła powinna dostarczyć rozwiązania dla tych niepokojących problemów. „Pewnem jest, pisze Fonillée, że „ja“ jest ideą, która dąży do zrealizowania się przez pojęcie samej siebie.“ <sup>2)</sup> Pojęcia „ja“ tworzy mnie; podobnież i pojęcie mojego „ja“, jako jedno i identyczne, tworzy moją jedność i identyczność. „Idea prostoty mojego „ja“, pojmując się, dąży do wytworzenia przybliżonej prostoty... Pewna jedność konieczną jest tak dla organicznego, jak i psychicznego życia... Istota żyjąca, raz chcąc być i żyć, zapragnie nateżonego bytu i życia, a więc zharmonizowanego, uporządkowanego, jednego; zapragnie przeto, uświadamiając sobie powoli swe czucia, naprzód c z u ć s i ę jako coś jednego, a potem i tak samo m y ś l e ć.“ <sup>3)</sup>. Ostatecznie „przez wyobrażenie mojego ja, jako identyczne, realizuję identyczność względną“. <sup>4)</sup>.

Czem jest w gruncie rzeczy „ja“? Czy jest ono osobnikiem, czy też częścią powszechnego bytu? Nie wiemy.

„Być może, iż moja świadomość jest świadomością powszechną“, że moja myśl jest „skoncentrowaniem, w pewnym punkcie czasu, myśli rozpowszechnionej wszędzie w świecie“. „Szukamy naszego ja już to w zjawiskach, których harmonii jest ono kon-

---

<sup>1)</sup> Ibid str. 49.

<sup>2)</sup> Psychologie des idées-forces II. str. 69.

<sup>3)</sup> Ibid. str. 75-77.

<sup>4)</sup> Ibid. str. 79-80.



kretnym wyrazem, już to w bycie powszechnym, który nie jest m o j ą myślą, lecz myślą wogóle“<sup>1)</sup>).

Naśladując Fichtego, Fouillée posuwa się aż do przyznania idei możności stworzenia Boga. „Powinniśmy pragnąć, powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał, pisze. Przedewszystkiem zaś powinniśmy postępować, jakby Bóg istniał. Jeżeli najwyższy ideał moralności i miłości nie jest rzeczywistym, trzeba go stworzyć; niech istnieje przynajmniej we mnie, w nas, w nas wszystkich, jeżeli niema go w świecie! Być może, iż ostatecznie zacznie on istnieć w świecie nawet. Człowiek nie może powiedzieć z pewnością, ani w imię moralności, ani w imię metafizyki: Bóg jest; tembardziej: Boga niema; ale powinien on mówić myślami, słowami i uczynkami: Niech będzie Bóg! f i a t D e u s!“

#### Wnioski.

Jakie są zasadnicze rysy filozofii Fouilléeego, widoczne w powyższej analizie? Descartes stworzył nie dającą się zredukować sprzeczność pomiędzy mechanicyzmem i spirytualizmem: Fouillée buntuje się przeciwko temu. Dualizm jest niezrozumiały, oznajmia. Istoty powinny posiadać jedność kompozycyi.

Umysł świadomy nie może wprost się dodać do materji w ruchu, psychiczność wtargnąć nagle w świat fizyczny; świat fizyczny nasycony jest sam psychicznością. Psychiczność jest pierwotną sprężyną powszechnego rozwoju.

Jak wytłumaczyć ten rozwój? Można to uczynić pod warunkiem poświęcenia tego starego przesą-

---

<sup>1)</sup> La Liberté et le Déterminisme, str. 76-90.



du, który czyni z inteligencji rodzaj odblasku i oświe-  
tlenia rzeczywistości. Inteligencya jest ostatnim  
pod względem daty objawem świadomego życia;  
uczucie ją poprzedza, samo poprzedzone przez popęd.

„Nie posiadamy innego środka na wejście w po-  
siadanie rzeczywistości nad czucie... Rozumiemy  
rzeczywistość jedynie przez analogię z tem, co nazy-  
wamy czuć, pragnąć. Stąd pochodzi tendencya  
umieszczania w rzeczach, jako stronę wewnętrzną  
i prawdziwie psychiczną, a nie fizyczną, cze-  
goś analogicznego z naszymi czuciami, przyjemno-  
ściami, bólami, pragnieniami<sup>3)</sup>).

Popęd, tendencya wewnętrzna, niewyraźnie świa-  
doma, oto jest początek i głęź wszelkiej rzeczywi-  
stości. Świadomość wyraźna, u człowieka i zwier-  
ząt, jest tylko ukoronowaniem procesu popędowego.

Celowość ta — na wzór Schopenhauera, zaznacza  
reakcyę przeciwko wyłącznemu panowaniu przyczyn  
sprawczych w naturze, jak danie czynnej roli świa-  
domości zaznaczało reakcyę nowej filozofii przeciw-  
ko materjalizmowi.

Zresztą Fouillée jest i pozostaje idealistą. Nie  
waha się pisać: „Jedyną widoczną zasadę mamy: Myśl  
jest, istnieje myśl, jest byt, jest świadomość.“ Jest  
on pozytywistą, i to nie w znaczeniu Spencera,  
który wierzy w istnienie niepoznawalnego, lecz pozy-  
tywistą radykalnym, odrzucającym wszelki transcen-  
dent, substancję, absolut.

„Ja“ i absolut to wytwory myśli. Ten ostatecz-  
ny wniosek wprowadza do idealizmu Fouilléego tę

---

<sup>1)</sup> La Liberté i le Déterminisme str. 339.

barwę p a n t e i z m u, który już spostrzedz było można w jego monistycznej koncepcyi świata.

---

### Wilhelm Wundt.

Wundt posiada ambicje przedewszystkiem uczonogo. Badanie faktu, faktu fizyologicznego, faktu fizycznego, faktu psychologicznego; obserwowanie go dla niego samego, odosobnienie go, rozkład na pierwiastki, wymiar ich natężenia i ich trwania, badanie „złożonych faktów psychicznych“, które się składają z tych pierwiastków, a które doświadczenie pokazuje nam w formie wyobrażeń i wzruszeń, ustalenie empirycznych praw ich asocjacyi i ich powtarzania się: oto jest zajęcie główne tego, który jeżeli nie był twórcą, jest z pewnością najpoważniejszym z inicjatorów psycho-fizjologii.

Ale Wundt jest jednocześnie uczonym i filozofem.

Przekonać się można z jego Szkiców, z jego Systemu filozofii, z trzech tomów jego Logiki i z jego Etyki, że nie podziela pogardy dla filozoficznych spekulacyi, tak powszechnej u uczonych. Wraz z Volkeltem <sup>1)</sup> i Paulsenem <sup>2)</sup>, dał energiczne poparcie wysiłkom Lotzego, Fechnera i Langego, dążącym do bardziej naukowej koncepcyi w filozofii i rehabilitacyi metafizyki.

---

<sup>1)</sup> Volkelt. Ueber die Möglichkeit der Metaphysik. Lipsk 1884.

<sup>2)</sup> Paulsen. Einleitung in die Philosophie. Berlin 1896.

Filozofia jest dla niego zakończeniem nauki; określa on ją: „Usystematyzowanie wiedzy ogólnej, dostarczonej przez nauki szczegółowe“; lub inaczej: „Uporządkowanie wiedzy szczegółowej w ogólną koncepcję świata i życia, któreby było w harmonii z wymaganiami rozumu i uczucia“<sup>1)</sup>.

Zna on historię systemów; usiłuje w nich odkryć postęp stopniowy myśli filozoficznej i powolne dojrzewanie głównych pojęć, których syntezę wypracowuje sam dziś bardzo cierpliwie.

Oddychał wszystkimi doktrynami, stanowiącemi atmosferę naszego wieku, i przeniknięty jest też niemi do szpiku kości, jednakże przyswoił je sobie przez wysiłek osobisty i zdradził, na pewnym punkcie, tendencję do uwolnienia się od nich. Kant, a następnie Herbart, są jego mistrzami. Sam to wyznaje w *Zasadach psychologii fizyologicznej*.

Idealistyczny kierunek umysłu zawdzięcza Descartesowi, Lockemu; Berkeleyowi i Kantowi. „Świat składa się tylko z naszych wyobrażeń“, pisze, a skoro w chwili konkluzji ostatecznej pyta, czem może i powinna być psychologia przyszłości, jako warunek stawia jej, aby nie obróciła się przeciwko teorii ideologicznej i krytycznej, której Wundt nie sprzeniewierzył się nigdy.

Idealizm Wundta jednak nie wyklucza pewnego realizmu. „Nie można odmówić, pisze, przedmiotom naszych myśli pewnej właściwej im istoty“. A gdzieindziej: „Psychologia ma za przedmiot dane

---

<sup>1)</sup> Wundt. *System der Philosophie*. Lipsk 1889 str. 19, 21. I liczne artykuły i dzieła.

doświadczenia, takie, jakimi się one przedstawiają bezpośrednio intuicji świadomości; jest ona więc niezależną od jakiegokolwiek hipotezy metafizycznej, wyjąwszy tę jedną, któraby odmawiała rzeczywistości stanom świadomym i traktowała je jako znikome iluzje“ <sup>1)</sup>).

A więc bezpośrednie dane doświadczenia są rzeczywiste.

Dane konkretne doświadczenia zawierają zaś dwa pierwiastki, nierozdzielne, ale różne: zawartość i ujęcie tej zawartości, obiekt świadomości i świadomy subjekt. Z punktu subiektywnego to psychologia, z punktu obiektywnego to nauki o naturze. Psychologia bada konkretne dane świadomości w ich stosunkach z subjektem. Wewnętrzne doświadczenie psychologa więc jest w całym tego słowa znaczeniu bezpośrednim. Nauki przyrodnicze, o ile jest tylko możliwem, abstrahują od subjektu i usiłują określić naturę i wzajemne stosunki przedmiotów. Dosiegają więc one doświadczenia w mniej bezpośredni sposób niż psychologia; psycholog ogląda dane doświadczenia wprost, przez intuicję. Obserwator natury rozważa je raczej przez proces idealny i, w tem znaczeniu, pośrednio. Z tego systemu, naukom przyrodniczym właściwego, wynika, że przedmioty, oderwane idealnie od konkretnej rzeczywistości, jaką posiadają w świadomości, są jakby zawieszane w próżni, i umysł badacza musi przypuszczać pewne podścielisko, materję lub coś podobnego. Są to pojęcia pomocnicze (Hülfs-

---

<sup>1)</sup> Wundt. Philosophische Studien, 1896 str. 22. Heber die Definition der Psychologie.



begriffe), których psychologia, jako nauka obserwacji bezpośredniej, nie potrzebuje.

Psychologia więc, stosownie do swojej definicyi, jest nauką ściśle bezpośrednią o konkretnych danych świadomości. <sup>1)</sup>

Te zaś przedstawiają się nie jako przedmioty, obdarzone stałemi własnościami, lecz jako zjawiska w ruchu, jako łańcuch aktów. Psychologia poświęcona jest badaniu tych aktów właśnie. „Teorya aktualności, mówi Wundt, nic innego nie chce powiedzieć. Nie rozumiem przez nią hipotezy tłumaczącej proces psychiczny, ograniczam się do skonstatowania własności, którą one faktycznie posiadają. Biorę dane bezpośrednio świadomości za to, czem one są, za akty, których związek należy zrozumieć i wyjaśnić, i uważam to za zasadnicze prawo metody w psychologii. Mówię o teoryi aktualności jedynie tylko dla zaznaczenia mojej opozycyi przeciwko dawnej koncepcyi psychologii, którą nazywam „teoryą substancjalności“. Dawniej psychologię nazywano nauką o duszy, a psychologowie, materyaliści jak spirytualiści, szukali wytłumaczenia aktów psychicznych przez pewne podścielisko, od nich różne całkowicie, przez duszę-substancję. Otóż, ponieważ substancye nie podpadają pod bezpośrednie ujęcie świadomości, psycholog więc nie może ani ich potwierdzać, ani im przeczyć <sup>2)</sup>. Psychologia jest nauką o doświadczeniu bezpośredniem; <sup>3)</sup> hipotezy metafizyczne są jej obce“.

---

<sup>1)</sup> Philosophische Studien str. 23, 24, 46.

<sup>2)</sup> Philos. Studien str. 36.

<sup>3)</sup> Grundriss der Psychologie. Lipsk 1897 str. 1 i 7.

Do jakich konkluzji prowadzi więc badanie aktów, których szereg przepływa przed wzrokiem świadomości?

Streścić je można w pewnej teorii, którą, przez opozycję do intelektualizmu dawnych psychologów, Wundt nazywa psychologicznym woltaryzmem.

Wszędzie, gdzie doszedł wpływ kartezyańskiej psychologii, doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne postawiono jedno naprzeciw drugiego, jako dwa procesy antagonistyczne. Ze wewnętrznemu doświadczeniu, nabytemu przy pomocy zewnętrznych zmysłów, przyznawano poznanie przedmiotów natury, obdarzonych własnościami stałymi, niezależnymi od zmian, jakim podlega w każdej chwili subjekt poznający. Do doświadczenia wewnętrznego, którego źródłem jest zmysł wewnętrzny, odnoszono stany subjektu. Nauki przyrodnicze za przedmiot otrzymały zewnętrzne doświadczenie, psychologia wewnętrzne.

Na tej drodze posunięto się dalej: ponieważ przyjmowano przedmioty zmysłów wewnętrznych za kopie lub obrazy zewnętrznych przedmiotów, trzeba było tym przyznać obiektywne stałe własności, które poprzednio przyznano tamtym. Stąd wynika konkluzja ogólna, że „świadome wyobrażenia posiadają zarówno swój przedmiot, jak i zewnętrzne percepcye; że przedmiot ten może już to zniknąć z pola świadomości, już to się ukazać w niem, stać się silniejszym lub słabszym, jaśniejszym lub mniej wyraźnym, stosownie do stopnia zewnętrznej podniety lub wewnętrznej uwagi, lecz że zachowuje, jako całość, pewne własności charakterystyczne, absolutnie nie-

zmiennie“<sup>1)</sup>. Jest w tem, mówi Wundt, widoczne nadużycie, polegające na realizowaniu naszych wyobrażeń: jest to fałszywy intelektualizm.<sup>2)</sup>

Z pierwszego tego nadużycia wypływa drugie: Charakter obiektywny zjawisk psychologicznych posiadał przywilej uwagi prawie wyłącznej psychologów, a fakty wyobrażeniowe lub „intelektualne“ uważane były za pierwotne; uczucie, wola za zjawiska wtórne, które usiłowano wyprowadzić z pierwszych. Asocyacyoniści, a przed nimi Herbart, próbowali, choć różnemi drogami, odnieść początek najróżnorodniejszych i najbardziej skomplikowanych aktów psychicznych do pierwiastków wyobrażeniowych.

Intelektualizm, powiada Wundt, fałszuje dane bezpośredniego doświadczenia. Mówiąc prawdę, nie ma dwóch doświadczeń, różnych przez swą naturę, z których jedno byłoby wewnętrzne, drugie zewnętrzne. Mineral, roślina, dźwięk, promień światła, należą do nauk, zwanych mineralogią, botaniką, fizyką; ale o ile te różne przedmioty obudzają w nas wyobrażenia, należą one do psychologii. I odwrotnie, nasze stany wewnętrzne, takie jak uczucia, popędy woli, są obcemi naukom przyrodniczym, lecz posiadają one związki bezpośrednie i nierozzerwalne z wyobrażeniami rzeczy zewnętrznych.

Niema więc racji przeciwstawiać doświadczenie wewnętrzne psychologa doświadczeniu zewnętrznemu przyrodnika; intelektualizmowi brak podstawy.

---

1) Grundriss der Psychologie str. 16.

2) Ibid.



\* \* \*

Intelektualizmowi starej psychologii Wundt przeciwstawia, w imię ściślejszej interpretacji faktów, woluntaryzm psychologiczny. Wyobrażenie nie powinno wyłącznie pochłaniać uwagi psychologów, w sferze zaś zjawisk wyobrażeniowych nie powinna panować wyłącznie strona obiektywna. Świadomość rzeczywista i żyjąca przedstawia nam fakt skomplikowany, pochodzący od subiekta. Fakt ten jest całością niepodzielną, zarówno prześiąkniętą wolą, jak i poznaniem. Wyobrażenie samo nie istnieje, podobnie jak nie istnieje sam popęd. Wyobrażenie i wola są to abstrakcje. Akt psychiczny nie tylko nie jest samem wyobrażeniem, w którym jedynieby z obiektem powinno się liczyć, lecz jest on na początku zasadniczo subiektywnym. Psychologia nie ma do czynienia z obiektami skrzepłemi w swej istocie przed wzrokiem świadomości. Świadomość zajmuje się bezpośrednio nie przedmiotami, lecz zdarzeniami; nie realnościami absolutnemi, lecz aktami, połączonymi ze sobą w strumieniu jakby, który je unosi.

Przedmiotem bezpośrednim świadomości, mówi Wundt, a więc i psychologii doświadczalnej jest przebieg procesu. „Fakty psychiczne są zdarzeniami, a nie przedmiotami; jak wszystkie zdarzenia, odbywają się one w czasie i nigdy nie są jednakowe w dwóch różnych momentach“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Grundriss. str. 17.



Z tego punktu widzenia procesy woli, procesy popędowe mają znaczenie charakterystyczne. Korzystnem więc jest przedstawienie sobie wszystkich zdarzeń życia psychicznego, włączywszy i akty intelektualne, na wzór popędów, aby zaznaczyć wyraźniej, że prawem ich wszystkich jest „odbywanie się w czasie“. Nie należy jednakże tej dogodnej analogii zamienić na obiektywną tezę i chcieć sprowadzić wszystkie procesy psychiczne do aktów woli. Nie bardziej dalekiego nad to od myśli lipskiego psychologa.

Psychologiczny woluntaryzm nie ma ostatecznie innej pretensyi nad ustalenie, wobec intelektualizmu, który wynaturzył świadectwa świadomości, ich szczerości. Streszcza się w trzech następujących twierdzeniach:

Wewnętrzne doświadczenie, źródło informacji psychologii, nie posiada swej osobnej sfery badania, lecz jest poprostu doświadczeniem bezpośredniem.

Doświadczenie bezpośrednio dosięga nie rzeczy w spokoju, lecz przepływu ciągłego zdarzeń ruchliwych; przepływ ten składa się nie z przedmiotów, lecz z procesów, które są zdarzeniami zwykłemi, właściwemi życiu każdego człowieka, rozpatrywanemi w ich wzajemnych stosunkach.

Każdy z tych procesów posiada zawartość obiektywną, lecz jest zarazem aktem subiektywnym; zależy on więc i od ogólnych warunków poznania i od warunków, którym poddane są ludzkie czyny <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Grundriss. str. 18—19.

Przedstawiony wyżej woluntaryzm nie wychodzi, jak widzimy, po za granice psychologii doświadczalnej. Podobnie jak i teoria aktualności, nie dąży do metafizyki. Uczony lipski psycholog ustalić chciał dane doświadczenia bezpośredniego, zanim wszedł na pole hipotez i przystąpił do filozofii. Znajdziemy wkrótce u niego nową formę woluntaryzmu, ale tym razem kategorii metafizycznej, i tej nie należy mieszać z woluntaryzmem psychologicznym.

Wundt rozróżnia w poznaniu trzy stopnie, właściwe względnie życiu praktycznemu, naukom poszczególnym i filozofii. Nazywa je: spostrzeżeniem (Wahrnehmungs-), rozsądkiem (Verstandes-) i rozumem (Vernunftkenntnis) <sup>1)</sup>; a choć stopnie te nie wydają się mu ani specyficznymi różnymi, ani ściśle odgraniczonymi, według nich kreśli hierarchię wiedzy. Doświadczenie jest u podstawy. Poszczególne nauki analizują, interpretują, poprawiają dane doświadczalne, każda w swych granicach. Filozofia zaś prowadzi w sposób ogólny rozrzuconą pracę nauk: porządkuje ona wiedzę ogólną i obejmując całość rezultatów doświadczenia, wyciąga z nich koncepcję świata i życia. Budując w ten sposób systematycznie jedność ludzkiego poznania, nie powinna się ograniczyć do rozwiązywania pozornych sprzeczności, wykazanych przez nauki przy interpretacji faktów; ale opierając się zawsze na gruncie nauki, może bez obawy przekroczyć w dedukcyach swoich granice doświadczenia, dla poznania rzeczywistości <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Idid., str. 18 i 21.

<sup>2)</sup> System str. 108.

Jeżeli jednak przedmiot filozofii jest, mówiąc ogólnie, ten sam co i poszczególnych nauk, inaczej jest z punktem widzenia, z którego filozofia wychodzi; punkt ten jest podwójny.

Filozofia, w rzeczy samej, posiada dwa zadania: naprzód zbadać całość wiedzy ludzkiej ze względu na jej pochodzenie; raz to uczyniwszy zaś i posiadając już wiedzę, zbadać ją ze względu na zasady, które ją podpierają. Pierwsze zadanie stanowi przedmiot Logiki, Kryteryologii i Metodologii; drugie Metafizyki specjalnej natury i umysłu i Metafizyki ogólnej <sup>1)</sup>.

Zarys takiego systemu filozoficznego, w którym, jak Wundt pisze, „Metafizyka umieszczoną jest w środku“, mógł tylko zdziwić i wydać się niezwykle reakcyjnym w czasach, w których tylko empiryzm był w modzie; to też ogłoszenie w roku 1889 *S y s t e m u* przez znakomitego uczonego stało się głośnym zdarzeniem. Zdziwienie to podnieciły jeszcze tytuły Wundta: fizyka i medyka; te 600 stron traktatu, wypowiedzianych jako konkluzya życia laboratoryjnego, są wymowne i nauczające.

W przedmowie zresztą Wundt, który przewidywał wrażenie, jakie dzieło jego sprawi, określa odrazu charakter swojej metafizyki: „Zależy mi na oznajmieniu z góry, że nie uważam metafizyki ani za rodzaj poematu, osnutego na fikcjach, ani za system zbudowany przez rozum z danych a priori; przeciwnie chcę dać jej za podstawę doświadczenie, za metodę jedyną tę samą, którą się posługują poszczególne nauki, a która polega na po-

---

<sup>1)</sup> System str. 33 -34.



wiązaniu jednych faktów z drugimi przy pomocy zasady racji wystarczającej<sup>1)</sup>.

Rozpatrzmy bliżej tę zasadę racji wystarczającej, na której autor Systemu opiera swoją tezę. Tem bardziej winniśmy to uczynić, że rola jej jest znaczna w ważnej części dzieła o ideach transcendentálnych.

Zasada ta, wprowadzona, według Wundta, do filozofii przez Leibniza, tworzy regułę, według której powiązać należy wszystkie części ludzkiego poznania, aby związek wolnym był od sprzeczności; tworzy ona prawo, według którego umysł wiąże przedmioty myśli w stosunek rozumny i konsekwentny i według którego ustala pomiędzy przedmiotami temi stosunki zależności<sup>2)</sup>. Jest ona nietylko, jak zasada identyczności, prawem sądu porównywającego, lecz prawem poznania<sup>3)</sup>.

Dzięki tej zasadzie określić możemy związki logiczne nie tylko w świecie aktualnego doświadczenia, lecz i w zakresie doświadczenia poprostu możliwego; i nietylko możemy uczynić tę wycieczkę poza granice rzeczywistości, lecz nawet powinniśmy to uczynić dla dopełnienia danych rzeczywistych. Zasadzie racji wystarczającej musimy przyznać doniosłość powszechną. Jej charakter prawa, rządzącego wszelkiem badaniem naukowym, winien skłonić nas do stosowania jej do wszelkiej wogóle zawartości, do wszelkiego przedmiotu myśli; bowiem to, że

---

<sup>1)</sup> System, Vorwort, V—VI.

<sup>2)</sup> System, str. 77, 175, 176.

<sup>3)</sup> System, str. 88—89.



danem nam została ograniczona liczba faktów, nie może nas zatrzymać na połowie drogi, w miejscu, gdzie doświadczenie przestaje się stosować.

„Byłoby absurdem wymagać ogólnego związku części kosmosu, dostępnych dla doświadczenia, gdyby odmówiono przyjęcia ich związku z ich przyczynami lub skutkami, które nie są nam danymi <sup>1)</sup>).

Zasada racji wystarczającej przypuszcza, jak widzieliśmy, że nasze dane tworzą część całości. Jeżeli zaś jeden z dwóch elementów dany jest w doświadczeniu, to czyż nie jest jasnym, iż drugiego elementu należy szukać nazewnątrz doświadczenia? Umysł ludzki posiada niezwalczoną potrzebę poznania ostatniej racji rzeczy. Nie da się uwiezić w ciasnych ramach empiryzmu. Potrzebuje koniecznie zjednoczyć całe poznanie. <sup>2)</sup>

Ta praca zjednoczenia winna dokonywać się w potrójnym porządku pojęć, którym odpowiadają trzy rodzaje zagadnień.

Pierwszy szereg naszego poznania, którego terminów krańcowych należy szukać poza doświadczeniem, jest subiektywny i bezpośredni. To psychologia. Drugi szereg jest poznaniem obiektywnem, nauką o przyrodzie, kosmologią. Ale różnica pomiędzy nimi opiera się na przeciwstawieniu jednej drugiej; jedna z nich, kosmologia, abstrahuje od subiekta w danych konkretnych działalności wyobraźniowej, druga, psychologia, kładzie nacisk właśnie na postać subiektywną i genetyczną tych danych.

<sup>1)</sup> System str. 201.

<sup>2)</sup> System, str. 188-190.

Ale czy możemy oddzielić w ten sposób przedmiot od wyobrażenia, bez aktu abstrahowania, podjętego na zawartości rzeczywiście jednej, zdolnej jednak w każdym razie przedstawić się pod dwiema postaciami? Nie można istotnie pozostawić dwóch tych szeregów poznania, koniecznym jest zniesienie dualizmu i powrót do jednej danej doświadczenia. Stąd nowa praca dopełniania, której rezultatem powinno być zjednoczenie dwóch szeregów: psychologicznego i kosmologicznego w jednym pojęciu, ontologicznym, ponieważ w każdym z tych dwóch szeregów dochodzi się ostatecznie do dwóch pojęć, do ostatniego warunku czyli ostatecznej jedności, i do całości nieskończonej<sup>1)</sup>.

Poszczególne nauki więc wymagają dopełnienia. Czy one same nie mogą dostarczyć tego dopełnienia? Nie, odpowiada Wundt. Rozsądek, który one wprawiają w działanie, nie wychodzi po za dane doświadczenia i ma za zadanie wytłumaczenia jedynie faktów. Rozum zaś, przeciwnie, przekracza doświadczenie: rozsądek usiłuje poprostu zrozumieć świat i umysł, rozum pragnie znaleźć ich przyczynę. I jeden i drugi posługuje się zasadą racji wystarczającej, ale „rozum rodzi się wtedy dopiero, gdy odnaleziono wartość powszechną“<sup>2)</sup>. Aby wyrazić różność tych zadań i punktów widzenia, Wundt zachowuje słowo *idee* („Ideen“) dla przedmiotów rozumu i rozumów i wyznacza rolę rozwiązania z *agadnień transcendentálnych*<sup>3)</sup>.

1) System, str. 179, 180 i 206.

2) System str. 189.

3) System str. 181-182.

Matematyka przedstawia nam uderzający przykład konieczności przekroczenia doświadczenia, jaką odczuwa umysł. Znamy dwa rodzaje transcendentalności, zależnych od użytku, jaki robią one z zasady racji wystarczającej. Wznosząc się w jakimkolwiek szeregu matematycznym do nieskończoności, otrzymujemy już to transcendent ilościowy, rzeczywisty, już to transcendent jakościowy, imaginacyjny. W pierwszym razie szereg przypuszczalnie nieskończony jest jakościowo ciągle ten sam. Dochodzi się do wartości nie innych, jak te, z których się wyszło i które spotkaliśmy w rzeczywistości. Mamy transcendent, ponieważ, postępując ku nieskończoności, wyszliśmy po za doświadczenie. Pomiedzy członami istnieją jedynie ilościowe różnice. Utworzono więc rzeczywistość nie daną. Taką jest pojęcie linii, przedłużonej w przypuszczeniu do nieskończoności.

W drugim razie wyraża się tylko prostą możliwością myśli<sup>1)</sup>. Tu ruch umysłu dochodzi do rezultatu utworzenia pojęć nowych, różnych przez ich własności od tych, które znalezionymi zostały w rzeczywistości, i nie nadających się do bezpośredniego zastosowania do rzeczywiście istniejących przedmiotów, jak naprzykład pierwiastek kwadratowy z liczby ujemnej.

Te dwa rodzaje transcendentalności istnieją i w filozofii. I w każdym z dwóch tych porządków, realnym i imaginacyjnym, rozum zostaje doprowadzonym, zarówno w filozofii jak i matematyce, do podwójnej idei nieskończoności: czegoś nieskoń-

<sup>1)</sup> System, str. 196.



czenie małego, przedstawionego przez jedność, i nieskończenie wielkiego, którego metafizycznym równoznacznikiem jest ogół (totalité).

Nikt nie podaje w wątpliwość wartości i użyteczności nieskończoności w matematyce. Czy transcendens, realny lub imaginacyjny, oddaje te same usługi filozofii? Transcendens realny, odpowiada Wundt, posiada w filozofii tę samą wartość, co w matematyce; ale co się tyczy imaginacyjnego transcendensu, można o tem odrazu wątpić.

Historycznie Platon był pierwszym, zdaniem Wundta, który usiłował wprowadzić imaginacyjną transcendentalność do filozofii. W teorii platonowskich idei idzie w rzeczywistości nie o proste wytłumaczenie, lecz o dopełnienie doświadczenia: dane doświadczalne zmieniają się ostatecznie jakościowo; pojęcie rzeczywistości pozbywa się czuciowej osłony, którą posiada w doświadczeniu.

Czy jednak nie można przyznać, że imaginacyjna idea transcendentalna, jakkolwiek nierealna sama, często rzucała światło na pojęcia, do których tworzenia zmuszeni byliśmy przez rzeczywistość? Czy idee platońskie i monadologia Leibniza, jakkolwiek nie wyrażają prawdy, nie wskazują jednak kierunku, którego należy się trzymać, aby zaspokoić odczuwaną przez umysł potrzebę jedności? Każdy cokolwiek ważniejszy systemat zawiera przynajmniej jedną myśl prawdziwą. Wten sposób doktryna idei platońskich prowadzi do przekonania, że poznanie świata pochodzi nie od zmysłowego doświadczenia, lecz od siły tworzenia pojęć; a zasada ciągłości, sformułowa-



na przez Leibniza, prawdopodobnie należeć będzie do tych, które pozostaną.

Imaginacyjna transcendentalność może więc posiadać wartość analogiczną do tej, jaką ma w matematyce, gdzie prowadzi często do głębszego poznania rzeczywistych pojęć, pozwalając rozważać je z bardziej ogólnego punktu widzenia. Ale w żadnym razie nie może sprzeciwiać się doświadczeniu; przeciwnie, wymagać należy, ażeby wychodziła z danych rzeczywistych, a jej cechę znamioną stanowić winno nie rozpatrywanie faktów odosobnionych, lecz obejmowanie ich w całości <sup>1)</sup>.

Jest to wstępowanie na teren ciągłych hipotez, prawda; lecz jeżeli nauki poszczególne potrzebują hipotez, jakże obejść się może bez nich nauka metafizyki? W poszczególnych naukach hipoteza jest tylko środkiem ustalenia związku pomiędzy rzeczywistymi faktami. W metafizyce posłuży ona nadto do skompletowania doświadczenia i do przepowiedzenia warunków, koniecznych do ukształtowania się, w świecie niedostępnym dla doświadczenia, całości i jedności, któreby zadawałniały rozum <sup>2)</sup>. Zawsze jednak, tam i tu, przyczyną tworzenia hipotez jest ta sama potrzeba myśli: potrzeba absolutna jedności.

Istnieją trzy problematy transcendentalne: psychologiczny, kosmologiczny i ontologiczny; danych do ich rozwiązania dostarcza nam doświadczenie; środkiem jest zasada racji wystarczającej; celem wreszcie zdobycie

---

<sup>1)</sup> System, str. 197-200.

<sup>2)</sup> System, str. 439.

przez rozum dwóch idei: jedności i ogółu (totalité), jako rezultatów badań transcendentálnych, podobnych do używanych w matematyce transcendentálności: rzeczywistej i imaginacyjnej.

Problemat, który nas tu bezpośrednio interesuje, to problemat psychologiczny. Jakie są warunki ogólne? jaki cel jego? od jakich transcendentálnych procesów zależy jego rozwiązanie?

Historycznie istniały dwie walczące z sobą koncepcje, mówi Wundt, indywidualistyczna i uniwersalistyczna hipoteza; a stosownie do tego, czy istotę duchowości sprowadzono do woli czy do wyobrażenia, hipotezy te dzieliły się na dwie przeciwne sobie doktryny: intelektualizmu i animizmu <sup>1)</sup>.

Z takiego podziału wszystkich systemów wyprowadza Wundt warunki ogólne psychologicznego problemu. Idea duszy może posiadać rzeczywiście formę albo indywidualistyczną, albo uniwersalistyczną. Przez długi czas filozofowie nie chcieli złączyć dusz w jeden, duchowy kosmos; przed długi czas idea duszy indywidualnej panuje wyłącznie w historii psychologii: jedni widzą w niej

---

<sup>1)</sup> Powstały stąd, pomijając formy pośrednie, cztery zasadnicze metafizyczne teorie: indywidualizm intelektualistyczny (Herbart), uznający za ostatnią jednostkę atom duszy (Seelenatom), będący prostą jakością; indywidualizm animistyczny, (Kant) przedstawiający za warunek wszelkiego poznania czystą transcendentálną operację, którą jest najprostszy czynny akt woli; uniwersalizm intelektualistyczny (Spinoza), uznający nieskończone poznanie jako najwyższy ogół; uniwersalizm animistyczny (Schopenhauer), choćnie bez zastrzeżenia, który głosi teorię powszechnej i czynnej woli. System, str. 209-210.

przedmiot doświadczenia, inni proste pojęcie pomocnicze, przeznaczone do wytłumaczenia danych wewnętrznego doświadczenia. Lecz psychologia doświadczalna nie potrzebuje tych pomocniczych pojęć, ponieważ, jak to już zaznaczyliśmy, bezpośrednie fakty, ujęte przez wewnętrzne doświadczenie, nie przedstawiają sprzeczności, nie wymagają przeto ani poprawki ani dopełnienia, a to właśnie jest racją bytu pojęć pomocniczych. Według Wundta przeto do pojęcia duszy przywiązywać można tylko transcendentalne znaczenie.

Jedyny cel psychologii transcendentalnej to poszukiwanie, przy pomocy racji wystarczającej, związku faktów bezpośrednich doświadczalnych i ostatniej ich racji, któraby przecięła drogę wszelkim dalszym dopytywaniom.

Co się tyczy procesu transcendentalnego, jest on w psychologii z konieczności zarówno imaginacyjny, jak realny. Ani duchowy kosmos, ani indywidualna dusza nie mogą być pojęte wyłącznie ilościowo, pierwszy jako nieokreślony ogół (totalité), druga jako jednostka osobowa, a to pod karą niedorzeczności. Byłoby to pozbawienie ich duchowego charakteru, ponieważ coś „co jest duchowe, musi posiadać pewną jakość“ <sup>1)</sup>.

---

Każdy z tych systemów skomplikowany jest jeszcze trojakiemi odpowiedziami, jakie filozofowie dają na zagadnienia ontologiczne, skąd wypływa Materyalizm, Idealizm i Monizm transcendentalny.

Zwróćmy uwagę, że animizm oznacza tu to samo, co Wundt nazywa woluntaryzmem metafizycznym.

<sup>1)</sup> System, str. 371.



Ten imaginacyjny charakter wszystkich psychologicznych hipotez nastęrcza więcej wątpliwości, niż rozwiązania zagadnień kosmologicznych; ale przedstawia przynajmniej tę korzyść, że porządkuje nasze doświadczalne poznanie z przypuszczeniami niedoświadczalnymi w jeden „zamknięty w sobie“ system przyczyn i skutków, i dostarcza w ten sposób rozumowi zadowolenia, jakiego on od idei transcendentalnych wymaga.

Problemat psychologiczny zresztą przedstawia specjalny interes dla indywidualnego i społecznego życia. Jaka jest pierwsza kwestya, zawarta w psychologicznym problemacie? Pojęcie duszy indywidualnej, odpowiada Wundt. Ponieważ kwestya sprowadza się do zastosowania do danych doświadczalnych zasady racji wystarczającej, zapytajmy naprzód, czem są dane doświadczone. Są one wyobrażeniami, albo raczej aktami wyobrażeniowymi, do których przywiązane jest podwójne poczucie: naszego własnego stanu czynnego i naszego własnego stanu biernego. Jesteśmy bierni wobec wyobrażeń, ponieważ mamy świadomość, że przedmiot ich jest nam dany, że nie wytwarzamy go sami; jesteśmy czynni, ponieważ, skoro wyobrażenia istnieją w nas uprzednio, posiadamy świadomość, że je tworzymy lub zmieniamy. Podwójne wewnętrzne poczucie, nieodłączne od bezpośrednich danych doświadczalnych, zawiera więc obecność przedmiotów, które na nas działają, i wykonywanie pewnego działania przez nas na obiektywne wyobrażenia. „Analiza bezpośredniego doświadczenia daje nam jako rezultat z jednej strony stan bierny i czynny, zmienne w ich kształ-



tach, z drugiej zaś przedmioty tej czynności i tej bierności, wyobrażenia“<sup>1)</sup>).

Wyobrażenia mogą, w pewien sposób, odłączyć się od nas i być pojmowane jako niezależne przedmioty. Ale stany czynne i bierne mają tę własność, że stanowią całość wewnętrzną ze świadomością i nie mogą być od niej odosobnione.

Czy to znaczy, że te dwa stany posiadają tę samą bezpośredniość związku ze mną? Przypuściwszy, że znosimy w myśli wyobrażone przedmioty i stosunki zewnętrzne naszych świadomych stanów z tymi przedmiotami, czy stan czynny i bierny zachowują, jeden i drugi, identyczne związki ze mną? Czy złożoność tych stanów stawia opór ostatnim wysiłkom analizy?

Nie. stan czynny bardziej bezpośrednio należy do wewnętrznego doświadczenia niż stan bierny. Nie jesteśmy w stanie obronić się chęci przypisania bierności naszej stanowi czynnemu przedmiotów, umieszczonych przed nami; wkładamy pojęcie czynności w te przedmioty właśnie, i w ten sposób stan czynny przedstawia się nam jako ściśle pierwotny; „umieszczamy we wzajemnej czynności podmiotu i przedmiotu początek wszystkich naszych stanów czynnych i biernych“<sup>2)</sup>).

Ten właściwy stan czynny, rozważany sam w sobie, źródło naszej czynności i naszej bierności, nazywamy naszym ja. To ja, odłączone w myśli od przedmiotów, na które ono działa, jest naszą wolą. „Niema więc nic, nic absolutnie, powiada

---

<sup>1)</sup> System, str. 381.

<sup>2)</sup> System, str. 386.

Wundt, ani zewnątrz człowieka, ani w nim samym, coby mógł z większą słusznością i ścisłością uważać za swoje własne, sobie właściwe, nad swoją wolę". <sup>1)</sup>)

Te są dane świadomości, wiernie roztrząsane.

Zastosujmy do nich zasadę racji wystarczającej.

Ta zasada zniewala nas do wzniesienia się od danego przejściowego stanu doświadczalnego do innego przypuszczalnego, od pierwiastków popędowych (volitifs) pierwszego stanu, do pierwiastków popędowych poprzedzających i determinujących je. A skoro usuniemy wszystko to, co w zawartości doświadczenia jest przypadkowym i obcem subjektowi jako takiemu, pozostanie jedynie czynność woli jako taka, apercpcya w czystej swej formie, pojęta niezależnie od wszystkich określeń zawartości.

Ten ostateczny warunek wszelkiego wewnętrznego doświadczenia nazwany został przez Kanta apercpcją transcendentálną. Należy zaś ją rozumieć jako nieustający stan czynny. Ponieważ jednak wszelka czynność przypuszcza z konieczności przedmioty, na które działa, apercpcya transcendentálna czyli czysta wola jest ideą rozumu, wyłączającą wszelkie doświadczalne urzeczywistnienie. To też nie ma ona żadnego użytku w doświadczalnej psychologii <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> System, str. 386-387.

<sup>2)</sup> System, str. 388. Istnieje jednak inne pojęcie duszy które zużytkować może psychologia doświadczalna: uważa ono mianowicie duszę nie za czystą wolę, lecz jako złożoną jednostkę, „organism duchowny". Jest to, właściwie mówiąc, ciało żyjące

Dwie drogi przeto stoją przed nami otworem: możemy albo przejść od wyobrażenia do przedmiotu, pomijając zupełnie stan czynny, przywiązany do wyobrażenia, i dosięgnąć w ten sposób pojęcia absolutnej, istotnej, nieziennej w sobie jakości; lub też, usuwając wyobrażenia jako proste przedmioty tego stanu czynnego, przejść do pojęcia samegoż stanu czynnego. Zjednej strony byłaby to idea *duszy-substancji* (substantieller Seelenbegriff), z drugiej *duszy-czynności* (actueler Seelenbegriff).

Według Wundta należy przelożyć tę drugą ideę; ona bowiem sama tylko liczy się dostatecznie z wolą i jej rozwojem; sama zgadza się z faktem odnoszenia przez poznanie wyobrażeń (do przedmiotów, które są dane myśli jako materia jej czynności<sup>1)</sup>).

Jednakże idea duszy takiej, jaką otrzymaliśmy, indywidualnej i skończonej, nie może nam wystarczyć; przejść winniśmy od tej idei do idei *duchowego ogółu*, owocu powszechnej psychologicznej regresji.

samo. Dusza i ciało, według tego określenia, nie różnią się rzeczywiście; lecz jedynie przez osobne punkty widzenia; pojęcie duszy pozwala rozważać żyjące ciało z punktu widzenia wewnętrznego doświadczenia, a pojęcie ciała rozważa je z punktu widzenia doświadczenia zewnętrznego.

To empiryczne pojęcie duszy służyć może do interpretacji i wytłumaczenia faktów psychicznych. Przypuszcza ono, że każdemu procesowi psychicznemu odpowiada fizyczny (paralelizm psycho-fizyczny). Dzięki niemu możemy tam, gdzie wewnętrzne doświadczenie przedstawia szczyby, gdzie przerywa się ciągłość, związać łańcuch procesu psychicznego przy pomocy ogniw pośrednich, dostarczonych przez proces fizyczny. System, str. 389, 582, 583.

<sup>1)</sup> System, str. 391.



Istotnie, dusza, jako substancja czy jako stan czynny, wymaga związku z innymi duchowymi jednostkami, albowiem wola transcendentalna bez przedmiotu pozostałaby na zawsze pozbawioną zawartości; hipoteza ta nie da się pomyśleć.

Lecz idea ogółu (totalité) duchowego mieć może dwie różne formy.

Może posunąć się aż do odmówienia jednostce wszelkiej rzeczywistej autonomii; taki wspólny charakter miała większość uniwersalistycznych koncepcji "świata, które z tego powodu, jak systemy Spinozy i Schopenhauera, zawiły się w trudnościach, prowadzących do rozbitcia. Bo i rzeczywiście, czy przypuścimy, że całość duchowa, powszechna zasada, jest jednością, której istotą będzie wyobrażenie? Podobnej jedności braknąć musi stanowi czynnemu. Czy przypuścimy, że istotę tej jedności stanowi wola? Wola, jako zasada powszechna, byłaby jednością bez zawartości <sup>1)</sup>. Należy więc wyrzec się takiej hipotezy uniwersalistycznej, która niweczy autonomię jednostek indywidualnych.

Pozostaje więc jedna tylko hipoteza: duchowy ogół (totalité) jest wolą zbiorową, w której łonie istnieją jednostki duchowe. Dane doświadczalne potwierdzają taki wniosek. Doświadczenie pokazuje nam w rodzinie, plemieniu, korporacji ugrupowanie indywidualnych woli <sup>2)</sup>, połączonych we wspólnem działaniu i tworzących w ten sposób pewien ogół. Taki ogół zajmuje pewien stopień na skali, gdzie, od indywiduum do narodu, od narodu do

<sup>1)</sup> System, str. 392-396.

<sup>2)</sup> Uważaliśmy za konieczne wprowadzenie liczby mnogiej od słowa wola, dla uniknięcia nużących omówień. P. T.



całości świata cywilizowanego, sfery jedności woli nabierają coraz to większej objętości.

Drabina ta, taka, jak nam przedstawia ją doświadczenie, zatrzymuje się na pewnym szczeblu: ale rozum na nim nie może się zatrzymać. Zasada racji wystarczającej zmusza nas do przedłużenia szeregu w sposób idealny i poza doświadczenie, w dwóch kierunkach: ten idealny szereg, wyszedłszy z woli czystej, doprowadzi do woli ludzkiej ogólnej, w której wole indywidualne zostaną połączone, aby dążyć świadomie do swych celów.

Ta idealna ludzkość przyszłości niewątpliwie nie jest faktem doświadczalnym, lecz tylko przypuszczeniem doświadczenia. Nie mniej jednak jest ona kresem, ku któremu dąży i powinna dążyć wszelka wola ludzka w swoim rozwoju. Zbliży się stopniowo do tego kresu, nigdy go nie dosięgając.

Idea więc duchowego ogółu posiada, w odróżnieniu od innych idei transcendentalnych, doniosłość praktyczną, moralnego porządku, zważywszy, że jest ona regułą naszych czynności.

W jaki jednak sposób „ja“ czystej woli staje się „ja“ wyobrażeniem? Wyobrażenie nie jest faktem pierwotnym, jak wola. Jest ona pochodną akcji wzajemnej różnych woli. Wyobrażenia ze swej strony łączą wole osobnicze w wolę zbiorową. Język jest łącznikiem pomiędzy osobnikami i środkiem naturalnym do zrealizowania woli ogólnej. A więc wola jednostki staje się konkretną, wyobrażalną rzeczywistością przez wejście w stosunek z innymi jednostkami woli i przez fakt uczestniczenia w ogóle (totalité) duchów <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> System, 397-403.

Powróćmy na chwilę do rozwoju moralnego woli. Jaka jest sprężyna ich dążeń ku kresowi idealnemu, przyszłej ludzkości? Wola posiada zdolność nieograniczoną; ludzkość idealna musi być z konieczności ograniczoną w czasie i przestrzeni: skąd więc wypływa racya bytu tego kresu idealnego i dążenia ku niemu? Idealna ludzkość wymaga z konieczności dopełniającej idei transcendentalnej: i d e i B o g a, idei istoty niepoznawalnej, doskonałej, nieskończonej, od którejby z konieczności zależała idealna ludzkość. Ponieważ idealna ludzkość nie może odpowiedzieć wymaganiom, jakie stawiamy nieskończonemu ogółowi (totalité), zastępujemy ją przez ideę nieskończonego Boga, racyę najwyższą tego ideału. W ten sposób idea moralna otrzymuje dopełnienie logiczne w idei religijnej <sup>1)</sup>.

Jakim jest rezultat metody regresywnej, zastosowanej tu przez nas do psychologii? Do jakiego rezultatu prowadzi ta sama metoda w kosmologii? Jak pogodzić te rezultaty?

Regresya psychologiczna doprowadziła nas do idei apercepcyi transcendentalnej, woli czystej, pozbawionej przedmiotu, ale będącej ostatnim nieuniknionym warunkiem wszelkiego doświadczenia wewnętrznego. Regresya kosmologiczna doprowadziła nas do ogółu nieskończonego ostatnich jednostek, nie będąc zresztą w stanie określić istoty właściwej materialnej czy duchowej tych jednostek <sup>2)</sup>. Czy po-

<sup>1)</sup> System, str. 403-406.

<sup>2)</sup> Jednostki te są materialnymi atomami lub punktami matematycznymi, stosownie do tego, z jakiego punktu widzenia się je rozpatruje. System 207, 363, 364.

zostawimy tak te dwa równoległe rezultaty? Byłoby to wyznanie dualizmu, który przeczy naszej potrzebie jedności i prowadzi do nierozwiązalnych trudności.

Stajemy wobec alternatywy. Albo cała rzeczywistość przedstawia się nam w formie doświadczenia w e w n ę t r z n e g o, to będzie i d e a l i z m; albo w formie doświadczenia z e w n ę t r z n e g o, to będzie m a t e r y a l i z m. Po za temi dwiema hipotezami istnieje miejsce jedynie dla form czysto imaginyjnych, których rzeczywistości żadne doświadczenie gwarantować nie może.

Którą wybierzemy?

Skorośmy odróżnili dwa punkty widzenia: jeden kosmologiczny, drugi psychologiczny, jakie kryterium powodowało nami? Czy doświadczenie? Nie, bo zawartość bezpośredniej obserwacyi nigdy nie przedstawiła nam przedmiotu bez żadnego udziału subjektu, ani też aktu świadomości bez wyobrażenia przedmiotu. Rozróżnienie, uczynione przez nas, było więc owocem abstrakcyi, a stąd nie możemy zatrzymać się na niem, jako na ostatnim kresie naszych poszukiwań <sup>1)</sup>.

Dana pierwotna jest jedna, i spostrzeżenie (Wahrnehmung) ujmuje ją jako coś jednego; rozsądek (Verstand) odróżnił w niej postać subiektywną, wolę i wrażenie, i postać obiektywną, pojęcie. Rozum (Vernunft) ciągnął, o ile był w stanie, dwa szeregi te, rozdzielone przez abstrakcyjny akt rozsądku. I odnajdujemy teraz w dualizmie rezultaty tej operacyi, uznając zarazem konieczność rozwiązania dualizmu w ostatecznej jedności.

---

<sup>1)</sup> System, str. 560.



A ponieważ transcendentalna apercepcya jest czystą wolą, należy wypełnić jej próżnię przez przedmioty i odszukać stosunek, który je z nią łączy. Podobnież i jednostki kosmologiczne wymagają zdeteminowania. A więc podwójność szeregów równoległych powinna zniknąć.

Jakaż jednostka ontologiczna zniesie ją?

Stan czynny, wola.

Kresem psychologicznej regresyi jest czysta wola, czysty stan czynny. Ale ta czysta wola staje się wyobrażalnością, w fakcie zaś wyobrażenia znajduje się pewien pierwiastek bierności. Powinna więc istnieć pewna przyczyna czynna, któraby tłumaczyła bierność naszych stanów wyobrażeniowych. Ale poza obrębem subjektu istnieje w wyobrażeniu tylko przedmiot. A więc przedmioty muszą być czynne.

Ich czynność to wola.

Istotnie, jedyny stan czynny, który znamy, to wola. Jeżeli więc przedmioty posiadają czynność, posiadają wolę. Przedmiot jest więc jednostką woli. Kosmos jest ogółem jednostek woli. Wymiana działania wśród jednostek woli rodzi wyobrażenia, a w ten sposób i jednostki woli stają się istotami wyobrażalnemi. <sup>1)</sup>

„Świat, pisze Wundt, jest ogółem stanów czynnych woli, które się wzajemnie określają przy pomocy działalności wyobrażeniowej i porządkują się w ten sposób w szereg rozwojowy, zło-

---

<sup>1)</sup> System, str. 407-420.



żoną z jednostek woli o różnej wartości<sup>1)</sup>.

Wszeczeńświat przeto jest ustopniowanym szeregiem istot świadomych. „Natura materyjalna, mówi Wundt, jest pierwszym stadyum umysłu. Die Natur ist Vorstufe des Geistes“.

Ten ogół jednostek woli przypomina monadologią Leibniza. Tu i tam mamy istoty świadome, utworzone na wzór mojego ja; tu i tam mamy różnorodność pierwiastków, w przeciastawieniu do panteizmu Schopenhauera. Mimo to Wundt odmawia swoim jednostkom woli miana *monady*. Monada bowiem Leibniza i Herbarta jest substancją, obdarzoną czynnością. Tymczasem ostateczna głąb istoty nie może być substancją. Charakterystyczna własność substancyi to stałe trwanie. Umysł pojmuje przedmiot oddzielnie od aktu subiektywnego, który go przedstawia świadomości; przedmiot ten, odosobniony od czynności świadomej, posiada trwałość względną; umysł odnosi przeto pojęcie przedmiotu na przedmiot czysty, posiadający stałość absolutną: *substancja*. Tymczasem pierwsza postać istoty może być zrozumianą jedynie w formie czynności, woli. Byłoby sprzeczną przeto pojmo- wać ją jako bezwładną, stałą, jednym słowem, jako substancję. Jednostki woli nie są więc substancyalnemi monadami Leibniza i Herbarta.

Z tej dość szczegółowej analizy prac Wundta wynika, że pozostaje on *idealistą*; nie potrafił skruszyć więzów kantowskiej krytyki, ani też wy-

---

<sup>1)</sup> System, str. 421.

rwać się z pod władzy metafizycznego agnostycyzmu królewieckiego filozofa; naucza jednak o rzeczywistości danych doświadczenia i, w przeciwieństwie do Kanta, twierdzi, że „rzecz w sobie nie jest hypotetyczną w tym znaczeniu, iżby cała jej zawartość nie była nam dostępną; jest ona hypotetyczną o tyle, że pewne jej pierwiastki znane są umysłowi, podczas gdy inne oczekują na poznanie w nieskończonym rozwoju ludzkiego ducha“ <sup>1)</sup>.

Zagadnienia transcendentalne kosmologii, psychologii, ontologii nie mogą być według Wundta rozwiązane naukowo. Mimo to nie są to zagadki nierozwiązalne. Oparci na zasadzie racji wystarczającej, możemy powiązać idee transcendentalne z doświadczalnymi danymi. Jakkolwiek więc Wundt nie przestaje być subiektywistą, jego najwyższe spekulacje metafizyczne wiążą się jednak z danymi najpewniejszymi doświadczenia <sup>2)</sup>.

Uważne zbadanie złożoności, jaką przedstawia zawartość doświadczenia, pozwoliło mu zrozumieć, jak wiele dowolności jest w intelektualizmie wyłącznym wielu psychologów, przywrócił więc znaczenie woli w życiu świadomem. Lecz dał się i on unieść krańcowości. Na miejsce intelektualizmu, który zwalczał z powodu krańcowości jego, postawił również krańcowy i niezgodny ze świadectwami świadomości woluntaryzm.

---

<sup>1)</sup> Logika I t. str. 547.

<sup>2)</sup> Volkelt, profesor lipskiego uniwersytetu, nie waha się powołać na autorytet Wundta, aby przekonać o możliwości metafizyki wbrew panującemu idealizmowi. *Erfahrung und Denken*. Hamburg. 1886. str. 538.

Co więcej, budowa metafizyczna Wundta zawiera niejedną sprzeczność. Nie mamy zamiaru poddawać dyskusji całej tej budowy, jednakże kilka uwag nastęrcza się odrazu <sup>1)</sup>.

A naprzód, jakim sposobem wole czyste, pozbawione przedmiotu, mogą działać jedne na drugie? I w jaki sposób to działanie wzajemne może stać się wystarczającą racją dla genezy wyobrażeń? Cokolwiek mówi o tem Wundt, ta wyobrażalność, zrodzona nagle z działania czystej woli, podobna jest niezmiernie do stworzenia *ex nihilo*.

Następnie, w filozofii Wundta przedmiot wyobrażenia oznacza już to termin idealny wyobrażenia, już to rzecz natury, stosownie do potrzeb systematu. Jest to zasadnicza dwuznaczność. Skoro Wundt mówi o wyobrażeniu, przedmiot jest owocem abstrakcyjnego aktu pojęciowego, który oddziela, w poznaniu, wrażenie subiektywne od terminu wyobrażenia. Przedmiot więc posiada tylko idealne istnienie. Tymczasem skoro zachodzi potrzeba wytłumaczenia przejścia woli od stanu woli czystej do stanu subiektywnego, obdarzonego wyobrażalnością, przedmiot staje się rzeczą realną, która działa na wolę. Jak pogodzić te dwie role przedmiotu? A przecież z tego pomieszania płynie głównie monizm autora.

Jak pogodzić w końcu ścisłość logiczną, którą Wundt przyznaje transcendentálnym dedukcyom, poczętym z danych doświadczalnych, z tezą, że idee

---

<sup>1)</sup> Krytykę tę przeprowadził Gutberlet w *Philosophisches Jahrbuch*. 1891, str. 281-341.



rozumu nie mogą podlegać właściwej demonstracyi?

Ostatnie rozdziały *Zasad psychologii fizyologicznej* zawierają przegląd teorii *materjalizmu* i *spirytualizmu*, tego ostatniego w znaczeniu kartezyańskim. Żadna z tych teorii nie ostaje się wobec krytyki.

*Materjalizm* zapoznaje, mówi Wundt, prawo pierwszeństwa świadomości przed zewnętrznem doświadczeniem i pragnąłby ustanowić zupełnie niezrozumiałą identyfikację zjawiska świadomego z nerwowym procesem.

*Spirytualizm kartezyański* polega na dwuznacznikach wnioskuje on naprzykład z *jedności*, właściwej zjawiskom świadomym, o *niezłożoności* (*simplicité*) zasady, która je rodzi; nie potrafi też wytłumaczyć wzajemnego działania duszy i ciała.

Gdyby Wundt umiał otrząsnąć się z swych idealistycznych i pozytywistycznych przesądów, odrzucić fałszywe, zapożyczone od Kanta, pojęcie *substancji* i iść swobodnie w kierunku własnych swych poszukiwań, doszedłby logicznie do przyswojenia sobie zasadniczych teorii psychologii Arystotelesa. Nie przyznawałby wtedy świadomości jako cechy charakterystyczną wszystkiego, co jest psychicznem, i przyznałby całą doniosłość pojęciu Arystotelesa i scholastyków, uważającemu *duszę* „jako pierwszą entelechię żyjącemu ciała“. A w ten sposób zrozumiana dusza przedstawiłaby się „jako to empiryczne pojęcie, którem się posługują wszyscy ci, co



pracują nad rzeczywistą doświadczalną psychologią, a nie nad jałowemi spekulacyami“.

Oto, istotnie, ostatnia konkluzya *Zasad psychologii fizjologicznej*: „Nie możemy nie przyznać, że animizm — to jest teoria, która określa duszę jako zasadę życia — lepiej niż inne psychologiczne teorye nadaje się do wytłumaczenia faktów doświadczalnych i do powiązania zjawisk świadomości z przejawami ogólnemi życia. Wszystkie poszukiwania psychologii prowadzą do uznania solidarności psychicznego i fizycznego procesu; dowiedzionem więc jest, że rozwój życia psychicznego ma życie fizyczne za nieodzownie potrzebną podstawę. Mimo to wszystko animizm nie może być uważany jako ostateczne rozwiązanie problemu życia. Aby nim został bowiem, nie wystarcza jego zgodność z doświadczeniem; trzeba jeszcze, aby odpowiedział na zarzuty kryteryologiczne, wobec których nie mogą się ostać ani materyalizm, ani spirytualizm w ich formach historycznych“ <sup>1)</sup>.

Psychologia Wundta jest, jak widzimy, przesiąkniętą agnostycznym idealizmem, do którego doprowadziły systematy, poczęte w kartezyjańskiej psychologii, ale zaznacza ona reakcyę przeciwko antagonizmowi filozofii materji i filozofii ducha; daje ona początek ruchowi, który sprzyja odrodzeniu celowości, immanentnej w łonie natury, a na polu psychologii pomaga rozpowszechnieniu się metafizycznych tez antropologii arystotelesowskiej i scholastycznej

---

<sup>1)</sup> Grundzüge der phys. Psych. II, str. 633.

### III. Cechy ogólne psychologii współczesnej.

Streszczone powyżej poglądy mistrzów psychologii odnajdziemy w otaczającej nas umysłowej atmosferze, zobaczymy je wypowiadające się w mowie faktów.

Jakież to są, w istocie, cechy ogólne dzisiejszej psychologii?

Można je, sądzimy, sprowadzić do trzech następujących:

Descartes zredukował psychologię do badania myśli. Podobnież i dziś przedmiot psychologii ogranicza się do faktów świadomych.

Metafizyka w ogóle, a więc i psychologia, którą dawniej nazywano racjonalną, została prawie powszechnie zarzuconą; zaś metafizyka w znaczeniu Kanta, krytycyzm idealistyczny, który za jedyny przedmiot postawił sobie określenie granic myśli, panuje wszędzie. Pod tym przeważnie wpływem pozytywizm obleka się w formę fenomenologii, psychologia zaś, zacieśniona do badania świadomości, dąży coraz bardziej do idealistycznego i subiektywistycznego monizmu.

Empirizm i mechanicyzm zwróciły uwagę psychologów na ilościowy wyraz zjawisk psychicznych; poszukiwania psychologii doświadczalnej rozwinęły się w tym kierunku potężnie, zaznaczyły postęp rzeczywisty i dają płodne nadzieje na przyszłość.

\* \* \*

Doktryna, według której psychologia jest wyłącznie nauką o faktach świadomych, wyniesioną dziś została do godności dogmatu.

Zjawiska fizyczne i fizyologiczne stanowią departament osobny, podległy obserwacji zewnętrznej; zjawiska psychiczne tworzą drugi departament, odrębny od pierwszego i poddany obserwacji wewnętrznej; obejmuje się te ostatnie mianem myśli, zaś subjekt, który je rozważa, nazywany bywa duszą lub duchem.

Pozatem, mniejsza o to, czy przyjmiemy wraz z niektórymi „spóźnionymi“ psychologami istnienie władz (facultés), czy też traktować będziemy wraz z fenomenologami wszystko to, co nie jest faktem obecnym, jako rzeczy próżne, „mary stworzone przez słowa“; wszyscy uczeni zgadzają się na to, aby świadomość nakreśliła linię graniczną pomiędzy fizjologią a psychologią, pomiędzy dziedziną materji a dziedziną ducha

Skoro Descartes usiłował, w Medytacyi 3-ej, rozgatunkować swoje „myśli“, podzielił je na dwie grupy ogólne: te, które są „jakby obrazami rzeczy“: takimi są myśli o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu; i te, które zawierają coś więcej nad proste wyobrażenie przedmiotu; takimi są myśli, które tłumaczą się przez wyrażenia: „chcę, boję się, twierdzę lub przeczę.“

Dla myśli pierwszego rodzaju wyłącznie zachował miano „idei“.

Następnie podzielił myśli drugiego rodzaju na podgrupy, dość niewyraźne, zawierające „akty woli, efekty i sądy.“

Descartes oddalał się więc w dwóch punktach od klasyfikacji tradycyjnej. Przyjmowano przed nim ogólnie, że *i d e a*, a raczej proste wyobrażenie, i *s ą d s ą* zjawiskami jednego rodzaju i podległymi jednemu rodzajowi władz, nazywanych mianowicie *p o z n a w c z e m i* (cognitives lub *appréhensives*).

Z drugiej strony, przed Descartesem, a *f e k t y* i *a k t y* woli odnoszono do jednej i tej samej klasy władz, nazywanych *w o l ą* lub *p o ż ą d a n i e m* (*volitives* lub *appetitives*).

Descartes tymczasem przeciwstawia *s ą d i d e i*, jako różne rodzaje myśli; jednocześnie zdaje się on ustanawiać pomiędzy a *f e k t a m i* a *a k t a m i* woli takie samo rozróżnienie, co i pomiędzy sądem a zjawiskiem już to uczuciwem, już to popędowem.

Przeciwstawienie *i d e i s ą d o w i* nie przeżyło autora „Rozmyślań“; w dalszym ciągu jedno i drugie umieszczano pod kategorią wspólną zjawisk *u m y s ł o w y c h* czyli myśli. Ale pod wpływem tego pomieszania zjawiska „*u m y s ł o w e g o*“ z faktem wewnętrznym czyli „*myślą*“ w o g ó l e wcisnęła się do języka filozoficznego inna dwuznaczność.

Ścisły rozbiór aktów wewnętrznych prowadzi do rozgatunkowania ich na dwie różne klasy, jedną *z m y s ł o w ą*, *m a t e r y a l n ą*, drugą *n a d z m y s ł o w ą*, *n i e m a t e r y a l n ą*, *d u c h o w ą*; pierwsze posiadają bezpośredni i ścisły związek z fizyko-chemicznymi procesami organizmu; drugie poddane są prawom natury w sposób pośredni, przez łączność z pierwszemi. Dawni scholastycy szanowali jednomyślnie rozróżnienie tych dwóch klas faktów wewnętrznych; przypisywali oni *z m y s ł o w i* w e w-



nętrznemu poczucie istnienia pierwszych, zachowywali zaś słowo świadomość na oznaczenie intuicji drugich.

Otóż, w ślad za Descartesem, który wspólnym słowem myśl oznaczał wszelki proces, o którym wiemy przez „poznanie wewnętrzne“, przyzwyczajono się grupować pod nazwami wspólnymi i jakoby synonimowymi „myśli“, faktów „świadomych“, zarówno akty zmysłowe jak i nadzmysłowe. Z biegiem czasu zatarła się różnica, ustalona niegdyś między niemi, do tego stopnia, że dla bardzo znacznej liczby psychologów pomiędzy poznaniem a poznaniem umysłowym, postrzeganiem a sądzeniem, psychicznym a umysłowym, pomiędzy zmysłem wewnętrznym a świadomością nie ma już różnicy zasadniczej.

Stąd zaś płynie wniosek bardzo naturalny, że pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem istnieje jedynie różnica stopnia.

Poddane przez Descartesa rozróżnienie pomiędzy zjawiskami uczucia a woli przyjmowało się stopniowo w nowożytnej filozofii. Wiadomym jest znaczenie „małych percepcji“ albo „przytłumionych percepcji“ w *Monadologii*. Leibniz uważa je jako stany duszy, których poczucie posiadamy niejasno, i przeciwstawia je w tym względzie stanom świadomym jasnym i wyraźnym, wyobrażeniom i woli. Pod wpływem dwóch niemieckich filozofów, Sulzera i Tetensa <sup>1)</sup>, uczucie leibnizow-

---

<sup>1)</sup> Tetens. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Zob. Windelband. Geschichte der Philosophie, Freiburg 1892 str. 403.

skie zaczęto wkrótce uważać jako władzę (faculté) osobną, różną od władzy poznawczej i popędowej, a Kant uświęcił swoją powagą tę klasyfikację.

Na przyszłość potrójny podział „władz duszy“ na umysłowość, wolę, uczucie, lub też „faktów psychicznych“ na fakty umysłu, woli, uczucia przyjętym zostanie niemal powszechnie <sup>1)</sup>.

Nie kładziemy w tem miejscu większego nacisku na tę pierwszą cechę ogólną psychologii dzisiejszej, ponieważ musimy wrócić do niej w rozdziale następnym.

\* \* \*

Drugą ogólną cechę psychologii stanowi porzucenie metafizyki, mianowicie zaś psycholo-

---

<sup>1)</sup> Byłoby zbyt cieżkim dowodzić powszechnej zgody psychologów co do ograniczenia psychologii do faktów świadomości i do przyjęcia potrójnego podziału zjawisk. Dla przykładu przytaczamy cytata z dzieła „Zmysły i umysłowość“, Aleksandra Baina, który pisze: „Umysł (mind) przeciwstawia się materji jak subjekt obiektowi, świat wewnętrzny światowi zewnętrznemu, nierozciągle rozciągliwości. Zjawiska nierozciągle dzielą powszechnie na trzy kategorie:

1-o. Uczucie (feeling), które zawiera, jednakże nie w sposób wyłączny, przyjemności i przykrości. Wzruszenie, namiętność, afekt, uczucie są różnemi nazwami tych zjawisk.

2-o. Popęd albo wola, która zawiera całą naszą czynną stronę, o ile kieruje nią uczucie.

3-o. Myśl, umysłowość lub poznanie.

Co się tyczy wrażeń, wchodzą one częścią pod kategorię uczucia, częścią pod kategorię myśli.

Suma tych trzech klas zjawisk stanowi definicyę umysłu. Wstęp. Roz. I.

logii racjonalnej. Metafizyczny agnostycyzm staje się, głównie pod wpływem Kanta, fenomenizmem, a górująca troska psychologów, aby nie wyjść poza granice faktu świadomego, prowadzi większość ich do monizmu idealistycznego i subiektywistycznego.

Tryumf agnostycyzmu na gruncie metafizyki pociąga, jak to zobaczymy, odrzucenie władz (facultés), substancjalnego „ja“, wreszcie wszystkiego tego, co byłoby poza zjawiskiem rzeczą w sobie.

Zdyskredytowanie metafizyki nie jest z pewnością wyłącznym dziełem Kanta. Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Stuart Mill w Anglii; fizyka mechaniczna Descartesa, sensualizm Condillaca, Comte, Littré, Taine we Francyi, rozpowszechniali i popularyzowali, niezależnie od filozofa królewieckiego, filozofię empiryczną i fenomenistyczną. Idee pozytywistyczne były w powietrzu, pisze Lange, we wszystkich wielkich krajach Europy na początku tego wieku.

Następnie, zamięłowanie w naukach przyrodniczych, wywołane przez ich niezwykle rozwój i zadziwiający zastosowania do przemysłu; kontrast pomiędzy pewnością ich rezultatów a jałowością sporów metafizycznych, prowadzonych napróżno w upadających szkołach, spowodowały niechęć do spekulacji.

A to tembardziej, że kartezjański antagonizm pomiędzy duszą a ciałem, wmawiał w ludzi nauki, że duch psychologii przeciwnym jest obserwacji zewnętrznej i nauce przyrody; stosując następnie do filozofii to, co uważano za sprawdzone w psychologii, przyszli uczeni do wniosku, że metoda filozofa wyłącza



metodę uczonego, i ostatecznie ogłosili, że filozofia i nauka sprzeciwiają się sobie jako kontrasty.

To uprzedzenie umysłów do filozofii można znaleźć wyrażone formalnie w Kursie filozofii pozytywnej Comte'a.

„Pod żadnym pozorem, pisze on, niema miejsca dla tej psychologii urojonej, ostatniego przekształcenia teologii, którą tak napróżno usiłują dziś ożywić, a która, nie troszcząc się ani o badanie fizyologiczne naszych organów umysłowych, ani o zachowanie metod racjonalnych, które kierują naszymi poszukiwaniami naukowemi, ma pretensję do odkrycia podstawowych praw umysłu ludzkiego, rozważając go samego w sobie, to jest abstrahując zupełnie od przyczyn i skutków.

„Przewaga filozofii pozytywnej rosła stopniowo od czasów Bacona; wywiera ona dziś, pośrednio, tak wielki wpływ nawet na umysły tych, którzy są obcy jej niezmiernemu rozwojowi, że metafizycy, oddani badaniom naszej umysłowości, nie potrafili inaczej zwolnić szybkości upadku swojej urojonej nauki, jak tylko przedstawiając swe doktryny, jako oparte również na obserwacji faktów. W tym celu wymyślili w ostatnich czasach rozróżnienie, oparte na szczególnej subtelności, dwóch rodzajów obserwacji, jednakowej doniosłości: jednej zewnętrznej, drugiej wewnętrznej, z których ostatnia przeznaczoną jest wyłącznie do badania zjawisk umysłowych. Nie tu miejsce dla dyskusyi szczegółowej tego zasadniczego sofizmu. Winienem ograniczyć się na wskazaniu głównej racyi, która dowodzi wyraźnie, że ta bezpośrednia kontemplacja umysłu przez samego siebie jest czystem złudzeniem.



„Przed niedawnym jeszcze czasem sądzono, że widzenie wytłumaczone zostało, mówiąc, iż czynność świetlna ciał wywołuje na siatkówce obrazy form i kolorów zewnętrznych. Na to fizyologowie odpowiedzieli słusznie, że gdyby wrażenia świetlne działały jak obrazy, potrzebaby było innego oka jeszcze, aby je oglądać. Czy to samo nie zachodzi i w naszym przypadku?

„Widocznem jest, w samej rzeczy, że przez niezwyciężoną konieczność, umysł ludzki obserwować może wprost wszystkie zjawiska, z wyjątkiem swoich własnych. Bo przez kogo byłyby one obserwowane? Rzecz zrozumiała, iż co się tyczy zjawisk moralnych, człowiek może sam siebie obserwować pod względem uczuć, jakich doznaje, a to dzięki tej racyi anatomicznej, że organy, będące siedliskiem tych uczuć, różne są od organów, przeznaczonych do funkcji spostrzegawczych. A choć każdy miał sposobność czynienia podobnych uwag nad samym sobą, nie mogą mieć one nigdy oczywiście wielkiej naukowej doniosłości, i najlepszym środkiem poznania uczuć pozostanie obserwowanie ich z zewnątrz, ponieważ każdy silniejszy stan wzruszenia, a takie stany należy głównie właśnie studyować, z konieczności nie jest podległym samoobserwacyi wewnętrznej. Co się jednak tyczy obserwowania w podobny sposób zjawisk umysłowych w czasie, gdy one zachodzą, niemożliwość jest tu widoczna. Myślący osobnik nie jest w stanie podzielić się na dwoje, z których jedno by rozumowało, a drugie przyglądało się rozumowaniu. Organ obserwujący i organ obserwowany są w danym wypadku identyczne, w jakież więc sposób odbywać się może obserwacya?

„Ta mniemana metoda psychologiczna jest więc już w zasadzie swojej wprost niczem. Zauważmy tylko do jak głębokich sprzeczności prowadzi ona na pierwszym kroku! Z jednej strony każą wam odosobnić się, o ile możności, od wszelkiego wrażenia zewnętrznego; powinniście powstrzymać się przedewszystkiem od wszelkiej pracy umysłowej; bo gdybyście zajęci byli choćby najprostszem rachowaniem, czemżeby się stała obserwacya w e w n ę t r z n a? Z drugiej strony, skoro już osiągniecie w końcu ten stan doskonały umysłowego snu, winniście zająć się badaniem operacyi, dokonywających się w waszym umyśle, w czasie, gdy tam nie zachodzi nic a nic! Nasi następcy niezawodnie zobaczą te pretensye przeniesione na scenę, w komedyi satyrycznej.

„Rezultaty tak szczególnej metody zgadzają się doskonale z zasadą jej. Od dwóch tysięcy lat, w ciągu których metafizycy uprawiają podobną psychologię, nie mogą się zgodzić ani na jedną prawdę zrozumiałą i gruntownie obronioną. Dziś jeszcze dzielą się oni na mnóstwo szkół, rozprawiających bez ustanku o pierwszych elementach swych doktryn. O b s e r w a c y a w e w n ę t r z n a rodzi tyle prawie różnych opinii, ile jest osób, wierzących, iż ją uprawiają.

„Prawdziwi uczeni, ludzie poświęceni badaniom pozytywnym, napróżno proszą tych psychologów o zacytowanie jednego choćby prawdziwego odkrycia, wielkiego czy małego, któreby zawdzięczano tyle sławionej metodzie...“ <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> A. Comte. Cours de Philosophie positive. Tom I. str. 34—37.

Inny dowód, że twórca pozytywizmu identyfikował filozofię z badaniem umysłu ludzkiego przez metodę psychologiczną: według niego powrócić do tradycyi arystotelicznej, wyjść z obserwacyi zewnętrznej, aby wznieść się do najwyższych uogólnień doświadczenia, jest to odrzucenie ducha i metody „metafizyków“ i wprowadzenie „filozofii pozytywnej“.

„Żałuję, mówi, że byłem zmuszony przyjąć, dla braku innego, termin taki jak *filozofia*, którego nadużyto przez tyle różnych zastosowań. Ale przymiotnik *pozytywny*, przez który zmieniam znaczenie tego terminu, wystarczy, sądzę, aby usunąć odrazu wszelką zasadniczą dwuznaczność, dla tych przynajmniej, którzy znają jego wartość. Ograniczę się więc w tem ostrzeżeniu do oznajmienia, że używam słowa *filozofia* w znaczeniu, jakie mu dawali starożytni, a w szczególności Arystoteles, jako określający ogólny system ludzkich koncepcyi; a dodając słowo *pozytywna*, oznajmiam, że rozważam ten specjalny sposób filozofowania, który polega na nadaniu teoryom, we wszelkich dziedzinach wiedzy, za przedmiot, uporządkowania zaobserwowanych faktów, co stanowi trzeci i ostatni stan filozofii ogólnej, pierwotnie teologicznej, a następnie metafizycznej“<sup>1)</sup>.

A więc, jak powiedzieliśmy przed chwilą, rozwój sensualizmu i mechanicyzmu, pochodzących z XVII i XVIII wieku; przesąd, że filozofia zna jedną tylko metodę: obserwację *wewnątrzną*, i że metafizyk wykluczony jest bezwarunkowo od badania natury;

---

<sup>1)</sup> Tamże str. VII—VIII.



urok, wywierany przez postęp i odkrycia nauk fizycznych na korzyść empiryzmu a na szkodę spekulacyi: te różne przyczyny sprzyjały rozkwitowi pozytywizmu, we Francyi mianowicie i w Anglii, niezależnie od Krytyki czystego rozumu.

Ale to twórca krytycyzmu sformułował teorię pozytywizmu.

Sensualiści francuscy, angielscy empiryści, z wyjątkiem Hume'a byli dogmatykami. Zarówno jak Spinoza i Leibniz, przyjmowali fakt poznania i nie przyszło im na myśl kwestyonować jego prawdziwości. Pozytywizm Comte'a jest raczej metodą niż teorią krytyczną.

Ale Hume, zbliżając racjonalizm do empiryzmu, naruszył wiarę ogólną w pewność. Należało więc teraz zrewidować przeszłość. Zagadnienie o możliwości poznania pewnego weszło na porządek dzienny. Otóż, jest to pierwsze zagadnienie, które należy rozwiązać, bo jeżeli natura rzeczy da się osiągnąć, nie inaczej można dojść do tego, jak tylko przy pomocy poznania <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Kolega nasz M. L. De Lantsheere bardzo dobrze zanalizował psychologiczną rację doniosłości, jaką posiada krytyka poznania w filozofii współczesnej.

„Łatwo sobie zdać sprawę, skąd powstała ta potrzeba. Trudno przypuścić, aby umysł ludzki miał błędzić aż do pojawienia się nowych idei. A jednak trzeba wytłumaczyć to zaślepienie. Najłatwiejsze wytłumaczenie polega na przypuszczeniu, że starożytni nie zbadali starannie podstaw samych poznania i nie określili jego granic. Jeżeli niegdyś ogłaszano za prawdziwe rzeczy, które dziś osądziliśmy jako błędne, działo się to wskutek braku metody, wskutek niezbadania prawdziwego kryterium i prawdziwych warunków pewności. To też każdy wybitny okres nowej filozofii rozpoczyna od rewizyi władz poznania. W ten sposób



Kant pierwszy przystąpił wprost do rozwiązania. Jego geniusz krytyczny wywrze wpływ na całą filozofię XIX wieku.

Krytycyzm Kantowski doprowadził, jak wiadomo, do dwóch konkluzji, zresztą niezgodnych z sobą: do możliwości empirycznej pewności, do koniecznego agnostycyzmu w metafizyce. Dwie konkluzję odpowiadają dwom postaciom, twierdzącej i przeczącej, filozofii pozytywnej.

Filozofia Kanta doprowadza do wniosku, w rzeczy samej, że umysł ludzki nie może poznać nic innego, oprócz zjawisk doświadczenia, spostrzeganych w formach czasu i przestrzeni, według subiektywnych praw kategorii. Rozróżnienie, wprowadzone przez Platona do filozofii, pomiędzy *φαίνόμενον* a *νοούμενον* nie ma więc znaczenia w poznaniu ludzkim. Jedyne *n o u m e n o n* poznawalny to *p h a i n o m e n o n*. Numen ponadempiryczny, „rzecz w sobie“, jest niczem dla inteligencji, poddanej warunkom poznania ludzkiego.

Czy to znaczy, że „rzecz w sobie“ nie istnieje lub że jest niemożliwa? Lub też, że istniejąca albo

---

Descartes przedsięwzięcie, przy pomocy powątpiewania, rozwiązanie kwestyi, która go niepokoiła, w obec zamętu scholastyki XVII wieku. W ten sposób Kant podejmuje to samo zagadnienie, skoro ruch idei, poczęty z filozofii kartezjańskiej, przybrał w osobie Wolffa charakter dogmatyczny. W ten sposób też, zawody, powstałe po upadku wielkich systematów idealistycznych, przyprowadziły umysły do kombinowania zasad Kanta z obecnymi odkryciami fizjologii i psycho-fizyki“. (*Revue Néo-scholastique*, Kwiecień 1894, str. 108).

wewnętrznie możliwa, jest jednak absolutnie nie do pojęcia?

Nie, nieświadomość konieczna, w jakiej jesteśmy, tycząca wszystkiego, co przekracza doświadczenie, nie pozwala nam ani potwierdzić ani zaprzeczyć istnienia rzeczywistości przedmiotowej świata transcendentnego.

Prawa subiektywne, według których umysł może pojmować przedmiot tylko w formach wrażeń biernych, danych przez pośrednictwo zmysłowości, nie byłyby prawami dla umysłu, który byłby zdolny sam utworzyć przedmioty poznania w całości albo też zapożyczyć pierwiastki poznania u innego jak zmysłowość źródła; a stąd nie jest rzeczą niemożliwą istnienie umysłowości, zdolnych do poznania transcendentnego czyli do poznania „rzeczy w sobie“.

Przyjąć więc można metafizykę w znaczeniu negatywnem tego słowa. W ten sposób pojęta, metafizyka wyraża, że nie jest rzeczą sprzeczną sądzić, iż numeny czyli rzeczy w sobie, mogą być przedmiotami zrozumiałemi dla umysłowości, wyzwolonej z pod zmysłowych intuicyi; ale też wyraża jednocześnie, i na tem polega jej znaczenie ograniczające, iż one są z konieczności **n i e p o z n a w a l n e** dla umysłowości **l u d z k i e j**; są więc one, według wyrażenia Kanta, pojęciami granicznymi (Grenzbegriffe), inaczej mówiąc, zaznaczają one granice, u których zatrzymać się musi nauka doświadczalna.

Takim było negatywne dzieło twórcy krytycyzmu: „wykazać, jak mówi bardzo dobrze Ravaisson, nicosć metafizyki i sprowadzić filozofię teoretyczną do rozbioru władz poznania, który powinien przeko-

nać je o niemocy przekroczenia horyzontu fizycznego <sup>1)</sup>.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że dwie konkluzye krytyki kantowskiej nie harmonizują ze sobą. Istotnie, pewność fizyczna źle się zgadza z zasadami ogólnemi krytycyzmu. Te ostatnie prowadzą logicznie do zaprzeczenia w s z e l k i e j obiektywnej pewności. „Stara metafizyka, mówi Kant w przedmowie już samej do K r y t y k i c z y s t e g o r o z u m u, przyjmowała, że nasze poznanie powinno się stosować do przedmiotów; otóż, przyjmąwszy tę hipotezę, napróżno byśmy usiłowali ustanowić względem tych przedmiotów pewien sąd a p r i o r i, zdolny do rozszerzenia zakresu nauki: wszystkie nasze usiłowania pozostałyby nieudane; aby wytłumaczyć możliwość nauki, n a l e ż y p r z y p u ś c i ć, przeciwnie, że p r e d m i o t y s t o s u j ą s i ę d o n a s z e g o p o z n a n i a.“

Przypuszczenie to jest ogólne, i niema w krytyce kantowskiej nic, coby ograniczało jego logiczną doniosłość.

A więc, zarówno w zakresie doświadczenia jak i w zakresie spekulacyi, nic innego poznać nie możemy, jak tylko prawa naszej umysłowej działalności; jedyne kryterjum prawdy jest to, w obu razach, zgoda myśli samej ze sobą.

Przedmiotowa rzeczywistość fenomenu nie jest lepiej nam zagwarantowaną, niż rzeczywistość numenu; nauka doświadczalna i metafizyka posiadają tę samą pewność subiektywną i zarówno tę samą niepewność obiektywną.

---

<sup>1)</sup> Ravaisson w *Revue de Métaphysique et de Morale* № 1. 1893 str 6.



Mimo to, nie cała metafizyka osądzoną została jako niemożliwa: umysł ludzki ma prawo próbować metafizycznych konstrukcyi, pod warunkiem tylko, aby nie przypisywał im przedmiotowej doniosłości, aby zachowywał im charakter ich, zasadniczo subiektywny.

Fichte, Schelling, Hegel, później Schopenhauer i Hartmann przedsięwzięwą *ex professo* tę wielką pracę; ale nawet poza nimi i ich systematami historycznemi, wszelki wysiłek metafizyczny obleka się w formę podmiotową.

Z jednej strony widzimy jak empiryzm czyli pozytywizm staje się *fenomenalistycznym*; z drugiej, jak metafizyczne usiłowania nie mogą wyzwolić się z pod jarzma subiektywizmu, z pod prawa, absorbującego nie-ja przez ja, tłumaczącego naturę przez świadomość. Stąd pochodzi ten *monizm*, ukazujący się jako cecha wspólna dla systemów Spencera, Fouillée'go i Wundta, które studyowaliśmy powyżej, i jako ostatnie słowo wszelkiej filozofii, próbującej przekroczyć fakt bezpośredni.

Jacobi, Fries i Reinhold <sup>1)</sup> poczynali już wprowadzać konsekwencye *subiektywistyczne* z Krytyki czystego rozumu, ale Fichte przedewszystkiem unaoczniał je.

Istnienie tego, co w życiu zwykłym nazywamy rzeczą, przedmiotem, tego, co filozofia dogmatyczna nazywa „*Ding-an-sich*,” jest dziełem ludzkiej świadomości. Wyobrażenia raz następują po sobie w sposób dowolny, mówi Fichte, inną razą następstwu te-

---

<sup>1)</sup> Windelband. *Geschichte der Philosophie*. Freiburg i. Br. 1892, str. 450.



mu towarzyszy, w świadomości, uczucie konieczności. Przedmiot główny teorii poznania: to zdanie sprawy z tej konieczności. Poznanie, nacechowane poczuciem konieczności, nazywa się doświadczeniem. Idzie o odszukanie, jaką jest podstawa doświadczenia.

Dwie odpowiedzi są możliwe na tę kwestję. Doświadczenie przypuszcza pewną czynność świadomą, mającą na celu pewien przedmiot. Konieczność, zawarta w doświadczeniu, może więc mieć za przyczynę już to przedmiot, już to świadomość. Pierwsze tłumaczenie jest dogmatycznym, drugie idealistycznym.

Dogmatyzm uważa świadomość jako produkt rzeczy; poddaje on działalność intelektualną mechanicznej konieczności przyczynowości; jest to więc teoria, prowadząca do materialistycznego fatalizmu.

Idealizm, przeciwnie, widzi w rzeczach produkt świadomości, której funkcyja należy do niej samej; jest to teoria właściwej działalności i wolności.

Zarówno analiza świadomości jak i etyka skłaniają nas na stronę idealizmu <sup>1)</sup>.

Myśli podobne będą rozwijane przez Schleiermachera, Schellinga, Hegla <sup>2)</sup> i posłużą za punkt wyjścia do systematów, które budziły przez ćwierć wieku w wielu krajach eutuzyzm, o jakim dziś ledwie że możemy sobie wyrobić pojęcie.

---

<sup>1)</sup> Windelband, l. c. str. 456.

<sup>2)</sup> Prawda, że równoległe do inicjatorów panteizmu idealistycznego, Herbart i Schopenhauer utrzymywali rzeczywistość „rzeczy w sobie“, ale i oni nawet uważali się za wiernych kantowskiej doktrynie, a więc subiektywistycznej o kategoriach.

To powodzenie bujnej wyobraźni raczej, niż rozumu, spowodowało około 1850 powrót ordynarnego materjalizmu; to epoka hałaśliwego tryumfu Karola Vogta, Moleschotta, Büchnera; ale materjalizm, z kolei, wywołał ruch, kierujący umysły ku idealistycznej koncepcji w filozofii.

Kant wkrótce odzyskał łaski publiczne. Zeller, Liebmann i Lange wśród filozofów, Helmholtz wśród uczonych, byli promotorami odrodzenia krytycyzmu, i odtąd, zarówno w uniwersyteckich wykładach, jak atmosferze naukowej, wpływ Kanta rósł ustawicznie, powodując upadek metafizyki, upadek, który przez chwilę wydawał się ostatecznym.

Przebiegnijmy wielkie kraje, do których należy kierownictwo myśli: Niemcy, Anglię z Ameryką, Francję; przejrzyjmy uniwersyteckie programy, przeglądy i wydawnictwa; zobaczymy, że wszędzie metafizyka, a w szczególności psychologia racjonalna zostały opuszczone, a idealizm panuje i prowadzi do monizmu subiektywistycznego.

„W Niemczech jeszcze przed pół wiekiem, pisze Lévy-Bruhl, metafizyka hegeliańska wywierała wpływ niemal powszechny. Dziś hegelianie znikają jeden po drugim, jak weterani „wielkiej armii“. Schopenhauer liczy jeszcze zwolenników; ale pesymizm, jako system filozoficzny, nie posiada już wiernych. Bardziej jeszcze przemijającym było powodzenie Hartmana, głośnego twórcy „Filozofii Nieświadomości“; nie przestał on jeszcze cò prawda pisać, ale publiczność przestała już go czytać. Żadna doktryna metafizyczna nie narzuca się opinii. Nietz-

sche był niedawno przedmiotem licznych owacyi, ale moda, która wyniosła go pod obłoki, zaczyna go już opuszczać. Jest on zresztą świetnym moralistą, a nie metafizykiem; a rozpaczliwe paradoksy, w których się lubuje, niedostarczają pierwiastków do jakiegokolwiek logicznego systematu. Pozostaje Wundt, umysł silny i jasny, logik wielkiej wartości, uczony wybitny, który rozpoczął od fizjologii a skończył na zaryzykowaniu się w metafizyce. Jest on, bez wątpienia, najwybitniejszym ze współczesnych filozofów niemieckich. Ale odważny nowator w psychologii i etyce, Wundt staje się prawie nieśmiałym, odkąd dotknie kwestyi metafizycznych <sup>1)</sup>. To też ta część jego dzieła najmniejszy wpływ wywiera. Prace jego laboratorium psychologii fizyologicznej budzą więcej uwagi, niż jego teoria poznania lub koncepcya świata.

Jeżeli więc prawdą jest, że obojętność publiczności zniechęca metafizyczną spekulacyę, z drugiej strony, żadna doniosła nowość nie przychodzi zmierzyć się z tą obojętnością. Ta przecież, pomimo wszystkiego, co się o tem mówi, nie rozciąga się na cały zakres filozoficznego badania: samo powodzenie dzieł Wundta jest tego wystarczającym dowodem. Przytem ukazują się i dziś w Niemczech prace wybitne, dotyczące logiki, etyki, socyologii.

Metafizyka tylko jest w szczególny sposób zaniedbana. Bardzo mało dzieł traktuje o niej; dzieła te same przyjmowane są obojętnie, a wpływu praktycznie nie mają żadnego. Zapytywano niedawno pewnego młodego prywatdocenta uniwersytetu berlińskiego:

---

<sup>1)</sup> Ten pogląd należy przyjąć z zastrzeżeniem. Pisaliśmy o tem wyżej.



„Jakiej doktrynie filozoficznej hołdujesz pan?“ — „Własnej“,—odpowiedział z uśmiechem. I istotnie, trudno byłoby mu odpowiedzieć inaczej, jak tym żartem, o ile nie chciał zacytować jakiegokolwiek nazwiska historycznego.

Gdyby zresztą jakakolwiek metafizyczna doktryna wywierała dziś doniosły wpływ na umysły, czyż nie znaleźlibyśmy echa jej w uniwersytetach? Przejrzyjmy programy niektórych, a zobaczymy, jak mało dziś miejsca poświęca się metafizyce. Z pomiędzy 45 profesorów wydziału filozoficznego w Królewcu <sup>1)</sup> trzech ogłosiło wykłady, dotyczące filozofii, a ani jeden nie zajmuje się właściwą metafizyką. Na wydziale filozoficznym w Monachium w półroczu zimowym 1894—1895 na pięciu profesorów, obowiązanych do wykładów filozofii, dwaj tylko mówią o metafizyce, inni zajmują się psychologią i logiką. W Berlinie wreszcie na 160 profesorów wydziału filozoficznego, szesnastu ogłasza wykłady, dotyczące różnych części filozofii, ale przedewszystkiem psychologii, logiki, socjologii i historii systematów: jeden zaledwie zajmuje się metafizycznym przedmiotem właściwym (dowody istnienia Boga); inny bada współczesny pozytywizm. I to wszystko. Cyfry te są wymowne, a wniosek sam się narzuca. Precz ze spekulacją metafizyczną oryginalną! Interesy uczniów jak i mistrzów zwrócone są ku innym przedmiotom <sup>2)</sup>.

Podczas letniego półroczu 1897 w programach 21 uniwersytetów niemieckich znaleźć można było

---

<sup>1)</sup> Wydział ten w Niemczech odpowiada zwykle wydziałom: matematyczno-przyrodniczemu i filologicznemu, ewentualnie literackiemu w innych krajach. (P. T.)

<sup>2)</sup> Lévy-Bruhl. *Revue des Deux Mondes*. 1895.



tylko cztery wykłady metafizyki ogólnej. Porównajmy tę śmieszłą cyfrę z odpowiednimi cyframi innych wykładów filozoficznych: Wstęp do filozofii, kwestye zasadnicze, propedeutyka: 18 wykładów lub ćwiczeń. Logika, teoria poznania, pedagogika, 33; Psychologia: 41; kwestye specjalne, nie metafizyczne: 41; Historia filozofii 76.

Dwie Krytyki Kanta i inne jego pisma stanowią ulubiony temat prac filozoficznych na uniwersytetach niemieckich. Akademia berlińska przygotowuje nowe wydanie jego dzieł. W roku 1896 powstał w Lipsku specjalny przegląd *Kantstudien*, mający na celu zbadanie dzieła filozofa królewieckiego z doktrynalnego i historycznego stanowiska, i zbieranie śladów wpływu Kanta we wszystkich krajach na świecie.

Pewna grupa pisarzy niemieckich, hołdująca idealizmowi, utworzyła program wspólny i dała mu nazwę filozofii immanentnej. Należą do niej Schuppe, Schubert-Soldern, Kauffmann i pod pewnemi względami Rehmke. Od roku 1895 grupa ta posiada swój organ, *Zeitschrift für immanente Philosophie*, prowadzony zrazu przez Kauffmanna.

Filozofia immanentna za przedmiot ma opis rzeczywiście, z wyłączeniem wszelkiego hypotetycznego dopełnienia, wszelkiego przypuszczenia metafizycznego. Charakter jej zasadniczy: negacya wszystkiego, co, z jakiegokolwiek tytułu, uchodzić może za transcendentne. Nie przyjmuje ona nic poza świadomością. Istota rzeczywista i istota świadoma są identyczne <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Pojęcie poznawalnego zawiera wyłącznie fakty świadome, te zaś utożsamiają się z faktami doświadczalnej rzeczywistości

Mało tego. Dla Kauffmanna „przeciwstawność sama pomiędzy subjektem a przedmiotem nie jest zawarta w rzeczywistości; jest to tylko dopełnienie hypotetyczne“ <sup>1)</sup>. Filozofia taka prowadzi logicznie do solipsizmu; ale w praktyce odrzuca się jej konsekwencye.

Ostre starcie pomiędzy samorodnym realizmem a subiektywizmem szkół filozoficznych spowodowało nowe usiłowanie Ryszarda Avenariususa, profesora zuryskiego uniwersytetu, którego celem jest wydobycie się z pod jarzma szkół i zapanowanie nad empiryzmem i krytycyzmem przy pomocy tak zwanego empiriokrytycyzmu.

Głównem dziełem Avenariususa jest *Krytyka czystego doświadczenia* <sup>1)</sup>; główna myśl tego dzieła: umysł ludzki powinien trzymać się po nad wszystkimi systematami, twierdzącami i przeczącami, czy to będzie realizm czy idealizm, materya czy

---

ści“ Kauffmann. *Immanente Philosophie*. Lipsk 1893. Krytyczne przedstawienie filozofii immanentnej znajduje się u Wundta w *Phil. Stud.* 1896, 12 t., str. 318—408. Ueber naiven und kritischen Realismus. Odpowiedź Schuberta-Solderna i uwagi Wundta, tamże, 1897, 13 t. str. 305—318.

<sup>1)</sup> *Immanente Philosophie*, Str 38.

<sup>2)</sup> *Kritik der reinen Erfahrung*. 2 tomy, Lipsk 1888 i 1890. Dzieło to dopiero w ostatnich czasach zwróciło na siebie uwagę. Autor umarł w Zurychu w 1895 r. Wielu młodych uczonych, pomiędzy nimi Carstanjen i Willy, przyjęli tę doktrynę i bronią jej z zapalem. Carstanjen ogłosił w *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1896, życiorys Avenariususa i treść jego filozoficznych pomysłów.

Wundt wydrukował długą krytykę empiriokrytycyzmu w *Phil. Stud.* 1896. Szkice tej doktryny podał Delacroix w *Revue de Met. et Mor.*, listopad, 1897,

duch, względność czy absolut; albowiem wszystkie te systematy przekształcają pierwotną daną ogólną, którą cały świat przyjmuje.

Jakaż to dana?

Powie nam to pierwszy empiriokrytyczny pewnik; Avenarius formułuje go w tych wyrazach: Każdy osobnik ludzki przypuszcza pierwotnie przed sobą pewne otoczenie (Umgebung), złożone z różnych części; przypuszcza on, oprócz tego, innych ludzkich osobników, obdarzonych zdolnością wyrazu<sup>1)</sup>; przypuszcza on w końcu pewien stosunek zależności, jakkolwiek będzie ten stosunek, pomiędzy temi wyrazami a otoczeniem.—Podstawa wszystkich filozoficznych koncepcyi, czy one są krytyczne lub nie, jest tylko odmianą tego początkowego przypuszczenia<sup>2)</sup>“.

Filozof wychodzi z tej danej pierwotnej, nie po to, aby czynić do niej dodatki spekulatywne lub dogmatyczne, lecz aby ją opisać i zanalizować. Avenarius nie posiada innych ambicyi.

A ponieważ nie ustala on nigdy rozdziału pomiędzy dwoma zasadniczemi terminami swego przypuszczenia pierwotnego: otoczeniem i osobnikiem czyli ja, a to z powodu, że kompletny opis łączy

---

<sup>1)</sup> Wyraz lub wypowiedzenie (Aussage) oznacza tu wszystko to, co tłumaczyć może percepcye, myśli, uczucia, wspomnienia, itd. a więc nie tylko słowa, ale i gesty, ruchy, jak np. śmiech, i tym podobne.

<sup>2)</sup> Kritik der reinen Erfahrung I t. Wstęp, VII. Do tego pierwszego pewnika, tycaącego się zawartości poznania, autor dodaje drugi, dotyczący formy; sprowadza się on do tego, że poznanie naukowe używa, w gruncie rzeczy, tych samych sposobów, co i poznanie zwykłe.



obie te części w całość niepodzielną, empiriokrytycyzm jest więc monistyczny, albo lepiej, problematy dualizmu i monizmu nie mają tu żadnego znaczenia <sup>1)</sup>.

Słynny filolog Max Müller, wprowadził oddawna do swej ojczyzny przybranej. Anglii, idee, panujące w jego kraju rodzinnym; filozofia dzieła jego, *Science of thought*, jest filozofią Kanta, i dzięki Müllerowi prace Noiré'go, inteligentnego i przywiązanego komentatora królewieckiego mistrza, rozpowszechniły się w Anglii. Müller święcił stuletnią rocznicę pierwszego wydania *Krytyki czyste-*

---

<sup>1)</sup> Problemem *Krytyki* jest określenie, w znaczeniu logicznem i w formie hypotetycznej, stosunku pomiędzy osobnikiem a otoczeniem.

Stosunek ten jest podwójny. Otoczenie działa, z jednej strony, na osobnika przy pomocy podrażnień, na które ten odpowiada; z drugiej strony otoczenie jest warunkiem istnienia i zachowania osobnika: ono mu dostarcza pożywienia i ochrony.

Avenarius nazywa w a r t o ś c i ą R (od słowa Reiz, podrażnienie) wszelką wartość, dostępną dla opisu, o ile jest ona przypuszczalnie elementem otoczenia, a w a r t o ś c i ą E (od Empfindung, uczucie) albo wartością „psychiczną“, wszelką wartość, przystępną dla opisu, przyjętą jako zawartość wyrazu jednostki ludzkiej.

Wartości „psychiczne“ zależą od pierwszych wartości R, za pośrednictwem systemu nerwowego centralnego, nazwanego systemem C. Określić naprzód zmiany systemu C pod wpływem działania otoczenia, opisać następnie i ukłasyfikować wartości psychiczne, według oscylacji systemu C, oto zadanie które sobie postawił autor w dwóch tomach *Krytyki czystego doświadczenia*.

„Doszedł on, mówi jeden z jego uczniów, do rozważania dwóch światów, istnienia i myśli, w sposób unitarny i konsekwentny, jako wartości E, zależne od określonych zmian systemu C“ (Carstanjen. Vierteljahrsschr f. wiss. Phil. 1896.



go rozumu, dając nazwisko swe i powagę tłumaczeniu angielskiemu dzieła wielkiego krytyka niemieckiego.

Urok Darwina, i Herberta Spencera przez długi czas przyciągał umysły i trzymał je utkwione w zagadnienie rozwojowe; cała plejada wybitnych uczonych, Huxley, Tyndall, Romanes, i psychologowie obserwatorzy, spadkobiercy Dawida Hume'a, dwaj Millowie i Bain, współdziałali w empirycznym kierunku myśli filozoficznej; ale wpływ Kanta, jakkolwiek był spóźnionym, nie mniej przeto potężnie daje się czuć w chwili obecnej. J. Balfour, obdarzony wyjątkową spostrzegawczością, niedawno zauważył: „Idealizm transcendentálny“ reprezentowany jest w Anglii przez słabą mniejszość, ale tą mniejszością jest wybór specjalistów, i dlatego nie należy zapoznawać jego doniosłości.<sup>1)</sup>

Idealizm Kantowski rozwinął logikę swych konsekwencyi w Anglii, podobnie jak w Niemczech; Green uważany jest za prowodyra tego ruchu; hegelianizm pozyskał stanowiska w uniwersytetach Glasgowa i Oxfordu<sup>1)</sup>.

W Stanach Zjednoczonych wywierał wpływ przeważny w ciągu pierwszej połowy stulecia

---

<sup>1)</sup> Balfour. The foundations of belief. str. 6, 138 i nast.

<sup>2)</sup> Dzieło Bradley'a, Appearance and reality, które miało znaczne powodzenie w Anglii, kończy się takim wnioskiem: „Nie mogę przyjąć bez zastrzeżenia, wielkiego słowa Hegla. Ale pragnę zakończyć tę pracę przez twierdzenie nie wiele różniące się, a które może dokładniej wyraża zasadniczą metodę filozofii hegliańskiej: Poza umysłem niema i być nie może żadnej rzeczywistości, a w miarę jak rzecz jaka jest duchową, rzecz ta jest prawdziwie rzeczywistą“.

realizm szkocki; później zajmowano się z entuzjazmem teorią rozwojową, Spencera więcej niż Darwina; w ten sposób pierwszy ferment idealistyczny rzucony został w umysły przy pomocy realizmu „przeobrażonego“; od lat 25-ciu młodzież amerykańska przeniosła z uniwersytetów niemieckich teorie otwarcie idealistyczne, i bliższe jeszcze Hegla niż Kanta; i można powiedzieć, że są one dziś panującymi w uniwersytetach amerykańskich <sup>4)</sup>).

We Francyi, w pierwszej ćwierci naszego wieku, Cousin, później Vacherot, Secrétan i Ravaisson doznali już, w różnym stopniu zresztą, wpływu idealizmu niemieckiego. Znaczenie Kanta jednak datuje się głównie od Renouviera. Jego *Essais de critique générale*, wydawane od 1859 do 1864, wywierały na myśl francuską wpływ przytłumiony, ale stały; Pillon, Dauriac, Brochard pochodzą wprost od niego; ten ostatni nazywa Renouviera „człowiekiem, którego z całą słusnością uważać można w chwili obecnej jako przedstawiciela najwybitniejszego filozofii francuskiej“.

W kilka lat potem Lachelier wprowadził krytycyzm Kantowski do wykładów uniwersyteckich; a uczeń jego i jeden z najulubieńszych profesorów młodzieży francuskiej, Boutroux, zachowuje krytyczną tradycję swego mistrza.

Renouvier założył w r. 1871 *Krytykę filozoficzną*; przestała ona wychodzić w 1889. W roku następnym Pillon założył w tymże duchu *Rocznik filozoficzny* (*L'Année philosophique*).

---

<sup>4)</sup> Royce. *Systematic Philosophy in America in the years 1893—1895*. *Archiv. für system. Philos.* 1897.

Nie znaczy to, aby publicyści i profesorowie wyższych zakładów naukowych we Francyi przyjęli krytycyzm, jako systemat całkowity i zakończony; lecz duch filozofa królewieckiego przeniknął do sfer intelektualnych. Oprócz Kanta, francuzi studyują jeszcze z zamiłowaniem Hegla i Berkeleyya, tak, iż powiedzieć można, że ogólnym kierunkiem filozofii francuskiej jest obecnie dążenie do idealizmu lub do subiektywizmu.

Programy wykładów nacechowane są tą samą niechęcią do metafizyki, i myśl filozoficzna rozdrabnia się bardziej jeszcze, niż w Niemczech, jeżeli to jest możliwe, na kwestye szczegółowe. W roku szkolnym 1897—1898 np. w żadnym z 16 uniwersytetów francuskich, ani w Collège de France nie wykładano kursu metafizyki ogólnej. Mówiono o wszystkim, o filozofii starożytnej i nowożytnej, o estetyce, o ogólnych warunkach świadomości, o wyobraźni twórczej, o idei demokratycznej we Francyi, o zasadach socjologii, i t. d. Séailles, w uniwersytecie paryskim, ogłosił konferencye o „prawie syntezy w życiu umysłowem“, Hamelin w Bordeaux „o elementach głównych wyobrażenia i o ich związku“, Bernès w Montpellier „o idei sprawiedliwości i kilku fazach jej rozwoju“... Ale nie znalazł się nikt, ktoby czuł „sprawiedliwość“ poszukiwania prawdziwego „prawa syntezy w życiu umysłowem“, takiego, jakie dać może psychologia, oparta na zdrowej metafizyce.

Revue de Métaphisique et de Morale, założona w 1893, zasługuje na osobną wzmiankę, jako wskazówka do orjentowania się umysłów we Francyi.

Pismo to zaznacza reakcyę przeciwko kultowi



wyłącznemu faktowi, i w tym względzie należy przyklasnąć wysiłkom ludzi, którzy przeniknęli się ambicyą „służenia rozumowi i służenia mu dla największego dobra i honoru swego kraju“. „Pragną oni, aby myśl filozoficzną we Francyi postawiono w warunkach, dających się jej rozwinąć publicznie, spodziewając się, że okaże się wtedy, iż nie ustępuje ona pod względem siły żadnej innej<sup>1)</sup>“.

Nie należy jednak wyobrażać sobie, że „metafizyka“ nowego przeglądu filozoficznego jest identyczną ze starą ontologią albo filozofią pierwszą, która, poza własnościami fizycznymi świata zmysłowego, poza ilością geometryczną lub arytmetyczną, poszukuje bytu jako bytu, jego własności i jego stosunków.

Artykuł programowy mógłby jeszcze zostawić pewne w tym względzie wątpliwości. „Pragnęlibyśmy, jest tam powiedziane, położyć większy nacisk na właściwe doktryny filozoficzne; pragnęlibyśmy zwrócić uwagę publiczności na teorye ogólne myśli i czynu, od których uwaga ta oddaliła się od pewnego czasu, a które były jednak zawsze, pod zdepopularyzowanym teraz imieniem metafizyki, jedynem źródłem wierzeń racjonalnych“. Lecz artykuły, które się tam ukazały od 1893, pióra Rauha, Remaclea Ludwika Webera, Halévego, Brunschwicga, Bergsona, świadczą, że metafizyka jest dla nich tylko analizą psychologiczną myśli.

Najoryginalniejszym pisarzem tej grupy jest Bergson. Fonsegrive wyraził się o ostatniej jego książce, iż od czasu Maine de Birana nie ukazało się we Francyi nic, równie godnego uwagi<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Artykuł programowy, styczeń 1893, str. 5.

<sup>2)</sup> Spirytualizm i Materyalizm. La Quinzaine, 1 luty 1897.

Bergson zawarł swoją psychologię w dwóch dziełach: „O danych bezpośrednich świadomości“ i „Materia i pamięć<sup>1)</sup>“.

Pod wpływem potrzeb życia indywidualnego i społecznego przywykliśmy wyobrażać sobie dane świadomości jako rzeczy stałe, jako elementy ilościowe, układające się jedne obok drugich (juxtaposés), jednoczesne. Ten sposób przedstawiania sobie rzeczy w „języku przestrzeni“, jak mówi Bergson, spowodowany jest potrzebami utylitarnymi. Sztuka metody naukowej polega na wyzwoleniu się z pod konwencji poznania zwykłego i na zbliżeniu się do rzeczywistego, takiego, jakim ono jest<sup>2)</sup>. Jakież jest to rzeczywiste, którego świadomość posiadamy? Składa się ono ze zdarzeń jakościowych, które się rozwijają w trwaniu.

Pierwsza praca Bergsona pozostawiała sprzeczność pomiędzy ja „utylitarnem czyli sztucznem“ a ja „głębokiem“, „prawdziwem“.

Druga rozwiązuje ten dualizm. Przeciwwstawienie dwóch zasad: ciała i duszy, materii i umysłu, nie istnieje, powiada autor, w rzeczywistej zawartości świadomości, jest ono już sztuczną kreacją rozsądku. „Rozkłada się ta przeciwstawność na potrójną opo-

<sup>1)</sup> Essais sur les données immédiates de la conscience 1889. Matière et Mémoire. 1896. Paryż. Alcan.

<sup>2)</sup> „Sztuka metody naukowej polega poprostu, ostatecznie, na odróżnieniu punktu widzenia poznania zwykłego czyli użytecznego od punktu widzenia poznania prawdziwego. Trwanie, w którym przypatrujemy się swoim czynom, i w którym pożytecznym jest dla nas przypatrywać się sobie, jest trwaniem, którego elementy się rozdzielają i układają obok siebie ale t r w a n i e, w którym działamy jest trwaniem, w którym stany nasze zlewają się jedne w drugich.“

zycyę rozciąglęgo i nierozciąglęgo, jakości i ilości, wolności i konieczności.“ Otóż, pomiędzy nierozciąglęgiem a rozciąglęgiem istnieje termin pośredni, który jest właściwym rzeczywistem, to jest rozciągliwe (ekstensywne), charakter rozciągliwy czucia. Podobnie istnieje przejście pomiędzy jakością i ilością, jest to napięcie (tension). W końcu przeciwstawność wolności i konieczności rozwiązuje się w analogiczny sposób „dzięki coraz to większej swobodzie, dawanej ruchowi w przestrzeni i coraz to bardziej rosnącemu napięciu świadomości w czasie“.

Chociaż Bergson wziął sobie za zadanie uwolnić świadomość od konwenansu, aby sprowadzić ją do intuicyi tego, co jest istotnie rzeczywistem, nie wyzwolił się przecież od idealizmu. Według niego rzeczywistość jest tylko ogółem obrazów <sup>1)</sup>.

Inni pisarze francuskiego przeglądu, głównie Remacle i Ludwik Weber wzięli sobie za zadanie doprowadzić idealizm do krańców.

Idealizm nie może się zatrzymać, mówi Remacle, na negacyi poznawalności rzeczywistości świata zewnętrznego. Logika zmusza nas do przyjęcia, że nawet numen wewnętrzny, nasze ja substancyjalne, nasze stany świadomości nawet, od chwili, gdy minęły, są z konieczności niepoznawalne. Mówiąc ogólnie zaś, nie mają one za zadanie informowania nas o istnieniu lub naturze przedmiotu jakiegokolwiek, różnego od samych stanów świadomych.

---

<sup>1)</sup> Nazywam materją, pisze, ogół obrazów, a percepcją materji te same obrazy, odniesione do możliwej czynności pewnego określonego obrazu, mojego ciała.



Należy zacytować te stronicę. Pozwolą one osądzić rozkładową siłę zasady idealistycznej.

„Poznać pewien stan świadomości, pisze Remacle, jest to wyrażenie sprzeczne; albowiem poznać go to oczywiście znaczy poznać go nie takim, jak jest, lub raczej takim, jak był, ponieważ stan ten nie jest już sobą w chwili, w której umysł spostrzega, że jest on, jak się mówi, w nim lub przed nim... Narzucają się więc nam dwa idealizmy: idealizm, który można nazwać z e w n ę t r z n y m, aby dać do zrozumienia, iż dotyczy on świata zewnętrznego, i idealizm, dla którego proponujemy nazwę w e w n ę t r z n y, aby oznaczyć, iż tu idzie o świat wewnętrzny. Ten drugi jest podstawową racją pierwszego...“

„Nauka, którą człowiek tak się pyszni, jest tylko chimera, chimera, stworzoną przez niego z własnego jego zasobu, i zaczyna się ona w dniu, kiedy, pod wpływem dumy ludzkiej myśli, wyszła na jaw, wraz z pojęciem swego ja, możliwość, a następnie konieczność refleksyi...“ <sup>1)</sup>

„Nie tylko niemożliwym jest dla nas poznanie przedmiotowego nie-ja, ale nie możemy też poznać, poznaniem refleksyjnym, naszych stanów świadomości, ponieważ my jesteśmy trwaniem, a poznanie, jedynie prawdziwe, daje nam świadomość samorodna“ <sup>2)</sup>.

Jeżeli nie możemy poznawać ani przedmiotowego nie-ja, ani minionego stanu świadomości, c z e m że więc staje się refleksya? Jest ona tylko pragnieniem przyszłego naszego istnienia świadomego. Akt refleksyi prowadzi do stworzenia no-

---

<sup>1)</sup> Remacle Revue de Mét. et Mor. 1893 str. 254 i 265.

<sup>2)</sup> Poszukiwanie metody w psychologii, Tamże, 1896 str. 149.

wego stanu świadomości; rodzi on przedłużenie naszego istnienia w kierunku przeszłości.

Psychologia ciągnie więc tylko dalej w sposób systematyczny tę realizację nas samych. Nie jest więc ona nauką, ale sztuką: sztuką urzeczywistnienia duszy według pewnego ideału, którym ma być trwanie. „Można więc określić psychologię normalną: rozprzestrzenienie się nas w trwaniu, tworzące się według trwania (*une expansion de nous dans la durée, se produisant selon la durée*)“.

Ponieważ nasze trwanie jest istnieniem jakościowym i stawaniem się nieustającym, sztuka psychologii przeto zachowywać musi dwie reguły. Pierwsza: nie używać żadnego elementu przedmiotowego, to jest żadnego pojęcia, zapożyczonego od przestrzeni, ponieważ charakter przestrzeni jest diametralnie przeciwny charakterowi trwania. Druga: nie uważać się nigdy za ostateczną i rozpraszać zawsze wszelką pewność; świadomość dążyć powinna do rzeczywistego wątpienia, ponieważ konstrukcja psychologiczna może być tylko stawaniem się, jak dusza, która się nią zajmuje.

W kwestyi antytezy podmiotu i przedmiotu nie należy więc brać ani jednej ani drugiej strony, ani też występować przeciwko obu.

Umysł zachowa w ten sposób postawę krytyczną względem siebie, i wobec wszelkiej danej, nawet w obec danej naszej własnej przeszłości psychologicznej. Dusza w ten sposób nie zostanie zbłąkana przez żadną daną<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Tamże, str. 320 do 341.

Ludwik Weber oskarża z kolei idealistów o niekonsekwencyę. Uważają oni, mówi, metafizykę, jako teorię poznania; otóż, poznanie dla nich jest rzeczą w sobie, z której mają pretensyę uczynić naukę; wpadają przez to w realizm, którego pragnęli uniknąć.

Kategorie rozumu, formy intuicyi zmysłowej, stany świadomości okazane są przez Kanta, Renouvięra, Spencera jako „rzeczy określone“, jako „przedmioty“; p o j ę c i e przedmiotu i s a m p r z e d m i o t przeciwstawne są sobie, jako dwa terminy różnorodne, z których pierwszy posiada tylko logiczne istnienie, drugi zaś zawiera przypuszczalne istnienie rzeczywiste; przypuszcza się więc istnienie stałego stosunku pomiędzy temi dwoma terminami różnorodnymi: pojęciem i przedmiotem jego, poznawajacem i poznawanem, i idealizm obecny usiłuje ten stosunek określić.

Otóż wszystkie te pojęcia są realistyczne.

Jedynem istnieniem jest „istnienie logiczne; istnienie nie zawiera nic więcej oprócz pojęcia istnienia“.

„Opinia ogólna sądzi, że istnienie pewnej rzeczy... nie zależy od twierdzenia, które rzecz tę stawia (pose) i zapewnia jej udział w bezpośredniej istocie wypowiedzenia (la rend parcipante de l'être immédiat de l'énonciation).

W istocie, żyjemy w wierze, wrodzonej i niemożliwej do wykorzenia, w rzeczy, w świat zewnętrzny, w nas samych, i nie jesteśmy w stanie przeszkodzić sobie w przypisywaniu wszystkim przedmiotom istnienia oddzielnego i niezależnego od pojęć, jakie mamy o nich.

Wydaje się więc w ten sposób, że wszystkim pojęciom odpowiadają przedmioty, które nie są poję-



ciami, lub przynajmniej, że pojęcie, będące pojęciem rzeczywistego, posiada swój przedmiot rzeczywisty, istniejący na zewnątrz istnienia logicznego.

Historia filozofii jest do pewnego stopnia historią badania tego przedmiotu. Wszystkie środki dydaktyki i wszystkie siły badawcze psychologii skierowane były do tego celu, i przy każdym kroku naprzód przedmiot ostateczny wiedzy cofał się ciągle, coraz bardziej nieujęty, w dal coraz ciemniejszą. Historia filozofii jest historią zmiennych kolei naszego nieuleczalnego realizmu. Zamiast przedmiotu materialnego, rozciągłego i podzielnego wzięto przedmiot psychiczny, wrażenie czyli obraz, popęd czyli wolę, a potem zamiast tego przyjęto przedmiot czystej intelektualności, kategorie rozumu i formy intuicji, następnie przedmiot czystoracjonalny, powszechną Ideę i myśl siebie świadomą. Sam fenomenalizm nie zdołał uniknąć realizmu; chociaż bowiem uważał realizm, poprzedzający go, za nieuniknioną konsekwencję naszej konstytucji umysłowej i za pierwiastek, nieodłączny od wyobrazeniowej dwójcy (couple), łączący wyobrażone z wyobrażającym, jednakże uznał kategorie za rzeczywistość wyższą od rzeczywistości, poznawanej przy pomocy kategorii, i w ten sposób podniósł do godności istnienia najwyższego warunki myślenia o istnieniu. Mniejsza bowiem o to, gdzie zdecydujemy się zatrzymać: przy pojęciu świata, przy pojęciu obrazu świata, czy też przy pojęciu pojęcia tego obrazu, zawsze wpadamy mniej lub więcej w złudzenia realizmu naiwnego, ponieważ uwierzyliśmy w istnienie przedmiotu tych pojęć, i uwierzyliśmy w poznanie rzeczywistości ostatecznej, istniejącej w sobie i przez siebie, istnieniem *extra-logicznem*, t. j. niezależnej od sa-

dów, w których potwierdzoną jest ona jako logiczny podmiot słowa być“<sup>1)</sup>).

„Naprózno byście odpowiedzieli, że pojęcia odpowiadają przedmiotom, i że rzeczywistość powinna być przypisana tym przedmiotom, jako takim, a nie pojęciom, jakie o nich posiadamy. Czemże jest bowiem przedmiot pojęcia, o ile przedstawiony jest on w refleksyi? Jest on z kolei pojęciem, którego to pojęcia pojęcie postawiono na wyższym stopniu refleksyi i promowano do rzędu właściwych pojęć. Refleksya obraca się w łonie bytu, a jej przedmioty są tylko formami bytu, w którym, sama jako byt, rozważa się ona przy pomocy potwierdzenia się. Bez wątpienia my żyjemy, spostrzegamy, doznajemy, ale sądzimy też o tem wszystkim tylko przy pomocy pojęć, jakie posiadamy o życiu, o spostrzeganiu, o doznawaniu czegoś. Mniejsza oto, czy zdarzenie, którego istnienie potwierdzamy, jest fikcyjne czy też rzeczywiste; fikcja i rzeczywistość posiadają względne tylko znaczenie w łonie bytu. Idzie o dowiedzenie się, czy potwierdzenie życia, spostrzegania, doznawania, nie jest logicznymi twierdzeniami, odblaskami myśli rozumującej, z tego samego, tytułu, co i potwierdzenie czegokolwiek bądź. Idzie o dowiedzenie się, czy istnienie tych przedmiotów, które umieszczamy po za twierdzeniem zdania, dzięki nie dającej się uniknąć optycznej iluzji intelektualnej, nie jest poprostu istnieniem logicznem, które obejmuje w sobie wszelkie twierdzenie, prawdziwych rzeczy zarówno jak i fałszywych.

---

<sup>1)</sup> L. Weber. L'idéalisme logique. Revue de Mét. et. Mor., listopad 1897.

„Zrozumienie tego zapytania zawiera już w sobie domyślnie odpowiedź. Jeżeli istnienie nie różni się od bytu logicznego, nie różni się też ono i realnie, ponieważ rzeczywistość, której cechy poszukujemy po za bytem, zawartą jest w nim całkowicie, przez to samo, że usiłujemy ją bytowi przeciwstawić, jako zewnętrzne wewnętrznemu. Coś innego jak pojęcie nie jest jeszcze tylko pojęciem.

„A więc, ostatecznie, te różne usiłowania krytycyzmu kantowskiego i po-kantowskiego, pozytywizmu i agnostycyzmu, podobne są wszystkie do siebie. Wszystkie one sądzą, że dotarły do rzeczywistości extra-logicznej, będącej po za istotą naszą, co jest równie niedorzeczne, jak nadzieja przekroczenia w balonie granic atmosfery ziemskiej.

„Nie tylko materya i rozciągłość, ale także popędy i wola, i nawet ta, tak nazywana, świadomość wewnętrzna i rdzenna szybkiego przelewania się i niepochwytności stanów naszych świadomych, wszystko to są pojęcia mętne, odsłaniające wiarę w pewne istnienie, które podtrzymywałoby istnienie logiczne, jak wewnętrzny ogień ziemi podtrzymuje skorupę, na której się poruszamy“ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> L. Weber. Tamże str. 694, 698–699 Weber mówi o logicznem istnieniu w swej krytyce realizmu; ściślej byłoby mówić o bycie logicznym. Byt jest realnym lub logicznym. Byt realny to taki, który istnieje lub może istnieć, niezależnie od myśli, która go przedstawia. Byt logiczny nierealny, byt czystego rozumu, jest taki, który nie posiada innej istoty, oprócz tej, jaką mu daje wyobrażenie. Pojęcie tego ostrzniego bytu jest negatywne i przypuszcza zasadnicze pojęcie realnego bytu. Czemże byłaby wiara w byt logiczny, nierealny, gdyby nie przypuszczała bytu realnego, którego ona jest negacją?



Otośmy i dotarli do kresu antirealistycznych zaprzeczeń.

Descartes postawił zasadę: Niema niewątpliwej pewności, po za świadectwem świadomości o rzeczywistości myśli i myślącego ja.

Z kolei Locke, Berkeley, Hume kwestyonują wartość naszego poznania przedmiotów zewnętrznych. Hume posuwa się aż do zaprzeczenia substancyjności duszy.

Jednakże pewność doświadczalna pozostaje jeszcze nienaruszona przez sceptycyzm. Kant sam, wprowadzie za cenę nielogiczności, stawia wobec swych wyobrażeń fenomenalnych *d a n e* doświadczalne; przy-

---

Weber zapytuje, czy „twierdzenie życia, spostrzegania, doznawania, nie jest twierdzeniem logicznem“.

Oczywiście, twierdzenie jest twierdzeniem. Ale nie tu leży kwestya Idzie o to, czy twierdzenie życia, spostrzegania, doznawania jest tylko twierdzeniem twierdzenia, i niczem więcej, czy też jest ono twierdzeniem czegoś, co nazywają żyć, spostrzegać doznawać.

Idzie jeszcze o dowiedzenie się, czy twierdzenie, dotyczące życia, spostrzegania, doznawania, jest istotą czystego rozumu, czy też jest żywym wyrazem myśli, która żyje i czuje swoje życie, aktem *k o g o ś*, kto życie, spostrzeganie, doznawanie stawia na porządku logicznym.

Mówisz pan, że balon nie może przekroczyć granic atmosfery ziemskiej.

Jeżeli jednak jest granica, jest więc coś po za nią i coś przed nią. Po za nią jest fikcyja, zgoda; ale co przed nią?

Istnieje więc świat, przeciwstawny fikcyi. Rodzaj ludzki nazywa go rzeczami, rzeczywistością. Chyba, że Weber zechce sądzić, że podróż balonem jest fikcyją aeronauty w fikcyi balonu skroś fikcyi przestrzeni, dążącego fikcyjnie do fikcyjnej granicy, która oddziela fikcyę ziemskiej atmosfery od reszty naszych fikcyi...?

puszcza on wrażenia dla intuicyi, a zawartość pewną, materję, dla form poznania.

Ale jeżeli udział subjekta w przedstawieniu przedmiotu wystarcza do zniesienia wartości przedmiotu przedstawionego, to stało się widocznem, że, prędzej lub później, uderzenie idealizmu osiągnąć musiało świadomości i przeciąć tam wszystkie korzenie pewności, nawet wewnętrznej. Idealizm wewnętrzny, mówi słusznie Remacle, jest głęboką przyczyną idealizmu zewnętrznego.

Mówią, że w ten sposób pojęty idealizm prowadzi do solipsizmu.

Jest to nie dość powiedzieć.

Solipsizm znosi wszystko, co nie jest subjektem myślącym, to prawda, ale potwierdza przynajmniej, że istnieje subjekt świadomy, ten mianowicie, który sądzi, rozumuje, tłumaczy myślowo idealizm jako formułę. Solus, ipse. Solipsizm jest logiczny, gdy nie chce przyjąć innego osobnika, oprócz mnie — solus — ale zapomina on o swoich przesłankach, skoro przyjmuje pewne ja, ipse, subjekta zawsze identycznego ze sobą skroś sądów, rozumowań, prowadzących do ogłoszenia idealizmu, skoro z ja fenomenalnego, danego przez wyobrażenie, czyni on ja stałe, ja sam, ipse, lub ja substancjonalne.

Antirealizm prowadzi przeczenie dalej; sięga on do rzeczywistości subjektu i aktu, który wyobraża moje ja.

Życie umysłowe jest jak rzeka w trwaniu; świadek, usiadłszy nad brzegiem, patrzy przed siebie; widzi on falę płynącą, ale gdy zechce drugi raz na nią rzucić

okiem, już jej nie ma. „Refleksya nie jest wstanie osiągnąć aktów minionych“ <sup>1)</sup>.

Cóż więc pozostaje przed świadomością? Twierdzenie logiczne. Jedyne byt, dający się osiągnąć, mówi Weber, to byt logiczny, byt rozumn.

Idealizm, w ten sposób pojęty, zawiera zbyt widoczne sprzeczności i zdradza odrazu fałszywą początkową koncepcję. Postaramy się uwidocznic ją w chwili, gdy poddamy krytyce zasadę ogólną, w imię której idealizm zwalcza w s z e l k ą pewność. W tem miejscu ograniczymy się do pokazania, że idealizm, uprawiany przez pisarzów z P r z e g l ą d u m e t a f i z y k i i e t y k i, zajmuje się zagadnieniem poznania w sposób nie pełny, pod postacią jego wyłącznie n e g a t y w n ą. Zaś teoria poznania nie może zasklepić się w antirealizmie, ponieważ posiada ona do spełnienia zadanie p o z y t y w n e.

Obowiązkiem głównym każdej filozofii jest objęcie elementarnych faktów świadomości w ich całości, utworzenie syntezy, któraby nie zaniedbała żadnej z tych danych.

Otóż w liczbie danych pierwotnych znajduje się ten fakt niezaprzeczalny: pewnym wyobrażeniem na-

---

<sup>1)</sup> Jakim sposobem Remacle nie zauważył, że gdyby tak było, świadomość nie posiadałaby uczucia t r w a n i a? Czuć, że t r w a m y, to znaczy, że wiemy, iż jesteśmy tem samem w dwóch różnych chwilach. Przypuście poruszającą się grupę punktów matematycznych; obdarzcie je świadomością; każdy z nich znać będzie swoją pozycję w danej chwili; ale jeżeli oprócz tego nie będzie znał pozycyi poprzedniej, nie będzie wiedział o zmianie swego miejsca; nie spostrzeże więc n a s t ę p s t w a p o z y c y i tego samego punktu, a wtedy niema dla niego ani ruchu, ani trwania.



szym, w odróżnieniu od innych, towarzyszy uczucie wrażenia, doznanego przez nas i którego nie czujemy się sprawcą; Fichte nazywał to uczuciem konieczności i zwracał uwagę, że wyobrażenie, którym ono towarzyszy, nazywamy doświadczeniem. Spencer podkreślał ten sam fakt, przeciwstawiając „słabym stanom świadomości“, to jest wyobrażeniom, których porządek może zależeć od nas, „stany silne“, które panują nad mojem ja i narzucają mu prawa swych skojarzeń.

Pewien filozof niemiecki, Deussen, profesor w Kiel, podkreśla z energią ten opór świadomości przeciwko systematycznym wnioskom idealizmu.

„Świat jest wyobrażeniem z punktu widzenia idealizmu, pisze. Jedynie tylko przez umysł dosięgam świata materialnego, rozpostartego w przestrzeni i czasie; umysł zaś mój, jak chce jego natura, może mi dostarczyć jedynie wyobrażeń; a więc świat cały, włącznie z mojem ciałem, taki, jak go umysł mój pojmuje w przestrzeni i czasie, jest tylko mojem wyobrażeniem“. „Ale, dodaje zaraz Deussen, siła tego wniosku idealistycznego daje miarę oporu, którego nie jesteśmy w stanie zabronić sobie stawić. Opór ten wzmacnia się przez refleksję. Aby go w nas powiększyć, wystarczy pomyśleć, że, jeżeli idealizm zgodny jest z prawdą, najdotkliwsze bóle, najokrutniejsze rany naszego własnego ciała byłyby dla umysłu wyobrażeniami, zupełnie tak samo, jak bóle i rany bliźniego“ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Deussen. Die Elemente der Metaphysik. str. 21--22. Lipsk. Brockhaus, 1890.

Wszelka filozofia, idealistyczna czy realistyczna, powinna się liczyć z tym uczuciem bierności, które potwierdza się w świadomości w sposób nieprzeparty. Wobec uczucia tego istnieje przedmiot, który czuć się daje; wobec wrażeń, które nazywamy d o ś w i a d c z e n i e m, istnieje coś, czego my doświadczamy i czemu dajemy nazwę r z e c z y w i s t o ś c i. Nie liczyć się z temi zasadniczymi faktami, znaczy to znieść dowolnie jeden z głównych elementów krytycznego problematu poznania.

Rzeczywistość nie przedstawia się jednorodną, na to zgadzają się idealisci; ruch i świadomość, „fizyczne i umysłowe“, „ciało i umysł“ przeciwstawiają się sobie wyraźnie.

Stąd zaś wynika zaraz alternatywa:

Czy należy pozostawić oba szeregi, odnieść je do różnych i niezależnych substancji, obdarzonych tylko wzajemnością akcji?

Czy też trzeba je połączyć w jakiegokolwiek jedności?

Czy powiemy, wraz z monizmem m a t e r y a l i s t y c z n y m, że materya, na pewnym stopniu swego rozwoju, rodzi świadomość i sama zdaje sprawę z życia umysłowego? Czy osądzimy też przeciwnie, wraz z monizmem spirytualistycznym, że materjalność zrodzoną została z niematerjalności, że umysłowe jest konstytucyjnym pierwiastkiem fizycznego? Czy też, w końcu, skoro żadne wytłumaczenie empiryczne monizmu nie da się przyjąć, zwrócimy się do hipotezy pewnej istoty metafizycznej, jedynej, której pozorne stany są zjawiskami ruchu i myśli?

Wszystkie te hipotezy posiadają zwolenników.

W chwili obecnej monizm materialistyczny, uważany jako wytłumaczenie bezpośrednie zjawisk wewnętrznych, nie cieszy się powodzeniem. Podaliśmy wyżej charakterystyczne w tym względzie świadectwa.

Monizm spirytualistyczny, uważany z tegoż punktu widzenia, również jest w niełasce. Nie można bowiem zrozumieć, w jaki sposób zjawiska fizyczne interpretować się dadzą w terminach świadomości.

Otóż, podobnie jak zjawisko materialne nie daje się pojąć, w żadnym stadium swego rozwoju, jako dające się utożsamiać z aktem duchowym, a ten jako dający się utożsamiać z procesem materialnym, tak też nie można zrozumieć i rzeczywiście go działania jednego pierwiastku na drugi. Przypuśćmy bowiem, że pewien ruch zamienia się na ciepło, ciepło zaś na proces chemiczny substancji mózgowej; czyż powiemy, że ten proces nerwowy zamienia się z kolei na równoważnik myśli świadomej?

Uczony, obserwujący z zewnątrz zjawiska natury, nie ma prawa do twierdzenia podobnej transformacji, ponieważ myśl świadoma nie podchodzi pod jego środki spostrzegawcze. Zresztą, nie posiadamy miary wspólnej dla myśli świadomej i poprzedzającego ją procesu chemiczno-fizycznego.

Czy więc istnieje przerwa w ciągłości przyrody?

Żaden uczony tego nie przyjmie. Proces nerwowy, który pobudza myśl, zamienia się na inny, równoważny proces materialny i dzięki temu prawu ciągłości zachowaną jest stałość energii. Co się tyczy procesu psychicznego, tyle o nim można powiedzieć tylko, że odbywa się razem z procesem materialnym,



ale bez związku przyczynowego w żadnym rodzaju; jest on równoległym do procesu fizycznego, oto wszystko, co nam poświadcza doświadczenie.

„Procesy fizyczne nie są nigdy skutkami procesów psychicznych, pisze Paulsen; na odwrót też, procesy psychiczne nie są skutkami procesów fizycznych“<sup>1)</sup>. Albo, według wyrażenia Ziehena, dwa szeregi nie są podporządkowane jeden drugiemu (subordonnés), są one współrzędne (coordonnés)<sup>2)</sup>.

W krótkich tych formułach streszcza się koncepcya natury, a specjalniej, ludzkiej natury i nosi ona nazwę teoryi paralelizmu. Dzisiejsza psychologia ku niej właśnie ciąży.

Przy pomocy tej hipotezy, zlekka zmodyfikowanej, przypuścić można, wraz z Wundtem naprzykład, że wszystkie cząsteczki materji organicznej posiadają swe odpowiedniki psychiczne równoległe, lub też posunąć się jeszcze dalej i utrzymywać, wraz z Durand de Gros, że cała materja, nawet nieorganiczna, obdarzoną jest życiem w pewnej mierze (polizoizm-polipsychizm); wraz z Fouilléem, że wszędzie w głębi fizycznego znajduje się myślowe; lub, wraz z Paulsenem, że niema nic na świecie takiego, coby nie było ożywione i świadome (Allbeseelung). Ale rzecz widoczna, że to rozszerzenie nieograniczone teoryi stanowi zupełną dowolność. Doświadczenie, mówi Ziehen, wykazuje nam dwa szeregi procesów, psychiczny i fizyczny, tylko na bardzo ograniczonym gruncie szarej powłoki mózgu.

<sup>1)</sup> Paulsen. Einleitung in die Philosophie. 4-e wydanie. Berlin 1896 str. 88—91.

<sup>2)</sup> Ziehen. Leitfaden d. phys. Psych. Jena 1896 str. 225.

Tam więc tylko, i tylko tam, mamy do czynienia z zagadnieniem paralelizmu.

Wielu z tych, którzy skwitowali z p o d d a n i a funkcji mózgowej pod władzę siły duchowej (spirytualizm) lub też funkcji psychicznej pod wpływ czynności nerwowej (materyalizm), usiłowali sprowadzić do jedności dwa p o w i ą z a n e szeregi zjawisk przy pomocy hipotezy metafizycznej Spinozy, lub też innej, na tę samą modłę skrajanej. Wymyślają oni j e d n ą substancję absolutną, Boga lub świat, i obdarzają ją dwiema własnościami, myślą i rozciągłością, *extensio et cogitatio*, lub też wyobrażają sobie, że ostateczne cząsteczki materii posiadają zarazem rozciągłość i własności psychiczne, naprzykład pamięć. Ale, słusznie powiada Ziehen, „teorie te dają nam tylko jedność formalną, logiczną, aby mózż ze sobą złączyć dwa rozdzielone szeregi. Są to przypuszczenia bez dowodu, które nie otwierają żadnego właściwego wyjścia dla trudności“.

Przy pomocy sofistyki, mniej lub więcej zręcznej, mówi dalej Ziehen, usiłowano zamaskować kontrast dwu szeregów. Jedni mówią: Oba szeregi sięgają korzeniami swemi Absolutu, w którym są identyczne; to sam Absolut, rozdwajając się, daje początek różnicowaniu się dwóch szeregów współrzędnych. Inni, igrając słowami, powiadają, że cielesne i duchowe stanowią tę samą rzeczywistość, rozpatrywaną z dwóch różnych punktów widzenia: przez obserwację, z zewnątrz, lub przez introspekcję, z wewnątrz <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ta „hipoteza tożsamości“ przyjętą dziś została przez wielu psychologów „Zmuszeni jesteśmy, mówi Höffding, pojmować działanie wzajemne elementów, które składają mózż i system

Chcąc być szczerym, wnioskuje Ziehen, należy powrócić do niezaprzecznego rozróżnienia dwóch szeregów współrzędnych i skwitować z odszukania dla nich rzeczywistej zasady jedności.

Oto kamień obrazu teorii rozwojowej! Bo ostatecznie, procesy mózgowe odbywają się normalnie według potrzeb życia organizmu, niezależnie od świadomości; ta więc jest tylko zbyt czynnym epifenomenem, niedającym się wytłumaczyć prawami biologicznego rozwoju.

Ale, odpowiada Ziehen, psychologia doświadczenia nie ma potrzeby obarczania się zagadnie-

---

nerwowy, jako formę zewnętrzną idealnej wewnętrznej jedności świadomości“.

Ebbinghaus pisze w tym samym sensie: „Rzeczy materialne i dusze są jakby dwie tkaniny z tejże samej materii... Te same procesy, które, widziane z zewnątrz, są materialne, nerwowe, oglądane z wewnątrz stanowią intuicję, myśli, pragnienia.“ Grundz. d. Psych. str. 46.

Historycznie hipoteza ta datuje od czasów Fechnera. „Pomiędzy ciałem i duszą, materią i umysłem, pisze Fechner, jest tylko różnica punktu widzenia. Porównać można obie te rzeczy do wewnętrznej i zewnętrznej strony koła. Podobnie jak obserwator, umieszczony w środku koła widzi tylko stronę wklęsłą, a zewnątrz koła, stronę wypukłą, tak samo i obserwator przyrody nie może czytać w świadomości ani też świadomość widzieć bezpośrednio natury. Nie można znajdować się jednocześnie z dwóch stron jednej rzeczy; faktycznie przeto rzeczywiste jest jednym zawsze, a jego dualizm pozorny pochodzi ze sposobu rozważania“. Fechner. Elemente der Psychophysik 2-e wyd. I t. str. 1—7. Taine, jak wiadomo, spopularyzował we Francji to pozorne wytłumaczenie zjawisk niematerialnych. Te, mówi on, są jakby stroną wklęsłą soczewki, której stronę wypukłą bada doświadczenie zewnętrzne.



niami metafizycznymi. Posiada ona prawo i obowiązek pozostawania w zakresie faktów bezpośrednich.

Otóż, czy, mówiąc ściśle, oba szeregi współrzędne zjawisk jednakowo są bezpośrednie?

Nie. Spójrzcie na drzewo. Zdawać się wam może, iż drzewo i spojrzenie dane wam są równocześnie. W rzeczywistości jednak tak nie jest. Samo tylko wrażenie wzrokowe jest bezpośrednio; przedmiotowe przedstawienie drzewa jest wytworem następczym początkowego wrażenia <sup>1)</sup>. Psychologia przeto powinna obracać się w zakresie właściwych procesów p s y c h i c z n y c h jedynie.

Dla nas przeto, mówi Ziehen, którzy zamykamy się w ściśle krytycznym i doświadczałym rozumieniu psychologii, trudności, jakie tworzy teoria paralelizmu, nie istnieją.

Zresztą filozofowie współcześni okazują silny wstręt do nierozwiązanego antagonizmu, do którego doprowadziły dwie części, racjonalistyczna i mechanistyczna, psychologii kartezjańskiej.

Łatwo zrozumieć ten wstręt.

Naprzód, naturalną dążnością umysłu ludzkiego jest jednoczenie; elementy różnorodne wymagają z konieczności unifikacyjnego wysiłku. Następnie, istnieje tyle wskazówek połączenia duszy z ciałem u człowieka, że dualizm psychologiczny Descartesa, zamiast narzucać się świadomości, przedstawia się nieuprzedzonym umysłom jako z nią niezgodny. W końcu, nie mniej doniosłym jest powód historycznego rzędu: idee ciągłości i rozwoju rozpowszechnione są dziś we wszystkich tych sferach, w których wyrabia

---

<sup>1)</sup> Ziehen. Tamże str. 225—228.

się nauka i filozofia. U jednych, którzy przywiązani są do dyalektyki hegeliańskiej, ewolucya staje się idealistyczną; u innych, na których wywarł wpływ powszechny mechanicyzm, teorye biologiczne Spencera lub Darwina, ewolucya przybiera postać mniej lub więcej materyalistyczną; wszędzie jednak panuje przypuszczenie w postaci postulatu, że różnice pomiędzy istotami nie są skutkiem ostatecznej różności ich natur, lecz powolnego nagromadzenia nieskończenie małych modyfikacyi. Ten wpływ przemożny pojęcia ciągłości w przyrodzie datuje od czasu Leibniza; genialne zastosowanie, które uczynił z tego pojęcia, tworząc rachunek różniczkowy, doprowadziło go do przypuszczenia, że monady stanowią szereg nieskończony, w którym monada każda, jakkolwiek obdarzona naturą własną i niezależną, różni się od poprzedzającej ją, jak też i od następującej po niej monady w sposób jedynie niewidoczny, nieodczuwalny, znikomy <sup>1)</sup>. Stara maksyma, *natura non facit saltum*, w ten sposób wytłumaczona, zawierała zarodek teoryi, które objaśniają początek i różnicowanie się istot przez rozwój, a jedność ogółu ich przez jedność natury i składu.

Streśćmy, cośmy tu powiedzieli: inicjatorowie, jak Spencer, Fouillée, Wundt, których systemy opisaliśmy; filozofowie, jak Deussen, Kauffmann, Avenarius, Paulsen <sup>2)</sup>; psychologowie, jak Fechner, Höff-

---

<sup>1)</sup> Zob. De Lantsheere, l. c. *Revue Néo-Scolastique*, Kwiecień, 1894, str. 107.

<sup>2)</sup> Niedawno jeszcze, jeden z francuskich pisarzy, który debiutował z zupełnie odmiennymi dążeniami, Paweł Janet, skończył ostatnie swe dzieło *Principes de métaphysique*

ding, Ziehen, Ebbinghaus, wszyscy dążą do m o n i z m u. Punkty ich wyjścia i argumenty różnią się wedle tego, czy stają oni na punkcie widzenia o n t o l o g i c z n y m, p s y c h o l o g i c z n y m czy k r y t e r y o l o g i c z n y m, ale rezultat ostateczny u wszystkich jest ten sam.

Mieliśmy więc zasadę do wskazania, jako na cechę znamioną współczesnej psychologii: n a p o r z u c e n i e m e t a f i z y k i w tradycyjnem znaczeniu tego słowa; p r z e w a g ę i d e a l i z m u i s u b j e k t y w i z m u; wreszcie ogólne dążenie do m o n i z m u.

\* \* \*

Psychologia współczesna posiada t r z e c i ą jeszcze wybitną cechę charakterystyczną: r o s n ą c e w c i ą ż znaczenie doświadczenia.

Od dwóch już wieków panuje w fizyce dążność do wyrażenia rezultatów obserwacji w postaci for-

---

e t d e p s y c h o l o g i e, temi słowy: „Nie wahamy się uznać, że przesadzono pojęcie osobowości boskiej, że własności boskie zbliżono zanadto do własności ludzkich, a teodyceę wyprowadzono zanadto ściśle z psychologii; że, z drugiej strony, przesadzono również transeendent, który, wzięty dosłownie, czyniłby człowieka obeym Bogu, a Boga obeym człowiekowi. i, nie posuwając się do panteizmu, przyjmujemy to, co pewien filozof niemiecki nazwał panenteizmem,  $\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \Theta\epsilon\acute{\omega}$ “. Str. 615.

Tym filozofem jest Krause.

„Pogodzenie transcendentu teologów i immanentności filozofów, — pisze we „Wstępie do filozofii“ Tiberghien — jest zupełnie możliwe. To pogodzenie przeprowadzonym zostało metodycznie przez Krausego“. A w innym dziele tenże pisarz mówi: „Mamy prawo twierdzić, że doktryna Krausego podniosła się do tej wyższej i harmonijnej jedności; zaznacza ona nastąpienie trzeciego okresu dla ludzkości, rozwijającej się według opatrnościowego porządku“. *Essai théorique sur la génération des connaissances humaines.* Bruksela 1844. str. 695.



muł matematycznych. Dążność ta przeniknęła w końcu i w granice psychologii.

Weber pierwszy spróbował w sposób metodyczny posunąć się w tym kierunku; doświadczenia jego miały na celu ustalenie związku pomiędzy wzrostem zewnętrznego bodźca a wzrostem wrażenia. Wynik tych poszukiwań wyniesiono do godności prawa, które nosi nazwisko Webera: Ilość natężenia, którą należy dodać do bodźca dla wywołania różnicy dostrzegalnej w uczuciu, nie jest ilością stałą, lecz względną<sup>1)</sup>.

Fechner<sup>2)</sup> nadał prawu Webera następującą formę techniczną: Wzrost wrażenia idzie w postępie arytmetycznym, podczas gdy siła bodźca dodatkowego wzrasta w postępie geometrycznym; lub też, w innej formie, wrażenie rośnie w stosunku do logarytmu podniety.

To badanie stosunków, zachodzących pomiędzy podniętą a różnicowaniem się wrażeń, nosi nazwę ściślejszą: *psychofizyki*.

Wundt jest inicjatorem *psychofizjologii*<sup>3)</sup>. Ta nowa nauka, której psychofizyka jest częścią tylko, obejmuje studia doświadczalne nad zjawiskami świadomości w ich stosunkach z faktami fizyologicznymi i fizycznymi.

Powiadamy: *nowa nauka*, ponieważ ambię Wundta i jego uczniów stanowi zastosowanie no-

---

1) Por. Mercier. *Psychologia* n. 81 i 82.

2) Pierwsze wydanie dzieła *Elemente der Psychophysik* ukazało się w 1860. Bezpodstawność twierdzeń Fechnera wykazuje Mercier w odczycie mianym w Maju r. b. na zebr. Akademii w Brukseli. „*La psychologie expérimentale et la Philosophie spiritualiste*“.

3) *Vorlesungen über Menschen u. Thierseele*, 1-e wydanie 1863; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 1-e wyd. 1874.

wego systemu podziału pracy do ulubionych przez nich studyów. Psychologia doświadczalna, sądzą oni, posiada swój przedmiot, swoje metody; stanowi ona naukę oddzielną, zarówno od innych nauk przyrodniczych, jak i od filozofii <sup>1)</sup>).

Pierwsza pracownia psycho-fizyologiczna została założoną przez Wundta w Lipsku w 1878. Do dnia dzisiejszego w szkole mistrza wykształciły się setki pracowników; wielu z nich, z kolei, przeniosło się do Francji, Belgii, a głównie Ameryki, aby założyć tam środowiska poszukiwań doświadczalnych w psychologii.

Wiktor Henri stał się, w roku 1893, historykiem tego postępu. Pełen treści artykuł, który pomieścił wtedy w *Revue Philosophique* <sup>2)</sup>, opisuje cztery istniejące już pracownie w Niemczech i daje

---

<sup>1)</sup> „Psychologia doświadczalna, pisze Binet, ostatecznie zorganizowała się jako nauka oddzielna i-niezależna. W chwili obecnej psychologia doświadczalna przedstawia pewną całość poszukiwań naukowych, które do pewnego stopnia wystarczają same dla siebie, podobnie jak poszukiwania w botanice lub zoologii; wydzieliła się ona z tej chaotycznej i źle jeszcze określonej masy wiadomości, której dają nazwę filozofii; przecięła ona sznur kotwiczny, wiążący ją dotychczas z metafizyką.

Należy się dokładnie porozumieć co do tego ważnego punktu. Psychologia doświadczalna jest niezależną od metafizyki, ale nie wyłącza ona żadnego badania metafizyki. Nie stawia ona żadnego szczególnego rozwiązania wielkich zagadnień życia i duszy: nie posiada ona żadnego dążenia spirytualistycznego, materialistycznego lub monistycznego; jest ona nauką przyrodniczą, niezem więcej“. A. Binet. *Introduction à la Psychologie expérimentale*. Paris. Alcan. 1894.

<sup>2)</sup> Victor Henri. *Les laboratoires de Psychologie expérimentale en Allemagne*. Grudzień 1893 r str. 608—622.

przegląd dokonywanych tam prac. Podkreśla z uznaniem wielki rozwój przedsięwzięcia tego, które w ciągu lat piętnastu zdołało przybrać poważne rozmiary i nieoczekiwane rozpowszechnienie się.

W roku 1893 istniało już, na obu półkulach, trzydzieści laboratoryów; z tych 16 w Ameryce, dwa w Anglii, po jednym we Francyi, Szwajcaryi, Danii, Szwecyi, Holandyi i Belgii, i cztery w Niemczech.

Lipskie laboratorium Wundta składało się w tym czasie z 11 pokojów i otrzymywało 1500 marek rocznej subwencji. Zajmowano się głównie w niem psychometrią, a w ciągu 14 pierwszych lat istnienia wykonano 45 prac, których całość uważać można za szczegółowy wstęp do Psychologii doświadczalnej. W roku 1893 badano 12 przedmiotów, z których najważniejszym było studyowanie przez Meumanna zmysłu czasu. W 1892 zwracała uwagę świata uczonego nowa teoria Lehmana o przechodzeniu od przyjemności do przykrości. W laboratorium pracowało 22 studentów; wykłady mieli Wundt, Külpe i Meumann.

Druga pracownia z kolei założoną została w Getyndze przez E. Müllera w 1879, składała się z 5 pokojów, stanowiących przez długi czas prywatną własność założyciela, i od czasu przyłączenia do uniwersytetu otrzymywała 500 marek subwencji. Przynarządów, zakupionych głównie przez pewnego studenta, było wiele, studentów mało. Prac wykonano cztery tylko, przez Müllera i Schumanna.

Trzecia pracownia założoną była w Bonn przez Martiusa w 1888, na podobieństwo lipskiej; posiadała wtedy niewielu uczniów, z powodów, nie mających związku z nauką, i drukowała swe doświadczenia w *Philosophische Studien*. Ostatnie labo-



ratorium wreszcie, założone przez Ebbinghousa w Berlinie, jakkolwiek w tym czasie było dopiero w stadium organizacyi, liczyło już ośmiu studentów i pozwalało rokować piękne nadzieje.

W roku 1888 założono pracownię przy „szkole wyższych studyów“ w Paryżu i oddano ją pod kierunek Beaunisa i Bineta <sup>1)</sup>; w jakiś czas potem założono drugie laboratorium w Rennes, pod kierunkiem Bourdona. Otworzono też w krótkce nowe laboratoria w Rzymie, Genewie i Moskwie.

W Ameryce od czasu założenia, w 1881, pierwszego laboratorium przy uniwersytecie Hopkinsa (Baltimore) przez Stanleya Halla, ucznia Wundta, rozwój badań doświadczalnej psychologii stał się wspanialszym nawet niż w Niemczech. W roku 1894 istniało 27 pracowni, zajmujących 123 pokoi, których wartość urządzenia wynosiła 365.000 franków, i posiadających razem 61.750 franków rocznej subwencji. Z nich 8 lub 9 poświęconych było wyłącznie wykładom, 5 do 8 oprócz tego praktykowało pewne specjalne poszukiwania, zaś reszta oddana była w równej mierze wykładom i badaniom. Stanowiło to nie mniej jak 187 godzin wykładów psychologii tygodniowo. W roku 1893 urządzono na wystawie w Chicago sekcję psychologiczną, w której funkcyonowały dwa laboratoria, prowadzone przez znakomitości amerykańskie, czemu przypisywano, i słusznie, „doniosłe znaczenie charakterystyczne“: od tego czasu ruch ten nabrał jeszcze szybszego tempa.

---

<sup>1)</sup> W dziele Bineta, wspomnianem wyżej, znajduje się opis laboratorium paryskiego.

Japonia, a nawet Chiny naśladowują przykład dwóch światów: otworzono wielką pracownię przy uniwersytecie w Tokio pod kierunkiem profesora Motora, i ogłoszono kurs psychologii doświadczalnej na uniwersytecie pekińskim.

Wundt <sup>1)</sup>, Ziehen <sup>2)</sup>, Külpe <sup>3)</sup>, Ebbinghaus <sup>4)</sup>, w Niemczech; Sergi <sup>5)</sup> we Włoszech; Sully <sup>6)</sup> w Anglii; Ladd <sup>7)</sup>, Dewey <sup>8)</sup>, Titchener <sup>9)</sup>, Baldwin <sup>10)</sup>, James <sup>11)</sup> w Ameryce ułożyli, w formie traktatów specjalnych, wyniki psycho-fizjologii. Binet zapowiada podobne dzieło w języku francuskim.

Wydawnictwa peryodyczne, poświęcone wyłącznie psychologii doświadczalnej, mnożą się: od 1881 Wundt wydaje *Philosophische Studien*; oprócz tego Niemcy posiadają, od 1890, *Zeitschrift für Psych. und Phys. der Sinnesorgane*, założoną przez Ebbinghause i Königa; od 1896 *Psychologische Arbeiten*, założone w Heidelbergu przez Kräpelina, i *Beiträge zur Psych. u. Philos.* w Bonn przez Martiusa.

---

1) Grundzüge der phys. Psychologie; Vorlesungen über Menschen- u. Thierseele; Grundriss der Psychologie.

2) Leitfaden der phys. Psych.

3) Grundriss der Psych. auf experimenteller Grundlage.

4) Grundzüge der Psychologie.

5) La psychologie physiologique. Przekł. franc.

6) The human mind.

7) Elements of physiological psychology; Outlines of physiological psychology.

8) Psychology.

9) An outline of psych.

10) Handbook of psych.

11) The principles of psych.

We Francyi wychodzi od 1895 *Année Psych.* pod reakcją Beaunisa i Bineta.

Anglia zdaje się trzymać na uboczu od tego ruchu, poczętego w Niemczech. Bezwątpienia mężowie tacy, jak Spencer, Bain, Sully, Galton, przyczynili się potężnie do nadania psychologii jej obecnego charakteru, lecz Anglicy mało się zajmowali dotychczas właściwem eksperymentowaniem. Jednakże Scripture w nowem swem dziele, *The new psychology*, donosi, że tworzy się właśnie w Londynie pracownia psychologiczna.

W Ameryce, przeciwnie, ruch ten przyjął się doskonale i świadczy o swej żywotności przez dwa wielkie przeglądy, poświęcone wyłącznie psychologii: *American Journal of Psychology*, założony w 1887 przez Stanleya Halla, i *Psychological Review*, w 1894 przez Cattella i Marka Baldwina. Oprócz nich istnieją dwa roczniki: *Etudes du Laboratoire de Psych. de Yale* i *Bulletins de la Société americ. de Psych.* Wiele uniwersytetów ogłasza roczniki, w których zamieszczane są prace psychologiczne, np. *University series* w Nebrasce i *Annales de l'Université de Pensylvanie*. Oprócz tego działają dwa towarzystwa psychologiczne.

W końcu, o żywotności nowej nauki zaświadczyć mogą jeszcze trzy kongresy, dotychczas odbyte, w Paryżu (1889), Londynie (1892) i Monachium (1896). Program kongresów tych stopniowo się rozszerzał. Kongres paryski nazywał się *Congrès international de psych. physiologique*; kongres monachijski obejmował już całą psychologię i nazywał się *Congrès international de psy-*



chologii; odczytano na nim 125 prac i komunikatów.

Jak widzimy więc: w miarę jak myśl odwraca się od metafizyki, wysiłki ludzkie skupiają się na doświadczalnej części psychologii.

---

## ROZDZIAŁ IV.

# Psychologia i antropologia.

---

Pod nazwą antropologii rozumiemy tu filozofię człowieka i przeciwstawiamy słowo to psychologii, która ściślej jest filozofią duszy.

Zamiarem psychologa jest badanie człowieka, rozlicznych objawów jego działalności, natury tego pierwiastku, który je wytwarza. Ale pod wpływem pojęć, z których można nie zdawać sobie sprawy, zdarza się, że w naturze ludzkiej widzi się tylko subjekt, który świadomość odsłania sama sobie, i jest się przekonanym, że to, co wymyka się z pod wewnętrznego spostrzeżenia umysłu, nie jest już człowiekiem, należącym do psychologa, ale do fizyologa lub fizyka. Stąd wynika, że człowiek, którego psycholog studjuje faktycznie, nie jest wcale tym człowiekiem, którego miał zamiar badać.

Wyprowadzone w ten sposób z wyłącznych twierdzeń świadomości, wnioski takiej psychologii da-

dzą się może zastosować do jakiej istoty idealnej, której całą naturą byłoby myślenie; ale z pewnością nie sprawdzają się u tej istoty rzeczywistej, z ciała i ducha, jaką my sami jesteśmy.

Mówią nam, w imię świadomości, że dusza ludzka jest pojedyncza, niezłożona, niematerialna. My nie znamy takiej istoty niezłożonej i niematerialnej, jaką nam opisują. O człowieku, którego znamy, mówi nam nie tylko świadomość, ale i naukowa obserwacja: poddany on jest prawu ciężkości i przyciągania; oddziaływa on jak ciała chemiczne naszych pracowni; zoologia zalicza go do rodziny „primates“; krążenie krwi w jego naczyniach, funkcje jego nerwów wskazują na te same ogólne prawa fizjologiczne, którym poddane są inne istoty państwa organicznego. Dlaczego on ma być istotą wyjątkową? I materyaliści mówią: wszystkie argumenty, któremi bronicie niezłożoności i niematerialności duszy, są fałszywe: nie ma duszy niematerialnej.

Zgoda: nie jest dowiedzionem, aby istniała niematerialna dusza, której cała działalność redukowałaby się do świadomości, i której niematerialność odsłoniętą byłaby bezpośrednio przez świadomość. Istota tego rodzaju jest czysto hypotetyczna. Zarzuty fizyki i fizjologii przeciwko takiej istocie są usprawiedliwione, a wyciągnięte stąd wnioski materyalizmu są bez repliki.

Ale zarówno za spirytualistów jak i przeciw materyalistów pozostaje na zewnątrz otwartej kwestyi.

Czy istnieje istota cielesna, zajmująca przestrzeń, poddana czynnikom fizycznym, złożona z ko-



mórek żyjących, obdarzona kręgami, systemem nerwowym, organami zmysłów, i nadto pewną psychiczną energią, co najmniej równą energii najwyższych typów państwa zwierzęcego? Oczywiście, że istnieje.

Otóż przedmiotem nieuprzedzonej psychologii jest właśnie ta istota złożona, którą nazywamy człowiekiem. Filozofowie średniowieczni nazywają ją mikrokosmos, aby zaznaczyć, do jakiego stopnia czynność jej jest rodzajem syntezy wszystkich energii kosmicznych.

Czy wszystkie kierunki działalności ludzkiej dadzą się sprowadzić do działalności zwierząt niższych, a jeżeli nie, to jaka jest natura tych właśnie niesprowadzalnych? I czem są te czynności same w sobie, w stosunku jedne do drugich i do subjekta? Oto są zasadnicze problematy nauki antropologicznej.

Możemy więc określić: zasadnicza teza antropologii, jak ją rozumieją scholastycy wobec psychologii, postawionej przez Descartesa, polega na potwierdzeniu *j e d n o ś c i s u b s t a n c y a l n e j c z ł o w i e k a*.

*Mercür przystępuje w tem miejscu do wyłożenia w ogólnym zarysie podstaw psychologii scholastycznej. Ponieważ czytelnicy nasi otrzymają całe i zupełne dzieło o tej Psychologii, przeto po porozumieniu się z autorem, pomijamy ten zarys. (Przyp. Red.)*

Rozdziały następne zawierają: krytykę zasadniczą (princiipielle) i *d e a l i z m u* naprzód, jako owo-

cu naturalnego psychologii kartezyańskiej; następnie mechanicyzmu, do którego doprowadziła fizyka reformatora francuskiego, w końcu pozytywizmu agnostycznego, w którym połączyły się obie powyższe dążności. Trzy te badania będą posiadały, jako cel wspólny, uwidocznienie braków i nadużyć, pochodzących z charakteru, jaki przyjęła dzisiejsza psychologia.

---

## ROZDZIAŁ V.

### **Krytyka zasady idealistycznej.**

---

Wszystkie teorye idealistyczne pochodzą od jednej myśli: że jesteśmy radykalnie niezdolni do osiągnięcia, po za naszymi pojęciami, rzeczywistości absolutnej. Wyjść samemu z siebie jest rzeczą dla subiekta niemożliwą. Rzecz w sobie, das Ding an sich, jest więc zasadniczo niepoznawalną.

Należy zaraz zauważyć, iż idealizm nie jest w stanie zatrzymać się na połowie drogi.

Idealista nam mówi: niemożliwym jest dla subiekta wyjście z samego siebie w celu pochwycenia świata zewnętrznego; nie wie on, nie może wiedzieć według Descartesa, czy pojęcia informują go wiernie o przyrodzie, a nawet o istnieniu samem rzeczy materialnych. Któż nas, istotnie, zapewni, że formy aktu poznawczego nie zmieniają rzeczywistości bezwzględnej?

Ale jeżeli argument ten ważnym jest względem poznania świata zewnętrznego, posiada też tąż samą wartość i względem informacyi o świadomości. Gdyż



w gruncie rzeczy, świadomość nie dosięga rzeczywistości naszego świadomego ja, dosięga ona własne swe akty świadome przy pomocy jedynie aktów poznawczych. Jeżeli zaś wolno przyjąć przypuszczenie że poznanie może, w sposób zasadniczy, wykrzywiać rzeczywistość, należy logikę posunąć tak daleko, jak tylko się da, i utrzymywać, wraz z Remaclem <sup>1)</sup>, że „złudzenie leży w każdym stanie świadomości... że poznać pewien stan świadomości jest wyrażeniem, zawierającym sprzeczność, albowiem poznać go to znaczy oczywiście nie znać go takim, jakim on jest“, należy wywnioskować, „że istnieją dwa idealizmy: idealizm, który można nazwać zewnętrznym, aby oznaczyć, że dotyczy on świata zewnętrznego, i idealizm wewnętrzny, dotyczący świata wewnętrznego. Drugi jest podstawową racją pierwszego.“

Czy jednak sam Remacle jest konsekwentnym?

„Stan świadomości, pisze, jest pewnem istnieniem w sobie, pewnym absolutem. Umysłowe życie człowieka w swoich głębinach tajemniczych jest tylko nieustannym przepływem rzeczy w sobie.“ Wyznaje on, że poznanie nie ujmuje rzeczy w sobie; przeciwnie, mówi, poznanie sprzeciwia się świadomości; stan świadomości, jako stan świadomości, nie posiada żadnych z czemkolwiek stosunków; otóż, poznanie daje mu charakter względny, przemienia więc ono rzeczywistość na iluzję; jest ono, przez samą definicyę, „tworzeniem iluzji albo pozoru, φαινόμενον.“

---

<sup>1)</sup> Patrz wyżej, str. 187.

Z tem wszystkim, Remacle przyjmuje istnienie rzeczy w sobie, stanów świadomości, które subjekt „degraduje“; i jako nowy Tantal, stara się on je poznać; lecz skoro chce on je poznać, posiada przeto, najwidoczniej, wiarę w rzeczywistość tego, za czem goni.

Otóż, podobna postawa jest nielogiczną.

Jeżeli zasadniczą rolą poznania jest degradowanie, wynaturzanie rzeczywistości, to jest też zasadniczą rolą poznania wynaturzanie i stanu świadomości, przez sam fakt przyjmowania go za termin aktu poznawczego. Wszakże aby mówić o pewnym stanie świadomości, w celu przeciwstawienia go przedmiotowi poznania, należy go, oczywiście, znać. Rozprawianie bowiem o rzeczach nieznanych nie byłoby idealizmem, ale psytycyzmem<sup>1)</sup>.

Jest to więc sprzeczność: mówić o stanie świadomości, jako o czemś w sobie, nietkniętem przez poznawczy proces, w celu przeciwstawienia innemu aktowi świadomości, spaczonemu przez akt poznawczy.

Typ, który, według Remacle, jest degradowany przez poznanie, może być zdegradowany tylko pod warunkiem obecności swojej w umyśle, a przeto, pod warunkiem, że poddany już tam był degradacyi, którą przedstawienie w umyśle i przez umysł czyni nieuniknioną. Jest więc rzeczą niemo-

---

<sup>1)</sup> Psytycyzm oznacza używanie słów bez przywiązania do nich wyraźnych pojęć. Termin ten stworzył L. Dugas Le psittacisme et la pensée symbolique 1896 .P. T.

żliwą stawiać paralełę pomiędzy typem doskonałym a typem obniżonym, pomiędzy rzeczywistością czystą, choćby to była rzeczywistość stanu świadomego, a rzeczywistością, skażoną przez wyobrażenie poznawcze.

Z tego powodu przypuszczalne przeciwstawienie rzeczywistości w sobie i przedmiotu poznania nie daje się zrozumieć; sprzeczną jest rzeczą przeciwstawić „znane“ „świadomemu“ nieznanemu, a żeby wyrazić wszystko w jednym słowie, zagadnienie poznania w tej formie, w jakiej postawić je chciał Remacle, jest nonsensem.

Czyż zresztą nie słyszeliśmy wyznania wiary innego krańcowego idealisty, Webera, który nie chce rozróżniać istoty rzeczywistej od istoty logicznej? „Wpada się zawsze mniej lub więcej w złudzenia realizmu naiwnego, mówi on, przyznając wszystkim przedmiotom istnienie oddzielne i niezależne od pojęć, jakie o nich mamy... Zawsze sądzono, że poznało pewną rzeczywistość ostateczną, istniejącą w sobie i przez siebie, i że odróżniano ją od istnienia p o z a l o g i c z n e g o, to jest zewnętrznego względem sądów, w których ona potwierdzała się jako logiczny podmiot słowa być... Tymczasem, rzeczywistość pozalogiczna jest tylko słowem, okrywającym pojęcie sprzeczne... Mówić, że rzeczywiste jest niepoznawalne, niemianowalne i niewyrażalne, jest to jeszcze za wiele powiedzieć, albowiem, określając je w ten sposób, prawda że zupełnie negatywny, potwierdza się je jeszcze pozytywnie i wprowadza się je w istnienie. Rzeczywiste nie powinno być nigdy postawione jako przedmiot.“



Jest to samobójstwo rozumu. Powiedziano, że idealizm prowadzi do solipsyzmu. To nie dość. Oto bowiem samo moje ja ginie, stany świadomości znikają, rzeczywiste unicestwia się w bycie „logicznym“<sup>1)</sup>.

Czyż warto żyć życiem umysłowem w tych warunkach? Czyż raczej ideałem mędrca nie byłaby utrata władz myślowych, aby stać się podobnym do pnia, *ἄφροτος φερῶ* jak mówi Arystoteles, bez myśli i uczucia?

Jednakże ciąg podanych przez nas dedukcyi jest ścisły, i Weber przyznaje sam, że skoro w życiu praktycznym musimy, chcąc nie chcąc, robić ustępstwa realizmowi i mówić o rzeczywistym tak, jak gdyby ono b y ł o, dzieje się to za cenę kompromisu pomiędzy logiką i absurdem. Konieczność życia i działania zmusza myśl do stania się nieuniknionym pomocnikiem życia i działania; ale, dodaje autor dumnie, oczywista pewność tego, ile nielegalności i nielogiczności zawiera w sobie podobna postawa, wystarcza, aby zapewnić idealizmowi wszystkie jego prawa na gruncie

---

<sup>1)</sup> Najmniej ze wszystkich ulegające wątpliwości pojęcie, dotyczące się istnienia, jest to pojęcie, twierdzące o istnieniu o wogóle.

Coś istnieje, to nie podlega żadnej wątpliwości, 'albowiem przypuściwszy, że nie istnieje, to znaczy, że istnieje potwierdzenie istnienia samego sądu przeczącego istnieniu.

Istnienie, które w ten sposób staje jako bezwzględne i bez określonej zawartości; które, niepodległe żadnemu zaprzeczeniu, ponieważ wszystkie zaprzeczenia zawiera w sobie, rodzi się przy każdej refleksyi nad sobą, przy każdym sądzie o sądzie, jest istnieniem logicznem czyli bytem. Oba terminy mogą być używane jednakowo. (*Revue de Métaph. et Morale.*, listopad 1897. str. 682.)

teoretycznym i aby utrzymać tam jego niedającą się zaprzeczyć prawdziwość.“

Niestety! nie! nielogiczność istnieje nie tylko w przejściu od teorii do praktyki, sprzeczność leży w łonie samym teorii. I rzeczywiście, skąd wzięło się pojęcie rzeczywistości, jeżeli rzeczywistość nie istnieje? I skąd w takim razie pochodzi myśl zaprzeczenia realizmu na korzyść idealizmu logicznego, jeżeli sam jeden tylko byt logiczny staje przed poznaniem umysłu?

Czy powiemy, że rzeczywiste jest negacją logicznego?

Ale to właśnie odwrotne przypuszczenie jest prawdziwem. Bezpośrednio, spostrzegamy tylko rzeczywiste; akt spostrzeżenia i pierwiastki logiczne, jakie on rodzi, wymagają nowego procesu myślowego, aby objawić się umysłowi. Błyskawica przecina chmury, ja to spostrzegam: oto akt pierwszy. Potem spostrzegam się, że widział światło błyskawicy: to spostrzeżenie jest drugim aktem, który stał się możliwym tylko po pierwszym i w zależności od pierwszego. Istnienie twierdzenia logicznego nie jest więc poznawalne bezpośrednio; nastąpić ono może dopiero po czemś innym, a stąd, nie pojęcie istnienia logicznego może przez przeciwstawienie wywołać w umyśle pojęcie rzeczywistego, lecz przeciwnie, to rzeczywiste prowadzi, przez proces negacyi, do pojęcia bytu logicznego; definicya tego ostatniego brzmi, istotnie: byt, który nie jest ani urzeczywistniony ani zdolny do urzeczywistnienia w naturze.

Idealizm logiczny nie może się wyrazić, nie niszczyć się jednocześnie. Przyjmuje on poznawalność

samego tylko bytu logicznego i przeczy poznawalności rzeczywiście; jednakże poznawalność bytu logicznego możliwą jest do zrozumienia tylko w zależności od pojęcia rzeczywistości, zważywszy, że jest jego zaprzeczeniem; stąd wynika, że formuła realizmu logicznego nie może być oddaną pod dyskusję, jest to więc „logomachia“, nie przedstawiająca żadnego zrozumiałego sensu.

Etymologia języka ideologicznego potwierdza ten wniosek.

*C o n n a i t r e*, poznawać, od *c o g n o s c e r e*, (*γινώσκω*, od *γίνομαι* rodzić się) wraz z *concevoir*, *concept*, *conception*, (pojmować, pojęcie, pojmowanie) pochodzą od pojęcia wyrażającego zaczątkowane celejne istnienie.

*A p p r é h e n d e r*, rozumieć *c o m p r e n d r e*, *p e r c e v o i r*, (*p e r c i p e r e* od *c a p e r e*), zapożyczone są od zmysłu dotyku. *C o g i t a r e* zdradza podobne pochodzenie (od *c u m i a g i t a r e*, częstotliwe od *a g e r e*, popychać). *P e n s e r* (myśleć) od *p e n d e r e*, *p e n s a r e* znaczy etymologicznie *p e s e r* (ważyć); *a b s t r a i r e*, abstrahować (*a b i t r a h e r e*) znaczy to samo, co wyciągnąć, *e x t r a i r e*; *r é f l é c h i r*, namyślać się, (*r e i f l e c t e r e*), znaczy zwinąć.

*J u g e r*, sądzić, (*j u d i c a r e*, *j u s d i c e r e*) pochodzi od sanskryckiego *yu*, co oznacza łączyć, wiązać.

Możnaby nieskończenie ciągnąć tę nomenklaturę; lecz już te przykłady zmysłowego początku naszych pojęć ideologicznych wystarczą na potwierdzenie naszego wniosku: idealizm „zewnątrzny“ pro-



wadzi do idealizmu „wewnętrznego“ a ten do idealizmu „logicznego“, który cios śmiertelny sobie zadaje<sup>1)</sup>).

Inna konsekwencya idealizmu: zaprzeczenie nieuniknione rozróżnienia pomiędzy logiką a prawdą, nielogicznością a błędem.

Jeżeli umysł ludzki zna tylko swoje pojęcia, może on być logicznym lub nielogicznym, to jest w zgodzie lub niezgodzie sam ze sobą pod względem powiązania pojęć swych, sądów i rozumowań, ale kwestya zgodności lub niezgodności pomiędzy jego poznaniem a rzeczywistością przedmiotową, której to poznanie byłoby umysłowem przedstawieniem, nie ma żadnego już sensu. Trzeba więc wykreślić z języka wszystkie terminy, które zdradzałyby przeciwstawienie pomiędzy poprawnością logiczną a prawdą.

W głębi idealizmu tkwi wadliwa interpretacya danych zagadnienia pewności.

Powiedzieliśmy wyżej, że Descartes skupił uwagę swoją na problemacie istnienia i nie starał się usprawiedliwić wartości zasad abstrakcyjnych, z których tworzą się nauki racjonalne i na których z konieczności opierać się muszą zarówno nauki doświadczalne same, jak i sądy naszego powszedniego życia. Problemata zaś istnienia otrzymał, w kryteriologii kartezyańskiej, formułę, którą my uważamy za zasadniczo złą, a z której, wedle naszego zdania, pochodzi główny błąd idealizmu.

---

<sup>1)</sup> Przypominamy stronie, w których Spencer wykazał, że idealizm musi się opierać na realizmie.

Prawda, jak sądzą powszechnie, jest to zgodność umysłu z rzeczą, a przez tę rzecz rozumie się rzecz w sobie. Wiedzieć, że zna się prawdę byłoby więc: spostrzegać zgodność (la conformité) poznania z rzeczą w sobie, w stanie absolutnym.

Tymczasem, jaki jest zasadniczo problemat krytyczny?

Za przedmiot ma on zawsze: wiedzieć czy umysł ludzki zdolny jest do poznania prawdy?

A więc, według pojęcia konwencyonalnego, które wzięliśmy za punkt wyjścia, problemat krytyczny polegałby zasadniczo na dowiedzeniu się, czy umysł ludzki zdolny jest widzieć zgodność swego poznania z rozważanymi rzeczami, nie względnie do niego, lecz w ich stanie bezwzględnym.

Cóż uczyniono, aby rozwiązać w ten sposób postawione zagadnienie?

Z jednej strony, przypuszczono rozum czysty, to jest rozum ludzki, rozpatrywany sam w sobie, obdarzony warunkami, które czynią poznanie możliwe, lecz wprzód, nim okaże się jego zdolność poznawcza.

Z drugiej strony, przypuszczono rzecz w sobie, niezależnie od stosunków jej do zdolności poznawczej ludzkiego umysłu.

Następnie zapytano się, w jakim stopniu czynność zdolności poznawczej może przedstawiać rzecz w sobie, das Ding an sich.

Otóż, zagadnienie to właśnie jest bezsensowne.

I to podwójnie.

Jest ono bezsensowne naprzód dlatego, że chcieć sądzić o zdolności inteligencji bez stosowania uprzednio tej zdolności, jest to chcieć rzeczy niemożliwej.

Aby ocenić siłę muskularną pewnego człowieka, każe mu się wykonać akt pociągnięcia na dynamometrze. Aby ocenić zdolność poznawczą rozumu, trzeba wprowadzić rozum w akt poznania. Bo żadna zdolność nie da się ocenić bezpośrednio, jako zdolność, objawia się ona w swoich aktach, przez swoje akty; sama w sobie jest zasadniczo niepoznawalną.

Błąd fundamentalny Kanta polegał na marzeniu o „rozumie czystym,” którego prawo działania można by było poznać przez analizę samego rozumu, uprzednio względem czynności, których on jest zasadą lub siedliskiem. W ten sposób zrozumiana krytyka „transcendentna” jest radykalnie niemożliwa. Rozwiązanie problemu poznania prawdy przez analizę metafizycznych warunków możliwości wiedzy jest chimerą. Z naszymi władzami poznawczymi jest to samo, co z sumieniem ludzkości. *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, mówi Ewangelia; drzewo sądzą po owocach jego.

Ale jeszcze i z innego powodu bezsensowną jest pretensja zastąpienia krytycznego problemu poznania przez paralelizm pomiędzy władzą poznania, próżną i wolną od poznania czynnego, a rzeczą absolutną.

Rzecz absolutna, to jest rzecz przypuszczalnie istniejąca, ale bez stosunku z subjektem, zdolnym ją poznać, jest dla subjekta tego czystą nicością.

W jakież więc sposób porównać akt poznania



z nicością? Jak osądzić, czy istnieje zgodność lub niezgodność pomiędzy poznaniem a tem, co dla poznającego jest niczem?

Jest to niezrozumiała kwestya.

Warunkiem *sine qua non* postawienia rzeczy pewnej wobec poznania tej rzeczy, naprzykład, pewnej całości materialnej z mojem poznaniem tej całości, jest, aby ta rzecz stała się przedmiotem *obecnym u poznającego*. Słowo *objekt, obiectum* znaczącem jest w tym względzie; oznacza ono nie tylko to, co jest postawione, ale to, co jest postawione *wobec* (ob) subiekta. Wskazuje ono więc rzecz, wprowadzoną już w stosunek z poznającym.

A skoro stosunek ten istnieje, rzeczywistość wchodzi na grunt poznawalności.

Rzeczywistość poznawalna jest tem, co metafizyka nazywa prawdziwem *ontologicznie*.

Skoro, dzięki pierwszemu aktowi subiektywnego poznania, rzeczywistość stała się rzeczywistością obecną u poznającego, a wskutek tego, rzeczywistością poznawalną, czemś prawdziwem ontologicznie, wtedy właśnie i tylko wtedy jest ona *wyobrażalną* (*représentable*).

Poznający wystawiony jest w każdym momencie na podrażnienia nieprzeliczone, które odczuwa. Substancya mózgowa posiada niesłychaną ruchliwość. Przedmiot pierwszego przedstawienia subiektywnego nie jest więc skrzeplą, zamkniętą w szablonie ostatecznym, rozpada się on, rozplywa i dostarcza wzrokowi poznającego różnych części, z kolei zdolnych być uchwyconemi; każda z części całości rozpa-

dziej stanowi więc względnie niezłożony przedmiot nowego poznania. Tę dyfuzję poznawanego przedmiotu nazywamy manifestacją prawdy ontologicznej, a w języku technicznym *widocznością prawdy*.

Skoro przedmiot pierwszego pojęcia dostarczył w ten sposób swojej zawartości, a co za tem idzie, i materiału do nowych wyobrażeń istnieją wobec umysłu dwa obiektywne terminy, nadające się już do porównywania; akt porównawczy stał się możliwym. Istnieją dwa terminy przedmiotowe, zdolne do wzajemnego stosunku, mogące być utożsamione lub nie.

Przedmiot pierwszego aktu poznawczego zawierał już w sobie materye do podobnego stosunku, ale ją zawierał tylko jako możliwość. Rozwój, to, co nazwaliśmy dyfuzją zawartości, umożliwia formalnie sformułowanie tego stosunku; sformułowanie to nazywa się sądem.

Wypowiadać sąd jest to więc wygłaszać, że przedmiot obecny w umyśle jest identyczny w całości lub częściowo, z przedmiotem, poprzednio już przez umysł uchwyconym.

Przedmiot aktu wyobrażeniowego nazywa się, *opowiednikiem, predykatem*; przedmiot pierwszego aktu poznawczego nazywa się *podmiotem, subiektem*.

Sąd więc jest to akt umysłowy, który odnosi jeden lub więcej predykatów do subjektu uprzednio poznanego. Stosunek, wyrażony przez sąd, wyraża należenie lub nienależenie opowiednika do podmiotu. Sąd jest prawdziwy wtedy, gdy ten stosunek sformułowany został zgodnie z wymaganiami zawartości pierwszego poznania, zgodnie z prawdziwym ontologicz-

nem; jest on fałszywy, skoro formuła sądu znajduje się w niezgodzie z wymaganiami prawdziwego ontologicznego.

Krócej, prawda poznania lub prawda logiczna jest to zgodność poznania z prawdą ontologiczną; fałsz logiczny jest to niezgodność poznania z prawdą ontologiczną <sup>1)</sup>.

Zagadnienie krytyczne ma do czynienia z istnieniem lub nie-istnieniem prawdy logicznej. Polega więc ono na przyjęciu pierwszego samodzielnego sądu za przedmiot refleksyjnego rozważania, aby zobaczyć, czy on posiada lub nie posiada prawdy logicznej, lub, co wychodzi na jedno, aby zobaczyć czy sformułowanie sądu jest w zgodzie z wymaganiami prawdy ontologicznej, zawartej merytorycznie w przedmiocie pierwszego aktu poznawczego. Świadomość widzenia prawdy logicznej w swoim sądzie

---

<sup>1)</sup> Zastosujemy do konkretnego przykładu te rozważania abstrakcyjne, posiadające w kryteriologii pierwszorzędne znaczenie.

Mamy pewną całość, podzieloną na części. Ani ta całość sama w sobie, ani całość ta ujęta przez pierwszy wyobrazeniowy akt umysłu, nie jest prawdziwą ani też fałszywą.

Przypuśćmy jednak, że ta całość się rozdziela, odsłania przed umysłem, czem ona jest, i że, przez drugi akt poznania, umysł wyobraża ją sobie na nowo, w całości lub częściowo: od tej chwili istnieją w umyśle dwa terminy, które można odnosić jeden do drugiego; a więc stosunek, jako możliwość, narzuca się. Całość dana, rozdzielona na części,—termin pierwszego aktu myślowego, jest identyczna z tąż całością, sumą swych części składowych,—termin drugiego aktu myślowego; mówiąc prościej, całe jest identycznym z sumą swoich części. I przeciwnie: całe podzielone,— przedmiot pierwszego poznania,— nie jest identyczne z tym samym przedmiotem rozpatrywanym



daje duszy ten stan uspokojenia, który pochodzi z zadowolenia naturalnej potrzeby poznania i który się nazywa pewnością.

Z tego rozbioru widać, jakie są dwa warunki ontologiczne możliwości poznania pewnego, przez inicjatorów idealizmu zapoznane.

Idealistom zdawało się, że można wobec rzeczy-wistości, samej w sobie, postawić subjekt, zdolny sobie ją wyobrazić, następnie, że, zanalizowawszy budowę umysłu subjektu tego, można przepowiedzieć, czy wyobrażenie będzie lub nie będzie wiernym wyrazem rzeczywistości absolutnej.

Dowiedliśmy, że to usiłowanie jest wewnętrznie niemożliwe z dwóch tytułów: Władza wyobrażenia może być poznana tylko przy pomocy aktów wyobrazeniowych.— Rzecz w sobie, w swym absolutie, jest dla umysłu poznającego nicością.

---

w każdej ze swoich części; lub: całe nie jest identycznym z jakąkolwiek swoją częścią. Dwa stosunki, jeden tożsamości, drugi nie-tożsamości, dwie prawdy ontologiczne, wymagają od umysłu dwóch aktów, aktu łączenia, i aktu rozłączenia, — dwóch sądów sądu twierdzącego i sądu przeczącego.

Całe, samo w sobie, jest przedmiotem pierwszego wyobrażenia poznawczego; suma części połączonych, ujęta w rozdzielonej całości, stanowi przedmiot drugiego wyobrażenia poznawczego; stosunek tożsamości pomiędzy dwoma przedmiotami jest prawdą obiektywną czyli ontologiczną; intuicyja, a następnie, afirmacyja tej prawdy jest sądem logicznie prawdziwym.

Scholastycy mieli więc zasadę do mówienia, że prawda logiczna istnieje w stanie formalnym tylko w sądzie. I rzeczywiście zdrowy rozsądek zgadza się z tą doktryną: słowa w słowniku będące wyrażeniem czysto pojęciowego ujęcia, dla nikogo nie są ani prawdziwymi ani fałszywymi. Prawda i błąd są własnościami zdania. Circa conjunctionem et disjunctionem falsum et verum est, mówi Arystoteles De interpret. C. I.

A więc w ten sposób postawiony problemat poznania jest podwójnie nierozwiązalny.

To też krytyki, skierowane, w imię idealizmu, przeciwko możliwości poznania, chybiać muszą celu i nie zdolne są one skompromitować ściślejszej teorii wiedzy pewnej.

Warunkiem głównym możliwości zagadnienia poznania jest, jakśmy powiedzieli, obecność w umyśle dwóch pojęć, owoców dwóch kolejnych aktów ujęcia. Sąd, łączący pojęcia, potwierdzający przynależność lub nie-przynależność drugiego do pierwszego, predykatu do subjektu, sam tylko może być prawdziwy lub fałszywy.

Sąd, mogąc być prawdziwym lub fałszywym, wymaga kontroli. Ta kontrola, — której działanie przypuszcza to, co Montaigne nazywał „instrument judiciaire,” — czyli środek rozpoznania prawdy od fałszu, jednym słowem: kryterium prawdy, ta kontrola stanowi cały przedmiot krytyki poznania.

Kryteryologia zaś stawia w tym względzie dwa zagadnienia zasadniczo różne:

Czy akt, przez który dokonywa się synteza predykatu z subjektem, posiada za przyczynę określającą pewne, s u b j e k t y w n e całkowicie, prawo myśli, czy też wywołanym on jest przez przyczynę o b j e k t y w n ą, działającą na umysł? Czy ten akt jest sądem syntetycznym a priori, jak chce Kant, czy też jest aktem spostrzegawczym, i przyjmującym, u m o t y w o w a n y m przez oczywistość obiektywnej przynależności predykatu do subjektu?

W ten sposób wyrazić można, w skróceniu,

pi e r w s z y problemat, zagadnienie o subiektywności lub obiektywności sądu.

Przypuśćmy, że dogmatyzm ma słuszość i że wartość obiektywna zasad jest rzeczą pewną; że więc zasada sprzeczności, naprzykład, „to co<sup>o</sup> jest, nie może zarazem nie być,“ że zasada przyczynowości, „istota przypadkowa (contingens) zależy z konieczności od pewnej przyczyny,“ przedstawiają gwarancję prawdziwej pewności.

Ale zastosowanie tych zasad do danych doświadczenia prowadzi nas do drugiego problematu zasadniczego filozofii krytycznej.

Słyszeliśmy, jak najbardziej nawet krańcowi idealisci wyznawali, że czują się pod wpływem konieczności, której nie są sprawcami, pod władzą czegoś, czego działaniu podlegają, chcąc nie chcąc, a co nazywają, jak i wszyscy, r z e c z y w i s t o ścią, d o ś w i a d c z e n i e m. Czy ktokolwiek na świecie śmiałby utrzymywać, że ból zębów jest tylko, mówiąc z całą ścisłością, wyobrażeniem umysłu?

Oczywiście, nie; choćby kto chciał, nie byłby w stanie twierdzić tego ze szczerością. Jeżeli jednak umysł, lub ta druga część nas samych, którą nazywamy ciałem naszym, doznają wrażenia biernego otrzymanego działania, to powinna istnieć tu przyczyna czynna, skąd pochodzi wrażenie; a jeżeli tą przyczyną nie jestem ja, który doznaje jej skutków, istnieje więc pewne nie-ja, świat zewnętrzny.

Stąd zaś, skoro możliwem jest wykazanie, że przedmiot naszych pojęć pochodzi od rzeczywistości, której poczucie daje nam już to zewnętrzne już to wewnętrzne doświadczenie, faktem jest przeto, że pojęcia nasze nie są prostą przedmiotowością feno-



menalną, lecz obdarzone są przedmiotową rzeczywistością.

Takim jest drugi problemat zasadniczy filozofii krytycznej.

Zatrzymujemy się tu. Celem naszym w tej chwili była krytyka zasady idealistycznej. W „Kryteryologii“ naszej staramy się wypełnić pozytywną część zadania: określić bliżej zagadnienia krytyczne i dać im rozwiązanie.

---

## ROZDZIAŁ VI.

# Krytyka zasad mechanicyzmu.

---

Mechanicyzm materyalistyczny jest dziś osądzony.

Przytoczyliśmy powyżej ustęp z solennego protestu Dubois-Reymonda na Kongresie lipskim w roku 1882; zaznaczyliśmy spirytualistyczną reakcyę Duranda de Gros, Fouillégo, Wundta i podkreśliliśmy zeznanie samego Spencera.

Mistrzowie psychologii współczesnej zgadzają się wszyscy na to, że nie możliwem jest przez stopniowe identyfikacye sprowadzenie psychologii do fizjologii, tej ostatniej do chemii lub fizyki, a tej z kolei do prostych zmian przestrzennych, do ruchu i rozciągłości.

Mimo to pojęcia mechanistyczne unoszą się wciąż w powietrzu, a wielka liczba uczonych i filozofów znajduje się w tym samym stanie ducha, co Spencer, który, z jednej strony, przyjmuje jako dane początkowe rozwoju jedynie tylko „przyciągania i od-

pychania molekularne“, a z drugiej strony, oznajmia, iż pomiędzy zjawiskami świadomości a faktami materialnymi niema „żadnej wspólności natury, ani widocznej, ani dającej się pojąć“.

Można to wyrazić w następujących terminach: materializm jest hipotezą dowolną, a nawet niezrozumiałą; ale jest on koniecznym następstwem nauki, która nie da się dziś oddzielić od mechanicyzmu.

Czy to prawda, że nauka jest mechanistyczną?

Zasadnicze dogmaty mechanicyzmu są, jakieśmy mówili, dwa następujące:

Zjawiska świata cielesnego, jeżeli już nie wszystkie zjawiska w świecie, są rodzajami ruchu.

Istnieją same tylko przyczyny sprawcze; przyczyn celowych w przyrodzie niema.

Pierwsze prawo opiera się na odkryciach termodynamiki; drugie zawdzięcza swój kredyt fizyce Descartesa, szyderstwom Bacona i teoryom darwinistycznym.

Przyjrzyjmy się im bliżej.

### **Mechanicyzm i fizyka.**

Termodynamika nie usprawiedliwia mechanicyzmu.

Bez wątpienia, gdyby wszechświat był tylko systemem ciał w ruchu, nie istniałoby nic po za mechanicznymi czynnościami; siły, nazywane fizycznymi i chemicznymi, byłyby, w rzeczywistości, siłami mechanicznymi, a przeto zrozumiałemby się stało



zupełnie, iż gra ich wzajemnych oddziaływań reguluje się według prawa powszechnego mechanicznego równoważnika. Prawo newtonowskie o równości akcji i reakcji byłoby synonimem równoważnika mechanicznego. Pod wpływem dążenia do jedności i prostoty, rozszerzonoby koncepcję mechaniczną do organizmów, do rośliny—maszyny, do zwierzęcia—maszyny i ostatecznie do człowieka—maszyny.

Ale ten sposób systematyzacji nie daje się usprawiedliwić ani a priori, ani a posteriori.

Naprzód a priori.

Kto śmiałyby utrzymywać, że widzi konieczność tłumaczenia „procesów duchowych przy pomocy mechaniki atomów mózgu?“<sup>1)</sup> „Że może choćby tylko pojąć możliwość sprowadzenia jakości do prostej formy ilościowej?“<sup>2)</sup> „Kto spostrzega naturę identyczną w zjawiskach fizycznych i faktach świadomych?“<sup>3)</sup>

Nie, najgorętsi zwolennicy powszechnego mechanicyzmu przyznają, że nie da się on zrozumieć.

Mniejsza jednak o to, jeżeli jest on dowiedziony naukowo.

Otóż, czy jest on dowiedziony naukowo?

Bez wątpienia, wszystkie formy energii fizycznej zastępują się w naturze jedne przez drugie. Niezawodnym jest równie, że gra sił mechanicznych poddana jest pod prawo ścisłej równości pomiędzy akcją a reakcją.

---

<sup>1)</sup> Dubois-Reymond, patrz wyżej.

<sup>2)</sup> Fouillée, p. w.

<sup>3)</sup> H. Spencer, p. w.

Ustalonym jest, jeżeli nie z absolutną ścisłością, to przynajmniej w warunkach dokładności, wystarczających dla pewności w sposób praktyczny, że jednostce ciepła, kaloryi, odpowiada równoważnik mechaniczny, 425 kilogramometrów.

Istnieją więc przynajmniej dwie formy energii: ciepło i energia mechaniczna, które zastępują się wzajemnie według prawa równoważności.

Prace Webera i Helmholtza wykazały, że wyniki termodynamiki stosują się do elektryczności: wolt, jednostka siły dynamicznej elektryczności, równoważny jest 23 kaloryom.

Nauka dąży więc do upowszechnienia zastosowania prawa równoważnika mechanicznego do różnych form energii przyrody. Dąży też ona do rozważania wszystkich systemów sił w naturze, jako systemów konserwatywnych, to jest takich, że one sprawdzają prawo zachowania energii.

Niewątpliwie, sprawdzenie doświadczalne prawa tego nie zostało uczynionem ściśle ani dla systemów mechaniki ziemskiej, ani tem bardziej dla całego wszechświata<sup>1)</sup>; stosuje się ono jednak do sił przy-

---

<sup>1)</sup> Prawo zachowania energii, wzięte w całej swej ogólności, wyrazić się da w następujących słowach:

„W systemie zamkniętym lub odosobnionym, to jest w takim, na który nie działa żadna siła zewnętrzna: mechaniczna, kaloryczna, elektryczna i t. d., energia ogólna jest niezmienna, lecz pod warunkiem przyjęcia w energii cinetycznej, nie tylko tej energii, która odpowiada widzialnym szybkościom różnych punktów systemu, ale jeszcze i tej, która odpowiada ruchom niewidzialnym, którym przypisuje się ciepło lub światło systemu, prądy elektryczne, które po nim biegną, it. d.; t. j. pod warunkiem przyjęcia w energii potencyalnej nie tylko tej energii, która pochodzi

rody, niezorganizowanej i uorganizowanej, z prawdopodobieństwem dostatecznym na to, aby mózdz je przyjmując jako ustalone.

---

od czynności mechanicznych, rozważanych zwykle, ale jeszcze i tej, która może zależeć od napięć elektrycznych, powinowactw chemicznych i t. p.“ (Appell. *Traité de mécanique rationnelle*, T. II. 1896, str. 123).

Otóż, nie jest dowiedzionem, jak twierdzi nasz uczony kolega, p. Pasquier, aby wszystkie systemy mechaniki ziemskiej były konserwatywne.

Jesteśmy z pewnością skłonni do sądzenia, mówi on, że większość sił przyrody (ciężenie, siły molekularne, kaloryczne, elektryczne, magnetyczne i t. d.) posiada formę taką, iż prawo zachowania energii daje się do nich zastosować...

„W każdym razie, nie sądzimy, aby stan dzisiejszy nauki pozwalał na twierdzenie, co czyni większość autorów, iż wszystkie siły ziemskie z pewnością taką formę posiadają; z tego powodu, według nas, nie jest rzeczą pewną, aby można było stosować prawo o zachowaniu energii do jakiegokolwiek systemu ziemskiego. Istnieją rzeczywiście pewne siły (tarcie ciał stałych o ciała stałe, płynne lub gazowe, opór środowiska, prawa elektro-dynamiczne Webera, Gaussa, Riemanna), które, przynajmniej na pozór, są funkcyjami szybkości.

„Przyznając, że te rodzaje sił mało są poznane, nie możemy jednak uważać za dowiedzione, iż w ostatecznym rozbiórce są one, podobnie jak inne, wyłącznie funkcyjami odległości. Z powodu niewiadomości, w jakiej jesteśmy pod względem tych trochę niejasnych praw mechaniki ziemskiej, stajemy chętnie po stronie tych, którzy zachowują rezerwę...”

Jeżeli przeto należy być wstrzeźliwym w stosowaniu zasad zachowania energii do naszej kuli ziemskiej, mówi dalej p. Pasquier, jeszcze większa rezerwa wskazaną jest w razie, gdy idzie o zastosowanie tej zasady do całego wszechświata.

„Naprzód, nauka bardzo daleką jest od poznania tego wszechświata w jego całości; istotnie, ledwie że zaczynamy nabierać pojęcia o ruchu i składzie gwiazd i mgławic. Co więcej, sądzimy, wraz z Duhem'em, że już choćby tylko z racyi metafizy-



Przyjmijmy je jako daną ustaloną i zapytajmy, czy mechanicyzm filozoficzny jest konsekwencyą konieczną lub usprawiedliwioną w ten sposób pojętego stanu dzisiejszego nauk fizycznych i mechanicznych.

Odpowiadamy na to przecząco.

Ruch jest warunkiem ogólnym czynności substancji cielesnych.

Doświadczenie wykazuje, że ciała wywierają na siebie akcyę na pewnych tylko, dających się dostrzedz, odległościach; a intensywność ich akcyi wzajemnej jest funkcją odległości.

Ruch, zbliżający jedno ciało ku drugiemu, jest więc warunkiem czy to działania, czy to napięcia wszystkich sił materyalnych.

A fortiori, ruch jest warunkiem sine qua non wymiany materyalnych czynności, jeżeli, *actio solum* zimy na zasadzie doświadczenia, ciała działają na siebie tylko przez dotknięcie.

Nawet najwyższe formy czynności, jakie przedstawia przyroda, takie jak myśl i wola rozumna, nie mogą wyrzucić swego wpływu bez pomocy sił materyalnych, poddanych prawu zetknięcia<sup>1)</sup>.

---

cznych powinniśmy zachowywać pewną wątpliwość co do stosowania powyższego prawa: bo gdyby nawet metafizyka dowiodła, że wszechświat jest ograniczony, jest ona bez wątpienia niezdolną do określenia warunków, w jakich znajdują się te granice; czy może ona np. twierdzić, iż one, między innymi, mogą być upodobnione do powierzchni nie przyjmujących ciepła? A jednak to jest warunek konieczny, aby można uważać zawsze za zero sumę pracy sił zewnętrznych<sup>4)</sup>. P a s q u i e r. Cours de mécanique rationelle, 3-e sec. str. 78, 89, 90.

<sup>1)</sup> M e r e i e r. La pensée et la loi de la conservation de l'énergie. Str. 9

Aby więc pogodzić doświadczenie z prawami fizyki mechanicznej, nie jest koniecznem przypuszczenie, iż zjawiska fizyczne, chemiczne, biologiczne, utożsamiają się pod wszystkimi względami ze zjawiskami ruchu; wystarczy przyznać, że siły przyrody materialnej działają tylko przy współdziałaniu ruchu. Fakty, rozumnie tłumaczone, nie mówią nam nic nad to. „Najpowierzchniwsze badanie faktów, pisał Hirn w 1868 r., uczy nas, że zjawiska światła, ciepła, elektryczności mogą się zastępować, mogą jedno drugiemu ustępować miejsca; że istnieje między nimi stosunek równoważności; że, gdy jedno zdaje się znikać, nie wywołując pracy lub określonego ruchu w masie materji, rodzi ono inne zjawisko tego samego rodzaju. Fakty te zostały doskonale zbadane w ostatnich czasach i przez wielu fizyków są uporządkowane i uklasyfikowane w sposób najbardziej metodyczny; jako przykład zacytuję piękną książkę Grovego. Ani jeden z tych faktów, najdrobniejszy choćby, nie pozwala nam twierdzić lub przeczyć, iż światło, ciepło, elektryczność winny być odniesione do jednej i tej samej zasady. Wszystkie, bez wyjątku, prowadzą nas do tego samego końcowego wniosku:

„Stosunek wzajemny, zastępstwo, poddane są prawu ilościowemu równoważności, prawu wyższemu równowagi. *Nihil ex nihilo; nihil in nihilo*“<sup>1)</sup>.

Twierdzenie przeto, które stało się już banalnym w książkach, popularyzujących nauki fizyczne: siły

---

<sup>1)</sup> Hirn. *Analyse élémentaire de l'univers*. Str. 326. Paris 1868. De S a n. *Cosmologia*. Lovanii 1881. Str. 339. N y s. *Le problème cosmologique*. Louvain 1888. r. II. art. III. str. 55—64.

natury sprowadzają się do ruchu, wymaga poprawki.

Działalność sił przyrody zależy od ruchu; siły mają więc zawsze pewną postać mechaniczną, i z tego powodu intensywność ich działania wyrazić można w terminach mechanicznych: to twierdzenie jest wyrazem faktów. Należy jeszcze dodać, że zjawisko ruchowe, które towarzyszy działaniu sił przyrody, może być nazwane ruchem jedynie w ogólnem znaczeniu; w rzeczywistości zmienia się ono wraz ze zjawiskami fizycznymi lub chemicznymi, które są w grze. Ruch polega już to na falowaniu elastycznych molekuł materji waźkiej; są to zjawiska słuchowe; już to polega na drganiu materji waźkiej czy niewaźkiej, eteru; są to zjawiska światła, ciepła, elektryczności. W zjawiskach chemicznych, ruch, będący skutkiem interwencji sił fizycznych, jest zmienny. Niema więc w przyrodzie ruchu, lecz są tylko ruchy.

Ale zasadniczą krytykę twierdzenia: siły przyrody sprowadzają się do ruchu, wyprowadza się z rozbioru samego ruchu.

Ruch, jako [ruch], jest tylko następstwem różnych pozycji, zajmowanych przez ciało poruszające się (*un mobile*) w przestrzeni. Ruch, jako ruch, nie jest akcją, ani nawet tą akcją zapożyczoną, udzieloną, nazywaną przez starożytnych słowami *ab extrinseco*. Czy można więc przyjąć, że to, co nie jest nawet akcją, stanowi samo zasób istotny wszystkich rodzajów działania sił materialnych? <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Boutroux*. *De la contingence*, str. 63 i następne.



Oczywiście, nie. Skoro więc uczeni mówią o r u c h u, używają tego słowa w dwóch bardzo różnych znaczeniach. Już to oni oznaczają przez to słowo ruch właściwy, czyli lokalną zmianę, szereg pozycji następczych ciała poruszającego się; już to i m p u l s c z y n n y, który pozwala jednemu ciału działać na drugie, naprzykład światłu lub ciepłu działać na organy naszych zmysłów. Otóż, ten impuls określa, charakteryzuje czynnik dany, jest przeto pewną j a k o ś c i ą.

Czy powiemy, że ta jakość, ten n i s u s i m p u l s i v u s, jest tylko siłą poruszającą? (force motrice).

Przypuściwszy, że tak jest, pozostanie jeszcze faktem, że natura obdarzona czuciem nie daje się sprowadzić do ruchu, w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz obdarzoną jest siłami. A z różnorodności zmian, jakim podlega subjekt otrzymujący impulsy, wolno wnosić o różnorodności impulsywnych sił.

Czy jednak można wnosić to choćby, w imię nauki, że różnorodność tych sił jest wyłącznie ilościowa, należąca do rzędu mechanicznego?

Nie; te siły czynne wywołują ruch, są więc one siłami poruszającymi; ale w doświadczeniu nic nie usprawiedliwia twierdzenia, że one są tylko siłami poruszającymi, niczem więcej.

Wielu uczonych, jak wiemy, ma zwyczaj stawiać jako tezę: jedność sił fizycznych. Stąd wynikałaby i identyfikacja tych sił z siłą mechaniczną i interpretacja czysto mechaniczna prawa zachowania „siły”.

Ale teza ta nie posiada za sobą ani obserwacji, ani głosowania powszechnego mistrzów nauki.

Lange, głośny historyk materjalizmu, zeznaje

to wyraźnie. Interpretacja prawa zachowania siły w sensie mechanicyzmu nie jest wnioskiem nauki; „jest to tylko ideałem rozumu“. Wewnętrzna natura materii i siły usuwa się przed człowiekiem nauki, mówi on; zagadnienie, przez nią podniesione, należy do teorii poznania.

Przytaczamy tu całkowite wyznanie uczonego niemieckiego, aby pokazać, że nie tylko fakty obserwowane, ale i powaga mężów nauki, nie przyznaje doniosłości teorii naukowej pierwszemu dogmatowi filozofii mechanicznej.

„Można w rozmaity sposób pojmować prawo zachowania siły, uważane dziś za tak doniosłe. Można więc przyjąć naprzód, że pierwiastki chemiczne posiadają pewne własności niezienne, z którymi współdziała ogólny mechanizm atomów w celu wywołania zjawisk; następnie można także przypuścić, że własności pierwiastków chemicznych są tylko określonymi formami ruchu ogólnego i zasadniczo jednorodnego materii. Od chwili, gdy rozważa się pierwiastki chemiczne jako proste zmiany materii pierwotnej, jednorodnej, ta ostatnia hipoteza staje się zrozumiałą bez trudu. Ale należy wyznać, że prawo zachowania siły, interpretowane według teorii najściślejszej i najogólniejszej, bynajmniej nie jest dowiedzione. Jest ono tylko „ideałem poznania“; ale ponieważ ten ideał jest najwyższym celem wszelkiego doświadczalnego badania, nie możemy się bez niego obejść“<sup>1)</sup>.

### **Mechanicyzm i doktryna przyczyn celowych.**

Zaznaczyliśmy już potężną reakcję, jaka powstała przeciwko systematycznemu wyłączeniu przy-

<sup>1)</sup> L a n g e. *Historia materjalizmu*.

czyn celowych w przyrodzie. „Pragnienie życia“ Schopenhauera, „idea—siła“ Fouillée'go, utożsamiona z popędem; „woluntaryzm“ Wundta — wszystkie te pojęcia są wskazówkami powrotu filozofii do celowości. Ruch neo-kantowski, tak żywy w chwili obecnej we Francyi, odpowiada analogicznemu dążeniu.

Jeden z najwydatniejszych mężów nauki dzisiejszej, Paulsen, profesor uniwersytetu w Berlinie, powstaje bardzo właściwie na to, co, wraz z przyrodnikiem Baerem, nazywa „teleofobią“, i nie waha się głosić, że w badaniu przyrody punkt widzenia celowościowy jest zasadniczym<sup>1)</sup>.

Podobnież i we Francyi, Emil Boutroux, profesor Sorbony, od wielu lat prowadzi kampanię przeciwko krańcowym dążeniom determinizmu mechanicznego. Nie uznaje on za prawdę, iż konieczność panuje zwierzchniczo w przyrodzie: doświadczenie pokazuje, że w następstwie zjawisk istnieje niejaka przypadkowość (contingence), wskazówka, według niego, pewnego stopnia dowolności w istotach, a stąd i celowości, która niemi rządzi.

„Istoty wszystkich stopni, pisze, posiadają pewien ideał do osiągnięcia i dla tej choćby racyi istnieć winna we wszystkich pewna doza dowolności, zdolność do zmiany, proporcjonalna do natury i wartości tego ideału... Porządek ontologiczny czyli przyczynowy związek zjawisk zakrywa przyczyny prawdziwe, czyli metafizyczne władze, rodzące zmiany w świecie... Przypadkowość (contingence) panuje więc w niejakiem mierze w szeregu przyczyn okre-

---

<sup>1)</sup> Fr. Paulsen. Einleitung in die Philosophie 224-230 Kausalität und Finalität. Berlin 1896.



ślających... Sama celowość wskazuje na pewną przypadkowość w następstwie zjawisk<sup>1)</sup>.

Kwestya istnienia celowości sprowadza się więc dla Boutroux do dowiedzenia się, czy w następstwie zjawisk odgrywa jaką rolę przypadkowość (contingence); i w przeciwnym razie determinizm mechaniczny zostałby dowiedzionym przez istnienie jednostajności i konieczności, rządzących światem.

Co do nas, sądzimy, że nie jest to dokładne określenie zagadnienia celowości.

Wolność i dowolność narzucają, co prawda, pewną przypadkowość (contingence). Albowiem wolność jest, przez swą definicyę, możliwością uczynienia wyboru pewnego środka, który posiada jedynie przypadkowy związek z celem, założonym przez istotę wolną. Dowolność jest dążeniem do osiągnięcia pewnego dobra upragnionego, i z tego powodu koniecznego, znanego; nie jest więc ona poddaną żelaznym prawom determinizmu mechanicznego, lecz idzie za kapryśnemi wpływami uczucia, podyktowanego subjektowi przez ocenę osobistą zewnętrzną realności, a stąd zupełnie względnych.

Ale zagadnienie celowości nie przestałoby istnieć nawet w obec braku istot, obdarzonych wolnością lub dowolnością.

„Zęby wyrzynają się pod wpływem konieczności, mówił Demokryt; przednie ostre i mogące łatwo przecinać, rozrywać, dalsze płaskie i zdolne do miażdżenia: co nas tu zmusza do przyjęcia celu, a nie prostego zbiegu okoliczności. Wogóle, wszędzie tam, gdzie w zbie-

---

<sup>1)</sup> Boutroux. De la contingence. 167, 168, 143. De l'idée de loi naturelle. 1895.

gu okoliczności zdaje się panować celowość, nie wiemy, co z nią począć. Tam, gdzie wszystkie okoliczności tak się zbiegły, jak gdyby zostały skupione przez dobór, uczyniony z intencją, wytwory są nie-naruszone, a to dla tego, że przypadek postawił je w szczęśliwych co do trwania warunkach; przeciwnie, tam, gdzie okoliczności dobrały się mniej zgodnie, wytwory ich zginęły lub giną, jak to powiedział Empedokles o potworach w połowie ludzkich, a w połowie zwierzęcych<sup>1)</sup>.

Oto streszczona przez Arystotelesa starożytna formuła determinizmu mechanicznego i zagadnienia celowości. Od Demokryta do Darwina zagadnienie nie zmieniło się zasadniczo. Istnieją w przyrodzie usposobienia korzystne, jak ostrza zębów siecznych, które pokarm rozdzierają, i trzony zębów tylnych, które go zamieniają w miazgę; są to skutki, które posiadają swe przyczyny sprawcze. Czyż zachodzi potrzeba widzenia w tem jeszcze i środków, zastosowanych do celów?

Bez wątpienia, są to skutki, ostatnie terminy w szeregu poprzedników i następników ; zwolennicy celowości, finaliści, temu nie przeczą. Ale punktem spornym jest to, czy przyczynowość sprawcza tłumaczy s a m a widowisko natury, rozpatrywane w całej swej pełni i pod wszystkimi postaciami.

Tu nie o to idzie, aby wytłumaczyć finaliście przebieg zdarzeń: Ależ tak, istnieją zęby sieczne: cóż dziwnego, że drobią one pokarm? Istnieją zęby trzonowe: cóż dziwnego, że one pokarm rozcierają i miazdzą? Ptak ma skrzydła, a więc używa ich do

1) Arystoteles. Fizyka, II, roz. VIII.

fruwania. Oko jest zorganizowane w ten sposób, że może widzieć światło; otóż światło jest dane; więc oko je widzi. Cóż w tem wszystkim jest tajemniczego? I cóż się wygra na tem, jeżeli się powie, że zęby sieczne zostały zrobione do drobienia pokarmów, zęby trzonowe do żucia, skrzydła do fruwania, a oko do widzenia światła?

Nie, tu nie idzie o postawienie finalisty wobec wyboru pomiędzy przyczynami sprawczymi i przyczynami celowymi. Finalista przyjmuje, podobnie jak i determinista, działanie przyczynowe poprzedników, które wywołują sprawczo pewne następniki; ale, dodaje on, istnieje taka uporządkowana całość następników, że nie zostałaby ona nigdy wytworzona, gdyby skutek nie był celem, ku któremu natura skierowała czynność poprzedników.

Wydaje się, że nie istnieje a p r i o r i żadna racya na to, aby siedemdziesiąt pięć ciał prostych naszej ziemi spotykały się w kombinacjach coraz bardziej złożonych i trwałych, które dochodzą, w pewnym punkcie, do utworzenia molekuly albuminoidu, następnie zawilego związku substancyi albuminoidalnych, różnorodnych, łączących się w protoplazmę, tworzących organizmy komórkowe, i ostatecznie tkanę kostną, która tu tworzyła siekacze, tam zęby trzonowe, gdzieindziej w kurczliwe mięśnie i skrzydła ptaków lub też w niesłychanie skomplikowane urządzenie organu wzrokowego.

Zapewne, nie jest to zadziwiające, iż zwierzę drobi lub miażdżyswe pokarmy, skoro posiada ono siekacze i zęby trzonowe; że ptak fruwa, skoro ma skrzydła; że oko widzi, skoro zdolne jest do widzenia światła, a światło widzialne jest dane: co jednak



miesza umysł, o ile zamyka się on w granicach przy- czynowości mechanicznej, to, że zdarzenia mogły by- ły urzeczywistnić żąb zwierzęcia, skrzydło ptaka, or- gan wzroku.

Wszystkie materiały, które wchodzą w kon- strukcję naszych budowli, istnieją w przyrodzie: wja- ki to sposób dzieje się, że przypadkowe spotkanie tych materiałów nie utworzyło nigdy pałacu?

Złoto, srebro, miedź istnieją w naturze: skąd pochodzi to, że cząsteczki tych metali nie ułożyły się w ten sposób, aby utworzyć zegarek?

Skoro spostrzegamy budynek tam, gdzie wi- dzieliśmy nagromadzone kamienie, piasek, cement, nie wahamy się widzieć w nim dzieła ręki intelligen- tnej. Skoro cząsteczki metalu ułożone są w mecha- nizm zegarkowy, któż wątpi o interwencji inteli- gentnej?

Dlaczegoż te pałace naturalne, które nazywa- my gniazdami ptaków, mrowiskami termitów i tyle in- nych cudów konstrukcyi przyrody miałyby się wymy- kać z pod prawa planu kierowniczego i celu zamierzo- nego?

Dlaczego te mechanizmy, tak przystosowane do swych funkcyi, które nazywamy imieniem organów u istot żyjących, dawałyby się łatwiej zrozumieć bez celowości, aniżeli dzieła ludzkiego przemysłu?

„Gdyby przyroda potrzebowała budować domy, mówi Arystoteles, wystarczyłoby jej wziąć się do tego tak, jak się do tego biorą nasi budowniczowie i mular- ze. Naodwrot, gdyby sztuka lub przemysł mogła od- tworzyć różne dzieła przyrody, wystarczyłoby czło- wiekowi kopiowanie postępowania przyrody. Jest

więc słusznem przypisywanie przyrodzie celowości, jaką posiadają dzieła ludzkie, i odwrotnie<sup>1)</sup>).

Co to jest przyczyna celowa? Nie jest to siła, dodana do przyczyn sprawczych i przeznaczona do wytłumaczenia tego, co w danym skutku, nie da się przypisać czynnikom poprzedzającym ten skutek. „Gdy fakty przeszłe, dające się ściśle obserwować, mówi Boutroux, wystarczają do całkowitego wytłumaczenia zjawiska, tłumaczenie jest przyczynowe. Gdy fakty przeszłe nie wystarczają i gdy trzeba powołać się na cośkolwiek, co nie zostało urzeczywistnione, co jeszcze nie istnieje, co może nie będzie urzeczywistnione zupełnie, lub co ma być tak urzeczywistnione dopiero w przyszłości, obecnie zaś przedstawia się jako tylko możliwe, wytłumaczenie jest mniej lub więcej celowe“<sup>2)</sup>.

Obawiamy się, aby ten rodzaj wyrażania się nie wywołał dwuznaczności.

Przyczyna celowa nie jest czemś, „co jeszcze nie istnieje“, bo w jaki sposób to, co jeszcze nie istnieje, mogłoby działać, „być przyczyną“? To określenie przyczyny celowej co najwyżej da się zastosować do celów z e w n ę t r z n y c h (extrinsèques), które Kierownik najwyższy musiał mieć na względzie, aby ustalić harmonię pomiędzy rzeczami w całości wszechświata. Prawdziwe przyczyny celowe, te, za które walczył Arystoteles w swojej Fizyce, są to przyczyny w e w n ę t r z n e, i m a n e n t n e rzeczy natury.

Descartes i Bacon znali tylko cele zewnętrzne, łatwo więc było im bawić się szyderstwami. Leibniz

<sup>1)</sup> Arystoteles. Fizyka. II, rozdz. VIII, 4.

<sup>2)</sup> De l'idée de loi naturelle, str. 97.

usubstancyował przyczyny celowe, napotkał więc, z powodów logicznych, te same przeszkody, co i jego rywale. Trzeba powrócić do perypatetyzmu, aby ująć prawdziwe pojęcie immanentnej celowości przyrody.

Immanentna celowość przyrody jest zasadniczym impulsem, który kieruje całą działalność bytu; to w rzeczywistości istota sama bytu, ale istota rozpatrywana w dążeniu do kresu, będącego jej celem. Dzięki tej celowej skłonności, „appetitus naturalis“, byt, który jest jednym w sobie, działa przy pośrednictwie wszystkich swych sił czyli władz w kierunku celu, wytkniętego dla jego działalności.

Dowód filozofii celowości leży głównie w tem, że w braku zasad celowości wewnętrznej istoty i ich czynności wydaneby zostały na łaskę kaprysów przypadku; stąd zaś wynikałoby, że nieporządek byłby w naturze regułą, a porządek wyjątkiem, przeciwnie więc, jak to nam okazuje powszechnie doświadczenie.

Przypuściwszy, w istocie, że niezliczone pierwiastki, które wchodzi w formację światów, gwiazd, naszych łądów i oceanów, lub w skład gatunków prawie nieskończonych, roślinnych i zwierzęcych, naszej ziemi, nie posiadają w łonie swem żadnej zasady wewnętrznej stałości i oddane są wyłącznie władzy przypadku, możnaby jeszcze pojąć, że pewna równowaga dynamiczna ustali się w wszechświecie, zważywszy, że równowaga jest wyłącznie funkcją masy i odległości i że ten podwójny warunek masy i odległości jest dany nieuniknienie z chwilą, gdy daną jest materya; ale poza tą równowagą i prawami mecha-



nicznemi, które jej strzegą, w co się obróci z konieczności porządek kosmosu?

Przypadek może również wywołać porządek, robi uwagę Arystoteles, ale wywołuje go tylko wyjątkowo, *in paucioribus*.

Pośród możliwych spotkań się pierwiastków kosmicznych, możliwość *a priori* spotkań chaotycznych byłaby nieskończenie wielką, możliwość kombinacji uporządkowanej nieskończenie małą. Anomalie i potworności byłyby więc regułą, harmonia wyjątkiem. W każdej chwili tworzyłyby się w ilości nieprzeliczonej zbiorowiska niestałe, które w chwilę potemby się rozlatywały: zbiorowiska trwale liczyłyby się jako cuda.

Tymczasem, co nam mówi doświadczenie? Co mówi nauka?

Każde ciało nieuorganizowane, poddane obserwacji i analizie, daje się poznać jako obdarzone własnościami mineralicznymi, fizycznymi, chemicznymi, które je charakteryzują, i które odnajdujemy w licznej kolekcji typów tego samego gatunku; typy każdego gatunku posiadają swe prawa specyficzne i skroś wszystkich wpływów, jednych przychylnych, innych wrogich, którym ciała poddane są ustawicznie, gatunki mineralne i chemiczne przetrwały.

Czy należy mówić o państwie życia? Organizm najpierwotniejszy, niech to będzie choćby komórka, przedstawia się jako skupienie harmonijne zadziwiająco złożone z pierwiastków i sił mechanicznych, [fizycznych i chemicznych, których połączenie jest koniecznym dla warunków organizacyi. Substancje białkowe są co najmniej związkami pięciu pierwiastków:

węgla, tlenu, wodoru, azotu i siarki; molekula białka zawiera setki atomów; jakże więc złożonym jest związek protoplazmatyczny? A co powiedzieć o samej komórce i o różnicowaniach jej organizmu? Co powiedzieć o organizmach wielokomórkowych, skąd wyszły gatunki niezliczone, roślinne i zwierzęce, które zaludniały lub zaludniają dziś naszą ziemię?

A każdy z tych organizmów w każdej ze swych części obdarzony jest ciągłym ruchem przyswajania i wydzielania; istota żyjąca rozwija się i rozmnaża, i ten przepływ życia trwa skroś wieków, bez końca, a jednak nieporządek nigdy nie ogarnia świata biologicznego.

Czy to jest dziełem przypadku?

Powiedzieć, że to jest rezultatem organizacyi, nie wytłumaczy to nic; ponieważ właśnie my usiłujemy zdać sobie sprawę ze samej organizacyi, z całości harmonijnej, przystosowanej do funkcji życiowych, jaką ona urzeczywistnia, z rozpowszechnienia się jej w przestrzeni, utrwalenia się jej skroś wieków.

Na nic też się przyda powiedzieć, za Darwinem, że okoliczności prowadzą pomyślne dyspozycje, organizmy zastosowują się do środowiska i wzmacniają stopniowo w walce o życie. W tej teorii doboru naturalnego jest tylko *petitio principii*. Bo skąd pochodzi, że typ, któremu przypisują zdolność przywłaszczania sobie pomyślnych dyspozycyi, przystosowujących go do środowiska i wzmacniających w walce o byt, opiera się niepomyślnym wpływom środowiska i walczy z powodzeniem o życie, wobec braku dyspozycyi, którym się przypisuje tak wielką doniosłość?

Trzebaby lat, wieków może, zanim nagromadzenie szczęśliwych zmian przy pomocy dziedziczności utworzy organ, zdolny do nowej funkcji, pożytecznej lub koniecznej. A skąd zaczerpnie istota żyjąca siły oporu przez ten czas tworzenia się organu? Aby stawić opór, potrzeba punktu oparcia; otóż ten punkt oparcia na zasadzie hipotezy nie istnieje jeszcze; w jakiż sposób okazać może swój skutek przed swem narodzeniem się?

Istnieje jedno tylko możliwe wytłumaczenie dyspozycji harmonijnych i stałości typów uorganizowanych, jak i, mówiąc ogólniej, istnienia i trwania typów specyficznych w przyrodzie: jest niem istnienie, w łonie każdego z typów specyficznych, w wewnętrznej zasady stałości (stabilité), dzięki której pierwiastki i siły, jakimi dana substancja rozporządza, obierają ten kierunek, którego wymaga zachowanie i rozwój całości.

Te zasady wewnętrzne stałości nazywali filozofowie wieków średnich, za Arystoteselem, formami specyficznymi lub formami substancjalnymi specyficznymi związków przyrody.

To, co nazywa się, w porządku konstytucji istot, ich formą specyficzną, w porządku celowości jest zasadą wewnętrzną, skłaniającą istotę do działania w kierunku tego celu, który twórca przyrody określił dla jej działalności.

Zasada przyczynowości nie dodaje nowej siły do sił sprawczych, nie jest ona przeznaczona do wytłumaczenia wytworzenia się pozostałości przypadkowej, której konieczne prawa sprawczości wytwarzać nie powinny; jest ona koniecznym dopełnieniem, zawartem w samej przyrodzie, dzięki której podstawowa zasada



da sprawczości i wszystkie, od niej pochodzące siły i władze są w stanie rozwijać swą czynność.

Pomiędzy przyczyną sprawczą i przyczyną celową istnieje więc rzeczywista wzajemność zależności. Zasada sprawcza jest przyczyną celu, ponieważ to ona robi to, że cel istnieje. Cel ze swej strony, jest przyczyną sprawczości, ponieważ sprawczość wytwarza się po to jedynie, aby urzeczywistnić cel. A więc czynnik otrzymuje od celu swą władzę sprawczą.

Odrzucać te zasady wewnętrzne, jest to skazywać się na zastępowanie racjonalnego wytłumaczenia faktów przez słowo magiczne, które nic nie tłumaczy: przypadek; lub też na odwoływanie się do Przyczyny zewnętrznej i do jej bezpośredniej interwencji w każdej chwili tworzenia się wszystkich stworzonych zjawisk, istnienia i zachowania porządku przyrodzonego.

Historja potwierdza te dedukcye. Okazyonalizm Malebranche'a i Leibniza, który zastępuje działanie przyczyn wtórnych akcją bezpośrednią Boga; teorye Darwinistyczne, odnowienie teoryi przypadku Demokryta i Empedoklesa, wytrysły z antyfinalistycznej fizyki Descartesa i Bakona, podobnie jak wybuch następuje w masie eksplodujących substancyi, powolnie nagromadzonych.

## ROZDZIAŁ VII.

### **Krytyka zasad pozytywizmu.**

Przedmiotem naszego poznania jest tylko zmysłowe, tak że to, co nie jest zmysłowem, powinno być uważane przez nas za synonim nierzeczywistego.

Taka jest doktryna zasadnicza pozytywistów, którzy, wraz ze Stuartem Millem, stawiają tezę, że umysł ludzki posiada jeden tylko sposób myślenia, „pozytywny”, co oznaczać ma, w języku zwykłym, że człowiek posiada jeden tylko sposób poznania: mianowicie poznawania przez zmysły.

Rozprawy, wzbudzone przez pozytywizm, sprowadzają się do następującego zasadniczego twierdzenia: cała sfera poznawalnego zamkniętą jest w zmysłowem; człowiek z natury swojej nie wie o niczem, co nie należy do porządku doświadczalnego.

Otóż to twierdzenie jest postulatem, którego nie nie usprawiedliwia.

Dalecy jesteśmy od kwestyonowania tej prawdy, że pierwszych materyałów poznania dostarcza nam doświadczenie zmysłowe, zewnętrzne czy wewnętrz-

ne; broniliśmy wyżej tej doktryny przeciwko teoryom pojęć wrodzonych, które się poczęły od Descartesa.

Ale nie zostało dowiedzionem, że te materiały powinny zachowywać zawsze ten charakter szczególności i dowolności, jaki posiadają w przyrodzie i w naszych postrzeżeniach zmysłowych. Wraz z Arystotelesem i filozofami, którzy wślawili się w wiekach średnich, a wiadomo, że jest ich legion, wolno jest utrzymywać, iż materiały doświadczalne poddane są u nas pod opracowanie umysłu, który nam przedstawia je w stanie oderwanym, oddzielnie od ich charakteru indywidualizacyjnego. Za każdym razem, gdy się zapytujemy, czym jest pewna rzecz,  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  według sławnego wyrażenia Arystotelesa, usiłujemy ją określić przy pomocy formuły abstrakcyjnej; istota danej rzeczy  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ , obecną jest w umyśle w stanie oderwanym.

Istoty układają się według klas, zdarzenia według praw, ogólne nauki o przyrodzie tworzą się, ponieważ istota oderwana, rozważana refleksyjnie bez tego, co ją uosabia w przyrodzie i w naszych postrzeżeniach, daje się stosować do nieskończonego szeregu podmiotów, które posiadają lub mogą posiadać, pod powłoką swych rysów odróżniających, tę jedną naturę, którą umysł wydobył przy pomocy aktu abstrahowania.

Pozytywizm sądzi, że to są tylko złudzenia umysłu.

Pojęcie abstrakcyjności jest chimerą; pojęcie ogólności jest tylko pojęciem zbiorowości, pojęciem ograniczonej sumy spostrzeżeń; pojęcie linii prostej, na przykład, lub też wszystkich



linii prostych nie znalazłoby miejsca w katalogu naszych wiadomości; znamy jakoby tylko linie określone przez swój charakter konkretny wielkości, kierunku, materyalnego podścieliska, przez swe położenie w przestrzeni, przez swoje urzeczywistnienie w przyrodzie w danym dokładnie momencie czasu.

Prawa matematyczne i metafizyczne byłyby tylko skróconemi formułkami, streszczającemi, dla wygody pamięciowej, skończoną ilość doświadczeń odbytych i rezultatów nabytych; demonstrujące rozumowanie, jeżeli pominiemy indukcyę, miałyby tylko wartość słowną, a sama indukcyja byłaby tylko nagromadzeniem doświadczeń. Nauka i filozofia byłyby więc ostatecznie tylko uporządkowaniem sądów doświadczalnych.

Stawiając jako tezy podobnie paradoksalne pojęcia, należałoby móżdż poprzeć je dowodami. Albowiem, przed uwierzeniem w to, że samorodne sądy ludzkości są błędne, mówi subtelnie O. Monsabré, słusznem jest przypuszczać, że ludzkość ma racyę.

Pozytywizm nie doznaje tych skrupułów: formułuje on z góry, jako pewnik oczywisty, zasadę, iż tylko zmysłowe może stanowić przedmiot poznania.

Alę zasada ta daleką jest od oczywistości.

Pojęcia bytu i bytu cielesnego nie posiadają zawartości identycznej. Cieleśność dorzuca coś do bytu, czego byt nie zawiera. Możemy przeto zrozumieć byt, niezależnie od rozumienia bytu cielesnego.

Stąd zaś wynika, że nie należy, w imię analizy naszych pojęć zasadniczych, odrzucać a priori wewnętrznej możliwości bytu niecielesnego.

Niewątpliwie, możliwość bytu, różnego od ciała, nie da się też potwierdzić a priori; albowiem faktycznie pojęcia nasze otrzymują swą pozytywną zawartość od doświadczenia zmysłowego, a zmysłowe doświadczenie osiągnąć może tylko tego, co jest cielesnem.

Nie widzimy więc możliwości pozytywnej niematerialności, ani też z tego powodu jej pozytywnej zrozumiałości przy pomocy władzy myślowej, wyższej od zmysłów; ale też, tem bardziej, nie widzimy widocznej niemożliwości niematerialności, a z tego powodu i widocznej niemożliwości poznania naddoświadczalnego.

Rozprawy o możliwości lub niemożliwości metafizyki zawarte są całkowicie w tem rozróżnieniu.

Kwestya ta zaś nie może być rozstrzygnięta a priori; przeciąć ją jednym zaprzeczeniem, jest to postąpić nienaukowo.

Co do nas, którzy przeciwstawiamy metafizykę agnostycyzmowi, usiłujemy, biorąc za punkt wyjścia fakty doświadczalne, pokazać, że nawet na gruncie doświadczenia, narzucają się sprzeczności, jeżeli niematerialne nie istnieje. Jeżeli istnieje, jest ono oczywiście możliwe; a prawa metafizyki są zabezpieczone.

Postępowanie pozytywizmu jest więc krzywą niesprawiedliwością.

Ktokolwiek chce dostarczyć dowodów istnienia i możliwości rzeczy niematerialnych, ma prawo być wysłuchanym. Odmówić mu uwagi jest to uprzedzenie.

To też każdy myślący człowiek zajmuje się metafizyką: jeden, aby ją odrzucić, drugi, aby ją potwier-

dzić. Bo przez sam fakt zaprzeczenia agnostyk uznaje istnienie zagadnień, które metafizyka podnosi.

Powiedz nam może, iż minął czas systematycznych konstrukcyi a priori, na wzór Fichtego, Schellinga, Hegla, Schopenhauera; że porównanie pomiędzy postępem nauk, zajmujących się rzeczywistością, a jałowością metafizyki w pierwszej połowie tego stulecia, oddalić nas powinno od systemów, których jedyną zaletą, jeżeli to jest zaletą, stanowi sztuczna oryginalność ich autorów? Na to się chętnie zgodzimy.

Ale istnieją pewne zagadnienia ogólne, których nauki poszczególne nie rozwiązują, jakkolwiek do nich prowadzą; po za granicami fizyki i psychologii istnieją pewne kwestye ostateczne o naturze ciała i ducha, o sposobie pojmowania powszechności rzeczy: człowiek będzie szukał odpowiedzi zawsze na te zagadnienia, „ostatnie i powszechne“, mówi słusznie Paulsen, i to dopóty dopóki czuć będzie w sercu pragnienie poznania, i w tem znaczeniu metafizyka jest nieśmiertelną<sup>1)</sup>.

Wewnętrzny grunt rzeczy, ich stosunki w całości świata, obiektywność i geneza poznania, moralna doniosłość ludzkich postępów: te kwestye i podobne nie będą nigdy obojętnymi dla umysłów zastanawiających się<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Paulsen. Einleitung in die Philosophie. str. 46. 47.

<sup>2)</sup> Paulsen sprowadza do następujących terminów zagadnienia metafizyczne doby obecnej.

Pierwsza ogólna kwestya, która przed nami staje, ma za przedmiot naturę rzeczywistości. Ta kwestya nie może być załatwiona przez prostą odpowiedź, ponieważ rzeczywistość nie przedstawia się nam w sposób jednostajny. Istnieje rzeczywistość wi-



Upłynęło prawie lat sześćdziesiąt od epoki, gdy Hegel, obalony i zrzucony z piedestału, podeptany został przez Schopenhauera; gdy „skrajna lewica hegeliańska”, przedstawiona przez Feuerbacha, Bruno-

---

dzialna, jak w fizyce; ale jest także rzeczywistość niewidzialna, jak w psychologii. Czy istnieją więc dwa rodzaje rzeczywistości, zupełnie różne? Czy można dwie te formy sprowadzić do jednej?

Od odpowiedzi na tę kwestyę zależą różne punkty widzenia w metafizyce, które oznaczają słowami: dualizm, materializm, spirytualizm lub idealizm.

Filozofia zresztą dąży zawsze od dualizmu do monizmu, i stosownie do jedności, w której widzi swe zakończenie, staje się monizmem już to materialistycznym, już to spirytualistycznym, już to idealistycznym, już to zresztą monizmem zabarwionym przez agnostycyzm.

Drugie zagadnienie jest kosmologicznem lub teologicznem. Można je sformułować w ten sposób: Jakie pojęcie mieć winniśmy o związku rzeczy? Jaka jest forma rzeczywistości, rozważanej jako całość?

Atomizm, teizm, panteizm są różnymi odpowiedziami na tę kwestyę. Atomizm czyli pluralizm nie jest z konieczności materialistycznym: świadkiem monadologia Leibniza, która ma kształt spirytualistyczny.

Ale i tu jeszcze filozofia pluralistyczna posiada wybitną dążność do jedności. Monistyczny pogląd na świat przypuszcza bowiem albo jedność planu, i to będzie teizm, albo jedność rzeczywistości substancjalną, i to będzie panteizm.

Inne zagadnienia dotyczą poznania. W gruncie rzeczy jest ich dwa, które zajmują się wartością przedmiotową i początkiem poznania.

Co to znaczy poznać? Na tę pierwszą kwestyę odpowiadają realizm, idealizm lub fenomenalizm.

Wjaki sposób wytwarzają się nasze wiadomości? Odpowiedzi na to drugie pytanie dostarczają nam empiryzm i racjonalizm.

na Bauera, Maxa Stirnera, Arnolda Rugego, odwróciła się od mistrza, identyfikując „ideę” z naturą konkretną, zupełnie tak samo, jakby to uczynił materialista ateusz z XVIII wieku; gdy Buechner, Mole-schott, Karol Vogt stawiali materyalizm na znieważonym ołtarzu nauki; obserwator powierzchowny mógł był mniemać, że metafizyka zginęła w odmęcie rewolucyjnym.

Ale reakcyja uniosła tylko „fikcyę” ducha metafizycznego, jak się wyraził Wundt; badanie zasadniczych zagadnień, przed którymi nauki pojedyncze się zatrzymują, kieruje ciągle całą filozoficzną myślą.

Jedność kompozycyi istot przyrody, pierwszeństwo ontologiczne umysłowości, to jest podstawy popędowej, przed rzeczywistością fizyczną, dzięki mechanizmowi idei—sił; prawo rozwoju powszechnego, zaprzeczenie transcendensu; idealizm jako rozwiązanie problemu poznania; oparcie moralności na złudnej idei wolności: oto metafizyka Fouillégo, w formie już to postulatów, już to wniosków<sup>1)</sup>.

---

Wreszcie, ostatnie zagadnienie dotyczy m o r a l n o ś c i Czyny i uczucia ludzkie nie mają identycznej wartości: jaka jest najwyższa norma wartości postępków ludzkich?

Etyka t e l e o l o g i e z n a, zwana w Anglii u t y l i t a r n ą, uważa za dobre i za złe to, co jest korzystne i niekorzystne dla jednostki lub dla ogółu jednostek; formalistyczną czyli intuicyonistyczną moralność przedstawia h e d o n i z m, który za podstawę moralności daje uczucia, przyjemności lub szczęścia, i e n e r g i z m (energisme), który dobro najwyższe widzi w rozwinięciu możliwie największem najwyższych zdolności natury ludzkiej. L. c. str. 48—52.

<sup>1)</sup> Skoro Fouillée, idealista i agnostyk w swej teoryi poznania, zarzuca Spencerowi transcendentny charakter „niepoznawalnego“ i zastępuje je filozofią radykalnie immanentną; skoro za-

Doświadczenie wymaga dopełnienia, pisze Wundt; zasada racji wystarczającej, oparta na danych doświadczalnych, podtrzymuje rozum w jego wznoszeniu się ku transcendensowi i prowadzi go do stosowania pojęć jedności i ogółu w psychologii, kosmologii i ontologii.

A czyż filozofia Spencera, filozofia, która w pojęciu autora miała być tylko uogólnieniem doświadczenia, nie jest ostatecznie reakcją przeciwko poziomemu pozytywizmowi?

Podstawowe prawa rozwoju, mianowicie prawo „niestałości jednorodnego“ <sup>1)</sup>, ze swą grą rytmiczną

---

rzuca ewolucjonizmowi spencerowskiemu dualizm i przeciwstawia mu jedność kompozycji istot i nieograniczoną powszechność prawa ich rozwoju, cóż innego czyni wtedy, jeżeli nie stawia z kolei postulatów swej metafizyki?

Mówimy postulaty, bo gdzież w samej rzeczy są dowody a posteriori, że wszystkie istoty istnieją; i jaki jest dowód a priori, że wszystkie winny posiadać naturę identyczną (monizm), być poddane niustającemu rozwojowi (ewolucjonizm), ochronione od wszelkiego wpływu transcendentnego (filozofia immanentności)?

O ileż to lepiej postawił kwestyę Wundt, traktując te konstrukcyjne a priori jako fikcyjne poetów i przyjmując za punkt wyjścia trwałe grunto doświadczenia!

<sup>1)</sup> Dyskusya Spencerowskiej doktryny rozwoju nie wchodzi w zakres planu niniejszego dzieła. Zastrzegamy ją sobie do następnego tomu naszych „Badań psychologicznych.“ Cheemy tu uczynić jednak jedną uwagę, dotyczącą zasadniczo hypotetycznego charakteru „praw“, postawionych przez filozofa angielskiego. Dajemy tu głos przyrodnikowi francuskiemu, Yves'owi Delage'owi. „Nigdy się nie wyciągnie żadnej korzyści dla biologii, pisze, z tych głośnych i pięknie brzmiących formuł, jak np. **Niestałość jednorodnego.** Cóż oznacza ta zasada, że jednorodny system dąży do zwiechnięcia i zamiany w różno-



asocyacji i dysocyacji, rozwoju i rozkładu; prawo „biegunowości jednostek fizyologicznych“, <sup>2)</sup> czyż nie są hipotezami metafizycznymi o początku rzeczy?

A wniosek ogólny **P i e r w s z y c h Z a s a d**: „Istnieje absolut, dla nas niepoznawalny; jest on je-

---

rodny przez siły przypadkowe? Dobrze! Ale cóż stąd wynika? Nie.

„Zmiana, mówi Spencer, jest nieunikniona, ponieważ każdy system, nawet jednorodny, jest niestały. Z drugiej strony, jajko nie zapłodnione nie może się rozwinąć, ponieważ, jako jednorodne, nie jest dostatecznie niestałe: potrzebuje spermatozoidu, aby różniczkować swą substancję, uczynić ją różnorodną, złamać swą równowagę stałą i dać rozmach rozwojowi. A więc, w jednym razie skutek następuje p o m i m o jednorodności, w innym nie może on nastąpić z p o w o d u jednorodności. Wszystko więc zależy od ilości, od stopnia jednorodności. Jakież stopień związany jest z wywołaniem danego objawu? Tego zasada nie mówi. A jednak to jest jedyna rzecz, mająca doniosłość. Przyczyna, dla której istota zmienia się tu, j a k k o l w i e k jednorodna, i dla której jajko pozostaje biernem tam, c h o c i a ż jest jednorodnem, jest nieznaną. Przykłady podobne możnaby mnożyć.“ *D e l a g e*. La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité str. 438. Paris 1895.

<sup>2)</sup> „B i e g u n o w o ś ć (polarité) oznacza poprostu siłę atrakcyjną, skierowaną w pewien sposób. Podobna siła może zmieniać się tylko w kierunku natężenia i punkcie przyczepienia. Te trzy czynniki nie nadają się do kombinacji zbyt licznych. Różnorodność form krystalicznych pokazuje nam niezawodnie to wszystko, czego od nich można było oczekiwać. Przypuśćmy interwencję jeszcze formy, którą przyjmuje agregat w każdym momencie swej postępowej komplikacji. Wyobraźnia nie może pojąć, aby to już były składniki różnaitości form, odpowiadających różności organizmów. Czy Spencer sam zdołałby wyobrazić sobie choćby przez obraz przybliżony różnicę początkową pomiędzy jednostkami dwu zbliżonych gatunków, które, różnią się o drobniutki ukazujące się na końcu ich ontogenezy?, Tamże str. 439.

dynym i stałym podścieliskiem ruchu, zmian, materyi, siły, świadomości;“ czyż to nie jest próbą odpowiedzi na zagadnienia, dotyczące bytu i poznania?

Niewątpliwie, pod piórem Spencera odpowiedzi te są na pierwszy rzut oka sprzecznemi.

Jeżeli, jak to chciał on pokazać, absolut, materya, ja—są pojęciami złożonemi ze sprecznych pierwiastków, absolut, materya, ja są wewnątrznie, w istocie swej, niemożliwe i zbyt jest widocznem stąd, że absolut, materya i ja nie istnieją.

Jeżeli myśl poddaną jest pod prawo względności, a poznanie absolutu wyłącza warunki względności; jeżeli świadomość wymaga koniecznie dwoistości rzeczywistej terminów, widocznem jest, iż subjekt, znający siebie samego, w swej identyczności, jako przedmiot, jest rzeczą sprzeczną, a wniosek narzuca się, iż myśl nie dosięga ani absolutu, ani ja.

Jakąż potężną potrzebę metafizyki uczuwać musiał Spencer, gdy, wbrew swemu kryterium niepojętości, z którego uczynił normę myśli, potwierdził istnienie transcendensu niepoznawalnego!

I Spencer o z n a j m i a, iż ten transcendens, którego nie zna, jest jedynym; twierdzi, iż jest on trwałym i stałym i poddanym pod prawo rozwoju od jednorodnego do różnorodnego. A materya niepoznawalna, podmiot ruchu, i ja niepoznawalne, podmiot stanów świadomych, i Bóg, głębia niepoznawalna, wszystkich religii, uznane są za identyczne. Czyż istnieje coś bardziej niepojętego a zarazem i dowolnego nad podobną identyfikację?

Wewnętrzne niezgody, które Spencer niezawodnie zwalczyć musiał, aby potwierdzić tyle sprecz-

nych składników w tym samym systemacie myśli, czyż nie są dowodem, że nauka, posunięta do ostatnich granic uogólnienia, prowadzi nieuniknienie do metafizyki?

Ale metafizyka, nawet możliwa, nawet potrzebna, nawet konieczna dla agnostyków, którzy ją uprawiają przecząc jej, czy nie posiada, z natury swojej, przeciwnych postępowi naukowemu dążeń?

Trzy etapy, zaznaczone przez Comta, od teologii do metafizyki i od tej ostatniej do fizyki, czyż nie znamionują postępu? czyż nie odpowiadają, zarówno w życiu narodów jak w rozwoju jednostek, dzieciństwu, młodości, wiekowi dojrzałemu?

Ze stanowiska historycznego należy postawić temu poważne zastrzeżenia.

Można przyjąć, że w różnych epokach historii wysiłki ludzkiej myśli nacechowane były skłonnością, już to do wiary, już to do metafizyki, już to do nauk obserwacyjnych; ale fałszem jest, aby w jakiegokolwiek epoce życia historycznego ludów którakolwiek z tych skłonności wykluczała inne.

Któż ośmieli się zaprzeczyć, iżby w Arystotelesie np. duch metafizyczny najdoskonalszy nie był połączony w wybitnej syntezie z najwydatniejszym duchem obserwacji? A sławna szkoła aleksandryjska, tak odznaczająca się swą wiarą, czyż nie przeciwdziałała antynaukowym przesadom szkoły afrykańskiej i czyż nie połączyła w świetny sposób w osobach głównych mistrzów Didaskaleonu najbardziej analitycznej nauki o rzeczach z najabstrakcyjniejszymi koncepcjami świata myśli?

Czyż Descartes, Leibniz, Newton nie byli zarazem wierzącymi, metafizykami i uczonymi? A czyż



Kant i Helmholtz i Wundt, wśród bliższych nam, przestali być uczonymi dlatego, że zajmowali się metafizyką? Nie! zaczęli oni od nauki, i w sprzeczności z wymaganiami Comte'a, nauka doprowadziła ich do metafizyki.

Napróżnobyśmy usiłowali pogodzić te fakty, jak i mnóstwo innych z trzema fazami „historycznymi“ Comte'a. Wszystko, co się da wyciągnąć z aktu oskarżenia, ułożonego przez pozytywistę francuskiego, jest to, iż Comte pomieszał marzenia bez kontroli z metafizyką, fetyszym z religią.

„Bez wątpienia, pisze jeden z młodych filozofów z powodu tego pomieszania pojęć, religia i przesąd przypuszczają, jedna i drugi, wierzenie w coś niezrozumiałego i nadprzyrodzonego; ale wiara przesądna jest ślepa, dowolna, najczęściej niedorzeczna, w widocznej sprzeczności z wnioskami doświadczenia, które odsłania nam istnienie w świecie powszechnego i trwałego porządku; przeciwnie wiara religijna, której najwyższym wyrazem jest monoteizm, nie tylko nie sprzeciwia się porządkowi przyrodzonemu, ale z niego wypływa w sposób samorodny... A ponieważ religia i przesąd rozwijają się w kierunkach sobie przeciwnych, jest to więc błąd widoczny, gdy się bierze jedno za drugie.“<sup>1)</sup>

A w życiu indywidualnem: zapewne, dziecko wierzy, zanim zacznie rozumować osobiście. Wychowanie i wiara tworzą pierwszy grunt wiedzy. Ale czy z tego wynika, że w dniu, w którym ukaże się refle-

---

1) J. H a l l e u x. Les principes du positivisme contemporain. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1895.

ksya, wypędzi ona wierzenia wychowania i religii?— Czy aby uprawiać z korzyścią nauki fizyczne, należy rozpocząć od wyrzeczenia się tradycyjnych nabytków doktryn metafizycznych?

Oczywiście, nie.

Dowód, że te trzy stany współlistnieć mogą bez starć, mamy w tem, iż one faktycznie współlistniały, jak to przed chwilą mówiliśmy, u najwyższych geniuszów, jakimi się szczyli ludzkość.

Ale, uczyniwszy to zastrzeżenie, pośpieszamy uznać, iż spostrzeżenia Comte'a zawierają część prawdy.

Ze specjalnego punktu widzenia uprawiania nauk fizycznych, religijne i metafizyczne poglądy mogą stać się szkodliwemi. Na niewiele przyda się w nauce powoływanie się na przyczyny zewnętrzne, oddalone; jedyny środek demonstracyi, ściśle naukowej, jest ten, który Arystoteles nazwał mianem ἀπόδειξις διότι a który polega na wiązaniu zjawisk obserwacyi αἰτίαι ὀκράται, z własnościami wewnętrznymi i bezpośredniemi podmiotu.

Zdać sprawę z choroby przez stan humorów lub chorobliwą dyspozycję temperamentów, nie jest to jeszcze nauka medycyny; wskazać bakcyła, którego rezultatem jest choroba organizmu, opisać sposób życia jego, wytwarzanie trujących substancyi, których on jest czynnikiem, i drogę, przez którą te substancye wsiąkają do ustroju, oto przedmiot nauki patologii.

Zdać sprawę ze złożoności naszego życia psychologicznego przy pomocy nieokreślonych zasad, którym daje się imię władz lub duszy,

jest to igranie słowami, a nie budowanie nauki psychologii. Jest to nawet zatrzymanie postępu psychologii, bo prowizoryczne zadowolenie, jakie dają te pozory rozwiązań leniwemu umysłowi, zmniejsza natężenie badania i opóźnia przyjsście rzeczywistych rozwiązań.

Podstawienie Boga na miejsce przyczyn wtórnych, jak to uczynił np. Malebranche, a w psychologii Leibniz, jest to unicestwienie naukowych usiłowań i uspienie ducha ludzkiego w jałowej wierze.

I skoro, na podobieństwo dzisiejszych fizyków, przypisujących e t e r o w i lub e t e r o m przypuszczalnym fizyczne objawy ciepła, światła, elektryczności, których natury nie znają równie jak i twórczych poprzedników, scholastycy z epoki upadku, niezadowoleni z używania tajemniczych terminów na oznaczenie przyczyn, o których wiedzieli, że ich nie znają, byli przekonani, iż czynią dzieło pożyteczne, zastępując fakt konkretny przez ten sam fakt, zamaskowany w formule oderwanej: to w ten sposób psuli tylko drogę nauki i opóźniali jej postęp.

Comte ma słuszość, gdy powstaje przeciwko fetysyzmowi religijnemu, który zastępuje sztucznymi bałwanami jedyne Boga rozumu i rozumowanej wiary; przeciwko fetysyzmowi metafizycznemu, który wprowadza samowolnie do nauki pozytywnej nieokreślone jestestwa, nie powiązane bezpośrednio z faktami, które one mają tłumaczyć.

Jego Wykład filozofii pozytywnej zaznaczył krok powrotu do arystotelicznej, jedynie ścisłej, koncepcji wiedzy, według której naukę można by było określić: Całość twierdzeń usystematyzowana



już to bezpośrednio, już to pośrednio przez inne twierdzenia, widocznych i pewnych, wyprowadzonych z natury i własności danego podmiotu i uwidaczniających w tych własnościach podstawę praw, które kierują spostrzeganiem zjawiskami.

To jest nauką, tu leży zaspokojenie aspiracji ludzkiego umysłu. Wszelkie badania, nie wychodzące po za stwierdzenia faktu albo jego przyczyn pośrednich i oddalonych, nie przekraczają też zakresu pracy przygotowawczej do właściwej nauki.

M e t a f i z y k a sama jest w znacznej części solidarną z nauką, w ten sposób zrozumianą.

Zapewnie, istnieją twierdzenia aksjomatyczne i pewne ogólne założenia, do których najpospolitsza obserwacja dostarcza elementów w dostatecznej mierze; historia filozofii mówi nam wyraźnie, że geniusze metafizyczne pierwszego stopnia zapożyczyli od powszechnie znanych faktów „perennis philosophia;“ mimo to nauka pozostaje zwykłą drogą postępu metafizycznego. Zanim przypisze się powszechności rzeczy ich przyczyny ostatnie, naturalnem jest odnalezienie dla grup różnorodnych, które ta powszechność obejmuje, dotyczących ich przyczyn bezpośrednich. Któż nie marzy o geniuszu, zdolnym douczynienia syntezy metafizycznej dzisiejszej wiedzy, — w końcu wieku, w którym fizyka i matematyka tak rozszerzyły swój zakres, w którym utworzyły się chemia, biologia, embryogenia i psychofizyka, w którym tyle innych nauk pomocniczych przynosi pilne swe poparcie badawczej myśli!

Wolf zadał cios metafizyce, gdy skruszył trylogię intelektualną, którą starożytni zawsze szanowali; w dniu, w którym nauka przyrody i matematyka odłączone zostały od metafizyki, zginął wspólny język,

którym porozumiewali się między sobą ludzie poświęcający się każdej z tych nauk. Od tej chwili mnożyć się poczęły dwuznaczności; terminy, oznaczające najbardziej podstawowe pojęcia materyi, substancyi, ruchu, siły, energii, przyczyny i mnóstwo innych, zaczęto używać w różnych znaczeniach w nauce i filozofii; stąd nieporozumienia, które odosobnienie zwiększało, i w końcu doszło do tego, że zaczęto, wraz z Comtem, uważać dążenie naukowe i dążenie metafizyczne jako niezgodne z sobą, a nawet będące w sprzeczności koniecznej.

Tymczasem ta przypuszczalna sprzeczność dążności jest przeciwko naturze.

Nauki poszczególne są integralną częścią filozofii; każdy uczony konsekwentny jest metafizykiem w swej gałęzi.

Pomiędzy starem pojęciem metafizyki a tą „wielką nową specjalnością,“ której wymagał Comte i której za przedmiot dał „badanie ogólnych wyników naukowych“, różnica jest tylko powierzchowna. „Winniśmy się obawiać, pisał, aby umysł ludzki nie skończył na zagubieniu się w pracach szczegółowych. Nie ukrywajmy przed sobą, że tu właśnie leży strona zasadniczo słaba, z której[atakować mogą filozofię pozytywną jeszcze z niejaką nadzieją powodzenia zwolennicy filozofii teologicznej i metafizycznej. Oczywiście, że prawdziwym środkiem na zatrzymanie zgubnego wpływu, który grozi przyszłości intelektualnej, z powodu zbyt wielkiej specjalizacji poszukiwań indywidualnych, nie może być powrót do tej starożytnej konfuzji prac, która zatrzymywałaby postęp ludzkiego umysłu i która zresztą dziś stała się na szczęście niemożliwą. Polega on, przeciwnie, na udoskonaleniu podziału samej pracy. Wystarczy, istotnie,

uczynić z badania ogólnych prawd naukowych jedną specjalność więcej.“<sup>1)</sup>

Skąd więc pochodzi niezgoda pomiędzy starożytną metafizyką a pozytywizmem agnostycznym?

Jest w niej więcej nieporozumienia, niżeli zasadniczych różnic.

Pierwsze nieporozumienie pochodzi stąd, że duża liczba obrońców i przeciwników metafizyki czyni sobie zbyt ciasne o niej pojęcie; sądzą mianowicie, że jest ona nieodłączną od metody refleksyjnej i stąd mają ją za obcą, jeżeli nie wrogą, dla postępu i dla metod nauk obserwacyjnych.

Descartes i Wolf są pierwszymi twórcami tego niepożądanego nieporozumienia; ale jest więcej następców Descartesa, Leibniza, Maine de Birana, zajętych przedewszystkiem krytycyzmem, którzy metafizykę skazują na ograniczenie się głównie do analizy myśli i myślącej istoty i do rozbioru zagadnień kryterjologicznych.

Niezawodnie, ustalenie podstaw wiedzy jest zadaniem, którego żaden filozof nie może dziś uniknąć. Sokrates, Platon, Arystoteles, doktorowie scholastyczni używali w spokoju naukowego dogmatyzmu, którego nikt nie myślał im kwestyonować; czas ten minął; po Descartesie, Hume'm, Kancie, Heglu dyskusya zagadnień epistemologii (teoryi poznania) narzuca się, ale stąd nie wynika, że powinna ona zająć miejsce ontologii.

Metafizyka pozostaje ostatnią nauką rzeczywistości, obejmuje ona zarówno rzeczywistość zewnę-

---

<sup>1)</sup> A. Comte. Cours de Philosophie positive t. I str. 29— . 30



trzną, jak też i rzeczywistość spostrzeganą przez świadomość; epistemologia, która za przedmiot ma pewność, to jest jedną z własności poznania, jest tylko częścią psychologii, więc a fortiori częścią ograniczoną metafizyki.<sup>1)</sup>

Drugie nieporozumienie dotyczy nazw, jakie dać należy rezultatom spekulacji metafizycznej. Czy należy powiedzieć, że przedmiot metafizyki jest nam *znany*? Czy też trzeba mówić, wraz z agnostykami, że jest on *nieznany i niepoznawalny*?

Przedmiot metafizyki jest podwójny: naprzód jest nim *byt*, pojęty *bez materii*, to jest rozpatrywany w najszerszej ogólności, niezależnie od własności zmysłowych i od ilości, wziętej w znaczeniu matematycznym; umysł pojmuje w ten sposób *byt i własności bytu*, jak np. jedno i wiele, potencja i akt (*unum et multa, potentia et actus* u św. Tomasa); następnie jest nim *byt, rzeczywiście pozbawiony materii*. Byt, pojęty w oderwaniu od wszelkiej własności materialnej, stanowi przedmiot metafizyki ogólnej, *byt* pozytywnie niematerialny należy do metafizyki szczegółowej.

W żadnym z tych dwóch znaczeń przedmiot metafizyki nie jest zrozumiały *w ten sam sposób*, co przedmioty nauk fizycznych lub matematycznych. W naukach fizycznych mamy fakty konkretne, obra-

---

<sup>1)</sup> U starych scholastyków psychologia stanowiła część fizyki czyli filozofii natury; powoli i stopniowo psychologia odłącza się od fizyki; potem od psychologii odłączyła się ideologia, a dziś kryteriologia czyli epistemologia nie tylko stała się niezależną nauką filozoficzną, ale nawet dąży do przyswojenia sobie monopolu metafizyki.

zy zmysłowe; w matematyce myśl podtrzymują cechy określone figur i symbolów; w metafizyce ogólnej one przeszkadzają i nie dają umysłowi przeniknąć do dna rzeczy.

Co się tyczy bytu pozytywnie niematerialnego, wchodzi on tylko drogą pośrednią w zetknięcie z ludzką inteligencją. Stąd gdy fizyk lub matematyk przyjmie za jedyny typ ludzkiego poznania swoją naukę specjalną, zmuszony wtedy będzie wywnioskować, że wyobrażenia innego rodzaju nie zasługują na nazwę poznania.

Przedmiot metafizyki stanie się dla nich niepoznawalnym. I jest on nim, istotnie, w znaczeniu samowolnie ograniczonym, jakie dają aktowi poznania.

Przyjdzie wskutek tego taki teoretyk poznania, który przypisze poznanie czyli pojęcie pewnej zasadzie czynnej (Verstand), różnej od zasady (Vernunft), która myśli idee metafizyczne, i sformułuje wniosek, że substancje, ja, absolut są ideami rozumu, lecz nie są możliwe do poznania.

W ten sposób wyrażają się z lekkimi odcieniami Kant, Spencer, Wundt i wielu innych. Czy to znaczy, że w myśl tych autorów, substancje, ja, Bóg są absolutnie, we wszystkich możliwych znaczeniach tego słowa, niepoznawalne?

Oczywiście nie.

Nie możemy ich poznać jako przedmiotów doświadczenia, mówi Kant, ponieważ każdy przedmiot doświadczenia uwarunkowany jest przez przestrzeń i czas; jednak nie możemy wylamać się z pod konieczności myślenia, że jeżeli istnieje możliwe nie-

ograniczony szereg zjawisk uwarunkowanych, powinien istnieć dla ogółu tych zjawisk warunek, który sam nie jest uwarunkowany, a wyraźniej, absolut, który warunkuje ogół zjawisk doświadczenia wewnętrznego, inny absolut, który warunkuje całość danych doświadczenia zewnętrznego, i trzeci w końcu, który warunkuje to wszystko, co jest uwarunkowane: dusza, świat, Bóg.

Nie posiadamy określonej świadomości absolutu, mówi Spencer; ale choć myśli te są niekompletne, są one nie mniej rzeczywiste w tem znaczeniu, iż są one stanami inteligencji normalnemi i niezaprzeczonemi. Metafizyk angielski do tego stopnia uwzględnia absolut, że, ogłaszając jego niepoznawalność, czyni z niego jednak zasadnicze podścielisko materii, siły, ruchu, świadomości i twierdzi, że jest on jedynym.

Zasada racji wystarczającej posiada doniosłość powszechną, pisze z kolei Wundt; i czynimy z niej właściwy użytek, gdy kompletujemy dane doświadczenia przy pomocy elementów, których doświadczenie nie ujmuje, ale które zmuszeni jesteśmy pomyśleć z powodu niezwalczonej naszej potrzeby jedności.

Ci twórcy filozofii współczesnej, jakkolwiek popierają pozytywizm agnostyczny, nie mogą jednak zaprzeczyć, iż wyobrażają sobie w pewien sposób dziedzinę metafizyczną, którą zresztą ogłaszają jako niepoznawalną.

A trzeba istotnie, aby sobie ją w jakiś sposób wyobrażali, ponieważ nad nią dyskutują.

Czy jest to u nich sprzecznością?

Nie sądzimy, aby tak było. Rozróżnienie, jakie ustanawiają oni pomiędzy poznawalnem i niepoznawa-



walnym odpowiada w gruncie rzeczy, jak sądzimy, staremu rozróżnieniu scholastycznemu pomiędzy pojęciami pozytywnymi, właściwymi (pro-pres), bezpośrednimi, a pojęciami, które są tylko negatywne, analogiczne, transcendentalne.

Spróbujmy usprawiedliwić to zestawienie języka pozytywizmu agnostycznego z językiem, przyjętym powszechnie w Scholi.

Pójdźmy w tym celu za postępowym biegiem myśli, od pierwszego pojęcia, pojęcia substancji, do ostatniego pojęcia absolutu.

Gdy organizacja nerwowa i życie zmysłów dosięgły swego normalnego rozwoju i czynią możliwym przebudzenie się życia umysłowego, jakaż wtedy jest pierwsza czynność umysłu i jaka doniosłość tej czynności?

Umysł chwytając na początku przypadkowe tylko objawy materji. Uważa on je, to prawda, jako rzeczy w sobie; opór, jaki odczuwa przy dotknięciu ręką, światło, które spostrzegają oczy, umysł uważa za coś opierającego się, za coś oświetlającego; przypisuje on mu znamiona nieokreślone istoty, *aliquid sistens*, a bełkotanie dziecka, stosującego zaimek wskazujący: *to, cela, da s, that* do wszystkiego, co uderza jego zmysły, oddaje dobrze sposób postrzegania pierwszego przedmiotu myśli.

To pierwsze pojęcie jest przypadkiem (*accident*), jednak ujętym w formie rzeczy bytującej czyli rzeczy w sobie. Jest ono pozytywne, własne, a atrybuty jedności, mnogości, aktu,

potencyi, należące do metafizyki ogólnej, przedstawiają te same cechy.

Ale jak tylko umysł przechodzi od tego pierwszego pojęcia rzeczy bytującej (sistente) do pojęcia rzeczy subsystującej (subsistente) czyli s u b s t a n c y i, odrazu wprowadza w życie pośrednie procedery przeczenia i analogii.

Gdy rzeczywistość przedstawia nam różne przypadki w niepodzielnej formie i zawsze jednakowej, odpowiadające im wrażenia subiektywne z kolei są również zawsze zjednoczone, a subiekt, który wystawiony jest na ich działanie, dochodzi do przedstawienia ich sobie jako całości rzeczy danych, jako przedmiotu.

Umysł porównywa samorzutnie różne elementy tej całości; jedne z nich przychodzą i odchodzą, zjawiają się i znikają, inne zaś trwają: rozróżnienie pomiędzy objawami zmiennymi, a danymi, które pozostają niezmiennie w pewnej, większej lub mniejszej ilości rzeczy danego typu przyrody, jest pierwszą samorzutną próbą pracy, która w języku naukowym nazywa się indukcją. Indukcja bowiem jest czynnością logiczną, która oddziela myślowo w ł a s n o ś c i stałe rzeczy od ich dowolnych p r z y p a d k o w o ś c i.

Indukcja pozwala nam o z n a c z y ć (spécifier) rzeczy przez ich w ł a s n o ś c i; te ostatnie tworzą podstawę regularnej działalności, ustalają one p r a w o ich specyficznego działania.

Jednakże nawet w ten sposób odróżnione typy i charakteryzujące je własności posiadają w z g l ę d n ą tylko stałość. Świadczy o tem uważniejsza obserwacja. Reakcyje chemiczne, które odbywają się

codziennie, zarówno w przyrodzie przed okiem prostaka, jak też i te, które sprowadza uczony w swej pracowni, potwierdzają zasadniczą zmienność wszystkich osobników, które tworzą gatunki przyrody.

Własności fizyczne dzielą los składnika chemicznego. „Materya objawia się nam przez swe własności, pisze Armand Gautier, lecz żadna z własności nie wydaje się jako koniecznie należąca do materyi. Ciągłe wymiany światła, ciepła, elektryczności, mechanicznej potencji i t. p. odbywają się pomiędzy przedmiotami materyalnemi i udzielają im blask, kolor, ciepło, elastyczność, ruch, które czynią je dostrzegalnemi, lecz podścielisko, z którego uformowane są ciała materyalne, pozostaje bez władne (inerte), to jest niezdolne do wytworzenia samo przez się ani ruchu, ani żadnej z własności ciał“. „Materya, powiedział Claude Bernard, nie wytwarza zjawisk, które objawia, dostarcza ona tylko tym zjawiskom warunków do objawiania się”<sup>1)</sup>.

To „*substratum inerte*”, które umysł odłącza od wszystkich ciał przyrody i które pojmuje jak preegzystujące względem ich własności, skłania nas do zdwojenia pierwotnie przyjętego cielesnego *enssistens na sub-jectum, sub-stratum, sub-stans* (ὁπρὸςείμενον) z jednej strony, a z drugiej strony na *accidentia* (ἐπισυμβεβηκότα), *accidentia*, słowem, na *substancję i przypadki*.

A jakież my mamy pojęcie o substancyi?

Wiemy, że ona jest; że w złożonej rzeczywistości, pod jaką się nam przedstawia, działa ona na inne

---

<sup>1)</sup> A. Gautier. Revue des Sciences pures et appliquées. 1897. № 7. Str. 291.



ciała i nas; lecz po za temi nieokreślonymi własnościami bytu i działania, pojętymi w formie pozytywnej i wyróżniającej, którą uważamy za właściwą dla rzeczy przyrody, cóż wiemy o substancyi materialnej w ogóle? Co wiemy o różnych substancjach przyrody?

Rzeczywistość pozytywna usuwa się nam w chwili, gdy przeciwstawiamy substancję przypadkom, i gdy chcąc przekonać się o jej wewnętrznym składzie, probujemy zrozumieć połączenie stałości z niestałością rzeczy materialnych; musimy ograniczyć się na wyobrażeniach, które już nie mówią nam o tem, czym rzecz jest i w jaki sposób jest, lecz czym ona nie jest i przez co różni się od tego, co znamy, według rzeczywistości.

Zapytajmy najpotężniejszego geniusza metafizycznego, czym jest substancja materialna.

Substancja materialna, odpowie Arystoteles, składa się z dwóch składników:—jeden, materya pierwotna, nie jest ani jakością, ani ilością, ani tem, ani owem;—drugi, jest tem, przez co materya pierwotna otrzymuje swą aktualizację i ciało, swe zasadnicze wykończenie (*ἐντελέχεια*) i zasadę wszystkich swych energii.

Ani jeden ani drugi nie jest nam znany takim, jaki jest, ponieważ my znamy myślowo tylko to, co zabstrahujemy z danych doświadczenia; bezpośrednio doświadczenie zaś nie dosięga składników w cie-  
le, lecz tylko samo ciało, jako istotę złożoną.

Nie idzie tu o to, czy arystoteliczną teorię materii i formy uważać będziemy za doktrynę uzasadnioną, czy też za niedowiedzioną hipotezę; w tej chwili podkreślić jedynie pragniemy to, że według Arystotelesa—a wiadomo, że mistrzowie scholasty

czni wierni byli temu pogładowi w ciągu wielu wieków, — duch ludzki posiada jedynie pojęcia negatywne i analogiczne, nawet o składzie substancji materialnej w ogólności.

Substancje specyficzne są dla nas tylko ciałami, które charakteryzujemy przez pewne ich własności: stąd zaś pojęcia metafizyczne, jakie możemy sobie utworzyć o różnych typach specyficznych przyrody, poddane są również negacji i analogii.

A więc prawdą jest, gdy mówimy o substancjach materialnych nawet, że w pewnym znaczeniu nie są one poznawalne; nie są one niemi, istotnie, w sposób pozytywny, według należącej do nich rzeczywiistości. Poznanie metafizyka innej jest natury niż to, które posiada fizyk o zmianach zmysłowych lub geometra o ilości.

Poznanie zaś istot niematerialnych poddane jest z kolei poznaniu rzeczy materialnych.

Pojęcia, jakie posiadamy o naturze duchów i naturze istoty boskiej, są jedne pozytywne, inne negatywne. Ale cała pozytywna zawartość pierwszych zapożyczoną jest od doświadczenia, już to wewnętrznego, już to zewnętrznego; z tego powodu nie może zaś służyć jako cecha różniająca w określeniu ducha; jedynie tylko negacja wykreśla linię graniczną pomiędzy światem zmysłowym, a dziedziną niematerialną.

Zbierzcie wszystkie doskonałości, które, na zasadzie przyczynowości, mamy prawo przypisać Twórcy świata; zarówno zbiorowo jak i oddzielnie

przypisać je też można, bez sprzeczności wewnętrznej, istocie, któraby nie przekraczała granic skończoności; ani więc one same, ani zbiorowo nie stanowią cechy pozytywnej, która należy właściwie do Istoty boskiej. Aby utworzyć z nich pojęcie w y r ó ż n i a j ą c e o Istocie boskiej, należy myślowo dodać, że doskonałości najczystsze powinny należeć do Istoty koniecznej z u p e ł n i e w i n n y s p o s ó b, niż należą one do istot przypadkowych. Trzeba, aby doskonałości te zlewały się w jakiejś transcendentnej jedności, w jakiejś n a d d o s k o n a ł o ś c i, któraby zastępowała wszystkie doskonałości znane, i podczas gdy zasadniczą własnością tych ostatnich jest utworzenie subiekta z d o l n e g o do istnienia, zasadniczą własnością naddoskonałości Boga jest i s t n i e n i e. Tymczasem my nie posiadamy żadnego pojęcia pozytywnego o takiej naddoskonałości, której pojmowanie w stanie czystej możliwości byłoby już sprzecznością.

Wziąwszy przeto pod uwagę powyższe zastrzeżenia, jest najściślej dokładnem nazwać absolut n i e p o z n a w a l n y m; „a nawet, jak mówi subtelnie św. Tomasz, doskonałością poznania Boga jest wiedzieć, iż pozostaje on niepoznanym“<sup>1)</sup>

Nie ulega wątpliwości, że duża liczba przeciwników metafizyki dlatego występuje przeciwko

---

<sup>1)</sup> Rozbiór powyższy daje klucz do antinomii, jakie Spenser znalazł jakoby w pojęciu absolutu. Dla psychologa angielskiego z n a ć znaczy to znać esencję indywidualną czyli specyficzną danej istoty przy pomocy pojęć pozytywnych i jej właściwych. To, co znanem jest tylko na drodze negacyi i analogii, warto jest tyle w jego oczach, co i nieznanie.



niej, że oszukani są przez te nieporozumienia, które tu właśnie usiłowaliśmy rozproszyć. Metafizyka jest dla nich systemem koncepcyi subiektywnych, obcych metododom naukowym; przedmiot jej jest nie do osiągnięcia, ponieważ umysł nie dosięga go z taką samą doskonałością i w takiż sam sposób, jak przedmiotu nauk fizycznych lub matematycznych. Są w tem dwa nieporozumienia. Jeżeli udało nam się je wykazać, wolno nam będzie wywnioskować, że dwa ogólne argumenty, na które powołują się agnostycy, aby zaprzeczać m o ż l i w o ś c i metafizyki, są fałszywe.

Pozytywiści posiadają jeszcze trzeci argument, który dotyczy bardziej bezpośrednio metafizyki specjalnej, mianowicie psychologii racjonalnej.

Pozytywizm atakuje duszę, ja, władze i pragnie je wymieść za granice psychologii, jako istności puste, które przyzwyczajono się nazywać „scholastycznymi“. Skoro psychologia po za granicą faktów świadomych stawia j a s u b s t a n c y a l n e, władze, cóż innego czyni ona, powiadają, jeżeli nie przyjmuje słowa za rzeczywistość? Rozpoczynamy od opróżnienia substancyi z jej rzeczywistości, to jest z jej aktów, pisze Taine, „i przez jakąś iluzję optyczną stwarzamy substancję próżną, która jest naszym ja, wziętem samo w sobie“ <sup>1)</sup>.

W rzeczywistości, „ja jest osią zdarzeń; nie zawiera ono nic po za zdarzeniami i ich związkami“. Podobnie „siły, władze, lub zdolności są tylko stałymi możliwościami zdarzeń“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> T a i n e. De l'Intelligence. I. str. 345.

<sup>2)</sup> „Siły, władze lub zdolności, [należące do rusztowania, stanowiącego istotę, są więc tylko własnością, iż po takim to ob-

Taine przypisuje metafizykom doktryny, które oni zawsze odrzucali. Nie utrzymywali oni, iż świadomość, w jakimkolwiek momencie istnienia, spostrzeżenie jakie ja, pozbawione objawów, władze, pozbawione aktów; substancyjalne ja poznawalnym jest jedynie w ćwiczeniu się władz; te zaś wtedy tylko można poznać, gdy są w czynności. Twierdzenia te dotyczą porządku logicznego.

Lecz ontologiczny „związek” objawów, który Taine nazywa nie szeregiem przerywanym, ale pasmem, „une trame”; i prawo twierdzenia, że to samo ja, „*est être*”, w różnych momentach czuje, myśli, wyobraża, chce, czyż nie prowadzi do przypuszczenia jednego lub kilku subiektów realnie różnych od aktów, które wywołują i przez które nam się objawiają?

Nie, odpowiada Taine, ten mniemany subiekt jest tylko „stałą możliwością objawów.”

Cóż to jest możliwością objawów?

Można rozumieć przez nią możliwość logiczną, negatywną, wewnętrzną i możliwość realną, pozytywną, zewnętrzną.

Pierwsza jest tylko nieobecnością sprzeczności pomiędzy różnymi elementami tego samego pojęcia: taką byłaby możliwość nieskończonej mnogości. Pojęcie nieskończonej mnogości jest możliwe (możliwość

---

jawie następuje taki to inny, pod różnymi warunkami, wewnętrznymi i zewnętrznymi. Nie ma więc w rusztowaniu nie oprócz objawów i ich związków mniej lub więcej dalekich, a ja, które jest rusztowaniem, nie zawiera nie po za temi zdarzeniami i ich związkami”. Tamże str. 346.

logiczna), ponieważ przedmiot pojęcia nie jest niemożliwym (możliwość negatywna), a jego elementy dają się pogodzić z sobą (możliwość w e w n ę t r z n a, i n t r i n s ę q u e.)

Druga możliwość przypuszcza pierwszą, ale oprócz niej potrzeba jej i s t n i e n i a przyczyny, zdolnej urzeczywistnić to, co uznanem jest za wewnętrznie nie niemożliwe. W ten sposób zrozumiana możliwość opiera się na rzeczywistości (możliwość r e a l n a), umieszczonej na zewnątrz przedmiotu wewnętrznie możliwego (możliwość z e w n ę t r z n a, e x t r i n s ę q u e) i posiadającej to, co jest koniecznem do przejścia od porządku ideowego do porządku istnień.

Czy więc to znaczy, że ja i władze tego ja są stałemi r e a l n e m i, p o z y t y w n e m i możliwościami naszych aktów i racją, tłumaczącą ich stałe związki w pasmie naszego życia? Jeżeli tak, to my sami nie utrzymujemy nic innego.

Ale chceć uczynić z naszego ja i władz jego możliwości l o g i c z n e, n e g a t y w n e, twierdzić, „że same tylko pojęcie f a k t u lub o b j a w u odpowiadają rzeczom rzeczywistym“ <sup>1)</sup> i utrzymywać, że możliwość l o g i c z n a zdaje sprawę ze stałego związku r z e c z y w i s t e g o, jest to tylko igranie słowami <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Tamże str 350.

<sup>2)</sup> „Jaka jest natura takich słów, jak możliwość? zapytuje Max Müller. Oznaczają one wyraźnie własność, a więc czyjąś własność. Skoro mówimy o pewnej rzeczy jako o wykonalnej, rozumiemy przez to, że może być ona zrobiona; skoro mówimy o niej jako o zniszczalnej, rozumiemy przez to, iż może być ona zniszczo-



„Na gwoździu, namalowanym na ścianie, mówi Taine, parafrazując pewnego Anglika, można zawiesić jedynie łańcuszek, namalowany na ścianie.“ Mądrość angielska, powiada dowcipnie de Craene, nadaje się tylko do pozytywizmu. Realność naszego ja i jego władz jest gwoździem, a zawieszonym na nim łańcuszkiem to fakty, które objawia nam widowisko jego działalności. Jeżeli chcemy, aby fakty były czemś innym, jak „łańcuszkiem namalowanym na ścianie,“ należy przyjąć, że rzeczywistość, od której one zależą, sama jest czemś innym, jak „gwoździem namalowanym na ścianie“.

„Stała możliwość wrażeń“ jest przeto bez sensu, jeżeli nie przypuszcza się czegoś, obdarzonego własnością, konieczną do wywołania wrażeń.

Tak okrzyczana metafizyka jest więc możliwą.

Logiczną czynnością jest wzniesienie się od aktów, które świadomość spostrzega a obserwacja rozważa, do władz, a od tych do substancyjalnego subjektu, który przy ich pomocy działa; różnorodność aktów zmusza do przyjęcia różnych władz; jedne są materyalne, inne niematerialne; subjekt przeto, który je posiada, jest materią i duchem; mimo to jest on czemś jednym, ponieważ wszystkie objawy życia, które psychologia bada u człowieka, są zależne jedne od

---

na. Następnie, gdy przychodzi nam mówić o wielu rzeczach wykonalnych lub zniszczalnych, język nasz daje nam możność uformowania nowych rzeczowników, od tych przymiotników i do mówienia o wykonalności, zniszczalności, możliwości rzeczy.“ *Science of thought*. London, 1897. str. 248.

drugich i świadczą o jednej zasadzie podstawowej: materya i dusza niematerialna tworzą więc złożoną substancjalną jedność, człowieka.

Znaną jest arystoteliańska i scholastyczna interpretacya połączenia substancjalnego duszy z ciałem: ciało, samo przez się, jest tylko potencją (puissance), ale z pewnością nie potencją logiczną, która byłaby ontologicznie czystą nicością; lecz potencją realną; dusza niematerialna jest aktem materyi ludzkiej, substancjalną formą człowieka, a według doktryny, której energicznie bronił św. Tomasz, formą substancjalną jedyną dla każdej istoty ludzkiej.

Jeżeli, rozszerzając pole metafizyki, usiłować będziemy sprowadzić człowieka i otaczające go istoty do jedności wyższej, w celu skonstruowania tego budynku wiedzy, <sup>1)</sup> jedyne, zupełnego, niewzruszo-

---

<sup>1)</sup> Metafizyka nie jest ostatecznie niezeminnem, jak tylko wykończeniem wiedzy; mogłaby ona wziąć za dewizę energiczne zdanie Arystotelesa: *Seire omnia maxime*. Należy przeczytać w tym względzie doniosłą pracę O. Lemiusa p. t. „Saggio sintetico della metafisica di S. Tommaso d'Aquino“. „Czem jest doskonałe poznanie? zapytuje. Niezeminnem, jak tylko pewnem i określonym poznaniem odpowiedniej prawdy. Aby poznanie było doskonałem, trzeba, aby doskonała była i prawda i posiadanie prawdy; a ponieważ inteligencya posiada przedmiot poznania w sposób podwójny: przez spostrzeżenie i przez sąd, — spostrzeżenie i sąd powinny być jednakowo doskonałe. Prawda jest doskonałą, gdy jest odpowiednią, postrzeżenie jest doskonałe, gdy jest określone, sąd jest doskonały, gdy jest pewny. A więc powyższe określenie doskonałego poznania jest słuszne. To samo wyraził Arystoteles w energicznym streszczeniu: „*Seire omnia maxime*“ omnia dotyczy elementu przedmiotowego, a maxime podmiotowego.“ Str. 18.

nego, który stoi sam przez się, σύστημα, systemu,—logika doprowadzi nas do następujących wyników:

I człowiek i rzeczy zewnętrzne są wypadkowe (niekonieczne, contingents), co znaczyć ma, iż u żadnego z nich istota nie zawiera istnienia. A jednakże istnieją.

Istnieje więc przyczyna ich istnienia.

Przyczyna wypadkowa (contingente) nie rozwiązałaby zagadki ich istnienia, zważywszy, iż sama wymagałaby przyczyny.

A więc na wytłumaczenie istnienia istot niekoniecznych winna egzystować przyczyna konieczna, czyli taka, w której istota jest identyczną z egzystencją.

A przeto istnienie pewnej Istoty koniecznej potwierdza się w imię samego doświadczenia; rozum zmusza do wybierania pomiędzy twierdzeniem istnienia Boga lub też twierdzeniem istnienia sprzeczności zasadniczej w łonie samym istoty nie-koniecznej, której byt konstatujemy.

Co więcej, jedność porządku wszechświata, immanentna celowość każdej stworzonej substancji, prawo podporządkowania celów porządku moralnego jak i porządku fizycznego celowi najwyższemu, prowadzą rozum do twierdzenia, że Istota konieczna, Rozum i Wola, Twórca świata, jest najwyższą mądrością i najwyższą miłością.

Rozbiór pojęcia istoty koniecznej prowadzi sam do wniosku, że Bóg jest jeden, doskonały, nie-skończony.

Oto jest, naszkicowana wielkimi rysami, metafizyka tradycyjna. I tej metafizyce cóż przeciwstawi współczesna filozofia?



Bo ostatecznie można krzyczeć, ile się podoba, na metafizykę; mówić, że jest ona w sprzeczności z nauką, nazywać ją niemożliwą albo jałową, niema jednak myśliciela, któryby prędzej lub później nie wyrobił sobie własnej metafizyki.

W psychologii istnieje jak widzieliśmy, wyraźna dążność do zaczepienia się o teorię paralelizmu. Ale rozłożenie ducha i myśli, ciała i duszy w dwa szeregi równoległe czyż nie jest jedynie postawieniem zagadnienia do rozwiązania? A przyjęcie za podstawę nieznaną zjawisk jednej jedynej substancji, podobnej do wymyślonej przez Spinozę, mającej za własności *extensio i cogitatio*, czyż nie jest tylko przeniesieniem na dowolnie przypuszczony podmiot trudności, której się nie potrafi rozwiązać w sferze przedmiotów znanych?

W filozofii przyrody metafizyka doby obecnej streszcza się prawie w dwóch teoriach: *monizmie i ewulocjonizmie*; monizm jest tu jednością kompozycji istot, ewolucjonizm jednakowością (*unicité*) ich początku. Ta jednakowość początku, możliwa dzięki procesowi rozwoju, jest zresztą obowiązkowym dodatkiem do jedności natury czyli do jedności kompozycji wszystkich istot świata.

Ale w imię jakiego doświadczenia, w imię jakiej zasady twierdzi się tę jedność kompozycji?

Czyste przypuszczenie *a priori*! Jeżeli monizm uśmiecha się Spencerowi, Fouillé'emu, Wundt'owi, Paulsen'owi, Ziehen'owi, Höffding'owi, Ebbinghaus'owi bardziej niż dualizm, czyż to dowodzi, że natura stosuje się do tego zamilowania? I w czem sprzeczne jest przypuszczenie dwóch lub więcej elemen-

tów, sił lub czynników, wzajemnie niesprowadzalnych?

A ewolucya? czy stawia się ją w imię faktów, czy w imię zasad?

Yves Delage, profesor Sorbony, w wielkiem swem dziele o „Budowie protoplazmy“ stawia sobie tę kwestyę formalnie i odpowiada na nią:

„Daję r a s i e,—biorąc ją w najszerszem znaczeniu,—określenie, które zawiera pochodzenie; zapytają mię jednak, jakim prawem używamy tego określenia. Przyznaję, że nie widziano nigdy, aby jeden gatunek zrodził inny, i że nie istnieje żadne bezwzględnie formalne świadectwo, dowodzące, że to miało kiedykolwiek miejsce. Mówię tu o prawdziwym gatunku, trwałym jak gatunki naturalne i utrzymującym się bez pomocy ludzkiej.

Jest to tembardziej prawdą dla rodzajów (genres).

Uważam jednak transformizm gatunków za tak pewny, jak gdyby on był przedmiotowo dowiedzionym, albowiem po za nim niema innej hipotezy możliwej, oprócz samorodztwa wszystkich wyższych gatunków nawet lub stworzenia ich przez jakąkolwiek potęgę boską. Obie te hipotezy są tak extra-naukowe, że nie uczynimy im honoru rozbioru ich.“

Po tych wierszach następuje następująca otwarta deklaracya.

W powyższych ustępach „używałem osoby pierwszej, aby pokazać, iż mówię we własnem swoim imieniu, a nie w imieniu transformistów, z których wielu prawdopodobnie będzie zgorszonych, czytając tę deklaracyę.

Jestem bezwzględnie przekonany, że jest się lub się nie jest transformistą nie z e w z g l ę d ó w na naukę przyrody, lecz p r z e z w z g l ą d na swe opinie filozoficzne.

Gdyby istniała inna hipoteza naukowa jak transformizm dla wytłumaczenia początku gatunków, znaczna liczba transformistów wyrzekłaby się dzisiejszych swych poglądów, jako niedostatecznie dowiedzionych. <sup>1)</sup>“

Podkreślamy to wyznanie; pochodzi ono od człowieka wyjątkowej kompetencji w historyi naturalnej. A jeżeli transformizm gatunków organicznych uznany jest za niepotwierdzone dowodami przypuszczenie, a *fortiori* rozwój wogóle jest hypotetycznym.

Filozofia monistyczna i ewolucjonistyczna, która traktowała metafizykę tradycyjną jako konstrukcję subiektywną i nikłą, którą czas już byłby zastąpić przez filozofię „naukową“, mocno na faktach opartą, może ostatecznie na korzyść jedności natury istot i rozwoju przytoczyć jedynie filozoficzne upodobanie i przypuszczenia.

W r. 1870 Trendelenburg, mówiąc o Schellingu, pisał: „Gdyby potężny ten geniusz wybrał sobie za pierwszego przewodnika nie Fichtego, aby przejść od niego do Kanta, Spinozy i innych, lecz Arystotelesa. Niemcy byłyby świadkiem zupełnie innego rozkwitu myśli i urzeczywistnienia dzieła o wiele większego, wspanialszego i płodniejszego. Do tego stopnia prawdą jest, że nie należy zrywać tradycyi wielkich myślicieli ludzkości.“

---

<sup>1)</sup> Tamże, str. 184.



Jakże ten sąd jest dziś jeszcze na dobie i jakże rozumnym ten wniosek uczonego obrońcy arystotelizmu w Niemczech: „Czas już odrzucić ten rozpowszechniony w Niemczech przesąd, według którego zasady dla przyszłej filozofii należy ciągle jeszcze szukać. Zasada ta jest już odszukaną; polega ona na organicznej koncepcyi rzeczy, której inicjatorami byli Platon i Arystoteles, a w której rozmyślanie powinno by coraz bardziej pogłębić zasady i różne części, podczas gdy stały stosunek z naukami obserwacyi służyć by powinien do rozwinięcia jej i udoskonalenia.“<sup>1)</sup>

Ta koncepcja arystoteliańska głównie natchnęła neotomizm.



---

<sup>1)</sup> Ad. Trendelenburg. Logische Untersuchung Vorwort, str. IX 3 wyd.

## ROZDZIAŁ VIII.

# Neo - Tomizm.

---

Przez czas wielu wieków panowało przekonanie, że od upadku szkół greckich aż do ogłoszenia „Discours de la Méthode” myśl filozoficzna drzemiała, nie tworząc nic godnego uwagi. Scholastyka przedstawiała się wtedy jako rodzaj blazeńskiej parody zdrowej filozofii, i nie brakło historyków, którzy ją bez skrępowań pomijali.

Rewolucya francuska nadała jakby sankcyę tej powszechnej niepopularności, wobec której zatoneły w niepamięci dzieła wielkie i piękne, godne nieśmiertelnego szacunku.

Dziś dzięki sumiennym pracom, wśród których zacytujemy badania w zakresie filozofii takich uczonych jak Hauréau, Ehrle, Denifle, Baumker, Picavet, De Wulf, dzięki także brakowi pewności w myśli współczesnej, która domaga się coraz silniej orientacyi ostatecznej, wielka i mocna tradycya Scholi badana jest z większą gorliwością i sądzona z większą słusznością.

Ludzie zaczynają spostrzegać, że wieki średnie w swej całości nie były tak jałową epoką, jak to

okrzyczano, i że w szczególności wiek XIII i XIV były erą płodną, w której kwitły najróżnorodniejsze syntezy filozoficzne, prowadzące dzieło Platona, św. Augustyna, Ojców Kościoła, Arystotelizmu wreszcie który odrodziły.

Prawda, że poczynając od XV wieku, scholastyka upada.

Mysłą ogólną zawładnęli humaniści, dla których język scholastyczny był niepoprawnym i barbarzyńskim żargonem; doktryna sama musiała ucierpieć na tej pogardzie, z jaką traktowano jej wyrażenie.

Odrodzenie, które wywołało kult pogańskich literatur, powołało zarazem do życia filozofów starej Grecyi; a im więcej tworzyło ono neopitagorejczyków, neoplatoników, zwolenników nowego arystotelizmu i nowego stoicyzmu, tem więcej przybywało przeciwników omalalej scholastyce.

Z drugiej strony, im bardziej oddalano się od epoki Piotra Lombarda, Aleksandra de Halès, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, następcy ich gubili się w sporach podrzędnych i subtelizowanych; pomieszali oni metafizykę pierwszych mistrzów z fizycznymi i kosmogenicznymi teoryami, nie mającemi charakteru naukowego, lub z pewnemi przypuszczalnemi opiniami, od których geniusz św. Tomasza umiał się być wyzwolić. Nic więc dziwnego, że wiedza doświadczalna, otoczona całym urokiem niespodziewanych odkryć, zaćmiła doktrynę tak niedołąźnie bronioną <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Walka pomiędzy „kopernikanami“ i wiernymi zwolennikami Arystotelesa i Ptolomeusza przedstawia z naszego punktu widzenia doniosłość pierwszorzędą. Wrzała ona szczególnie



W każdym razie przesadzono, uogólniając ten upadek Scholi.

Jakkolwiek w wieku XV scholastyka obniżyła swój poziom, nie brak było jednak wiernych spadkobierców wielkiej tradycji. Capréol, przezwany księciem tomistów, Sylwester Ferraryjczyk, komentator dzieła *Summa contra Gentiles*, Gerson, słynny kanclerz paryskiego uniwersytetu, Dyonizy le Chartreux, a przede wszystkim Tomasz del Vio, nazywany Cajetanem, są imiona sławne.

W XVI i XVII wieku powoływali się ustawicznie na Arystotelesa i doktora akwińskiego Franciszek de Wittoria, jego uczniowie Dominik Soto, Medina, szkoła dominikańska w Salamance; teologowie i filozofowie Towarzystwa Jezusowego, mianowicie Gabriel Vasquez, Suarez, profesorowie kolegium w Coimbra; kolegium karmelickie d'Alcala, Jan de saint Thomas; Fénelon, Bossuet i nawet Leibniz doznali potężnie wpływu św. Tomasza, jakkolwiek ich filozofia ma charakter eklektyczny.

---

w pierwszej połowie XVII wieku w skutek słynnych odkryć astronomicznych Galileusza. Kopernikanie zwalczali arystoteliańskie pojęcia o niezmienności, niezdolności do zepsucia, do uszkodzenia ciał niebieskich, o bezwzględnej nieruchomości naszej ziemi, i t. p. Perypatetycy bronili powagi Stagiryty, odrzucając dowody przeciwnie, które często nie były rozstrzygające wielu z nich, mówi Galileusz, „zamiast wprowadzić parę zmian w niebie Arystotelesa, cheą zaprzeczyć tym zmianom, które widzą na niebie przyrody“. Należy przeczytać o perypetyach tej walki w Belgii dzieło uczonego doktora G. M o n c h a m p, *Galilée et la Belgique*. 1892. Saint - Trond. Zob. S T h o m a s. *De coelo et mundo*, mianowicie I, lect. 6 i 7.

Nawet w XVIII wieku tradycya scholastyczna nie zagasła, tylko nie wychodzi ona po za progi milczących klasztorów, w których znalazła przytułek; obok niej myśl nowa swobodnie płynie swem korytem; tradycya nie czyni nic, aby ją uregulować lub skanalizować.

Na początku naszego wieku filozofowie chrześcijańscy nie potrafili przeciwstawić francuskiemu i angielskiemu sensualizmowi i powolnemu wpływowi krytycyzmu niemieckiego nic lepszego nad nieokreślony spirytualizm, natchniony przez Descartesa. Bonald, Bautain i Lamennais słusznie sądzili, że to za mało, ale w swych usiłowaniach odrodzenia filozofii szczęśliwymi nie byli. Skończyli oni na fideizmie i tradycjonalizmie, a Kościół rzymski, bardziej się troszcząc o zachowanie prawdy, aniżeli o oszczędzenie swych przyjaciół—*m a g i s a m i c a v e r i t a s*—nie wahał się potępić ich systematy.

Wtedy chrześcijanie zwrócili się na nowo do spirytualizmu klasycznego i aby go odmłodzić, usiłowali związać go z Malebranchem, a przez niego, jak sądzili, ze św. Anzelmem i św. Augustynem. Był to czas ontologizmu, którego przedstawicielami byli Gerdil, Rosmini, Gioberti, Ubaghs i Laforêt. Po raz drugi i z tym samym żalem z powodu zasmucenia przywiązanych i wybitnych sług, Stolica apostolska oznajmiła, że nie z tej strony leży zbawienie <sup>1)</sup>.

Wobec zamętu, utworzonego przez postęp filozofii antychrześciańskich, pochodzących z Niemiec

---

<sup>1)</sup> Zob. Mgr. d'Hulst, *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*, Namur, 1896. Str. 20.

i Anglii, i w obec potępienia usiłowań, więcej szlachetnych niż inteligentnych, chrześcijańskich apologetów coraz mocniej dawała się odczuć potrzeba nawiązania tradycyi ubiegłych wieków. Od dobrej ćwierci wieku zaznaczyło się więc odrodzenie średnio-wieczne. Gotyk w architekturze, prerafaeliści w malarstwie wywołują nowy zachwyt i tworzą naśladowców; Leon Gautier wskrzesił stare epopeje francuskie, „które przedstawiają nam, jak pisze, typy ludzkie, przenoszące o sto łokci bohaterów starożytności pogańskiej“<sup>1)</sup>; polityczne i ekonomiczne doktryny św. Tomasza są przedmiotem nowych badań; i filozofia scholastyczna jest na drodze do odzyskania dawnej swej wielkości we wszystkich krajach Europy.

Dominikanin Gonzalez, do Cepeda, Orti y Lara w Hiszpanii; Sanseverino, Signoriello, Prisco, Liberatore, Zigliara, Cornoldi we Włoszech; Kleutgen, Stöckl, Gutberlet, Bäumker, Schneid, Pesch, von Hertling w Niemczech; Kaufmann w Szwajcaryi; Saint-George Mivart w Anglii; de San, Dupont, Lepidi, Van Weddingen, Dummeruth, w Belgii; Grandclaudé, Vallet, Farges, d'Hulst, Domet de Vorges, Gardair, Bulliot, Elie Blanc,<sup>2)</sup> Monsabré, Coconnier, de Regnon, i do pewnego stopnia Peillaube, Fonsegrive, Piat, we Francyi; O. De Groot w Hollandyi — świadczą przez wspólność swych dążeń, iż filozofowie chrześcijańscy odnaleźli swoją drogę.

To też papieżowie zachęcają ich.

---

<sup>1)</sup> Leon Gautier. La Chanson de Roland, przedmowa do 19-go wydania.

<sup>2)</sup> „Historya Filozofii“ Eliasza Blanca zawiera rozdział, pełen dokumentów o restauracyi filozofii scholastycznej.



Już Pius IX w słynnych listach do biskupów Wrocławia i Monachium wyraził swoją życzliwość dla odrodzenia tomizmu. Ale ruchowi tomistycznemu dopiero Leon XIII dał ogólny impuls i prawdziwy kierunek. Zachęcając w słowach głębokich swiat uczo-ny katolicki do powrotu do „czystych wód mądrości, takich, jakie Doktor Anielski rozlewa w strugi pełne i niewyczerpane”, określił zarazem, aby zgóry uprze-dzić możliwe zarzuty, w jakim kierunku ten powrót powinien być uskuteczniiony: a więc już to powstrzy- mując się od uporu w obronie subtelności, które się przeżyły, już to od nadawania mało znaczenia ważnym odkryciom, które codzien dorzucają się do historyi po-jęć lub rozszerzają pole nauk przyrodniczych. „Uzua- jemy, mówi Encyklika *A e t e r n i P a t r i s*, że na- leży przyjmować z chęcią i wdzięcznością każdą myśl rozumną i każde pożyteczne odkrycie, z jakiejkol- wiek pochodzi ono strony“... i że „jeżeli znajdzie się w doktrynach scholastycznych jaka zbyt wysubtelnio- na kwestya, jakie twierdzenie niewłaściwe lub cokol- wiek, co nie zgadza się z wypróbowanemi przez wie- ki późniejsze doktrynami lub co jest pozbawionem, jednym słowem, prawdopodobieństwa, nie myślimy bynajmniej polecać tego naszemu wiekowi do na- śladowania“<sup>1)</sup>.

Od r. 1879 przebudzenie się sympatyi dla nauk tradycyjalnych stwierdza się w różny sposób: Leon XIII funduje *Accademia Romana di San Tommaso* i ini- cyjuje wydanie pontyfikalne dzieł Anioła Scholi, ilu-

---

<sup>1)</sup> J. H o m a n s. La philosophie au Congrès scientifi- que international des Catholiques. *Revue-Néoscol.* 1896. Str. 84 i nast.

strowane komentarzami Cajetana i Sylwestra z Ferrary; Gardair otwiera w Sorbonie kurs filozofii św. Tomasza; O. de Grott to samo czyni w Amsterdamie; doktryna św. Tomasza ożywia wykształcenie teologiczne i filozoficzne na uniwersytecie gregoryańskim, na wydziałach katolickich w Paryżu, Angers, Tuluzy, Lyonie, na uniwersytecie katolickim w Waszyngtonie, gdzie wykłada Bouquillon, uczony pierwszorzędny; wreszcie powstaje uniwersytet we Fryburgu, gdzie filozofia i teologia powierzona zostaje najwierniejszym strażnikom tomizmu, dominikanom. Do tego niech nam będzie wolno dodać utworzenie przez wielkiego papieża Instytutu wyższego filozofii przy katolickim uniwersytecie w Louvain w celu połączenia w jedną całość doktryn starożytnej metafizyki z owocami pracy naukowej nowszych stuleci.

Z drugiej strony powstają pisma peryodyczne. Do roku 1880 katolicy posiadali jedyny organ filozoficzny w *Annales de Philosophie chrétienne* w Paryżu. Od tego czasu powstają *Divus Thomas* (1880) w Piacenza; *Accademia Romana di S. Tommaso* (1881) w Rzymie; *Bölcséleti Folyoirat* (1885) w Budapeszcie; *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (1887) w Paderborn; *Philosophisches Jahrbuch* (1888) w Fuldzie; *Revue Thomiste* (1893) we Fryburgu; *Revue Néoscholastique* (1894) w Louvain, i *Catho-*

---

<sup>2)</sup> M. P. de Munnynck. La section de Philosophie au Congrès scientifique de Fribourg. *Revue Néo-Scol.* 1897. Str. 328 i nast.

lic University Bulletin (1896) w Waszyngtonie.

Ruch neo-tomistyczny zaznaczył żywotność swoją i wszechstronność w kilku kongresach. Od czasu ogłoszenia Encykliki uczeni katolicycy zebrali się trzy razy: w Paryżu, Brukseli i Fryburgu. W Paryżu już, w roku 1891, pomiędzy 19 tu pracami, dotyczącymi filozofii, wiele skłaniało się do scholastyki lub nawet było otwarcie tomistycznymi. W Brukseli w roku 1895 „ogół przedstawionych prac... zaznaczał wyraźnie stałą tendencję do zwalczania kantowskiego krytycyzmu“. Szesnaście prac tomistycznych, zawierających całą materję filozoficzną, zyskało dla ich autorów poklask zgromadzenia. We Fryburgu wreszcie, w roku 1896, zauważyć było można, że „filozofia tradycyjna“ coraz większy zyskuje wpływ na intelegencję. Prawie wszystkie prace usiłują wykazać, iż wiążą się mniej lub więcej bezpośrednio z zasadniczymi doktrynami Arystotelesa, prawie wszystkie usiłują zasłonić się wielkim imieniem świętego Tomasza. Nie zawsze jest rzeczą wyraźną, aby usiłowania te były usprawiedliwione, ale ta dążność do uniknięcia wszelkiego konfliktu z Aniołem Scholi jest dość znamioną.“ Trzydzieści odczytanych referatów dało powód do długich dyskusji, w których zaznaczyła się wielokrotnie dążność dzisiejszych katolików do wyswobodzenia się od spirytualizmu kartezyańskiego lub eklektycznego.

Encyklika *A e t e r n i P a t r i s* istotnie wróciła powagę wielkim mistrzom scholastyki; zaprowadziła jedność nauczania w szkołach katolickich. Co więcej, zwróciła ona uwagę erudytów i myślicieli,



obcych wierze chrześcijańskiej, na świat pojęć, który był dla nich nieznanym.

To też podnoszą się od czasu do czasu z kół niechrześcijańskich głosy, oddające sprawiedliwość wyższości św. Tomasza z Akwinu i doniosłości powrotu do jego nauki.

„Słusznie mi zarzucano, pisze Rudolf von Ihéring, profesor uniwersytetu w Getyndze, i ma się prawo zarzucać współczesnym filozofom i protestanckim teologom wogóle nieznaną męskich myśli Tomasza z Akwinu. Obecnie, gdy znam ten potężny umysł, pytam się ze zdziwieniem, w jaki sposób możliwym się stało, aby prawdy przez niego głoszone wpaść mogły w tak zupełne wśród nas zapomnienie. Ileż błędówby się uniknęło, gdyby się trzymano tych doktryn! Co się mnie tyczy, gdybym znał ją wcześniej, sądzę, iż nie napisałbym swojej książki, ponieważ zasady podstawowe, które tam wyłożyłem, wyrażone były już z doskonałą jasnością u tego potężnego myśliciela”<sup>1)</sup>.

Podobnym językiem mówią profesorowie: Pierson, Van der Wyck, Van der Vlught, w Holandyi.

„Jakiej niespodzianki doznaje ten, pisze Van der Vlught, który znał św. Tomasza jedynie z niezyczliwych wzmianek obcych i pewnego dnia zapoznaje się osobiście z jego dziełami!.. Człowiek podobny nie należy do jednego pokolenia, ale do wszystkich wieków. Cześć temu geniuszowi! Cześć jego dziełu“<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Rudolf von Ihéring. Der Zweck im Recht. 2-e wyd. str. 161.

<sup>2)</sup> Van der Vlught, cytowany przez Philos. Jahr. III 1890. str. 133.

W Anglii Huxley niemniej jest wymowny. „W tych czasach (w XII wieku) nie było w świecie encyklopedyi wiedzy trzech porządków (teologia, filozofia, doświadczenie) podobnej do tej, jaką można znaleźć w tych dziełach. Filozofia scholastyczna jest wspaniałym pomnikiem cierpliwości i geniuszu, jakie rozwinął umysł ludzki przy zadaniu zbudowania teoryi świata logicznie ułożonej z posiadanych materiałów. A filozofia ta wcale nie jest martwą i pochowaną, jak wielu przypuszcza to napróżno. Przeciwnie, poważna liczba ludzi nauki więcej niż przeciętnej, a czasem wyjątkowej mocy i subtelności umysłu, przywiązują się do niej, jako do najlepszej z dotychczas postawionych teoryi rzeczy. A co jest jeszcze godniejszego uwagi, że ludzie, którzy mówią językiem filozofii współczesnej, myślą jednak według pojęcia scholastyków“<sup>1)</sup>.

Picavet, profesor w paryskiej szkole Wyższych Studyów, ogłosił trzykrotnie już w *Revue philosophique* artykuły o neo-tomizmie, bardzo bogate w dokumenty. Oto w jaki sposób, może zbyt tragicznie nieco, kończy ostatni z nich: „Katolicy, zjednoczeni przez tomizm, który dopełniają współczesną wiedzą, stali się panami Belgii; liczą się z nimi w Ameryce i Niemczech; wpływ ich rośnie we Francyi, nawet w Holandyi i Szwajcaryi. Mężowie stanu wszystkich krajów powinni się tem zająć, nie tylko przez wzgląd na wewnętrzne interesy, ale także i na politykę zewnętrzną“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Huxley Select Works. 1886. Str. (233) 41.

<sup>2)</sup> Rev. phil. 1896. Str. 77—78.

Niech mężowie stanu się uspokoją. Polityczne cele są obce neo-tomistom. Jedyna ich ambicya to zbliżyć lojalnie tych wszystkich, którzy wychodzą z danych doświadczenia i informacji historyi, w celu wybudowania przy pomocy tych materiałów, jak mówi Huxley, teoryi świata, ułożonej logicznie i prawdziwej.

Powołujemy się na Platona, Descartesa, Leibniza, Kanta, Fichtego, Hegla, Wundta w zupełności, a z pewnością szczerzej, niż ci, którzy stawiają nas w partyi, im przeciwnej; jeżeli się od nich różnimy, to tem, że nie wyłączamy z naszej gorliwości w badaniu żadnego geniusza, z racyi jedynie epoki, w której tworzył; sądzymy, że doktryna każda, nawet gdy pochodzi z wieków średnich i jest dziełem świętego, posiada jedną jedyną normę do oceny: jej wartość.

Czyż to nie kierownik katolicyzmu przestrzegł nas w swej encyklice, iż „należy przyjmować chętnie i z wdzięcznością każdą myśl rozumną, z jakiegokolwiek przychodzi ona strony“? <sup>1)</sup>

Ci, którzy przeciwstawiają filozofię tomistyczną „filozofii naukowej“, znają ją bardzo źle, ponieważ obserwacya na wszystkich stopniach jest punktem wyjścia filozofii scholastycznej.

---

<sup>1)</sup> Zgadzaemy się z Picavet'em, gdy zarzuca on neo-tomistom — oczywiście zarzut może się stosować do niektórych z nich tylko — iż wzbogacają swą filozofię i uważają za własne to, co zapożyczyli od obcych. (Patrz. *Revue Phil.* tom XXXV. str. 419). Pomiedzy innymi badaniami nalezy tez i wystudyowac, co ktory z mistrzow wiekow srednich wniosl własnego do doktryny ogólnej. Zadanie to, mamy nadzieję, wypełnione będzie kiedyś, ale będzie to dziełem wielu pokoleń.



Niech nam wolno będzie powtórzyć tu deklarację, którą zainaugurowaliśmy w październiku 1893 r. wykłady Instytutu wyższego filozofii, założonego pod protekcją Leona XIII przyuniwersytecie w Louvain.

Filozofia, powiedzieliśmy, jest, przez definicyę, poznaniem powszechności rzeczy przez ich przyczyny najwyższe. Otóż, czyż nie jest rzeczą widoczną, iż przed osiągnięciem znajomości przyczyn najwyższych, należy przejść przez te bliższe przyczyny, których poszukują nauki poszczegóne?

Arystoteles był uczonym, któremu może nigdy nikt nie wyrównał; Albert Wielki, nauczyciel św. Tomasza, pozostawił nam znaczne dzieła, owoc cierpliwych spostrzeżeń; <sup>1)</sup> doktorowie XII, XIII i XIV wieku znali nauki matematyczne i przyrodnicze; czyż więc ci, którzy obierają ich sobie za mistrzów, nie powinni pozostać wiernymi tradycyi, przez nich pozostawionej?

---

<sup>1)</sup> W tymże artykule *Revue philos.*, w którym Picavet przeciwstawia filozofię „naukową“ scholastycznej, umieszcza liczne ustępy o metodzie doświadczalnej, używanej przez scholastyków

W XIII wieku Arystoteles panuje przez pośrednictwo Avicenny. Wszyscy myśliciele, idący za nim, dochodzą do psychologii doświadczalnej; wszyscy dążą do psychologii genetycznej — „Albert Wielki pochodzi od Arystotelesa i Avicenny; powiększa on liczbę faktów, przedstawia je jaśniej i w porządku bardziej dydaktycznym; w jego rękach psychologia staje się nauką przyrodzoną. — „Średnie wieki znały doświadczenie, jeżeli już nie metodę doświadczalną.“ str. 418- 419.

Obszar nauki rozszerzył się nieskończenie, a i nauki same stały się liczniejsze. Do obserwacji, która spostrzega wynikający z przyczyny skutek, nauka współczesna dodała doświadczenie, które odtworza warunki działania sił przyrody, aby zmusić te siły do objawienia swych skutków. Filozofia tomistyczna powinna korzystać z tych środków zarówno przez tradycję, jak i przez interes.

Zapewne postęp filozofii nie zawsze jest w stosunku prostym do nagromadzonych przez doświadczenie materiałów; mądrość więcej jest warta niż zbiór pomieszanych faktów, a ten, kto umie pytać i rozumie przyrodę, wyciągnie większą korzyść ze zwykłego spostrzeżenia, aniżeli inni z licznych rozbiorów. Mimo to stałe badanie faktów pozostaje zwykłym warunkiem postępu myśli.

To też biskupi belgijscy, troszcząc się o połączenie teorii z praktyką, utworzyli przy nowym Instytucie w Louvain kurs i pracownię psycho-fizjologiczną.

Dlaczegóż więc przypisują nam tak uparcie, wbrew naszym lojalnym zapewnieniom i wbrew faktom, uprzedzenia i pojęcia, „których czas już minął?”

Binet przyjmuje w *Année psychologique* propozycję Picavet'a „wzajemnej tolerancji pomiędzy katolikami i ich przeciwnikami, dla dobra nauki, a nawet religii, filozofii i cywilizacji.” Dlaczegóż zaraz potem daje wyraz tendencji: „Do tych rozumnych wyrazów dodamy, że chcąc ocenić nowy ruch z naszego zupełnie specjalnego i ograniczonego

punktu widzenia psychologii doświadczalnej, nie może dać swej aprobaty temu stanowi umysłu, który szuka w obserwacji i doświadczeniu potwierdzenia z góry powziętej idei, zwłaszcza idei starej, liczącej już wiele wieków. My przyzwyczajeni jesteśmy, przeciwnie, do przyjmowania obserwacji za punkt wyjścia, za początek badań, źródło prawdy i najwyższą panią nauki.“<sup>1)</sup>

Przyjmujemy z sympatją zaofiarowanie wzajemnej tolerancji, z jakim występują dwaj pisarze francuscy, wbrew panującym przesądom. Ale co należy rozumieć przez „powziętą ideę?“ Czy uczonemu nie wolno mieć filozofii? I czy ci, którzy nie wyznają tej samej filozofii, mają przez to prawo do traktowania innej jako „powziętej idei?“ W takim razie tylko sceptycy byliby wolni od zarzutów.

Jest się za lub przeciw Arystotelesowi albo św. Tomaszowi, jak jest się za lub przeciw Comtowi lub Kantowi; znaczy to, iż uważa się tę albo tamtą filozofię, wziętą w swej całości, jako najsluszniejszy wyraz prawdziwej wiedzy; ale to nie znaczy, iż uważa się ją za skończone dzieło, a tembardziej, że jest ona nietykalną.

Niema ani jednego filozofa katolickiego, któryby nie był gotów poświęcić „starą, kilka wieków liczącą ideę“ w dniu, w którym stanie ona w wyraźnej sprzeczności z zaobserwowanym faktem. Bo i my także „przyzwyczajeni jesteśmy przyjmować obserwację jako punkt wyjścia, jako początek badań, źródło prawdy i najwyższą panią wiedzy.“

---

<sup>1)</sup> Année psychologique, 1896, str. 840.



Nauka, jaka płynie z tych przesądów, każe nam katolikom, energiczniej niż kiedykolwiek kochać naukę i uprawiać ją w naszych szkołach filozoficznych.

Filozofia arystoteliańska nadaje się lepiej od wszelkiej innej do interpretacyi faktów, które stanowią przedmiot psychologii doświadczalnej. Przypomnijmy sobie konkluzę „Zasad psychologii fizjologicznej“ założyciela pracowni w Lipsku. Rezultaty moich prac, mówi Wundt, nie kwadrują ani z hipotezą materialistyczną, ani z dualizmem platońskim lub kartezyańskim; jedyny animizm arystoteliański, wiążący psychologię z biologią, wypływa, jako możliwa konkluzja metafizyczna, z psychologii doświadczalnej.

Istotnie, jeżeli materyaliści mają rację, jeżeli dusza jest tylko mechanizmem dynamicznym albo fizjologicznym, wynika stąd, że psychologia fizjologiczna nie jest osobną nauką; jest ona tylko rozdziałem z mechaniki lub fizjologii.

Przeciwnie, jeżeli całą naturą duszy jest myślenie, jeżeli ona istnieje „na własny rachunek“, oddzielona od żyjącego ciała, poddana bezpośrednio i wyłącznie obserwacyi w świadomości, wtedy nie da się zrozumieć potrzeba pracowni psychologii doświadczalnej, gdyż pracownia przypuszcza możliwość doświadczania duszy i poddawania jej pod aparaty miary, wagi, siły i t. p.; w innych słowach, przypuszcza to przyjęcie faktyczne materyjalnej natury duszy.

Ale jeżeli się przyjmie z Arystotelesem i mistrzami scholastyki, że człowiek jest substancją złożoną z materyi i niematerialnej duszy; że funkcyje wyższe są w stosunku rzeczywistej zależności z fun-

keyami niższemi; że niema w człowieku ani jednego wewnętrznego poruszenia bez odpowiednika fizycznego, ani jednej idei bez obrazu, ani jednego popędu bez emocyi czuciowej, zjawisko konkretne, stojące w świadomości, przedstawi natychmiast charakter układu psychologicznego i fizyologicznego zarazem; należy on do świadomości przez introspekcję, a do fizyologii przez obserwację; jednym słowem, zupełnie wskazaną jest racya nauki psychofizyologicznej.

Jest ona do tego stopnia wskazaną, że w filozofii arystoteliańskiej psychologia i fizyologia nie tworzyły dwóch nauk oddzielnych, a tembardziej przeciwnych, ale naukę jedną i jedyną. Dr. Hermann Siebeck, historyk Psychologii, słusznie to podkreśla: Arystoteles, mówi, zrozumiał głęboko, że należało zdawać sprawę z aktów duchowych człowieka przez ich związek genetyczny z funkcjami organizmu.<sup>1)</sup> A Boutroux w godnym uwagi artykule Wielkiej Encyklopedyi mówi słusznie: „Arystoteles jest geniuszem powszechnym i zarazem twórczym... Nie posiada on rozpędu Platona: umysł, zwrócony ku rzeczywistości danej, uważa za chimeryczne to, co nie jest z nią w stosunku; ale nie jest on empirykiem i w zmysłowym doszukuje się rozumowego... To nie wszystko: według Arystotelesa różne części wiedzy są pomiędzy sobą w stosunku określonym, który określa bardzo wyraźnie. W ogóle wyższe poznać się daje dopiero po niższem,

---

<sup>1)</sup> H. Siebeck. Geschichte der Psychologie. 1 cz. rozzd. 2, str. 126.

i przy pomocy poznania tego niższego; ale zarazem w wyższym znajduje się racya bytu i prawdziwa przyczyna niższego.“<sup>1)</sup>)

A więc antropologia arystoteliańska i tomistyczna odpowiada doskonale potrzebom psychologii współczesnej.

Trzy cechy, które rozróżniliśmy powyżej w tej psychologii, prowadzą do tego samego wniosku już to przez swe podobieństwo, już to przez kontrast z nauką Arystotelesa i Scholi.

Psychologowie, natchnieni przez dualizm kartezyański, dają za przedmiot wyłącznych studyów psychologicznych fakty wewnętrzne, obserwowane przez świadomość: stąd logiczny wniosek: nauka psychofizjologii jest niemożliwą.—Antropologia Arystotelesa i św Tomasza, przeciwnie, opiera się zarazem na doświadczeniu wewnętrznem i doświadczeniu zewnętrznem, i przez to ustala podstawy psychofizjologii.

Metafizyka, a w szczególności psychologia racjonalna są zdyskredytowane i porzucone, po za obrębem szkół filozoficznych chrześcijańskich: dążność metafizyczna ogólnie przedstawiona jest jako dyametralnie przeciwna dążności naukowej.—Antropologia arystoteliańska i scholastyczna opiera swą część racjonalną na swej części doświadczalnej; z faktów naukowo zaobserwowanych wyprowadza ona naturę człowieka<sup>44</sup> a następnie jego początek i jego przeznaczenie. Za-

---

<sup>1)</sup> B o u t r o u x. Grande Encyclopédie, słowo Arystoteles, t. III. str. 394—396.



stosowanie racyi wystarczającej do różnych danych świadomości i obserwacyi prowadzi naprzód do różnienia władz, a potem do złożonej natury istoty ludzkiej, która jest ich pierwszą zasadą. Badanie wyższej czynności umysłu (νοῦς), skombinowanej działalności νοῦς ποιητικός i νοῦς δυνάμις prowadzi do dowodu natury niematerialnej duszy ludzkiej (ἀμυγής, bez domieszki), do przypisania jej początku działalności przyczyny pozamateryjalnej (ἐξωθεν), do poznania przeznaczenia jej, którem jest posiadanie Dobra najwyższego.

Jak słusznie mówi Loomans, „różne części filozofii wiążą się wszystkie z poznaniem samego siebie; wszystkie posiadają psychologiczny punkt wyjścia.“<sup>1)</sup>

W ten sposób zrozumiana metafizyka nie jest „poezyą“, ale wykończeniem logicznem nauki.

Przez długi czas, nie wahamy się tego wyznać, metafizyka w znaczeniu kantowskiem, to jest badanie zagadnień krytycznych, nie posiadała w filozofii scholastycznej miejsca, które powinny były jej zapewnić doniosłość podniesionych problematów i znaczenie ich historyczne. Ale to nie powinno nas dziwić. Ludz-

---

<sup>1)</sup> Ch. L o o m a n s. De la connaissance de soi-même. Bruxelles. 1880. Wstęp § 3. Uczony profesor przebiega kolejno logikę, metafizykę, etykę, estetykę, aby wykazać, że każda z nich spoczywa na „podstawie psychologicznej“, i kończy tą rozumną radą, zaadresowaną do szkoły pozytywistycznej: „Pozytywiści zajmują się wielu rzeczami, z wyjątkiem zasadniczych kwestyi samej psychologii. Na poznaniu jednak naszej natury zależy nam przede wszystkim, a stąd na poznaniu naszego początku i naszego przeznaczenia.“

kość jest w sposób naturalny dogmatyczną. Dziecko wierzy naturalnie swemu ojcu i swej matce i tym, co je otaczają. Człowiek prosty mógł się przez doświadczenie nauczyć wątpienia w słowo bliźniego; ale nie wątpi on ani o swoich zmysłach, ani o swym rozumie. Skoro fizyk, filozof spostrzegają pewne błędy zmysłów i przekonają się, że są ofiarą nieświadomych paralogizmów, poszukują oni empirycznych reguł unikania ich, ale zachowują zaufanie w swe zdolności przyrodzone, przekonani, że omyłki poczynione są p r z y p a d k o w e m i. Myśliciele wieków średnich, a również mędracy greccy, nie uważali za właściwe podać w wątpliwość przyrodzoną szczerłość naszych władz poznawczych. Skoro Sextus Empiricus<sup>1)</sup> powstaje przeciwko zbyt ufnemu dogmatyzmowi filozofów, czyni to w imię uznanej omylności zmysłów lub umysłu; przeciwstawia on sąd sądowi, system systemowi i usiłuje wykazać niemożliwość rozpoznania w tym chaosie, jaki jest prawowity użytek rozumu: ale m o ż l i w o ś ć prawowitego użytkowania rozumu nie jest dla niego wątpliwą. Nieufność, jaką usiłowali wzbudzić starożytni sceptycy, dotyczyła rozumu spekulatywnego, systematów i dysput szkół; wnioskowali oni o konieczności trzymania się praktycznych danych moralnego porządku, i w ten sposób świadczyli pośrednio o swem zaufaniu w naturalne przeznaczenie umysłu do posiadania prawdy.

Cały okres wieków średnich spoczywa na tych samorzutnych prawdach. Codzienne widowisko po-

---

<sup>1)</sup> Hypotyposes Pyrrhon. II, 4. Zob. również naszą K r y t e r y o l o g i ę, str. 6 i nast. „Pogląd na szkoły sceptyczne“.

rzędu powszechnego nie pozwalało przypuszczać, iż człowiek, arcydzieło stworzenia, sam jeden jest tylko źle dopasowanym kółkiem, psującym ogólną harmonię. Prawo naturalnego przeznaczenia istot, pod wpływem zasady celowości, służącej każdej istocie do spełnienia roli, naznaczonej opatrnościowo w całości kosmosu, usuwało ideę zasadniczego nieporządku w łonie umysłu ludzkiego. Skoro mistrzowie Scholi w komentarzach swych nad *Analitiką* Arystotelesa lub w swej metafizyce zajmują się poznaniem prawdy, szczytem ich ambicji jest wykazać w naturze umysłu ludzkiego, rozpatrywanego refleksyjnie, wewnętrzną rację wiary, którą poczytują za niepodpadającą pod dyskusję <sup>1)</sup>).

Trzeba było zamętu, spowodowanego przez Odrodzenie w łonie upadłej scholastyki, systematycznych powątpiewań Descartesa i tego szeregu przyczyn, których powiązanie usiłowaliśmy wysledzić wyżej, aby doprowadzić geniusza współczesnego sceptycyzmu, Kanta, do wzniesienia wątpliwości aż do korzenia samego naszych władz poznawczych. Pod wpływem *Discours de la Méthode* i *Krytyki czystego rozumu* problemat krytyczny postawiony został we współczesnej filozofii, wprawdzie w terminach sprzecznych, ale został postawiony. Neo-tomiści nie mogą więc go pominąć. Dla kogóż my filozofujemy, jeżeli nie dla ludzi naszych czasów? I cóż innego mamy na celu, jeżeli nie podać rozwiązania wątpliwości, które dręczą naszych współczesnych?

---

<sup>1)</sup> Zob. między in. Ś. Tomasz, *De veritate* I, rozdz. 9.



Zresztą zasadnicze wątpienie podniosło liczne kwestye drugorzędne. Posiadają zaś one najwyższy interes. Przyjmijmy z wdzięcznością „wszelką myśl rozumną, skądkolwiek ona pochodzi“, wedle słów Leona XIII, które z przyjemnością tu powtarzamy; ludzie geniuszu nie sprowadzają intelektualnych przewrotów, jeżeli w ich najbardziej zabójczych błędach niema pewnej „duszy prawdy“.

Z filozofią jest jak z religią: herezya bywa najzwyczajszą okazyą do definicyi dogmatów katolickich krytycyzm Kanta będzie, jeżeli filozofowie chrześcijańscy zechcą, okazyą do pogłębionej filozofii krytycznej, dziś możliwej, niemożliwej zaś w epoce powszechnej filozoficznej wiary.

Oto pierwsza korzyść, jaką przyniesie filozofia współczesna neo-tomizmowi.

Drugą korzyścią, jakeśmy mówili, jest intensywniejszy rozwój naukowej obserwacyi i doświadczenia w psychologii. To też potrzeba, aby neotomiści zajęli poważniejsze miejsce w ruchu, jaki nadała niemiecka szkoła doświadczalna poszukiwaniom psychofizyologicznym. Nie idzie tu oczywiście o mierzenie myśli ani o obliczenie rozmiarów duszy, jacto pewne dziełka filozofii chrześcijańskiej zdawały się czasem przypuszczać. Idzie poprostu o ujęcie faktu świadomego takim, jakim jest, w jego złożoności zarazem materialnej i niematerialnej. Przez swoją stronę materialną posiada on związki ze światem zewnętrznym, ten znowu działa na niego ze swej strony. W ten popolity sposób rozpatrywany fakt należy do zwykłej

obserwacyi, a świadomość samorzutna wystarczy, aby dać nam poznać ogólne rezultaty.

Ale świadomość, pozostawiona sama sobie, nie może nas poinformować o pierwiastkach, z jakich składa się kompleks, ukazujący się niepodzielnie w samorzutnej introspekcyi. Rozdzielenie tych pierwiastków, aby otrzymać analityczne dane najprostsze, te, które Wundt nazywa terminem technicznym *w r a ż e ń*; odbudowanie syntetyczne kompleksu konkretnego samorzutnej świadomości, *w y o b r a ż e n i a*, i określenie *p r a w k o j a r z e n i a* wyobrażeń, oto w dwóch słowach program nowej nauki psychologicznej.

Co w tem jest zastraszającego?

Czy kto powie, że nauka ta jest próżna? że mało zależy na tem, aby wiedzieć, czy wrażenie koloru jest proste czy złożone; jakie są warunki fizyczne i fizyologiczne wyobrażenia; według jakich praw kombinuje się później zawartość całkowita świadomości?

Tego rodzaju zarzuty są drażniące.

Któż posiada władzę prorokowania o ważności lub nieważności dla przyszłości danego odkrycia?

Rozum ludzki miałby uznać za niegodne swego zajęcia się to, co Wszechmocny osądził za godne stworzenia, to, czem mądrość Jego rządzi?

Ci, co służą nauce tak mało bezinteresownie, nie rozumieją dobrze godności nauki.

Inni powiadają: nie przeczymy użyteczności nauki, ale nie widzimy powodu, dla którego mielibyśmy być psycho-fizykami w *f i l o z o f i i*.

Czyż psychologowie, tak nie ufający psycho-fizyce, wahają się w uznaniu fizyki, chemii, geologii za nauki pomocnicze kosmologii? Z tego samego tytułu psychofizyka jest nauką pomocniczą psychologii, rozumianej w tradycyjnym sensie.

Inni jeszcze mówią: nauki przyrodnicze wzbogacają niezawodnie obszar spostrzeżenia, ale świadomość posiada jeden tylko sposób poznania, a jest nim świadomość; niema więc potrzeby rozdzielania psychologii na racjonalną, gdzie świadomość badanąby była przez świadomość, i na psychologię doświadczalną gdzie zjawiska świadome byłyby badane przez aparaty zapisujące.

Jest w tem nieporozumienie, odpowiada słusznie Thiéry.<sup>1)</sup> W psychologii doświadczalnej, zarówno jak w psychologii racjonalnej, świadomość obserwowana jest tylko sama przez siebie. Jeżeli jedna z nich nazywa się psychologią doświadczalną, to dlatego, że obserwacje zmysłu wewnętrznego badane są w niej nie tylko same w sobie, ale także przy pomocy zapisek aparatów naukowych.

Ten rodzaj podziału zauważyć można w wielu naukach, na przykład w astronomii. Do czego służą instrumenty astronomiczne? Niebo, badane w dzisiejszych obserwatoryach, jest zawsze niebem, na które patrzyli chaldejscy pasterze, snujący niejasne marzenia o spostrzeganych konstelacyach. Teleskopy nie zastępują oczu, lecz tylko przedłużają widzenie ich. Toż samo w psychologii: to, co badamy w naszych pra-

---

<sup>1)</sup> A. Thiéry, Introduction à la psycho-physiologie, w Revue Néo-scol. Kwiecień, 1895 str. 183.



cowniach, to zawsze ten sam człowiek, którego studyowali scholastycy średniowieczni; ale my posiadamy, aby określić nasze sądy, instrumenty, które zwiększają w dziesięcioro naszą zdolność spostrzegawczą<sup>1)</sup>.

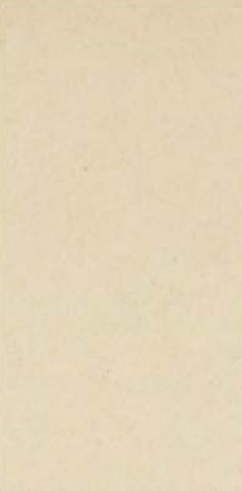
---

1) A. Comte zarzuca, że metoda obserwacji wewnętrznej jest sprzeczną, ponieważ „myślący osobnik nie może się rozdzielić na dwoje, z którychby jedno myślało, a drugie obserwowało to myślenie“.

Jeżeli subjekt obserwujący jest organem, zrobionym z materii, zarzut jest decydujący; ale jest on fałszywy, jeżeli subjekt nie jest materialny. Trudność dotyczy więc tego, co różni pozytywizm Comte'a od spirytualizmu.

A. Comte myli się też co do przedmiotu introspekeyi. Przypuszcza on, że, według nas, subjekt winien, aby siebie poznać, uczynić w duszy próżnię. Wykazaliśmy powyżej, iż ta pretensya byłaby sprzeczną. Dusza zna siebie tylko przy pomocy swej czynności.

Odrzucić obserwację wewnętrzną czyż to nie jest zburzenie konieczne całej ludzkiej nauki? Bo czyż, po ujęciu przez nasze zmysły i inteligencyę faktów zewnętrznych, nie jest koniecznem, żebyśmy obserwowali się sami, aby uczynić sobie dokładne pojęcie tego, cośmy ujęli? I czyż filozofia pozytywna jest czem innem, jak tylko wprowadzeniem w czyn pojęcia, które Comte sobie wytworzył? Czyżby on je wyraził, gdyby przedtem nie powziął go i nie przyznał w sobie?



## ZAKONCZENIE.

---

Jeżeli się nie łudzimy, zasadnicze doktryny antropologiczne Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu wychodzą wzmocnione z próby, pod jaką poddaliśmy je, zestawiając z pojęciami, panującymi w psychologii współczesnej.

Więcej niż kiedykolwiek zdajemy sobie sprawę z konieczności wiązania faktów, obserwowanych przez świadomość, z faktami biologicznymi i określenia duszy, nie jak materyaliści, którzy twierdzą, że dusza nie istnieje, lub że jest tylko ogółem specjalnych własności substancji mózgowej, ani też jak spirytualizm dualistyczny Descartesa, utrzymujący że dusza, będąca zewnątrz ciała, na które działa przez jakiś niedający się wyobrazić punkt mózgu, jest niematerialną substancją, której cała natura polega na myśleniu; — ale przyjmując definicyę arystoteliańską i mówiąc o duszy w ogóle, że ona jest:

Εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. Ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν



ἔχοντος. Istota duszy jest jakby formą ciała naturalnego, posiadającą życie w potencyi <sup>1)</sup>).

I określimy duszę l u d z k ą: Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ἔστι ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, t o, p r z e z c o, z a s a d n i c z o, ż y j e m y, c z u j e m y i m y ś l i m y <sup>2)</sup>). Definicje te streszczają główne tezy antropologii, zabezpieczają „psychologię od braków i nadużyć i dostarczają trwałej podstawy filozofii krytycznej i psycho-fizjologii, którym Kant i Wundt dali tak potężny impuls.

Jako to powiedział Trendelenburg swoim rodakom: zasady filozoficznej nie trzeba już szukać, jest ona znalezioną. Należy tylko rozwinąć ją przez rozmyślanie nad ogólnymi prawdami i pilny związek z r a u k a m i.

Uczniowie Arystotelesa, o ile nie będą spuszczać oka z doświadczalnych początków myśli, mniej niż inni wystawieni będą na niebezpieczeństwo zabłąkania się w marzeniach idealizmu i subiektywizmu. Będą oni mogli, jak to przyznała R e v u e s c i e n t i f i q u e, „pomieścić w ramach swej filozofii współczesne poszukiwania fizjologii i psychofizyki, nie czyniąc żadnych ustępstw, nie wynaturzając nigdy nauki <sup>3)</sup>).

Jeżeli neotomizm zostanie wiernym temu programowi, będzie mógł odmłodzić filozofię scholastyczną przez szczęśliwe nabytki, częściowo się odnowić i przedstawić się naszym następcom innym dosyć, jak jest dziś. Niemniej jednak ci, co zechcą wysondo-

1) De Anima, Ks. II roz. I, 4, 5.

2) De Anima, Ks. II roz. II, 12.

3) R e v u e s c i e n t i f i q u e. T. LI, 1893 str. 55.

wać jego głębokości, znajdą u podstawy budynku całość zasad, które kierowały cywilizacją średniowieczną. Skonstatują oni z radością, że istnieje postęp bez przewrotów, nabytek bez strat, rozwój żyjącej jedności, bez ustanku wzbogacanej przez rozmaitość dodatków, jakich dostarczają jej wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Patrz Mgr. D'Hulst. *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*. Namur. 1896 str. 27—28.





## SPIS RZECZY:

---

Przedmowa autora . . . , . . . . .	I
Przedmowa Red. Przegl. Filoz. . . . .	IX
I. Psychologia Descartesa . . . . .	11
II. Rozwój psychologii Kartezyańskiej . . . .	45
III. Psychologia współczesna . . . . .	74
IV. Psychologia i Antropologia . . . . .	212
V. Krytyka zasady idealistycznej . . . . .	216
VI. Krytyka zasady mechanicyzmu. . . . .	233
VII. Krytyka zasad pozytywizmu . . . . .	254
VIII. Neo-tomizm . . . . .	290
Zakończenie . . . . .	315

---

~~1104~~