Krótka rekapitulacya: Co jest prawdą? Definicya mówi: zgodność naszych sądów z rzeczywistością. Ale to mogło tylko znaczyć: Prawdziwe są sądy twierdzące, jeżeli przedmiot ich ma rzeczywistość, a sądy przeczące, jeżeli ich przedmiot nie ma rzeczywistości. Ale pokazało się, że nie mamy środka dla rozróżnienia przedmiotów rzeczywistych od nie rzeczywistych, jeżeli samych przedmiotów się trzymamy. Nie pozostało nic innego, jak sprowadzić różnicę między rzecz. a nierzecz. przedmiotami do różnicy sądów prawdziwych twierdzących i przeczących ,albo sądow fałszywych przeczących i twierdzących. W samych więc sądach musi leżeć różnica , kryteryum prawdy i fałszu. Kryteryum to zwykle "oczywistość". O bezpośredniej tylko mowa. Polega na t. zw. przedmiotowej konieczności właściwej pewnym sądom. Nie możemy pewnych przedmiot nie uznawać za istniejące, musimy je więc uznawać za istniejące. Tę cechę posiadają następujące kategorye sądów: 1. Pewniki, sądy o stosunkach, danych razem z przedmiotami. 2. Sądy stwierdzające różnice w przedmiotach przestawionych. 3. Sądu stwierdzające ocbywające się w nas zjawiska psychiczne. 4. Sądy stwierdzające w danej chwili nasze istnienie.

To kryteryum prawdy trafia na zarzuty i zawiera ~~można~~ pewne trud-

ności. Przeciw niemu występuje się ze stanowiska subjektywizmu i sceptycznego idealizmu, przybierającego najczęściej formę krytycyzmu, fenomenalizmu. :Przypominam znaczenie nazw: Przeciwstawiamy te poglądy realizmowi. Naiwny uznaje rzeczywistość przedmiotów przedstawionych. Krytyczny uznaje tylko pewne cechy przedmiotów przedstawionych, t.zw. cechy zasadnicze, matematycznogeometryczne. Subjektywizm ~~zarzuca: Jak możemy wiedzieć, czy przedmioty są takie, jakimi je sobie przedstawiamy skoro inaczej jak w przedstawieniach nie są~~ nam dane. Idealizm mówi: Pr Prawda, że kryteryum konieczności jest jedynem. Ale mimo to ono nam nie gwarantuje prawdy. Przedmioty bowiem, do których się nasze sądy odnoszą nie są rzeczywistymi przedmiotami, lecz tylko przedmiotami naszych wyobrażeń, pojęć etc. O tych więc orzekamy, o tych zjawiskach, o tych fenomenach, ale nie o tem, co naprawdę jest, ponieważ to nam pozostaje na zawsze zasłoniętem. Widzieliśmy, że fenomenalizm ma o tyle słuszność o ile wskazuje, że nie tylko drugorzędne , lecz także pierwszorzędne cechy przedmiotów zmysłowych są czemś całkiem lub po części podmiotowem Tak samo jak barwy i dźwięki, nie istnieją też czas i przestrzeń; a tak samo jak nie iwemy, czy przedmioty są zielone i czarne, lecz wiemy tylko

że sobie takie przedmioty wyobrażamy, tak samo też nie wiadomo, czy przedmioty są tu lub [illegible]m, czy minione czy przysz[illegible], lecz wiemy tylko, że sobie je w takich porządkach przestrzennych i czasowych przedstawia my. Wobec tego powstaje bardzo ważna kwestya, jakie znaczenie mają nasze sądy o tych przedmiotach wydane, ~~ż~~ a kwestya ta jest tym więcdj p .piekącą, ile że pewniki, bezpośrednio oczywiste sądy, oraz s.ady stwierdzające róznicę, do tych przedmitów się odnoszą.

Na to należy odpowiedzieć, że trudność, która tę kwestyę wywołuje, jest tylko pozorną. Pewniki bowiem oraz sądy bezp. oczywiste drugiej kategoryi tyczą się jedynie stosunków. Stwierdzenie stosunków zaś jest nie zależne od istnienia lub nieistnienia przedmiotów, ~~d~~ między którymi te stosunki zachodzą. Wykaże to prosty przykład: Foremny 10,000 bok posiada więcej kątów, aniżeli foremny 1000bok. Albo: Barwa pomarańczowa jest więcej do żółtej zbliżona, aniżli barwa czarna. A to samo da się zastosować do stosunków przestrzennych iczasowych. Tem się tłumaczy że pewnikom matematycznym i innym trzeba przyznać słuszność bez względu na to, jakie stanowisko metafizyczne się zajmuje.Ale musimy się przy tej materyi cokolwiek zatrzymać, by ją lepiej uwydatnić i przygotować sobie zrozumienie następnej zaraz kwestyi, o istnieniu świata zewnętrz

nego.

Mianowicie chcę wskazać następujący fakt: Mowa była o tem że zawsze, gdy uznajemy rzeczywistość jakiegoś przedmiotu, uznawać też tem samem musimy rzeczywistość wszystkich części, do tego przedmiotu należących. Jeżeli więc istnieje trójkąt, to i trzy kąty muszą istnieć. Jeżeli na-s tomiast zaprzeczamy istnieniu jakiegoś przedmiotu, nie koniecznie zaprzeczać musimy istnieniu jego części. Nie istnieje n.p. brylant ważący kilogram. Wszelako przy stosunkach właśnie inaczej, bo tu te przedmioty, między którymi ~~cz~~ stosunki zachodzą, nie są częściami w tem znaczeniu, które mieliśmy właśnie na oku. Więc kwestya istnienia tych przedmiotów jest dla nas , o ile chodzi o prawdę pewników, obojętną. Przedstawiamy sobie przedmioty, i stwierdzamy zachodzące między temi p przedstawionymi przedmiotami stosunki. (Z logiki wiemy, że to nie są sądy, stwierdzające fakta, lecz sądy stwierdzające prawa.) Na tym stanowisku stoi wielka ilość uczonychmw swych badaniachm, mówiąc, że ich to nic a nic nie obchodzi, czy te przedmioty istnieją czy nie; im chodzi tylko o zbadanie stosunków między tymi przedmiotami zachodzącymi. ~~Jest to tak zwany pozytywyzm jako metoda , przez Macha m.i. przyjęta.~~ Ale takie stanowisko nie dasię ~~z różnych przyczyn~~ utrzymać. ~~Po pierwsze~~

nego.

Mamy na razie do czynienia z pewnikami o sądami, stwierdzającymi różnicę między dwiemia lub więcej przedmiotami. Nazwiemy te sądy sądami kategoryi pierwszej i drugiej. Jak sobie przedstawiamy przedmioty tych sądów? Kategoryi pierwszej zawsze w pojęciach, kategoryi drugiej w wyobrażeniach lub pojęciach. Wypadek, gdzie wyobrażam sobie coś zapomocą wyobrażeń, przedstawia się tak: Różnicę stwierdzam tylko wtedy, gdy mam wyobrażenie dwóch przedmiotów, a nie jednego. Aby módz różnicę y stwierdzić, trzeba mieć przynajmniej dwa wyobrażenia, z w ten sposób te sądy redukują się do sądów doświadczenia wenwętrznego. -. Jak się ma rzecz z sądami o stosunkach, opartymi na pojęciach? To pytanie zmusza nas do przypomnienia, czem właściwie są pojęcia. Nie będę szczegółowo wyłuszczał; wskażę tylko, ż

bowiem tylko w pewnych naukach jest prawdą, iż nam istnienie przedmiotów, których stosunkami się zajmujemy, jest zupełnie obojętne. W matematyce mianowicie. Dlatego też ten aksyomatyczny jrej charakter. Ale w innych naukach , w naukach doświadczalnych, przecież mamy pretensyę zajmować się nie mrzonkami, lecz czemś rzeczywistem. Uwzględniamy tylko te wyobrazenia i pojęcia, które się do czegoś takiego odnoszą, co uważamy za rzeczywiste. N.p. w naukach przyrodniczych. Typy zwierząt etc. Po drugie jest faktem niewątpliwym, że ci, którzy są gotowi zaprzeczyć istnieniu przedmiotów albo choćby zawiesić sąd co do ich istnienia, w życiu potocznem zachowują się zawsze tak, jak gdyby wierzyli w zupełności w istnienie przedmiotów swych sądów. Więc trzeba wobec tego podjąć w tem właśnie miejscu kwestyę, która w ten sposób da się sformułować: W sprawie istnienia przedmiotów mamy sądy oczywiste tylko w dziedzinie doświadczenia wewnętrznego. Mimo to robimy także w dziedzinie przedmiotów fizycznych różnicę między istniejącymi a nieistniejącymi przedmiotami. Tymczasem dalej wiemy, że nie istnieją ani cechy zasadnicze, geometryczno-matematyczne, ani też cechy drugorzędne przedmiotów. Więc cóż za znaczenie ma twierdzenie, że pewne przedmioty istnieją, a inne nie? Co znaczy, gdy mówię, że stół ten istnieje, a stół cały z

bowiem trzeba pamiętać, że nie wszystkie przedmioty przedstawione mają dla nas nie tylko w badaniach, ale i w życiu praktycznym jednakowe znaczenie. Wszak odróżniamy przedmioty rzeczywiste od pomyślanych tylko, i tak w badaniu, jak w rozumnem postępowaniu uwzględniamy tylko przedmioty rzeczywiste. A ponieważ posiadamy sądy oczywiste tylko co do istnienia stanów psychicznych i nas samych, przeto musi być droga, którą dochodzimy do odpowiedzi, czy istnieją także przedmioty świata zewn. Po drugie dla tego nie można zadowolić się zawieszeniem sądu co do istnienia czegoś poza nami, ponieważ samo wątpienie o istnieniu świata zewnętrznego opiera się na przypuszczeniu, że

z brylanta robiony nie ? Jest to ta sławna kwestya istnienia świata zmysłowego, która dla wielu zdaje się żadną miarą nierozwiązalna, a którą trzeba rozwiązać, jeżeli filozofia nie ma się zdyskretytować zupełną sprzecznością z życiem potocznem.

O istnieniu świata zewnętrznego.

Kwestya tą nazwą objęta zawiera właściwie kilka pytań. 1. Skąd dochodzimy wogóle do tego przekonania ?2. Jakim sposobem tworzymy sobie właśnie takie a nie inne pojęcie tego świata? To są dwie kwestye czysto psychologiczne. Ale trzeba sobie zdać z nich sprawę, by potem módz odpowiedzieć na pytanie, które nas właściwie obchodzi, mianowicie 3. O ile to przekonanie jest prawdziwe. Przejdziemy więc te pytania po kolei.

(Pytanie pierwsze i fdrugie wedle Rabier, Leçons de philosophie, I.chap. XXXI iXXXII.)

Pierwsze pytanie: Skąd się bierze w nas w ogóle ~~pojęcie~~ myśl świata zewnętrznego i wiara w jego istnienie?. Mnóstwo odpowiedzi, które jednakowoż pod jedną z dwóch kategoryi podpadają. Jedne sprowadzają się do tego, że o świecie zewn. dowiadujemy się w drodze jakiegoś bezpośredniego czynu, jakąś naszą pernep samoczynnie bezpośrednio narzuca; te teo-

średniego ujęcia, go, że się nam sam narzuca, w umysł nasz wnika. Teorye te obejmiemy wspólną nazwą percepcyonizmu. Drugi rodzaj teoryi mówi, że świat zewn. wcale nie jest przedmiotem takiego bezpośredniego doświadczania go, że niemoże być nigdy wprost przez nas ujęty, lecz że ~~wytwarzamy sobie dopiero w drodze pośred~~ mamy tylko jego pojęcie, które powstaje znowu wedle rozmaitych rozmaicie. Koncepcyonizm |Różnicę tych dwu teoryi można na analogicznym przykładzie wyjaśnić: skąd wiemy o Bogu?, albo jak dochodzimy do ~~sądów pewnikowych~~ pojęć linii?|

Przypatrzmy się pierwszej teoryi, percepcyonizmowi. Czy możemy doświadczać bezpośrednio świat zewn. czy ujmujemy go bezpośrednio zapomocą jakichkolwiek czynności naszego umysłu? Samo postawienie tego pytanie juzvdaje odpowiedź, że te teorye zawierają sprzeczność wewnętrzną. Wszelkie takie ujęcie świata zewnętznego muszą się bowiem odbywać zapomocą jakichkolwiek czynności umysłowych. Te czynności wsuwają się nieuchronnei między świat zewn. a nas, nasz umysł. Choćbym wszystko ujmował w najprostszem wyobrażeniu spostrzegawczem, to przecież rto wyobrazenie wsuwa się między mnie a przedmiot wyobrażony. Bezpośrednio zawsze tylko chwytamy nasze własne stany psychiczne; a wszystko, co ma naszemu umysłowi być przystępne, musi się oblec stanem psychicznem, wyobraże-

niem lub pojęciem. Kto więc twierdzi, że Św iat zewn. jest nam bezpośr. dostępny, że nam się wprost sam narzuca i objawia, ten i tę drugą jeszcze popełnia sprzeczność, że świat zewn. traktuje tak, jak gdyby on właśnie nie był światem zewn. lecz czemś wewnątrz naszego umysłu na równi ze wszystkimi stanami psychicznemi będącym. Po tych uwagach ogólnych przyjpatrzmy się niektórym ważniejszym formom tej teoryi.

Naprzód forma naiwna. Człowiek prosty bierze to co widzi i słyszy za rzeczywistość, zdaje mu się, że mu oczy uszy bezpośrednio podają rzeczywistość. Przekonywa się "namacalnie" o rzeczywistości tego, co spostrzega. W tem przekonaniu co do rzeczywistości naszych danych zmysłowych jest , jak wiemy część słuszna, część mylna. Slusznem, że spostrzeganie, odbieranie wrażeń tych posiada niewątpliwą rzeczywistość. Fałszywem jednak jakoby przedmiot tych spostrzeżeń i wrażeń przez to samo posiadał rzeczywistość. Powtarzam po raz setny, że barwa głos powstaje dopiero dzięki naszemu umysłowi i innym warunkom, a nie istnieje niezależnie od niego tak, aby można w danym wypadku zobaczyć, spostrzedzje. Wprawdzie może nato realista naiwny postawić nam pytanie trochę drażliwe: Dlaczego w takim razie, jeżeli barwa etc jest tylko wytworem

umysłu i innych czynników, my tę barwę uważamy za coś nie umysłowego, zewnętrznego? Kwestyą tą właśnie się zajmiemy, mówiąc o powstawaniu obrazu świata zewn. Tu na razie wystarczą dwie uwagi: 1. To rzutowanie na zewnątrz tylko wtedy przedstawia się dziwnem, gdy przypuszczamy, że przestrzeń ma byt realny, i że w nią projicyujemy barwy etc, tak samo jak rzucamy jabłka w ogród . Ale ta przestrzeń to abstrakcya, utworzona na podstawie cech lokalnych przedmiotów, cech równorzędnych barwie tak że to rzutowanie przedstawia się, jak to jeszcze bliżej rozbierzemy później, jako łączenie i kojarzenie jednego rodzaju cech z cechami innego rodzaju. 2. Fakt, że rzutujemy na zewnątrz, absolutnie dla nas obojętny i nie może stanowić argumentu za realizmem naiwnym, ponieważ znamy wypadki takiego rzutowania, do których wcale żadnej wagi nie przywiązujemy, uważając barwy głosy na zewnątrz rzutowane mimoto za wytwór naszego umysłu. Mianowicie w halucynacyi, czy we śnie, czy, w wypadkach chorobowych, na jawie. Nakoniec trzeba zwrócić jeszcze uwagę i na to, że zwolennicy realizmu naiwnego , chcąc być konsekwentnymi, oprócz innych już wspomnianych sprzeczności popełniają następną: Jak wedle nich powstaje wrażenie barw etc? Otóż podnieta działa na nerw, zmiany w nim i w pewnych częściach mózgu, wskutek czego w sposób bliżej nie

znany powstaje wrażenie. Ale w taki sam sposób powsatje we mnie także uczucie bolu fizycznego. Podnieta, zmiana w mózgu, uczucie bolu. Więc zarówno uczucie bolu jak wrażenie barwy powstaje w zupełności w moim umyśle, tylko przedmiot wrażenia potem rzutuję, a przedmiotu uczucia, owego bolu , nie. Ponieważ sposób powstania obu tych stanów psychucznich jest w zasadzie identyczny, przeto nie można bez sprzeczności w jednym wyapadku mówić o bezpośredniem ijęciu rzeczywistości |przy wrażeniach|, a w drugim, przy uczuciach nie.

Wobec tych trudności niektórzy filozofowie zmodyfikowali percepcyonizm. Między nimi przedewszystkiem Mainede Biran |fr. filozof, ur. 1766 w Bergerac, brał udział w życiu publicznym za cesarstwa, um. 1824.Zrazu na sathowisku empirycznym w znaczeniu Locka, później t.zw. intellektualista w znaczeniu fil. leibnizowskiej, pod koniec Aycia mistyk. Z I. okresu: Memoire sur l'habitude 1803 Rozprawa o nawyknieniu, akcenytuej obok biernego doznawania wrażeń moment czynny, objawiający się w spostrzeganiu. Z II okresu: Rapport du physique et du moral wyd, 1834 i Essai sur le fondement de la psychologie wyd. 1859. Z trzeciejepoki Nouveaux essays d'anthropologie, wyd.również pośmiertne, w którem to dziele odróżnia w człowieku trojakie życie: zwierzęce, którego funkcyą czucie zmysłowe, dalej ludzkie, z funkcuyą woli, i nakoniec duchowe z

funkcyą swoją , którą jest miłość. Osobowość indywidualna w pierwszej formie życia nie istnieje ; w drugiej się rozwija i szczytu dosięga, w trzeciej się zatraca, gdyż gubi się i rozpływa w Bogu przez ścisłe połączenie się z nim w miłości. | Nas tu obchodzą pisma z drugiego okresu, zwłaszcza rzecz o podstawach psychologii. Tu bowiem Maine de Biran rozwija pogląd, wedle którego przyznaje, że prawdą, iż nie chwytamy, nie ujmujemy bezpośrednio cały świat zewnętrzny, ale podtrzymuje to twierdzenie co do pewnej części tego świata zewnętrznego, mianowicie co do naszego własnego ciała. Mianowicie spostrzegamy bezpośrednio nasze ciało w każdem dowolnem ruchu, w połączonem z nim poczuciu mniejszego lub większego wysiłku. W tem poczuciu wysiłku mieści się rzecz dwojaka: Z jednej strony poczucie bezwładności mięśni, z drugiej strony aktu woli. Gdy więc podnosimy rękę, czujemy prócz aktu woli jeszcze bezwładność mięśni, którą wolą usuwamy, czujemy opór ramienia, jego ciężar, w ten więc sposób mamy bezpośrednie poczucie naszego ciała. - Tę teoryę krytykowano przedewszystkiem z jej strony formalnej. Powiedziano, że jest tu błędne koło: Aby bowiem wykonywać ruch dowolny, aby chcieć przezwyciężyć bezwładność mięśni, trzeba już wiedzieć, że mamy mięsnie a raczej, że mamy ciało, którem możemy poruszać w ~~dowolnych~~ pewnych

granicach dowolnie. To prawda, ale przeciw temu zarzutowi łatwa obrona: Można tezę Maine de Biran tak sformułować. Zrazu człowiek wykonywa ruchy mimowolne, t.zw. odruchy. One nam dają bezpośrednie szereg wrażeń mięśniowych. Doświadczamy dalej, że wtedy, gdy dany jest szereg wrażeń mięśniowych, ustaje pewne uczucie przykre następuje pewne uczucie przyjemne. Gdy więc powstaje uczucie przykre, a nie ustaje, wtedy akt woli nasz sprowadza te wrażenia mięśniowe , a dostarczając sobie tych samych wrażeń mięśniowych, których doznawaliśmy przedtem, teraz, przy ich dowolnym wywoływaniu, równocześnieodbieramy wrażenie owego wysiłku, wsktek bezwładności mięśni i tym sposobem dochodzimy do bezpośredniego ujęcia naszego ciała. Więc teraz już powyższy zarzut nie ma zastosowania. Natomiast inna trudność. Mianowicie sam twórca teoryi nie umi ściśle określić, czem właściwie jest to drugie poczucie, które wchodzi w skład bezpośredniego poczucia ~~naszego ciała~~ wysiłku. Co do pierwszego zawsze zgodnie ze sobą twierdzi, że to jest poczucie aktu, wysiłku woli; co do drugiego mówi na przemian: bezwładność mięśni, opór, wrażenie mięśniowe, uczucie ruchu. Otóż w tej chwiejności leży dowód najoczywistszy, że sam M. de Biran nie może sobie zdać sprawy z tego, co rzekomo bezpośrednio czuje. Leży w tem dowód, że bezpośrednio jest danem coś, co potem w

rozmaity sposób może być interpretowane. Tak też w istocie jest, gdyż dane są pewne wrażenia mięśniowe, które uważamy za znak , za wyraz jakiegoś oporu, którą tłumaczymy sobie jako pochodzącą z oporu. Więc ten sam tu błąd, jak gdyby ktoś chciał rzec, że bezpośrednio barwę jako coś rzeczywistego ujmuje, podczas gdy de facto ujmuje bearw, ktorą potem interpretujemy jako coś rzeczywistego. I znowu można rzecz obrócić przeciw teoryi, pozostając na jej gruncie. Przecież wrażenie mięśniowe powstaje tak : Czynność nerwów ruchowych pobudza nmięśnie do skurczu. |Mówię o mięśniach jako o czemś istniejącem, gdyż wedle tej teoryi ciało nasze istnieje| Skurczając się, mięsień działa na umieszczone w nim kończyny nerwów czuciowych. Podrażnione, wywołują w mózgu zmiany, którre przedstawiają się w świadomości jako wrażenia mięśniowe. Więc znowu jest tu poprostu stan świadomości, zjawisko psychiczne, które wyłącznie do bezpośredniego przychodzi ujęia. Stąd znowu rezultat co pierwiej, ze bezpośredneigo ujęcia, spostrzeżenia świata zewnętrznego nie ma, nawet nie własnego ciała, że bezpośrednio spostrzegamy tylko stany własnego umysłu. Wobec tego druga kategorya teoryi o powstaniu myśli o świecie zewnętrznym musi być teraz zbadana, wedle której my sami sobie jego pojęcie wytwarzamy.

Teorye koncepcyonistyczne. Występuje w trzech formach: Do pierwszej teorye, uważające pojęcie świata zewn. za mniej lub więcej wrodzone. Pojęcie jest już gotowe w nas, i tylko dochodzi do świadomości wskutek pewnych okoliczności. Wedle drugich, pojęcie świata zewn. ~~i przekonanie~~ zawdzięczamy proceosowi wnioskowania, więc rozumowaniu. Wedgle trzeciej formy poglądow poj. św. zewn. ~~pojęcieświata zewn~~. jest wynikiem odbywających się w nas mimowolnieprocesów psychicznych, głównie pewnego kojarzenia się naszych wrażeń i wyobrażeń, oraz wytwarzaniu się wedle praw umysłu pewnych pojęć. - Po kolei przejdziemy.

A. Teorje wrodzoności. W sposób mniej lub więcej wyraźny wyznają ją Tomasz Reid, Stewart, Royer-Collard. Naprzód kilka wiadomości o tych filozofach. Tomasz Reid, ur. w Szkocyi, 1710, proboszcz, potem profesor etyki w Aberdeen i Glasgow, um. ~~1780~~. 1796. Główne dzieło An inquiry into the human mind on the principles of common sense 1765. Twórca szkoły szkockiej, przeciw Hume'owi. - Dugald Stewart 1753 w Edinburghu, tam że zzrazu prof. matematyki, potem etyki, um. 1828. Jeden z głównych przedstawicieli szkoły szkockiej. Liczne dzieła. - Royer Collard, francuzki mąż stanu, wielką rolę odgrywał podczas rewolucyi i później, ur. 1763 um. 1845. - On wprowadził szkołę szkocką do Francyi. - Wszyscy oni ży-

wili w naszej kwesti przekonanie, ~~znane pod nazwą~~ które zdaje się identycznem z percepcyonizmem, ale de j facto należy do teoryi wrodzoności.

Reid n.p. tak się wyraża: Nasze wrażebia należą do tego rodzaju naturalnych znaków, które niezależnie od wszelkiedj poprzedniej znajomości oznaczonych przez nich rzeczy, podsuwają je nam, wywołują je jakgdyby zapomocą naturalnej magii, wywołują w nas ich pojęcia i zarazem przekonanie o ich istnieniu. W jaki sposób wrażenie wywołujw w nas myśl o istnieniu przedmiotu zewnętrzengo, którą zgoła nie jest do tego wrażenia podobną, i zmusza nas, byśmy przedmiot uważali za istniejący? Nie mam pretensyi , bym to wiedział, a gdy mówię, że wrażenie podsuwa nam owe pojęcia i przekonania, niechcę przez to wytłumaczyć istoty wzajemnego związku, lecz chcę jednie stwierdzić fakt, mianowicie, że dzięki prawu naszej organizacyi owe pojęcia i przekonania następują bezpośrednioi stale po wrażeniach". A w innem miejscu: " Jedyną rzeczą, którą znamy, to nasze wrazenia; tylko że nasze wrażenia podsuwają nam pojęcia czegóś co jest róznem od m nich". Otóż ta teorya, jak wspomniałem robi zrazu wrazenia podobne do percepcyonizmu. Nasze wrażenia podsuwają nam bezpośrednio myśl o czemś, co jest od nich różnem, pojęcie świata zewnętrznego. Ale jeżeli Reid tak akcentuje owe bezpośrednie podsuwanie , ową jak nazywa, suggestyą, to czyni on to w zamiarze odróżnienia swgo poglądu od dwóch innych teoryi: Jednej, o której będzie mowa, zaraz, teoryi wnioskowania, i drugiej przez scholastyków na podstawie Arystotelesa podtrzymywanej, teoryi t.zw. obrazowej. Ponieważ o tej teoryi obrazowej Bildertheorie dziś jeszcze często mowa, w pismach niemieckich teoretyków poznania, przeto wyjaśnię ją. chociaż aktualnego znaczenia nie ma.

Zarodkiem tej teoryi pogląd Demokryta i jego szkoły, eidola, od przedmiotów się odłączające i dochodzą do naszych zmysłów, wstrząsając je. To wstrząśnienie powoduje potem wrażenie. U Arystotelesa nieco inaczej. Nie tak grubo materyalnie pojęta rzecz. W drugiej księdze peri psyches: aisthesis esti to dektikon tōn aistheton eidōn aneu tes hyles. Wrażenie, czucie, jest to to, w czem ujmujemy formy zmysłowe bez materyi. Wyjaśnienie. Wszystko, co istnieje |z wyjątkiem Boga| składa się z dwóch metafizycznych pierwiastków: z formy i materyi. N.p. glina i forma garka. Forma czyni przedmiot tem, czem jest, determinuje go, podczas gdy materya jest czemś nieokreślonem jeszcze. Otóż spostrzegając, odbierając wrażenie, dowiadujemy się, czem coś jest, przedmiot uprzytomnia się nam wchodzi niejako w nasz umysł, który bierze go w posiadanie, ale nie w całości, tylko pod względem właśnie tego, czem jest. Na przykładach: Garnek, dom, posąg, etc. Dodaje zaś Arystoteles porównanie dla wyjaśnienia, co ma na myśli. Mianowicie to ujmowanie przedmiotu w akcie czucia zmysłowego porównywa do sposobu, w jaki wosk przyjmuje znak wyryty na sygnecie zelaznym lub złotym. Więc wosk wchłania niejako w siebie ów złoty lub żelazny znak, ale nie , o ile jest złoty lub żelazny. Więc i przy sposztreganiu znak, forma, a nie materya w umysł wchodzi.

Scholastycy i inni następcy Arystotelesa pojęli to jego powiedzenie cokolwiek za dosłownie z grubszego. Mianowicie, faktycznie forma przedmiotów od nich się odłącza. Nazywali je species intentionales. Za pomocą zmysłów dostają się do koinon aistheterion, sensorium commune |Wuy Wyjaśnić to pojęcie już arystotelowe|. Wszedłszy do tego wspólnego z zmysłu, stają sie formae impressae. Dotąd są zawsze formami materyalnymi. Tu zaś udochowiają się, stają się czemś świadomem pod nazwą formae expressae. Taka teorya poznania świata zewnętrznego w zaraniu jeszcze filozofii nowożytnnj była bardzo rozpowszechniona. A nawet i później wyznawali ją umysłuy wcale niepoślednie, jak n.p. Newton. Otóż przeciw tej teoryi występuje Reid, a uważa jej zwalczanie za jedno z najgłówniejszych zadań swej działalności. Dltego też tak akcentuje tę bezpośredniość w powstaniu myśli o świecie zewnętrznym, ponieważ nie uznaje pośrednictwa owych rozmaitych rodzajów formae. Ale sam nie był o wiele szczęśliwszy od partyi zwalczanej. Bo jego pogląd absolutnie nam nie tłumaczy, jak powstaje myśl świata zewnętrznego. Sam Reid to uznaje, powołując się na prawa naszej organizacyi, na rodzaj magii naturalnej, na nieprzezwyciężony instynkt, a z następców jego Steward mówi o "inspiracyi", Royer-Collard o rodzaju zaczarowania". To bardzo ładnie brzm

ale nie w filozofii, o ile chce być nauką, a nie frazeologią. Jeżeli teorye te mają w ogóle coś znaczyć, to chyba to, że w nas leży gotowe pojęcie świata zewnętrznego, i że ono bywa wywołane właśnie naszemi wrażeniami. Dlatego zaliczyliśmy ten pogląd do teoryi wrodzoności. Jest jeszcze inna forma tej teoryi. Opiera się na fakcie, że nasze wrażenia lokalizujemy. Nie chodzi tu o lokalizacyę przedmiotów wrażeń, lecz samych wrażeń w narządach zmysłowych. Tym sposobem znowu dochodzimy przynajmniej do pojęcia naszego własnego ciała. A ta lokalizacya odbywa się zupełnie bezpośrednio, tak że w tym fakcie leży wyjaśnienie |rzekomo| naszego pomysłu o świecie zewnętrznym. Ale można by się zapytać, skąd ta teorya ma być teoryą wrodzoności? Poprostu dlatego, że na to, by módz lokalizować wrażenie w jakiejś części naszego ciała, trzeba naprzód mieć pojęcie albo przynajmniej wyobrażenie tej części. A ponieważ właśnie tylko dzięki lokalizacyi ma to wyobrażenie w nas powstać, więc trzeba przypuścić, że ono w nas istnieje jako wrodzone i w danej chwili wskutek wrażenia się uświadamia. A dalej trzeba jeszcze sobie uprzytomnieć: Na czem ta lokalizacya polega? Odpowiedź tymczasową dadzą nam wypadki lokalizowanie wrażeń w nieistniejących członkach ciała, po amputacyi. Lokalizujemy w członkach, o ile je sobie przedstawiamy, więc tu znowu kojarzenie wrażenia z wyobrażeniem członka. A nakoniec trudno

zrozumieć, dlaczego właśnie w lokalizacyi ma leżeć początek pomysłu o świecie zewnętrznym, odrębnym zupełnie od naszego własnego umysłu, skoro ten fakt lokalizacyi przeciwnie dąży do zatarcia tej różnicy, czyniąc z umysłu i ciała jakby jedną całość. Wspomnieć wypadki bolu, lokalizowanego, wrażeń mięsniowych etc.

B. Teorye oparte na rzekomem wnioskowaniu. Descartes i bardzo wielu innych. N.p. "Do wiary w istnienie rzeczy materyalnych skłoniła mnie -mówi Descartes- ta okoliczność, że znajdując w sobie wrażenia, które okazywały się niezależnymi od mej woli, musiałem przypuszczać, że one są zależne od przyczyn zewnętrznych. " W podobny zupełnie sposób wyrazasię Cousin |Daty: Victor Cousin, ur. 1892 w Paryżu, uczeń Maine de Birana iRoyer Collarda, profesor filozofii w Lyceum im. Bonapartego, później liczne wysokie dostojeństwa w Panśywie, a nawet 1840 pod Thiersem nin. oświaty. VOsObiście znał Hegla i Schellinga, Kanta krytykę tłumaczył a te wpływy uczyniły z niego twórcę t.zw. fil. lub szkoły eklektycznej. Pośreunie stanowisko mięuzy szkołą francuską, do której zalicza sensualistów, szkockich i niemickich sceptyków wrąz z Kantem V a szkołą niemiecką, reprezentowaną przez Hegla i Sschellinga. Pisał bardzo wiele, główne jego dzieło :Le vrai, le beau et le bien, 1817, potem 1845. Wielkie znaczenie ma jako krytyk jednostronnego sensualizmu, jako pośrednik mięuzy filozofią francuzką i niemiecką, a także bardzo wielkie znaczenie ma z tego powodu, że ożywił we Francyi zajęcie się historyą filozofii. Otóż u niego czytamy w naszej kwesyi: "Wrażenie czyli czucie zmysłowe jest objawem świadomości. Otóż, jeżeli ten objaw, to zjawisko jest czemś rzeczywistem, wtedy rozum zmusza nas odnieść to zjawisko czucia do jakiejś rzeczywiście istniejącej przyczyny, po ieważ żadne zjawisko bez przyczyny powstać nie może. A ponieważ dalej ową przyczyną nie jest moje ja, przeto trzeba, ponieważ rozum jest nie ubłagany, odnieść czucie do innej przyczyny, odrębnje odemnie, t.j. do pczegoś zewnętrznego." Wedle tego więc poglądu dochodzimy do pomysłu świata zewnętrznego na tej podstawie, że mając dane wrażenia etc, konstruujemy sobie do nich przyczynę poza umysłem będącą. Badajmy teraz ten pogląd, o ile on jest

Vum 1867

Vi Fichtem

Stuszny

Zarzucano tej teorii przedewszystkiem że suponuje już to, co ma wyprowadzać. Mianowicie aby przyjąc przyczynę zewnętrzną naszych wrażeń trzeba już mieć pojęcie tej przyczyny zewnętrznej. Ale tak nie jest. W takim bowiem razie żadnego nowego pojęcia nie można by wytworzyć. Czynniki, potrzebne do wytworzenia pojęcia świata zewnętrznego mamy dane w doświadczeniu wewnętrznem. Mainowicie pojęcie istniejących rzeczywiście przedmiotów, zjawisk etc. Dalej pojęcie przyczynowości w tej prostej naiwnej formie, w której ono jest tutaj wystarczające, jako wywołanie czegoś przez coś innegon.p. smutek przez myśl, wspomnienie, a mamy także ten czynnik, który mieści się w słowie "zewnętrzny" Słowo to oznacza bowiem tylko coś od naszego umysłu odrębnego, coś innego jak nasz umysł. A ponieważ ten umysł uważamy za coś wewnętrznego, za coś w nas samych będącego przeto mówimy o świecie " zewnętrznym". Ale ściśle powinno się mówić o sobie i o czemś od siebie t.j. od swego umysłu odrębneym. Pojęcie odrębności zaś czerpiemy znowu z doświadczenia wewn. gdzie mamy cały szereg zjawisk, stanów od siebie odrębnych. Więc ten zarzut nie znaczy nic. Natomiast są inne poważniejsze. 1. Wedle tej teoryi umysł musiałby wykonywać rozumowanie, które przekraxcza jego zdolności wtedy, gdy ma te operacye wykonywać. Pomijamy zwierzeta, które niezawodnie także

mają jakiś obraz świata zewnętrznego, a zwracamy uwagę na małe dzieci. One miałyby przeprowadzać całerozumowanie aby tą drogą dójść do pojęcia świata zewnętrznego? Miałyby tworzyć pojęcie w drodze wskazanej? Prawda, że dziecko ma w sobie popęd szukania przyczyn. Ale wiemy też, jak mało przyczyn własnymi siłami może wykryć, jak się ciągle pyta. Pyta się zaś w ten sposób, że widocznieposiada już pojęcie świata zewn. i wierzy w jego istnienie; miałobyż ono do tego pojęcia dójść drogą wskazaną, t.j. przez zastanowienie się nad tem, że umysł jego nie wystarcza do wyjaśnienia, skąd się biorą jego wrażenia? Przypuszczenie to wydaje się tak nieprawdopodobnem, że zwolennicy tej teoryi uciekają się do twierdzenia, że to rozumowanieodbywa się "nieświadomie". Otóż wtedy powstaje cała trudność nowa. I gdyby tylko ta jedna, można by się ostatecznie na nią zgodzić w braku innej teoryi . Ale dalej: 2 Wiemy, że rzecz ma się inaczej, aniżeli ta teorya przedstawia. Wedle tej teoryi bowiem mielibyśmy naprzód dane w naszej świadomości zjawiska psychiczne przedewszyskiem wrażenia etc, do których byśmy konstruowali sobie zewnętrzny świat mayeryalny. Tymczasem rzecz ma się przeciwnie. Dziecko uświadamia sobie znacznie wcześniej świat zewnętrzny, a dopiero znacznie później następuje t.zw. refleksya z samowiedzą, znacznie później zwraca uwagę na doświadczenie wewnętrzne. Teorya zrządza na odwrót. I jeszcze jed

uwagę na dziedzinę doświadczenia wewn. -3 I jeszcze jeden decydujący zarzut: Gdyby pojęcie świata zewnętznego było sformułowane jako szukana przez nas przyczyna czuć zmysłowych, wtedy to własnie byłoby treścią pojęcia, iż jest przyczyną naszych czuć. Tak mniej więcej ma się rzecz z ruchem falowym powietrza, którego niespostrzegamy, ale konstruujemy jako przyczynę czuć akustycznych. Z pojęciem świata zewnętrznego ma się rzecz inaczej. Nie jako abstrakcyjną przyczynę czuć pojmujemy, lecz jak coś nam bezpośrednio danego, składającego się z barw, kształtów, ciał, podczas gdy wedle tej teoryi miałby ten świat być przyczyną tego, iż widzimy barwy, kształty, czujemy opór etc. Więc cała treść naszego obrazu świata zewn. jest niezgodna z tą teoryą.

Mamy na szczęście jeszcze jedną teoryą:

3. Teorya asocyacyjna, teorya iluzyi, jak ją niektórzy nazywają. Ponieważ czucia nasze , wrażenia nasze są punktem wyjścia dla przyjęcia ś świata zewnętrznego, przeto ich musimy się trzymać. Ale nie tak, byśmy do nich szukali przyczyn, lecz w samych tych czuciach i co najwyżej w czynnościach umysłowych możliwych na najniższym stopniu rozwoju umysłowego, należy szukać początku pomysłu świata zewnętrznego. Taką czynnością jest właśnie owe mimowlne uprzedmiotowanie przedmiotów naszych wrażeń, to co nazywa się niekiedy projekcyą, rzutowaniem ich. A do takiego

przypuszczenia może nas skłonić jeszcze dalszy fakt: Nie prawdą jest, jakobyśmy bezpośrednio ujmowali, chwytali, spostrzegali przedmioty jakieś zdwnętrzne; prawdą nartowmiast jest, że nam się zdaje, jakobyśmy je chwytali. Gdyby naprawdę spostrzeganie świata zewnętrznego miało miejsce, wystarczyłoby dla wytłumaczenia skąd się bierze w nas jego wyobrazenie czy pojęcie; ale i pozór spostrzegania wystarcza do wytłumaczenia, iż mamy jego pojęcie. Nie uzasadni wiarę w jego istnienie, ale wytłumaczy, skąd się bierze jego pojęie. [Podobniepozór spostrzegania może tłumaczyć, dlaczwgo w danej chwili powstaje w nas wyobrażenie czegoś czego nie widzimy |zwykłezłudzenie|]. Wyjaśniając więc owe pozorne spostrzeganie świata zewn. wyjaśniając, skąd sie to bierze, że nasze czucia albo raczej przedstawione w naszych czuciach przedmioty rzutują się na zewnątrz i tworzą tym sposobem jakiś pozornie od nas niezależny byt, wytłumaczymy zarazem powsatnei pojęia świata zewnętrznego.

Teorya iluzyi, kojarzenia występuje w różnych odmianach; głosi ją Dawid Hume, znany filozof angielski wieku 18. dalej w naszym wieku J. Stuart Mill i Herbert Spencer. Także wśród nowszych, zwłaszcza francuzkich, jak H. Taine i Rabier. Nie możemy wszystkich tych teoryi szczegółowo rozwijać; o niektórych jeszcze pomówimy, gdy będzie chodziło o kwestyę ist-

nienia świata zewn. Tutaj jedną z nich, zalecająca sie prostotą, mianowicie Rabiera. Opiera się ta teorya na fakcie, że pewne zjawiska psychiczne okazują nam coś orzciągłego, że przedmioty ich przedstawiają się jako rozciągłe. Te zjawiska , są to przedewszystkiem czucia wzrokowe, dotykowe, mięśniowe. Cokolwiek widzimy, zawsze jako rozciągłe widzimy; dotyk każdy występuje na mniejszej lub większej powierzchni cielesnej, a każde wrażenie mieśniowe także jest rozciągłe na większa lub mniejszą partyę ręki, nogi etc. Natomiast ani ~~ból~~ smutek ani przyjemność, ani pożądznie ani chcenie, ani postanowienieani myślenie nie okazuje tego charakteru rozciągłego. Można by więc od razu powiedzieć, że te dwa szeregi zjawisk psychicznych wzajemnie się odróżniając budują dla nas dwa światy, nasz wewnętrzny, psychiczny, i świat od nas odmienny, fizyczny. Ale tak prosto rzecz się nie przedstawia. Mianowicie temu tak ostremu rozróznieniu i rozstąpieniu się obu rodzaju stanów duchowych staje na przeszkodzie, jak widzieliśmy, fakt, że wszystkie stany psychoiczne bez rozciągłych przedmiotów łączą i kojarzą się zestanami rozciągłymi, ilekrotnie jedne i drugie występują równocześnie w umyśle. Ból fizyczny, wywołany sparzeniem przybiera rozciągłość daną w czuciu dotykowym lub temepratury; smak zdaje się rozprzestrzeniać w owocu słodki smak w nas

wywołującym, zapach "napełnia" pokój etc. A nawet myślenia zdaje się na zajmować pewne części [illegible]owy, tak że cała różnica [illegible]ędzy stanami o przed miotach rozciągłych i nierozciągłych bywa zamazaną, zniesioną. Że tak jest w istocie, wynika bnie tylko z praw kojarzenia się, ale też z roz woju umysłowego. Dla dziecka i dla człowieka naiwnego jego ja , t.j. ogół jego stanów psychicznych, zlewa się w zupełności z jego ciałem, i dopiero abstrakcya wyróżnia jedno od drugiego. Więc ta t.zw. lokalizacya naszych czynności psychicznych w ciele tylko przeszkadza w wytworze niu się pojęcia czegoś od naszego umysłu różnego. A wobec tego, cośmy powiedzieli o zlewaniu się naszych stanów psychicznych z ciałem, musimy przyznać, że pojęcie świata zewn. nie powstaje tą drogą, iżbyśmy to, co jest fizyczne, przeciwstawiali naszemu umysłowi, lecz tą drogą, iż 1. przeciwstawiamy nasze ciało temu, co nim nie jest w porządku fizycznym rzeczy, a 2 potem dopiero znowu od naszego vciała odróżniamy nasze stany umysłowe. O tem trzeba pamiętać, gdyż tylko wtedy uwzględnia się fakt, że człowiek świat zewnętrzny dopiero znacznie później przeciw stawia światu wewn. chociaż już od samego niejako początku ma jego pojęcie. Tak wygląda odpowiedź w głównych zarysach, ~~i musimy się teraz zastanowić nad tem dlaczego tu mówimy o złudzeniu i o kajarzeniu, i jak~~ w szczegółach wygląda powstanie tego pojęcia.

Na razie całkiem ogólnie: Dziecko wykonywa ustawiczne ruchy. Doznaje wrażeń dotykowych i mięśniowych, a zarazem i wzrokowych. Zrazu, jak to zobaczymy zaraz dokładniej, nierozróżnia swego ciała od otoczenia, w ogóle nie wie nic o żadnym otoczeniu, tylko widzi, słyszy, czuje gniecenie, ruch ręki, nogi itd. Wszystko to zmienia się w pewnych stałych układach, ał przyczem pewne wrażenia ciągle się łączą i kojarzą, n.p. ruch ręki z zmniejszą wyrazistością ar wrażenia warokowego od palców otrymanego. To kojarzenie sprawia, że powstaje w nas pojęcie czegoś od naszego ciała różnego, że się nasze ciało od otoczenia odłącza. A dopiero, gdy to jest zrobionem następuje dalsze zróżnicowanie naszego ja na stronę psychiczną , i na stronę fizyczną, którą ~~łączymy potem z resztą przedmiotow fizycznych~~. Szczegółowe wyjaśnienie zarazem da nam odpowiedź na drugie nasze pytanie.

Więc: Pozostaje do wyjaśnienia, w jaki sposób powstaje w człowieku wyobrazenie jego własnego ciała wraz z wyobrażeniem otaczających go ciał Mozemy tu rozróżnić cztery stadya: 1. Powstanie wyobrażenie własnego ciaładzięcki skojarzeniu się tych czuć, których przedmioty posiadają rozciągłość. 2. Lokalizacya w naszem ciele tych stanów psychicznych, których przedmiotom brak rozciągłości. 3. Powsatnie wyobrażenia ciał

[illegible] skojarzenia [illegible]: dot. [illegible] i [illegible] 4. Lokalizacya w tym ciałem: [illegible]

innych przez to, że rozciągujemy i lokalizujemy wrażenia dotykowe i wzrokowe. 4. Przedmioty wrażeń bez rozciągłości bywają kojarzone z wrażeniami dotykowymi i wzrokowymi, a więc dźwięki, ciepło, smak, woń etc.

Stadyum pierwsze: Powstanie wyobrażenia własnego ciała. Punktem wyjścia wrażenia mięśniowe, ustawicznie i odbierane. Dziś trudno nam to spostrzegać, gdyż pierwszą rolę odgrywa zmysł wzroku u nas, ale w pierwszych czasach życia o wiele wyraźniejsze są wrażenia mięśn. towarzyszące każdemu ruchowi, a nawet występujące, gdy ciało jest w spoczynku, gdyż i temu stanowi odpowiada pewień stan mięśni. Jak dalece wr. mięśniowe wpływają na nasz stan świadomości, tego dowodzi wpływ wr. mięśn. od ocznych mięśni pochodzący, albo świadomość, którą w każdej chwili mamy o tem, w jakiem położeniu znajdują się członki naszego ciała. ~~Bierze w tem udział~~ oczywiście także zmysł dotykowy. Otóż każde wrażenie mięśniowe obdarzone jest cechą przestrzenną, tak jak każde wrażenie barwy lub dotyku. Wrażeń tych odbieramy ustawicznie bez liku. Tworzą one obraz czegoś rozciągłego, bliżej nieokreślonego. ~~Podobny do tego, który mieć muszą ludzie ciemni od urodzenia~~. Obraz ten się specyalizuje wskutek ruchów dowolnych albo przynajmniej z pewnem natężeniem wykonywanych

Wtedy bowiem pewne części ciała t.j. pewne grupy wr. mięśniowych stają się wyraźniejszymi. Do tego dołącza się komplex wr. dot. Dzięki ruchowi ręki powstaje ów obraz mięśniowy. Spoczywając zaś na czemś również ręka odbiera wrażenie o cechach przestrzennych, ale dotykowe. Dowiaduje się dalej, że innym wr. mięsniowym towarzyszą inne dotykowe, te ostatnie zmienają się z pierwszymi. Wytwarza się przez ciągłe powtarzanie niezmiernie ściśle skojarzenie obu kategoryi wrażeń. Razem dają one dziecku obraz ciała własnego taki, jaki posiada człowiek od urodzenia slepy. Ale dziecko widzi. Więc z poprzedniemi wrażeniami kojarzą się wrażenia wzrokowe. I to na razie zarówno te, które tyczą się nasze go ciała, jak i innych ciał. Ale pewne wrażenia wzrokowe, |własnych rąk nóg etc| może już wchodzą w ściślejsze kojarzenie wskutek niezmienności pewnych związków wrażeń wzrokowych z tamtymi. Stąd powstają sploty wrażeń i wyobrażeń, w których dane jest coś rozciągłego, odpowiadającego własnemu ciału i jego najbliższemu otoczeniu, przyczem jedno i drugie nie jest jeszcze zróżnicowane.

Stadyum drugie: Nabywszy obraz własnego ciała, dzięki opisanym procesom, w poszczególne części ciała lokalizujemy wrażenia, które nie mają w swych przedmiotach cech przestrzennych. Ta lokalizacya odbywa się

w ten sposób, że każde wrażenie kojarzy się w wyobrażeniem tej części ciała, która przy powstawaniu owego wrażenia bywa wyobrażona. Więc n.p. Wrazenie ciepła. ~~Towarzyszy mu wrażenie dotykowe tej części ręki, na którą ciepło dizła. Skąd się biorą owe wyobra Ono zmienia się, potęguje, osłabia, stosownie do ruchów ręką wykonywanych. Więc z wyobrażeniem ręki w tym wypadku się kojarzy. Wrażenie~~ Doznaję bolu. Odruchowo zmieniam położenie bolącego członka. Stąd wyobrażenie tego członka dzięki wrazeniem dotykowym i mięśniowym mi się nasuwa. Stąd dalej kojarzenie. ~~Albo~~: Ból nabiera dzięki temu także cechą przestrzenną. Zostaje zlokalizowany w ręku. ~~Albo~~: Do tego przyczynia się też wyobrażenie wzrokowe ręki. Kojarzenie między wyobrażeniem pewnej części ciała a pewnemi wrażeniami pozbawionymi charakteru rozciągłości jest tak ścisłe, że nawet wtedy działa, kiedy już niema |wskutk maputacyi| pewnych części ciała. Operowany doznając bolu, który wskutek częstokrotnego powtarzania się z pewnymi wyobrażeniami ciała ~~nabr~~ został z nimi skojarzony, znowu nból z temi częściami ciała łączy. |Na dowód tej teoryi, że lokalizacya taka odbywa się wskutek kojarzenia się pewnych ewrażeń z dotykowymi i mięśniowymi, można przytocczyć: 1. Ze te części ciała okazują najdokładniejszą lokalizacyą, które dostarczają najwięcej różnorodnych wrażeń doty-

kowo-mięśniowych: palce, ręka, ramię, język, powieki|; 2. że wrażenia lokalizujemy na obwodzie ciała, a nie w mózgu, to znaczy, że wr. mają związek z temi częściami ciała, które wyobrażamy sobie rozciągłe wskutek wrsażeń dotykowo-mięśniowych.

Trzecie stadyum: Dotąd mamy wyobrażenie własnego ciała. Teraz pierwsze kroki ku wyobrażebiu tego, co nie ja, mianowicie uzewnętrznienie wrażeń dotykowych albo i wzrokowych po za ciało własne. Dotąd wszystko lokalizowano na powierzchni ciała; teraz poza ciało własne się wychodzi. Otóż tu powstaje kwestya sporna. Niektórzy mówią, że przedmioty wrażeń wzrokowych od razu bywają poza nami lokalizowane, że od razu widzimy barwy etc. w pewnej odległości. Rabier się na to nie zgadza, ~~lecz~~ i na poparcie swej tezy tak argumentuje: 1. Wzrok sam dla siebie jest często w błędzie co do odległości. Dzieci z trudem sobie zdają sprwę z odległości przedmiotów|księżyc, jabłko nad nimi trzymane|. I u dorosłych iwele na tym punkcie złudzeń. Dokładne ocenianie odległości jest wynikiem długiego ćwiczenia. Ale można by odpowidzieć, że stąd tylko wynika że oko daje nam niedokładne wyobrażenie odległości. Są jednak inne argumenty decydujące: 2. Już Berkeley wykazał w swej nowej teoryi widzenia wyszłej w r. 1709. Promienie światła działają tylko swem końcem do oka

dochodzącym. My dziś mówimy fale eteru. Otóż, jeżeli równocześnie kilka lub mnóstwo takich promieni do oka dochodzi, wtedy wywołują wrażenie powierzchni barwnej. Ale skąd miałoby się wziąść wyobrażenie odległości, trzeciego wymiaru, skoro końce promienitak samo działają, czy z blizka, czy z daleka do oka dochodzą Tak samo niemożliwe, jak dotykając się końca kija, niemożna mieć wyobrażenia o jego długości. Albo: w innych słowach: Przedmiot wrażeń wzrokowych, to barwy, jasność ciemność. Jeżeli przedmiot wrażenia występuje w pewnej odległości, wtedy przecież odległość nie jest ani barwna, ani jasna ani ciemna. Gdy widzę czarną powierzchnię w odległości pięciu kroków, ta odległość nie jest czarna. Więc odległość nie bywa przez oko spostrzeżona, lecz przez kojarzenie łączy się z wrażeniem wzrokowym.

3. Powstaje więc pytanie, czy to kojarzenie od razu istnieje, czy też się wyrabia. U zwierząt prawdopodobnie od razu. Są obserwacye, które świadczą, że n.p. kurczątko ledwo wykłuwszy się z jaja, chwytają muszkę, zupełnie odpowiednio oceniając odległość jej. Ale to nie świadczy nic o człowieku. U zwierząt mnóstwo rzeczy wrodzonych, których człowiek musi się dopiero uczyć. N.p. kurczę małe od razu przybiehga na głos kwoki, a dziecko dopiero później poznaje głos matki. U dziecka widzimy też, że bardzo jest nie wprawne w ocenie odległości. a dowodem, że u człowieka wyobrażenie odległości dopiero później łączy się z wrazeniami wzrokowemi, są obserwacyi ludzi z urodzenia ślepych

którzy wzrok wskutek operacyi odzyskali. Obserwacyi takich bez liku obecnie. Najdawniejsza dokładna w latach roku 1728: dotyczą chłopca 13 letniego, uwolnionego operacyą od wrodzonej katarakty. Otóż lekarz Cheselden, który operacyi dokonał, podaje: Zrazu pacyent tak dalece nic nie widział o odległościach, że był przekonany, iż wszystkie przedmioty dotykają się jego oka, tak samo jak przedmioty , których się dotyka ręką, stykają się ze skórą. Najchętniej spoglądał na przedmioty formenme i gładkie. Nie miał pojęcia o kształtach przedmiotów. Nierozróżniał też wzrokiem rzecy, które dotykiem dokładnie rozróżniać umiał. A gdy go w tym kierunku pouczono, wskutek nawału naowych wrażeń łatwo zapominał. Mówił, że tysiące różnych rzeczy się uczy i znowy zapomina. Nie umiał odróżnić wzrokiem kota i psa. A gdy pomyliwszy się, dotykiem o myłce się przekonał, dokładnie się kotce przypatrywał, a kładąc ją na ziemię, rzekł: Tak, kiziu, teraz cię już poznam. W dwa miesiące po dokonanej operacyi przekonał się dopiero, że obrazy przedstawiają przedmioty z otoczenia,; przedtem uważał je za płótna, powierzchnie pstro kolorowane. Dziwił się też, że w dotknięciu przedmioty na obrazach przedstawione nie robią tego samego wrażenia jak przedmioty rzeczywiste. Pytał się, który zmysł go łudzi, wzrok, czy dotyk? Zobaczywszy w zegarku portret matki, poznał podobieństwo, ale dziwił się, że tak wielką twarz można umieścić w tak małym przdmiocie.

Cały szereg innych obserwacyi potwierdza to, że człowiek zrazu lokalizuje przedmioty widziane nie w penej przed sobą odległości, lecz na oku swojem, podobnie, jak wrażenie pewnego nacisku lokalizuje w swej ręce. Stąd Rabier wysnuwa wniosek, że primo: wrażenie odległościoi nie jest zawarte w wr. wzrokowych, secundo, że wyobr. odległości nie od razu, lecz dopiero stopniowo się kojarzy z wyobrażenoiami przedmiotów widzianych. Zachodzi więc pytanie, jakim sposobem te przedmioty widziane i w dotyku odczuwane zostają od naszych narządów zmysłowych odsunięte, w dal przerzucone? Skąd się w ogóle bierze to wyobrażenie jakiejś odległości między naszem ciałem a tymi przedmiotami? Dzieje się to zapomocą nowego kojarzenia. Mianowicie widzieliśmy, że każde wr. kojarzy się z twyobrażeniem równoczesnym części ciała. Gdy doznaję wr. dotykowego, równocześnie mam pewne wr. mięśniowe, reprezentujące mi nogę, albo rękę. Dzięki temu jak widzieliśmy, kojarzą doznane wr. dotykowe z tą częścią ciała. Ale teraz doznaję też wr. dotykowych różnych stosownie do różnych wrażeń mięśniowych, od tej części ciała pochodzących. Mianowicie, gdy wyciągam rękę, następuje pewne wr. dotykowe. Gdy rękę cofam, to wr. ustaje. Więc ma miejsce na końcu całego szeregu wr. ~~dotykowych~~ mięśniowych. Skoro ten szereg zaczyna się roztaczać w kierunku przeciwnym, ustaje wr. dotykowe. Albo: gdy obracam się na łóżku, wtedy także szereg wrażeń mięśniowych, a zarazem

szereg wrażeń dotykowych. Dwa szeregi równocześnie się roztacz czające. Wrażenie dotykowe kojarzy się więc także z przebiegiem a zwłaszcza z końcem lub początkiem przebiegu szeregu wr. mięś niowego. Tym sposobem wr. dotykowe kojarzy się też z wyobrażeniem, złożonym i opartem na owym przebiwgu wrażeń mięśniowych, a to właśnie jest wyobrażenie odległości pewnej. Każdy bowiem taki przebieg wrażeń ~~dotykowych~~ mięśniowych odpowiada ruchowi, a każdy ruch odległości. Pojęcie odległości czerpiemy z dokonanego ruchu. O dokonanym ruchu zaś wiemy z wrażeń mięśniowych. Tym więc sposobem wyobrażenie odległości kojarzy się z wrażeniami dotykowymi i ich przedmiotami. - Powstaje jednak, mówi Rąbier penwa trudność. Mianowicie wiemy, że te wr. dotykowe kojarzą się zrazu z wyobrażeniem naszych narządów zmysłowych, albo w ogóle pewnych części ciała, ponieważ lokalizujemy właś nie ~~tam,~~ w tej części ciała, która w chwili powstania wrażenia uświadamia się nam wrażeniami mięsniowymi. Teraz zaś mamy lokalizować poza naszym ciałem, w odległości. Te dwa sposoby kojarzenia się nie są ze sobą zgodne. Jak wytłumaczyć, że drugi sposób kojarzenia się zwycięża pierwszy? Tym sposobem się tłumaczy, że to drugie skojarzenie ma dla nas większe znaczenie. Ono bowiem tam odgrywa zawsze rolę, gdzie chodzi albo o uniknięcie jakiegoś wrażenie albo o dostarczenie go sobie. Dosyć, że dzięki skojarzeniu się drugiemu nabieramy powoli wyobraże

nia odległości i umiejscawiamy odpowiednio do tego nasze wrażenia dotykowe i wzrokowe a raczej ich przedmioty. Albowiem co do wzrokowych rzecz jasna, że na to, by pewne powstały, trzena wykonać pewne ruchy głową, ciałem, że przy zmianie ich także zmieniają się mięśniowe itd. Dalej potem idzie dokładniejsze wyrobienie tego obrazu świata zewnętrznego. Wzrok okazuje nam etraz w różnych oddaleniach powierzchnie barwne. Ale dotyk i zmysł mięśniowy zarazem nas pouczają , że na tej pozornej powierzchni są miejsca bliższe i dalsze. Stąd więc i tę powierzchnię już jako takiej nie widzimy, lecz jako coś , co posiada trzy wymiary.

Czwarte stadyum. Dotyczy rzutowania także i tych ~~przedmiotów~~ wrażeń na zewnątrz, które nie posiadają przedmiotów rozciągłych. I one zrazu bywają lokalizowane w narządach: w uchu, w nosie, etc. Ale z czasem my i głosy na zewnątrz rzutuemy. Dzieje się to znowu na podstawie kojarzenia się siły pewnej głosu z wrażeniami mięśniowemi, z wyobrażenim ruchu. Punkt ten u Rabiera trochę za krótko traktowany.

Przystępując do wyłuszczenia poglądu Rabiera, powiedziałem, że ten pogląd się zaleca względną prostotą. Ale to jest także p części jego wadą. Mianowicie nie wszystko tu jest całkiem jasn Pojęcie odległości jeszczejakoś by było. Ale jak powstaje w nas obraz tych ciał, skąd w ogóle bierze się wyobrażenie świata pominąwszy jego cechy lokalne? To Rabier pomija. Dalej wiel

błąd, że Rabier, chcąc dokładnie oddzielić kwestyę powstawania wyobrazenia świata zewn. od kwestyi w jego wiarę, pominął zupełnie fakt, iż lokalizacya odbywa się zapomocą całego szeregu instynktowych sądów. I jeszcze jedno. 3) Rabier zanadto oddziela powstawanie wyobrażenia naszego własnego ciała od wyobrażenia świata otaczającego. Tymczasem można też powiedzieć, że zrazu te dwie rzeczy nie są tak od siebie oddzielone. Dziecko, doznając wr. wzrokowych, doznaje je od własnych rąk, nóg, etc, ale też od otaczających przedmiotów. Wobec tego nie będziemy mogli uważać przedstawienie rzeczy przez Rabiera podane za zupełnie wystarczające, lecz trzeba nam uzupełnienia i po części zmodyfikowania. Dostarczy go nam Taine. Zarazem zobaczymy u niego pogląd jego własny i Milla na pytanie, ~~skąd się bierze nasza~~ o zmianie Livre II Ch. I. wiarą w istnienie świata zewnętrznego, i będziemy mogli przystąpić do kwestyi trzeciej, właściwie nas obchodzącej, do kwestyi istnienia świata zewnętrznego. Przedstawię więc sposób, w jaki wedle Taine'a ~~wytwarza się w nas obraz~~ zapatrywać się na nasze wyobrażenie świata zewnętrznego, co nas wprowadzi od razu w naszą właściwą kwestyę.

Taine rozpoczyna od bardzo dokładnej analizy naszego obrazu świata zewnętrznego. |Drugoi tom, Livre II. Ch. I.| Co jest we mnie, gdy doznając ręką pewne wrażenia dotykowe i mięśniowe, twierdzę, że dotykam się płyty marmurowej? Albo gdy twierdzę wskutek pewnych wrażeń wzrokowych, że przedemną znajduje się

puśka drewniana? Nic innego ponad szereg wrażeń, układających się w pewień obraz, w pewne wyobrażenie i nadto jeszcze pewne przekonania. Wyobrażenie to nie jest czemś, co by z zwnątrz we mnie wchodziło, jak sobie wyobrażali Demokryt, Arystoteles i Scholastycy, lecz powstaje we mnie, jest dziełem mego umysłu, i dlatego Taine nazywa ten obraz halucynacyą, złudzeniem. |fantome ou simulacre hallucinatoire| tj. mamidłem czyli złudzeniem że [illegible]k jest w istocie, że ten obraz powstaje dzięki mej czynności umysłowej, a nie z zewnątrz ~~we mnie wpływa~~, tego dowodzi szereg faktów. Mianowicie jest niewątpliwą rzeczą, że na to, by obrz taki powstał, ~~wystarczy~~ potrzeba, bym doznawał pewnych wrażeń, które przecież są najwidoczniej moimi stanami wewnętrznymi. A że po za tymi stanami wewnętrznymi nic nie potrzeba więcej do powstania owych obrazów, o tem przekonywa nas :sny, hipnoza, halucynayce w zwykłem tego słoa znaczeniu. Czy więc jest coś [illegible]oza nami, co wywołuje takie wrażenie, czy też poza nami nie ma nic takiego, obraz taki sam zawsze. Te wszystkie obrazy, które mam w sobie chodząc po ulicy, może też mieć halucynant w ciemnej celi zakładu, albo ja sam podczas snu. A zawsze łączy się z nimi przekonanie o istnieniu przedmiotów tych obrazów. Na jak kruchych podstawach się to przekonanie opiera, o tem pre przekonują nas nie tylko przytoczone przykłady, ale i dalszy fakt. Gdy w nas powstaje taki obraz przedmiotów, wtedy przed

miot może nam zostać w pamięci. Co to znaczy. ? Że po obrazie doznanym raz powtazra się on częściej. Wyobrażenie ~~wy~~odtwórcze. To wyobrażenie odtwórcze, jak zwykle mówimy, jest słabsze, mniej żywe i wyraźne aniżeli wyobrażenie spostrzegawcze. Ale liczne wypadki są znane, że staje się różnie żywe. Wtedy czasem trudno d odróżnić od psostrzegawdzego, a czaem różnica istotnie znika. Wdowa, myśląca żywo o zmarłym mężu, i widząca go wchodzącego do ppokoju. Portrecista angielski i t.d. Otóż my sami także we śnie widujemy przedmioty na jawie spostrzeżone. Wszystko to dowodzi, że wyobrażenie nie różni się istotnie w wypadku spostrzeżeń i w wypadku wspomnień, albo nawet fantaxzyi. ~~I jeszcze jedna ważna stąd nauka.~~ Gdy, jak mówimy, przedmiot przez nas wyobrażony, istnieje, gdy spostrzegamy, a nie ulegamy halucynacyi w zwykłem znaczeniu, gdy więc nasz sąd stwierdzający istnienie tego a tego przedmiotu jest prawdziwy, wtedy także przedmiot przez nas spostrzeżony nie istnieje, lecz coś innego jest przedmiotem naszego sądu, przedmiot wyobrażony. III Dowodzą tego wypadki złudzeń wzrokowych, złudzeń dotykowych, dalej choćby fakt, że przedmioty w lustrze się odbijające albo namalowane zręcznie bierzemy za rzeczywiste, chociaż one przecież nie istnieją. Więc i wtedy, gdy istnieją, mamy wyobrażenie którego przedmiot od rzeczywistości różny, uznajemy za rzeczywisty. ~~Tylko że nam wtedy trudno odróżnić przedmiot wyobrażony i w sądzie uznany od t.zw. rzeczywsitego~~

Tarin II M 75

Te trzy szereg faktów przemawiają więc najoczywiściej zatem, że przy spostrzeżeniach zmysł. mamy w umyśle jakiś wewnętrzny obraz, różny od przedmiotu rzeczywistego. Wobec tego pytać się można, jaki jest ten przedmiot rzeczywisty, czy w ogóle jakiś istnieje? A jeżdli uznajemy istnienie takiego przedmiotu rzeczywistego, to na czem to przekonanie opiramy? Na to chce odpowiedzieć, przyczem punktem wyjścia fakt, iż przy wszystkich spostrzeżeniach mamy taki obraz wenętrzny, który zdaje nam się byćcoś poza nami, niezawisłego, trwałego, w pewnem miejsce położonego. W tem, co się w mem umyśle dzieje, gdy spostrzegam coś, jest także sąd, jest przekonanie, że taki a taki przedmiot w tem a tem miejscu istnieje. Otóż ten przedmiot, którego dotyczy mój sąd , jest całością z licznych własności złożoną. Gdy własności te odejmę, nic się nie zostaje. |Rozciągłość, opór, ciężar, trwałość, gładkość, kształt, barwa itd|. Te własności bardzo ściśle są ze sobą związane i przenikają sie. Są związane, tak że wystarczy stwierdzić niektóre z nich, by być przekonanym o istnieniu reszty, niespostrzeżonych osobno. Gdy się bliżej przypatrzymy tym własnościom ciał, dowiadujemy się, że one ~~nie są niczem innem~~ istnieją tylko względem nas albo istot nam podobnych. Są poprosu możnością, siłą, wywołującą w nas takie a takie czucia. Róża jest biała, to znaczy, że może we mnie wywołać wrażenie barwy białej. Tak samo: cukier słodki, powierzchnia gładka, wilgotna, ciepła, zimna. A nie inaczej

ma się rzecz z twardością, z oporem, z tą cielesnością przedmiotów zewn. Przy skurczu mięśni doznajemy pewnych wrażeń; inne gdy skurcz swobodnoie do końca się odbywa, inne, gdy doznaje przerwy. W pierwszym wypadku wrażenia odpowiadają swobodnemu ruchowi ramienia n.p. ; gdy kilkakrotnie te wrażenia w nas były, może nastąpić wrażenie odmienne, mianowicie nagła i niespodziewnanaprzerwa owego znanego nam już szeregu wrażeń. Przeszkoda może pochodzić albo z naszego ciała, albo też nie. Ona sama jeszcze nie nasuwa myśli o czemś zewnętrznem. Przeszkodą mógł być paraliż, albo też poprostu zmęczenie. Ale w obu tych wypadkach inne wrażenia mięśniowe, ponieważ nie matakiego skurczu mięśni. Gdy więc następuje skurcz, któremy towarzyszą pewne wrażenia mięśniowe, a gdy mimo to niema tamtych innych wrażeń, które towarzyszą swobodnemu ruchowi, wtedy ~~mówimy, że~~ doznajemy tych wrażeń, których przedmiot przyjmie ta nazwa dotykowa zwiemy oporem. Więc i ten opór nie jest niczem innym, jak ~~siłą~~, ~~zdolnością~~, możnością powstania w nas, wywołania w nas pewnych wrażeń mięśniowych, towarzyszących przerwie w doznawaniu szeregu rozpoczętych wrażeń mięśniowych. Ale pozostają jeszczet.zw. gieometrzyczne własności ciał: rozciągłość, kształt, ruch, położenie. Otóż w tych własnościach zwykliśmy widzieć niejako prawdziwą istotę przedmiotów cielesnych. Do tych własności sporowadza nauka wszystkie inne, t.j. właśnie tym własnościom gieometrycznym

przypisuje zdolność wywołania wrażeń innych własności. Ale i gieom. własności sprowadzają się ostatecznie wszystkie do rozciągłości i do oporu. Ciało, to coś rozciągłego a zarazem stawiającego opór. To znaczy, że wrażenie oporu otrzymujemy przez dłuższy czas, w ciągłym szeregu następujących po sobie wrażeń mięśniowych, od ruchu pocgodzących. A ponieważ to wr. oporu tylko przez pewień czas trwa, przez który doznajemy wr. mięśn. z ruchu, przeto mówimy o granicach tego ciała, o tem, że nie sięga ono wszedzie, lecz zajmuje pewnemiejsce. Ze zmianą zaś tego miejsca powstaje ruch. Cały kształt przedmiotu sprowadza się tedy do tego, że w pewnych chwilach szeregu wr. mięśniowych z ruchu pochodzących ustaje albo rozpoczyna się wr. oporu. Pozostaje zatem sama rozciągłość: wysokość szerokość, grubość. Wyrazy te odznaczają poprostu odległości w różnych kierunkach wzięte. Więc w odległośco tkwi właśiwe jądro naszego wyobrażenia rozciągłości. W jakichże teraz wrażeniach tkwi ta oddalenie, ta odległość? Taine powołuje się w tej mierze na Baina, Spencera i Milla. Oni rzecz tak przedtsaiwją: Przy skurczu mięśni doznaję wrażé mięśniowych. Przedstawiają się z dwojakiej strony: Po pierwsze wr. jest albo mniej albo więcej inrtenzywne. Najintenzywniejsze wywołują ból |kurcz|; różny ich stopień daje mi wrażenie silniejszego lub słabszego oporu. Po drugie wrażenie mięśniowe trwa dłużej albo króciej. Albo lepiej, : mamy krótsze i dłuższe szerego wrażeń mięśniowych po sobie następ

pujących. Inaczej, gdy do połowy zginamy ramię, inaczej, gdy całkiem, zawsze wiemy, kiedy szereg ustaje. |Ciężar podniesiony o ćwieć, pół i cały metr. Rozróżniamy| Stąd czerpiemy wyobrażenie odległości. Miarą jej dla nas jest w istocie szereg doznanych kolejno wr. mięśniowych, przy wykonywaniu ruchu. A ponieważ wrażenia mięśniowe są inne stosownie do kierunku, w którym ruch wykonywamy |poziomo, pionowo, naprzód lub w tył| przeto i różne kierunki stąd nam są znane. Z czasem pewne szeregi wr. mięśniowych stają się wskutek częstego powtarzania się jakby stałą miarą dla pewnych oddaleń i kierunków. N.p. krok. Od razu czujemy, czy krok przez nas zrobiony jest większy aniżeli zwykły. A wiadomo, że w tej mierze można nabrać wielką wprawę i subtelność. Rysownik, albo skrzypek. - - Ale jeszcze z trzeciego punktu widzenia można rozebrać wr. mięśniowe. Mianowicie szybkość. Skurczając mięśnie ramion w całej możliwej rozciągłości przekonywamy się łatwo, że skutek ten sam przy powolnym dłuższem i przy szybkiem krótkiem skurczaniu. Stąd przybywa nam nowy sposób mierzenia odległości. Wykazać szczegółowo na przykładzie, jak dochodzimy do tweirdzenia, że dwa przedmioty, których się równocześnie dotykamy, są od siebie mniej lub więcej odalone. Wedle illa możność i konieczność doznawania szeregu wrażeń mięśniowych między jednem a drugiem wrażeniem dotykowem stanowi jedyną różnicę między dwoma

L'homme gauche et l'homme droit Biewlicki à Berghold.

równoczesnie doznawanemi wr. dotykowemi i dwoma równocześnie doznawanemi wrażeniami innego rodzaju, n.p. wr. smakowem i powonieniowem. |Taine pg.88|. O rozciągłości dowiadujemy się tedy z długości szeregu wr. mięśniowych, a długość tego szeregu jest dana w czasie potrzebnym do roztoczenia się tego szeregu albo też w wysiłku, w intenzywności wr. mięsniowych po sobie następujących przy krótszym czasie. Czas jest ojcem przestrzeni, mówi Taine. Aby znać przetrzeń przebieżoną, wystarczy ~~wiedzie~~znać wysiłek do tego potrzebny i czas. Otóż jedno i drugie w osbie mamy. A przestrzeń odległości tym sposobem staje się znowu siłą, czemś co wywołuje albo może w nas wywołać właśnie ten szereg wr. mięśniowych o pewnym napięciu. Przy równym wysiłku decyduje o ytem wprost długość szeregu wr. mięśn. A gdy do tej zdolności wywoływania wnas takich szeregów dodamy jeszcze możność wywołania w nas wrażeń oporu, wtedy ciało jest gotowe. Przytoczę resumujący ustęp sdosłownie: "W istocie, trzy wymiary ciała, to są trzy różne punkty widzenia, do których sprowadza się wrażenia, zapomocą których mierzymy jego rozciągłość. Ciągłość ciała polega na tem, że może ono podczas całego trwania owych wrażeń mięśniowych wywoływać nad to także wrażenia oporu. Granice ciała, to owe chwile, w których ustają wr. oporu. Kształt jego, to ogół owych granic. Uważamy ciało jako złożone z części, ponieważ szereg wrażeń, zapomocą których właśnie to ciało poznajemy, jest także z części złożony. A ciało da się w myśli dzielić w nieskończoność, ponieważ tak samo da się też dzielić szereg owych wr.mięśn. Chociaż części owego szergunastępują po sobie, części ciała wydają nam się równoczesne. Pochodzi to stąd, że części ciała są trwałymi i stałymi możliwościami, siłami wywołującymi zawsze w danych warunkach wrażenia te same, a ponieważ trwają one wszystkie, przeto są równoczesne. Chociaż do naszej świadomoś

ci dochodzą kolejno, przecie istnieją równocześnie, a następstwo w czasie rozdziela tylko wywołane przez nich skutki, a nie samych tych sił. Ciągnę ręką po brzegu stołu. W jedną i w drugą stronę, kilka razy. Szybkość, a więc i wysiłek pozostaje niezmieniony. W każdym więc wypadku wrażenie, pochodzące od ręki do pewnego stopnia skurczonej, trwa jednaokow długo a towarzyszy mu ustawicznie wrażenie jednakowe oporu. Mogę zacząc ruch z prawej albo z lewej strony; zawsze te dwa wrażenia mięś pozostają te same. Tworzą więc grupę odrębną w śród moich wrażeń i wśród wspomnień mych wrażeń;Grupa ta różni się od wszystkich innych podobnych grup po pierwsze tym pewnym stopniem intensywności wr. mięśniowego od zgięcia ręki pochodzącego, po drugie zachodzącem tutaj trwaniem drugiego wrażenia mięśniowego, mianowicie wr. oporu, a nadto jeszcze specyalnem odcieniem wrażenia dotykowego . To, co w nas może właśnie taką grupę wr. wywołać, nazywamy rozciągłością i oporem, cielesnością stołu. Widoczną więc jest rzeczą, że wszystkie dostrzegalne własności ciał, a zatem także rozciągłość, kształt, położenie i inne własności dotykowe nie są, ostatecznie niczem innem, jak możnością wywoływania w nas pewnych wrażeń. "

Tak więc przedstawia nam się każdy przedmiot zewn. jako coś, co może wywoływać wrażenia: un pouvoir de provoquer des sensations. Ale czem jest ten pouvoir, ta potestas, ta zdolność, ~~możność~~? Bo do tego sprowadziliśmy ostatecznie to co istnieje. Wszystkie własności ciał są tylko czemś subjektywnem a pozatem pozostaje tylko coś, co te stani subjektywen może wywołać. Co to jest ta zdolność wywołania wrażeń? Ten płyn może wywołać wr. pewnej woni i smaku. To znaczy, że skoro jesteśmy dość bliz ko, wr. w nas powsatnie. Stół ma zdolność wywołania wrażenia oporu. To znaczy, że skoro rękę na nim położę i spróbuję naciskać, doznam tego wr. Więc i ta zdolność wywoływana wrażeń nie jest czemś, coby w zupełności tkwiła w ciałach, lecz oznacz słowo poprostu fakt, że w danych warunkach dane wr.

ma miejsce ~~albo będzie miało miejsce~~. Więc wniosek stąd, że zdolność wywoływania wrażeń nie jest niczem dla siebie, że i cały komplex takich zdolności nie jest niczem. Gdy więc spostrzegam jakieś ciało, mam przekonanie o jego istnieniu, to właściwie stwierdzam primo pewne wrażenia, a secundo możność doznawania tych wrażeń przezemnie i przez innych także w innym czasie, skoro tylko będą spełnione pewne warunki, a ~~nawet konieczność, skoro wszystkie istotnie warunki będą spełnione.~~ Możność istnieje wtedy, gdy brak jeszcze jednego przynajmniej warunu. ~~Konieczność, gdy żadbego nie brak.~~ Gdy więc n.p. w ciemnym pokoju będąc, czuję zapach kawy i mówię, aha, tu jest kawa, wtedy stwierdzam 1 doznanie pewnych wrażeń powonieniowych, 2. Możność doznania w pewnych warunkach wrażeń jeszcze innych, smakowych temperatury, wzrokowych, 3 ~~konieczność~~ doznania tych wrażeń, skoro tylko przyłożę do ust filiżankę i napiję się. Cała więc istota ciał , to co niejako niezależnie od nas istnieje, sprowadza się tedy do możności i ~~konieczności~~ doznawania ~~e~~pewnych wrażdeń. Na tem polega ta zdolność wywoływania wrażeń. || To się wydaje wielce paradoxalnem. Te rzeczy, samoistnie poza nami będące, w swym bycie od nas niezależne, miałyby być poprostu tylko możnościami i koniecznościami doznawania wrażeń pewnych ? Aby uczynić to zrozumiałem, Taine przechodzi kolejno cechy tej możności i konie

Czynem, wykazując, że istotnie zawiera to, co [illegible]

Przedewszystkiem ta moliżo możliwość i ~~konieczność~~ jest coś satłego, trwałego. Gdy mówię, że istniej n.p. słońce, wtedy mam to przekonanie, że ono istnieje w każdej chwli, nie tylko wtedy, gdy je widzę, gdy doznaję wrażeń.- Po drugie: te możliwości i konieczności są ode mnie niezależne. Ta możl. i kon. istnieje bez względu na to, czy istnieją ludzie lub inne stworzenia, gdyż oznacza, ze skoro tacy ludzie lyub inne stworzenia w tem a tem położeniu się znajdą, nastąpią wrażenia. To są dwa zasadnicze znamina owej możl. ~~i kon~~. - Są to te same, które przypisuje się zwykle rzeczom w przeciwstawieniu do naszego umysłu; trwałość w przeciwieństwie do chwilowych naszych spostrzeżeń, oraz niezależność od nas. Jeżeli n.p. zobaczywszy w pokoju szafę, i wyszedłszy z niego mimo to twierdzę, że ta szafa istnieje, dalej jest, to właśnie na tej podstawie, iż jestem przekonany, że skoro wejdę znowu do pokoju, skoro stworzę potrzebne ku temu warunki, znowu doznam tych wrażeń co przedtem. Na tem przekonaniu opiera się nasza wiara w istnienie przedmiotów niewidzianych. Stąd widać, że nasze pojęcie świata zewn. w jakiejś pewnej chwili zawiera tylko bardzo mało faktycznych wrażeń tego świata, a może też i żadnych nie zawierać, gdyż sprowadza się jedynie do istnienia możliwości ~~ew. kon~~. doznawania wrażeń. Przedewszystkiem wierzę w możliwość doznawania ponownego wrażeń dawniejsztch, ale nadto przypuszczam jeszcze mnóstwo innych możliwych wrażeń. Wrażenia, które faktycznie w danej

chwili doznaję, znaczą bardzo mało dla mnie i mego oryentowania się w świecie. Są mi co bnajwyżej znakami ~~doznawania~~ możliwości innych wrażeń, a z tego też powodu te możliwości na pierwszy plan się wysuwają. A te możliwości , ~~które się faktycznie w danych warunkach przemieniają w konieczność~~ , muszę w interesie własnym dokładnie odróżniać od możliwości czysto urojonych. Trzeba też osobnych nazw dla tych możliwości , zarówno by je odróżnić od urojonych ja k też od doznawanych wrażeń. A skoro nazwa została nadana, to i ona przyczynia się do wywołania mniemania, jakoby te miżliwości były czemś niezawisłem, czemś odrębnem. Do tego przyczynia się dalej fakt, że możliwości nie występują osobno, pojedynczo, lecz w grupach, wskutek czego i wrażenia w grupach występują. Otóż tu jedna rzecz godna uwagi: Gdy doznaję wrażenia, jestem przekonany, że mogę natyczmiast doznać także i reszty wrażeń w tej grupie złoczonych. N.p. smak z pewną wonią, gładkość z połyskiem. Gdy więc jednego wr. doznaję, inne są w stanie trwałej możliwości. A to tyczy się każdej własności, każdego zatem wrażenia. Więc całość tych stałych możliwości odróżnia się tym sposobem wybitniezarówno od doznanych w danej chwili faktycznie wrażeń jako też od chwilowych warunków, w których się znajduję, doznając tych wrażeń. Tu leży źródło owego pojęcia czegoś stałego, jakiegoś trwałego jądra rzeczy, które by istniało jako substrat, jako substancya tych własności, doznanych w pojedynczych wrażeniach. Uważając ten substrat za ma-

teryę, dajemy folgę wrodzonej nam potrzebie wyobrażania sobie wszystkiego w szacie konkretnej. Ale szatę tę tkać musimy z własności danych nam w doświadczeniu; bierzemy więc opor, rozciągłość itp. ponieważ w porównaniu z innymi wrażeniami te dotyczące wrażenia okazują pewną łatwość powtarzania się; to jest w tej samej grupie wrażeń te wrażenia najmniej ulegają zmianom. A ponieważ inni stwierdzają te same możliwości wrażeń, chociaż ri[illegible]em, nie ~~I~~ wiem, czy doznają właśnie tych samych zupełnie wrażeń, przeto te możliwości nabierają coraz więcej charakter czegoś zupełnie samoistnego, czegoś naprawdę istniejącego, jednem słowa świata zewn. - Materyę można zatem określić, mówi Mill, jako trwałą możliwość doznawania wrażeń, albo jako to, co trwale umożliwia doznawanie wrażeń. Nam się zdaje, że widząc przedmiot, mamy przed sobią pewne własności, barwę, a nadto jeszcze jakąś rzecz, coś, co tę barwę posiada. Tymczasem dana nam jest tylko epwne wrażenie barwy, oraz przkeonanie, że razem z [illegible] barwą istnieje możność doznawania licznych innych wrażeń oraz ponowenego później doznawania tej samej barwy. W jaki zaś sposób powstaje przekonanie, że ~~nam dane jest także coś pozatem, to Mill a za nim Taine w ten sposób tłumaczą:~~ te możliwości są czemś poza nami, że są światem zewnętrznym, to tłumaczy Mill zapomocą faktyu. że wrażenia w każdej chwili doznawane są zawsze z nami; nosimy je niejako ciągle przy sobie. Skoro tylko

doznajemy wrażenia, zawsze i my jesteśmy tam. Ale możności wca le nie idą z nami. Zostają, gdy z pokoju wychodzimy; powstają i giną bez względu na naszą obecność. Dlatego to wrażenia z jedinej, a ,możliwości wrażeń z drugiej strony zupełnie się rozstępują. Wrażenia w nas, możliwości pozanami. Dodaję tu, że w czasie, gdy tworzą się wyobrażenia rzeczy, tworzą się wyobraże nia odległości. Wiem, że by doznać wrażenia pewnego dotykowego, mogę rękę wyciągnąć. Więc na końcu szeregu wrażeń mięsniowych umieszczam ową możliwość doznania wrażenia. O tem jeszcze Taine obszerniej pomówi. uzupełniając daneMilla. Tu należy zwrócić uwagę na rolę, którą w przekonaniu o istnieniu tych możliwości wrażeń odgrywa nasze przekonanie o związku przyczynowym. Mianowicie spostrzegając, że nasze wrażenia występują w pewnych grupach, spostrzegamy też, że w następstwie poszczególnych wrażeń oraz w następstwei całych grup istnieje jakiś stały porządek. Stąd płynie nasze pojęcie związku przyczynowego. Mianowicie doznawszy po pewnych wrażeniach kilka razy inne, spodziewamy się, że zawsze tak będzie, wyobrażamy sobie ~~znowu~~ antropomorfizując, pewień związek między jednem a drugiem, dzięki któremu jedno za sobą pociąga, wywołuje drugie. To empiryczne źródło wyobrażenia przyczynowego związku. To stałe następstwo zachodzi jednak nie tak często między poszczególnemi wrażeniami i ich połączeniami, ile między pewnem wrażeniem lub kilku wrażeniami z

jednej, a pewną możliwością wrażeń z innej strony. To znaczy że doznając pewnych wrażeń, jesteśmy przekonani o możliwości innych wrażeń. Wskutek tego przypisujemy zdolność wywoływania, pociągania za sobą pewnych wrażeń nie innym wrażeniom, lecz stałym możliwościom wrażeń. Wskutek ciągłego powtarzania się tego procesu dochodzi do tego, że doznając jakiegokolwiek wrażenia, odnosimy je natychmiast do takiej stałej możliwości, która to wrażenie wywołała i w każdej chwili jeszcze możwe wywołać. A jesteśmy oczywiście przekonani o istnieniu tego komplexu możliwości, wszak doznajemy "wywołane" nim wrażenia. W ten sposób owe możliwości stają się i z tego punktu widzenia czemś od naszych wrażeń, że tak powiem- rzeczywistszem, są stałem tłem, na którem wedle okliczności zjaiwa się raz to, raz inne wrażenie. Tem więcej, że wiedząc z własnego doświadczenia, iż możemy wywoływać pewne wrażenia, taką samą możność przenosimy na zewnątrz. Więc znowu się ta rzeczywistość zewnętrzna przedstawia jako komplex możności wrażeń. Taka jest teorya Milla. Taine czyni dodatek. Mianowicie zwraca uwagę na to, że nie tylko możliwość wrażeń zachodzi, lecz także konieczność ich doznania w pewnych warunkach. Pewień ruch ręki, pewień ruch gałki ocznej lub całego ciała sprawia, że wrażenia staje się dla nas nieuniknionem. Tę konieczność ma człowiek naiwny na myśli, gdy przypisyuje ciałom materyi pewne siły. Siła i konieczność dla naiwnego umysłu nie

różnią się, oznaczają bowiem, że coś musi się stać, że jest nie uniknionem. I ta konieczność jest czemś stałem i od nas niezależnem. Gdy wsadzę rękę w ogień, muszę doznać penwego wrażenia. I w ten sposób uzupełnia się nasz obraz świata zenwnętrza jeszcze siłami, które materyi przypisujemy, gdyż materyi biernej niemoglibyśmy przyznawać zdolności do wywoływania w nas wrażeń.

Ale ten obraz powstawania w nas pojęcia świata zewn. jeszcze nie jest kompletny. Taine uzupełnia uwagi Milla co do sposobu, w jaki dochodzimy do tego, iż zarówno wrażenia t.j. ich przedmioty jak też możliwości wrażeń i ich konieczności umiejscawiamy poza nami w przestrzeni. Wywody te będą zarazem stanowić uzupełnienie tego, co nam na ten tamat mówił Rabier.

Taine wychodzi znowu od faktów najprostszych: Mianowicie, gdy staiwam stopę na ziemię ,doznaję nacisku, gniecienia czy jak to nazwiemy. To gnieienie natychmiast mi się przedtsaiwa jako znajdujące się w mej stopie: nasjsłabiej może w pięcie, najsilniej w palcach a raczę pod niemi. Jest więc sąd. Ale ten sąd jest równie fałszywy, jak tamten, który bierze przedmioty naszych wrażeń za rzezywistość. Albowiem liczne doświadczenia po ampytacyi stwierdzają to. Wspomniałem już, teraz kolka przykładów bardzo frapujących. Zwykle się mówi, że te złudzenia ustają po niejakim czasie, gdy już rany po operacyi się zagoją. Ale

w istocie tak nie jest. Złudzenia trwają do końca życia. Jak długo rana niezagojona, stan zapalny, bardzo żywe i bolesne wrażenia w kończynach ampuyowanych. A i później pozostaje często czucie mrowia, niekiedy bolów. Później się pacyenci do tego przyzwyczajają. Lekarze opowiadają o człowieku, pozbawionego całej nogi, który jeszcze po dwunastu latach doznawał wr., jak by posiadał nogę, palce pojedyncze Gdy ściśnięto mu tętnicę doznawał uczucia jakby noga cała drętwiała. - Inny nie miał ramienia od lat trzynastu, a mimo to czuł je zawsze jakby w pozycyi zgiętej. Czuje jakby kłucia szpileczkami, gdy opiera resztę kończyny na przedmiocie twardym. Inny po dwudziestu latach czuł przy każdej zmianie aury bole rumatyczne w całem ramieniu. W nocy czasem tacy ludzie, doznając bolu, muszą naocznie przekonywać się, że nie mają już konczyny bolącej, tak im dokucza. Dowodzą te fakty, że tak samo jak w tych wypadkach wrażenie nie znajduje się w miejscu, w którem nam się zdjae być, - bo tego miejsca poprosytu niema, - tak też i w innych normalnych wypadkach tam być nie może, bo inaczej z usunięciem tej konczyny i umiejscowianie wrażenia tamże musiałoby ustać. Więc o tem, gdzi umiejscawiamy nasze czucia dotykowe, rozstrzyga okoliczno , który nerw pobudzony; miejsce, w którem ten erw pobudzony, jest obojętne. Przykłady doświadczeń po rinoplastyce. - A dalej: włosy, zęby pozbawione nerwów. A jednak umiejsczwiamy dotknięcie się ich na ich końcu, względnie powierzchni. Co więcej

czujemy dotyk na końcu drążka, który opieramy na przedmiocie, na końcu laski etc. Mamy wtedy dwa wr.; jedno na końcu ręki, trzymające laski, drugie na końcu laski. Można pierwsze eliminować. Stąd prawo umiejscowiania: Tam umiejscowiamy nasze wr. gdzie wedle naszego doświadczenia leży ich przyczyna, gdzie jest ich podnieta. Dlatego też wele wszelkiego prawdopodobieństwa lokalizuje krowa i jeleń na końcu rogów. etc. Stąd dalej bezpośrednio tłumaczy się, dlaczego lokalizujemy dzwięki i inne jakości po zanami, w wielkiem nieraz oddaleniu. Dlatego, ponieważ tam spotykamy ich podnietę, czyli taki a taki szereg wr. mięśniowych dzieli nas od możliwości doznawania wrażeń, wywołanych bezpośredniem zetknięciem się z podnietą. Jeszcze wyraźniej ma to miejsce z przedmiotami wrażeń barwnych i wzrokowych. One zupełnie się od nas odłączają, ponieważ nadto jeszcze one mają w porównaniu większą trwałość niż przedmioty wrażeń słuchowych. Tymczasem barwa tej ściana tak samo nie znajduje się tam, hak nieznajduje się na końcu mego palca wrażenie nacisku. Sąd mój, wyznaczające im tam miejsce, jest mylny, a jest wynikiem mechanizmu umysłowego, ktory każe nam tam umiejscawiać wr. gdzie znajdują się zwykłe ich warunki ich powstania. To miejsce zaś oznaczamy zapomocą szeregu wr. mięsniowych, zakończonych wr. dotykowem. Dlatego to umiejscawiamy zwykle nasze wrażenia na końcu nerwów czuciowych, ponieważ właśne tylko od obwodu naszego

odbierać możemy wr. dotykowe, zamykające szereg wr. mięśniowych. Dlatego też lokalizujemy zrazu wszystkie nasze wr. nie wyjmując wzrokowych i słuchowych w narządzie albo cokolwiek nad nim, na dostępnej nam powierzchni narządu. |Nacisk palcem na oko|. Silny ale jeszcze niebolesny głos także już w uchu lokalizujemy , n nawet dziś jeszcze. |Przyczyna zaś, ze specyalnie wr. wzrokowe i słuchowe są na zewnątrz lokalizowane, a inne wcale nie albo w stopniu znacznie słabszym wynika, jak już wspomniałem , z tego samego prawa lokalizacyi. Mianowicie. Widzimy przedmiot. Doznajemy wr. wzrokowych. Podnieta, oraz warunki tu dwojakie: w oczach i poza niemi. Ponieważ zamykając, otwierając oko wr. usuwamy lub wzniecamy, przeto zrazu w oku je lokalizujemy. |Ale przekonywamy się niebawem, że są jeszcze inne warunki. Zamykanie lub otweiranie powiek wpływa na obecność lub znikanie naszych wrażeń wzrokowych. Natomiast pewne wrażenia mięśniowe, ruch ręki, podnoszenie głowy, etc wpływa na modyfikowanie się tych wrażeń. Zakrywając przedmiot świecący ręką, również modyfikujemy. Otóż te ostatnie modyfikacye warunków nas jedynie obchodzą, gdyż od nich zależy nasze zachowanie się, ile trzeba kroków, by dostarczyć sobie pewnego wrażenia, ile innych by uniknąć z najmniejszem wysiłkiem| Zamykanie oczu nie zawsze prowadzi do celu, a na jawie nuży| |Dlatego też zanikają kojarzenia i połączenia między okiem samym a wrażeniem a występują inne, między wrażeniem a pewną sumą i kierunkiem szeregu wrażeń

mięśniowych z dołączonem wr. dotykowem. Otóż widocznie leży przyczyna rzutowania właśnie wr. wzrok. i słuch. na zewnątrz w tem, że każdej zmianie w ich położeniu w przestrzeni odpowiada dość wyraźna, by mogła być spostrzeżona, zmiana w samem wrażeniu. Oko o wiele jeszcze subtelniejsze od ucha, to też niem lepiej lokalizujemy. Podobnie jednak - i tu muszę od Taineá odbiedz- ma się rzecz dla wrażeń dotykowych. dzięki czemu gładkość etc przypisujemy ciałom poza nami. I tu trzeba bowiem pewnego szeregu wrażeń mięśniowych, aby doznać tego. Także dla ciepła, chociaż już w znacznie słabszym stopniu. Dlatego też wyraz ciepła oznacza raz wrażenie, raz własność ciała. Podobnie woń i smak. Są one dwuznaczne. Tu bowiem nie odpowiada już tak wyraźnie każdej modyfikacyi wrażenie modyfikacya szeregu mięśniowego. A zupełnie brak tej modyfikacyi przy bolu i przyjemności doznanych wskutek wrażeń zmysłowych. Jak długo czujemy ból wskutek poparzenia, albo przyjemne ciepło, żaden ruch niezmienia wrażenia, chyba z samem wrażeniem. W ten więc sposób stosownie do modyfikacyi wrażeń, złączonych z modyfikacyą wrażeń mięśniowych do wywoływania tych modyfiakcyi potrzebnych, nabuerają nasze wrażenia położenie poza naszym ciałem, stają się przy współudziale prawa lokalizacyi własnościami ciał.

Pozostaje jednak do wyłumaczenia jeszcze sposób, w jaki z czasem te wrażenia mięśniowe, dające początek naszym wyobra-

żeniom odległości, zostają zastąpione przez wzrokowe, które zrazu o żadnej odległości od naszego ciała licząc nam nie mówią. Do tego prowadzi rozbiór dokładny sądu umiejscawiającego. Faktycznie bowiem dziś wszystko lokalizujemy w obrazach wzrokowych. Ale ciemny z urodzenia tak nie robi. I my sami tak nie robimy dla części ciała, niedostępnych dla wzroku, n.p. dla jamu ustniej, dla całej tylnej strony naszego ciała. Wprawdziw w analogii do ciał innych z tyłu widzianych wytwarzamy sobie i tut obraz wzrokowy, ale na nim niebardzo dokładnie lokalizujemy, a gdy lokalizujemy, zwykle nie wywołujemy w sobie obrazu wzrokowego plec n.p., jak to robimy, lokalizując ukłucie w rękę. Więc mamy, jak mówi Taine atlas wzrokowy i atlas czyli mapę mięśniowo-dotykową naszego ciała., jego powierzchni. Powstaje ten ostatni w sposób już wspomniany, iż mianowicie na to, by doznać pewnego wrażenia, dotyk. trzeba wykonać pewnych ruchów. wskutek czego każde wrażenie dot. kojarzy się z pewnem wrażeniem - z szeregiem wrażeń- mięśniowych. Przytem można dodać, że także każde wr. dotykowe ma charakter odmienny wedle miejsca, z którego na powierzchni ciała pochodzi. - Otóż ta mapa dot.-mięśniowa usyępuje później całkiem wzrokowej. Wzrok natomiast daje nam zrazu tylko jasności i ciemność, oraz barwy rozmaite. Przypomnieć operacye ciemnych, którzy tylko plamy różne , więc powierzchnie zabarwione widzą. Te plamy stają się dopiero z cza

sem znakami dla cech przetrzennych przedmiotów. A to dziękiich skojarzeniu z owemi wrażeniami dotykowymi. Ruch ręki, przedmiot do oka przybliżany i oddalany, my sami się zbliżamy. A dalej tu wchodzą w grę jeszcze wrażenia mięśniowe od mięśni ocznych. Inne wraż. mięśniowe przy patrzeniu na blizki, inne przy patrzeniu na odległy przedmiot. To odruchowo. Tak samo przy widzeniu przedmiotów w różnych kierunkach położonych. Te wr. mięśniowe z oka kojarzą się z wrażeniami wzrokowymi i z wr. mięśniowymi naszych rąk i nóg, którym zawdzięczamy mapę mięśniowo-dotykową naszego ciała i otoczenia. Jedna z operowanych pacyentek n.p. poznawała gazon po trzech tygodniach; ale poznawała go wedle osobliwego koloru zielonego, o oddaleniu i położeniu wzrok jej nic jeszcze nie mówił. Z czasem jednak kojarzenia wskazane nastąpiły, to jest zdawało sobie sprawę, że na to, by otrzymać z tego gazony znane jej już oddawna wrażenia dotykowe, trzeba przez pewień szereg wrażeń mięśniowych przejść. Do tego wszystkiego jeszcze ruchu szyji, głowy, całego ciała, by otrzymać takie a takie wrażenie wzrokowe; ruchy te uzupełniają wr. mięśniowe z oka odebrane. Jak więc "widzimy" kształt ciała? De facto widzimy tylko powierzchnię o różnych odcieniach barw. Ale posuwając wzrok po tej powierzchni, zwłaszcza po tych jej miejscach, które odpowiadają granicom między jedną a drugą barwa, jednem a drugim jej odcieniem, doznajemy pewnych wrażeń mięśniowych z oka. A z

z tym podwójnym szeregiem wrażeń skojarzone są w pamięci różne wrażenia dotykowo-mięśniowe, które doznawalibyśmy , macając przedmiot. W ten sposób tamte wrażenia stają się znakami dla tych tutaj. Podobnie jak etykieta na flaszce wina staje nam się znakiem dla pewnego wina, dla pewnych wrażeń smakowych i węchowych. A jak ten znak działa silnie, o tem świadczy fakt, że nieraz pijąc gorsze wino, wierzymy, mamy całkiem to wrażenie, jak gdyby ono było tem, jakiem na etykiecie wypisane. Zdaje nam się więc, że doznajemy wrażeń, których de facto nie doznajemy. Podobnie zdaje nam się, że ikiem widzimy kształty i oddalenia, chociaż to nie prawda. - Tem się tłumaczy też to, co wiemy o " pozorbnej" i prawdiwej wielkości ciał. Mianowicie stosownie do oddalenia różne wrażenia wzrokowe i oczno-mięśniowe. Ale nietylko uczymy się na podstawie wrażeń dotykowych i mięśniowych odnosić wszystkie te wrażenia wzrokowe do jednej wspólnej przyczyny, do jednej grupy możliwości i konieczności, lecz wiemy też, że z temi różnymi wrażeniami wzrokowemi łączy się zawsze i stale możność doznawania tych samych wrażeń dotykowo-mięśniowych. One nam dają tak zwaną prawdziwą wielkość ciała, gdyż w chwili, gdy doznajemy te stale powtarzające się wr. dotykowo-mięśniowe, i wr. wzrokowe są mniej więcej te same . - Gdy raz w ten sposób wytworzyła się już w nas owa mapa wzrokowa, posługujemy się nią, a nie tamtą pierwotną, gdyż jezst ona w użyciu, że tak powiem,

praktyczniejszą. Zastosowanie jej wymaga mniej czasu. Jednym rzutem oka poznajemy kształt, na poznanie którego dotyk potrzebuje całego szeregu ruchów. A nawet cały pejsaż z jego rozmiarami obejmujemy okiem od razu. To tak samo, jak dużo czasu by potrzeba, by smakiem dojść, jakie wino jest w każdej z 10 butelek Patrząc się na etykietę, prędzej poznajemy. Pomyłki oczywiście i tu i tam są możliwe. To też smak względnie dotyk służy k jako kon ola. |Kij załamany|. Z czasem ta przewaga używania mapy wzrokowej działa w kierunku stępienia delikatności wrażeń dot. i mięśniowych. |-| Z chwilą, gdy ta mapa wzrokowa w zupełności dokonana, każde też wrażenie otrzymuje w niej swe miejsce. A teraz można też pojąć, ~~skąd się bierze w nas~~ wyobrażenie i pojęcie rozciągłości. ~~Gdy doznajemy~~ jest istotnie jakąś halucynacyą. Gdy bowiem w nas powstaje równocześnie wielka ilość wrażeń, n.p. dotykowych, a gdy zarazem w nich różne umiejscowienia mają miej sce t.j. łączą się z nimi różnwe s kojarzone obrazy ruchowe| mięśniowe| i dotykowe, bez przerwy, w ciągłem niejako szeregu, wtedy mamy wrażenia czegoś rozciągłego. Możemy to śledzić , gcy doznajemy wrażenia ciepłoty, kładąc ramię w ciepłą wodę; ale gdy opierając dłoń na stole, doznajemy wrażenia nacisku. Zawsze bowiem odbieramy wielką ilość wrażeń, które wedle sposobu przedtem wykazanego umiejscawiamy rozmaicie, tak jednak, by żadnych nie było przerw między miejscem jednego a miejscem drugiego wraże-

nia. Leży w tem złudzenie podwójne: po pierwsze wrażenia nasze nie są w cale tam, gdzie nam się zdaje, a po drugie rozciągłość ta w istocie nie posiada charakteru rozciągłego. Końce nerwów nie tworzą ciągłych linii albo powierzchni. Ale złudzenie to istnieje i jest źródłem dalszego .Oprócz lokalizowanego w nodze wrażenia ciepła mam jeszczeto przekonanie, że gdieś, bliżej lub dalej, ale zawsze poza moją nogą znajduje się przedmiot wysyłający ciepło, a same ciepło zdajemi się napełniać pokój.A stosownie do tego, że moje wrażenie ciepła wydaje się rozciągłem, i owe ciało przyjmuje chrakter rozciągły. Ukłucie- szpilka; cienka lub gruba struga wody; a nawet w wzrokowych wrażeniach wiemy, że przedmiot bywa oceniany stosownie do wielkości obrazu na siatkówce. Ale niema w tem dowodu, iż ciała te istotnie posiadają ową rozciągłość, tem więcej, że ta rozciągłość przedstawia się na równi z barwą etc jako coś podmiotowego. - Z rozciągłości pozornej naszych wrażeń jeszczeinna ważna konsekwencya płynie. Dzięki temu bowiem, że nasze wrażenia przyjumją cechy rozciągłości i przemiejsca, całe nasze ja przyjuje takie same cechy. Zdaje się ono być w pewnem miejscu, rozciągłe, przybierać rozciągłość. Wszystkie miejsca, w które kiedykolwiek umiejscawiamy jakiekolwiek wrażenia, tworzą ciągły kontur , zen zarys ciała, a ponieważ umiejscowiamy nie tylko na powierzchni płaskiej, lecz w rozmaity sposób zakrzywiony, a nadto i między powierzchniami

| w żołądku| przeto tworzy się stąd rodzaj komplexu miejsc możliwych wrażeń. Moje ja staje się nierozerwalne z owem komplexem, który zawsze jest do mej dyzpozycyi, mimo zmiany wszystkich innych wrażeń dostarcza mi tych samych stale, zawsze z temi samymi cechami lokalnymi. Skoro raz ten komplex zlał się z mem ja, nic dziwnego, że zawsze, gdy umiejscawiam wrażenie nie w tym komplexie, uważam je za zewnątrz położone . | Proces przy tme na stępujący. Wyciągam ramię, mam wrażenie mięśniowe a na końcu dotykowe. Oba z cechami lokalnymi, gdyż, jak iwemy, właśnie to, co nam pozwala doznawać takich wrażeń mięśniowych, nazywamuy oddaleniem. Gdy mam wr. dotykowe, one lokalizuje się w palcach. Alez chwilą, gdy ramię cofam, ustaje. Pozostaje we mnie obraz miesca, w którem palce będąc doznawały wrażenia, to jest pozostaje we mnie obraz owego szeregu wrażeń mięśniowych dokonanego. Wrażenie dotykowe zjawiło się na końcach palców, ale teraz znika. Więc odczwało się od końcow palców. Możność doznania tego wrażenia nie jest więc na końcach palców zawsze lecz tylko wtedy, gdy przedtem pewień szereg wrażeń mięśniowych. Więc możność doznania tego wrażaenia pozostaje tam hdzie była, choć rękę cofa,. Ale wtedy znajfduje się ono już poza owym konturem mego ciała, i dlatego właśnie jest ono zewnątrz, stanowi część składową świata zewnętrznego. Żale taksamo jak pierwotne lokalizowanie w ciele, tak też i dalsze lokalizowanie poza ciałem naszych wrażeń jest złudzeniem.

Po tem wszystkiem przystępuje Taine do pytania, co właściwie po zostaje rzeczywistego po tych wszystkich złudzeniach? Same jakości ciał, ich własności okazały się bez wyjątjku poprostu tylko przedmiotami wrażeń, czemś podmiotowym, wytworem naszego umysłu. Nietylko że nie istnieją tam, gdzie je lokalizujemy, ale w ogóle poza umysłem nie są. A cała ta przestrzeń, w ktore te jakości rzutujemy, okazała się również czemś zupełnie podmiotowem pozbawionego bytu poza umysłem. Więc, pyta Taine, niema zgoła nic prawdziwego, nic, coby odpowiadało rzedzywistości, poza naszymi wrażeniami? Otóż przedewszystkiem mówi Taine, owe sądy lokalizacyjne zawierają obok fałszy pewną część prawdy. Tam gdzie umiejsawiamy wrażenie, nie ma go, ale jest to, co wywołuje w nerwach zmianę, prowadzącą do wrażenia. To jasne przy wrażeniach, które lokalizujemy na powierzchni albo wewnątrz ciała. Ale to i prawdą dla wzroku, słuchu. Głos nie jest tam, gdzie go umieszczam, ale tam rozpoczyna się fala powietrzna, która doszedłszy do nerwu, wywołuje wrażenie słuchu. Podobnie dla wzroku. I tem właśnie się różni halucynacya w pełnem tego słowa znaczeniu od halucynacyi spostrzeżeń zewn. Mianowicie przy istotnej halucyancyi, nie ma tam nic, coby wywoływało wrażenie, gdzie je lokalizuję. - Ale cóż to wszystko znaczy? Nerwy, miejsce przyczyny, pobudzenie nerwu? Wszak miejsca nie ma ani niczego innego? To trzeba wytłumaczyć jeszcze; a czyni to Taine w sposób nastę-

pujący: Te ciała i ich zmiany, które uważamy za przyczynę naszych wrażeń, nie istnieją. Mamy w umyśle tylko obrazy, widziadła. Gdy więc mówię, że tam a tam jest przyczyna mego wrażenia, nie mogę przez to rozumieć jakiegoś tam istniejącego ciała. Nie mogę się więc powoływać ani na powietrze i jego ruch, ani na nerwy i zachodzące w nich zmiany. Więc gdy doznaję wrażenoia wzrokowego i mówię: tam jest ławka, to znaczy to i nic innego znaczyć nie może: Widzę barwy takie i takie i wiem, że z doznawaniem takich wrażeń łączy się możność, a w danych warunkach i konieczność doznania całego szeregu innych wrażeń. Mianowicie, doznając ewrażeń wzrokowych od tej ławki pochodzących oraz inne od podłogi, mogę doznać na razie szeregu wrażeń d mięśniowych, mogę ku ławce iść. Mogę dalej po owym szeregu wr. mięśniowych doznając szeregu innych wr. miweśn. doznać także pewnych wrażeń dotykowych. Mogę przy dalszych wrażeniach dotykowo"mięśniowych, pukając w ławkę, doznawać wrażeń słuchowych. Ta możność i konieczność nie jest koniecznie do tej chwili przywiązana. Jutro to samo, a wczoraj także to samo. Więc ta możność przedstawia się jako coś trwałego, coś, co z różnymi cechami czasowemi może się łączyć. Stąd nabiera właśnie znaczenie jakiejś rzeczy, czegoś pozamną będącego, a na wzór mego własnego ja ubranego w formę jakiejś trwałej zubstancyi ze względnie zmiennemi atrybutanmi A to samo także o mojem ciele, o moich nerwach da się powie-

dzieć. Gdy nerw widoczny, spreparowany, wtedy tak samo, jak wobec każdego innego ciała. Ale me ciało jako całość? Otóż szereg wrażeń dotykowych, mięśniowych, warokowych . Gdy wykonywam ruch ręką, czuję to. Z możnością tego czucia łączą się możności i konieczności innych wrażeń. Nic więcej. Tylko że te możności są w innem względem mnie stosunku, to jest, aby ich doznać, nie poyrzeba mi żadnych z tych wrażeń mięśniowych, które towarzyszą takzwanej zmianie miejsca. Więc wszystko do tego się sprowadza. Obrazy, widziadła przedmiotów co chwila inne. Zmieniają się stosownie do oświetlenia, do mego położenia etc. Ale ze wszystkimi łączy się coś stałego, ten stały związek między doznanymi faktycznie wrażeniami a możliwośiami stałymi doznawania innych wrażeń. Na tem kończy Taine.

Ale nasze zadanie jeszczenieskończone. Odebraliśmy wszystko światu zenętrznemuco było naszym podmiotowym dodatkiem. Pozostały możliwości i konieczności. Przetłumaczmy to na język mniej abstrakcyjny, a wtedy zobaczymy, że kwestya nieskończona. Mianowicie pozostaje coś (od naszego umysłu odmiennego,) co owe wrażenia ~~b~~ może wywoływać. To coś nie jest dane bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznem, więc jego istnienie nie jest wcale czemś oczywistem. Dlatego powstaje pytanie, czy nasze przekonanie o jego istnieniu da się uzasadnić. Wcale nie chcę przekonywać, że nie ma. Ale wiara nasze w to jest dotąd ślepa. Trzeba

ile możności uzasadnić. A przy tem także kwestya, czy możemy jeżeli coś istnieje, wiedzeić, jakie to jest. Taine odpowiedź ma gotową w duchu atomistyki. Ale i temu niektórzy przeczą. Więc trzeba rozpatrzyć.

Wedle Riehl'a, der phil. Kriticismus. Tom II./ 2. str. 128 nn. W życiu potocznem i w nauce wiara w istnienie czegoś poza naszym własnym umysłem jest założeniem. W nauce pozory w ostatnich czasach inaczej świadczą. Mianowicie jest zdanie, że nauce może być rzeczą obojętną, czy coś istnieje, czy nie; mamy pewne wyobrażenia spostrzegawcze, i przedmiotów tych wrażeń tyczą się nasze badania. Temu przekonaniu dał wyraz bardzo stanowczy w czasach najnowszych Prof. Karol Pearson, w dziele pt. Gramatyka wiedzy. Kilka ustępów. |To o Pearsonie oraz jego krytyka czserpane z artykułu Knoxa w Mind, VI. 1897|. Person mówi: Jeżeli choć raz zdamy sobie sprawę z cech znamiennych takich praw, jak n.p. prawo powszechnego ciążenia, łatwo rozumieć będziemy istotę wszystkich praw naukowych. Takie prawa poprostu opisują, konstatują, (nigdy zaś nie tłumaczą) przebieg naszych spostrzeżeń, naszych wrażeń, które "rzytujemy w jakiś świat zewnętrzny. W naturze samych naszych spostrzeżeń niema nic, coby usiłowało narzucić im raczej taki przebieg D E F G, aniżeli inny przebieg F G D E; ale jeżeli myślenie ma być w ogóle możliwem, nieuniknionem jest, by nasza władxa spostrzegawcza następstwu spostrzeżeń nadawała ten san porządek pezebiegu. W innych słowach: powtarzanie się albo stałe następstwo, stały przebieg jest istotnym warunkiem myślenia; vWyrażamy to ktrótko w zdaniu, że ten sam szereg przyczyn łączy się zawsze z tym samym skutkiem. Jeżeli w nauce stwierdzamy przyczynę,

wtedy w istocie rzeczy opisujemy następujące po sobie fazy pewnego przebiegu doświadczeń. W nauce pojęcie przyczyny służy do oznaczania poprzedniej fazy w przebiegu spostrzeżeń. Prawo naukowe jest krótkim opisem, stenograficznym wyrazem jaknajliczniejszych szeregów naszych wrażeń zmysłowych". Tak Pearson. Podobne zupełnie stanowisko usiłouje uzasadnić w ostatnicj czasach Th. Ziehen, Psychophysiologische Erkenntnistheorie 1898. A jeden z bilogów, Verworn, wyznaje to stanowisko także, a po części także Mach. Wszystkim wspólne to, że abstrahują od świata zewnętrznego i jedynie tylko nasze wrażenia spostrzeżenia etc oraz ich związek uważają za przedmiot naukowych badań. Dla lepszego uwydzartnienie tego stanowiska idealistycznego albo, jak go też nazywają imanentnego przytoczę założenia teoryi Ziehena: 1. Wrażenia dotykowe |obejmują też mięśniowe| i wzrokowe zmienają się równolegle z pewnymi innemi wr. dotykowemi i wzrokowemi. 2. Z wrażeniami dotykowymi zjawiają się często wrażenia wzrokowe o tych samych cechach czasowych i przestrzennych i na odwrót. 3. Zmianom wrażeń dot. i wzrokowych, dotyczących narządów dotyku i wzroku, |t.zw. wrażenia ni| towarzyszą zmiany w wraż. dotykowych i wzrokowych w ogóle. 4.Każdej zmianie jakiegoś wrażenia dotyk. albo wzrokowego odpowiada zmiana w dotyczącem wrażeniu ni. 5. Zmianom w wr. dotykowych dotyczących się narządu dotykowego, , zmianom więc, które wedle punktu 4. dają się sprowadzić do wr. dotykowych w ogóle, odpowiadają pewne specyalne zmiany tych wrażeń dotykowych w ogóel.

Widzimy więc , że zawsze chodzi o zastąpienie stosunków, badanych między przedmiotami wrażeń i spostrzeżeń, badaniami ~~między nasze~~ stosunków między wrażeniami zachodzących, aby kwestyę istnienia tych wrażeń eliminować. ~~Przypatrzmy się, czy to jest możliwe, czy można się obejść w nauce bez przyjęcia istnienia świata zewn. i zastąpić go poglądem imanentnym., czy można n.p. powiedzieć: jeżeli~~

To wszystko dowody, że dziś nauka nawet przyrodnicza, już nie stoi nie tylko na stanowisku materyalistycznem, lecz że nawet opuściał grunt realizmu i obrała idealizm w najczystszem tego słowa znaczeniu teoretycznem: Abstrahuje od rzeczy po za umysłem, czasem nawet nie uznaje ich, a trzyma się wyłącznie danych świadomości. - Pamiętajmy jednak, że pierwotnie nauka tak nierobiła, lecz na równi z potocznem mniemaniem uznawała świat

zewn. za rzeczywisty. - A my mimo całej naszej filozofii i krytyki nie wątpimy w praktyce o jego istnieniu. Więc godzi się nawiązać do tego kilka uwag ogólniejszych i zastanowić się nad genezą tych wątpliwości o istnienkiu świata zewn. --. Źródłem właściwem jest tu pomieszanie dwóch kwestyi i dwóch twierdzeń. Mianowicie życie potoczne , naiwny realizm bierze przedmioty naszych wyobrażeń, zwłaszcza spostrzegawczych wprost za identyczne z przedmiotami istniejącemi. Krytyka wykazała, że to, co sobie wyobrażamy, takiem, jakiem je sobie wyobrażamy, nie istnieje, że przedmioty przez nas wyobrażone nie mogą być uważane za wierne kopie czegoś rzeczywistego. Stąd zaś, że przedmioty takie, jakie sobie wyobrażamy nie istnieją, zrobiono skok w twierdzenie, że przedmioty przez nas wyobrażone nie istnieją. A przecież różnica między twierdzeniem, że przedmioty przez nas wyobrażone nie są podobne do rzeczywistych , i drugiem twierdzeniem, że żadne w ogóle przedmioty, choćby nie podobne do wyobrażonych, nie istnieją. Drugie twierdzenie z pierwszem wcale nie jest koniecznie związane. Twierdząc, że należy rzoróżnić istnienie przedmiotów od sposobu ich objawiania się nam, wcale jeszcze istnienia się nie znosi. Otóż te dwie rzeczy idealiści zwykle mieszają ze sobą. ||. Powołują się na sen. Mówią, że i tu wyobrażamy sobie coś nieistniejącego, a złudzenie, jakby istniało, jest zupełne. Ale pytać się

godzi, dlaczwego ~~stawiamy sen na~~ r mierzą idealiści świadomość jawną, czuwającą wedle świadomości sennej, a nie na odwrót? Jeżeli twierdzą, że życie na jawie jest snem, dlaczego nie mają przeciwnicy twierdzić, że życie we śnie jest tylko mniej doskonałą formą życie na jaiwe? Do tego jeszcze ta trudność dla idealistów, że ze stanowiska swej teoryi nie umieją zdać sprawy z różnicy między snem a jawą. Wedle idealizmu nie powinniśmy robić zasadniczej różnicy między wyobrażeniami sennemi, a na jawie. Ale to tak samo rzecz uboczna więcej, jak powoływanie się na złudzenia zmysłów. Sam Taine, który tę teoryę złudzeń najdokładniej rozwinął, jest zmuszony rozróżniać między halucynacyami właściwemi a temi, którym zawdzięczamy wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych. A zwrócę tu tylko uwagę na jeden szczegół. Argument Locke'a o zarazem ciepłej i zimnej wodzie. Tak brzmi: Jedna ręka mówi, że woda ciepła, druga, że zimna. Ale nie może być równocześnie ciepła i zimna, więc ani ciepła, ani zimna. Więc ciepło i zimno nie siedzą w wodzie. ~~Tak samo~~

V Przyjmując natomiast pogląd, że co po ze wszystkim istnieje, stanowiący rozwój między tem a jaźnią lub więcej dokładnie, rozwinięciem [illegible] podmiot oraz rozwój [illegible] chodzeniem tych podmiot (centralnie postępowanej)

VI Cała teorja, rozwijająca spostrzeżenia [illegible] objawia się dialektycznie na przypuszczeniu, że istnieje jaźń.

Tak samo inne jakości zmysłowe. Więc to coś podmiotowego. Ale cały ten dowód tylko wtedy ma moc przekonywującą, gdy suponujemy istnienie wody, albo tego, co wodą nazywamy. Mianowicie: Dlaczego ciepło i zimno czemś podmiotowem? Ponieważ byłoby sprzecznem, aby woda była zarazem zimną i ciepłą |albo przedmiot czerwony i szary, dla człowieka na jednem oku daltonicznego|. Nie ma jednak sprzeczności w doznawaniu dwóch różnych wrażeń równocześnie | wszak doznaję ich bardzo często|, lecz tylko wtedy sprzeczność, gdy odnoszę je oba do tego samego przedmiotu. ~~Ale i tu przedmiot nie istniejący może posiadać sprzeczne jakości. Mogę sobie doskonale pomyśleć wodę, zarazem ciepłą i zimną. Sprzeczność powstaje dopiero wtedy, gdy uważam przedmiot za istniejący. Mianowicie taki dylemat: Jeżeli woda nie istnieje, wtedy~~ do tego samego miejsca i czasu w danym przedmiocie. Ale ja doznaję zimna w jednej, a ciepła w drugiej ręce. Więc czy niemógłbym sobie powiedzieć: Woda jest tu zimna, a tu ciepła? Wszak i tak często się zdarza. A gdy sobie tak mogę powiedzieć, nic mnie nie zmusza do przypisania podmiotowości ciepłu i zimnie. Zmusza mnie zaś do tego to, że jestem przekonany, iż przedmiot działający na tę rękę, jest ten sam, co przedmiot działający na tamtą rękę. Więc tylko, gdy suponuję istnienie jakiegoś przedmiotu, wywołującego we mnie owe dwa wrażenia. Jak długo nie suponuję, tak długo nic mnie

nie zmusza do podmiotowej interpretacyi wrażeń. Podobnie przy barwie. Ja nie mogę widzieć przedmiotu równocześnie chorym okiem jako szary, a zdrowym jako czerwony; sprzeczność, zmuszająca mnie do uznania podmiotowości barw, ~~dopiero wtedy powstaje~~ nie istnieje, jak długo konstatuje, raz mam wrażenie barwy czerwonej, raz szarej przy niezmienionym stanie wrażeń dotykowych w ręku, a przy zmianie innych wrażeń dotykowo-mięśniowych |A[illegible]mykanie i otwierania na przemian oczu|. ~~Sprzeczno~~Wszak nic niemożliwego, bym właśnie na przemian takich wrażeń doznawał. Sprzeczność jednak gdy przyjmę, że w tej samej chwili ten sam przedmiot w tem samem miejscy jest czerwony i szary. Muszę supponować identyczny przedmiot, muszę powiedzieć, że jest on, i dopiero wtedy sprzeczność. Jak długo nie wierzę w istnienie przedmiotu, albo mu zaprzezam nie ma powodu uznawania mych wrażeń, względnie ich przedmiotów za coś coś podmiotowego, gdyż co[illegible]nie wtedy skłania do tego, by przypisywać te odmienne jako'c temu samemu przedmiotowi? Więc ten argument, który uzasadnia podmiotowość jakośc zmysłowych, zarazem uzasadnia istnienie przedmiotów, i tylko pod warunkiem ich istnienia jest ważny. Więc idealista ma dwojakie drogi: Albo nie uznaje istnienia przedmiotów, a wtedy nie może twgo nie-istnienia tym przynajmniej argumenten uzasadnić; albo uzasadnia tym argumentem nie istnienie przedmiotów, i popada w sprzeczność, bo argu

ment ten tylko ważny pod warunkiem istnienia przedmiotów.
Co się zresztą tyczy jeszcze argumentu zaczerpanego ze snów, był on już znany w starożytnościl. Sofiści. Dowodzili przeciw dogmatyzmom, że właściwie nic na pewno nie wiemy. W dialogu p.t. Theaitetos SoSokrates mówi: Słyszałeś niezawodnie nie raz argument, polegający na pytaniu, jakie kryterya można by podać, ażeby skonstatować, czy teraz, w tej właśnie chwili, nie śpimy, i czy nam się to wszystko nie śni? A odpowiaa Theait: Trudno w istocie, o Sokratesie, powiedzieć, za pomocą jakich kryteryów można by to skonstatować Widziśz tedy, mówi Sokrates, że przeczenie nie jest rzeczą trudną, skoro można się nawet o to sprzezać, co jest snem, a co jawą. Arystoteles również siętą kwestyą zajmuje. W metafizyce, IV. księga. "Wszystkie tego rodzaju trudności, jak właśnie w kwestyi snu i jawy, ~~są tego~~ pochodzą z jednego i tego samego źródła. Ludzie ci szukają wszędzie jakiejś racyi, szukają zasady starają się uzyskać ją w drodze dowodzenia, podczas gdy postępowaniem swojem stwierdzają w sposób dość chyba wyraźnie, iż sami nie we wszystkiem uważają dowodu za coś koniecznego. Sen i czuwanie różnią się w swych następstwach tak wyraźnie, że nie można jednego z drugiem zamienić. Kto, będąc w Libyi, ma sen, iż znajduje się w Atenach, ten przecież nie będzie się potem na podstawie tego snu wybierał do Odeonu!. - W dalszych uwagach, które Arystoteles tej kwestyi poświęca, wskazuje na to, że niemożność przeprowadzenia dowodu, iż coś istnieje, jeszcze nie świadczy przeciw istnieniu tego. Dalej wspomina, że stanowisko idealistów, twierdzących, że przyjęcie świata zewnętrznego prowadzi do sprzeczności, podczas gdy zaprzeczenie tego istnienia do sprzeczności nie prowadzi, nie dowodzi jeszcze, iż to

jest prawdą, co nie zawiera sprzeczności. Arystoteles staje więc na tem stanowisku: 1. Istnienie świata zewn. dowodu nie wymaga wcale, jest bowiem tego zdania, że sam fakt spostrzegania jego istnienia dowodzi. 2. Ci, co zaprzeczają istnieniu świata zenętrznego, sami tego na seryo nie biorą. To stanowisko oczywiście kwestyę załatwia w sposób najprostszy. Zobaczmy, czy istotnie można je zająć. W tej mierze zaczniejmy od solipsyzmu od poglądu, że tylko ja sam istnieję. Czy tu można stosować zdanie Arystotelesa? że sami w to nie wierzą? Na pierwszy rzut oka odpowiedź zdaje się nie wątpliwą; wszak solipsysta mówi z innymi, pisze do nich listy, czem dowodzi, że wierzy w istnienie innych ludzi. Kocha ich i nie nawdizi etc. Ale może na to odpowiedzieć, że to niczego nie dowodzi. Mianowicie: Ja mam swe wyobrażenia, pojęcia, przekonania, uczucia, dążenia. To wszystko moje psychiczne ja. Na podstawie doświadczenia, po dczęści też popędów i instynktów pewne wyob ażenia łączą się z uczuciami i dążnościami. N.p. widok pewnej osoby sprawia mi przyjemność. To znaczy, gdy wywołam w sobie pewne żywe jej wyobrażenia, doznaję uczucia przyjemnego. Rodzi się stąd potrzeba doznawania tego uczucia i wyobrażenia. Ale by je osiągnąć, muszę przedtem doznawać coś innego. Muszę odwidzić tę osobę. Więc szereg wrażeń mięśniowych etc. Wszystko to dowodzi tylko, że pewne zjawiska psychiczne następują jedynie po innych, a skoro pewen z tych zjawisk sprawają mi przyjemność, wywołuję je sobie, co

jednak wymaga przedtem wywołania innych zjawisk. I już. Nic jeszcze poza mną istnieć niepotrzebuje. - Zdaje się to zupełnie logicznem. Ale: dwie trudności. Po pierwsze, solipsysta nie tylko sam wywołuje w sobie pewne zjawiska psychiczne, lecz niektóre mu się narzucają. Same niejako w nim powstają. Po drugie: Wtedy, gdy sam wywołuje, nie zawsze to wywołanie jest w jego mocy. Czasem przeszkody. - Więc powstaje pytanie, czy to, co mu dostarcza tych zjawisk mimo woli i to co mu przeszkadza w ich wytworzeniu, czy to jest czemś poza umysłem, czy też nie ? Albo wracając do naszej terminologii, czy to ~~moż~~co może i musi w danych warunkach wywoływać wrażenia i wyobrażebnia, czy to w umyśle, czy poz nim? | Wszak nie tweirdzimy, że świat zewnętrzny jest takim, jakim się przedstawia, lecz pytamy się, czy jest coś w ogóle, poza umysłem, co takie właśnie przedstawienia wywołuje.|. Solipsysta mówi, że to wszystko jego własny umysł robi. A przeszkody także w umyśle tkwią. Cała kwestya sprowadza się też do pytania, czy przyczyna zjawisk własnych psychicznych tkwi wyłącznie we własnym umyśle czy też nie. Bo do mimowlnych zjawisk można też zalicza wszystkie tę które nas powiadamiają o doznanej przeszkodzie w wyoływaniu i pożądanych zjawisk.

A jeżeli ktoś na tem stanowisku chce stanąć, wtedy pytam się: co za różnica pozostaje między istonie nie można go zbijać argumentami logicznemi, ponieważ zawsze znajdzie się odpowiedź. N.p. można by tak spróbować zbijać: Przecież ty, solipsysto,

musisz uznać, że czasem mówisz o czemś, że jest, a czasem, że Ci się tylko zdawało, że coś jest. Odróżniać swe sny od doświadczeń na jawie. A na to solipsysta odpowie: Tak, ale różnica nie biega na tem, że w jednym wypadku coś poza mną odpowiada mym wyobrażeniom, a w drugim nie, lecz na tem, że w pierwszym wypadku, gdy mówię, że to istnieje, z wyobrażeniem wzrokowym łączą się możliwości innych wrażeń, a w drugim wypadku nie. Ale ta możliwość względnie niemożliwość tkwi w mym umyśle, zresztą nigdzie w jego organizacyi. I znowu niema sposobu, by wykazać niemożliwość takiego przypuszczenia. - Więc trzeba przyjąć solipsyzm? Nie tylko nie trzeba, lecz nawet nie można. Ale dlaczego? Sami obrońcy tylko w teoryi go bronią, a faktycznie wierzą w istnienie innych jeszcze rzeczy prócz własnego umysłu. Weźmy przykład całkiem prosty: Gdy ktoś komuś wyrządza krzywdę, doznaje wyrzutów sumienia. N.p. posądzam brata kogoś o to, że zaniedbywał obowiązki opieki nad młodzem znacznie rodzeństwem, któremu wyłudzono majątek. Później mnie ktoś objaśnia, że N.p. wskutek nieostrożności przy robieniu bronią ranię kogoś. tak że odejmuję mu na jakiś czas możność pracy. Pytam się, czy doznawałbym wyrzutów sumienia, gdyby nie istniał wcale ten człowiek? Solipsysta może powiedzieć: Niezawodnie, gdyż doznawanie takich przykrych uczuć, zwanych wyrzutami sumienia, jest wskutek konstrukcyi mej duszy związane nieuchronnie z temi wszystkiemi poprzedza-

stanami psychicznemi. Dobrze. Ale czyż naprawdę ktoś, przerażony widokiem krwi płynącej z rany przez siebie zadanej, zachowuje swe stanowisku solipsysytyczne? Czy nie ustąpiło by w tej chwili wszelkie przerażenie, gdyby sobie powiedział, że ani rana, ani ból w innym człowieku ani wskutek tego niemożność zarobkowania nie istnieje? Gdyby sobie powiedział jednem słowem, że tylko jego samego coś boli? A na co w ogóle ma sobie robić wyrzuty sumienia, skoro nikomu nic nie zrobił, ponieważ nikogo procz niego nie ma? Powoływać się na nieuchronne połączenia tego wyrzutu sumienia z poprzednio danym stanem świadomości na nic się nie przyda w praktyce, jak to okazuje następujący przykład: Widzę człowieka W Zielonej Kaukazie porwanego przez rzekę i w falach wzburzonych unoszonego. Przepływa tak blizko brzegu, że wprawdzie nie mogę poznać, bo ciemno już, czy on żyje czy nie, ale zawsze mógłbym bez zbytniego narażenia się może go wyratować, gdybym sam wszedł po pas w wodę. Nie czynię tego, bojąc się, by mnie samego woda nie porwała, ale wracając do domu, zaczynam sobie robić wyrzuty, że właściwie mnie niegroziło niebezpieczeństwo, a przez nie uzzsadnione tchórzostwo moje człowiek może życie stracił. I sumienie gryzie mnie coraz więcej. Spędzam noc bezsenną Nazajutrz dowiaduję się, że to ciało płynące było wypchanym manekinem który wpadł do wody, albo z jakiegoś atelier malarskiego wskutek powodzi został porwany. W tej chwili ustają me wyrzuty

sumienia. - Solipsysta powie: Oczywiście, ponieważ te wyrzuty łączą się tylko z przekonaniem tamtem, że to był człowiek, a nie łączą się z przekonaniem że to był manekin. Dobrze, ~~ale~~ ale skoro tamte wyrzuty łączą się tylko z przekonaniem, że to był człowiek, wtedy wszystko jest jedno, czy to przekoanie jest słuszne czy mylne? Wszystko jedno, mówi solipsysta; chodzi tylko o to, czy ja to przekonanie mam; mogę jednak mieć od dosko na fałszywe przekonanie i zarzucam je, skoto o jego fałszywości się przekonam. Jak długo jednak, mając je za prawdziwe, przekonanie to żywię, doznaję wyrzytów. To się wydaje znowu bez zarzutu. Ale już się solipsysta złapał w pułapce, ponieważ przyznaje, że ma przekonanie o istnieniu tego tam człowieka, przekonanie, które jest fałszywe, ale które w tej przynjmniej chwili sam uważa za prawdziwe. Więc dowiodłem, o co mi chodziło, że w praktyce nikt konsekwentnie na stanowisku solipsystycznym stawać nie może, skoro sam żywi czasami przekonanie, że coś poza nim istnieje.

Tym sposobem tedy solipsyzm odpada. Pozostaje teraz dalej jednak kwestya, skoro już coś poza nami istnieje, i skoro nikt nie jest faktycznie i zawsze konsekwekntnie tego zdania, że nic poza własnym umysłem nie istnieje,- pozostaje teraz kwestya, co właściwie istnieje. To coś, co wzbudza pewne wrażenia, jest poza nami. Ale czemże ono jest? Otóż po części już mamy odpowiedź, mienowicie, że poza nami są także inne umysły, stany psy

B. Pisze odpowiedzi list, oczekuje odpowiedzi; nadchodzi – co wtedy zrozumienie wysłania listu a odebrania? Prawo przyczynowości – skoro powoduje zjawisk. Ale czy potrzeba przyjąć? Tak, odpowiada, nie można inaczej. Ale wtedy nie konieczność. Bo jest przyczyna, co, co nie jest dane w świadomości. A że to się stały przyjąć, wtedy, to całkiem dowolne tłumaczenie.

Na tem też stanowisku stoi nie mała liczba filozofów. Są to przedstawiciele tej gałęzi idealizmu, która zwie się spirytualizmem. Różne formy. Niektóre z nich, w przebiegu historycznym w starożytności Plato zbliżony do Spirytualizmu. Ale to nie całkiem. Wprawdzie istotę rzeczy widzi w ideach, które są czemś duchowem, ale obok tego uznaje przecież potrzeby materyi. Dopiero w nowożytnej filozofii. Tu dwie cieakwe formy. Z jedenj strony monadologia Leibniza. W przeciwieństwie do atomów, albo jak wówczas w naukach przyrodniczych mówiono corpuscula, przyjmuje on pierwiastki duchowe. Monady. Są to istoty duchowe, reprezentujące niezmierną skalą różnego rozwoju. Obdarzone siłami, ale duchowemi, mianowicie zdolnością wyobrażania. Każda z nich wyobraża sobie świat otaczający. U Leibniza wzajemne wpływanie tych monad wykluczone, dlatego harmonia praestabilita. Nowsi przedstawiciele, jak n.p. Lotze, dalej Bolzano, dalej po części Herbart, a za nimi i Lutosławski przypuszczają oddziaływanie wzajemne monad. Więc to, co nazywamy ciałami, to nagromadzenie monad. Gdy pewne monady w pewień sposób się złączą, powstaje ciało, a chociaż monady są bez rozciągłości, to przecież wywołują w nas wtedy wyobrażenie czegoś rozciągłego. Tak, jak n.p. szereg kropek dość blizkich, z oddalenia pewnego widziany, przedstawia się jako linia. Dusza ludzka jest tylko najwyżej stojącą monadą w tem zbiorowisku, które oznacza nasze

ciało. Wszędzie tam, gdzie jakaś monada znacznie od innych wyżej stoi, gdzie wskutek tego wywiera na nie wpływ decydujący, mamy coś organicznego przed sobą. Na granicy kryształy, potem rośliny zwierzeytą i człowiek. Wszystko więdc sprowadza się do istot duchowych: to co może i musi w nas w pewnych warunkach wywoływać wrażenia, to są monady, inne czasa bardzo nizko syto stojące umysły, ale zawsze coś duchowego. - Cokolwiek odmienni wygląda rzecz u Berkeleya. |Leibniz 1646- 1716, Berkeley 1685--1753|. Argumentuje więcej teologicznie. Mianowicie: Wszystkie jakości zmysłowe, a więc całe przedmioty cielesny tylko o tyle istnieją, o ile są lub mogą być przez nas spostrzeżone. Więc poza naszem spostrzeżeniem ich niema. Gdyby jednak ktoś przypuszczał, że istnieją i niezależnie od naszego spostrzeżenia, i że je tylko w danym razie spostrzegamy, to musiałby wytłumaczyć, jak mogłyby przedmioty materyalne, cielesne, działać na nasz umysł, który jest toto genere od nich odmienny. To niemożliwe. Więc na co by istniał cały ten świat cielesny? Bóg niepotrzebnie go stworzył. Jest on też istotnie niepotrzebny. Skoro bowiem nasze wrażenia i spostrzeżenia muszą mieć przyczynę poza nami, od umysłu niezależną, a skoro tylko coś duchowego może je wywoływać, więc najprosztszem przypuszczeniem, że wprost Bóg sam je wedle pewnego porządku w nas wywołuje. Wyobrażenia spostrzegawcze wywołane przez Boga, różnią się tem właśnie od

halucynacyi. To zaś, co nazywamy prawem przyrody, jest poprostu porządek, w którym następują po sobie nasze spostrzeżenia. |Przypomnieć ustępy z pracy Pearsona|. Więc mamy zrazu u Leibniza mnogość przyczyn duchowych naszych wrażeń, a tutaj tylko jedna przyczyna. Podobnie n.p. także Fichte, u którego miejsce Boga Berkeleyowskiego zajmuje Jaźn absolutna. U Schellinga analogicznie idea absolutna, u Hegla ~~duch~~ absolut. Schopenhauer, również spirytualista, zajmuje stanowisko łączące poniekąd Leibniza z Fichtem: Wola absolutna, przyjmująca postać konkretną w wolach jednostek. Dosyć, że zawsze przytem negacya materyi, a to co wywołuje w nas spostrzeżenia, pojęte jako coś duchowego. A z współczesnych filozofów Wundt bardzo zbliżony do Schopenhauera. - Wręcz przeciwne stanowisko znane pod nazwą materyalizmu. Wszystko sprowadza do materyi. Nie będę się zatrzymywał rozbiorem, gdyż dziś już nikt na tym stanowisku z filozofów nie stoi, a i przyrodnicy opuścili je. Pozostają dwa inne stanowiska, mianowicie dualizm i monizm w zwykłem znaczeniu. ~~Monizm~~ Dualizm zgodny z realizmem i naiwnym i krytycznym. Jest to zwykły pogląd. Materya z jednej strony, duchy z drugiej. Przeciw niemu dawniej podnoszono zarzut niemożności oddziaływania na siebie materyi i ducha, a dziś podnosi się tę samą trudność, tylko inaczej uzasadnioną. Dawniej odrębność substancyi stało na przeszkodzie, dziś prawo zachowania energii.

Mianowicie tak argumentują. Dualizm przyjumje, że w duszy powstają zjawiska psychiczne pod wpływem pewnych zmian w mózgu i na odwrót. Znaczy to więc, że energia reprezentowana w pewnym ruchu molekularnym albo w przenmianie chemicznej po części jeżeli nie w całości ~~przemienia się energię innego rodzaju~~ginie. Tak, jak n.p. biegnie kula. Uderza o ~~kulę~~. ścianę. Kula biegnąca reprezentuje pewną sumę energii kinetycznej. Wskutek uderzenia o scianę, pewna część energii kinetycznej przemienia się na energię ciepła, a inna część pozostaje, nadając kuli ruch w kierunku przeciwnym. Otóż jest prawem przyrody, że suma energii w świecie jest zawsze stałą. To znaczy, że ilość energii się nie zmienia, mimo przemiany na różne formy. W poprzednim przykładzie rzecz się ma tak, że ta ilość energii kinetycznej, która nie zachowała się, lecz przemieniła się na energią termiczną, razem z pozostałą energią kinetyczną ilościowo taka sama, jak przedtem energia poruszanej kuli. Przenieśmy to teraz na stosunek zjawisk fizycznych i psychicznych. Pierwotny ruch kuli niechaj będzie zjawiskiem fizucznem. Chwila uderzenia o przeszkodę chwilą powstania zjawiska psychicznego. Otóż gdyby energia w ruchu molekularnym mózgu zawarta wywoływała zjawisko psychiczne, wtedy część albo cała ta energia zostałaby na to zużyta. A wtedy ta energia gdzieś się podziewa poza granice świata fizycznego, ginie,. A podobnie

musiałaby energia przybywać, gdyby zjawisko psychiczne wywoły wało jakieś zjawisko fizyczne. Zjawisko to reprezentowałoby sumę n energii, ale energia ta nie powstałaby przez odpowiedią ilościowo przemianę innej formy energii, lecz powstałaby w tej formie, nie znikając w innej. To wszystko, mówią, jest nie możliwe. - Więc nie ma oddziaływania. Ponieważ jednak mimo to zjawiska psychiczne i fizyczne idą równolegle, odpowiadają sobie przeto trzeba to wytłumaczyć. W tej mierze podobnie jak to uczynił swego czasu Spinoza przeciw Dualizmowi Descartes'a. Spinoza żył 1632-1677.| Niemogąc pogodzić oddziaływanie dwóch zubstancyi z ich zupełną odrębnością, przypuszczał, że istnie je tylko jedna substancya, objawiająca się nam w dwojaki sposób: jako coś umysłowego, i jako coś cielelsnego. Są to dwa atrybyty sybstancyi. Te objawy przybierają poetm różne formy zwane modi. Więc ciała, to poszczególne modi atrybutu rozciągłości a dusze, to poszczególne modi atrybutu myslenia. A ponieważ oba szeregoi modów są objawami tej samej substancyi, prze to też zgodność między nimi zachodzi. Ordo et conexio rerum est idem ac ordo et conexio idearum. - Otóż tak samo pojmują rzecz współcześni moniści, czyli tak zwanego psychofizycznego paralelizmu. Twierdzą1. że oddziaływanie wzajemne między zjawiskami psychicznemi a zjawiskami fizycznemi jest niedopuszczane, 2. że oba te rodzaje zw zjawisk są tylko różnymi sposobami

objawiania się tej samej substancyi. Czasem substancyi odrzucają.

Czasem więc substancyę się odrzuca, czasme znowu pojmuje się stosunek obu tych szeregów tak, iż jeden z nich jest podstawą drugiego, n.p. spirytualistyczny wedle Paulsena, albi materyalistyczny odcień paralelizmu wedle Avenariusa. Poznawszy te teorya w zasadniczych ich twierdzeniach, stajemy wobec kwesti , która właściwie stanowi jądro wszelkich wysiłków myśli metafizycznej. Czemże jest świat i jego istota? Spór systemów obraca się wokoło tego, czy to, co w nas wywołuje wrażenia i spostrzeżenia, jest czemś materyalnem, czy nie, czy też wogóle nasze wrażenia nie zostają przez nic wywołane, tylko odzwiercedlają wedle paralelistów stan każdorazowy świata fizycznego. A jak wiadomo, fakt, że dotąd kwestya niezostała rozstrzygnięta w sposób taki, iżby wszystkich przeciwników przekonano, dał podstawę do twierdzenia, że kwestye tego rodzaju wogóle się rozstrzygnąć nie dają. Krytyka Kanta, pozytywizm, agnostycyzm. Więc coż począć wobec tego ? Czy można mieć pretensyę ~~wykluczać~~ rozstrzygnięcia po tylu próbąch nieudałych ? Wszak Kant rzekomo dowiódł w sposób niezbity, że umysł ludzki nie może tu rozstrzygać! Wprawdzie ten człowiek tak się zapatruje na istotę świata, inny inaczej, ale to rzecz podmiotowa, upodobania. Nam zaś chodzi o naukowe rozstrzygnięcie sprawuy.

Wobec tego jednak, że możność tego rozstrzygnięcia zakwestonowano, musmi sobie naprzód czysto teoretycznie zdać sprawę z tej kwestyi. A ponieważ to kwestya metafizuyczna, więc staje wobec nas pytanie możliwości metafizyki. I tutaj jest miejsce, gdzie nią musimy się zająć. Zagadnienia teoryi poznania zaprowadziły nas wprost w metafizykę. Więc tak, jak wówczas tak i teraz pytajmy się, czem jest metafizyka, jakie jej zadania, i czyż ona możliwa.

Nazwa czysto przypadkowo powstała. U Arystotelesa filozofia pierwsza. Drugą są nauki przyrodnicze , wraz z matematyką. Przedmiotem tej pierwszej filozofii, którą Ar. nazywa też niekiedy theologią, są pierwsze zasady, ostateczne przyczyny episteme theoretike ton proton archon kai aition Met. I, 2; 982b, 9. Jako taka proton philosophia różni się od wszystkich nauk innych. Mianowicie w początku metafizyki zastanawia się żArystoteles nad różnicą między wiedzą, które daj praktyczne doświadczenie, rutyna, a wiedzą naukową. Różnicę widzi w tem że praktyk wie, to hoti, ale nie zna dioti. Wie, że tak a tak jest, ale nie wie, dlaczego tak jest. N.p. lekarz empiryk, praktyk spostrzegłszy, że pewne leki pomogły w gorączce jednemu, fdrugiemu, trzeciemu itd, wie, że takie leki w gorączce pomagają. Ale on nie wie dlaczego. Człowiek taki, jak sternik, wie, że pewne położenie gwiazd wskazuje na pewną porę dnia lub nocy, albo na

na pewną stronę świata, ale dlaczego, wie tylko naukowo wykształcony astronom". Każda więc nauka w swym zakresie bada przyczyny zjawisk. W każdej więc nauce pewne przyczyny, odpowiadające badanym zjawiskom, stanowią właściwy przedmiot. Ale prócz tych przyczyn, tyczących się zjawisk pewnej nauki czyli pewnej grupy zjawisk, n.p. zjaiwks społecznych, zjawisk fizykalnych, zjawisk wzrostu i zrozwoju żywych ciał, są też, mówi Arystoteles przyczyny , tyczące się wszystkich w ogóle zjawisk. Są to ostateczne wszystkiego przyczyny. Albowiem przyczyny w zakresie każdej umiejętności nie idą jeszcze aż do ostateczności. N.p. gdy zbadamy przyczyny ciepła i światła na ziemi, możemy dalej się pytać, a co jest przyczyną słońca. Więc tu nie do końca. Ale pytając się coraz dalej dochodzimy do przyczyn ostatecznych, do przyczyn wszech rzeczy. One to są przedmiotem pierwszej filozofii. - Ar. jeszcze inaczej ją definiiuje : jest nauką o tem co jest, o ile jest. peri tou ontos he on. Stąd pózniej nazwa ontologii. To tak rozumieć: Są nauki mniej i więcej ogólne. Jedne tyczą się szczuplejszego zakresu przedmiotów, drugie obszerniejszego. N.p. matematyka jest ogólniejsza od geometryi albo od astronomii, ponieważ zajmuje się nietylko przedmiotami geometryi, lecz także przedmiotami atsronomii, arytmetyki. Ale zawsze matematyka zajmuje się tylko pewną sferą przedmiotów. Można sobie więc po-

myśleć naukę, która do wszystkich innych tak się ma ja, matematyka do arytmetyki, geometryii, astronomii. A to będzie nauka, która już nie pewnemi grupami , rodzajami przedmiotów lub zjawisk się zajmuje, lecz przedmiotami w ogóle, nie takiem co jest, lub innem co jest, lecz tem co jest w ogóle. - Tak wygląda u Arystotelesa. Samej rzeczy Ar. nie stworzył, tylko nadał jej nazwę i określił bliżej zadanie takiej nauki. Już przedtem spekulacye w tym kierunku były. Thales - Platon. Dyalektyka. To połączenie meafizyki i teoryi poznania z logiką. Takie połączenie jeszcze u Arystotelesa. Przez ostateczne przyczyny i zasady rozumi on z jednej strony zasady podmiotowe, z drugiej przedmiotowe: więc to, do czego się ostatecznie daje sprowadzać wiedza, i to, do czego daje się ostatecznie sprowadzać byt. Ale to drugie przeważa, i dlatego też w dalszym rozwoju metafizyka coraz wyraźniej nauką o tem, co jest, o ile jest, a tamto objęła teorya poznania Z biegiem czasu wyrobił się w metafizyce taki podział zgadnień: Ontologia: co to byt w ogóle, rzeczywistość i jej formy, powstawanie, zmiany etc. Potem trzy gałęzie szczwgółowsze: racyonalna psychologia o istocie duszy, kosmologia o istocie początku etc świata, i racyonalna teologia. Taki szemat zastał Kant, a sformułował go ostatecznie Wolff. - Kant zwalcza całą tą metafizukę a przedtem już zwalczał ją Hume. Następcami Hume'a angielscy filozofowie jak n.p. Spencer, a Kanta dzisiejsi Nowokantyści. Pośrodku mniej więcej stoi Auguste Comte z pozytywizmem.

Przypatrzmy się tedy argumentom przeciw możliwości metafizyki, a idąc w porządku historycznym zaczynajmy od Hume'a. |Wedle hidstoryi filozofii Bergmanna|. Wiedza nasza dwojaka, stosownie do dwojakich jej przedmiotów. Mianowicie przedmiotami albo stosunki między przedstawieniami, albo fakty. Do pierwszej kategoryi wiedzy należą wszystkie sądy matematyczne, jakoteż sądy bądź bezpośrednio oczywiste lub z takich w drodzewbioskowania wyprowadzone. Hume wyraża się: sądkposiadający albo demonstracyjną albo intuicyjną pewność. Prawo pitagorasa, 3razy 5 równa się połowie od trzydziestu. Prawdy te możdemy poznać samem myśleniem, niezależnie od tego, co w świecie w ogóle istnieje. Chociażnby nigdzie nieistniały ani koła, ani trójkąty, przecież prawdy zawarte w geometryi Euklidesa pozostałyby ważnymi. Wiedza natomiast, tycząca się faktów, nieposiada tej pewności. Wszak faky przeciwny da się zawsze pomyśleć bez sprzeczności, Twierdząc, że jutro słońce nie zejdzie, tak samo nie popełniam sprzeczność, jak gdy twierdzę, że zejdzie. To rozróżnienie utrzymało się. Prawdy aprioryczne i aposteriorycznе. Konieczność i fakty. - Po tem rozróżnieniu zapytuje się Hume, jakie właściwie prawdy podpadają pod pierwszą kategoryę? Odpowiada, że tylko matematyczne |czasa nawet wyklucza pr. geometryi|, oraz szereg prawd niewątpliwych, które jednak żadnego znaczenia nie mają, jak n.p. że żadna rzecz nie jest czemś innem, aniżeli jest. Wszystkie zaś inne sądy tyczą się wyłącznie faktów ~~i jako~~

i opierają się na doświadczeniu

Fakty te znowu trojakie: albo wprost w doświadczeniu stwierdzone, albo w pamięci, albo w drodze wnioskowania. Ponieważ fakty tej trzeciej kategoryi największą odgrywają rolę w nauce, przeto godzi się zapytać, jakiego to rodzaju wiedza, która tyczy się faktów nie danych ani w obecnem doświadczeniu, ani w pamięci, lecz stwierdzonych wnioskowaniem. Otóż wniosowanie to opiera się na stosunku przyczynowym. On tylko pozwala nam wyjść poza obręęb zmysłów i pamięci. Przykład, dlaczego przyjmuje fakt iż nasz znajomy teraz znajduje się we Francyi. Albo znajdując na odludnej wyspie zegarejk, albo słysząc głos i mówiąc, tu jest człowiek. Więc trzeba a zbadać, na czem się opiera wiedxza o związku przyczynowym, jeżeli chcemy ocenić więdzę o faktach wywniosokowanych. 1/39 - W tej mierze twierdzi Hume, że znajomość związków przyczynywowych nie zawdzięczamy żadnemu rozumowaniu apriorycznemu, lecz wyłącznie doświadczeniu. Widząc po raz pierwszy jakiś przedmiot, nie umiemy podać ani jego przyczyn, ani możliwych skutków. Adam niewiedział, patrząc na wodę, że może go zadusić, ani na ogień patrząc, że może go spalić. Każdy skutek jeat czemś odmiennem od swej przyczyny; jakże więc apriori mamy, gdy dana jest tylko przyczyna, wiedzieć coś o tem, jaki będzie skutek ? Kula bilardowa drugą ma trącić; gdyby nie było przedtem żadnego doświadczenia, z góry nic o ruch drugiej kuli nie można by powiedzieć. Albo dlaczego przedmiot trzymany w ręku ma raczej zapowiadać, że padnie na dół, a nie, że pójdzie do góry? Więc

wszystko wskazuje, że skutku nie możemy wedle przyczyny odgadnąć a priori, ani na odwrót. A nawet, gdy już soknstatowaliśmy doświadczeniem, że pewień skutek łączy się z pewną przyczyną, to przeciez pozostaje dla nas rzeczą zupełnie niewytłumaczoną, dlaczego właśnie ten a nie inny skutek tą przyczyną powiązany. A te raz dalej "Stąd łatwo zrozumieć, dlaczego nigdy żaden skromny i rozumny filozof nie wystąpi z pretensyą, iż potrafi podać ostateczną przyczynę jakiegokolwiek zdarzenia . ... Nie przeczę, że rozum ludzki dąży do tego, by przyczyny zjawisk przyrody sprowadzić do pewnej prostoty i poszczególne skutki wyprowadzić zapomocą wniosków opartych na nanalogii, doświadczeniu i obserwacyi z kilku tylko ogólnych przyczyn. Ale daremnie usiłowalibyśmy wykryć przyczyny tych znowu przyczyn, .. Te ostatnie bowiem przyczyny są na zawsze zakryte przed ludzką wiedzą i ludzkiem badaniem. . Tak więc filozofia prowadzi do uprzytomnienia sobie ludzkiej ciemnoty i słabości ~~a~~ z którą spotykamy się na każdym kroku mimo cały wysiłek usunięcia jej."

Dotąd więc wynik, że znajomość związków przyczyhowych opiera się na doświadczeniu, i że wskutek tego ostatnie przyczyny są dla na nieznane. Ale Hume idzie dalej: Nawet, gdy znamy z doświadczenia pewne związki przyczynoe, fakty, które na podstawie owej znajomości i owego związku stweirdzamy, nie są oparte na żadnem rozumowaniu, czyniącem zadość ścisłości. Mianowicie jak wtedy rozumujemy? Widzieliśmy raz drugi i trzeci, że pewne zjawisko pociąga za sobą peiwń skutek. N.p. że chleb żywi. Gdy teraz spotykamy się z innym kawałkiem chleba, przypuszczamy, że i ten chleb będzie nas żywił . Ale na jakiej podstawie? ~~Na tej~~, Wszak mamy tutaj taką przesłankę: Taki przedmiot wywołuje zawsze taki skutek . Cóż mnie uprawnia do wniosku, że inne podobne przedmioty także podobne będą wywoływać skutki ? Te dwa sądy nie są ident.

Ode do młodości

Uderzj w tony – dei w pyk
Umarł – zadział Rozpyta
W [illegible] niemyje [illegible], przy wetyjn — [illegible] bawi
Kłamcy, mijcie się – prawde – [illegible] [illegible]
Kochanek – w gnieździe [illegible] [illegible]
Fijołek – viola odorata
Majętny, bogaty | [illegible], [illegible]
Autor – Romedyant
Wieczne – Rubenya
Sęp – [illegible] (u Prometeusza)
Prawdziwe – [illegible] – [illegible]
Egoistyczny – [illegible]

(Sto dni)
[illegible] 184
[illegible] Eng. [illegible]

89 a

Kojarzenie III. nerwu z wyrostkami, (gałęziami)

K.D. Endrum 78 H, 126/

Te dwa sądy arcyważne. Taki przedmiot zawsze dotąd taki wywoływał skutek , i :ten przedmiot x, po ieważ jest takim przedmiotem będzie i w przyszłości zawsze taki skutek wywoływać. Może ktoś twierdzi, że drugie zdanie jest z pierwszego wywnioskowane ? Ale w takim razie musi wykazać zdanie , które by rtamte dwa ze sobą łączyło. Wszak bezpośrednio drugie z pierwszego nie wynika. Ale i pośrednio nie możliwe. Wszelkie bowiem wnioski można na dwi grupy podzielić na demonstarcyjne, t.j. takie o stosunkach między przedstawieniami, i na moralne czyli prawdopodobne, t.j. takie o istnieniu i faktach. Otóż do którego rodzaju wniosków należy ten tutaj ? Do demonstracyjnych nie, gdyż nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że przedmiot podobny w przyszłości inny pociągnie za sobą skutek. ~~To~~ N.p. że przedmiot zupełnie do śniegu podobny i z góry spadły posiada smak soli i w dotknięciu jest gorący. - Więc pozostaje tylko wniosek moralny. Ale widzieliśmy, że wszystkie wnioski o faktach opierają się na stosunku przyczyny do skutku; nasza zaś wiedza o tym stosunku opiera się na doświadczeniu; a wwszystkie wnioski o faktach , tyczące się doświadczenia wychodzą z założenia, że przyszłość będzie podobna do przeszłości. Chcąc więc ten ostatni sąd uzasadnić w drodze wnioskpw moralnych, trzeba by się obracać w kółku. Mianowicie : Jeżeli rozumuję: B ~~jest~~ będzie dlatego, ponieważ A jest, wtedy czynię to na tej podstawie, że B jest skutkiem od A. N.p. ~~jest~~

możliwość będzie w pokoju ciepło, ponieważ pali się w piecu. Tu palenie w piecu jest A, a ciepło jest B. Twierdzenie o istnieniu tego B opieram na związku przyczynowym między A i B. Ale ja w tym wypadku jeszcze tego związku nie stwierdziłem doświadczeniem bo jeszcze nie jest ciepło. Stwierdziłem zaś dawniej, że ilekrot nie paliłem było też potem ciepło. Niebyłoby zas żadnej sprzeczności, gdyby teraz mimo palenia ciepłe nie było. Ponieważ jednak stwierdzałem zawsze dawniej ciepło w następstwei palenia, więc i teraz wierzę w jego nastanie. Ażeby zaś tak módz postępować, muszę przypuszczać, że to, co było dawniej ze sobą złoączone, i teraz razem wystąpi. Ale to przekonanie, że to i teraz |: w przyszłości :| razem wystąpi, znaczy, że ~~skutek~~ przyczyna A, pod ponieważ jest podobna do A, i teraz wywoła skutek B: podobny do B Tego zaś niewiem i nie mogę wiedzieć, póki nie widziałem, jaki jesy skutek od A: - Czyli ~~je~~ ja tutaj wnioskuję o skutku na tej podstwie, że istnienie takiego skutku przyjmuję. - Albo innemi jeszcze słowy : Aby módz twierdzić, że pewne przyczyny wywołują pewne skutki, trzeba było mieć w doświadczeniu te przyczyny i te skutki. Jeżelisię natomiast powołuję na to, że podobne ~~skutki~~ ~~po~~ przyczyny podobne wywołują skutki, trzeba było mieć w doświadczeniu te podobne przyczyny i skutki. Doświadczenie nie daje nam prawa twierdzić, że w przyszłości będzie coś, czego doświadczenie nam nie okazało. - Wynik więc stąd jest jasny, że o żadnych przyczynach albo skutkach nie wolnio nam nic mwić, jeżeli nie

$a - b$

$a_1 - b_1$

$a_2 - b_2$

Jest dodatni, bo: w przyjętym

↓

To znaczy w dodatnim kierunku

$a_x(-b_x)$

takie nigdy się nie dadzą ściśle udowodnić, zademonstrować. A zwłaszcza, o ile chodzi o istnienie jakiegoś przedmiotu, może ona być wykazaną albo w na podstawie doświadczenia, albo zapomocą wniosków, z doświadczenia wysnutych. Zagadnienia, które leżą poza matematyką albo poza granicą doświadczenia, leżą też poza granicami naszej wiedzy. Ostatnie zdania jego "Rozbioru ludzkiego rozumu brzmi: Gdybyśmy, świadomi tych zasad, lustrowali nasze biblioteki, ileż by tu nie należało książek usunąc|! Bierzemy do ręki jakieś dzieło, n.p. teologiczne albo metafizyczne i zapytujemy się: Czy zawiera on jakieś oderwane rozstrząsania o wielkościach albo liczbach? Nie. Albo takie rozstrząsania, które opierając się na doświadczeniu tyczą się pewnych faktów lub istnienia czegoś? Nie!. A zatem do ognia z tym tomem, gdyż to, co zawoiera, nie może być niczem prócz kłamstwem i łudzeniem". -

Co się zaś tyczy wiedzy o faktach, to w tej dziedzinie ~~także~~ jak opartej na doświadczeniu ~~także~~ niemożemy dostąpić prawdziwej wiedzy naukowej. Na pewne możemy tylko konstatować fakty obecne; co do minionych albo pamięć, która może mylić, albo też wnioskowanie, które też podstawy zadowalającej nie daje. Albowiem we wszystkich wnioskach, tyczących się faktów, nie danych wrpsot w doświadczeniu, posługujemy się zasadą przyczynowości; Względem niej zauważył już Berkeley, że nie da się uzasadnić ani powoływaniem się na doświadczenie, ani demonstracyą z pewników; więc też całe na niej oparte dowodzenie wisi w powietrzu. - Kwestya tej zasady przyczynowości ogromnie tutaj ważna; ani satanowisko Hume'a ani Kanta nie jest zrozumiałą bez uprzytomnienia sobie, o co tu właściwie chodzi. Dlatego musimy poznać pogląd Hume 'a na rzecz,

niebyły dane w doświadczeniu. - Hume uważa za zupełne uprawnione posługiwanie się tem wnioskowaniem w życiu praktycznem, ale naukowej wartości to niema. Sławi zaś przyrodę, że człowiekowi dała taki instynkt, dzięki któremu w podobnych wypadakch spodziewa się też podobnych wyników; to dla życia niezbędne; chciał jedynie wykazać, że to jest przekonanie instynktowe, pozbawione logicznych podstaw i możności logicznego uzasadnienia. - Stąd już jasne zastosowanie do naszych kwestyi, i jasne potweirdzenie tego, co mówił Hume o niemożliwości poznanie pierwszych przyczyn z tego, że doświadczdenie okazuje nam takie a takie związki przyczynowe, nie można wnosić logicznie o ~~prz~~nie danych nam w doświadczeniu skutkach danych przyczyn, ani też dodajemy, o ~~sku~~ nie danych nam przyczynahc danych w doświadczeniu skutków. Tylko tam można konstatować związki przyczynowe, gdzie i przyczyna i skutek są dane w doświadczeniu.. -- Ale jeszcze jedno ważne tweirdzenie Hume'a . Mianowicie i wtedy, gdy doświadczenie nam pomaga, to stwierdzanie związków przyczynowych nic nam nie mówi o faktach albo ich stosunkach. Analiza szczegółowa, w której wykazuje się zawsze tylko stwierdzamy pewne post hoc, nigdy propter hoc. Dalej jednakowoż mówi, że wtedy, gdy często się powatrza pewne post hoc, umysł nasz przyzwyczaja się do wyczekiwania zawsze pewnego post hoc. Wydaje się to wtedy tak, jakby jeden fakt drugi za sobą pociągał. I oto cała treść związku przyczynowego, tego rzekomo koniecznego połączenia faktów . Tylko w umyśle jest,

A nie po ze [illegible]

* Więc dwa argumenty [illegible] metafizyczne 1) Ze granicami doświadczenia nie [illegible] 2) [illegible] które [illegible] [illegible] [illegible] granice poznania, tylko [illegible] podmiotowe

Kant podobnie jak Hume zaprzecza możliwości metafizyki. W Krytyce czystego rozumu 1781 część ~~druga nazywa się~~ pt. Transcendentale Dialektikzajmuje się kwestyą możliwości metafizyki. Wiemy już ogólne założenia, z których Kant wychodzi: Zgodnie z Hume'em dzieli sądy na aprioryczne i aposterioryczne. Aprioryczne jednak u Kanta dwojakie analityczne i syntetyczne Owe analit. a priori, (wszystkie analit. apr.) to te, o których wedle Hume'a nie warto gadać, gdyż zawierają rzeczy, które same przez się się rozumią. Poprosty rozwój pojęcia podmiotu. Ale te, które nam dają faktycznie wiedé, to aprioryczne a zarazem syntetyczne. Wiemy, że przychodzą do skutku dzięki t.zw. czystym wyobrażeniom |: czasu i przestrzeni :| oraz kategoryom |: j.n.p. rzeczywistość, przyczynowość, jedność, mnogość :| To są formy umysłu"; Wszystkie więc nasze wyobrażenia świata zewn,. i nasze o nim sądy w tych formach podmiotowych się odbywają, znamy więc wszystko nie takiem, jakiem jest w istocie, rzeczy samych w sobie, lecz tylko takiem jakiem się nam przedstawia. Rzecz jasna, że wobec tego nie może być mowy o metafizyce, o wiedzym która by badała ostateczne zasady ~~d~~i przyczyny , gdyż my nie ~~tylko nie znamy tych~~ możemy nigdy dosięgnąć samych rzeczy, posiadając tylko subjektywne o nich wyobrażenia i sądy warunkowanie subjektywnymi kategoryami. Ale obok tych ogólnych uwag Kant jeszcze szczegółowo rozbiera kwestyę możliwości metafizyki. Czyni to w transcendntalnej dyalektyce. Co się tyczy wyrazów transcendent i transcendental: pierwszy

oznacza to, co jest poza sferą doświadczenia. Więc rzecz sama w sobie jest transcendentną. Drugie oznacza wszelką wiedzę i badanie, które tyczy się aprioryczne wiedzy o przedmiotach, a nie samych przedmiotów.]|Więc rozumimy, czemu transcendentalna Dyalektyka. A dyalektyka dlatego, ponieważ |: Bergmann hist. filozofii II tom pg. 69 nn:| przez dyalektykę rozumi się dsztukę nadawania swej ignorancyi a náwet świadomemu fałszowi pozory prawdy. |Ponieważ jednak teortya takiej sztuki w żadnym systemie filozof. miejsca nie może mieć, więc nazwą jej posługuje się Kant dla tej części filozofii, która zawiera krytykę pozorów , złudzeń i mamideł dyalektycznych któr powstają przez pretensyę rozumu sięgania poza granicę doświadczenia.|| Albowiem te wszystkie kategorye, które umożliwiają nam sądy syntetyczne apriori, nie dają nam prawa zasotosowania tych sądów do czegoś innego, jak właśnie do tego, co nam w doświadczeniu jest dane, do zjawisk; nie zaś do rzeczy w sobie. |Ale mówi Kant, (" w rozumie ludzkim tkwią pewne prawidła i zasady które yw ądają zupełnie na coś przedmiotowego i dzięki którym podmiotowa konieczność pewnego sposobu łączenia naszych pojęć nabiera pozorów takich, jakby ono zawierało jakieś sądy o rzeczach samych w sobie. ") Stąd płynie ów pozór transcendentalny, który mimo przestróg krytyki prowadzi nas poza empiryczny zakres zastosowywania kategoryi i przedstawia nam mamidło rozszerzenia czystego rozumu. Wykryć pozory ~~owych są~~ na których się opierają owe sądy transcendentne, oto zadania transcendentalnej dyalektyki.|| Skąd więc

bierze się ów pozór transcendentalny, to jest pozór, który każe nam nasze sądy i pojęcia stosować także poza sferą zjawisk, feno menów, doświadczenia ? Zródło jego leży w rozsądku Verninft. ~~Między~~ Jest to władza wnioskowania, tak jak rozum władza sądze nia. Vermögen zu schliessen , zu urteilen. Wspólne jest obu, że są to władze, zdolności do nadawania jedności pewnej rożnorodnej treści świadomości. Rozum wprowadza pewną jedność różnorodne pojęcia, gdyż każdy sąd podporządkując pewne pojęcie w podmiocie orzeczeniu, podporządkuje także i wszystkie współrzędne mu pojęcia pod to orzeczenie. pod ogólniejsze. Tak samo wniosek zawiera w wyniku jeden z tych wielu sądów, które są prawdziwe dzięki temu, że są zgodne z zasadą w przesłance ogólnej wyrażonej. ~~I tak~~ Wszelako ogólna zasad w przesłance wyrażona, zawiera warunek, pod którym sąd wywnioskowany musi być uznany za prawdziwy: mianowicie w przykładzie szkolnym warunkiem tem jest, by człowiekiem był ten o którym wnosimy, że jest śmiertelny. Rozsądek, nadając w wnioskach sądom jedność, czyni to więc w tej drodze, że prawdziwość różnorodnych sądów stara się sprowadzić do jaknajmniejszej ilości ogólnych warunków. To jest formalan storna użycai i zastosowania rossądku. Jest i strona realna jeszcze: Mianowicie nie jest ona tylko "władzą podrzędną, służącą do nadania pewnym wiadomościom pewnej formy, które nazwya się logiczną, lecz jest też źródłem odrębnych pojęć i sądów, które się z niego wyłaniają". Mianowicie tkwi w za-

stosowaniu formalnem rozsądku zasadą, że z przesłanek wniosków, jednoczących sądy, należy znowu uczynić wyniki innych wniosków. I w ten sposób, postępując ku coraz wyższym warunkom, zbliżać się do ich kompletu, i w ten sposób nadać jaknajwiększą jednolitość naszej wiedzy. To postępowanie ku coraz wyższym t.j. ogólniejszym warunkom może skończyć się tylko w podaniu warunku, który sam nie jest uwarunkowany, t.j. w podaniu przesłanki, która bez wszelkich warunków i założeń sama z siebie jest prawdziwą. - Otóż rozsądek, żądny kompletnego zjednoczenia wiedzy empirycznej, i wyłaniający z siebie ową zasadę, przypuszcza, że to, czego wedle tej zasady szuka, faktycznie istnieje, że zatem każde szereg coraz ogólniejszych warunków kończy się faktycznie czemś nieuwarunkowanym. Otóż jest to przypuszczenie sądem syntetycznem a priori, gdyż to co nie ma być uwarunkowanem, nigdy w doświadczeniu nie może być danem. W tym sądzie oraz we wszystkich innych, które się z niego wyłaniają, tkwi właśnie ów pozór transcendentalny, wynikający z rozsądku. ||| To ogólne przypuszczenie synt. apriori, że do wszystkiego, co jest uwarunkowane, istnieje także coś nieuwarunkowanego przybiera specyalne formy stosownie do tego, iż istnieją specyalne formy wnioskowania. Kant nazywa ideą owe wytworzone przez rozsądek pojęcia czegoś nieuwarunkowanego, pojęcia, które właśnie wprowadzają jedność w sądy nasze. Wedle trzech typów wnioskowania kategorycznego, hipotetycznego, rozjemczego są też trzy idee: idea psychologiczna jako t.j. idea duszy jako psychologicznej jedności

podmiotu myślącego; idea kosmologiczna świata jako bezwzględnej całości jedności szeregu warunków, od których zależą zjawiska, nakoniec idea teologiczna Boga jako bezwzględen j jedności warunków wszelkich w ogóle przedmiotów myślenia. - Przedmioty tych idei są wedle Kanta czemś, co dla rozumu jest całkiem niedostępne, ponieważ te idee tkwią nie w rozumie, lecz w rozsądku. Przedmioty tych idei są dalej czemś nie istniejącem, mimo że idee koniecznie w naszym rozsądku są. Do twierdzenia zaś, że te przedmioty istnieją, rozsądek dochodzi zapomocą rozumowania, opartego na owej zasadzie, że razem z tem, co uwarunkowane, dany jest cały szereg warunków, spoczywający w czemś nie uwarunkowanem. Są to rozumowania sofistyczny mystifikacye rozsądku ; najmądrzejszy z ludzi nie może z nich się uwolnić. Przy wielkim wysiłku możn a wprawdzie ustrzedź się błędów z takiego stanu rzeczy płynącego, ale łudzących pozorów nigdy się w zupełności nie zniszczy. - Ale rozsądek nie zadowalnia się tem przypuszczeniem, że istnieją trzy przedmioty trzech idei, lecz zaczyna te przedmioty traktować w osobnych naukach, a w ten sposób powstaje właśnie psych. racyonalna, kosmologia rac. i teologia rac albo transcendentalna. Są to pseudonauki, powstałe z przekonania synt. apriori, że każdy szereg warynków kończy sięczemś nie uwarunkowaenm, którego istnienie wynika z owych rozumowań. Czyli w zwykłem dzieslejszem sposobem mówienia: Człowiek pyta się zawsze dlaczego, skąd to i tamto. Każda odpowiedź na takie pytanie jest pewnem zjednoczeniem szeregu sądów. N.p. dlaczego ruch w tym wypad

ku taki a nie inny ? Podajemy równoległobok sił. To już uogólnienie. Dalej możemy uogólniać w kierunku ruchów i masowych i międzycząstkowych. Prawo grawitacyi. Przypuśćmy, że to prawo grawitacyi jest naszem najwyższem uogólnieniem, wtedy nam się zdajem, że to istnieje, że ta siła ciążenia jest. Tymczasm to tylko forma uogólnienia, wspólnego wyrazu wszystkich naszych wiadomości empirycznych o ruchu. - Albo: Gdy pytamy się, jak powstał świat, dochodzimy do coraz dawniejszych formacyi, do pierwotnej mgławicy etc. Ale skąd ta pierwotna mgławica? Bóg stworzył. Tu Bóg znowu tylko ideą naszą, a nam się zdaje, że nie tylko nasze rozumowanie opiera się o jakiś koniec, lecz także cały szereg zjawisk w czasie po sobie występujących. || Kant dalej szczegółowo rozbiera właśnie te trzy gałęzie metafizyki. Więc naprzód racyonalna psychologia. Rozdział Krytyki o paralogizmach czystego rozsądku. Przyczyną ich pojęcie, któ re o naszem "ja" posiadamy. Pojęcie to bowiem wyniak z świadomości, to warzyszącej wszystkim objawom psychicznym, reprezentuje ów podmiot który myśli, czuje etc, ale który , gdy od myśli i czucia abstrahujemy tracoi wszelką treść. To pojęcie wskazuje na jakieś x,. na podmiot transcendentalny naszych zjawisk psychicznych, ale to pojęcie nie daje wyraz żadnym własnościom , lecz tylko samemu faktowi że istniejejy, jesteśmy. Ale psychologia racyonalna miesza takie pojęcia mego ja z pojęciem jakieś substancyi, która by była podstawą tych zjawisk psychicznych, z której by one wynikały, z pojęciem czegoś realnego, faktycznie te zhjawiska jednoczącego. i do jedenj całości sprowadzającego —

Z pojęcia takiej substancyi wyprowadza potem ps. rac. szereg wnio sków i twierdzeń o susbtancyi duchowej. W na dnie tych wszystkich wniosków leży ciągły paralogism, błąd w wnioskowaniu, gdyż pojęcie własnego "ja" występuje ustawicznie w dwóch znaczeniach. Raz "ja" znaczyświadomość własna, jedność świadomości, to znowu sybstancya, podmiot myślenia. Uważamy więc tę substancyę jako dany nam przedmiot, stosujemy do niego kategorye i teraz wypowiadamy sądy o duszy syntetyczne, które w gruncie rzeczy są i analitycznemi sądami o jedności i tożsamości naszej świadomości. Cztery głównie paralogizmy są jądrem całej psych. rac. 1.W myślniu mojem ja zawsze występuję jako podmiot, nie jako coś, co byłoby tylko orzeczeniem. $ Stąd rozumuje się, że "ja" jako przedmiot mam byt samodzielny, jestem substancyą, a nie akcydensem. 2. Z tego, że to ja, które myśli jest zawsze jednem, że nie może być rozdzielone na mnogość podmiotów, wysnuwa się wniosek, że moje ja jest istotą prostą, niezłożoną. 3. Z tego, że mimo zmian objawów psychicznych moje ja pozostaje zawsze tem samem, wnosi się o tem, że dusza jest zawsze identyczną przy zmianie wszelkich stanów. 4. Z tego, że możemy odróżnić nasze ja jako podmiot myślenia od wszystkiego innego, wnosi się, że ten podmiot substancyalnie pojęty, jest od wszystkiego innego niezawisły, może sam dal siebie istnieć. Oto cztery wnioski fałszywe, z których psychologia racyonalna wszystkie swe inne twierdzenia wywodzi, n.p. o nieśmiertelności duszy. || Następuje

justyfikacya racyonalnej kosmologii.. W psychologii racyonalnej chodziło o bezwzględne zjednoczenie wszystkich podmiotowych warunków myślenia; tutaj chodzi o bezwzględne, absolutne, kompletne zjednoczenie wszystkich warunków przedmiotowych zajwisk. W tym kierunku rozsądek cztery idee wytwarza sobie: 1.Die absolutee Vollständigkeit der Zusammensetzyung des gegebebn Ganzen aller Erscheinungen, 2.Die abs. Vollst. der Teilung eines geg. Ganzen in der Erscheinung 3. Die abs. Vollst. der Entstehung einer Ersch, überhaupt 4. Die abs. Vollst. der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. - Ale tutaj jeszcze gorsza dyalektyka, a niżeli w psych. racyonalnej. Mianowicie tma rozsądek prowadził do czterych fałszywych wniosków. Tutaj natomiast występuje antytetyka czystego rozsądku, to znaczy, że rozsądek dochodzi do czterych par sprzecznych ze sobą zdań. Te pary nazywają się antinomiami. Mianowicie: 1. Teza: Swiat ma początek w czasie i także co do przestrzeni zamknięty jest w granicach. Antiteza: Swiat nie ma granic i początku w przestrzeni, lecz jest tak pod względem czasu jak przestrzeni nieskończonym. 2. T. Kada złożona subsrancya w świecie składa się z prostych częścii nic nie istnieje prócz tego, co proste i tego, co z tego prostego się sjkłada. Ant: Zadna rzecz złożona w świecie nie składa się z części prostych i w ogóle nic prostego w świecie nie istnieje. 3 T. Przyczynowość wedle praw przyrody nie jest jedyną, z których możnaby wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie; ~~istnieje~~ trzeba w tym celu przyjząć jeszcze

przyczynowość na wolności opartą. Ant: Nie ma żadnej wolności, lecz wszystko w świecie dzieje się wyłącznie wedle praw przyrody. 4. T. Do świata należy coś, co albo jako część jego albo jako przyczyna jego jest istotą bezwzględnie koniecznie istniejącą. Ant. Nie ma absolutnie nic bezwzględnie koniecznego. Otóż zdaniem Kanta można ściśle udowodnić zzarówno tezy jak antitezy. Na tem polega właśnie antytetyka czystego rozumu. Skąd się ona bierze, Kant tak tłumczy: Gdy dany szereg, w którym każdy człon jest zależny, uwarunkowany poprzednim członem, rozum domaga się czegós niezależnego, nieuwarunkowanego. W dwojaki sposób to żądanie może być spełnione: Albo przyjmując, że idąc od jednego członu do tego, od którego zależy i tak dalej wstecz, dojdzie się do członu od żadnego już niezależnego. Albo że wprawdzie niema takiego człona niezależnego, ale że szereg członów jest nieskończony i i że jako nieskończony szereg sam jest niezależny od nic czego innego. Otóż przedmioty dane nam w świecie, tworzą szeregi takie w czworakim kierunku: 1 o ile składają się na całość 2. o ile same składają się z części, 3. o ile uważamy je za skutki, 4. o ile uważamy je widzimy w nich nie coś, co z konieczności istnieje, lecz tylko dzięki warunkom, danym w czemś innem. W czworaki więc sposób można uzupełnić szereg zjawisk przez przypuszczenie czegoś niezależnego, które znowu w dwojaki sposób może być zrozumiane. Jeśli przyjmiemy coś bezwzględnego, jako początek szeregu, stajemy na satnowisku tez; przyjmując

natomiast nieskończony szereg, stajemy na stanowisku antitez. Ze stanowiska zaś czystego rozumu, ulegającego mamidłom transcendentalnym, więc biorącego to, co jest tylko logicznem za rzeczywiste, tak tezy, jak antytezy dają się ścisle udowodnić. Ale to zdaje się sprzeczne z wszelką logiką. Jak to, teza i antyteza mają być obie odowodnioen, a przecież są ze sobą sprzeczne: Coż robi zasada sprzeczności, i zasad wyłączonego środka? Na to Kant tak odpowiada: Te zasady nie są naruszone, tak samo jak nie jest ta zasada naruszona w sądach: to ciało pachnie dobrze i to ciało pachnie nie dobrze, jeżeli notabene ciało całkiem nie pachnie. Wtedy bowiem oba te zdania są fałszywe. A coś podobnego zachodzi właśnie z antinomiami. Zarówno tezy jak antytezy są fałszywe. Ze się zaś dadzą ścisle udowodnić, polega na fałszywem założeniu. z którego wychodzą. Stosują bowiem kategorye naszego rozsądku |: całość część, przyczynowość, zawisłość :| które mają znaczenie tylko w dziedzinie świata zjawisk, fenomenów, do rzeczy samych w sobie. Mianowicie: Cokolwiek ja mam dane w doświadczeniu, więc wszystkie przedmioty, nie tylko przedstawiają mi się w czasie, a więc jako jedno po drugiem albo jako równoczesne, lecz także jako podległe prawu przyczynowości. Są to jednak tylko formy podmiotowe, okulary mego rozsądku. Czy przedmioty nie takie, jakie sobie przedstawiam, lecz same w sobie, takze są w czasie, i czy podlegają związkowi przyczynowemu, tego ja nie iwem. Ale dowodząc tezy i antytezy właśnie podciągam je pod

kategoryei w ten sposób dochodzę do tych wyników. W dziedzinie świata zjawisk, doświadczenia więc, niema absolutnie nic niezależnego, nieuwarunkowanego, wszystko co jest, ma swe przyczyny, nie ma końca ani szeregu przyczyn i skutków, ani też w czasie ,a ni w przestrzeni. Bo scokolwiek pod doświadczenie podpada, w takich właśnie kategoryach nam sięprzedstawia. A rzeczy same w sobie są nam w ogóle nie znane. Więc wynik znowu jest, że kwestye takie, jak początek i granice świata, panowanie przynowości i wolność woli, istnienie bezwzględnego czynnika jako części świata albo jego przyczyny, że te kwestye przekraczają zasoby naszego rozumu. Tyczą się rzeczy samych w sobie, a my możemy tylko takiemi operwoać pojęciami, które tyczą się zjawisk. Więc tak samo jakgsyby człowiek, mający na nosie niebieskie okulary, czciał wiedzieć, czy inne przedmioty, których on nie widzi w tej chwili, czy są także niebieskie. || Pozostaje trzecia część metafizyki, racyonalna albo transcendentalna teologia. Dotycząca część transcnedentalnej dyalektyki ~~wykazuje~~, rębiera dowody istnienia Boga. Rozum tylko trzy ma ku temu drogi: Albowiem albo wychodzimy od pełnego, danego nam doświadczenia i określając jego treść dochodzimy zapomocą prawa przyczynowości do ostatecznej przyczyny świata. Albo wychodzimy tylko od całkiem ogólnikowego doświadczenia, więc od danego empirycznie istnienia, bytu, albo nakoniec abstrahujemy od wszelkiego doś

świadczenia i tylko a priori dowodzimy istnienia przyczyny osta tecznej. Są to kolejno dowody fyzkio-teologiczny, kosmologiczny i ontologiczny. Zaczyna od onotologicznego. Ten, pochodzący od Anzelma z Canterbury, ~~około 1000~~ wiek XI. , w ten sposób dowodzi: Nawet ten, który zaprzecz istnieniu Boga, ma pojęcie Boga. Ale co to za pojęcie? Pojęcie istoty najdoskonalszej. Więc przedmiot tego pojęcia posiada cechę istnienia. Gdyby jej nie posiadał, brakło by czegoś, co mają inne przedmioty, Nie byłby więc najdoskonalszy. Więc w samym już pojęciu istoty najdoskonalszej tkwi, że posiada ona cehcę istnienia, czyli że istnieje. Przeciwko temu dowodowi dwa zarzuty Kanyt przytacza. 1. Przypuściwszy, że w pojęciu Boga leży cecha istnienia, przecież ~~trzeba odróżnić wypadek, w którym ja uznaję ten przedmiot~~ to przecież nic nie jest rozstrzygnięte w kwestyi, czy przedmiot posiadający taką cechę , istnieje. Albowiem cecha każda jakiegokolwiek przedmiot tylko o tyle istnieje, o ile istnieje przedmiot, cechę tę posiadający. N.p. A posiada cechę x. W tym sądzienie niewiemy, czy A i czy X istnieje; wiemy tylko, że, jeżeli A istnieje, także x istnieje. Więc koniecznem niejest wcale istnienie takiego A alb cechy X; koniecznem jest tylko, by x istniałao, skoro ~~Z~~A istnieje. 2. Istnienie nie jest wcale cechą przedmiotów, tak jak ich kształt, barwa, albo coś podobnego. O tem mówiliśmy już obszernie, nie będę się więc powtarzał. Więc w sprawie dowodu onto-

log. rzecz tak stoi: W pojęciu Boga tak samo zawarta rzeczywistość, jak w pojęciu człowieka organiczność. Ale gdyby nie było organiczności ~~a~~ nie byłoby ludzi, a gdyby nie było ludzi, nie byłoby organiczności ludzkiej. O tem, czy jest człowiek, czy organiczność ludzka, pojęcie człowieka nic nie zawiera. Tylko wiemy, że organiczność musi być, skoro jest człowiek. Więc tak samo o rzeczywistości. Gdy jest Bóg, to jako istota najdoskonalsza musi mieć , musi istnieć także jego rzeczywistość. Ale czy ona jest, tego z pojęcia nie widać. A nadto nie można rzeczywistość traktować na równi z cechami w ogole w pojęciu przdmiotów zawartymi. - Drugi dowód kosmologiczny. Składa się z dwęch części. Pierwsza polega na następującem rozumowaniu: Jeżeli w ogóle coś istnieje, wtedy musi też istnieć istota bezwzględnia konieczna Co bowiem nie jest koniecznem, istnieje tylko o tyle, o ile istnieje coś innego, co jego istnienie za sobą pociąga. O tem innem da się to samo powtórzyć i tak dalej, aż ~~xise~~ się dochodzi do przyczyny, która już sama w sobie ma przyczynę istnienia. Otóż istnieję przynajmniej ja sam, a zatem musi także istnieć istota konieczna. Druga część argumentu: Istota konieczna jest zarazem istota która posiada największą pełnię rzeczywistości. Gdyby bowiem tak nie było, wtedy byt jej konieczny ulegałby rozmaitym ograniczeniom. A wtedy nie byłby koniecznym. Kant wykazuje, że pierwsza część argumentu zawiera błąd stosowania kategorji do rzeczy samych w sobie. Druag zawiera w sposób ukryty arg. ontologiczny.

Mianowicie: Cecha pełni rzeczywistośco może zawierać także cechę koniecznego istnienia, ale z tego nie wynika, że przedmiot taką cechę posiadający jest. - Dowód fizyko-teologiczny czyli teleologiczny składa się z następujących momentów: W świecie są wyraźne ślady jakiegoś zamierzonego, przeprowadzonego z wielką mądrością układu. 2. Ten celowy układ nie tkwi w samych przedmiotach, jest im jako takim obcy; to znaczy, że rzeczy same niemogły się ułożyć w taki układ, prowadzący do pewnych celów, lecz musiała im nadać taki układ jakaś rozumna przyczyna, działająca wedlepewnego planu. 3. Istnieje zatem jakaś inteligencya, która jest właśnie przyczyną takiego układu, przeprowadzonego wedlepewnego planu. 4. Ze przyczyna ta jest jedna, można wnosić stąd, że poszczególne części świata, poszczególne strony tego układu oddziaływują także celowow na siebie, że tworzą , o ile nasze doświadczenie sięga a także prawdopodobnie i po za niem, całość harmonijną niejako. - Otóż dowód ten nie jest dla Kanta całkiem bez wartości; Jest to wedle niego dowód najzrozumialszy i najlepiej odpowiadający rozumowi ludzkiemu. "Żadne subtelne spekulacye i wątpliwości niemogą rozumu tak dalece zgnębić, aby jeden rzut oka, jedno spojrzenie na cuda przyrody i wspaniałość wszechświata nie mogły wyrwać go z wszelkiej niepewności, aby nie wznosił się od jeden wspanaiałości do drugiej, aż do największej, od tego co zależne , do tego co niezależne, do najwyższej i niczem

nieuwarunkowanej przyczyny". Ale uznając ten praktyczny użytek dowodu teleologicznego, zwraca Kant uwagę, że logicznie, biorąc ściśle i ten dowód pozostawia wszystko do życzenia. Sama analogia, na podstawie której uważamy świat jako coś podobnego do zegarka, albo gmachu, jest dość krucha. Wszak przy gmachu lub zegarku wiemy, jaki jego cel , ale nie wiemy tego przy świecie. A następnie- i to główny zarzyt - dowód ten w najlepszym razie prowadzi tylko do przyjęcia jakiegoś demiurga, istoty kształtującej świat z danej już materyi, ale nie do istotnego stwórcy, do istoty od niczego niezależnej, koniecznej. O ile zaś dowód ten chce takiej istoty dowieść, przestaje być sobą i posługuje się skrycie dowodem kosmologicznem. Tak więc teleologiczny opiera się na kosmologicznym, a ten na ontologicznym, który całkiem nic nie wart. Więc i racyonalna teologia nie może się ostać. Wobec tego cała metafizyka nic nie warta, jako nauka istnieć nie może. Wprawdzie i u Kanta mamu metafizykę przyrody i met. moralności. Ale to coś innego. To już nie nauka o ostatecznych zasadach i przyczynach, lecz to wszystko, co apriori na polu wiedzy teoretycznej i wiedzy praktycznej można widzieć. Tyczy się tylko fenomenów, a nie rzeczy samych w sobie. Kant także jest daleki od tego, by zwalczał wiarę w Boga, w nieśmiertelność duszy i w wolną wolę. Przeciwnie, jest tego zdania, że jego krytyka wiarę tę dopiero pozwala żywić bez względu na wszelkie zarzuty. Wykazał, że

rozum czysty o tych kwestyach nic rozstrzygać nie może, ani pro, ani contra. Ale jest jeszcze rozum praktyczny: dając woli prawo moralne, bezwzględnieobowiązujące . Skoro takie prawo uznajemy, a musimy je uznawać, musimy też uznawać wolność woli; dalej, poniewa ż prawo to żąda, by nasza wola zupełnie się do niego stosowała, co tylko w drodze nieskończonego procesu rozwojowgo jest możliwe, przeto też i nieśmieertelność duszy musi być uznana; A dalę: Ponieważ najwyższem dobrem dla człowieka jest cnota, wedleprawa moralnego, ale najwyższe dobrem przyrodzonem szczęście, przeto sprzeczność tak tylko w drodze wiary w Boga może być usunięta. | Niemają to być dowody, które by uzupełniały wywody kr. czystego rozumu, lecz tylko "Wymagalniki rozumu praktycznego"; to jest wierzymy w nie, nie na podstawie dowodów teoretycznych, lecz bo nam ta wiara jest nieodzowna dla działania, do którego obowiązuje nas prawo moralne. Jakkolwiekbądź się rzecz ma, to pewne, że wedle Kanta metafizyka w znaczeniu Arystotelseza i wszystkich jego w tym kierunku następców jest niemożliwą. ||

Jeszcze trzeci przeciwnik metafizyki : obok Hume'a, Kanta jeszcze Comte. Cours de philosophie positive. Comte żył 1798 do 1857 Dzieło wyszło w latach 1830-1842 w sześciu tomach. Wyraz filozofia samemu Comte'owi nie nardzo doodpowiada; wybiera go w braku innego, a rozumi przez folozofię w znaczeniu dawnem ogół wiesdzy, pojęć ludzkich. Spodziewa się ,że dodają

przymiotnik pozytywny wwyklucza wszelkie nieporozumienie, gdyż pozytywną nazywa filozofię swoją dlatego, iż jest ona ogółem tych teoryi, które polegają na koordinacyi faktów obserwowanych. Po krótce możemy powiedzieć: uogólnienia faktów stwierdzonych. Dla lepszego wyjaśnienia, o co mu chodzi, rzuca wzrokiem na ogólny rozwój umysłowy ludzkości. Odkrywa prawo: Wszystkie najogólniejsze pojęcia, wszystkie zasadnicze wiadomości przechodzą kolejno przez trzy stadya: teologiczny czyli fikcyjne, metafizyczne czyli abstrakcyjne i pozytywne czyli naukowe. Stadya te wyrażają trzy metody, ktzorymi człowiek się posługuje w celu otrzymania odpowiedzi na zajmujące go zaganienia. Pierwsze stadyum: Pragnąć wytłumaczyć zjawiska a będąc zwróconym głównie ku ich przyczynom i celom, rozpatruje je z tego punktu widzenia, iż są wywołane czynnikami nadprzyrodzonymi, działającymi bezpośrednio na świat i w świecie i w jego zjawiskach się objawiające. Animizm, fetyszyźm Drugie stadyum: tylko właściwie modyfikacyą pierwszego stadyum. Tłumaczy się wszystkio zapomocą sił, substancyi , co nie jest niczem innem jak hipostazowaniem pojęć oderwanych. Te siły mają siedzieć w zjawiskach i rzeczach i wszystkie objawy wywoływać. Stadyum trzecie: Człowiek widząc bezskuteczność swych usiłowań rezygnuje z zrozumienia istoty rzeczy i z wykrycai sprężyn w świeie działających . Ogranicza się do wykrywania zapomocą kombinacyi rozumowania i obserwacyi prawa zjawisk, niezmienne stosunki ich następstwa ich podobieństwa.

tłumaczenie, objaśnianie zjwaisk polega w tym stadyum na powiązaniu poszczególnych faktów z faktem ogólnym z prawem, których liczbę nauka usiłuje coraz to więcej zmniejszać. - Comte porównuje z tem rozwój umysłu indywidyualnego: każdy jako dziecko był m teologiem, jako młodzieniec metafizykiem, jako człowiek dojrzały pozytiwistą. A ogólną charakterystykę ~~tefo~~ filozofii pozytywnej podaje Comte w tych słowach: "Zasadniczą cechą filozofii pozytywnej jest to, iż uważa ona wszystkie zjawiska jako podległe niezmiennym prawom których dokładne wykrycie sprowadzenie do jak najmniejszej liczby uważa za swe główne zadanie, przyczem absolutnej niedostępnej pozbawione sensu jest dla nas badanie tego, co nazywa się przyczynami, bądź pierwszemi, bądź końcowemi. ... W naszych tłumaczeniach i objąśnianiach pozytywnych , nawet w najdalej idących, nigdy nie mamy pretensyi wyłożyć przyczyny, wywołujące jakieś zjawiska, ponieważ w taki sposób ~~cofaliś~~ odsuwalibyśmy tylko trudności wszystkie, lecz chcemy tylko dokładnie rozebrać okoliczności, w których zjawiska powstają i powiązać je między sobą przez stosunki następstwa i podobieństwa. "

Przykład prawo grawitacyi; nie pytamy się czem ona jest. Zjawiska astronomiczne ruchu są jednak wytłumaczone, objaśnione, gdy umiemy je podciągnąć pod to prawo. - Oczywiście nie wszystkie nauki osiągły już stopień pozytywny. Zaczął się on wedle Comt'a przejawiać dzięki pracom Galileusza, Bacona, Newtona. Z czterych wielkich dziedzinfaktów : asrtronomicznych, fizycznych, chemicznych i ~~społecznych~~ fizjologicznych pierwsze trzy już są pozytywne, ostatnie sam Comte chce uczynić pozytywnemi. Stąd własnie to wielkie miejsce, które w jego kursiezajmują nauki społeczne. - Więc i u Comte'a nie ma miejsca dla metafizyki. Wszelako coś w jej miej-

sce przecież stawia. Na tem punkcie nauka jego bywa zwykle mylnie przedstawianą. Mówią, że jego filozofia pozytywan jest tylko metodą a zarazem encyklpoedyą wiadomości pozytywnych. Ale to należy ~~oso~~ dobrze rozumieć. Mianowicie obok wszystkie nauki, objęte badaniem i kursem , stawia jeszcze nową, jak twierdzi naukę: przedmiotem jej uogólnienia naukowe . "Niechaj, mówi, nowa klasa uczonych, przysposobiona przez odpowiednie wykształcenie, nie oddając się szczegółowej upraiwe żadnej pojedynczej gałęzi filozofii naturalnej , zajmie się tem, by rozważać stan obecny poszczególnych nauk pozytywnych, określić dokładnie charakter każdej z nich, odkrywać ich wzajmene stosunki i łączność między niemi zachodzącą, by sprowadzać, o ile to możliwe, zasady właściwe każdej z nich do mniejszej liczby zasad wspólnych, stosując się ustawicznie do podstawowych prawideł metody pozytywnej. " Zatem nie jest to nic innego, jak system uogólnień nauk poszczególnych, rozważanych we wzajemnym związku i służący jako materyał do coraz dalej idących uogólnień. Na razie to notujemy, a użytek zrobimy z tego później. Pamiętamy zaś, że dla metafoziky jako nauki o ostatecznych przyczynach i celach nie ma miejsca. || Nakoniec Herbert Spencer. Ur. 1820, zrazu inżynierem, potem dziennikarzem, zaczął się zajmować zagadnieniami społecznemi, a nakoniec na wzór Comtowskiego kursu zaczął wydawać system filozofii syntetyczne. 1862 First principles. Jego system nazywa się ewolucyonizmem, fil. syntetyczną, ale ze względu na stosunek do metafizyki nazwał jego stanowisko Huxley agnostycyzmem. Pokrewne z pozytywizmem. Tak pokrewne, że Herbert Spencer sam musiał wykazywać, co jego poglądy od Comte'a różni. Pierwszy rozdział jego filozofii zaczyna się od tytułu : To co

jest niepoznawalne. Wskazuje na przeciwieństwo religii i nauki Przypomina nam to sądyum teologiczne i pozytywne. Metafizyczne u samego Comte'a tylko przejściowe. GTrudnio przypuścić, aby zjawisko tak powszechen, niedające się żadną miarą ignorować, jak religia, było pozbaione wszelkiej podstawy. Ale i nauka nie może być posądzaną o to. Więc chodzi o to, by znaleść , co za roszczenia każdej z nich są słuszne, by ostatecznie pogodzić je ze sobą. Najdziwaczniejsze często twierdzenia zawierają jakieś ziarnko prawdy. I tak jest też zewszystkiemi wierzeniami religijnemi. Mimo wszelkie różnice a często sprzeczności zachowują one coś prawdziwego. Wszystkie są bowiem pewną z góry powziętą aprioryczną teoryą wszechświata. A chociaż ten świat rozmaicie tłumacza, przecież wspólneim jest, że uważają świat za coś, co wymaga tłumaczenia, za problem. Ale dalej, to, czem one ten świat tłumaczą, a co przez się jest niepoznawalne. Im dalej rozwój religii idzie, im one stają się wyższe, szlachetniejsze, tem mniej uchwytną staje się ta potęga, która ma być podtsawą, istotą, twórcą etc. świata. Pierwotne całkiem antropomorficznie, z czasem religie starają się zrzucić z siebie ten antropomorfizm. A w tem właśnie upatruje Spencer drogę do pogodzenia religii i wiedzy, żepotęga, objawiająca nam się w świcie, jest niepoznawalna, nieuczwytna. - Wykazuje tedy dalej Spencer, że istota czasu, przestrzeni, materyi. ruchu, siły, świadomości, jej

rzekomo substancyalnego podkładu, duszy , jednem słowa wszystkie zasadnicze pojęcia nauk przyrodzniczych i duchowych są dla nas niezrozumiałe. Spencer posługuje się w tym celu metodą podbną do antinomii Kanta. Zarówno zadadnicze pojęcia religijne ja k naukowe mogą tylko uchodzić za symbole rzeczywsitości, ale nie za ich poznanie. Rezultatem, że wszelka nasza wiedza jest względna, jak mówi Spencer, to znaczy ograniczona. Mianowicie rzeczywsotść, tkwiąca za tem, co nam się zjawiam musi dla nas pozstać niepoznawalną; rzeczy samych w sobie zbadać niemożemy, to jest wynk. A że tak jest w istocie, nie tylko poprzednie wywody antytetyczne wykazują, lecz także inną drogą. Mianowicie albo zapomocą rozbioru wytwory naszego myślenia, albo rozbioru samego procesu. | par. 22| . Spencer obie drogi przeprowadza. W strzeszczeniu tak się przedstawiają: - Idąc polem, słyszymy w powie szelest. Zbliżamy się, przepiórka . Jesteśmy zadowoleni, mamy wytłumaczenie szelestu. Polega wytłumczenie na tem, że mamy przed sobą przykład albo jeden z wielu znanych nam wypadków, w których ruch pewnych ciła wywołuje szelet. Ale przepiórka nie ucieka. To znowu wymaga wytłumaczenia. Bierzemy do ręki i znajdujemy na skrzydleśłady krwi. Znowu zadowoleni. Pojmujemuy . Strzelec albo ktoś zranił. Znowy specyalny wypadek w całym szeregu. Ale znajdujemy nowązagadkę. Przepiórka mocno się trzepocze tylko małą rankę od jednego śrutu ma, samo skrzydło niezrnaione ani mięsięmn w skrzydle. To znowy wymaga tłumaczenia. Przynosim

do anatoma. On tłumaczy nam, że ziarnko śrutu nadwyrężyło cokolwiek nerw, rozgałęziający się w mięśniach skrzydła, w tem miejscu, gdzie występuje z rdzenia. Wraz rzecz wyjaśniona. Ale polega wyjaśnienie znowu na tem, że wykazano nam specyalny wypadek ogólnej reguły, iż zranienie nerwu pociąga za sobą paraliż pewnych członków. - Zupełniepodbnie w innych wypadakch. Oddechanie. Czemu powietrze wchodzi w płuca? Rozszerzenie klatki piersiowej przez rozchylanie się żeber i obniżanie przepony brzusznej. Dlaczego to rozszerza? Kąt ostry staje się większy mi między żebrami i kręgosłupem. |Równoległobok| Dlaczego powietrze wchodzi? Ciśnienie na wszyskie boki jednakowe, opór sałbszy, jak we wodzie. - Więc zawsze wykazujemy , że to o co chodzi podpada pod jakieś prawo, jakieś prawidło, jest specyalnym wypadkiem w szeregu wielu podobnych. A przytem jedno bardzo ważne: Punktem wyjścia jakiś fakt bardzo konkretny. Szmer w rowie. Stopniowo dochodzimy do coraz ogólniejszych praw. Zrazu ~~prawo mechanicznoakustyczne~~. Prawo biologiznofizyologiczne. Ale dalej prawo mechaniczne, geometryczne. I tak w każdym pojedynczym wypadku. ~~N.p. ten prosty przykład, dlaczego tu jest ciepło? Bo w piecu zapaplono. A dlaczego zapalono? Bo~~ Stąd więc taki wniosek Spencer wysnuwa: Podporządkowując pewne zjawiska coraz ogólniejszym prawom, które też obejmują coraz większą ilość faktów albo jest do przewidzenia koniec, albo nie. Drugie trzbea od-

rzucić, gdyż wobec tego, że każde prawo coraz więcej obejmuje faktów, musi nastąpić koniec w tym procesie. Praw coraz mniej. Nakoniec dójdzie się do jakiegoś najwyższego prawa. To będzie dla nas niewyjaśnione, bo go nie można już żadnemu innemu podporządkować. Wszelkie więc tłumaczenie prowadzi do czegoś niewytłumaczonego. - To wynik z analizy wytworu myślenia, naszych praw. Podobny wynik z analizy procesu myślenia. Nie będę tutaj wyw[illegible]dził, gdyż to nam wystarcza, wspomnę tylko, że wynikiem, iż możemy tylko to pojmować, co jest względne, uwarunkowane, nigdy zaś coś takiego, co nie jest względnem cobyłoby absolutem. Ale z drugiej strony myśląc ciągle o względnych przedmiotach, musimy być przekonani i czemś bezwzględnym; to jest rozpatrując zawsze przedmioty w stotunku do nas i do innych przedmiotów, musimy też być przekonani, że nie tylko z samych stosunków składa się świat, gdyż tam, gdziestosunek, tam też coś , co w stosunku pozostaje. A to znowu nie może być sam stosunek, i td w nieskończoność. Więc i tutaj dochodzimy do czegoś, co nie na stosunkach polega, lecz samo w sobie, bez względu na stosunki do czegoś innego ma swój byt. I w tem religia schodzi się z nauką: Obie uznają coś bezwzględnego, coś, co leży u dna wszelkich dociekań a jest dla nas niepojęte. Więc rezultata znowu ten sam co u Kanta i Comte'a, Hume że istota rzeczy, jest niedostępna dla badań. Widzieliśmy, co Kant staiwa w jej miejsce: metafizykę jako ogół prawd apriorycznych o przyrodzie i postępowa-

niu ludzkiem ; Conte filozofię pozytywną jako najwyższe uogólnienia wyprowadzone z uogólnień ~~pra~~ nauk szczegółowych. A co Spencer? Badając to, co jest wspólne wszystkim dążnościom metafizycznem, iraz powołując się na Comte'a, dochodzi do wniosku, że metafizyka jest jakąś nauką, ~~które~~ daje nam więcej, aniżeli poszczególne nauki. Ale ponieważ nie może nam dać więcej w kierunku praekroczenia granic wiedzy, w kierunku bytu bezwzględnego rzeczy samej w sobie przeto tylko o tyle może dać więcej, ani-e li nauki szczegółowe, że jest ogólniejszą odnich. Metafizyka jest nauką najogólniejszą. To znaczy, że pozostaje do nauk poszczególnych w takim amym stosunki, jak te nauki do faktów, które badają. Nauki szcz. uogólnienia faktów dają, metafizyka uogólnienia ytych uogólnień. Nauki szczeg. są częściowmi zd zjednoczeniami wiedzy, wiadomości naszych, metafizyka zupełnym ich zjednoczeniem. Stąd nazwa filizofii syntetycznej. Więc rezul ta do Comte'owskiego bardzo podobny. - Tak więc widzimy dwa kierunki: Kantowski i Comte ówski Spencerowski zgodnie w tym duchu działające, że istota rzeczy nieznana, że metafizyka tylko ma uogólniać. A ten pogląd da się nawet ~~podłożyć pod~~ def. Arystotelesa, ~~jeżeli będziemy ją cokolwiek inaczej interpretować.~~ O bycie jako takim. Ale co to jest byt? Arystoteles sam przeciw staiwabytom szczegółożwym, w pewien sposób określonym. Jeżeli przez byt będziemy rozumieli przedmioty, wtedy rzecz tak się

przedstawia: Każda nauka bda pewne przedmioty ze względu na ich osobliwą jakość albo ze względu na pewne ich własności. N.p. Zoologia to wszystko, co jest zwierzęciem, bo tanika to wszystk co jest rośliną. Wszelako zw. i rośl. posiadają coś wspólnego: objawy życia. Więc może być nauka, która bada nie życie roślin i nie życie zwierząt, lecz życie w ogóle. To biologia. Ale bada jąc przedmioty o ile żyją, badamy przedmioty, które posiadają takżeinne cechy, wspólne z nieżyjącymi. Zachodzą w nich przemia ny chemiczne. Więc nauka, która abstrahuje od tego, czy żyją czy nie, lecz bada przdmioty, o ilezachodzą w nich przemiany chemiczne. Więc klasa nowych przedmiotów wiedzy, t.j. tych samy przedmiotów, ale wziętych z ogólniejszego punktu widzenia. Zarazem te przedmioty posiadają to, co nazywamy ruchem. Stąd mechanika. Posiajdając rozciągłość. Geometrya. Jednym słowem dochodzimy do nauk coraz ogólniejszych, abstrahujących kolejno od własności przedmiotów i tylko wspólne rozważającyce. Abstrahując tak coraz dalej pozostanie nam ostatecznie przedmiot bez bliższego określenia, poprostu jako przedmiot, to jest jako coś co sobie przedstawiamy. Jeżeli inne nauki zajmują się przedmiotami w pewień sposób określonymi, o ile takie lub inne posiadaą własności, metafizyka zajumje się przedmiotami jako takimi. Bad da wspólne cechy przedmiotów. Abstrahuje od tego, czy jest żywy czy martwy, fizyczny czy duchowy, i tylko jako przedmiot bada.

Dobrze: ale czyż taki przedmiot w ogóle nie jest czczem zupełnie pojęciem? Czy w ogóle można jeszcze o nim coś powiedzeić? Czy przedstawia jakie problemata? Niezawodnie. Wskażę tylko dwa. 1. Każdy przedmiot albo uważany za coś istniejącego albo za coś nie istniejącego. Problemat istnienia, rzeczywistości, oraz czy ma ona odmiany rodzaje, czy też nie. 2. Każdy przedmiot występuje w czasie, trwa. Co to jest? 3. Przedmiot każdy wymaga jakiegoś podmiotu. Przedmiotem bowiem nazywamy wszystko to, co w jakikolwiek sposób można sobie przedstawić. A zatem stosunek przedstawionego do przedtsawiającego znowu problematem. 4. Nie tylko do podmiotu, lecz także do innych przedmiotów każdy przedmiot pozostaje w pewnych stosunkach. Różnica, podobieństwo, zależność, itd. To nowe problemata. 5. Dalej, czy przedmioty są proste, czy złożone, 6. Jakie są główne katsegorye przedmiotów. Dosyć, że jest tu problematów bardzo wiele. ~~Chcąc je zaś rozwiązać, nie można oczywiście postępować apriori, jakieś pojęciezdefiniować a potem stąd wyprowadzać wszystko.~~ Wiadomo, że nauki szczegółowe bardzi nam dokładnie przedmioty opisują. Na tych opisach musi się metafizyka opierać, a więc na wynikach nauk szczegółowych. To, co ona zdziała, będzie zatem rodzajem zjednoczenia wszystkich wyników nauk szczegółowych. Jednoczenie to odbywać się może tylko stopniowo. Nie może ono obejmować od razu wszystkie wyniki. A to dlatego, ponieważ nauki szczegółowe są między sobą mniej albo więcej po-

Tak pojęta metafizyka będzie istotnie nauką najogólniejszą, gdyż niebędzie się ona tyczyła jakiegoś specyalnego rodzaju rzeczy i zjawisk, lecz albo ich wszystkich albo tak wielkich grup. że w obrębia nauki szczegółowej się nie zmieści. Ale zarazem trzeba się zastrzedz przeciwko temu, jakoby tego rodzaju metafizyka była jakim uogólnieniem, zdobytym na podstawie nauk szczegółowych i łączą em wyniki tych nauk w jedną całość, tak jak to Spencer pojmuje. Ona jest wprawdzie łącznikiem między poszczególnymi naukami, gdyż właśnie bada kwestye, które nasuwają się niemal wobec przedmiotów każdej nauki; ale ona nie jest uogólnieniem wyników tych nauk. A tyle się łatwo wykazać. Wyniki nauk szczegółowych tyczą się zawsz tych stron przedmiotów, którymi zajmuje się dana nauka. Więc cze goś specyalnego. N.p. mechanika ruchu. Podaje prawa ruchu. Żadna nauka, więc i mechanika nie jest w stanie wyprowadzić wszystkicj zjawisk z jednego tylko prawa. Każda w najlepszym razie dochodzi do mnóstwa licznych, ale przecież różnych od siebie prawa. W mechanice równoległobok sił, prawo powszechnego ciążenia. Te ~~dwa~~ prawa nie dadzą się sprowadzić w jedno. Podobnie n.p. Biologia. Prawo rozwo ju. Bardzo ogólne. Ale pytam się, czy wszystkie zjawiska biologicz ne z tego jednego prawa dają się wytłumaczyć? Nie tylko tak nie jest ale w dodatku to prawo rozwoju jest tylko wspólnem mianem dal całego szeregu prawa specyalniejszych, tyczących się funkcyi organizmów, ich budowym, wpływu otaczających czynników, dziedziczenia

itp. Więc i tutaj nie ma jednego prawa. Weźmy teraz n.p. matematykę. Opiera się na pewnych axyomatach i dochodzi do ogólnych praw o funkcyach, o ilościach etc. Tym sposobem uprzytomniliśmy sobie wyniki niektórych nauk. Teraz ma metafizyka te wyniki w drodze uogólnienia jednoczyć! Ona ma rozpocząć dzieło, które tylko wtedy jest możliwe, gdy wyniki nauk szczegółowych w obrębie każdej z nich są zjednoczone, a tego właśnie nie zrobiono i nigdy się nie zrobi. Wobec tego więc i Spenserowska metafizyka wydaje się mrzonką. Aby się o tem dowodnie przekonać, przypatrzmy się, jak powstają w ogóle systemata filozoficzne i porównajmy z tem, co Spencer robi. |To wedle Riehla II./2 pg. 82 nast :| Skąd się w ogóle biorą systemata filozoficzne? Umysł ludzki czuje potrzebę sprowadzenia konkretnych faktów do wyrazu ogólnego. Wyrazem tej potrzeby są prawa w obrębie każdej nauki. Ale to nie wystarcza, i dalego pragną ludzie także i ilość tych praw redukować. Pragną mieć jakąś formułkę wszechświatową, z której by się wszystkie zjawiska dały tak samo wyprowadzić, jak n.p. z formułki Newtonowskiej prawa Keplera ruchy planet. Otóż tej potrzebie można uczynić w dwojaki sposób pozornie zadość. Albo przyjmując jako podstawię wszystkich zjawisk coś jednego, jednolitego, albo też jakąś mnogość czynników, pierwiastków. A znowu w każdym z tych kierunków dwie formy: To co jest, przedstawia nam się albo jako coś stałego, trwałego, niezmiennego, albo jako coś zmieniającego się, ginącego i powstającego. Oto schemat

wszystkich systematów filozoficznych. Są albo syngularystyczne, albo pluralistyczne; albi systamatami sybstancyalnymi, albo przyczynowymi. Starsi filozofie przyrody w starożytności. W reakcyi Młodzi: Heraklit. Dalej Parmenides a przeciw pluralizm ~~Eleatów~~ Demokryta. Anaxagoras również pluralizm. taksamo Platon, ale u niego połączenie ztem poglądu substancyalnego. Podobnie Arystoteles. I podobnie w nowszej filozofii. Ale cóż nam wszystkie te systemy dały i jak one postępują ? Obiecują nam wytłumaczyć zagadki bytu, albo przynajmniej cokolwiek je rozjaśnić. A służyć ma do tego albo jakieś najogólniejsze pojęcie, albo jakieś najogólniejsze prawo A jak ona chce dochodzić do tych uogólnień? W ten sposób, że zasady albo prawa, wykazane przez pewną naukę w jednej dzied inie, rozszerza na inne dziedziny, na wszys kie zjawiska. Otóż takie rozszerzanie, uogólnianie ma miejsce bardzio często też w naykach szczegółowych. N.p. w fizyce, rozszerzenie zasad mechaniki na naukę o ciepie. Ale pod jednym warunkiem jedynie jesto to możliwem i dozwolonem: jeżeli mianowicie można to rozszerzenie usprawiedliwić w drodze faktycznej weryfuikacyi. N.p. równoważnik ciepła i pracy. Natomiast metafizyka , systemata tego nie robią, lecz postępują drogą ~~coraz d~~ dopatrywania się analogii . Ale tak uogólniać nie wolno, a do czego to prowadzi, to nawet Spencer dosadnie ilustruje swym systemem. I on podaje ogólną formułkę, tym razem formułkę kauzalną, która ma tłumaczyć następujące po sobie fazy w rozwju o

systemu słonecznego, planety, organizmu każdeo, a nawet społeczeństwa. Jest tedy unifikacya wszystkich nauk !. Ale wszystkich? A co z tymi naukami, które nic z rozwojem nie mają do czynienia? N.p. matematyka? Albo mechanika? ~~Albo~~ i fizyka w ogóle? A dalej, co znaczy owa formułka jego? Wszystkie zmiany w świecie odbywają się w tej formie, że istnieje przejście ze ~~stanu niestałego i równorodnego do stanu stałego i różnorodnego. To przejście nazywa się różnicowaniem, gdyż właśnie zamiast równorodności następuje różnorodność.~~ ? ze stanu mniejszej łączność i do stanu większej łączności, integracya ~~przyczem ruch się rozprasza~~, Zarównow więc podczas rozwoju planety, jak organizmu, jak narodu masa, to jest czynniki z których się składają te przedoty, zgęszcza się nie jako . Koncentrują się poprostu. Zarazem występuje wyróżnianie się poszczególnych czynników; przedtem równorodne, teraz różnorodne. Rożnicowannie. A te części przez różnocowanie wyróżnione, także w swoim zakres znowu całkują się. Więc planety; dalej miatsa, dalej wzrost różnuch narządów, organów. Ale słusznie zauważył jeden z Krytyków Spencera, że te wyrazy wszystkie muszą przyjąć inne znaczenie, ilekrotnie mają mieć zastosowanie do innych zjawisk. Szto powierzchowen alanolgie, które żadną miarą nic nam nie tłumaczą. Bo nie jest prawdą, jakoby pod jedno prawo pociągały zjawiska, lecz pod różne prawa, tylko tenmi samymi wyrazami wieloznacznymi wyrażomne. Samo dążenie do ścisłego sformułowania pojęć wykazuje tę słabizne. N.p. zgęszczanie się masy ~~w planetach i~~ wpierwonrj mgławicy a przyrost

tem ludności? Tam nic nowego nie powstaje, tylko się ściągają bli żej istniejące już części, a tu powstaja nowe jednostki. Albo ja kie podobieństwo tylko całkiem powierzchowen między tworzeniem się planet, krążących wokoło słońca, a różnicowaniem się ludności na czynnik panujący i poddany! To wszystko bardzo zabawne analogie, ale to nie jest prawo . A znowu się tu pokazuje, że właśnie Spencer pragnie uogólniać, nie czekając, aż związek między zjawiskami fakycznie d. się stweirdzić. To n.p. wielka różnica między ewolucyą Spencera, a zastosowaniem praw rozwoju bilogoiczne go do rozwoju psychicznego. Tu wykazane, że z rozwojem nowych organów rakże nowe funkcye psychiczne powstają. Więc zasadniczy błąd tych wszystkich systemów na tem polega, że uogólniają w sposób nienaukowy. Oczywiście potem z uogólnień takich nic a nic nie można wyprowadzić Każde prawo, każde ogólne twierdzenie ma tylko o tyle wartość, ile można z niego wyprowadzić inne twierdzenia, dające się pośrednio albo bezpośrednio stwierdzić. A tu nic się wyroawdzić nie da. Ciekawe, ktoby mógł wyprowadzić z prawa ewolucyi Spencera choćby jeden fakt astronomiczny albo społeczny albo nawet biologiczny! Więc systemata filozofii uogólnienia wyników nauk to niemożliwe. Możliwe tylko takie metafizyczne badania, które się tyczą cech istosunków wspólnych wielu albo wszystkich przedmiotów oraz założeń naukszczegółowych, w tych cechach i stosunkach wyrażonych. ~~Pogląd na świat filozofia, jeżeli chce być nauką dać nie może. Są one potrzebne, ale trzeba ich szukać w religii, w poezyi, w sztuce wogóle, tylko nie w nauce.~~ [Tzw. Arystotel. str. 115-118]

Oczywiście niezaprzeczona pozostaje potrzeba umysłu ludzkiego do utworzenia sobie t.zw. poglądu na świat. Taki pogląd z jednej strony metafizyką w znaczeniu dawnem, z drugiej strony taką metafizyką á la Spencer. Wszelako nauka nie może go dostarczyć. Zadaniem to jest religii i po części też sztuki. To da się historycznie uzasadnić. Owe najwyższe zagadnienia ludzkości, na które filozofia ma odpowiadać , powstawały w duszy ludzkiej bardzo wcześnie, nim jeszcze jakakolwiek w ogóle istniała nauka. Poprowadziły one do wierzeń mitologicznych. Mamy więc teogonie i kosmogonie, zarówno u Indów, jak u Egipcyan i u Greków. Nie brak jej także u Chińczyków. Z czasem budzi się zmysł krytyczny. Dawne tłumaczenia bywają podawane w wątpliwość. Klasyczny przykład tego budzenia się ducha krytycznego i sceptycznego w hymnie Nasadyaszukta z Rigwedy. Ostatnie dwie zwrotki brzmią: Któż wie naprawdę, kto zwiastować może,| Gdzie zrodzonpowstał ten wszechświat wspaniały|. Bogowie później powstały od niego.| Wszechświata czyż znany początek?| Wie o nim chyba ten, kto z łona swego| Ten wszechświat wydał, lub też sam go stworzył|W najdalszych będąc mu strażą przestrzeniach|. A może i on nie wie tego|. I dalej rozwija się cała filozofia indyjska z przyjęciem absolutu i panteizmu. Podobnie w Grecyi wyraźnie w pierwszych pomysłach filozoficznych ślady dawnej mitologii. Pomiędzy mitologią a filozofią w pośrodku pozostają pieśni orficzne, także kosmogonia Ferekydesa. Tak go już Arystoteles scharakteryzował,

stawiając między starych poetów a filozofów tych, co z obu są zmieszani. U Ferekydesa występują już jakby pierwiastki rzeczy, a w szacie często mitologicznej. U Thalesa niby to już nie ma mitologii, ale przecież wszystko składa się z wody, a u Homera Okeanos uważany jest za początek wszechrzeczy. ὡς πηγὴ γενέσεως πάντεσσιν τετύκται. Dalej wszystko pełne Bogów, vco oczywiście jest dawnym animizmem. Podobny pierwiastek animistyczno-mitologiczny jeszcze u Empedokolesa, miłość i nienawiść. Widzimy więc tutaj następujące zjawisko, do najprostszego wyrazu sporwadzone: Szereg zagadnień, na które odpowiada w pierwszym rzędzie wiara religijna. Te odpowiedzi zaczynają być niewystarczającymi. Ludzkość zwraca się do samodzielnego zbadania tych kwestyi za pomocą tych środków, zapomocą których bada inne kwestye. Obserwacya i wyprowadzone stąd wnioski. Powstaje filozofia, nauka. Ale religia dalej poswojemu odpowiada na te same pytania. Stąd rodzi się z jednej strony antagonizm między religią a filozofią, a z drugiej strony cały szereg odpowiedzi niereligijnych; a jest ich cały szereg, ponieważ żadna odpowiedź i tutaj nie jest zadowalająca. Środki, zapomocą których starano się zastąpić odpowiedzi przez religię udzielane, okazały się niezdolnymi. Ale ludzkość niezdawała sobie z tego sprawy. Wprawdzie już w starożytności niebrakło ludzi trzeźwych, którzy odmawiali rozumowi ludzkiemu możności odpowiadania na te pytania. Bardzo trafnie wyraża się w tej mierze Xenofanes, twórca szkoły eleackiej. Dalej

V Καὶ τὸ μὲν | οὖν σαφὲς | οὔτις ἀνὴρ ἴδεν | οὐδὲ τις ἴσται
Εἶδως | ἀμφιδὲ | τῶν τε καὶ | ἀστεα λέ | γω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τυχοῦ τετελεσμένον εἰπών
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε – δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τετυκται

przypominam sofistów i Sokratesa, który niezajmował się kosmologią i podobnymi kwestyami, twierdząc, że człowiekowi to nie jest potrzebne i że Bogowie nawet nie lubią, gdy człowiek chce zgłębić to, co sami przed nim ukryli. Ale był też przekonany o niemożliwość tego rodzaju badań skutecznych a to głównie na tej podstawiem że dotychczasowe próby prowadziły do rezultatów sprzecznych, a przecież żaden drugiego nie zdołała przekonać. Sceptyczny pogląd na możliwość wiedzy metafizycznej w danwem znaczeniu potrzymywali Pyrrho z Elis i Sextus Empiricus; ale to wszystko ustało, ~~aż znogdy~~ filozofia i religia zawarły ze sobą ścisły związek w wiekach średnich. I tu jest ciekawe, że się ten sam proces, który był na zaraniu filozofii, znowu powtórzył, choć w mniejszych rozmiarach. Mianowicie zrazu chrześciaństwo było czemś raczej etycznem, aniżeli dogmatycznem. Wszelako wkrótce uczuło potrzebę sformułowania filozoficznego pewnych poglądów. Zgoda trwała do wieku 13. i 14. Wtedy wystąpiła nauka o podwójnej prawdzie. Prawda teologiczna i filozoficzna. I znowu niewystarcza religia i jej odpowiedzi, lecz człowiek naukowo chce sobie zdawać sprawę z zagadnień świata. Rezultat ten sam. Powatrzają się systemata starożytne w różnych odmianach, aż znowu bywa zwrana uwaga na to, że do żadnego rezultatu się niedójdzie. Poglądu na świat niemoże dać nauka. Dziś powinno się z tej nauki historycznej i logicznej korzystać, ale dzieje się to niestety jeszcze w zbyt szczupłym zakresie. Kto dziś naukowo to jest w drodze dowodzenia pragnie nas przekonywać ~~o tem, że w~~

Xen. Memorabilia IV. 3. 6 τὰ οὐράνια (τὰ θεῖα, τὰ δαιμόνια) οὔτε εὑρετὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐνομίζεν εἶναι οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἀνήξετο τὸν ζητοῦντα ἃ. ἑκάστοις σκεφνίσαι οὐκ ἐβουλήθη.—

V. Zeto Sokrates, kwestia naukowa, to zmaimienie.

o tem, że istnieją tylko duchy, ~~ale~~ albo że istnieje tylko materya, ten zapomina, że tylko stawia dalej kroki na tej drodze fałszywej, na którą ludzkość weszła, gdy pytania, które można zwracać tylko do religii, zaczęła stawiać do nauki. - Powiedziałem, że pogląd na świat jest potrzebny; że dać go może tylko religia w połączeniu ze sztuką, przez nią wsparta. Nie tutaj miejsce, rozwodzić się nad potrzebą religii- nie mówie o żadnem pozytywnem wyznaniu- chciałbym tylko zwrócić na jedno uwagę, że mianowicie wszelkie starcia między religią a wiedzą muszą ustać, gdy każda z nich będzie pilnowała swych granic. Nauka niepowinna bo niemoże orzekać o tem, czy człowiek jest śmiertelny albo nie, czy Bóg istnieje czy nie, czy świecie jest celowość czy nie itd. A religia znowu niepowinna o tem orzekać, czy wola jest wolna, czy nie, czy ~~koniec~~ zienmia obraca się naokoło słońca czy na odwrót, czy gatunki istot organicznych powstały w drodze ewolucyi czy odrazu zostały stworzone. To znaczy, że sprzeczności między religią a nauką istnieć nie śmią; istnieją one tylko wtedy, gdy jedna albo druga przkroczy swój teren; ale religia jest powołana do podania tego uzupełnienia i zaokrąglenia, których się nasz rozum domaga. Nie będzie to uogólnienie wyników nauk szczegółowych; ale będzie to pogląd na świat, w obrębie i w ramach którego pomieszczą się wszystkie te wiadomości, jakie nam dają nauki szczegółowe. Z przedewszystkiem pamiętać ma religia, że jej zadanie nie jest w pierwszym rzędzie teoretyczne,

lecz praktyczno-etyczne. - Ale o tem dosyć. Chciałem tylko wskazać, że cała metafizyka powstała przez pomieszanie pojęć. Jest to tak samo złudzenie, któremu cała ludzkość oświecona uległa, jak cała ludzkość ulega złudzeniu co do ruchu słońca. Skoro zaś wykazano dobitnie, że możność zgłębienia wszechświata jest niemożliwością, należy to złudzenie zarzucić. (Filozofia [illegible] i [illegible])
Powiedziałem jednak także, że metafizyka jest możliwa, ale w innym znaczeniu. W jakiem, do tego w ten sposób dochodzimy: Nauki szczegółowe badają pełen rodzaj przedmiotów zjawisk, albo te same zjawiska ze względny na pewne ich własności i cechy. Geometrya bada kształty rozmiary oraz stosunki kształtu do rozmiarów. Mechanika bada ruchy ciał; arytmetyka bada stosunki ilościowe. Chemia pewne stosunki między jednymi ciałami a drugimi, stosownie do tego, iż jedne z drugich się składają a napwrót na nie mogą być rozłożone. Biologia bada zjawiska objęte nazwą życia itd. Wszystkie przedmioty oraz własności przedmiotów zdają się ~~być~~ być rozdzielone pomiędzy po zczególne nauki szczegółowe. Ale tak przecież nie jest Są pewne cechy i stosunki przedmiotów i zjawisk, które przez żadną naukę szczegółową nie bywają badane, a fto dlatego, że są one wspólne wszystkim ~~ciałom i wszys~~ kim przedmiotom i rzeczom przez szereg nauk badanym. N.p. Kształty i ich rozmiary , ruchy, zmiany chemiczne, objawy zycia odbywają się w przestrzeni. Taksamo wszystko to trwa. Dalej, wszystko to, co nauka bada, ~~pozostaje do~~ ma charakter rzeczywistości. Dalej: stosunki są różne, ale item to wszyst

tko są stosunki. Dalej zmiany , powstawanie, całości i części- to wszystko obok tych specyalnych kształtów, z którymi występuję w obrębie nauk specyalnych, ma także jakiś ogólny wspólny charakter. Jeżeli n.p. matematyka bada stosunki ilościowe, fizyka obok tego także przyczynowe, ~~a~~ to przecież można się zapytać, czem jest stosunke w ogóle, jakie są jego zasadnicze odmiany. Podobnie co do rozmieszczenia w przestrzeni i w czasie. I to są właśnie kwestye metafizyczne. Albo inną drogą: Nauki przyrodnicze zaznajamiają nas z szeregiem rzeczy i zjawisk. Nauki historyczne i psychologiczne także. Przedmioty, dziedziny tych dwoch kategoryi nauk są różne. Ale przecież nie całkiem. Tu i tam czas, zmiana, zależność, nakoniec i wzajemny stosunek; to więc, co nienależy ani do świata zmysłowego, ani do świata psychicznego wyłącznie, lecz do obu się odnosi, to jest dziedzina metafizyki". Taka metafizyka na trzy rozpada się dziedziny: filozofia przyrody, ducha i ontologią. Fil[illegible]zyrody i ducha są przygotowawczymi. N.p. Stosunek przyczynowości w przyrodzie. Jakim on tam jest. W świecie ducha też. Jakim tutaj. Tam bez wyjątku, tu mówią niektórzy nie bez wyjątku. Więc naprzód trzeba dokładnie zbadać w dziedzinie przyrody, potem w dziedzinie zjawisk historycznych i psychicznych, a dopiero potem można stawiać twierdzenia co do związku przyczynowego. W tym kierunku prowadzone badania metafizyczne nie mogą oczywiście wyprzedzić badań szczegółowych, muszą na nie czekać po części, poczęś i są od nich niezależne. A można by określic to w myśl Arystotelesa.

Nawet wielbiąc Artystę

Wypadnie z istotnie to dowiedzieć
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

To wszystko nie o rzeczach samych
w sobie

Fakty okultystyczne

I tanowice nauka o tem co jest, o ile jest. peri tou ontos he on. Otóż to on, ens, to właśnie jest to samo co nasz przedmiot. Wszak pamiętamy, jak Arystoteles dochodzi do określenia metafizykiCora ogólniejsze nauki. Więc możnaby nazwać wprost ontologią. Tylko jedna wielka różnica. U Arystotelesa chodziło o pytanie, jaka jest przyczyna bytu w ogóle w przeciwieństwei do bytów, t.j. przedmiotów badanych przez nauki szczegółowe. Na to się zgodzić nie możemy. Przyczyny można badać tylko w obrębie możliwego doświadczenia; nie zaś pozagranicami jego. To też metafizyka czyli ontologia nie jest nauką, któraby badała przyczyn czegokolwiek. Matematyka, geometrya, a przecież mechanika także nie bada przyczyn, lecz bada tylko stosunki ruchów. Dla mechanika jest przecież obojętną rzeczą, jaką siłą został ruch wywołany; dosyć, że była siła tak wielka, w takim kierunku działająca. Natomiast n.p. samo pojęcie siły dla metafizyka zawiera pewne zagdnienie. Wszak o siła łaci się i fizyka, i psychologia, i społeczne nauki itd. Więc chodzi o dokładne określenie tego pojęcia, o stwierdzenie, czy wszędzie takie zsame. Ale nietrzeba myśleć, że określanie pojęć takich jest jedynem zadaniem ontologie. Jest może jej podstawowa zadaniem; ale nadto rozsztryga także kwestye innego rodzaju. N.p kwestya, czy jest możliwe oddziaływanie, a nawet czy ma miejsce między zjawiskami psychicznemi i fizycznemi. Tego dla siebie ani psychologia, ani fizyka lib fizyologia niemogą decydować, gdyż

przebrane ks. Kozłowskiego

każda z tych nauk. Albo, czy prawo przyczynowości powszechnem jest. Widać z tego, że tak określona metafizyka czyli ontologia posiada jedną ważną cechę wspólną z poprzednią metafizyką: jest nzuką najogólniejszą. Przedmiotem jej są przedmioty w najogólniejszem tego słowa znaczeniu. A zarazem łączy się ona zazganieniami obchądzącymi każdą niemal naukę zosobna. Czerpie też z nich swe podstawy. A co najciekawsze, to to, że taka ontologia zawsze bywała traktowana w obrębie metafizyki, tylko że bywała zagłuszana i na drugi plan spychana kwestyami matury poglądu na świat. Kilka przykładów wystarczy: Platon: czy jeden rodzaj rzeczywistości czy nie? To już przedtem przygotowane. Różnica między przedmiotami dostępnymi wyobrażeniom i dostępnymi pojęciom. Albo gdy Arystoteles szuka peirwszych przyczyn i znajduje je w materyi, w formie, w przyczynie sprawczej i w celu, to poprostu określsa przedmiot , szuka cech wspólnych wszystkim przedmiotom. Albo gdy Kartezyusz stawia swój dualizm, to można uważać to za chęć przeprowadzenia klasyfikacyi ewszystkich w ogóle przedmiotów. Ale zawsze te badania zostały wypaczone poszukiwaniem pierwszych przyczyn oraz chęcią poznania rzeczy samych w sobie. A o tem należy pamiętać. Ontologia o rzeczach samych w sobie nic nam nie mówi. Badamy tylko przedmioty, to jest zjawiska, fenomena, to co sobie możemy przedstawiać w jakikolwiek sposób, a rzeczy samych w sobie przedstawiać sobie nie możemy. Jest to przekonanie wyni-

kiem właśnie znowu onotologii, która jako wspólną cechę wszystkich przedmiotów podaje to, iż albo są, albo mogą być przez nas przedstawione. - To może wystarczy do scharakteryzowania tej nauki. Dodam tylko jedną uwagę. Niektórzy sądzą, że może się uda kiedyś wskrzesić dawną metafizykę, odpowiadająca na najwyższe zagadnienia ludzkości, a to wtedy, gdy zostanie odsłonięta tajemnica życia pozagrobowego. Nadzieję tę żywią ci, co skłonni są przyjmować za prawdę to co piszą spirytyści, a dalej pewni są możliwości takiej metafizky ci, którzy wierzą w fakta spirytystyczne. Ale proszę zważyć, co nam to może dać. Przypuśćmy, że nie ulega wątpliwości, iż dusza jest nieśmietrtelna, że to zostało stwierdzone obserwacyą niejako, namacalnie. Byłoby to bardzo ważne odkrycie naukowe, podobne n.p. do odkrycia, że ziemia obraca się naokoło słońca. Tylko jeszcze donioslejsze. Odkrycie to rzuciłoby nowe światło na stosunek duszy do ciała. A fakt taki więcej rzuca światła, aniżeli wszystkie spekulacye metafizyków dawnej miary. Więc zyskała by ontologia, która dzisiaj może tylko powiedzieć, że doświadczeniu dane są zjawiska psychiczne zawsze tylko w połączeniu ze zjawiskami fizycznemi. Może uległyby wskutek tego nowego odkrycia także pewnej zmianie pojęcia materyi. Ale to wszystko byłoby tak samo, jak jest w każdej innej nauce, gdy odkrycie nowego faktu zmienia z gruntu dotychczasowe pojęcia, gdy tworzy nowe całkiem teorye. W metafizyce więc, w onotologii byłoby to samo, co było n.p. w fizyologii

wskutek odkrycai obiegu krwi przez Harvey'a, w mechanice przez odkrycia Galileusza lub Newtona, w geografii przez odkrycie Ameryki. Ale nigdy byśmy nie wnikneli w rzecz samą w sobie i niegdy niemoglibyśmy na tej podstawie rozprawiać naukowo o początku świata. Co prawda, że poglądy na świat, wynikające z potrzeby religijnej człowieka doznałyby wtedy bardzo silnego poparcia i motywy wiary by się spotęgowały. Byłoby to bardzo może korzystnem ze waględów praktyczno-społecznyhc; ale to jednak nie ma nic do czynienia z ontologią.

Tyle o możliwości, o właściwych zadaniach jedynie możliwej naukowej metafizyki, met. opisowej czyli ontologii. Wróćmy teraz do punktu, z którego wyszliśmy, który nas skłonił do tych rozstrząsań nad samą meatfizyką. Chodziło o to, czem właściwie jest świat zewnętrzny. Poznaliśmy różne na to poglądy. Z jednej strony idealizm w różnych odmianach, czyli spirytualizm: forma Berkeleyowska, forma monadologii; materyalizm; nareszcie dualizm i monizm w formie Spinozy i w formie t.zw. psychofizycznego paralelizmu. Wszystkie te teorye chcą : 1. powiedzieć nam, czem jest w ogóle istota świata, jaka jest rzecz sama w sobie w przeciwieństwie do przedmiotów przez nas przedstawionych2. Jaki wobec tego jest stosunek naszych zjawisk psychicznych, naszego życia umysłowego do przedmiotów niepsychicznych, które sobie przedstawiamy. - Otóż pierwszego pytania rozstrzygnąć nie możemy; drugie o tyle, o ile

może być rozpatrywane niezależnie od takiego lub innego rozstrzygnięcia pytania pierwszego. Wszelako co do pierwszego pytania mogłby się wyadawać dizwnem, że materyalizm dziś stracił grunt jakże to możliwe, jeżeli nie dasię właściwie zbijać wedle naszego poglądu na kwestyę możliwości metafizyki? Zjawisko to da się łatwo wytłumaczyć. ~~Materyalizm wyst~~ o iel ono faktycznie zachodzi. Materyalizm występuje w formie trojakiej: Ekwatywna, atrybutywn i kauzalna. Ekwatywan mówi, że zjawika psychiczne są w gruncie rzeczy zjawiskami fizycznemi. Wspominałem już o tem. Taki pogląd jest jednakowoż sprzeczny sam ze sobą, i dlatego nie może się utrzymać. Forma kauzalna twierdzi, że zjawiska psychiczne są wytworem wyłącznie procesów fizycznych. Atrybutywny twierdzi, że zj. psychiczne towarzyszą w pewnych warunkach zjaw. fizycznym. Forma atrybutywna właściwie tylko stwierdza fakt, gdyż nikt nie przeczy, że zjawiska ps. występują pod pewnymi warunkami w towarzystwie zjawisk fizycznyh. O ~~ftylk też~~ forma atr. wchodzi w skład paralelizmu psychofizycznego, który wcale nie jest zarzucony. Co się zaś tyczy formy kauzatywnej, to kwestya jest już nie metafizyczna w dawnem znaczeniu, lecz ontologiczna. Mianowicie chodzi tu o stosunek dwóch kategoryi zjawisk, zjawisk fiz. i psych. Tego ani sama psychologia, ani sama fizyologia lub fizyka nierostrzygnie, tu właśnie chodzi o kwestyę, czy pojęcie stosunku przyczynowego może mieć tutaj zastosowanie. O tem zaś rozstrzyga nauka o tem pojęciu, więc ontologia. Jakkolwiek to

rozstrzygnięcie miałoby wypaść - zaraz o tem pomówimy- to przecież rzecz jasna, że przez to nic a nic niezostało powiedziane o tem, czem właściwie co do swej istoty są zjawiska psychiczne. Wszak przyczyna to ogół warunków, potrzebnych do wywołania jakiegoś innego zjawiska; gdyby więc w istocie zjawiska fizyologiczne były przyczyną całkowitą zjawisk psychicznych, to przecież zjawiska psychiczne niestały by się przez to ani materyalnymi zjawiskami, ani wogóle niewiedzielibyśmy, czem są. Wszak przyczyną całkowitą ognia jest istnienie materyału palnego, tlenu i n.p. tarcia. Ale czy ogień jest tlenem, albo tarciem, albo hupką? - Co się zaś tyczy merytorycznej strony kwestyi, to nasza deskryptywna metafizyka okazyuje tutaj odrazu całą swoją wyższość. Mianowicie: Chodzi o to, czy zjawiska psychiczne mają swą całkowitą przyczynę w zjawiskach psychicznych. Metaf. opisowa badając różnego rodzaju stosunki, wie, że stosunek przyczynowości jest rodzajem stosunku ogólniejszej natury, mianowicie stosunku zależności zjawisk. Zależnemi są dwa zjawiska, jeżeli zmianom jednego towarzyszą odpowiedne zmiany drugiego; odpowiedne są takie, których ilość i jakość jest określona ilością i jakością zmian w pierwszem zjawisku. Przyczynowość także zależnością, ale nieodwracalną a nadto z dodaniem czynnika czasowego. Otóż stosunek zj. psychicznych do fizycznych wiedle tego, co doświadczenie uczy, jest w wielu wypadkach odwracalny. Dlatego niemoże być bez zastrzeżeń uważany za stosunek kauzalny

Mianowicie w jakimś specyalnym wypadku zdaje się rzecz mieć tak: Ruch przezemnie wykonany wywołuje pewne wrażenia mięśniowe i wyobrażenie tego ruchu. Ale innym razem może wyobrażenie ruchu wywołać sam ruch |:n.p. w wypadkach ruchów ideomotorycznych:| - Więc materyalizm twierdzi więcej, aniżeli może udowodnić, dlatego krytyki nie wytrzymuje; cieszył się zaś wielkiem uznaniem i wziętością z dwóch przyczyn: 1. Związany ściśle z atonistyką, która okazała się w naukach przyrodniczych nadzwyczaj płodna. 2. Praktycznie materyalizm jest poglądem na świat, człowiekowi przeciętnemu najwięcej dogadzający. - Ostatecznie jednak w oczach ludzi krytycznych nie miał nigdy zwolenników. - Ale przypuśćmy, że materyalizm jest słuszny, że da się uczynić bardzo prawdopodobnym: cóż zyskaliśmy? Znajomość rzeczy w sobie? Nie, ponieważ nie wiemy, czem wtedy są owe atomy, z których świat się składa. Obdarzamy je rozciągłością, nieprzenikliwością, pewnym kształtem i ciężarem, dalej zdolnościami, siłami, ale to wszystko są znowu cechy i znamiona zmysłowe, z naszego sposobu przedstawiania wzięte. Dlatego właśnie przyjęty dziś sposób tłumaczenia zjawisk chemicznych i dotyczące teorye dają nam bardzo dokładne informacye właśnie o tych sprawach chemicznych, ale o rzeczy w sobie nic nam nie mówią. Atom jest poprostu abstrakcyą, skoncypowaną w celu tłumacznia pewnych zjawisk, ale nie jest wcale czemś rzeczywistszem, realniejszem od tego, co spo-

strzegamy. - W podobny sposób jak materaylizm także i spirytualizm da się załatwić. I on więcej twierdzi, aniżeli może dowieść. Może ostatecznie być, że Berkeley ma racyę, może też być, że Leibniz ma racyę, ale nic się nie da tutaj uzasadnić, a gdybyśmy nawet mogli udowodnić monadologię, miałaby ona taką samą wartość jak materyalizm; tojest, mielibyśmy wtedy rozłożony wszech świat na pewną ilość istot podobnych do naszych, wedle naszego wzoru ulepionych w myśli, ale wobec tych duszyczek powstałyby wszystkie te wątpliwości metafizycznek, które wobecnaszych własnych dusz powstają. Więc i tutaj zagadka niebyłaby rozwiązana. Co prawda, przyznać trzeba, że twierdzenia spirytualistów mają pewne ułatwienie w porównaniu z materyalistami i dualistami: mianowicie nie wpadają w te trudności, które pociąga za sobą fakt, że doświadczenie zewnętrzne jest w porównaniu z wewnętrznem całkiem złudne i że wewnętrzne nie daje nam fenomenów, tylko rzeczywiście istniejące zjwiska. Ale proszę zważyć, do czego zato każdy spirytualizm prowadzić musi: Aby wykazać, że świat materyalny nie jest w istocie takim, jakim się przedstawia, że w istocie swej jest czemś zupełnie odmiennem, powołuje się sp. między innemi na złudność naszych zmysłów. Przypominam, że Leibniz tem się posługuje, a także neokantyści na tem się niejednokrotnie opierają. Zresztą już Locke powoływał się złudność zmysłów, by wykazać, że t.zw. jakości drugorzędne nie są w przed-

miotach poza nami, lecz w nas. Widzieliśmy, że takie rozumowanie suponuje istnienie czegoś poza nami; teraz dodaję, że suponuje ono oczywiście także istnienie naszych zmysłów. Można przy tem przez zmysły rozumieć niekoniecznie coś materyalnego, cielesnego: wedle spirytualistów nie ma w ogóle nic takiego;Ale są jakieś aparaty składające się wedle Leibniza z monad; trudniej jest u Berkeleya, który absolutnie tego nie potrzebuje. Na tym punkcie Berkeley więc musi utykać; Leibniz natomiast albo ma inną trudność bo musi się w celu wyświetlenia doświadczenia zewn. uciekać się do harmonii z góry ustanowionej, przyczem jednak właśnie ta harmonia zostaje zakłucona całym szeregiem niedokładnych, wprost złudnych spotrzeżeń; nowsi natomiast monadyści mają tę trudność, że faktu spostrzegania zmysłowego w ogóle nie mogą właściwie przyjmować, lecz muszą substytuować mu bezpośrednie oddziaływania jednej monady na drugą. - Nie mogę wskutek braku czasu rzeczy tych szczegółowo przejść; pragnę tylko zwrócić uwagę na tę okoliczność, że wszystkie te systemy, o ile chcą być czemś więcej, jak metafizyką opisową, tracą wszelk grunt pod nogami, a jako metafizyka opisowa brak im wszelkiego wykończenia. W tym kierunku najlepiej jescze jest z temi poglądami, które najbliżej pozostają faktom w doświadczeniu danym i są tylko ich opisem zbiorowym, bez jakichkolwiek tłumaczeń. Więc dualizm, ale nie substancyalny, lecz fenomenalny. Dwa ro-

dzaje zjwisk: ścisły między niemi związek. Skoro zas poza fenomenalny punkt wykracza, w tej chwili to samo, co przy tamtych poglądach: wobec substancyalnego dualizmu powstają wątpliwości tego rodzaju, jak n.p. w samem pojęciu substancyi tkwią; a przeciw zaprzeczeniu substancyi, jak Fechner robi znowu inne trudności. Faralelizm zaprzeczający oddziaływaniu natomiast jest poglądem, który może być dyskutowany, gdyż chodzi tutaj o kwestyę facti, jak ma być rozstrzygniętą, nie trudno odgadnąć. To wszystko tylko dla zoryentowania się w tym labiryncie systemów; zwrócić jednak trzeba na to uwagę, że o ile tego rodzaju systemy zawierają pewne twierdzenia o wspólnych cechach przedmiotach, o zasadniczych rodzajach stosunków etc, wchodzą one w kompetencyę metafizyki opisowej i przez nią muszą być traktowane. Tu właśnie należa te kwestye, które w obrębie fenomenalnego dualizmu i monizmu powstają. W tych granicach bowiem metafizyka właśnie ma spełniać swe ważne zadanie. Wychodzi ona z danych doświadczenia; ma cały szereg przedmiotów, fizycznych psychicznych, i bada, co o tych przedmiotach w ogólw można powiedzieć. Na to zaś, czem jest to, co w nas wywołuje wyobrażenia przedmiotów, żadna ~~nuak i~~ nuka odpowiedzieć nie może. Należałoby teraz przystąpić do tej metafizyki opisowej; ale nie ma już na to czasu, dlatego kończę dziś wykłady.

139a

Główne kierunki współczesnej teorii poznania

Wundt Philosophische Studien

Neokantyzm

Krytyczny realizm Schwarz R. Weke

Rabier Psychologie rationnelle

Avenarius

Spencer

Cohen Kants Theorie d. Erfahrung

Liebmann Kant u. die Gegenwart

Mach

Zasadnicze zagadn. metafizyki i teorji poznania

I. Kryterjum prawdy

II. Bytnie i sądy wrodzone (prawa przyczynow)
apriori, aposteriori
sądy syntet. a priori czy nie?

III. Istnienie świata zewn. (realizm, idealizm, Kant)

IV. Granice wiedzy Prawdy „względne"

V. Wnioski stąd dla fil. poznania

Przywody etc.

Bytnie substancji

Prawo

Kantyzm
Ruchy
Schwarz

Gesety d. spec. [illegible]
Subjektywizm d. [illegible]