KWARTALNIK FILOZOFICZNY

POD REDAKCJĄ

W. HEINRICHA

PRZY UDZIALE KOMITETU ZŁOŻONEGO Z KS. K. MICHALSKIEGO,
J. M. ROZWADOWSKIEGO, W. RUBCZYŃSKIEGO

TOM III.

KRAKÓW
POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE
1925

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie pod zarz. J. Filipowskiego.

SPIS RZECZY
TOMU TRZECIEGO

Artykuły.

Str.

I. Kodisowa. Teorja poznania Hansa Corneliusa 1, 165
I. Metallman. Filozofja przyrody i teorja poznania A. N. Whiteheada 29, 129
Włodzimierz Szyłkarski. Rzut oka na rozwój spekulacji ontologistycznej 62
Zygmunt Mysłakowski. Rozwój naturalny i czynniki wychowania 181, 257
Aleksander Kielski. Wola a odpowiedzialność 286
Witold Rubczyński. Nowa próba wyjścia po za relatiwizm w teorji wartości 300
Mikołaj Łosski. Intuitywizm i spólczesny realizm anglo-amerykański 385
Aleksander Łukiewicz. O niektórych założeniach etyki Spinozy 402
Karol Frenkel. O pojęciu moralności 433
Stanisław Druks. Typy myślenia we filozofji prawa 479

Sprawozdania.

I. Kulczycki. Zasady socjologji ogólnej przez *J. St. Bystronia* 104
Stanisław Kot. Historja wychowania, zarys podręcznikowy przez *B. Nawroczyńskiego* 105
G. F. Hegel. Jenenser Logig, Metaphysik und Naturphilosophie. Herausgegeben von G. Lasson przez *W. Rubczyńskiego* . . 109
L. A. Seneca. Philosophische Schriften. Uebersetzt etc. von Otto Apelt przez *W. Rubczyńskiego* 113
K. P. Hasse. Der kommunistische Gedanke in der Philosopie przez *W. Rubczyńskiego* . . . . . .
L. T. Hobhouse. Die metaphysische Staatstheorie przez *St Druksa* 114
Karl Groos. Der Aufbau der Systeme przez ks. *Br. Lutyńskiego* 116
Mose Ben Maimon. Führer der Unschlüssigen, übertragen von Dr. A. Weiss, przez ks. *K. Michalskiego* 117

Str.
Jonas Cohn. Theorie der Dialektik. Przez *St. Druksa* 118
Dr. W. Sauer. Uebersicht über die gegenwärtigen Richtungen in der deutschen Rechtsphilosophie. Przez *St. Druksa* 121
Znamierowski Czesław. Podstawowe pojęcia teorji prawa, przez *A. Peretiatkowicza* (Poznań) 238
Lukrecjusz. O Rzeczywistości, przetłumaczył A. Krokiewicz, przez *J. Krókowskiego* 240
L. Langevin. La physique depuis vingt ans, przez *T. Weydlicha* 244
Emile Borel. L'Espace et le temps, przez *T. Weydlicha* . . . 245
Abel Rey. La théorie de la Physique, przez *T. Weydlicha* . . . 246
Louis Rougier. La structure des théories deductives, przez *St. Bilskiego* 249
J. Albert Faure. L'Égypte et les Présocratiques, przez *W. Rubczyńskiego* 374
Paul Vulliand: La Kabbale juive. Histoire et doctrine, przez *X. Archutowskiego* 377
J. H. Rosny. Les sciences et le pluralism przez *B. Bilskiego* . . 498
Emile Durkheim. Education et sociologie przez *M. Ziemnowicza* 504
Książki i czasopisma nadesłane do Redakcji 382, 515

Notatki bibljograficzne.

Ernest Altkirch. Maledictus et Benedictus. Przez W. H. . . . 124
Reichls. Philosophischer Almanach. Przez W. H. 124
Willy Nef. Die Philosophie Wilhelm Wundts. Przez W. H. . . 124
E. Rolfes. Die Philosophie des Aristoteles. Przez W. H. 125

J. Kodisowa.

Teorja poznania Hansa Corneliusa.

Po szeregu pierwszorzędnych prac w zakresie filozofji krytycznej w drugiej połowie ubiegłego stulecia nastąpiła dłuższa przerwa. Zdawało się, że ten prąd myśli się wyczerpał i że przychodzi okres długiego wypoczynku. Lecz oto leży przed nami nowa praca, stanowczo powołana do tego, aby stać się bodźcem do dalszych teorjo-poznawczych analiz i ożywić słabnący prąd myśli krytycznej. Mamy na myśli dzieło H. Corneliusa »Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkentnisstheorie.«

Badania swoje nawiązuje Cornelius, jak zresztą prawie wszyscy filozofowie niemieccy, do Kanta. Wstęp do transcendentalnej systematyki, stanowiący znaczną część tego dzieła, jest rozrachowaniem się z Kantem. Głównym problematem jest przezwyciężenie sceptycyzmu teorjo-poznawczego, którego kamieniem węgielnym jest Kantowskie pojęcie »rzeczy samej w sobie«. Przez rozwiązanie zagadnienia, czy ludzkie poznanie jest w stanie doścignąć świata rzeczy zasadniczych i wiecznie prawdziwych, ukrytego poza zjawiskami, uzyska się wedle Corneliusa podstawę filozofji praktycznej i uzdrowienie naszej kultury duchowej. Węzeł z tych kwestji zawiązany przez Kanta musi być rozwiązany na tymże polu. Ztąd nawet w tytule zwrot do terminologji Kantowskiej. Jednak, jak to zobaczymy poniżej, »transcendentalność« u Corneliusa znaczy coś innego niż »transcendentalność« u Kanta.

Plan całego dzieła jest następujący: Wstęp, który obejmuje wyjaśnienie samego problematu, drogę do jego rozwiązania i t. zwaną systematykę transcendentalną; dalej idzie część pierwsza czyli fenomenologja transcendentalna i część

druga, czyli formy pojęciowego uporządkowania danych poznania, mające wartość przedmiotową. Wszystkie te działy wymagają kolejnego przeglądu.

Jakie są cechy charakterystyczne trwałego poznania? Trwałe poznanie, powiada Cornelius, jest poznaniem trwałych przedmiotów poznania. To przesunięcie zagadnienia jest zasadnicze dla całej rozprawy. Przedmiot poznania staje się tu zagadnieniem centralnem. Otóż, ażeby przedmiot poznania był trwały, musi on być z jednej strony identyczny w różnych momentach poznawania, z drugiej odróżniany od innych przedmiotów poznania, co jest zresztą związane z jego identycznością. Ta identyczność przedmiotu poznania w różnych momentach poznawania jest faktem zasadniczym w poznaniu ludzkiem.

Trwały przedmiot poznania, t. j. przedmiot utrzymujący się jako identyczny w różnych momentach poznawania może należeć do klas następujących:

1) Trwały przedmiot poznania bez żadnej zależności od czasu n. p. w słowie »dwa«. Tylko moje wspomnienie o znaczeniu słowa »dwa« może podlegać zmianom w czasie, ale nie samo znaczenie słowa. Słowo dwa służy nam jako wspólny wyraz tego zjawiska pojęciowego, które zawsze zachodzi, ile razy napotykamy dwa przedmioty.

2) Trwałym przedmiotem poznania może być wydarzenie jakieś o określonej dacie z mojego własnego życia. Wydarzyło się ono, jako przedmiot mojego poznania, tylko raz jeden. Wiem jednak stale, że ile razy o niem pomyślę, to myślę o tym samym przedmiocie mojej wiedzy. Zmysłowe wydarzenie, podobnie jak i w pierwszym wypadku, przepadło oddawna, ale przedmiot wspomnienia prowadzi stały, niezmienny byt, niezależny od zmian czasu i bytu zmysłowego.

3) Wreszcie trwałym przedmiotem poznania może być r z e c z w świecie przestrzennym (n. p. piramida Cheopsa). Tutaj może zmieniać się z jednej strony wspomnienia, z drugiej ulegać zmianom sam przedmiot. Identyczność przedmiotu polega jak zresztą i w poprzednich wypadkach na identycznem pojęciu gatunkowem, t. j. na ujęciu pojęciowem. Wszakże występuje tu na jaw i różnica z poprzedniemi wypadkami, a mianowicie kwestja trwałego istnienia przed-

miotu w przeciwieństwie do zmiany jego objawów, i istnienie to jest różne od identyczności w znaczeniu pojęcia danego przedmiotu. Otóż widzimy, że poznanie trwałego bytu rzeczy, niezależnie od zmian naszego zmysłowego wrażenia i niezależnie od wrażeń zmysłowych wogóle jest poznaniem trwałego przedmiotu, w przeciwieństwie do zmian zachodzących w danych zmysłowych. Wprawdzie jest to poznanie pojęciowe, ale nie jest ono zawarte ani w identyczności znaczenia ogólnego pojęcia, ani określonego identycznego przedmiotu naszych wspomnień, ani wreszcie nie jest to to samo, co poznanie identyczności znaczenia imienia własnego danego przedmiotu. Ta właśnie trwałość bytu w świecie rzeczy przedmiotowych była uważana w greckiej filozofji za byt prawdziwy, a później została ujęta w pojęciu materji przez przyrodoznawstwo. Zagadnienie, w jakiej formie nasze poznanie trwałego bytu rzeczy pojedyńczych ma miejsce, nie zostało nawet poruszone przez Arystotelesa i stanowi lukę w jego filozofji. Jasne jest jednak, że tu zachodzi jakiś wypadek ujęcia pojęciowego, który przeszkadza wpadnięciu w idealistyczny paradoksalizm. »Trwały przedmiot istnieje, powiada Cornelius, nawet wtedy, kiedy nie istnieje żadne ze zmysłowych zjawisk, które w tem pojęciu trwałego przedmiotu znajdują swój złączony wyraz«. Pojęciowa kategorja zatem, którą tu potrzeba zastosować jest zupełnie innej logicznej natury, niż pojęciowa kategorja stosowana w dwu wypadkach poprzednich. Zasadnicze zagadnienie: jaka to kategorja?

Ażeby przygotować się do rozstrzygnięcia tej kwestji, należy zbadać wogóle, jak się tworzą pojęcia i jaki jest ich cel. Cornelius zastanawia się więc nad naukowem tworzeniem pojęć, jako najbardziej przejrzystem. Porządek pojęć przeprowadzony przez naukę, uważa on za uporządkowanie przedmiotów w związki prawidłowe (Gesetzmässige) t. j. mające wartość ogólną. Na podstawie tych związków można rozpoznać pojedyńcze przedmioty, jako w danym miejscu dla naszej myśli konieczne. Ogólne związki, poszukiwane przez naukę, stają się przedmiotami wiedzy w ten sam sposób, w jaki są niemi przedmioty, dla których porządkowego układu są one potrzebne. To samo stosuje się i do wyższych

związków czyli t. z. p r a w, aż do ukształtowania teorji systematycznej w danej dziedzinie wiedzy. Tylko w takich razach osiągamy wiedzę o prawidłowym porządku przedmiotów, o ile nauka ustala związki pojęciowe jedynie i wyłącznie określone przez stosunki i podobieństwa, znajdujące się w tych przedmiotach. To też ogólna teorja prowadzi by najmniej nie do tego, jak się to twierdzi w niektórych szkołach, ażeby zastąpić pojedyńczą wiedzę o przedmiotach, ale ażeby wykazać związki przedmiotów poznania i pojąć je jako konieczne.

Zkąd pochodzą różne przedmioty nauk, czyli różne rodzaje porządku pojęciowego, jest to problemat teorjo-poznawczy, ważny nietylko dla każdej pojedyńczej nauki, ale i dla ogólnej teorji wiedzy naukowej. Dlaczego mamy ten a nie inny szereg nauk: gieometrję, chemję, muzykę etc.? Teorja nauki winna wypracować systematyczny porządek swoich przedmiotów, musi więc wyszukać ogólne wglądy (Einsichten), z których się wyjaśni istnienie różnic porządków pojęciowych. Zadanie jej byłoby spełnione, gdyby zdołała pojąć jako związek systematyczny wszystkie rodzaje pojęciowego kształtowania. Kształtowanie pojęciowe przedmiotów wiedzy jest wszelako wcześniejsze niż myślenie naukowe. Wszędzie gdzie ono przenika znajduje już zawsze swoje przedmioty w jakimś szczególnem ukształtowaniu, którego nie stwarza lecz przejmuje je, jako gotowe. Pojęcia liczby, przestrzeni, trwałego przedmiotu, trwałych jego własności, zależność zmian od przyczyn, pojęcie pojęć, pojęcie ludzkiej osobowości, są to formy właściwe myśleniu przednaukowemu i wnoszą się już gotowe do nauki. Materjał ten nauka systematyzuje, bada i przekształca, aż te pierwsze dane staną się zrozumiałe z punktu widzenia teorji systematycznej. Idąc dalej po tej drodze ujawniamy sobie potrzebę wykrycia ostatniego jednolitego związku, któryby się okazał ostatnią zasadą poznaniową dla wszelakiego naukowego poznania. Z drugiej strony podobny regres prowadzi do odszukania pierwszych form d a n e g o (daności?), które tworzą podstawę dla wszystkich kształtowań naukowych. W tym celu musi być odszukany pierwszy materjał, który ulega powiązaniu w pojęcia.

Jak jednak możemy pomyśleć o takim materjale, skoro myśl każda jest już wiązaniem w pojęcia? Te ostatnie dane nie dają się więc określić, nie mogą być ujęte nawet przez takie pojęcia, jak n. p. rzeczy. Mogą one być tylko wskazane bezpośrednio. Wskazać zaś jesteśmy w stanie albo jedną jakąś rzecz, albo jedną cechę, wspólną wielu rzeczom. Wiedza taka, — rezultat wskazania, — będzie wiedzą bezpośrednią.

Jaki jest zakres tej wiedzy? Przedmioty wiedzy bezpośredniej, powiada Cornelius, są to tylko przeżycia świadomości: nasze czucia, uczucia i nasze wyobrażenia (Vorstellungen). Nie należy tu nic więcej. Stan uczuć innego człowieka znany mi jest tylko pośrednio. Kiedy oglądam mój dom z zewnątrz, to wiem, że wewnątrz zobaczę to lub owo. Ta wiedza o przyszłym przedmiocie mego doświadczenia jest też pośrednią. Gdy spostrzegam kawał żelaza, to barwę jego widzę bezpośrednio, zaś wiadomość, że to jest żelazo, doszła do mnie pośrednio.

Wynika ztąd bardzo ważne w teorji Corneliusa rozróżnienie określeń zjawisk. od rzeczowych. Momentalne przeżycie, jako takie, pozwala na stworzenie sądu o wiedzy bezpośredniej, sądu zjawiskowego. Natomiast wszelkie sądy wyrażające oczekiwanie czegoś od danych wiedzy bezpośredniej odnoszą się już do przedmiotów, czyli są pośrednie. N. p. gdy mówię o szarej powierzchni żelaza, mam już oczywiście wiedzę o rzeczy ze stałemi własnościami. Bezpośrednie jest tylko przeżycie (Erlebnis), a i to związane jest w życiu faktycznem z określeniami rzeczowemi. Musimy się jednak nauczyć od tych ostatnich abstrahować.

Tak więc wiedza bezpośrednia są to przeżycia świadomości. Te przeżycia jest to właśnie materjał do pojęciowego kształtowania. Już powyżej była mowa o tem, że systematyki danych przedmiotów trzeba poszukiwać na zasadzie stosunków pomiędzy temi przedmiotami. Daje to nam wskazówki metodyczne do systematyzowania tego wszystkiego, co jest nam dane bezpośrednio. Stosunki pomiędzy aktami przeżyć dane są tylko w jednej świadomości. Przebieg świadomości pomyślany

w dwuch osobach nie pozwala wykryć takich stosunków. Dajmy na to: dwa czucia tonu, związane z dwoma osobami, nie pozwolą na wysnucie harmonijnego ich związku. Dwa takież czucia w jednej świadomości dają ten związek.

Zasadniczym faktem dla związku naszej osobistej świadomości jest, powiada Cornelius, że każda mnogość przedmiotów, przy każdym danym związku bezpośrednich przedmiotów doświadczenia, posiada więcej cech, niż gdyby ta mnogość została rozdzielona na równą mnogość świadomości. Cechy te są to właśnie jakości kształtu (Gestaltsqualitäten). Należy do nich wszystko, co nazywamy stosunkami bezpośrednio danych przedmiotów. Systematyczny porządek tego, co jest nam dane bezpośrednio opiera się na nich i powinien zostać wykryty przez odpowiednią analizę.

Stąd wynikają dalej warunki możliwości doświadczenia. Ażeby istniał przedmiot doświadczenia bezpośredniego musi być dana jedność świadomości. Zaś ta ostatnia nie może powstać inaczej niż jako wiedza o pośrednio danych przedmiotach, obok wiedzy o bezpośrednio danych. Ze zbadania warunków wiedzy bezpośredniej przechodzi się do zbadania warunków wiedzy pośredniej, czyli doświadczenia wogóle. Ten jednolity związek, z którego powinno być wyprowadzone tworzenie się wszelkich pojęć wogóle, jest to z w i ą z e k n a s z y c h p r z e ż y ć w j e d n o ś ć ś w i a d o m o ś c i. Pierwsze zaś twory pojęciowe są to k a t e g o r j e. Tak więc problemat zasadniczy, jak widzieliśmy, jest to odszukanie kategorji leżącej w podstawie sądu egzystencjonalnego. Droga, którą iść trzeba jest to analiza związku naszych przeżyć w jedność świadomości. Tutaj zaznacza się wyraźnie różnica Corneliusa z Kantem. Kant nie rozstrzygnął w sposób zadawalniający kwestji, która była zasadniczą dla krytyki czystego rozumu, a mianowicie: jak rozpoznać wartość sądu a priori dla wszelkiego przyszłego doświadczenia? Sądził on bowiem, że stanie się to wtedy, kiedy stwierdzimy, że przedmioty naszego doświadczenia kierują się wedle praw naszego umysłu. W twierdzeniu tem zawarte jest jednak przekonanie, że prawa naszego umysłu są stale w przeciwstawieniu do zmiennych zjawisk »danych nam« w doświadczeniu; fakt ten podlega jednak właśnie wątpliwości i mu-

siałby być pierwej wyjaśniony na zasadzie badań transcendentalnych. Wskutek niejasności w kwestji powyższej, Kant twierdzi dalej z góry to, czego właśnie powinienby poszukiwać, mianowicie że wszystko co jest »empiryczne«, ma wartość wyłącznie warunkową. Przeciwnie mamy dowody, że doświadczenie daje nam niekoniecznie warunkowe poznanie, n. p. wykrycie nowych substancyj chemicznych. Również i wszystko psychiczne nie jest tylko warunkowo prawdziwe; i tu znajdujemy prawdy bezwzględne, jak n. p. że wszystko przeżyte ma przebieg czasowy, albo też że oglądy i pojęcia są elementami poznania. Przedewszystkiem jednak płodne w szkodliwe następstwa jest założenie dogmatyczne że »rzeczy« działają nasz »umysł« (»Gemütt«) i w ten sposób wywołują zjawiska zmysłowe. Wynika ztąd pozornie zasada że istnieją rzeczy bez zmysłowych jakości, która to zasada prowadzi do circulus viciosus. Wiemy bowiem o rzeczach i ich własnościach tylko z danych zmysłowych. Należałoby więc z danych zmysłowych wyprowadzić poznanie rzeczy. Będzie to »empiryczne« poznanie rzeczy. W tym sensie »rzecz« będzie miała swe oznaczenie w czasie i przestrzeni, stanie się ona prawem dla związków danych zmysłowych. Wszelako wynik ten nie może być przyjęty jako założenie, lecz powinien być osiągnięty przez badanie transcendentalne.

Droga tych badań musi iść przez analizę t. z. przez Kanta »własności rozsądku« t. j. przez badania transcendentalno-logiczne, które uzasadnią sądy, dzielone przez Kanta dogmatycznie na aprioryczne i aposteriori. Transcendalna logika powinna poprzedzać estetykę transcendentalną, gdyż z niej dopiero wynika. Przestrzeń »poza nami« bowiem jest pojęciem i podlega ogólnym prawom pojęciowego kształtowania. Kantowska »dedukcja czystych pojęć rozsądku«, mówi Cornelius, jest to jedno z najważniejszych odkryć Kanta. Cała jednak tablica sądów u Kanta, jest rzeczą zupełnie dogmatyczną. Jak wyprowadzić bowiem ze wspólnej zasady tę tablicę, tego Kant nigdzie nie wykazał. Podział zaś sądów zrobiony jest wedle formy złożonej sądów. nie zaś wedle funkcji rozsądku, która sądy kształtuje. Tej samej jednak złożonej formie sądu mogą odpowiadać rozmaite rodzaje syntezy. N. p. dwa zdania: »to jest znane« i »to jest

żelazo, słownie podpadają pod jedną rubrykę, przedstawiają zaś rozmaite rodzaje syntezy. W pierwszym wypadku synteza różnorodności mego doświadczenia zrobiona jest przez jego podobieństwo. W drugim dokonana jest ona wedle praw związku doświadczenia. Dla oznaczenia więc rodzaju syntezy główne znaczenie ma pojęcie predykatu.

Kant wyprowadza swe kategorje z tablicy sądów. Nie widać tu jednak zgoła, mówi Cornelius, w jakim sensie słuszne jest twierdzenie, że każdy materjał doświadczenia podpada pod te formy? Tak n. p. wedle Kanta odpowiedniość sądów twierdzących i przeczących kategorjom rzeczywistości i negacji jest widocznie nieuzasadniona. W wypadku twierdzenia mamy do czynienia z poznaniem identyczności, w drugim z poznaniem różnicy. Wszelako negacja nie jest złączeniem różnorodności, a twierdzenie nie gwarantuje realności, gdyż bywają także przedmioty nierealne.

Kant przeczuwał zasadę, mówi Cornelius, z której należało wyprowadzić kategorje. W pierwszym wydaniu Krytyki, mówi on: »Każda część naszego doświadczenia zależna jest od warunków, bez których nie istnieje jedność naszego doświadczenia, jako całość«. Zasady tej jednak Kant nie rozwinął.

Związek doświadczenia staje się więc u Corneliusa założeniem metody transcendentalnej. Badanie powinno się rozpocząć, powiada on, od odszukania takiego pojęcia doświadczenia, które stanowi podstawę dla wszelkich sądów. Potrzeba znaleść warunki, które określą wartość wszelakiego a więc i przyszłego doświadczenia. To podstawowe pojęcie doświadczenia powinno być dane apriorycznie jako niezależne od wartości innych sądów a priori i dające właśnie zasadę tym innym sądom. Poznanie to musi nam być dane jako ostatnie. Zadanie poszukiwań transcendentalnych podstaw naszej wiedzy może więc być określone jako sprowadzenie wszelkiego poznania do związku samego naszego doświadczenia jako takiego.

Te najogólniejsze cechy, które muszą należeć do każdego poznania z racji jego przynależności do naszego do-

świadczenia, rozpadają się na dwie klasy: takie, które zależą od używania pewnych pojęć dla jednolitego porządku naszego doświadczenia i takie, które z tego związku wynikają, wtedy nawet kiedy dane bezpośrednio nie są jeszcze uformowane pojęciowo. Związek więc bezpośrednio danego jest ostatniem założeniem metody transcendentalnej.

Na tej zasadzie buduje się systematykę transcendentalną. Autor zastrzega się, że nie postuluje on tu zgoła pojęcia osobowości. Ponieważ jednak chodzi w bezpośrednio danem o stosunek przeżyć, który nie istnieje pomiędzy świadomościami różnych osób, więc zasadniczy stosunek musi być nazwany jednością osobistości. Również tylko w drodze analizy dojdziemy do tego, że przeciwstawimy »jaźń«, działającym na nią przedmiotom. W drodze analizy też okaże się, że żadna mnogość przeżyć w związku jednego przebiegu świadomości nie może być pomyślana inaczej, jak że w tym przebiegu tworzą się pojęcia, które zwykle oznaczamy, jako spostrzeganie niezależnych rzeczy. Dalej, z tych czynników, które warunkują jedność świadomości, wynikają różne sposoby tworzenia pojęć, a co dalej idzie różne rodzaje »pośrednio danego«, różnice »prawdy i fałszu« i warunki wartości naszych pojęć i t. d. Prawa, które z badań tych wynikną dadzą systematykę transcendentalną. Na tych zasadach oparty dalszy ciąg badania rozdziela Cornelius na: 1) poszukiwania najogólniejszych faktów związku naszej osobowej świadomości i zależnych od nich związków przeżyć i 2) poszukiwania skutków wynikających z wprowadzenia stałych oznaczeń słownych dla tych pojęciowych ukształtowań.

CZĘŚĆ I.

Związek »danego« w całości świadomości osobistej. Po określeniu w powyżej wymieniony sposób zadania teorji poznania i wysunięciu na plan pierwszy związku przeżyć w jedność świadomości osobistej, staje się koniecznością zbadanie zjawisk danych w ludzkiej psychice. To też pierwszą część swej pracy poświęca Cornelius fenomenologji transcendentalnej. Co to są

dane zjawiskowe? Oznacza je autor jako »przedmioty dane bezpośrednio albo jako przeżycia naszej świadomości«. Ażeby je znać, nie potrzebujemy mieć wiadomości o innych przedmiotach. Te przeżycia stoją ze sobą w związku, o którym się właśnie myśli, gdy jest mowa o jedności naszej świadomości. Wszystkie dane przeżycia są tylko częściami lub członkami tego jednolitego związku. Jako skutek tego związku znajdują się również w pośród danych bezpośrednich i stosunki pomiędzy pojedyńczemi przedmiotami i dalej, — utworzone przez te stosunki, - pierwsze twory pojęciowe. Metoda, stanowiąca oryginalność Corneliusa i zastosowana do tych badań, polega na wykazaniu jakiemi faktami jednolity przebieg świadomości wyróżnia się od przeżyć rozdzielonych pomiędzy mnogością rozmaitych osób.

Otóż pierwszym faktem, który spostrzegamy, jako najogólniejszą własność naszego związku świadomości jest, że dana nam jest bezpośrednio wielość przedmiotów, które stoją względem siebie w związku, jako bezpośrednio dany przebieg w czasie. Wszędzie, gdzie mamy jakieś przeżycie, stoi ono w związku z innemi przeżyciami, — o ile to jest przeżycie naszej własnej świadomości. Przeżycie izolowane byłoby dla nas równie obce, jak przeżycie jakiejś innej osobistości. Wynika więc ztąd, że żadna część przebiegu naszej świadomości nie może być pomyślona inaczej niż jako mnogość (Mannigfaltigkeit) przeżyć, a każde przeżycie inaczej, niż jako część mnogości. Jest to prawidłowość transcendentalna. Objaśnić faktu tego nie można, gdyż każda próba wyjaśnienia, opierałaby się na założeniu tego faktu.

Mnogość przeżyć dana nam jest, jako przebiegająca czasowo, Mówiąc to, wskazujemy na fakt, który nie dotyczy pojedyńczych przeżyć, ale oznacza ich związek i porządek. Dzięki temu przeżycia bywają »przed« lub »po«.

Otóż fakt związku wyraża się w tem, że każda mnogość posiada własności, których nie posiadają pojedyńcze jej człony. Specjalnie stosunek odnośności w czasie danych części mnogości przeżyć występuje jako trwałość w czasie. Fakt że części przeżyć nigdy nie są nam dane izolowane, ale zawsze w związku przeżyć, sprawia, że żadna część

związku czasowego nie może być wyróżniona bez trwania, pośród którego jest ona właśnie daną. Z drugiej znów strony to, co nazywamy przebiegiem czasowym, dane nam jest przez rozmaitość danego. Jest to czas świadomego życia. Wszystkie czasy zaś świadomego życia, dane nam są jako człony jednego szeregu czasowego. Naturalnie o czasie wiemy tu tylko tyle, że coś było nam dane przed lub po. Zarazem bezpośrednio znany nam jest kierunek przebiegu, jako jednolity. Wiemy bezpośrednio, że przeszłe przeżycie nie wraca i nie staje się znów współczesnem. Jednowymiarowość czasu jest to fakt, że to, co w przebiegu czasowym poprzedzało jakieś przeżycia, będzie poprzedzało wszelkie przeżycie późniejsze. Zarazem należy zastrzec się, że czasowe wyznaczenie jakiegoś przeżycia nie może stać się przedmiotem naszej wiedzy w czasie tego przeżycia i dopiero później dane jest we wspomnieniu. Takie wyznaczenie więc możliwe jest nie w chwilowem przeżyciu ale w jakimś większym kompleksie. Fakt czasowego przebiegu mnogości naszych przeżyć jest podstawą wszelkiego ich rozwoju, jest to więc prawidłowość transcendentalna.

Że ten fakt czasowego przebiegu wchodzi do charakterystyki związku przeżyć w jedność osobowości, poznać możemy przez eksperyment myślowego przydzielenia następujących po sobie przeżyć różnym osobom. Żadna z tych osób, mając jedno tylko przeżycie, nie wiedziałaby nic o następstwie przeżyć.

Każdego czasu świadomego życia mamy więc daną nam mnogość następujących po sobie przeżyć i każde przeżycie dane nam jako część tej mnogości. Z tego wynika, że mamy zawsze dwa rodzaje niedających się do siebie sprowadzić przeżyć i teraźniejszych i przeszłych. Jakość kształtu mnogości teraźniejszych określamy w każdym danym momencie jako współczesność. Przynależność zaś danego do związku świadomości osobowej, określamy jako przeżycie naszej jaźni. Jest to fakt transcendentalny. Czas współczesności jest zawsze wyznaczony przez to przeżycie, o którego współczesnym bycie wiemy. Jest to też fakt niedający się tłumaczyć, a więc transcendentalny.

Obok wiedzy o współczesnem, mamy wiedzę o przeszłem przeżyciu. Niema również wątpliwości, co do tego, że dziś wiemy, żeśmy już o tem samem wiedzieli. Istnieje więc różnica pomiędzy wiedzą o przeżyciu i wiedzą o przedmiocie przeżycia. Mamy więc możność rozróżniania między wiedzą jako współczesną i przedmiotem wiedzy, który nie jest współczesny.

Otóż współczesna wiedza o przeszłem przeżyciu, należy do tego, co nazywamy współczesnem przeżyciem. Wiedza ta nie jest nam dana przez pojęcia. Jest to też fakt transcendentalny.

Fakt, że jesteśmy w stanie rozróżniać bezpośrednio i pierwotnie pomiędzy współczesnym i przeszłym bytem, może być wyrażony w ten sposób, że mamy sobie daną bezpośrednio i zasadniczo różnicę pomiędzy wrażeniem a wyobrażeniem. Różnicy tej wyjaśnić nie można (nawet i przez mniejszą »siłę i cielesność«), można ją tylko opisać, mówiąc, że wrażenie jest wiedzą o współczesnem, wyobrażenie zaś o niewspółczesnem. W tym jednak opisie tkwi już abstrakcja od tych cech kształtu mnogości, w których dane przeżycia występują. Przy wspomnieniu danego przeżycia, złożonego dajmy na to z części a, b, wiemy że mamy sobie dane α, β, które były kiedyś częściami bezpośredniego przeżycia. Z tem twierdzeniem związana jest możliwość postawienia danego przeżycia wśród innych, t. j. jego czasowość.

Wszelka jednak mowa o pojedyńczem przeżyciu jest abstrakcją, w naszej bowiem wiedzy poznanie części poprzedzone jest przez poznanie większych kompleksów; nawet wyznaczenie własności części zawsze zależy od kompleksów, jako części których one się zjawiły. Tak zwane cechy kształtów kompleksów poprzedzają zwykle wiedzę o częściach, n. p. melodja, dyssonans, dźwięk, poprzedzają wiadomość o tonach. O ile więc jakaś mnogość odróżnia się od innej, to w każdem przeżyciu dane nam są nietylko a, b, α, β (tj. mnogość wrażeń i wyobrażeń) ale jeszcze bezpośrednio dana w przeżyciu jakość kształtu danej mnogości. To też o ile mamy wiedzę o współczesnej i przeszłej części naszego przeżycia, to obok tego przeżycia i razem z nim dany nam jest, jako cecha kształtu tego przeżycia, porządek jego części.

O ile w takiej jakości kształtu tkwi wiedza związku z przebiegiem naszego życia, to posiadamy wiedzę o naszem ja. Jest to jaźń (»Ich«) fenomenalna.

Skoro uznaliśmy, że dana nam jest zawsze mnogość, powstaje pytanie, w jaki sposób dane nam jest spostrzeganie części czyli jednostek w mnogości? Otóż, zrazu nigdy nie są nam dane wszystkie części danej mnogości. Te części, które są nam dane w przeciwieństwie do związku całości, są odznaczone, jako współcześnie odróżnione częściowe przeżycia. O nowym czasie może być tylko wtedy mowa, kiedy odróżniamy nową część wobec poprzednich. Ponieważ w przeżyciu każdego momentu dana nam jest mnogość częściowych przeżyć, tam gdzie jest mowa o rozróżnianiu następstwa, musimy rozumieć nietylko rozróżnianie pojedyńczych części, ale i następujących po sobie kompleksów, których członki z kolei mogą być współczesne sobie lub następcze. Ażeby osądzić lub ocenić, że dana nam została mnogość, musimy mieć już pojęcie różnicy. Rozróżnienie to więc przychodzi już później

Rozróżnienie zarazem musi być pojęte jako związek jednej świadomości. Jeżeli bowiem pomyślimy rozróżniane przedmioty jako rozdzielone pomiędzy różne osoby, to każda z nich będzie wiedziała tylko o jednym przedmiocie i nie o rozróżnianiu. Rozróżnianie więc jednej treści od drugiej jest objawem transcendentalnej prawidłowości, t. z. jest nam dane i do niczego innego sprowadzić się nie da.

W fakcie danej nam współczesnej, nowej treści, jako następstwa naszych przeżyć, tkwi więc zarazem wiedza o przeszłem Każda wiedza o przeszłem nazywa się przypomnieniem. Jeżeli więc nasze przeżycie wyrazimy, jak to miało miejsce powyżej, przez a, b, α, β, to wspomnienie należy do części α, β naszych przeżyć

Ażeby wiedza o przeszłem, mówi Cornelius, stała się współczesną, potrzeba, aby jej późniejsze działanie posiadało władzę wskazówki na przeszłość. Fakt, że we współczesnem przeżyciu wspomnienia dana jest nam wiedza o przeszłem przeżyciu nazywa Cornelius symboliczną funkcją przeżycia. Symbol jest to bowiem przedmiot, który będąc nam dany, pociąga za sobą wiedzę o innym przedmiocie.

Naturalnie, dla osiągnięcia wiedzy o przeszłem przeżyciu, niekoniecznie potrzebujemy oddzielnego obrazu pamięciowego, jako współczesnej treści. Przez ten sam fakt już bowiem, że nowa treść podnosi się od dawnego tła, powstaje inna cecha kształtu. Dzięki tej innej jakości kształtu symboliczna funkcja przylega do nowego wrażenia. W ten sposób przedmiot wspomnienia jest znów częścią mnogości przeżyć. Jest to też objawem prawidłowości transcendentalnej.

Wspomnienia przeżyć jest nam dane równie bezpośrednio, jak fakt przebiegu czasu. Nigdy bowiem nie wątpimy, że jakieś przeżycie było albo wcześniej, albo później niż inne i jeżeli później, w to, że było to także później, niż wszystko, co poprzedzało tamte. Jest to właśnie jednowymiarowość szeregu czasowego. Ażebyśmy jednak posiadali o tej jednowymiarowości wiadomość, potrzeba, ażebyśmy wiedzieli, że myślimy o tem samem przeżyciu. Jeżeli przeżycie nazwiemy a, wspomnienia jego zaś a_1, a_2, a_3, to musimy być w stanie zeznawać, że przy a_3, a_2 i a_1 wspominamy to samo a. Oznacza to, że musimy wiedzieć o identyczności przedmiotu wspomnienia. Ponieważ zaś przedmiot może nam być dany albo bezpośrednio, albo pośrednio, t. j. przez symbol, - więc tylko tam może być mowa o identyczności, gdzie jest przynajmniej jeden symbol dla tego przedmiotu. Między mnogością danych przedmiotów nie może, oczywiście, nigdy być identyczności, gdyż 2 przedmioty są 2 a nie 1. Ale dany bezpośrednio przedmiot może być identyczny z danym pośrednio.

Podstawą więc poznania szeregu czasowego jest identyczność przedmiotów, występujących w różnych czasach wspomnień o przeżyciu. I nietylko dla jedności przebiegu czasu poznanie identyczności ma znaczenie zasadnicze, ale wogóle poznanie identyczności jakiegobądź symbolu zależy od poznania identyczności przedmiotu, jest więc niezbędne dla utrzymania jedności naszego poznania. Tylko z pomocą identyczności jakiś przedmiot może być scharakteryzowany w przeciwieństwie do innego. Jeżeli mówimy, że posiadamy wiedzę o jakimś przedmiocie, oznacza to, że dany przedmiot może być wspomniany. Trwałość przedmiotu oznacza tylko trwałość przedmiotu naszych wspo-

mnień o przeżyciu. Jest to więc stan przedmiotu nie czasowy, ale ponad czasowy. Nie ma tu nic do czynienia pojęcie substancjalności, powiada Cornelius, ale tylko związek jedności naszego życia.

Jedność zaś jest to coś od czegoś innego wyodrębnione, a zatem utrzymane w myślach jako identyczne. Taka jedność jest więc rezultatem pierwszych prawidłowości transcendentalnych, które są koniecznemi warunkami związku naszych przeżyć w świadomości. Na tej podstawie opiera się i jednorodność zjawisk, czyli ich podobieństwo, które stanowi podłoże dla wszelakiego tworzenia pojęć.

W dalszym ciągu identyczność przedmiotu, o ile przedmiotem jest następstwo przeżyć, prowadzi do uznania identyczności następstw przeżyć, czyli do wyznaczenia następstw przedmiotów.

Rozwijając dalej to samo rozumowanie, Cornelius rozważa identyczność kompleksów, wydzielenie ich z pośród innych, oddzielenie przedmiotów kompleksów od czasowości i sformowanie w ten sposób wyobrażenia, zamiast czasowo określonego wspomnienia. Tych bardzo ważnych i interesujących analiz nie podajemy tu wszakże gdyż dane powyżej założenia pozwalają już w ramach tego sprawozdania na ocenę wartości metody Corneliusa.

Na zasadzie pojęcia identyczności daje się wprowadzić rozróżnienie między przedmiotami danemi pośrednio i bezpośrednio. Mieliśmy już powyżej pojęcia faktu świadomości bezpośredniego i pośredniego. Widzieliśmy także, iż ażeby jakiś przedmiot był dany pośrednio, musi być dany inny przedmiot bezpośrednio, któryby działał jako symbol pierwszego. W ten sposób fakty świadomości dane bezpośrednio, a więc czucia, wspomnienia, wyobrażenia, sądy, dążenia stają się stałemi przedmiotami naszej wiedzy, jako dane pośrednio przez wspomnienie i poznanie identyczności. Przedmioty tego rodzaju są wyznaczone przez predykaty zjawiskowe i autor nazywa je przedmiotami zjawiskowemi. O ile zaś predykaty przedmiotowe wypowiadają wyznaczenia, które nie odnoszą się do obecnego przeżycia, ale do jego związku z oczekiwanemi przeżyciami, to nie są to już

przedmioty zjawiskowe lecz realne. To też zmysłowe treści czuć należą do przedmiotów myśli zjawiskowych, »rzeczy« zaś należą do grupy drugiej, są one nam bowiem dane pośrednio na zasadzie wspomnień o poprzednich doświadczeniach i na ich zasadzie są pomyślane różne cechy dodatkowe, jako coś, co jest oczekiwane.

Idąc dalej w analizie, nazywa Cornelius te treści, które posiadają funkcje symboliczne i które dają nam jakieś przedmioty pośrednio, »przeżycia intencjonalne«, (»Akty« wedle Brentana). Mamy skłonność do traktowania jako rzeczy wszelkich przedmiotów. Wszelako dla poznania rzeczowych przedmiotów, niezbędne jest przeżycie pośredniczące, które w odróżnieniu od przeżycia »zmysłowego«, nazywa autor »umysłowem«. W każdym poznaniu naturalnie uczestniczy tak zmysłowość jak i rozsądek (Verstand). Podczas gdy własności bezpośredniego poznania są tylko zjawiskowe, własności pośredniego poznania są rzeczowe, dane przez rozum. Ponieważ wszystko, co jest dane bezpośrednio, może być zaliczone do zmysłowości więc rozsądek należy uważać za funkcję zmysłowości. Do wszelkiej współczesnej treści należy odpowiednia cecha kształtu, jako dana bezpośrednio t. j. zmysłowa. Ta cecha kształtu zarazem jest tą częścią danych zmysłowych, przez którą te ostatnie stają się przeżyciem intencjonalnem (Intentionales Erlebnis) t. z. rozsądkiem. Dalej — ponieważ wszystko, co jest dane pośrednio jest nam dane przez symbol, którego znaczenie jest znane i prowadzi za sobą przypomnienie, więc o ile dane pośrednio nie doprowadza odrazu do danego nam bezpośrednio, jest ono wspomnieniem poprzedniego znaczenia symbolu. Cała więc symbolika doprowadza do danego bezpośrednio. Nie ma więc pojęć nie pochodzących ze zmysłowości; pojęciowy porządek wynika więc z fenomenalnego.

Powyżej został zbadany fakt mnogości przeżyć i ich czasowych stosunków do przedmiotu. Pozatem istnieje jeszcze inny rodzaj przeżyć, który jest warunkiem innych własności w ich związku. Wszystkie przedmioty, dane pośrednio zjawiają się, jako mniej lub więcej jednorakie z poprzedniemi

przedmiotami. Wobec tego związek, w jakim nowe przeżycie staje do dawnych, jest to jego jednorodność albo podobieństwo z poprzedniemi przedmiotami. Wiemy więc o czemś nowem, jako o czemś podobnem z poprzedniemi przeżyciami. Powyższe stosuje się tak do jednolitych, jak i do złożonych treści. O każdej treści wiemy, jako o rozróżnionej od poprzednich ale zarazem jako o podobnej, w pewnych granicach. Fakt ten podobieństwa nazywa się rozpoznaniem.

Naprzód każde wrażenie (Eindruck) jest rozpoznane jako przynależne do gatunku przeżyć zw. wrażeniami. Bez tego rozpoznania niema żadnego życia psychicznego. Do wrażeń stosuje się to wszystko, co było powiedziane o treściach bezpośrednich. Razem z danem wrażeniem dana nam jest wiedza o jego podobieństwie lub jednorodności z poprzedniemi, o tem że jest nam z dawnych czasów znane. a także że jest przypomniane. Każde więc wrażenie znanej własności jest zarazem przeżyciem przypomnienia. Ponieważ przeszłość jest tu dana pośrednio. więc wszelkie wrażenie jest już czynnością rozsądku.

Rozpoznawanie jakiejś mnogości jako całości nie potrzebuje być sprowadzane do rozpoznania pojedyńczych części składowych. Każda mnogość bowiem jako taka, ma szczególne własności, które zależą od tego, że mnogość ta jest własnością jednej świadomości. Do tych własności należy i podobieństwo. W akcie rozróżnienia danej treśc od innych tkwi już podobieństwo. Jest to cecha kształtu mnogości. Ponieważ treści nie są nam dane jako wyosobnione a zwykle jako części całości, wydarza się więc, że cechy kształtu nie występują odrazu, a po pewnym czasie. To bowiem, co nazywamy własnościami jakiejś treści, znajduje swoje określenie przez związek tej treści z innemi, t. z. w związku z przynależnością treści do całości przebiegu naszej świadomości. Stosuje się to nietylko do podobieństwa. ale i do wszystkich cech kształtu, t. j. do stosunków (Relationen).

Wszędzie więc, gdzie mówi się o własnościach, chodzi nie o coś takiego, co jest tylko współczesnej treści właściwe, ale o to w czem się wyraża związek tej treści z poprzednim przebiegiem świadomości.

Podobnie jak między przeżyciami, tak i między przedmiotami danemi nam zjawiskowo dane są nam również większe lub mniejsze podobieństwa. Ponieważ zaś wszystkie symbole dla pośrednio danych przedmiotów osiągają swe znaczenie z przedmiotów danych zjawiskowo. więc powiedziane powyżej stosuje się do wszelkich przedmiotów wogóle.

Zależnie od kierunku uwagi, tam gdzie przedmiot dany nam jest pośrednio, rozpoznanie może skierowywać się albo na ten pośrednio dany przedmiot. albo na symbol tego przedmiotu.

Fakt rozpoznania jest podstawą porządku pojęciowego. Żaden bowiem porządek, nawet czasowy, nie mógłby być znany, gdybyśmy nie mieli pojęcia podobieństwa stosunków czasowych; jest to więc prawidłowość transcendentalna, fakt nie dający się dalej sprowadzić.

Rodzaje rozpoznania są to pierwsze rodzaje formowania pojęciowego, czyli pierwsze kategorje, przez które rozum opracowuje dane zmysłowe. Takich kategorji mamy dwie.

Jedną kategorję stanowi rozpoznanie prostego lub złożonego wrażenia, jako podobnego, bez względu na stanowisko w związku dalszych kompleksów, do których tamte kompleksa kiedyś należały (n. p. zielony krąg wśród różnych figur zielonych, zostaje rozpoznany jako zielony).

Drugą kategorję stanowi rozpoznanie obecnego wrażenia jako części dawniej znanych następujących po sobie kompleksów, w których oprócz treści podobnych w sensie pierwszej kategorji, są jeszcze określone inne treści, które po tamtych następowały. Przy rozpoznaniu według drugiej kategorji ujęta jest treść dana obecnie jako człon kompleksu znanego rodzaju i ten kompleks zostaję ujęty w stosunku nie tylko do wspomnianych kompleksów ale także do obecnie dalej idących przeżyć. Kategorję tę napotykamy wszędzie tam, gdzie treść jest tłumaczona jako zjawisko rzeczowego związku.

Ponieważ zwykle treści przeżywane są w kompleksach, więc właściwie kategorja druga jest pierwotną, ogólniejszą, a kategorja pierwsza wtórną. Kate-

gorje te napotykają się w poznaniu ludzkiem wszędzie i wypływają koniecznie z czynników związku doświadczenia. Są więc one koniecznym wynikiem transcendentalnej prawidłowości.

Ponieważ żadna treść nie jest nigdy dana nam wyosobniona, więc jedna treść może być w rozpoznaniu ujęta najrozmaiciej Stosownie do zdarzeń poprzedzających i następujących staje się ona sama inną. Że pomimo to jesteśmy w stanie różne pojęciowe ujęcia odnieść do tego samego przedmiotu, wynika z późniejszego rozpoznania, o ile sam przedmiot jest zjawiskowy. O ile zaś jest to przedmiot rzeczowy, wynika to z późniejszego pojęciowego uporządkowania.

W przeciwieństwie do rzeczy stałych, bezpośrednio dane przedmioty mają tylko byt chwilowy. Byt i przeżycie danego bezpośrednio są to tylko różne wyrażenia tego samego faktu. Należy to więc do pojęcia danego bezpośrednio, że ono istnieje albo jest zauważone. Coś niespostrzeżonego, nie zauważonego, może być tylko czemś danem pośrednio. Powiedziane powyżej stosuje się do części całości i do ich wyróżniania. Byt bezpośrednio danego i nasza wiedza o tem są tem samem.

Odpowiednio do poprzedniego określenia pojęć, widzimy, że pomiędzy przedmiotami danemi bezpośrednio, nie może być mowy o identyczności. Dany przedmiot dopiero przez pośrednictwo innego pojęcia może być uznany za identyczny. Ponieważ każdy przedmiot jest częścią jakichś kompleksów, więc jest on oznaczony przez to położenie, które zajmuje wobec treści poprzedzających go lub następujących po nim. Kompleks dany bezpośrednio, przez sam fakt wyróżniania się od innych kompleksów jest zarazem dany pośrednio, mianowicie o ile jego niewspółczesne części dane są pośrednio. To też należy rozróżniać dwa rodzaje przedmiotów.

1) Przedmiot dany bezpośrednio. złożony za współczesnej częściowej treści razem z cechą kształtu kompleksu (ewentualnie z pojedyńczemi obecnie wyróżnionemi wyobrażeniami niewspólczesnych części kompleksu).

2) Pośrednio dany przedmiot, a właściwie, części kompleksu dane przez cechę kształtu.

Należy zarazem pamiętać, że wspomnienie daje zawsze więcej, niż pierwotna treść. Wynika to stąd, że ponieważ wspominany przedmiot nie był izolowany lecz występował jako część kompleksu, we wspomnieniu wydzielają się stosunki, które za pierwszym razem nie były dane. Ponieważ ten plus zawarty we wspomnieniu, to nic innego jak właśnie stosunki danej treści, więc też nazywamy je jej własnościami.

Wszędzie, gdzie mówimy o danem nam bezpośrednio, jest ono nam dane tylko we wspomnieniu, gdyż wypowiedzenie wymaga już czasu. Bezpośredniość daje się jednak w chwili swego zjawienia się wyróżnić w samem przeżyciu. Nawet wspomnienie o przeżyciu ma cechy odrębne od wspomnienia innego wspomnienia. a—α jest to kompleks inny niż α—α.

Faktycznie nigdy nie jesteśmy w stanie w przebiegu naszych przeżyć rozróżniać w sposób ciągły części następujące po sobie. Przeciwnie, wkrótce osiągamy granicę kiedy części te występują w naszej świadomości jako jednostki. N. p. przy obrocie koła, wspomnienia moje wskazują mnie nie sumę nieskończenie małych części ale jednolitą jakość ruchu koła.

Pełna więc sprzeczności myśl o składaniu się zjawiska skończonego z szeregu ciągłych punktualnych części, nie jest zawarta w pojęciu danego bezpośrednio. Powstaje ona dopiero przez fałszywe traktowanie jako rzeczy treści danej bezpośrednio.

Powiedziane powyżej stosuje się do czasu. Bezpośrednio każda dana część następstwa przeżyć posiada zakończone trwanie czasu, jako jakość pierwotną. Tę jakość nazwijmy trwaniem współczesności (Dauer der Gegenwart).

To trwanie objawia się n. p. w tem, że najzłożeńsze formy odczuwa się jako jednostki.

Rozpoznanie mnogości przychodzi później. W przeciwieństwie do współczesnej mnogości cech danej nam jednostkowej treści, mówimy o współcześnie danych częściach jednego wrażenia albo o jednej mnogości współczesnych czuć

częściowych. Następuje to tam, gdzie w jednostce czasu znajdują się różnice tego rodzaju, jak i w rozróżnionych częściach jednej mnogości następczej. Mnogość takich części musimy oznaczyć jako bezpośrednio daną mnogość części wrażenia. Fakt istnienia takich mnogości uważa Cornelius również, jako konieczność transcendentalną. Możemy bowiem sobie przedstawić istnienie świadomości tego rodzaju przy któremby wrażenie momentu było wyłącznie jednostką n. p. wrażenie tonu, a pozatem naturalnie istniałyby wspomnienia przeszłych wrażeń i ich stosunków. Wszelako u nas dana jest odrazu mnogość wielu tonów lub wielu barw.

Nie ma tu wszelako jeszcze mowy o własnościach przestrzennych współczesnych częściowych wrażeń. Jest to bowiem zupełnie nieuzasadnione twierdzenie, że dane współcześnie jest zarazem danem przestrzennie. Zjawiskowe jakości tonów nie mają w sobie nic przestrzennego. Również połączenia tonów i barw, przeżyć wrażeniowych i wspomnieniowych i t. p. Tylko w czuciach optycznych i haptycznych istnieją pomiędzy częściami mnogości współczesnych stosunki przestrzenne. I to jednak nie jest jeszcze »przestrzeń«, która jest pojęciem drugiej kategorji.

Okazuje się z powiedzianego powyżej, że dane nam bezpośrednio jest podwójnie nieokreślone: po pierwsze, ponieważ rozpoznanie może odbywać się w tym lub innym kierunku, powtóre, ponieważ ujęć w różnych kierunkach może brakować i wtedy dany przedmiot dany jest abstrakcyjnie. Twierdzić więc, że treści czuć są określone, można tylko w tym sensie, że w pewnych warunkach mamy stale dany nam związek tych treści z treściami innemi. W ten to sposób posiadamy niektóre stałe jakości czuć. Stałości nie należy tu jednak pojmować objektywnie, lecz tylko, jako daną bezpośrednio w następstwie zjawisk. Przy częstych zmianach jakości czuć, zaznajemy już tylko cechę kształtu.

To, co jest nam dane pośrednio, także nie jest określone. Pochodzi to ztąd, że rozpoznanie jest wiedzą nietylko o danem wrażeniu, ale i o poprzednich przeżyciach do niego podobnych. Te ostatnie nie są jednak przedmiotami okre-

ślonemi czasowo. Rozpoznanie więc nie jest wiedzą ani o określonych pojedyńczych przedmiotach, ani o mnogości takich określonych przedmiotów, tylko o mnogości podobnych przedmiotów, zresztą bliżej nieokreślonych. W akcie rozpoznania dany jest tylko rodzaj przedmiotów, niezależnie od ich bytu czasowego i to z większą lub mniejszą precyzją. Ten rodzaj przedmiotów poznania nazywa autor: »pojęcia prymitywne«. Pojęcia takie są dane przez rozpoznaną treść i nie są reprezentowane przez słowa. Rozpoznana treść staje się symbolem odpowiedniego pojęcia właśnie przez to, że jest ono rozpoznane jako treść tego rodzaju. Prymitywne pojęcie jest to więc »przedmiot ogólny« w przeciwieństwie do pojedyńczych przedmiotów tu podpadających. Takie pojęcie może być dane nietylko przez obecnie rozpoznane wrażenie ale i przez wspomnienia takiego wrażenia. W tym wypadku nazywamy go wyobrażeniem (Vorstellung). Otóż niema wyobrażenia, któreby nie powstało z rozpoznania jakiegoś przedmiotu, i w ten sposób nie było jakimś pojęciowo określonym rodzajem wspólnoty przedmiotów.

Tak prymitywne pojęcia konkretnych treści, jak i cech abstrakcyjnych tychże, mogą należeć zarówno do 1-szej jak i do 2-giej kategorji. Trzeba tu zauważyć, że znaczenie ogólnego wyobrażenia drugiej kategorji jest zasadniczo różne od prymitywnego pojęcia następczych kompleksów, które występują jako znaczenia wyobrażeń ogólnych pierwszej kategorji. Zawierają one bowiem w sobie cechę prawidła, wedle którego po treści a oczekiwana jest treść *b*, wskutek czego *a* jest symbolem *b*.

Rozpoznanie wrażenia jest zarazem prymitywnym aktem sądu. Wszystkie te przeżycia i rozpoznania, podciągnięcia pod jedną z dwóch kategorji i także osądzenia są to przeżycia jednej chwili i tylko przez refleksję dają się dzielić na różne stany. Sąd prymitywny nie mówi nic o prawdzie lub fałszu. Chodzi w nim tylko o poznanie podobieństwa rodzaju przeżyć.

Z powiedzianego powyżej dają się wyprowadzić najogólniejsze prawa przebiegu wyobrażeń jako przeżyć. Cornelius nazywa je prawidłowością transcen-

dentalną (Gesetzmassigkeit). Prawa te są już uznane w nauce, tu jednak oświetlone są z punktu widzenia transcendentalnego.

I tak mamy przedewszystkiem empirycznie znane prawo skojarzeń na zasadzie styczności (Berührung). Wynika ono z faktu, że każde przeżycie dane nam jest jako część kompleksu. Żaden więc akt jednolitej świadomości nie może być pomyślany bez tego prawa. Przy wspominaniu poprzednich składowych części kompleksu może się wydarzyć, że ma miejsce wspomnienie jednego członu. a zamiast reszty członów ich cechy kształtu. Jest to skojarzenie typu rudymentarnego. Przy częstem powtarzaniu się szeregu członów ustala się skojarzenie tych, które są najczęściej ze sobą złączone. Jest to prawo wprawy (Uebung), i nie ma życia psychicznego, gdzieby to prawo nie miało miejsca.

Ten fakt, że przez rozpoznanie wypowiada się zarazem podobieństwo nowego przeżycia z poprzedniemi przeżyciami, wyraża się empirycznie w t. zw. prawie skojarzenia (assocjacji) przez podobieństwo. Skojarzenia więc przez podobieństwo równie jak i przez styczność są objawem prawidłowości transcendentalnej.

Zasady zdobyte w analizie powyższej przystosowuje dalej Cornelius do zbadania sądów. Wszystko co jest nam dane, jest dane albo jako jedność albo jako mnogość, przy tem jako jedność jest ono częścią mnogości, jako zaś mnogość jest częścią innej mnogości. Mnogość więc ma części w sobie, wobec których jest czemś większem i części te są mniejsze niż sama mnogość. Najmniejszą mnogością jest taka, która posiada o jedną część więcej niż jej część. O ile, przy braku uwzględnienia innych własności części, jedna część kompleksu może zastępować drugą, mówimy, że są one sobie równe. Wszelkie możliwe do pomyślenia kompleksy dają się tak uporządkować, że pewne określone miejsce przypada tym kompleksom, które są sobie równe, zaś sąsiednie miejsce przypada najmniejszym z większych od nich kompleksów, z drugiej zaś strony największym z mniejszych od nich kompleksów.

O ile równe kompleksy nazwiemy »te same«, porządek powyższy nazwiemy jednowymiarowym, albo szeregiem; przejście od jednych kompleksów do drugich nazywa się wtedy kierunkiem. Oczywiście w szeregu są tylko dwa kierunki.

Przez postawienie kompleksu w szereg zostaje określona jego cecha: większość lub mniejszość od innych kompleksów. Nazywa się to jego wielkością. Idąc z większego do coraz mniejszego kompleksu, dochodzimy w końcu do jedności, o ile od niej idziemy w górę otrzymujemy to, co się zowie szereg liczb naturalnych. Każdy z symboli liczbowych otrzymuje razem z miejscem i wielkość. Liczyć przedmiot jest to więc pytać o liczbę kompleksu który z danych przedmiotów się składa. Jako cecha kompleksu przez którą ten właśnie kompleks odróżnia się od innych (swych części), występuje liczba, która jest jego cechą kształtu.

Prawa liczb stosują się do wszelkich kompleksów. Ogólna wartość tych praw nie pochodzi z oglądu lecz wynika z powiedzianego powyżej, ogląd zaś daje tylko przykłady. Cornelius zwraca uwagę, że wyprowadzenie praw arytmetycznych wynika stąd z łatwością. Wszelako wywodów tych nie podaje.

O wielkości mówi się w dwojakim sensie: 1) w sensie mniej lub więcej wrażeń, przyczem różnica (t. z. intensywna wielkość) nie jest pomyślana jako powstająca ze złożenia lub rozdzielenia, części tego samego rodzaju, 2) w sensie. kiedy różnica właśnie powstała przez złożenie lub rozdzielenie części tego samego rodzaju. Ten drugi rodzaj jest to »wielkość ekstensywna«. Różnice między »mniej« lub »więcej« w sensie wielkości ekstensywnych znajdują się w danem bezpośrednio. Intensywność daje się mierzyć tylko przez sprowadzenie analogji z ekstensywnością, n. p. czas mierzy się przez rytmiczność tonów. Możliwość dowolnego podziału jakiejś linji czasu oznacza, że w każdej chwili dana linja czasu równa się pod względem wielkości sumie krótszych linji tej lub innej wielkości. Ciągłość bowiem nie oznacza wcale. że cośkolwiek z daności bezpośredniej składa się z nieskończonej ilości części, a tylko, że w jakiejś dziedzinie

nie znajdujemy granic dla działek. To samo dotyczy twierdzenia, że linja składa się z punktów nierozciągłych. Przedstawiać jako daną skończenie ilość nieskończoną jest pod względem formalnym myślą fałszywa. Powyższe poznania należą do Kantowskich aksjomatów oglądu; wszelako należy tu zaliczyć jeszcze wiele innych twierdzeń, a przedewszystkiem prawa stosunków przedmiotowych czasowych i przestrzennych. Przystosowanie matematyki do przyrody nie jest jednakże dane nam fenomenalnie ale uzasadnione przez dalsze prawa.

Przedmioty ogólne, dane w pojęciach prymitywnych nie mają wyznaczeń czasowych. W przeciwieństwie do nich treści pojedyńcze (indywidualne) dane są zawsze z jakiemś czasowem wyznaczeniem, przed lub po innych treściach indywidualnych. Są to przedmioty realne.

Czasowe wyznaczenie treści realnej może być wyznaczeniem określonego miejsca w przebiegu naszego życia. Przytem możemy przedstawiać sobie treści i ich następstwa znane nam jako przebieg naszej własnej świadomości, ale możemy sobie przedstawić i takie treści, które do tego przebiegu nie należą. Te ostatnie jako dane nam pośrednio i nie należące do żadnego związku realnych treści, — są irrealne. O ile wszelako mamy zasadę zaliczyć je do cudzego przebiegu świadomości, uważamy je za realne.

Realna treść przebiegu naszej własnej świadomości może być tylko albo współczesną, albo przeszłą, albo przyszłą. W razie pierwszym dana jest bezpośrednio, w innych razach pośrednio, przez symbolikę. W wypadkach złożonych funkcja symboliczna dokonywa się przez współdziałanie związków rzeczowych. W końcu jednak i te złożone wypadki sprowadzają się do prostych — wspomnienia i oczekiwania.

Otóż, ażebyśmy mogli wyznaczyć czasowo osobiste przeżycia realne, przeszła treść przeżycia musi być nietylko swego czasu odróżniona, ale jeszcze jako odróżniona wspominana i utrzymana w świadomości w przeciwieństwie do innych treści. Musi więc ona być wspominana

jako część kompleksu, do którego należała, gdyż wyróżnia się tylko przez swoje stanowisko w tym kompleksie od innych podobnych przeżyć. Cornelius rozbiera szczegółowo warunki treści, którą uznajemy za tylko co minioną, dalej lub bliżej odsuniętą i w szeregu wspomnień dokładnie wyznaczoną. Przytem zwraca uwagę, że czasowe stanowisko wspomnianej treści nie potrzebuje być przeżywane w pełni na nowo we wspomnieniu, a może występować jedynie w postaci cechy kształtu wspomnianych kompleksów.

Widzieliśmy już powyżej, że indywidualne treści mogą to być przedmioty realne lub irrealne, w razie gdy są nam dane nie jako czasowo oznaczone treści przebiegu naszej świadomości. Jednakże przez związek innego rodzaju naszych przeżyć, treści takie mogą być wzięte jako realne części przebiegu cudzej świadomości.

Do takiego wyjaśnienia skłania nas szereg doświadczeń. Przedewszystkiem obserwujemy ruchy samych ludzi podobne do naszych w podobnych okolicznościach. Odpowiednie związki każą przypuścić odpowiednie przeżycia realne. Duchowy rozwój, który u nas poprzedzał pewne czynności musi, wedle analogji, poprzedzić takież czynności u innych.

Wyznaczenie takich pośrednio danych przedmiotów, jako obcych przeżyć jest analogiczne do sądu wspomnieniowego naszych własnych przeżyć przeszłych pod tym względem, że występuje tu wiedza o przedmiocie niewspółczesnym, który jednakże jest określony, jako dany bezpośrednio w swoim czasie. Wskutek tego przedmiot ten otrzymuje swoje indywidualne miejsce w czasie i charakterystykę realności. Zresztą charakterystykę cudzych przeżyć otrzymujemy tylko dzięki tym pojęciom, które o naszych własnych przeżyciach posiadamy. Oczywiście wskutek takiego stanu rzeczy podobieństwo cudzej świadomości z naszą nie jest zagwarantowane. Dane nam jest tylko odbicie cudzej świadomości w swoistym nam materjale. Ztąd wynika zasada dla całego poznania: z r o z w a ż a n i a o b c e j ś w i a d o m o ś c i n i e w y k r y j e m y n i g d y n i c n o w e g o.

Podstawą wyjaśnień pewnych fizycznych zdarzeń, przez założenie ich związku ze zdarzeniami psychicznemi, jest fakt,

że obserwujemy zmiany t. z. organizmów w celu pożądanych przeżyć. Zmiany te nazywamy »rozwojem« lub w pewnych warunkach »przystosowaniem«. Przy tej okazji Cornelius robi uwagę, że witalizm nigdy nie został ostatecznie przezwyciężony przez mechanizm.

Już z powiedzianego powyżej można było zauważyć, jak wielką rolę przypisuje Cornelius stanowi psychicznemu oczekiwania przy tworzeniu się poznania »rzeczy«. Widzieliśmy też, w jaki sposób fakt oczekiwania zależny jest od prawidłowości transcendentalnej. Podobnie jak to ma miejsce ze wspomnieniem, oczekiwania nigdy całkowicie nie brakuje, lecz często jest ono zupełnie nieokreślone. Współczesna treść, tak jak i we wspomnieniu, jest tu symbolem dla nieistniejącego przeżycia. Przedmiot oczekiwany, w przeciwieństwie do tylko przedstawianego przedmiotu, przez tę symbolikę osięga swoje miejsce w czasie i jest określony, jako przedmiot realny. Oczekiwanie może występować w stanie rudymentarnym i nie być koniecznie zależne od rozpoznania jego cechy kształtu. W tych razach uwaga zwraca się później na własności tego co było oczekiwane i zeznaje się, że coś zostało spełnione lub zawiodło.

Oczywiście, wskutek mnogości kompleksów, w których dane były treści pewnego rodzaju, rozmaitość skojarzeń jest powodem rozmaitych możliwości oczekiwania. Wszelkie możliwości dają się jednak sprowadzić do jednej typowej formy i przeżycie x staje się warunkiem oczekiwania przeżycia y. Cornelius zwraca tu uwagę, że stosunek pomiędzy warunkiem, a tem, co jest obwarunkowane, jest tylko idealny, t. j. ma charakter pomyślonego. Przytem, warunek jest tylko przeżyciem, nie zaś rzeczowem wydarzeniem. Kiedy jeden z warunków się spełnia, niekoniecznie oczekiwanie musi być spełnione. Oczekiwanie bowiem t. j. jego podstawy, mogą być fałszywe.

Każde przeżycie wskutek prawidłowości transcendentalnej jest członkiem jakiegoś »związku oczekiwań« (Erwartungszusamenhang). Jeżeli szereg zjawisk uporządkowanych w jakimś związku tego rodzaju składa się ze »zjawisk realnych«, mówimy o realnym związku, w przeciwieństwie do idealnego.

O ile wszystkie zjawiska zostają poznane jako przynależne do tego samego związku oczekiwań, wyznacza się on sam, jako przedmiot identyczny z sobą, w przeciwieństwie do innych związków, z któremi może być podobny. Pojęcia identyczności albo różności przeżytego wobec oczekiwanego są to zasadnicze pojęcia dla naszego ogólnego porządku pojęć.

Na tych rozważaniach kończy się część pierwsza pracy Corneliusa. Inne zmiany w ustalonych powyżej stosunkach zachodzą już wskutek przystosowania do pojęć mowy.

Wobec Kanta autor uważa siebie za upoważnionego do stwierdzenia, że »przedmiot dany nam w oglądzie« jest warunkiem poznania w daleko większej mierze, niż to Kant sądził. Przez pojęcie identyczności, określone pojęcie »stałego przedmiotu«, wiążą się w jedność we współczesnem myśleniu różne części naszych przeżyć. Przez poznanie podobieństwa staje się możliwe pojęciowe wyznaczenie każdego przedmiotu w całości, części i stosunkach części ogólnego związku.

Co zaś dotyczy przedmiotu doświadczenia, to u Kanta stoi on poza doświadczeniem; przyswajamy go sobie dopiero przez naszą władzę poznania. U Corneliusa który wychodzi tylko z bezpośrednio danego, bez żadnych dalszych założeń, przedmiot doświadczenia wynika jako rezultat opracowania danych bezpośrednich przez umysł. (Dok. nast.).

J. Metallman.

Filozofja przyrody i teorja poznania A. N. Whiteheada.

(Dokończenie).

CZĘŚĆ II.

1. Zagadnienie bezpośrednich danych.

Czterdzieści lat temu Mach postawił fizyce zadanie następujące. Zasadniczymi elementami przyrody są czucia (Empfindungen). Do nich dają się sprowadzić zarówno t. zw. rzeczy naszego otoczenia jak i nasza jaźń, tak iż w gruncie rzeczy nic prócz tych elementów rzeczywistego niema: barwy, smaki i dotyki, czas i przestrzeń są to tylko czucia lub stosunki między niemi. Na tych bezpośrednich datach opierają się, z nich wyrastają i wszelkie pojęcia naukowe, fizykalne. Stąd odwrotnie analiza każdego pojęcia musi ukazać nam zawsze ostatecznie czucie jako jego zmysłowo-bezpośrednio dostępne jądro. Każde pojęcie ma więc genetycznie źródło w jakiejś »jakości« (czuciu) i wobec analizy takiem pochodzeniem musi się wylegitymować. Znaną jest dokonana przez Macha pod tym kątem widzenia krytyka np pojęcia masy Newtona, pojęcia temperatury itd.[1].

[1] Por. E. Mach: Die Mechanik 1883; Prinz. d. Wärmelehre 1900, 2 wyd.; Erkenntnis u. Irrtum 1906, 2 wyd.; Analyse d. Empfindungen 3 wyd. 1902. Nadto monografję J. Kodisowej: Ernest Mach Przegląd filoz. Z. III/IV str. 133—172, 1918, oraz autora. Zasada ekonomji myślenia Wwa 1914 (Prace filozof. pod red. W. Heinricha Nr. 2).

Niepodobna tutaj wchodzić w to, że naprawdę bynajmniej nie wszystkim pojęciom fizykalnym odpowiadają bezpośrednio dane elementy takie jak czucia, że wymienię tu tylko pojęcia jak pole elektryczne, temperatura, energja, choć — co szczególnie podkreślić trzeba — do tworzenia takich pojęć właśnie doświadczenie niezanalizowane na czucia stworzyło potrzebę i impuls, choć ono także dostarcza materjału. który przy pomocy tych pojęć ma być ostatecznie ujęty. Wynika już choćby stąd wprost, że doświadczenie a czucia to wcale nie tosamo. Tu wystarczy tylko jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że hasło oczyszczenia pojęć fizykalnych od pierwiastków metafizycznych i oparcia ich o bezpośrednie daty zmysłowe wydawało się koniecznie i nierozerwalnie sprzężone z Machowską teorją poznania, zdawało się być konsekwencją tej teorji a nawzajem powodzenie tego hasła zdawało się tę teorję potwierdzać.

Otóż postulat ten podejmuje Whitehead. Rozpoznajemy go w tylokrotnie powtórzonem żądaniu wyrażenia pojęć fizykalnych zapomocą bezpośrednich danych percepcji zmysłowej. Jednakże analiza rzeczywistości prowadzi Whiteheada do wykrycia jako elementów i jakości i zdarzeń, równie jak jakości konkretnych a przytem równie elementarnych, a obok jakości i innych »przedmiotów«, które bynajmniej nie są jedynie logiczną grupą jakości. Wykrywa ta analiza dalej bezpośrednio dane stosunki jak rozciągłość, ciągłość, jednoczesność, strumień zdarzeń. Wydaje się niemal, że do nikogo bardziej jak do Macha stosuje się zarzut który Whitehead stawia dawnej filozofji przyrody, iż »pojmuje (ona) przyrodę poprostu jako kompleks jednego rodzaju elementów połączonych wzajemnemi stosunkami, elementów takich jak albo niezmienne rzeczy albo zdarzenia albo daty zmysłowe« (PK 3/8) Okoliczność ta pokazuje, że postulat Macha jest od rezultatów jego analizy rzeczywistości, od jego teorji wyłącznej realności czuć niezawisły, że daje on się pogodzić z całkiem innemi datami poznania i teorji poznania Macha bynajmniej nie popiera. Nic więc dziwnego, że nie w łonie wszystkich pojęć znajdujemy czucia, choć te pojęcia pochodzą z doświadczenia i do niego się stosują. Co więcej: jeżeli można teorję rzeczywistości Macha oddzielić

od żądania oparcia pojęć fizyki o bezpośrednie dane, to zarazem nasuwa się wniosek, że taki związek między pojęciami a datami zmysłowemi, jaki Mach za Humem przyjmuje, a mianowicie stosunek taki, iż pojęcia są odbiciami naocznych elementów przedstawieniowych, zgoła nie jest konieczny, co psychologja ostatnich dziesiątków lat potwierdza[1]. Żadna więc z części teorji Macha, ani 1) teza, że istnieje tylko jeden typ składników rzeczywistości, ani 2) teza, że pojęcia powstając na gruncie doświadczenia odtwarzają fakta, nie jest wystarczająca ani oczywista, jak się pokazuje w świetle naszej analizy teorji Whiteheada. Im mniej typów elementów, im mniej rodzajów elementów jednego typu, tem mniejsze z góry prawdopodobieństwo sprowadzenia całego bogactwa pojęć i konstrukcyj naukowych do bezpośrednich danych, jeżeli właśnie zażądamy, by konstrukcje te odzwierciedlały fakta elementarne. Temsamem i zadanie postawione fizyce nie daje się utrzymać. Może tu leży jedna z przyczyn ostatecznego niepowodzenia Macha.

Mach przeważnie analizuje materjał historycznie dany. Analizuje a nie konstruuje pojęć. To zaś pociąga za sobą uwagi godne konsekwencje. Analiza bowiem wykrywa jak w chemji (jakościowej) tylko ostateczne pierwiastki, ale nie wykrywa sposobu ich złączenia w całości. Cyanian amonowy i mocznik są, oceniane tylko z rezultatów analizy, identyczne. A przecież te ciała różnią się pod bardzo wieloma względami. Stąd Mach dostrzega o wiele silniej podobieństwa składników rzeczywistości, ich jedność, niż różnice w stosunku konstrukcyj do doświadczenia Stąd zaś dalej ogólnym stosunkiem »pochodzenia« z doświadczenia Mach pokrywa wiele zupełnie różnych form zależności między poznaniem a doświadczeniem. I nie tylko Mach. Niemal cała przyrodnicza, empirystyczna teorja nauki, będąc jak Machowska przeważnie analityczną, idąc mniej lub bardziej śladami Hume'a, czyni podobnie. Mówi się więc, że prawa przyrody pochodzą z doświadczenia, ale także że i hypotezy i teorje zawdzięczają doświadczeniu swe pochodzenie. To-

[1] Por. O. Külpe: Die Realisierung T. I. 1912, str. 138 i n.
[2] E. Mach: Anal. d. Empf.' 3 wyd. 1902, str. 239 i n.

samo ma dotyczyć i zasad w sensie ogólnych prawd, pierwotnie przez doświadczenie nasuniętych a później ponad sprawdzalność empiryczną wyniesionych, i t. zw. fikcyj naukowych i reguł empirycznych A przecież stosunek do doświadczenia nie jest w każdym z tych przypadków identyczny. Prawo jest uogólnieniem indukcyjnem, wyrażającem a) pewną określoną zależność stwierdzoną między pewnemi elementami zjawiska (lub zjawisk), b) zarazem niezależność tego związku od innych elementów tegosamego zjawiska (lub zjawisk), c) niezależność tego związku od konkretnych wartości, jakie przybierać mogą zmierzone elementy wchodzące w ten związek, wreszcie d) niezależność tego związku od wyboru jednoznacznego języka, w którym związek ten wyrażamy [1]. Hypoteza, choć ostatecznie w drodze analizy pozwala wykryć pierwiastki doświadczalne, choć doświadczenie ją nasunęło, nie jest przecież nigdy o b j e k t y w n ą i ogólną zależnością między elementami z j a w i s k a i nigdy się nią nie staje. Hypoteza nigdy nie staje się prawem. Może ona służyć tylko za przesłankę wniosków prawdziwych ze względu na doświadczenie, sama nigdy nie będąc w tym sensie prawdziwą i wprost (nie jako przesłanka) sprawdzalną. Dlatego doświadczenie nie potwierdza hypotezy, może ją natomiast (jako przesłankę) obalić. Prawo przeciwnie może służyć nie tylko za przesłankę dedukcyj -- w tej roli przypomina ono mocno hypotezę a jest nią stale w stosunku do nowych faktów, których jeszcze nie objęło, o których jeszcze nie wiemy, czy się do nich stosuje, w nich sprawdza, — ale i samo wprost jako objektywna zależność stwierdzić się daje. Stąd historja nauki nie zna porzucania praw naukowych, ale zna aż nadto dobrze zmienność hypotez. Hypoteza nadto zawiera zawsze elementy naoczne, intuicyjne, których prawo zawierać nie musi. Taksamo możnaby wykazać odnośnie do teoryj, fikcyj, pojęć empirycznych itp., że nie są to wcale »obrazy« doświadczenia, różne tylko

[1] Por. autora: Zasada ekonomji myślenia Wwa 1914, str. 138 i n., gdzie zwrócono uwagę na ten (ostatnio przez teorję względności szczególnie dobitnie podkreślony) fakt, iż treść i ważność praw nie mają nic wspólnego z ekonomją, która dotyczy formy języka a nie treści praw od formy niezawisłej.

stopniem ekonomiczności, a przedewszystkiem, że udział doświadczenia nie jest w nich zawsze jednakowy i rola jego nie jest jedynym czynnikiem wystarczającym do wyjaśnienia bądźto genezy bądźto ważności tych teoryj, fikcyj itd., że więc w pewnym sensie wolno twierdzić, iż »pochodzą« z doświadczenia, jednakże z zastrzeżeniami co do wyłącznego wpływu doświadczenia, co do stopnia, w jakim zawdzięczają doświadczeniu swe istnienie, oraz głównie co do sensu pojęcia »doświadczenie«. Pojęcie masy lub definicja siły, choć ostatecznie na materjale faktów »się opierają«, nie są jednak w tymsamym sensie uogólnieniem faktów, co np. prawo ciążenia. Usiłowałem to okazać odnośnie do pojęcia siły w mechanice Newtona przez analizę jego trzeciej zasady dynamicznej[1], którą uważa się niemal powszechnie za zupełnie równorzędną pod względem stosunku do doświadczenia z obiema innemi naczelnemi zasadami mechaniki. Starałem się tam zwrócić uwagę na fakt, iż trzecia zasada dynamiczna nie jest prawem empirycznem t. zn. jest co do swego charakteru zgoła inną od tamtych dwóch mimo swego do nich podobieństwa, a mianowicie, mimo podobnego stanowiska w mechanice Newtona. i niewątpliwego zawierania elementów doświadczalnych. Opierając się na wynikach s a m e j analizy, z góry zwróconej ku wyszukaniu pierwiastków empirycznych a nie innych, nie potrafilibyśmy rozróżnić pojęć »empirycznych« nie tylko od fikcyj np. ciała »doskonale« czarnego, ale nawet od zupełnie fantazyjnych przedstawień, bo i w nich odnajdziemy ostatecznie pierwiastki, kiedyś i gdzieś zaczerpnięte z doświadczenia, dalej nie odróżnilibyśmy pojęć użytecznych i hypotez czynnych od pojęć bezpłodnych i hypotez bez znaczenia, zatracilibyśmy więc różnicę nie tylko między tem, co użyteczne, a tem co nieużyteczne, ale i między poznaniem naukowem a nienaukowem, między prawdą a błędem w nauce. W istocie wiemy, że różnica ta u Macha się zatarła.

Zarówno Hume jak i Mach z góry suponuje, że wszystko co nie jest »impresją«, »bezpośrednią daną«, jest jej odbi-

[1] J. Metallman: Das III. dynamische Prinzip von Newton. Archiv f. system. Philos. Zeszyt 1—4. Berlin 1922.

ciem (Hume) albo ekonomicznem nazwaniem takich dat (Mach). Ex definitione rozumie Hume przez »ideę« to, co jest pamięciowem, bladem przedstawieniem żywego doznania, i dlatego, w myśl definicji. »idee«, którym nie odpowiadają impressje, uważa za puste, za nienaukowe. Analogicznie zwłaszcza Avenarius. Szukając »czystego doświadczenia«, ukrytego w pojęciu przyczynowości, zapytuje on się, czy gdy mówimy o stosunku przyczynowym łączącym zjawiska A i B doświadczamy jakiejś konieczności, siły lub przymusu[1]. Zakłada on z góry, że stosunek przyczynowy, jak wszelka wiedza, jest czysto empiryczny, a więc cecha konieczności, jeżeli go charakteryzuje, musi dać się empirycznie wykryć; w przeciwnym razie należy ją usunąć W ten sposób przystępuje on do doświadczenia z pytaniem, postawionem już w duchu pewnej teorji. Rzecz prosta, że szukając konieczności w sensie empirycznej daty, nie znajduje jej, przeto w konsekwencji swej teorji cechę konieczności eliminuje. Następstwo faktu, że Avenarius poszedł tu po linji pewnej teorji, a nie »samych faktów«, jak przypuszał, pokazuje się dalej w tem, że usuwa on »aprioryczne formy« substancji i przyczynowości jako nie należące w rezultacie »krytyki« Kanta do »czystego doświadczenia«, lecz do podmiotu[2], zachowuje natomiast przyczynowość jako następstwo czasowe. Czy jednak »doświadczamy« czasowego porządku zdarzeń? i to taksamo jak zdarzeń samych? Czy czas nie został, jak przyczynowość, przez Kanta przeniesiony do podmiotu a mianowicie jako »forma czystego oglądu«, czy więc i on nie powinien, w sensie teorji Avenariusa, być usunięty z »doświadczenia czystego«? Podniosłem te rzeczy, ażeby okazać, jak zawodną jest ta metoda eliminacji oparta na rzekomo niewzruszonej podstawie pozornej oczywistości tego, czego »naprawdę« »doświadczamy«, jak bardzo posługujemy się urobioną teorją w dążeniu do rzekomo wolnego od teorji doświadczenia, i jak wątpliwem jest pojęcie doświadczenia uważanego za coś, co istnieje całkiem niezawiśle od praw kształtujących poznanie, co historycznie zostało

[1] Avenarius: Die Philos. als Denken der Welt Berlin 1903 str. 51 i n.
[2] Ibidem str. 38 i n., 46.

przez myśl zniekształcone i przez odpowiednią metodę daje się otrzymać znów w pierwotnej nagości i czystości, jak z roztworu odpowiednim odczynnikiem zostaje strącony osad i oddzielony dokładnie od całej reszty roztworu. Jeżeli doświadczenie znaczy, jak właśnie tutaj, tosamo co rzeczywistość poznana minus jej »ujęcie«[1], więc rzeczywistość oderwana nie od takiego lub innego ujęcia, ale od wszelkiego wogóle, to konsekwentnem musi się wydać tylko stanowisko Hume'a, że »wszystkie procesy przedstawiają się jako całkowicie luźne i oddzielone«[2]. Przeciwko tej konsekwencji empiryzmu a więc i przeciw empiryzmowi samemu zwraca się najwidoczniej Whitehead, gdy pokreśla, iż łudzimy się, jakoby można poznać »czynniki przyrody« naprzód, w oderwaniu od wszelkich łączących je stosunków, a potem dopiero szukać tych stosunków. Empiryzm bierze w istocie za punkt wyjścia doznania i ich reprodukcje, czucia itp., słowem treść świadomości subjektywną zamiast indywidualnego doświadczenia, które oczywiście stanowi punkt wyjścia, ale z subjektywną treścią świadomości bynajmniej nie jest identyczne. Szukając zaś składników doświadczenia w sensie empirystycznym, przesądzamy już sprawę znalezienia porządku tych składników i wogóle czynników natury powszechnej należących do warunków doświadczenia. Wreszcie przyjmuje Hume, a także Mach, że gdy przedmiot myśli składa się z elementów n. p. impressja białego marmuru, to i przedstawienie samo tego przedmiotu składa się z tylu przedstawień częściowych, ile przedmiot zawiera elementów. Suma »idej« nie jest jednak »ideą« sumy, ani suma impressyj »własności« białego marmuru impressją tego marmuru[3].

Kierunek ruchu myśli odwrotny, od faktów do pojęć, nadaje się bardziej do tego, ażeby odsłonić nam różnorodność stosunków konstrukcyj do doświadczenia. Whitehead

---

[1] Avenarius: ibidem str. 45.

[2] Hume: Ueber d. menschl. Verstand (wyd. Volksausgabe) str. 41.

[3] Psychologja wypowiada się także stanowczo przeciw pospolitemu mniemaniu, jakoby każde przedstawienie kopjowało spostrzeżenie. Por. E. B. Titchener: Lehrbuch d. Psychol. (tłom. niem. Klemma) Lipsk 1910 T. II. str. 419 i n.

obiera drogę konstrukcji, przygotowaną coprawda dokładną analizą. Ukazuje on nam naprzód prąd zdarzeń oraz elementy bezpośredniego doświadczenia t. j. zdarzenia, w szczególności trwania, łączący je stosunek rozciągłości. Teraz wprowadza ściśle określoną metodę opracowania tych elementów. Bierze pod uwagę trwania jednej »rodziny«, określa »układ abstrakcyjny« takich trwań, tworzy z »układów abstrakcyjnych« — moment«, przy pomocy »momentów« określa czasowy szereg tej rodziny trwań, tego »systemu czasowego«, i dochodzi wreszcie — coprawda w tej fazie w sposób niewytrzymujący krytyki — do wielości »systemów czasowych«. Ostatecznie od wyników analizy doświadczenia zmysłowego prowadzi nas Whitehead jednoznacznie wykreśloną drogą do koncepcyj czasu i przestrzeni fizyki relatywistycznej, które wyrastając z tego doświadczenia nie są przecież jego uogólnieniem, streszczeniem lub kopją. Przeciwnie, pojęcia teoretyczne czasu i przestrzeni, nie zawierają żadnych więcej elementów intuicyjnych. Choć więc Mach podkreśla, że »czas i przestrzeń stoją w ściślejszym związku i okazują się przytem względnie niezależnemi od innych elementów fizykalnych«, oraz że oznaczają one »pod względem fizykalnym funkcjonalną zależność elementów scharakteryzowanych przez czucia zmysłowe« [1], a podkreślając to zbliża się do Whiteheada, który mocno akcentuje tezę, iż czas i przestrzeń stanowią wyraz zależności między faktami poznania zmysłowego, to jednak zachodzi znamienna różność obu teoryj, ujawniona mojem zdaniem nie tylko w charakterze wykrytych typów owych dat, ale głównie w określonej metodzie Whiteheada, wiodącej od dat bezpośrednich do pojęć fizyki współczesnej.

Konieczność zaś takiej odrębnej metody ścisłej ma źródło w tem, że uzgodnienie dat z pojęciami stało się problemem. Takie zagadnienie ani taka możliwość dla Macha nie istniała, ażeby pojęcia nie zawierające elementów intuicyjnych mogły przecież być »adekwatne« z doświadczeniem. Pochodziło to u Macha z fałszywej teorji poznania, uważanego za odtwarzanie dat zmysłowych. Jeżeli 1) czucia są

[1] E. Mach: Anal, d. Empf. str. 266.

jedynemi elementami rzeczywistości, 2) poznanie nasze jest ograniczone, 3) zadaniem poznania jest w myśli odtwarzać fakty zmysłowe, to główny problem, jaki poznanie zdaje się nasuwać, kształtuje się w istocie w sposób następujący: jak ograniczonemi środkami osiągnąć takie poznanie nieskończenie różnorodnych kompleksów i stosunków czuć, któreby odtwarzało te fakty. Odpowiedź na to pytanie, przy tych założeniach, nie mogła wypaść inaczej jak tylko w ten sposób. że ekonomja myśli jest warunkiem, któremu to poznanie musi zadość uczynić. To jest, jak wiadomo, Machowskie rozwiązanie zagadnienia nauki, rozważanej zarówno w przekroju podłużnym, historycznym, jak i poprzecznym, systematycznym. Jeżeli owe założenia teorji Macha utrzymać się nie dają, to i samo pytanie i odpowiedź na nie upada [1]. A przecież i z punktu widzenia Machowskiego musi się nasunąć trudność, którą podniósł Whitehead. Bo, choćby czucia były wyłącznie realnemi, percypujemy przecież wprost ich kompleksy, zwane »rzeczami« [2]; a że »rzeczy« są zmienne co do swych jakości i stosunków, mimo względnej trwałości, że trudno zakreślić granice, gdzie się kończą stosunki jednej chwili i miejsca a zaczynają stosunki innej chwili i miejsca, że przyroda według własnych słów Macha jest »raz dana« — jak tu ująć w sposób ścisły to, co płynne i w wyosobnieniu zmysłom nieuchwytne? Jak zracjonalizować rzeczywistość? Trudność, której próbę rozwiązania znajdujemy właśnie w teorji Whiteheada, leży nie w (nieokreślonej zresztą) ograniczoności poznania wobec nieograniczoności przyrody, ale w tem, jak pogodzić nieokreśloność zdarzeń, unoszonych »prądem przyrody«, oraz nieokreśloność samej percepcji zmysłowej ze ścisłością, wymaganą przez naukę. Problem ten wyłania się wobec stwierdzenia zasadniczej i całkowitej odrębności myśli, która jest toto genere różna od percepcji w swym sposobie ujmowania rzeczywistości. Przy takiem założeniu łączność między teoretycznemi pojęciami fizyki a datami, między »przyczynowemi charakterami« zdarzeń, jak elektrony, a ich »charakterami zjawiskowemi«, jak

[1] Por. autora: Zas. ekon. myśl. Wwa 1914 str. 161 i n.
[2] E. Mach: Erk. u. Irrt. II. wyd. 1906 str. 4 i n.

ogrzanie się drutu przewodzącego, między własnościami struktury zdarzeń, którą stanowią czas i przestrzeń, a samemi zdarzeniami, może być tylko funkcjonalna: causal characters can only be directly known to us as functions of apparent characters; chodzi wszędzie o essential attribute of adequacy for the purpose of defining the apparent characters (PK. 61). Rozwiązanie odnośnego problemu jest więc takie, że stosunek pojęć do faktów winien być związkiem ścisłym, określonym pewną metodą konstrukcyjną, ale nie może być odtwarzaniem. Gdy zaś w tym sensie zacieśni się węzel, łączący konstrukcje fizyki z datami, można słusznie spodziewać się, że mimo iż przechodząc do pojęć, w pewnem znaczeniu zawsze opuszczamy mocny grunt danych (weźmy pod uwagę choćby »układ abstrakcyjny«), nie narazimy przecież fizyki na niebezpieczeństwo zatracenia kontaktu z doświadczeniem[1].

Takie ujęcie problemu stosunku myśli do faktów rzuca też inne światło na zagadnienie rzeczy. Dla Macha jest rzecz, zgodnie z jego teorją wyłącznej realności czuć, jedynie ekonomicznym symbolem względnie trwałego kompleksu czuć i niczem więcej. Oczywiście symbol może być wogóle rozpatrywany z punktu widzenia ekonomji, ale symbol nie jest poznaniem. Chodzi o to, czy to czem jest symbol przesądza już sprawę, czem jest rzecz, przedmiot percepcji, na którą symbol ten wskazuje. Mach jakby zapomniał, że symbol »rzecz« wskazuje nie tylko na coś realnego, ale i na myślowe ujęcie tego czegoś realnego. Rozwiązanie, jakie daje Whitehead, wydaje mi się dlatego głębsze. Stół jest dość nieokreślonym »przedmiotem fizycznym«, który się ciągle zmienia i o którym niesłusznie ciągle mówią jakby o »tymsamym« stole. Ale zawsze jest on, stół percepcji, czemś real-

[1] Por. A. Einstein: Geom. u. Erfahrung Berlin 1921. O przywróceniu związku między geometrją aksjomatyczną a »praktyczną« str. 4 i n. Odtwarzanie faktów w myśli staje się zresztą także z punktu widzenia racjonalizacji doświadczenia niemożliwem żądaniem, bo czyniąc wymaganiu temu zadość, przenieślibyśmy całą chwiejność i nieokreśloność w zakresie percepcji w sferę myśli. Na okoliczność, że poznanie dyskursywne jest właśnie pobieżne w stosunku do faktów (tatsachenflüchtig), zwrócił słusznie uwagę J. Petzoldt: Einf. i. d. Phil. d. reinen Erfahrung T. II. str. 91 i n.

nem (mniejsza o to, czy w sensie »transcendentnym«, czy »immanentnym«), a nie samą nazwą oznaczającą jakiś rzekomo przypadkowy, nierealny zespół niby jedynie realnych elementów, które wykryła analiza, skazana z góry na to, żeby wykryć elementy a nie to, co je łączy, co jest ich porządkiem. Tylko jego realną »tożsamość« możemy słusznie kwestjonować. Gdy jednak myślą ujmę stół, mam pewną ścisłą tożsamość, dla pewnych celów ważną, która oczywiście nie znosi tego, czem jest stół dla percepcji. Dopiero z tego stanowiska możnaby wogóle dyskutować sprawę ekonomiczności symbolu, mającego określone znaczenie t. j. wskazującego na stół abstrakcję, przyczem poza tą dyskusją pozostaje kwestja samej realności stołu.

Whitehead nie tylko nie wyszczególnia czuć-jakości z pomiędzy wielu innych typów elementów przyrody, ale zwraca się przeciw wyszczególnianiu tylko niektórych jakości. So far as reality is concerned, powiada CN. 44., all perceptions are in the same boat... Na tej podstawie potem zwróci się przeciw teorji Einsteina, określającej jednoczesność przy pomocy światła, jak Mach ongi poddawał krytyce mechanistyczne wyjaśnianie zjawisk za przecenianie grupy czuć dotykowych.

Ostatecznie Mach jak i Whitehead, jakkolwiek w rezultacie swej analizy dochodzą do »bezpośrednich danych«, przecież wynikami znacznie się różnią. Otóż nasuwa się pytanie, jak analiza, i to analiza przyrody, może prowadzić do rezultatów tak rozbieżnych. Gdy spojrzymy wstecz, rozbieżność stanowisk w sprawie bezpośrednich danych, okaże się jeszcze znaczniejszą. Od Macha i Avenariusa, poprzez Schuppego i »immanentystów«, Cohena i »neokantystów« marburskich, Külpego i »krytycznych realistów«, aż do »empirystów radykalnych« w stylu Jamesa, Bergsona i i. ciągnie się łańcuch odrębnych, wręcz ścierających się przekonań co do tego, co — zdawałoby się — jest najpewniejsze, bo bezpośrednie, i najmniej dowolne, bo »dane«. W istocie tkwić tu musi zagadnienie poważniejsze, niż się naogół przypuszcza. Powiedzą nam na to, że taki stan rzeczy, jaki wyżej przedstawiliśmy, jest zupełnie naturalny, ponieważ w chwili obudzenia się refleksji nasze myślowe »ujęcia« doświadczenia

są tak zawile splecione z samemi faktami, iż potrzeba długiej i mozolnej pracy analityczno-krytycznej, ażeby dokonać oddzielenia obu czynników, i trudno wobec tego żądać, ażeby ono dało się uskutecznić odrazu i wszechstronnie. Ale jak zrozumieć w takim razie okoliczność, że daty w drodze subtelnej analizy już wykryte przez jednych jako niezaprzeczone fakty, nawet po zwróceniu na nie uwagi i wskazaniu ich wszystkim, jeszcze wcale nie zostały powszechnie stwierdzone, przeciwnie ich bezpośredniość a nawet ich charakter jako dat przez innych bywa podawany w wątpliwość? Przez 20 z górą wieków wierzono, że ciała mają »swój naturalny« ruch. np. »doskonały« ruch po kole, i że ruch ten »sam przez się« wyczerpuje się, gdy n i e działają żadne siły. Nie było rzeczą łatwą znaleźć ogólną zasadę bezwładności. Ale odkąd Galileusz prawdziwość tej zasady okazał, nikt nie może jej nie widzieć i nie uznać. Zdawałoby się, że data bezpośrednia jest właśnie czemś, co może być niewiedzieć jak głęboko ukryte i przesłonięte wmyśleniami« podmiotowemi, ale raz ukazana nie powinna być czemś wątpliwem.

Nasuwa się przypuszczenie, że przyczyna tkwić musi gdzieindziej. Błędność analizy jest ogromnie nieprawdopodobna, i zresztą trudno ją w tym razie wykazać. Zachodzi obawa. czy nie ulegamy tu szczególnemu złudzeniu. Spróbujmy ustalić termin »bezpośredni« i zacznijmy od Whiteheada. Chodzi tu o bezpośrednie dane z m y s ł o w e. Odrazu napotykamy na trudność. W każdej bowiem percepcji bierze udział — z punktu widzenia teorji Whiteheada — prócz umysłu percypującego jeszcze percipient event, a zatem zdarzenie naszego ciała, pośredniczące (»medium«!) między umysłem a przyrodą. P o ś r e d n i o ś ć dat percepcji jest więc ze stanowiska Whiteheada całkiem niewątpliwą. Prawda, że w s a m e j percepcji niema świadomości udziału takich lub innych czynników, a więc ani pośredniości ani bezpośredniości; w chwili jednak, gdy wkracza refleksja, świadomość poznania, stwierdzamy obecność tych czynników, a więc już tylko pośredniość dat. Przypuśćmy zresztą, że zmysłowe dane są bezpośrednie i spróbujmy na nich oprzeć kryterjum bezpośredniości, uważając to za bezpośrednie, na co można i wystarcza tylko wskazać, nie posługując się opisem: jakąś

barwę widzianą, dźwięk słyszany itp. Określenie takie wyklucza odrazu bezpośredniość faktów psychicznych, na które innym wskazać nie umiemy. I odwrotnie: kryterjum, zbudowane na elementach psychicznych, będzie za ciasne i nie pozwoli uznać za bezpośrednie faktów zmysłowych. Idźmy jeszcze dalej i ograniczmy się do zjawisk psychicznych, uważając je chwilowo za całkowicie i par excellence bezpośrednio dane (co dla wielu jest oczywiste). W takim razie nie tylko pewne doznania wypadnie uznać za bezpośrednie daty, ale i stwierdzenie tych doznań, ich przypomnienie, wszelką nad niemi refleksję, jako że i to stwierdzenie, opisywanie należy do sfery »zjawisk« psychicznych. Zatracamy wtedy zupełnie pojęcie poznania, niszczymy przeciwstawność poznania i jego przedmiotu. Im bardziej zbliżamy się do stanowiska, gdzie wszystko staje się »treścią świadomości«, tem bardziej nadto gubi się sens samej bezpośredniości wobec tego, że wszystko w pewnym sensie jest bezpośrednie. Historycznie interesujące jest, że prąd świadomości jest dla Jamesa i Bergsona zupełnie elementarnym i całkiem bezpośrednim faktem, tak jak dla Hume'a i całej psychologji assocjacjonistycznej pewnem było coś wręcz przeciwnego.

Załóżmy jednak, że »bezpośredni« znaczy: »dany bez udziału dawnych przeżyć«; usuwamy tu wpływ kumulacyjnej pracy pamięci, całą przeszłość naszą. Taki sens bezpośredniości nie daje się utrzymać nawet na stanowisku empirystycznem Avenariusa. Poznanie bowiem jest appercepcją, »zamianą nowego na stare, obcego na zwykle, nieznanego na znane« zapomocą assocjacyj, »przedstawień, które dusza władna jest rozwinąć z pozostałości (Residuen) wcześniejszych spostrzeżeń jako środków określających«[1]. Nasza przeszłość jest więc czynnikiem, który współkształtuje i warunkuje każde poznanie, wyklucza zatem bezpośredniość w powyższym sensie tego wyrazu. W samem poznaniu, w akcie samym, znów niema świadomości roli tej przeszłości, ale coprawda niema i świadomości braku tego czynnika, bo niema nic prócz samego tego poznania — aktu; gdy zaś

[1] Avenarius: op. cit. str. 13 i 19.

tylko chcemy scharakteryzować to właśnie poznanie, mówiąc np. że jest ono bezpośrednie a nie inne, bierzemy je już za przedmiot refleksji, a wtedy udział czynnika istotnego w tem poznaniu koniecznie się uświadamia, i co przedtem nie było ani bezpośrednie ani pośrednie, teraz okazuje się właśnie pośredniem.

Rozumie się także przez bezpośrednie daty elementy, dane »bez pośrednictwa« rozumowania, teoryj, interpretacyj itp. Żądanie, ażeby wyjść z bezpośredniości w tym sensie, jest zupełnie zrozumiałe. Chciałoby się uniknąć patrzenia na świat pod kątem widzenia jakiejś przekazanej teorji, uświęconej tradycją lub umocnionej wątpliwym autorytetem, jej jednostronności i nieuchronnych błędów, pragnęłoby się zawrócić z drogi uporczywych historycznie utrwalonych przesądów lub skrzywień; słowem spojrzeć na rzecz własnemi oczyma. Z tego pragnienia wyrósł niewątpliwie pozytywizm, który się skierował przeciw romantycznej »spekulacji« niemieckiej, i z tego źródła bije dotąd ciągle nowa fala ruchu pozytywistycznego. Gdy więc stwierdzono, że a) wychodząc z objawów świadomości jako jedynych danych, nigdy poza świadomość nie wyjdziemy, z drugiej zaś strony b) że biorąc za punkt wyjścia świat bezjakościowy, wzorem Galileusza i Kartezjusza. nie dojdziemy znów odwrotnie nigdy do objawów świadomości, postulat oparcia się o bezpośredniość, względnie powrotu do niej, musi się wydać w zasadzie zupełnie usprawiedliwionym[1]. Pytanie tylko znowu, gdzie szukać tej bezpośredniości i czy uwalniając się od tej lub owej interpretacji, uwalniamy się od wszelkiej wogóle interpretacji a nie podstawiamy jedynie zamiast starej — nowej. Jeżeli powiemy, że to jest bezpośrednie, co nie zostało ujęte w żadną teorję, interpretację, wtedy albo wracamy znowu na stanowisko przeżyć, zmysłowych czy psychicznych, ale w gruncie rzeczy przeżyć, albo zajmujemy stanowisko »czystego doświadczenia«, które jednak nie może być punktem wyjścia poznania, nawet ze stanowiska Avenariusa.

---

[1] Por. W. Heinrich: Teorje i wyniki badań psychol. 1901. Psychologja uczuć 1907. Filozofja grecka 1914 i »O podstawowych zagadnieniach filozofji« Kwart. filoz. T. II. Z. 3.

Wróćmy do sprawy »czystego doświadczenia«. Zauważyłem przedtem, że dążenie do »czystego doświadczenia« jest sformułowane już w sensie pewnej teorji. W istocie pytamy się o wmyślenia ludzkie, »których naprawdę wcale nie doświadczamy«, których eliminacja ukaże nam tylko czyste daty. Jak znaleść jednak te dopełnienia, które mamy eliminować? Czy nie trzeba na to właśnie już wiedzieć, co jest dane? Czy nie jest rzeczą dziwną szukać czystego doświadczenia a odwoływać się przytem do doświadczenia jeszcze »nieoczyszczonego«, o którem nie wiemy, czy i o ile jego świadectwo jest wiarygodne? A tak przecież czyni Avenarius, gdy pyta siebie samego, czy znajdujemy siłę lub konieczność w stosunku przyczynowym. Avenarius posługuje się nadto argumentem, który nazwałbym »historycznym«. Idąc po linji, wskazanej — jak sądzi — przez historję myśli, eliminuje po kolei »appercepcje zasadnicze«. Taki argument jest ogromnie rozpowszechniony. »Tasama« historja służy jednak jednym za »dowód« i poparcie słuszności ich rozwiązania, a drugim dostarcza argumentu wprost przeciwnego. Dyskusja między »immanentystami« a »krytycznymi realistami« zawiera świetne tego przykłady[1]. Dokąd prowadzi ta metoda samego Avenariusa? Historyczna ewolucja zagadnienia substancji zdaje się wskazywać na to, że »musiała nastąpić chwila, kiedy uświadomiono sobie, że to co oznaczano jako własności przedmiotów, są to czucia odbierającego je podmiotu«[2]. W istocie jednak historja rychło dowiodła, że Avenarius się mylił, albowiem rozwój samego pozytywizmu wyszedł poza to stanowisko już w pracy ucznia Avenariusa, Petzoldta[3]. Jestto zupełnie zrozumiałe. Nikt z »danej« historji, przystąpiwszy do niej »nieuprzedzony«, nie wyniósł rozwiązania żadnego zagadnienia; musimy jej zadawać pytania, umiejętnie postawione pytania, jak przyrodzie, t. j. musimy pytać się w duchu już dokonanych uogól-

[1] R. Ettinger-Reichmann: Immanenzphilosophie Göttingen 1916.

[2] Avenarius: op. cit. str. 63 i n.

[3] J. Petzoldt: D. Weltproblem 184 i n., 191. Petzoldt zwalcza pojęcie substancji równie energicznie, jak Avenarius, ale jednocześnie podkreśla, że »spostrzeżona rzecz nie jest tylko subjektywnym na zewnątrz rzutowanym (projizierter) kompleksem czuć«. Str. 191.

nień, »interpretacyj«. Bez wszelkiej »teorji« zginęlibyśmy w historji, jak i w przyrodzie.

Przypuśćmy wszakże, że wyeliminowano pewne określone appercepcje jak siłę, substancję, konieczność itp. Czy dotarlibyśmy do »doświadczenia czystego«? Bynajmniej; wykazalibyśmy tylko, że możemy uwolnić doświadczenie« od niektórych appercepcyj, ale nie, że potrafimy je oderwać od wszelkiej wogóle teorji; tak jak przejście od atomów do elektronów nie dowodzi, że elektrony są ostatecznem ogniwem pewnego procesu. Nie mamy dopóty nawet prawdopodobieństwa, że to zadanie się powiedzie, dopóki zasadniczo nie wykażemy, że możliwe jest doświadczenie bez udziału myśli, że istnieją elementy oznaczone bez udziału czynnika, który oznacza. Jeżeli zaś założymy, że takie elementy wogóle znaleźć się dadzą, to i tak czyste doświadczenie« staje się nie punktem wyjścia, ale postulatem, ideałem, »zadaniem« poznania. Odstęp między empiryzmem Avenariusa a stanowiskiem np. Natorpa [1], jest z tego punktu widzenia mniejszy niż się przypuszcza: dla Natorpa daty są nieskończenie dalekim celem poznania, ale i »czyste doświadczenie« ze stanowiska samego Avenariusa leżeć może dopiero u kresu procesu krytyczno-analitycznego nauk specjalnych i filozofji. Stąd zaś narzuca się wniosek, że daty także w teorji Avenariusa są zawsze tylko prowizorycznemi datami, zawierają zawsze jeszcze »problem« z punktu widzenia ostatecznego celu poznania. Oczywiście niepodobna zapoznawać różnicy obu teoryj: Avenarius drogą analizy, »odejmowania«, eliminacji »dodatków wmyślonych« dąży do dat, Natorp przeciwnie coraz to dalej idącem »wyznaczaniem«, syntezą.

»Fakt surowy« Le Roy w świetle dyskusji Poincaré'go [2] jest też w istocie punktem wyjścia nauki, ale nie jest bynajmniej »datą bezpośrednią« w tem znaczeniu, ażeby był wolny od wszelkiej abstrakcji (a więc »teorji«). Bo »fakt naukowy nie jest niczem innem jak faktem surowym przełożonym na język wygodniejszy«, a zarazem fakt naukowy

---

[1] Natorp: D. log. Grdlagen d. exacten Wissensch. 1910.

[2] Poincaré: Wartość nauki (przekł. pol.) 1908. Str. 142 i n.

jest ponad wątpliwość produktem abstrakcji; fakt zaś surowy o tyle właśnie jest wyrażony w języku »mniej dogodnym«, że jest mniej użyteczną abstrakcją. Abstrakcja wszakże musi być jednostronna. Nikt może lepiej od Whiteheada nie podkreślił tej okoliczności, że fakt nie przestaje być faktem, gdy dochodzimy do niego drogą »intelektualnej analizy« doświadczenia zmysłowego, drogą abstrakcji: a fact in nature has nothing to do with the logical derivation of concepts (PK. 61/9). A więc fakt nie musi być, a może nawet nigdy nie jest »daną bezpośrednią«. Oczywiście czujemy, że w interpretacji Whiteheada zmienia się pojęcie samego faktu, który pierwotnie uchodzi za datę zmysłową, rozszerza się ono, bo rozszerza się pojęcie rzeczywistości. Elektron będzie mógł być faktem w konsekwencji tego stanowiska Whiteheada, ponieważ jest czemś w przyrodzie a nie niczem, ponieważ »charakteryzuje« naukowo zdarzenia, ponieważ jest elementem przyrody, połączonym mnóstwem stosunków z innymi elementami tejże przyrody. Nie tylko Poincaré, ale żaden empirysta nigdyby się na takie stanowisko nie zgodził. Tutaj Whitehead daleko odbiega od empiryzmu w stronę teorji rzeczywistości, której poświęcam rozdział drugi.

Zdawałoby się, że w prawach naukowych mamy nareszcie »daty ostateczne«. Są to bowiem elementy niezależne od zmienności teoryj naukowych. Jeżeli to przyznajemy, to jednak z zastrzeżeniami 1) że są to zawsze dopiero wyniki badań i to w duchu pewnej »teorji«, a nie punkty wyjścia, że 2) są to »daty« nie w sensie czegoś wszechstronnie oznaczonego, bo przeciwnie wyrażają one pewne stosunki z jednej tylko strony widziane, że 3) mają one charakter także narzędziowy t. j. zdolne są prowadzić do nowych dat lub nowych problemów, czego nie można powiedzieć o »bezpośrednich datach« percepcji »zewnętrznej« czy »wewnętrznej« (Mach przyznawał mylnie prawom tylko ten charakter instrumentalny).

W pojęciu »bezpośrednich danych« mamy widocznie jeszcze jeden przykład niezanalizowanego, uważanego za oczywiste, założenia, którem operują obok »zdrowego rozsądku« i nauk specjalnych także liczne kierunki filozoficzne. Dla nas w rezultacie powyższej analizy »wyjść z bezpo-

średniości« może tylko znaczyć: rozpocząć od pewnej jeszcze względnie niezanalizowanej i świadomą refleksją nieobjętej rozmaitości, stanowiącej przedmiot poznania, z zastrzeżeniem, że ta integralna całość nie jest jeszcze przez to bynajmniej »dana«, bardziej pewna, lepiej znana lub pierwotna w sensie niezawisłości od wszelkich pierwiastków konstrukcyjnych, lecz conajwyżej w sensie czasowego poprzedzania celowej analizy. Termin »bezpośredniość« nabiera wskutek takiej interpretacji widocznie cech względności.

Nawet trwania Whiteheada są już produktami analizy, zawierają one przecież czynniki »wyróżnione w pewnej całości«, która jest nieograniczona, obok czynników jakościowo niewyróżnionych. W każdym zaś razie to, co opisuję jako »dane«, jest już zawsze owocem pracy myśli, która z całości percepcją objętej wykrawa pewną część lub oświetla jednę stronę, nigdy samej całości nie mogąc wskazać, innym udzielić.

Whitehead wychodzi z dat bezpośrednich[1] (immediate date of sense-awareness) a szuka »dat ostatecznych« (ultimate date) nauki. Jeśli chodzi o pierwsze, to można zakwestjonować zarówno ich bezpośredniość, jak i ich charakter jako dat — nawet ze stanowiska samej teorji Whiteheada. Bo immediate nie zgadza się, jak widzieliśmy, z istotą sense awareness wobec roli pośredniczącej percipient event; nadto skoro poznanie nie jest bierne, to dat nie można odrywać od myśli w tem znaczeniu, ażeby były one przed myślą i miały być w przyszłości po niej, gdy je wypreparujemy z utkania pojęciowego, i nie możemy mieć pewności, czy to co »wykrywamy«, »znajdujemy«, nie jest już wytworem zdarzenia spostrzeżeniowego, mającego czynny udział i to

[1] Whitehead jakby z wyszukaną ostrożnością unika terminu dany »given« (mówi w ten sposób raz tylko w P. K., termin ten przytaczając w cudzysłowie); używa natomiast wyrażeń »discerned«, »discriminated«, »discovered« itp. W ten sposób w każdym razie chroni czytelnika przed błędnem mniemaniem co do biernej roli poznającego w percepcji; pomimo bowiem, że discerned jest taksamo bierną formą jak given, można w stosunku do przedmiotów percepcji mówić tylko, że są given to us; ale że są discerned by us.

w każdem doświadczeniu. Przyjmując bezpośrednie daty, Whitehead jakgdyby hołduje pozytywizmowi. W istocie jednak, gdy przyjrzymy się bliżej tym datom, dostrzeżemy, jak dalece empiryzm pozytywistyczny jest tu przezwyciężony: do elementarnych dat należą bowiem nie tylko czucia, ale i »przedmioty fizyczne«, przedmioty — rzeczy. Z drugiej strony wszakże Whitehead odbiega niemniej daleko od idealizmu neokantowskiego, gdy stwierdza zmysłową bezpośredniość stosunków jak zdarzenia, jak ciągłość, jednoczesność itd. Pomijam tu trudności, tkwiące w tem stanowisku; zajmę się niemi w rozdziale drugim. W każdym razie wydaje się rzeczą jasną, że jeżeli Whitehead w 40 lat po »mechanice« Macha podejmuje jego hasło ugruntowania pojęć fizyki na danych zmysłowych, i jeżeli do tych danych i stosunki zmysłowo poznawalne zalicza, to zwraca się może znacznie więcej niż przeciw mechanistyce przeciw temu właśnie neokantyzmowi, który świat zmysłowy chciałby wyrugować z fizyki, sprowadzić go do funkcjonalnych, matematycznych stosunków, zastąpić więc bez reszty światem idealnym

Gdy przejdziemy do »dat ostatecznych«, ujrzymy jeszcze raz właściwe oblicze teorji Whiteheada. Elektrony, będąc »ostatecznymi« składnikami przyrody, nie stanowią wszakże istotnego kresu badań, a więc dat raz na zawsze w nauce wykrytych i utrwalonych. Celem nauki jest bowiem ciągłe i nieustanne poszukiwanie »charakterów przyczynowych« zdarzeń. »The climb from the sense-object to the perceptual object and from the perceptual object to the scientific object, and from the complex scientific object (such as the molecule) to the (temporally, in a stage of science[1]) ultimate scientific object (such as the electron) is a steady pursuit of simplicity, permanence and self-sufficiency« (PK. 61/3 i n.). Bo oczywiście nic nas nie uprawnia do przyjęcia, że jesteśmy już u kresu objaśniania fizykalnego, gdy doszliśmy do elektronu. Pewne jest tylko samo dążenie coraz dalej idące do permanence. »Dane ostateczne« byłyby czemś do niczego więcej niesprowadzalnem a więc wyjaśnić się dalej nie da-

[1] Podkreślenie moje.

jącem, granicą racjonalizacji przyrody. Ale Whitehead żywi wiarę niemal niezachwianą w możliwość tej racjonalizacji; bez tej wiary jego filozofja przyrody i teorja poznania nie dałaby się zgoła pojąć. Avenarius nie widzi, że dążenie do czystego doświadczenia w sensie rzeczywistości oczyszczonej od pierwiastków myśli i dążenie do objęcia tej rzeczywistości jednem »najwyższem« pojęciem, są ze sobą całkowicie sprzeczne; ponieważ pierwsze jest szukaniem zmienności i nieskończonej różnorodności faktów, drugie, przeciwnie, szukaniem jedności, która tę różnorodność znosi. W teorji Whiteheada zmierzamy nieograniczenie do racjonalizacji przyrody zapomocą »przedmiotów naukowych«. Niby są to »daty«, a przecież przy pomocy nich właśnie usiłujemy wyjaśnić dopiero świat zmysłowy, niby są one ostatecznymi elementami, a jednak są tylko prowizorycznie takiemi. Także te ostateczne daty okazują się zatem względnemi. Może w pojęciu niewyczerpalności poznania, którą Whitehead podniósł, mieści się i fakt nieograniczonego procesu, który najbardziej zdaje się odpowiadać istocie nauki: każdy krok naprzód odsłania pod »niewzruszonemi« datami nowe problemy, a rozwiązanie problemu prowadzi do wykrystalizowania nowych dat. Pozytywiści jak Mach patrzą na proces ten z jednej tylko strony, gdy absolutyzują daty[1], z przeciwnej mianowicie, niż neokantyści jak Natorp, którzy absolutyzują »problemowy« charakter faktów.

2. Metafizyka realistyczna Whiteheada.

Pomimo, że Whitehead za punkt wyjścia swoich badań bierze immediate data of sense-awareness, do których się stale odwołuje i których znaczenie dla poznania naukowego przyrody stale energicznie podkreśla, posuwając się nieraz

[1] Na stanowisko »zdrowego rozsądku« lepiej się nie powoływać. Łączy ono z pozornym brakiem interpretacji rzeczywisty brak krytycyzmu; jest rezultatem wessania pojęć czasów minionych, często teoryj dawno przebrzmiałych, i rozporządza przeto kategorjami myślenia, które także się zmieniają zależnie od epoki, nie są więc czemś niewzruszonem i nieomylnem. Zdrowy rozsądek to »praktyczna« zdolność niedostrzegania pewnych problemów, skojarzona z »teoretyczną« niezdolnością dostrzegania innych.

aż do twierdzenia, że nasze poznanie zmysłowe jest całem naszem poznaniem przyrody, jego stosunek do metafizyki nie jest negacją. Zwalcza on jedynie pewien typ metafizyki, wyrastający na gruncie pewnego określonego pojęcia doświadczenia. Tam, gdzie Mach i wogóle przyrodniczy empiryzm, a nawet tej miary krytycy nauki co Emil Meyerson[1], mniemają, że już wykraczają »poza« to co dane w sferę transcendentu, gdy chodzi n. p. o przedmioty naszego otoczenia, tam Whitehead jest przekonany, że znajduje się jeszcze w zakresie doświadczenia zmysłowego. I słusznie: przedmiotów nie percypujemy bez jakości, ale niejedną jakość percypujemy bez przedmiotu: dolatujące nas szmery, dźwięki, zapachy; dalej choć stół jest skupieniem jakości (»w tejsamej sytuacji«), nie jest on tylko ich assocjacją lub nazwą kompleksu. U Macha musiało być, jak widzieliśmy, inaczej. Im ciaśniejsze przeciągamy granice tego, co uważamy za rzeczywiste, im wyłączniej to co rzeczywiste utożsamiamy z zmysłowem doświadczeniem, tem obszerniejsze w kolo siebie roztaczamy pole »transcendentu«, na które wstąpić wzbrania nam nauka. U Macha: wszystko co nie jest czuciem, jest pozornie rzeczywiste lub jest jedynie ekonomicznem ujęciem czuć, u Vaihingera: jest fikcją, wypaczeniem tej jedynej rzeczywistości.

Whitehead zwalcza więc pojęcie substancji, ale nie dlatego, żeby ono było naprawdę tylko pustą nazwą, braną mylnie za coś realnego, lub bytem o własnościach niepoznawalnych. Chodzi mu nie tyle o substancję, ile o pewien błąd epistemologiczny. mianowicie o to, że przeniesiono przeciwstawienie czysto gnozeologiczne, t. j. »rzeczy dla myśli« i tejsamej »rzeczy dla percepcji«, — w sferę realną. To przeniesienie było nieuprawnione, bo zapoznaje ono fakt, że różność poznania dyskursywnego i zmysłowego odnośnie do tegosamego przedmiotu nie jest różnością przedmiotów tych poznań. Taksamo. gdy Whitehead zwraca się przeciw dualizmowi »przyrody przyczynowej« i »zjawiskowej«, która ma być reakcją umysłu na działanie pierwszej, opozycja jego

[1] E. Meyerson: Teorje naukowe a rzeczywistość. Przegl. filoz. 1914 Z. III.

godzi znów w fałszywe postawienie kwestji epistemologicznej. Bo przyjmuje się naprzód, że między jedną a drugą przyrodą istnieje działanie przyczynowe, kiedy przecież naprawdę myśmy rozbili jedną przyrodę na dwie, w jednej bezprawnie umieszczając elektrony, jony itp. a w drugiej to, co niby umysł od siebie dodaje jak barwy, dźwięki itp.[1]). Powtóre usiłujemy w ten sposób tłómaczyć, dlaczego taką właśnie poznajemy przyrodę zjawiskową, zapomocą tamtej; ale wyjaśnić poznania, które jest czemś ostatecznem, nie można. Whitehead ma zupełną rację, gdy twierdzi, że tego rodzaju stosunek obu rzeczywistości pociąga za sobą nieuchronnie rozróżnienie tego, co jest w »umyśle« a co »poza umysłem«. To zaś rozróżnienie jest podobnie jak termin »transfenomenalny«, widocznie zarażone błędem przestrzenności; w pojęciu »poza umysłem« lub »transfenomenalny« pokutuje tensam duch, co w terminie transphysica na oznaczenie metafizyki — jestto jak wiadomo przekład przypadkowej nazwy greckiej, oznaczającej położenie porządkowe »pierwszej filozofji« Arystotelesa, na termin czysto przestrzenny. Kantowskiej teorji doświadczenia zawdzięczamy wraz z nowem rozbiciem rzeczywistości na »rzeczy« i »zjawiska« i nową terminologję i sposób myślenia — sit venia verbo — przestrzenny w sprawach poznania. Mutatis mutandis argumentacja Whiteheada stosowałaby się słusznie i do Kanta, do jego dwóch rzeczywistości, jednej »poza« zjawiskami i drugiej, urobionej przez formy umysłu. W każdym razie rozróżnienie »w umyśle« i »poza« nim wcześniej czy później prowadzi bądź do metafizycznego idealizmu Berkeley'owskiego bądź do pozytywistycznego immanentyzmu. Tem więc, że Whitehead tak energicznie zwalcza ową »bifurkację« przyrody, wyjaśnić można, że w konsekwencji zwrócił się w jednej mierze przeciw metafizyce Berkeley'a jak i pozytywizmowi Hume'a. Sens krytyki jest w obu razach tensam: doświadczenie nie może być luźnym konglomeratem impressyj lub idej a zzewnątrz skleić go niepodobna. Ta krytyka wska-

[1] Por. u nas przed laty prawie 25 dokonaną krytykę tego dualizmu przez W. Heinricha: Teorje i wyniki badań psych. 1902, Filozofja grecka do Platona 1913, nadto pracę: O zagadnieniach podstawowych filozofji. Kwart. filoz. T. II. Z. 3. 1924.

zuje jeszcze raz, że Whitehead rozprawia się tylko z pewnemi utartemi błędami epistemologicznemi, które zresztą w konsekwencji prowadzić mogą czyto do metafizyki czyto do jej przeciwieństwa.

Wróćmy do Whiteheadowskiej krytyki doświadczenia. Empiryzm Machowski ująłby swoją teorję doświadczenia w formułę: czucia = doświadczenie = poznanie minus ujęcia; eliminacja ujęć prowadzi więc do »czystego« doświadczenia. U Kanta formuła ta musiałaby przybrać postać: czucia (dane) + ujęcia (podmiotu) = doświadczenie. Whiteheada stanowisko daje się wyrazić tak, że wykrywamy rzeczy jako człony stosunków, a nie naprzód rzeczy a potem stosunki między niemi; przyczem termin rzecz = entity oznacza już właśnie wszelki przedmiot poznania. Podkreślając, że doświadczenie nie jest czemś luźnem, przeciwstawia się Whitehead każdemu empiryzmowi; ale twierdząc, że wykrywamy relatednes a mianowicie rzeczy tylko o ile są połączone stosunkami, daleki jest i od teorji Kanta i neokantyzmu. W istocie stanowisko Whiteheada okaże się zdecydowaną metafizyką realistyczną.

Zrąb jej stanowi stwierdzenie, że rzeczywistość jest twórczym postępem i jako taka jest czemś stale niegotowem, zawsze prowizorycznem i nieprzewidzialnem. Jest ona, słowem, irracjonalna i myśl dopiero szczególnemi metodami stara się ją zracjonalizować. Zarazem jednak nie wolno przeoczać, że w teorji Whiteheada zmysły stwierdzają pewne niezmienne, powtarzające się stosunki, pewien zatem zasadniczy porządek rzeczywistości. Bo cóż znaczy innego, że wykrywają one »przedmioty«, a więc niezmienniki, jeżeli nie to właśnie, że zamieniają to, co ciągle nowe w prądzie stawania się na stare i znane, że stwierdzają zachodzenie pewnego tożsamego porządku, ujawniającego się w tożsamych warunkach? I tu, niemal u progu, zaczynają się trudności tej metafizyki. Bo w takim razie albo rzeczywistość zmysłowa ma charakter w gruncie racjonalny albo już zmysły dokonują częściowej racjonalizacji doświadczenia. Każda z tych możliwości prowadzi do nowych trudności i, przemyślana do końca, sprzeciwia się zasadniczym założeniom teorji Whiteheada. Pierwszą z nich opieram na tem, że zdarzenie

jest stosunkiem między »przedmiotami« a stosunek rozciągłości znów stosunkiem między zdarzeniami, więc między stosunkami, łączącemi »przedmioty«. W ten sposób pomimo, iż »przedmioty« są zawsze związane stosunkami z elementami innymi, same nie są już tylko stosunkami. Przedmioty — niezmienniki byłyby więc ostatecznymi elementami na dnie irracjonalnego prądu przyrody. Tu wyłaniają się kwestje następujące. Zdarzenie jako stosunek suponuje najmniej dwa przedmioty, a jest »scharakteryzowane« tylko przez jeden. Powtóre, przyznając, że rzeczywistość ma charakter racjonalny, sprzeciwiamy się założeniu o postępie twórczym. Ponadto przyjmujemy znów wbrew założeniu teorji bierną rolę percypującego, który odtwarza w percepcji istniejący porządek powtarzalnych, niezmiennych stosunków. Załóżmy drugą z tych możliwości: rzeczywistość ma charakter irracjonalny. Czynna rola percypującego zostaje zachowana zgodnie z teorją Whiteheada. Trudność, jak zmysłami poznać nie tylko stosunki jak zdarzenia, ale i stosunki stosunków jak rozciągłość, odpada; a przynajmniej nie jest ona poważniejsza od kwestji, jak wogóle zracjonalizować coś, co jest irracjonalne. Jeżeli wszakże zgodzimy się, że zmysły rozpoczynają tę robotę, którą kontynuuje myśl, to zacieramy granicę między percepcją a myślą, znosimy zwłaszcza tę ich przeciwstawność, na której teorja poznania Whiteheada mocno się wspiera.

Trudności te nie są zresztą organicznie związane tylko z teorją Whiteheada, z jej założeniami. Pomieszanie charakteru rzeczywistości irracjonalnego i racjonalnego znajdujemy zarówno w metafizycznych doktrynach Heraklita lub Hegla, jak i w empirystycznej teorji Avenariusa, zawartej w jego »Prolegomena«. W drodze podporządkowywania dat t. j. czuć elementarnych, jedynie rzeczywistych, pod pojęcia coraz to ogólniejsze Avenarius dochodzi do jednego jedynego pojęcia, obejmującego całą rzeczywistość. Ale czy nie zawiera się w tej teorji wiara w rozumność tej rzeczywistości, skoro w jednem pojęciu da się zawrzeć całe ostateczne jej poznanie? Usuwając elementy »antropomorficzne«, czynniki wmyślone itp., nie mamy już żadnej innej racji dla przyjęcia możliwości takiego wyczerpującego objęcia rzeczy-

wistości jedną myślą prócz tej, że istnieją głębokie wewnętrzne związki, przenikające tę rzeczywistość nawskroś. Suponując jawnie, że znajdujemy tylko czucia w doświadczeniu, zarazem teorja ta milcząco przyjmuje związki między temi datami, i to realnie istniejące. Skrajny empiryzm okazuje się najczystszą racjonalistyczną metafizyką, gdy tylko opuszcza grunt »bezpośrednich dat«.

Niemniejsze od powyższych trudności zawarte są w innej tezie realistycznej Whiteheada, a mianowicie. że przyroda jest wspólna dla wszystkich percypujących. Przepływ przyrody jest realnością, którą wszyscy bezpośrednio stwierdzamy, chociaż każdy opisać ją może tylko ze swojego »systemu czasowego«; rzeczywistość jest od tych (w zasadzie) nieskończenie wielu możliwych oznaczeń niezawisła, bo jest wspólna wszystkim możliwym aspektom, które tylko dzięki temu porównać możemy. Jednakże poznanie perceptualne przyrody jest poznaniem »od wnętrza«, dokonuje się bowiem jedynie za pośrednictwem i w stosunku do zdarzenia spostrzeżeniowego (percipient event), jest przeto zawsze względne indywidualnie zmienne. Wskutek tego zaś wspólność przyrody staje się tylko hypotezą. W konsekwencji więc nie wolno nam uważać jeszcze za fakt, że znajdujemy, wykrywamy w przyrodzie czynniki jak zdarzenia i t. p., raczej wolno nam jedynie twierdzić, że wszystko co percepcją poznajemy, tak poznajemy jak na to pozwala »zdarzenie spostrzeżeniowe«, a więc nie, że to my wykrywamy te a te czynniki (bo toby suponowało istnienie czegoś i to identycznie wspólnego), ale że mamy takie poznania, które odnosimy w drodze postulatu czy umowy do jakiejś przyrody jako przedmiotu. Słowem, gdy przyroda jest »jakgdyby« wspólna, tedy my tylko »jakgdyby« wykrywamy w niej zdarzenia, przedmioty itd. Do tej trudności i jego źródła wrócimy w rozdziale poświęconym teorji poznania Whiteheada.

Z tą sprawą wiąże się inna, niemniej poważna, rzucająca światło na konsekwencje tezy, iż poznajemy zmysłami bezpośrednio stosunki. Teorja Whiteheada, podkreślając równorzędność jakości i wogóle »przedmiotów« obok stosunków, łączących je, nie skazuje poznania naukowego na po-

znanie tylko stosunków; bo zdarzenia, które są stosunkami, »charakteryzujemy« właśnie zapomocą przedmiotów i to coraz bardziej abstrakcyjnych. I tu znowu mamy cenny rys metafizyczny teorji Whiteheada. Ale kwestja zachodzi teraz następująca. Świat czuć jest każdemu z nas indywidualnie dostępny i komunikować go innym nie możemy. To jest szkopuł każdej teorji empirystycznej, który Whitehead dobrze widział i któremu usiłował się przeciwstawić. Natomiast stosunki między czuciami mogą być nam wspólne, zatem przedmiotowe. Teorje pozytywistyczne i neokantyzm zgodnie w stosunkach widzą przedmiot nauki. Otóż jeżeli stosunki również poznajemy zmysłami, w takim razie wobec relatywizującej roli zdarzenia spostrzeżeniowego trudność pozostaje tasama, co i w odniesieniu do poznania czuć: niema wyjścia poza czucia ku przedmiotowym stosunkom i niewiadomo, jak dojść do wspólnej przyrody.

Stanowisko Whiteheada, sformułowane jako »niezawisłość przyrody od myśli«, nie rozstrzyga wcale powyższej trudności, dotyczącej jednej dla wszystkich przyrody; jest ono że tak powiem konwencjonalistyczne i nie pozwala orzec, czy przyrodę mamy pojąć jakby się zdawało realistycznie czy też jako »treść świadomości«. Ono nam mówi, że możemy i dogodnie jest myśleć o przyrodzie, która jest niezawisła od tego, czy skierowujemy uwagę na tę myśl. Ale to jest kwestja zupełnie inna, czy myślenie o przyrodzie bierzemy samo znów za przedmiot rozważań czy nie, i oczywiście to na sprawę istnienia przyrody, nawet immanentystycznie pojętej, nie ma wpływu. Kwestją jest teraz tylko, czy przyroda się zmienia, gdy się zmienia myślenie o przyrodzie, a nie myślenie o... myśleniu.

Teorja significance ma nas widocznie wyprowadzić naprzód poza prąd zdarzeń, w którym jesteśmy zamknięci, ku przepływowi jednej przyrody, a powtóre poza przyrodę wogóle w inną dziedzinę rzeczywistości, w sferę umysłu. Teorja ta nie ogranicza się do psychologicznego stwierdzenia, że nie umiemy odtwórczo i biernie percypować i spostrzegając wykraczamy poza to, co aktualnie percypujemy, ponieważ percepcja zasilana jest elementami pamięciowemi itp. Orzeka ona znacznie więcej mianowicie, że w bezpośrednio

dostępnym nam wycinku przyrody (trwaniu) tylko pewne elementy są mi jakościowo znane, inne są tylko »zaznaczone« (signified) jako nieznane bliżej człony stosunków, przyczem stosunki te są mi także znane. W ten sposób poznajemy stosunki nie tylko między elementami znanymi, ale i między znanymi a takimi, których nie znamy. Każdy skrawek rzeczywistości okazuje się złączonym nieograniczonem mnóstwem stosunków z resztą, na którą wskazuje. Twierdzenie, że przyroda jest systemem, nabiera treści i pogłębia się. Bo gdzie kres tych stosunków? Przyroda wyprowadza nas poza siebie samą a poznanie staje się nieograniczonym procesem. Uważając fragment rzeczywistości, dostępny nam, za część obszerniejszej całości, stajemy przed zadaniem szukania, śledzenia nici łączących tę część z resztą.

Rzeczywistość przepływu rozciąga się poza przyrodę i obejmuje także umysł. Przyroda staje się częścią szerszej rzeczywistości. scharakteryzowanej jako passage. In passage we reach a connexion of nature with the ultimate metaphysical reality. (CN. 55). Spełnia się tu cel. który wytknął metafizyce Whitehead. Jego metafizyka słusznie nie szuka transfenomenów. Jej zadaniem nie jest też »to explain knowledge, but exhibit in its utmost completeness our concept of reality«. Taka metafizyka jest prawdziwie potrzebna: there is need of a metaphysics whose scope transcends the limitation to nature. Niepodobna zaprzeczyć. Przypatrzmy się wszakże sprawie realności strumienia umysłu.

Nasuwa się mianowicie poważna wątpliwość, czy wobec tego, że umysł jest całkowicie różny od przyrody, że jest on poza serjalnym porządkiem czasowym, że jego akty nie są zdarzeniami w tym sensie co zdarzenia przyrody, bo nie są przecież połączone stosunkiem rozciągłości, że jeżeli jest on wogóle »w czasie«, dlatego iż bezczasową percepcją lub myślą niepodobna poznać rozwijającej się w czasie przyrody, to w każdym razie jest w innym sensie w czasie niż przyroda, czy wobec tego i skąd mamy prawo mówić o prądzie umysłu, jak o przepływie przyrody. Zdawałoby się, że odpowiedź musi się znaleść taka, iż strumień umysłu s t w i e r d z a m y bezpośrednio tak jak strumień przyrody, a tylko wyznaczyć go racjonalnie nie umiemy. W istocie ze strony

psychologów[1] zwrócono uwagę na pierwotny fakt, jakim jest prąd świadomości, wbrew dawnym atomistyczno-substancjalnym wyobrażeniom o niezmiennych stanach. Kazano nam odwołać się do własnego doświadczenia dla stwierdzenia, że akty percepcji, myśli stają się i zapadają w niepowrotną przeszłość, łączą się z innemi i nie powtarzają się. Wszystko, czem Whitehead charakteryzuje przepływ przyrody, stosuje się i do tego stawania się umysłu: transition, contrast and newness and immediacy of happening. Tylko ta właśnie zachodzi istotna różnica, że tu obracamy się ciągle w sferze o b r a z ó w, a analogja, którą się posługujemy, winna być dopiero co do swego u p r a w n i e n i a zbadana. Bo niepowtarzalność ma w sferze przyrody określone znaczenie, skoro niepowtarzalne są »przedmioty« jako cechy zdarzeń, które dla tych »przedmiotów« są »sytuacjami«, ale nie ma określonego znaczenia w sferze umysłu, gdzie nie ma zdarzeń a więc i »przedmiotów«; bo następstwo w czasie inny musi mieć sens w świecie umysłu niż w przyrodzie; bo ciągłość w zakresie przyrody daje się jednoznacznie określić przy pomocy stosunku rozciągłości, ale ciągłość strumienia umysłu wypływa ze świadomości »ja« i określić się nie daje. Każdy zatem z terminów, przy pomocy których pozornie opisujemy identyczne rysy przyrody i umysłu, rzeczywistości jako przepływu, inne ma znaczenie w obszarze przyrody, a inne w świecie umysłu. Gdy więc powiadamy, że także umysł płynie, podstawiamy za termin, jednoznacznie określony w odniesieniu do zdarzeń przyrody, już tylko obraz.

Czy mówiąc o jedności przepływu przyrody i umysłu, mam na myśli s w ó j umysł? Takiej interpretacji teorja Whiteheada nie dopuszcza; chodzi tu przeciwnie o umysł wogóle, o umysł jako rzeczywistość. Postulat wielości i zasadniczej identyczności indywidualnych umysłów jest tu niezaprzeczony i przedstawia w innym jeszcze kierunku wyjście poza bezpośrednie doświadczenie ku rzeczywistości »od nas niezawisłej«.

---

[1] W. James: Psychologie tłom. niem. E. Dürra 1909 str. 148—165 oraz pisma Bergsona.

Fakt, że Whitehead dał się uwieść analogji strumienia przyrody, dowodzi tylko, jak dalece trudno jest oprzeć się potrzebie jedności rzeczywistości; zaś niepowodzenie tej pracy świadczy jedynie, jak trudno o uogólnienia metafizyczne, gdy za podstawę bierze się jeden obszar rzeczywistości i jego »kategorje« przeszczepia na inne obszary rzeczywistości. W filozofji ostatniego ćwierćwiecza takie nieuprawnione przeniesienie pewnych w zakresie przyrody jednoznacznych i wypróbowanych pojęć w sferę świadomości znajduje analogję w Ostwaldowskiej próbie rozszerzenia pojęcia energji i na objawy psychiczne. Ale cóż w rezultacie zostaje z owej mierzalnej ściśle określonej fizykalnej energji, prócz obrazu, gdy mówimy o »energji myślowej«? Gdybyśmy nawet znali i umieli mierzyć energję »nerwową«, to jeszcze przecież stąd do energji myślowej jako skutku tamtej[1] skok jest niemniejszy niż od materji materjalistów do czucia; zmierzylibyśmy conajwyżej równoważność owej energji nerwowej i ciepła, powstałego ze spalań w tkankach lub pracy zwiększonego ciśnienia krwi w naczyniach mózgu. Dlatego niepodobna podzielać radości L. Steina[2], zapewniającego nas, że »in den Energiebegriff lässt sich das Bewusstsein als in seinen Oberbegriff ungezwungen eingliedern«, ani z Ostwaldem żywić nadziei energetycznej interpretacji myślenia, bo właśnie w chwili »włączania« świadomości w zakres pojęcia energji, traci ono swój dobrze określony sens a obejmuje rolę nieokreślonego terminu, przesłaniającego naszą niewiedzę.

Gdy wychodzimy poza zakres percepcji zmysłowej, która uprawnia nas do stwierdzenia płynących zdarzeń i nie-płynących przedmiotów, ku strumieniowi przyrody jako całości, inny jesteśmy zmuszeni przyjąć postulat. Daje się on sformułować w sposób następujący: co jest prawdą w odniesieniu do skończonych i ograniczonych obszarów czasowo-przestrzennych, jest prawdą i w odniesieniu do całości. Jest to tylko postulat a nie prawo; bo prąd zdarzeń stwierdzamy

[1] W. Ostwald: Grundriss d. Natphil. Lipsk 1908. Str. 187 i n.

[2] L. Stein: Philos. Strömungen d. Gegenwart, Stuttgart 1908. Str. 90 i n.

dzięki niezmiennikom »przedmiotom«, ale gdzież niezmiennik, charakteryzujący zdarzenie, jakiem jest płynięcie przyrody jako całości? Postulujemy tu widocznie niezmienną, powtarzalną strukturę wszystkich części przyrody. Nie chodzi tu już o problem niezawisłości przyrody od percypującego, jej wspólności dla wszystkich. W grę wchodzi teraz założenie jednostajności przyrody w sensie zasadniczej jednakowości wszystkich jej części mimo jednokierunkowości prądu zdarzeń. Bergson jak wiadomo zaprzeczył prawidłowości rzeczywistości, mając zapewne na myśli rzeczywistość jako całość, a nie skończone jej obszary. To założenie, ukryte mojem zdaniem w teorji Whiteheada, wskazuje niedwuznacznie, że niepodobna wydostać się poza ciasny obręb percepcji, ażeby nie oprzeć się o postulaty dotyczące całości, a więc w gruncie rzeczy metafizyczne. »Eter zdarzeniowy« Whiteheada, t. j. postulat, że »zawsze i wszędzie coś się dzieje«, jest prawdziwą koncepcją metafizyczną. Eter przestał być metafizycznym bytem, ale ostał się jako zasada ontologiczna.

Metafizyka Whiteheada znajduje wreszcie wyraz w rozszerzeniu kryterjum rzeczywistości na gruncie nauki specjalnej. Abstrakcje nauki stają się realne: elektrony, drobiny, jony, ze wszystkich abstrakcyj współcześnie grające najprzedniejszą rolę. Nie są to »transcendentne byty« ani »narzędzia badania«, ale konkretne czynniki przyrody, realne jak zdarzenia i przedmioty, choć zmysłowo niedostrzegalne.

Nie potrzeba dodawać, że ten realizm Whiteheada odbiega daleko od stanowiska fizyki XIX i XX w., która — o ile nie jest fenomenalistyczna — trzyma się kurczowo dualizmu świata drgań eteru, powietrza itp., ilościowego świata tych czy owych »ostatecznych« cząstek materji czy też »cząstek działania«, oraz świata jakości. Nawet ostrożni wyznawcy krytycznego realizmu jak A. Messer są zdania, że fizyka nas poprostu tego uczy, iż tak jest, że więc ona dostarcza nam wprost argumentu przeciw »naiwnemu« realizmowi, o ile ten wyznaje przekonanie, że jakości przypisać

[1] A. Messer: Einführung i. d. Erkenntnistheorie 1908 str. 50 i n, 60, 112 i n.

trzeba samym przedmiotom. W istocie przecież nie jest to rezultat badań, ale założenie, którego fizyka sama nie usprawiedliwia, którego nie bada i badać nie może. co do którego zatem nie może nas niczego nauczyć, choć to założenie okazało się dotąd w jej zakresie metodologicznie płodne. Żadna nauka nie może nam objaśnić tego, co jej samej służy za niezbadaną bliżej supozycję. Whitehead daje nam próbę oparcia fizyki na innej podstawie z wykluczeniem dualizmu. Ale nie powinniśmy się łudzić, że i ta podstawa nie może być dyskutowana z punktu widzenia samej fizyki. Fizyka nie może nam udzielić argumentów za lub przeciw pewnej teorji rzeczywistości. Zagadnienie bowiem i jego rozwiązanie istnieje dopiero na gruncie teorji poznania względnie metafizyki.

Dlatego jest rzeczą jasną i to, że fizyka nie może zadecydować o tem, iż winniśmy elektrony itp. uważać za realne, ponieważ ich teorja jest prawdziwa czyli ponieważ prawa, które fizyka sformułowała i zawarła w teorji, przypuszczającej istnienie elektronów i określającej ich naturę, okazały się słusznemi. Gdyby tak było. musielibyśmy się zgodzić na to, że nasze pojęcie o rzeczywistości będzie się zmieniało, ilekroć nauka przejdzie od jednej teorji do drugiej; bo właśnie tem, co nauka burzy w swym pochodzie są hypotezy i teorje. Powtóre wypadałoby nieraz pojęcia o rzeczywistości tworzyć na podstawie sprzecznych teoryj dwóch różnych nauk lub nawet tej samej nauki. W łonie samej fizyki dzisiejszej należałoby, zgadzając się z Whiteheadem na wspomniane kryterjum rzeczywistości elektronów, uznać za rzeczywiste kwanta działania a jednocześnie i atomy materjalne, ładunki elektronowe i eter rozdrgany falami. Przecież ten eter, który Whitehead odrzuca, jest doniosłym składnikiem teorji H. A. Lorentza, teorji uważanej za prawdziwą, powinien więc być rzeczywisty. Dyskusja między relatywistami a ich przeciwnikami przestałaby obchodzić tylko fizyków, a nabrałaby znaczenia metafizycznego. W istocie jednak »kwanta giną, nie wiemy dlaczego, w ciągłym ośrodku przestrzeni; tętno rytmicznych wstrząśnień ośrodka milknie u progu materji. Nie pojmujemy związku między spazmami materjalnego atomu a falą w eterze; nie dostrzegamy połączeń,

które między kwantami a jednostkowemi ładunkami elektrycznemi istnieć muszą«[1]...

Zawsze więc pozostaje otwartem pytanie, czy właśnie to pojęcie rzeczywistości, które przyjęła nauka specjalna, da się utrzymać. Whitehead uważając elektrony za realne, posługuje się najwidoczniej skądinąd, nie z fizyki, zaczerpniętym sprawdzianem rzeczywistości. Rozszerza on sferę tego, co rzeczywiste, znacznie poza to, co przyznał fenomenalizm a nawet krytyczny realizm. Rzeczywistem jest bowiem nie tylko to, co konkretne i indywidualne (zdarzenie), ale i to, co abstrakcyjne (»przedmiot«); zarówno to, co aktualne (zdarzenie) jak i to, co możliwe (»przedmiot«); nie tylko człony stosunków (»przedmioty«), ale i same stosunki (rozciągłość, czas, przestrzeń): zarówno prąd zdarzeń jak i przepływ umysłu; nie tylko to, co percepcją stwierdzamy, ale i to nawet, co tylko myślą ujmujemy (»przedmioty naukowe«). Wszystko to czynniki, które są w przyrodzie, są czemś, a nie niczem. Tak rozległe przekroczenie granicy tego, co za rzeczywiste uważa nie tylko potoczny rozum, ale i pozytywizm, empiryzm, wymaga oczywiście obszernego uzasadnienia. Whitehead jakgdyby świadomie buduje ontologję, odpowiadającą zupełnie bezwiednej ontologji fizyków: wszystko co fizyk uważa, nie uzasadniając i nie analizując bliżej, w toku swych badań i rozumowań za realne, elektrony i eter, fale elektromagnetyczne czy zmysłowe fakta, wszystko to tutaj świadomie podniesione do rzędu istniejących czynników przyrody. Fizyka tej ontologji nie uzasadnia; gdzież więc szukać jej uprawnienia? Whitehead go także nie daje. Albowiem to, że »przyroda jest systemem«, którego takimi samymi członami są elektrony jak i barwy i zdarzenia konkretne, to jest konsekwencją przyjętego kryterjum rzeczywistości, a nie jego uzasadnieniem. W nadaniu takiego rozpięcia znaczeniu rzeczywistości wyraża się być może odwieczna potrzeba metafizyki; albowiem poszukując rzeczywistości w tym sensie szerokim nie możemy się zatrzymać wraz z nauką przy tem, co zmysły

[1] W. Natanson: O sprzecznościach w obrazie Natury. Przegląd Warsz. 1923. Zesz. 22. str. 7 i n.

»wprost« mówią lub percepcja wewnętrzna. Ale samo takie właśnie znaczenie rzeczywistości nie jest jeszcze eo ipso usprawiedliwione [1].

Whitehead zwalcza pewne błędy epistemologiczne, które doprowadziły do fałszywej metafizyki. Z drugiej strony sam pewien typ metafizyki uważa za możliwy, nawet za potrzebny. Jednakże metafizykę tę zostawia nierozwiniętą, jakby na uboczu, bez wpływu i roli w kształtowaniu się obrazu przyrody. Zadanie filozofji przyrody sformułowane jest — jak niebawem zobaczymy — tak, jakgdyby nie było metafizyki i można się było dobrze bez niej obejść, kreśląc obraz nawet tak ogólny, jak to czyni filozofja przyrody. Ale jak rzeczywistość metafizyczna mająca styczność z przyrodą, może nie wpływać na nią w sposób, któryby był przynajmniej współdecydującym o obrazie przyrody? Jak możemy poznając przyrodę rezygnować z poznania tej głębszej rzeczywistości, z którą się tamta łączy? Jeżeli potrzeba nam metafizyki, to dlatego, że nauki specjalne i ich obraz nam nie wystarczają; ale na co metafizyka, która nie ma wpływu nawet na ten aspekt przyrody, jaki kształtuje filozofja przyrody? Istnienie tej metafizyki przypomina »istnienie« eteru we fizyce dzisiejszej: jest, choć wszystko tak się da przedstawić, jakgdyby go nie było. Taka metafizyka utrzymać się nie da; została ona utworem w całokształcie teorji Whiteheada szczątkowym. Odbić się to musiało przedewszystkiem na samej filozofji przyrody Whiteheada. (Dok. nast.)

[1] Mnożą się dziś coraz częściej głosy, że nie możemy percepcyj tego lub owego zmysłu wyszczególniać i na nich opierać sprawdzianu rzeczywistości. Ale czy stąd wynika, że nie możemy go zbudować na percepcjach wogóle? Bavink (Probl. u. Ergeb. d. Naturwiss. 2 wyd. 1921. Str. 26; Grundriss d. neueren Atomistik 1922, str. 24 i n.) jest zdania. że drobiny są realne tak jak komórki liścia, bo jedyną miarą realności jest związek logiczny (!) poszczególnych »poznań częściowych« (Teilerkenntnisse). O wiele ostrożniejszy jest, jeśli chodzi o sprawę rzeczywistości drobin i elektronów, tej miary badacz jak J. Perrin (Atome. 2 wyd niem. 1920 str. 189 i n.) podkreślając, że »jakkolwiek myśl o istnieniu drobin i atomów się nam narzuca, musimy mieć zawsze możność znalezienia wyrazu dla widzialnej egzystencji, nie uciekając się do elementów niewidzialnych«. Te dwie opinje niechaj mówią same za siebie, ile można właśnie twierdzić o rzeczywistości przedmiotów fizyki bez wszelkiej teorji samej rzeczywistości.

Włodzimierz Szyłkarski.

Rzut oka na rozwój spekulacji ontologistycznej.

Anzelm — Parmenides — Spinoza — Hegel.

Ontologicznym nazywa Kant argument, z oderwanej idei, którą mamy o Bogu, wyprowadzający analitycznie Jego istnienie, jako zawarte w samem pojęciu Istoty Najwyższej.

Korzystając z tego od czasów Krytyki czystego rozumu powszechnie przyjętego terminu, ontologistycznemi nazywamy wywody oderwane, które usiłują drogą analizy pojęć, nie oglądającej się i nie szukającej oparcia ani w wewnętrznem, ani w zewnętrznem doświadczeniu[1], rozwiązać cztery zasadnicze, kolejno występujące zagadnienia metafizyczne o istnieniu bytu bezwzględnego, jego własnościach, ogólnym stosunku do świata, wreszcie jego objawianiu się i rozwijaniu się we wszechświecie.

Wywody aprioryczne, poświęcone tym zagadnieniom, tworzą cztery momenty, których stosunek wzajemny mogli byśmy ująć w obrazie czterech coraz to szerszych kół o wspólnym środku.

Rozszerzaniu się zakresu spekulacji ontologistycznej, czyli logicznej następczości jej momentów zasadniczych następczość chronologiczna odpowiada w pewnej tylko mierze: w dziejach bowiem myśli filozoficznej zdarza się nieraz, iż późniejsze dociekania przebiegają część tylko drogi, którą przebyły dociekania wcześniejsze.

[1] Drogi, które prowadzą do argumentu ontologicznego, »abstrahiren — powiada Kant (Kritik d. rein. Vern. Kehrb. S. 467) — von aller Erfahrung und schliessen gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache».

Pierwsze koło tworzą wywody, którym początek daje Arcybiskup Kantuaryjski swoim słynnym argumentem. Dzieje pierwszego momentu są zatem dziejami dowodu ontologicznego. W filozofji średniowiecznej z jednej strony, w filozofji nowożytnej przed Kantem, z drugiej, dzieje te przebiegają dwie równoległe naogół linje, których skrajne punkta możemy oznaczyć w pierwszym wypadku imionami Anzelma i Dunsa Szkota, — imionami Kartezjusza i Leibniza, w drugim.

Następne koło tworzą wywody Parmenidesa, zaczynające się od istnienia bytu bezwzględnego, jako wyniku idei, którą mamy o nim, przechodzące następnie do jego własności, zawartych rzekomo w jego pojęciu i wyciągnionych stamtąd drogą analizy logicznej.

Trzecie, ogarniające oba poprzednie, koło wypełniają wywody aprioryczne Spinozy o ogólnym stosunku bytu nieskończonego do rzeczy skończonych: byt bezwzględny otrzymuje określenie, jako »to, co w sobie jest«, rzeczy z których się składa wszechświat, — jako »to, co jest w innem«; z analizy tych przeciwstawionych sobie pojęć Spinoza wydobywa podstawy swojego panteizmu logicznego.

Czwarte nareszcie, najszersze, ostatnie i ostateczne w rozszerzaniu się spekulacji ontologistycznej koło ogarnia filozofję absolutnego idealizmu objektywnego, rozwiniętą przez Hegla. Oderwane pojęcie bytu, dając początek procesowi dialektycznemu, wyłania z siebie kolejno podstawowe kategorje naszego myślenia, świat przyrody i świat ducha. Jesteśmy tu, w panteizmie dialektycznym Hegla, u kresu spekulacji ontologistycznej i możemy się rozejrzeć w jej rzetelnych, czy też tylko rzekomych zdobyczach.

I. Istnienie bytu bezwzględnego, jako wynik jego idei.

(Dzieje argumentu ontologicznego)[1].

»Ratio Anselmi de summo cogitabili«, jak nazywa Duns Szkot słynny argument, obiera za punkt wyjścia nasze po-

[1] Dzieje argumentu ontologicznego nie doczekały się dotychczas odpowiadającego jego olbrzymiemu wpływowi na myśl filozoficzną zbadania. Nawet o rozpowszechnieniu dowodu Anzelma spotykamy — i to

jęcie o Bogu, jako istocie, ponad którą nie masz nic większego. (Proslogion Cap. II). Założyciel filozofji scholastycznej nawiązuje tu swoje wywody do jednego z prawodawców myśli średniowiecznej św. Augustyna z jego określeniami

pośród najwybitniejszych znawców filozofji powszechnej — sprzeczne a nieoparte na dostatecznej znajomości źródeł mniemania. Leibniz np. twierdził, że »les scolastiques sans excepter même leur Docteur Angélique ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme (Nouv. Ess. L. IV Ch X § 7). To samo utrzymują tacy badacze, jak Kleutgen (Die Philosophie der Vorzeit 1863) lub Stöckl w swojej wybornej »Geschichte der Philosophie des Mittealters« (T. I 1864). Prof. Twardowski w swoim zarysie dziejów filozofji średniowiecznej sądzi, iż argument ontologiczny, pomimo pewnych usiłowań, podjętych w tym kierunku, nie wszedł do stałego inwentarza myśli średniowiecznej, a prof. Żółtowski w swojej ciekawej i oryginalnej książce o filozofji Kanta, badając powracanie argumentu w dziejach, od Anzelma przechodzi bezpośrednio do Kartezjusza, pomijając w ten sposób zupełnie jego losy w filozofji średniowiecznej. Z drugiej strony Hegel, zapominając nawet o słynnych zarzutach, z któremi się spotkał Kartezjusz ze strony Gassendi'ego, twierdzi, że »die Argumentation hat bis auf Kant gegolten« (WW. XV 166). Kuno Fischer nie popełnia tego błędu w stosunku do filozofji nowożytnej, obostrzając go natomiast w stosunku do filozofji średniowiecznej, której wogóle niemal że zupełnie nie zna: nazywa mianowicie argument Arcybiskupa Kantuaryjskiego wprost »scholastycznym« (Gesch. d. neuer. Phil. I[4] 312, nie dbając o to, że naczelny mistrz scholastyki Tomasz z Akwinu argument ten odrzucał.

Badania Bäumkera: Die Impossibilia des Siger von Brabant. 1898 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. II Heft 6) i Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. 1908 (Ib. III_2) oraz powstałe pod jego wpływem źródłowe monografje Grunwalda »Geschichte der Gottesbeweise im Mittellalter bis zum Ausgange der Hochscholastik«. 1907 (Ib VI, 3) i Danielsa »Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des Hl. Anselm«. 1909 (Ib. VIII 1—2), — ustaliły zasadnicze linje w rozwoju argumentu ontologicznęgo w XI i XIII stuleciach. Prawie nieporuszonemi pozostają dotychczas dzieje argumentu w okresie między Dunsem Szkotem a Kartezjuszem Mało też zwracają uwagi badacze historji filozofji na rozpowszechnienie dowodu ontologicznego po Kancie, uważając widocznie, iż Krytyka czystego rozumu położyła kres wszelkiej spekulacji ontologistycznej. Tymczasem najwspanialszy rozkwit tej spekulacji mamy właśnie w filozofji Hegla. A i w naszych czasach argument znajduje utalentowanych obrońców, że wymienię tu Adlhocha i Adama Żółtowskiego.

Boga, jako »id quo nihil milius, atque subtilius, nihil superius« (De doctr. christ. VI. 7; De lib. arb. II. 6). Istota, ponad którą nie możemy pomyśleć nic większego, — wywodzi Anzelm - - nie może istnieć w samym tylko umyśle, ponieważ w takim razie istota, którąby istniała i w umyśle i w rzeczywistości, byłaby większą od tej, którąby istniała tylko w umyśle. »Si ergo id« — wskazuje Anzelm na powstającą w ten sposób sprzeczność — »quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest«. Tak więc z pojęcia Istoty, nad którą niepodobna pomyśleć nic większego, przy pomocy pewnika, iż to co istnieje w rzeczywistości jest większe od tego, co ma byt jedynie w umyśle, wywodzi autor Proslogion, że o ile nie chcemy wpaść w sprzeczność z samym pojęciem Istoty Najwyższej, musimy uznać jej istnienie i w umyśle i w rzeczywistości. Ponieważ myśl nasza w żaden sposób nie może się wyłamać z pod zasady sprzeczności, zatem nawet pomyśleć nie możemy, aby Bóg nie istniał: »Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse« (Cap. III).

Odpowiedź Anzelma na zarzuty, które mu poczynił Gaunilon w swoim »Liber pro Insipiente« nie przysparza nic do pierwotnej argumentacji. Niemal dosłownie powtarza wywody drugiego i trzeciego rozdziału »Proslogion« Ryszard Fischacre w najstarszym, zdaniem Ehrlego, komentarzu do »Sentencji« Piotra Lombardczyka[1]. Wilhelm z Auxerre w swojej »Summa Aurea« zastępuje pojęcie »id quo maius cogitari non potest« równoznacznem pojęciem »optimum«[2]. Założyciel szkoły Franciszkańskiej Aleksander Haleski wykłada i broni argumentu ontologicznego, zgodnie z wymaganiami metody scholastycznej, po raz pierwszy mistrzowsko przeprowadzonej w jego »Sumie Teologicznej«. Jednak ani metoda, ani bardziej skomplikowane, powstałe jako wynik recepcji arystotelizmu, słownictwo, którem się posługuje Doctor Irrefragabilis, nie wnosi żadnych zasadniczych zmian do argumen-

[1] Sent L. I. Dist. III. 7.

[2] Cum in hoc quod dico optimum claudatur esse, ex eo sequitur esse (Lib. I: Primo debemus ostendere Deum esse principium omnium § 3).

tacji Anzelma[1]. Jedynie wykład argumentacji, nie jej myśl podstawową zmienia Mikołaj Okkam[2]. Dopiero Bonawentura w »De Mysterio Trinitatis«, zbijając zarzuty, poczynione przez Gaunilona Arcybiskupowi Kantuaryjskiemu nadaje dowodowi Anzelma wydoskonalony kształt. Gaunilon wskazywał, że przyjmując przesłanki tego dowodu, dosyć jest wyobrazić sobie wyspę piękniejszą i większą od wszystkich innych, aby tem samem stwierdzić jej istnienie[3]. Doktor Seraficzny wykazuje błąd logiczny w tem rozumowaniu: »Gdy mówię o Istocie ponad którą nic większego pomyśleć niepodobna, niema tu żadnej sprzeczności między podmiotem a orzeczeniem«, sprzeczność taka zachodzi natomiast, »gdy mówię o wyspie, qua nulla melior potest cogitari«, wyspa bowiem oznacza »ens defectivum«, orzeczenie zaś ma na widoku istotę najdoskonalszą, zachodzi więc tu błąd logiczny znany pod nazwą »oppositio in adiecto«[4]. Tę obronę Anzelma

[1] Sum. theol. P. I. Qu. III, Membr. I. § 10: In intellectu eius quod est optimum intelligitur ens actu necessario, quia intellectus eius quod est optimum est quo nihil est melius; sed melius est ens actu quam ens in potentia, et utrumque melius est quam non ens, liceat sic loqui. Si ergo ens quo nihil melius ponit ens actu necessario: ergo et optimum ponit ens actu; si ergo nullus intellectus potest negare optimum esse optimum; ergo necessario habent concedere optimum esse actu.

[2] Sent. L. I. D. III. Qu. II: Deum esse est per se notum simpliciter cognitis terminis: tum quia praedicatum est de intellectu snbiecti, tum quia esse eius est omnino indifferens ab ipso. [Urywek z komentarza do Piotra Lombardczyka, ogłoszony przez Danielsa w jego zbiorze tekstów: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert (1909). Str. 83].

[3] Liber pro insipiente: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse, et quia praestantius est, non in intellectu solo sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse...

[4] Quaest. Disp. — De Myst. Trin. Qu. I. Art I: Ad illud quod obicitur de ratione Anselmi de insula qua nulla melior vel maior cogitari potest; dicendum quod non est simile: quia cum dico ens quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari. Sed cum dico insulam qua nulla potest melior cogitari; hig est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum. implicatio vero est entis perfectissimi; et ideo, quia ibi est oppositio in adiecto, irrationabiliter cogitatur... Secus autem est in ente vel in Deo, cui non repugnat talis implicatio.

powtarza doslownie najwybitniejszy uczeń Bonawentury kardynał Mateusz ab Aquasparta [1]. W ten sam właściwie sposób odpiera zarzut Gaunilona Jan Peckham, podkreślając, że o żadnej rzeczy stworzonej nie możemy twierdzić, iż żadna większa od niej nie daje się pomyśleć (nulla creatura est qua nihil maius cogitari potest) [2].

Ostateczny i najzupełniejszy kształt dowodu ontologicznego, zależny najwyraźniej od Bonawentury i jego szkoły, a opracowany i rozwinięty przy pomocy wszystkich środków, jakiemi rozporządzała dialektyka scholastyczna, znajdujemy u ostatniego wybitnego myśliciela trzynastego wieku Dunsa Szkota. Dowód Anzelma — powiada Doctor Subtilis może być »ubarwiony« (potest colorari) w następujący sposób: O ile myślimy o Bogu b e z s p r z e c z n o ś c i, o tyle nie możemy myśleć o niczem większem, nie wpadając w sprzeczność: »Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione«. Ten dodatek »bez sprzeczności« jest niezbędny, o ile bowiem w pojęciu jakiejkolwiek istoty zawarta jest sprzeczność, o tyle istota taka nie daje się pomyśleć: »Et quod addendum sit, »sine contradictione«, patet, nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile« [3].

Na Dunsie Szkocie kończymy nasz przegląd zwolenników dowodu ontologicznego w filozofji scholastycznej. Cieszy się on niemal powszechnem uznaniem w okresie najbujniejszego rozkwitu scholastyki, przypadającym na wiek trzynasty. W swoich źródłowych badaniach nad dziejami argumentu w filozofji średniowiecznej Daniels zalicza do zwolenników Arcybiskupa Kantuaryjskiego prócz wyżej wymienionych scholastyków jeszcze założyciela szkoły Augustyniańskiej Egidjusza Rzymskiego i nauczyciela Dunsa Szkota Wilhelma z Ware, za nieokreślone uważa stanowisko Alberta Wielkiego. Wątpliwości Danielsa wydają się nam nieuzasadnionemi: Albert, tak samo jak Egidjusz Rzymski, jego uczeń Tomasz Strasburski i autor Impossibilia Sigera z Bra-

[1] Sent. L. I. Dist II. (Art. I). Qu. III. (Daniels 62).
[2] Sent. L. I. D. II. Qu. I. (Daniels 49).
[3] Sent. L. I. D. II. Qu. II. 32

bantu[1] przyjmuje argument założyciela scholastyki z zapożyczonem od Boecjusza zastrzeżeniem, iż oczywistość wywodu istnienia Boga z jego pojęcia jest jasna nie wszystkim wogóle ludziom, lecz jedynie mądrym: »est par se notum non omnibus sed sapientibus«[2]. »Sapiens« bynajmniej nie oznacza w danym wypadku, jak mniema Bäumker, »den philosophisch Gebildeten« (ileż to było, jest i będzie »wykształconych filozoficznie« głupców), lecz jedynie człowieka, który pojmuje terminy, z których się składa argument, i wiąże je w sposób zgodny z wymaganiami logiki. Taki stopień »mądrości« uważają za niezbędny wszyscy zwolennicy dowodu ontologicznego, do których musimy zaliczyć i Alberta. W epoce najwyższego rozwoju scholastyki tylko Tomasz z Akwinu i jego uczeń Ryszard Middleton odrzucają wywody Anzelma[3]. Wszyscy inni pisarze scholastyczni z tego okresu, o ile poruszają słynny argument, bronią go z całem przekonaniem.

W wieku czternastym wpływy św. Tomasza i jego szkoły, z jednej strony, odnowienie nominalizmu, wrogiego realizmowi logicznemu, na którego tle wyrosła koncepcja Anzelma, z drugiej, powstrzymują dalszy rozwój spekulacji ontologistycznej w filozofji średniowiecznej. Zresztą olbrzymia większość tworów literackich tego, jak się zdaje okazywać, niesłusznie lekceważonego wieku, spoczywa dotąd w rękopisach, skąd je powoli wydobywają badacze, pomiędzy któremi zaszczytne miejsce zajął nasz rodak ks. Konstanty Michalski.

[1] Por. Bäumker. Witelo S. 301.

[2] Aegid. Rom. Sent. L. I. D. III. Qu. I. Art. II.

[3] S. Thomae Sum. Theol. Pars. I. Qu. II. Art. I. Utrum Deum esse sit per se notum: Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota quod praedicatum includitur in ratione subiecti... Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse... Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota.

...Sum c. Gent. L. I. C. XI: Nec etiam oportet... Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus qui eum intueri non potest per seipsum sed ex effectibus eius.

Dzieje argumentu ontologicznego w filozofji nowożytnej aż do Kanta przebiegają, jak już mówiliśmy, naogół równoległą linję do filozofji średniowiecznej. U Kartezjusza[1] znajdujemy argument w formie, na której nie znać wpływu Bonawentury i Dunsa-Szkota. Myli się więc Schopenhauer, gdy nazywa Kartezjusza »Erfinder (des ontologischen Argumentes) nach dem Anselmus nur die Anleitung dazu im Allgemeinen geliefert hatte«[2]. Od założyciela scholastyki założyciel filozofji nowożytnej różni się tem tylko, że korzysta z terminów »essentia« a »existentia«[3], które u pisarzy średniowiecznych zjawiają się dopiero w trzynastym wieku w związku z recepcją arystotelizmu (1150—1250). Ten sam nierozwinięty kształt dowodu znajdujemy u Spinozy. Niczem się właściwie nie różni od Kartezjusza Malebranche ze swojem: »Il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il existe«. O rozpowszechnieniu dowodu w siedemnastem stuleciu wymownie świadczy fakt, iż Fénélon[4] oznacza go poprostu, jako »la preuve métaphysique«. Leibniz w młodzieńczej rozprawie swojej »De Vita beata« powtarza najwyraźniej wywody Kartezjusza[5], w późniejszych pismach swoich, zaczynając już od »Rozprawy metafizycznej«, napisanej dla słynnego Jansenisty Arnauld w r. 1685/86 genjalny twórca Monadologji wielokrotnie[6] powraca do argumentu, który uważa za metafizyczny κατ' ἐξοχήν, uzasadniając i rozwijając go w sposób, który niezmiernie przypomina wywody Bonawentury i Dunsa

[1] Princ. phil. I. 14: Ex eo quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere.

[2] Werke hrsgb. v. Griesebach III. 23.

[3] Meditationes de prima philosophia. Med. V: ... non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angelorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis.

[4] Démonstration de l'existence de Dieu.

[5] ... non minus repugnare cogitare Deum (h. e. eus summe perfectum), cui desit existentia, ... quam cogitare montem cui desit vallis. Ex hoc enim solo, absque ullo discursu, cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam Entis summe perfecti pertinere existentiam, quam ad ideam alicuius numeri aut figurae pertinere, quod in ea clare percipimus.

[6] Por. w wydaniu Gerhardta: I. 212 nn.; 266; IV. 293 nn.; 358 nn.; 401 nn.; 405 nn; V. 418 nn.; VII. 490.

Szkota. Przytoczmy tutaj urywki z dwóch najdojrzalszych arcydzieł Leibniza. »Sławny Arcybiskup, — czytamy w »Nouveaux Essais sur l'Entendement humain« [1] — który był niewątpliwie jednym z najzdolniejszych ludzi swojego czasu, nie bez podstawy się szczyci, że znalazł środek dowieść istnienie Boga a priori z jego własnego pojęcia, nie uciekając się do (rozważania) jego skutków« (par sa propre notion sans recourir à ses effets). »Dowód ten jest jednak niedoskonały, opiera się bowiem na przesłance, którą należy jeszcze dowieść, aby nadać jej oczywistość matematyczną; tą ukrytą przesłanką jest przypuszczenie, że ta idea Istoty całkiem wielkiej lub całkiem doskonałej jest możliwą i nie zawiera żadnej sprzeczności« [2]. »Tak więc Bóg jedynie (czyli Istota Konieczna) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. Ponieważ zaś nic nie może stać na zawadzie możliwości tego, co nie zawiera żadnych granic, żadnego przeczenia a zatem i żadnej sprzeczności, zatem to jedno wystarcza, aby poznać istnienie Boga à priori« [3].

Przeciwko wywodom Leibniza, wprowadzonym przez Wolffa i Baumgartena w ramy szkolnej, panującej w Niemczech w osiemnastym wieku, metafizyki, występuje Kant. Jego zarzuty nie zadają jednak pomimo swojej trafności ostatecznego ciosu argumentowi ontologicznemu: myśliciel, którego system stanowi ostatnie słowo i najwspanialszy objaw ruchu, wszczętego przez Krytykę czystego rozumu, kładzie naukę o oderwanem pojęciu bytu, z którego w szeregu dialektycznym wynika wszelkie istnienie, u podwalin całego na świat poglądu [4]. W obrębie Kościoła Powszechnego

---

[1] Livre IV. Ch. X. § 8. Éd. Erdmann P. 374.

[2] Op. cit P. 375: ... c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il falloit encore prouver, pour la rendre d'une évidence mathématique, c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Être tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique point de contradiction.

[3] La Monadologie § 45: Ainsi Dieu seul (ou l'Être Nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Exjstence de Dieu a priori

[4] Miał więc Schopenhauer poniekąd słuszność, gdy w przelotnie

ideje, wyrosłe na wspólnem z Anzelmem i jego następcami tle realizmu logicznego, święcą w dziewiętnastym wieku odrodzenie w teorjach Gioberti, Fabre'a, Ubaghs, Kleutgena, Gutberleta, Zigliara i in. Dalszemu rozwojowi ontologizmu katolickiego położyło kres potępienie, rzucone nań przez kongregację Indeksu.

Przebiegliśmy szybkim rzutem oka dzieje argumentu ontologicznego w filozofji średniowiecznej i nowożytnej; widzieliśmy, że koncepcji tej uporczywie broni szereg najwybitniejszych umysłów tak w pierwszym jak i w drugim okresie. Mamy więc w słynnym dowodzie do czynienia nie z przypadkowym i dowolnym pomysłem, lecz z momentem logicznym, nie dającym się usunąć z pewnego całokształtu ideowego, bo związanym z jego naczelnemi założeniami. Argument ontologiczny powstał w okresie bezwzględnego panowania platonizmu, w okresie, który w boskim myślicielu (Plato divinus) widział prawdziwego »praecursorem Christi in rebus naturalibus«: filozofja idealistyczna lub panlogistyczna, założona przez największego genjusza starożytności jest tym całokształtem ideowym, na którego tle powstał dowód ontologiczny i któremu też argument zawdzięcza swoje niezmiernie długie panowanie nad umysłami. Metafizyka Platona daje nam odrazu klucz do nauki o idealnej istocie rzeczy (essentia — jedno z podstawowych pojęć nie tylko scholastycznej, lecz i nowożytnej metafizyki) i jej stosunku do ich realnego istnienia (existentia). W każdej rzeczy mamy połączenie dwóch pierwiastków — idei i materji. Byt istotny i bezwzględny (τὸ ὄντως ὄν) posiada jedynie idea; materja sama w sobie jest właściwie niebytem (μὴ ὄν), który bez połączenia z samoistnem źródłem oraz pierwowzorem wszelkiego bytu żadnej by nie mógł osiągnąć rzeczywistości. Istotę więc, czyli »essencję« rzeczy, jej, — że się uciekę do słownictwa scholastycznego, — »realitatem constitutivam«, dzięki której jest taką, jaką jest (essentia quod est) stanowi

---

rzuconej uwadze nazwał filozofję Hegla »eine monströse Amplifikation des ontologischen Beweises« (III. 25). Wielki pesymista, stale odmawiając idealizmowi Hegla wszelkiej wartości, przeoczył najzupełniej genjalną moc umysłu konstrukcyjnego, objawiającą się w tem »potwornem rozszerzeniu« spekulacji ontologistycznej.

wyłącznie idea. W świecie jednak, w którym żyjemy, wieczyste pierwowzory łączą się nieustannie z biernym pierwiastkiem rzeczywistości i dopiero w tem połączeniu osiągają istnienie konkretne — »existentiam, esse quo est«. Wyjątek z tej zasady stanowi jedynie idea Bóstwa. W Bogu pomiędzy istotą, zawartą w jego idei, a istnieniem żadnego niemasz przedziału: jest to czysta, czyli niezmieszana (ἄκρατος) z materją idea; myśleniem, które ma samo siebie za przedmiot. Νόησις νοήσεως nazywa go Arystoteles, nadając w ten sposób teologji Platona ostateczny a konsekwentny kształt; actus purus nazywają Boga wślad za wielkim systematykiem idealizmu antycznego scholastycy. Rzeczywistość jest zawarta w samej istocie Bóstwa, idea Bóstwa nie daje się realnie odłączyć od jego istnienia: in Deo esse suum includitur in eius quiditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse — powiada św. Tomasz [1], ujmując w tych słowach jedną z podstawowych nauk średniowiecza, powstałych pod przemożnym wpływem metafizyki Platońskiej. Jeżeli istnienie Bóstwa jest zawarte w jego idei, myśl ufna w swą bezwzględną zgodność z istotą rzeczy może go z niej wyprowadzić, jako nieuniknione następstwo logiczne: »ex Dei essentia sequitur existentia — w tem twierdzeniu mamy konieczny wynik nauki, utożsamiającej istotę wszelkiej rzeczywistości z jej ideą. Z nauki Platona, jako ze swojego źródła, wypłynęła cała spekulacja ontologistyczna, tak średniowieczna jak i nowożytna.

Jeżeli ani u samego Platona, ani u nikogo z jego nader licznych wielbicieli aż do Anzelma nie znajdujemy oderwanych wywodów istnienia bytu bezwzględnego, jego własności i jego stosunku do świata, wynikających rzekomo z idei Bóstwa, — pochodzi to stąd, że twórca idealizmu oderwanego, opierając się nawskroś racjonalistycznym założeniom swojej ontologji, wprowadził do nauki o Bogu pierwiastki mistyczne. Nauka o ideach sprowadza wszelką rzeczywistość do pojęć i ich wielorakich stosunków. Pojęcia zaś są poddane prawu hierarchji logicznej, nakazującemu pojęciom o szerszym zakresie wznosić się i panować nad pojęciami

[1] De Veritate Qu. X. Art. XII. Por.: In librum Boethii de Trinit Expos Qu. I. Art. III: sua (Dei) essentia est suum esse.

o węższym zakresie. Szczyt tej hierarchji zajmuje niewątpliwie idea bytu, jako pojęcie o najszerszym ze wszystkich zakresie. Gdyby więc zasada hierarchji została całkowicie przeniesiona z logiki do ontologji, idea bytu musiałaby zająć to miejsce, które myśl religijna wyznacza Bogu. Tymczasem nad zespołem wieczystych pierwowzorów rzeczy, ponad górującą w piramidzie logicznej nad wszelkiemi innemi ideami — ideą bytu. — Platon wznosi ideę dobra. Jak bowiem — powiada — dzięki słońcu, wszystko co się tylko rusza pod jego promieniami, powstaje, rośnie i żywi się, tak od idei dobra otrzymują wszystkie rzeczy byt i istotę, chociaż dobro nie jest istotą, ale przewyższa istotę tak pod względem godności jak i potęgi[1]. Tą samą drogą, którą wytknął autor Rzeczypospolitej, porusza się Plotyn w swojej nauce o Bóstwie, jako niewysłowionej (ἄρρητον), wznoszącej się nad myślą i bytem (ὑπέρνους, ὑπερούσιος) jedni pierwotnej (τὸ ἕν, τὸ πρῶτον). Toż samo czyni filozofja chrześcijańska tak w swoim twórczym (patrystyka), jak i w szkolnym (scholastyka) okresie: wywyższając ideę Boga, jako Dobra Najwyższego (summi boni) ponad wszelką określoność logiczną, pisarze chrześcijańscy z tajemniczym autorem Areopagityk, (napisanych między 485 a 515 r.), na czele tworzą podstawy teologji negatywnej lub apofatycznej, stanowiącej skuteczną zaporę przeciwko ostatecznemu roztopieniu twórczej natury Bóstwa w kategorjach naszej myśli[2]. Bóg jako »niedostępne

[1] Por.: Respubl. 509 B.

[2] Eriugenae De Divisione Naturae L. V. Cap. XXVI: ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis. — Ib. I, LXVI: nil de Deo proprie dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes. — Ib. I, XV: Nulla categoria proprie Deum significare potest.

Niech mi jeszcze wolno będzie przytoczyć tu niezwykle piękne i dosadne ujęcie podstawowej idei teologji negatywnej w »Wędrowcu Cherubicznym« Anioła Szlązaka (1624—1677).

Was Gott ist, weiss man nicht: er ist nicht Licht nicht Geist,
nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heisst,
nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Wille, Liebe, Güte.
Kein Ding, kein Unding noch, kein Wesen, kein Gemüte:
er ist, was ich und du, und keine Creatur,
eh' wir geworden sind, was Er ist, nie erfuhr. (IV. 21).

światło« przewyższa siły wszelkiego umysłu, wszelkie zmysłowe i rozumowe określenia, żadna zatem kategorja nie może określić Bóstwa we właściwy sposób.

Filozofja średniowieczna naogół dobrze pamięta o tych zastrzeżeniach teologji negatywnej. Dlatego też spekulacja ontologistyczna robi w niej jedynie pierwszy krok, polegający na apriorycznym wywodzie istnienia bytu bezwzględnego. Najwybitniejszy myśliciel scholastyki, jej Doktor Uniwersalny wyraźnie spostrzega iż krok ten nie prowadzi do zamierzonego celu: skoro bowiem nie znamy wewnętrznej istoty Bóstwa, nie możemy z jego pojęcia wywodzić jego istnienia[1]. Ponieważ jednak istnienie Boga stanowi jedną z podstaw świadomości religijnej, zatem argument ontologiczny nie prowadzi do żadnych wyników, zniekształcających podwaliny monoteizmu chrześcijańskiego. Występuje on zawsze skromnie pośród wielu innych — aposteriorycznych — dowodów, nietylko ich nie usuwając, lecz nawet nie żądając dla siebie uprzywilejowanego stanowiska; jeżeli zasługuje na jaki zarzut to na ten tylko, że broni dobrej sprawy nieodpowiedniemi środkami. W dalszym rozwoju spekulacji ontologistycznej ten skromny sprzymierzeniec całkiem opanowuje plac boju o podstawową prawdę myśli religijnej, spychając zeń starych, prawowitych obrońców: z dwunastu dowodów istnienia Boga, które znajdujemy n. p. w Sumie Teologicznej Aleksandra Haleskiego[2], u Spinozy pozostał tylko apriorycznydowód Anzelma[3]. Nowożytna spekulacja ontologistyczna oderwaną ideę Bóstwa obiera za podstawę wszystkich swoich wywodów o istocie bytu bezwzględnego:

---

[1] De Verit. Qu. X. Art. XII: Ad hoc autem quod sit per se notum oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua concluditur praedicatum ... in Deo esse suum includitur in eius quiditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse... et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quiditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum.

[2] P. I. Qu. 3. Membr. 1: Quod necesse est, divinam substantiam esse.

[3] W. Eth. I. 11 Dem. Spinoza posługuje się wprawdzie także dowodem a posteriori, zaznaczając jednak przytem wyraźnie, że chodzi mu w danym wypadku jedynie o to, »ut demonstratio facilius perciperetur«.

na miejsce Platońskiej idei dobra staje teraz wyłącznie idea bytu, doprowadzając w ten sposób racjonalistyczne założenie filozofji idealistycznej do zupełnego zwycięstwa nad mistycznemi pierwiastkami, tkwiącemi w teologji negatywnej.

Otóż podstawowe założenia ontologji idealistycznej, wolne od jakiejkolwiek domieszki mistycznej, znajdujemy u myśliciela który wywarł na metafizykę Platona najgłębszy wpływ. Posuwając się tą samą apriorycznę drogą, którąśmy poznali u średniowiecznych zwolenników Anzelma, Parmenides z Eleji wywiódł z idei bytu bezwzględnego nie tylko jego istnienie, lecz i własności. Warto tu zaznaczyć, że autor Proslogion pragnął uczynić z argumentu ontologicznego nietylko podstawę naszej pewności o istnieniu Boga, lecz i wznieść na nim naukę o własnościach Bóstwa i jego twórczym stosunku do świata: »Coepi — powiada — mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina sustantia, sufficeret[1].

W przytoczonym urywku mamy niejako wytknięcie dalszego kierunku spekulacji ontologistycznej. — wskazanie momentów, przez które powinna przejść, aby ogarnąć cały zakres podstawowych zagadnień metafizycznych. Średniowieczni zwolennicy Anzelma zrobili na tej drodze, jak już mówiliśmy jeden krok tylko, nie sięgający poza oderwany wywód istnienia Bóstwa: gdy chodzi o własności Bóstwu i jego twórczy stosunek do świata, scholastyka stale przechodzi na klasyczną drogę myśli chrześcijańskiej, nie łudzącej się, że na martwych abstrakcjach myślenia apriorycznego zdoła wznieść gmach prawdy religijnej i filozoficznej. Na wyłącznie i bezwzględnie apriorycznę drogę, prowadzącą do oderwanej nauki o własnościach bożych wstąpił natomiast, aby przejść ją do końca, na kilkanaście wieków przez Anzelmem Parmenides. W rozwoju spekulacji ontologistycznej, wywody jego stanowią drugi moment, ku któremu teraz przechodzimy.

[1] Proslog. Proem.

II. Wywód własności bytu bezwzględnego z jego idei (Parmenides).

W rozwoju zajmującej nas spekulacji każdy następny moment nie tylko ogarnia wywody, składające się na uprzedni moment, lecz i wyciąga na jaśnię jego ukryte lub nierozwinięte w całej pełni przesłanki. Podstawową a jednak niewypowiedzianą wyraźnie przesłanką dowodu ontologicznego, płynącą wprost z założeń naczelnych ontologji Platońskiej, była tożsamość pojęcia i bytu, idei a istnienia, bo tylko na podstawie tej przesłanki istnienie Boga mogło być analitycznie wywiedzione z jego pojęcia. Tę przesłankę Parmenides wypowiada bez ogródek w dwóch sławnych, tyle razy powtarzanych ustępach swojego poematu: *ταὐτὸν δ'ἐστί νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* (B 8, 34) i ... *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (B 5).

Wyraźne i stanowcze ujęcie tej przesłanki, która — podkreślmy to jeszcze raz — bezpośrednio przechodzi do ontologji Platona i dzięki temu staje się podstawą wszystkich bez wyjątku odmian metafizyki idealistycznej, a więc i wszystkich momentów spekulacji ontologistycznej, otwiera przed Parmenidesem prostą drogę do uzasadnienia nauki o istnieniu bytu bezwzględnego, jako następstwie logicznem jego idei. »Byt jest, niebytu niemasz (*ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν*. — B 4, 2—3). Że byt (*τὸ εἶναι*) czyli Istniejące (*τὸ ὄν*) istnieje, wynika to najoczywiściej w świecie z jego pojęcia: predykat logiczny istnienia jest już zawarty w subjekcie — mianowicie w pojęciu rzeczy istniejącej. Czy ten logiczny predykat jest jednocześnie predykatem realnym, nad tem zagadnieniem Parmenides, jako przedstawiciel skrajnego racjonalizmu, niezachwianego w swojej ufności w potęgę idei, którym rzeczywistość musi odpowiadać, nawet się nie zatrzymuje. Pomieszanie predykatu logicznego z predykatem realnym, które Kant słusznie uważa za podstawę, a zarazem błąd zasadniczy argumentu ontologicznego[1], występuje tu już w całej pełni. Właściwym twórcą argumentu, który przeszedł całą jego, niedługą coprawda, analityczną i aprioryczną

[1] Krit. d. rein. Vern. (Kehrbach). Str. 472.

drogę jest myśliciel Elejski. Zobaczymy niebawem, że, jak mówiliśmy, Parmenides nie zatrzymuje się u kresu tej drogi. lecz, nie poprzestając na wywodzie istnienia Bóstwa, w ten sam oderwany, aprioryczny sposób buduje swoją naukę o własnościach bytu bezwzględnego.

Byt nie mógł powstać z niebytu, bo niebytu zgoła niemasz. ani też przejść w nicość. Powstanie oznaczałoby początek bytu, przejście w niebyt — jego koniec. Nie mając ani początku, ani końca, byt jest wieczny. Wynik ten płynie w prostym kierunku z określenia czyli pojęcia bytu. jako tego co jest i nie może nie być.

Byt bezwzględny nie daje się dzielić (*οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν* — B 8, 22), w przeciwnym bowiem wypadku, części, któreby powstały skutkiem podziału, rozdzieliłaby próżnia, którą Parmenides utożsamia z niebytem (*κενόν = μὴ ὄν*). Niebyt przerwałby nieprzerwalną pełnię bytu, że zaś niebytu niemasz zgoła, jest to niepodobieństwem. Z pojęcia zatem bytu, przeciwstawionego pojęciu niebytu wynika, że wszystko jest do ostatka wypełnione bytem (*πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος* — B 8, 24) i wskutek tego jest niepodzielne.

To co jest po za bytem jest niebytem: niebyt zaś jest niczem; byt zatem jest jeden[1]. Za pomocą tego prostego syllogizmu Parmenides według świadectwa Teofrasta, przechowanego u Simplikiosa[2], dowodzi, że byt jest jeden. Nie znajdujemy u tym dowodzie nic prócz analizy pojęcia bytu.

Wszelka zmiana polega na zaniku starych, a powstawaniu nowych własności. Z pojęcia bytu wynika, że tak zanik jak i powstanie są w nim niemożliwe: byt zatem jest niezmienny.

Wszystkie te określenia, rzekomo ustalające własności bytu bezwzględnego w nim samym a uzyskane drogą oderwanej analizy pojęcia bytu przy bliższem rozejrzeniu się wykazują swój nawskroś zaprzeczny charakter. Wieczność oznacza jedynie, że do idei bytu bezwzględnego nie daje

---

[1] *τὸ παρὰ τὸ ὄν, οὐκ ὄν*
τό οὐκ ὄν οὐδέν
ἓν ἄρα τὸ ὄν
A 28.

[2] Phys. 115, 11.

się zastosować kategorja czasu; niepodzielność stwierdza wyłącznie, iż niebyt którego zupełnie nie masz, nie może rozerwać bytu: jedność Parmenidesa nie jest niczem innem, jak zaprzeczeniem mnogości, niezmienność nie oznacza nic więcej, prócz niemożliwości przeniesienia kategorji zmiany z otaczającej nas rzeczywistości na pojęcie bytu bezwzględnego. W tym negatywnym nawskroś wyniku oderwanej nauki o własnościach Bóstwa mamy nieunikniony a wymowny sąd nad drogą, którą przebiegła spekulacja ontologistyczna w pierwszych dwóch momentach swojego rozwoju. Jej podstawę oraz punkt wyjścia stanowi uznanie pojęcia bytu za byt bezwzględny w nim samym; ale pojęcie posiada rzeczywistość jedynie w myśleniu, które go myśli, same w sobie jest niczem. Zaprzeczne określenia, które się składają na ontologję Parmenidesa, ściągają się do oderwanego określenia, które żadnej w sobie nie posiada rzeczywistości i w swojem oderwaniu od istoty myślącej niczem, ale to niczem się nie różni od nicości. Tożsamość bytu i nicości (Identität vom Sein und Nichtsein) którą Hegel uzna w dwa przeszło tysiąclecia po Parmenidesie punkt wyjścia dla swojego systematu jest już założona w przesłankach ontologji Elejskiej i występuje na jaw w pozbawionych wszelkiej treści pozytywnej określeniach bytu bezwzględnego.

Parmenides poprzestaje na tych negatywnych wynikach swojej spekulacji. Złudzeniem, z któremyśmy się zżyli dzięki długiemu doświadczeniu (πολύπειρον ἔθος) ogłasza wszystko, co myśl ludzka zdobywa na zwykłej drodze poznania. Surową, nawskroś abstrakcyjną prawdę »niewzruszonego serca« (ἀτρεμὲς ἦτορ) oddziela przepaścią od złudnych »mniemań śmiertelników« (βροτῶν δόξαι), ściągających się do otaczającej nas rzeczywistości konkretnej. Na tej zawrotnej wyżynie, na której myśl ludzka zaledwie tchu uchwycić może, nie zdołał się utrzymać za wyjątkiem najbliższych następców Parmenidesa nikt z dalszych przedstawicieli spekulacji ontologistycznej. Lot myśli oderwanej zniża się ku ziemi, usiłując powiązać pasmo martwych określeń bytu bezwzględnego z otaczającą nas rzeczywistością. Klasyczną próbę takiego powiązania w dziejach filozofji powszechnej znajdujemy dopiero u Spinozy, bo dopiero w panteizmie logicznym

tego myśliciela zostały całkowicie usunięte pierwiastki mistyczne i cała rzeczywistość bytu bezwzględnego tak w nim samym, jak i w jego stosunku do świata została sprowadzona do kategorji naszej myśli.

III. Wywód apriorycznystosunku Boga do świata.

(Panteizm logiczny Spinozy).

Tożsamość myślenia a rzeczywistości, idei a bytu stanowi przesłankę pierwszych dwóch momentów spekulacji ontologistycznej: ukrytą u Anzelma i jego następców, wyraźnie i stanowczo wypowiedzianą przez Parmenidesa. W metafizyce Spinozy przesłanka ta została zawarta w jego nauce o »prawdziwem określeniu« (vera definitio). »Prawdziwe określenie ... nie zawiera i nie wyraża nic prócz natury rzeczy określonej« [1], wobec tego prawidłowa droga w dociekaniu prawdy powinna zdaniem Spinozy polegać na wysnuciu wszystkich twierdzeń z podstawowych określeń, uznanych za prawdziwe. Byt bezwzględny, czyli przyczynę samego siebie (causa sui)[2] Spinoza określa, jako »to, czego istota zawiera w sobie istnienie« (id cuius essentia involvit existentiam)[3], wprowadzając w ten sposób na samym wstępie »Etyki« argument ontologiczny do swojego systematu. W idei bytu bezwzględnego, zdobytej drogą prawdziwego określenia,

[1] Eth. I 8, Schol. 2: ... veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam.

De intell. emend. § 95: Definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare.

Ib. § 94: . . . recta invenieniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare.

[2] Pojęcie causa sui ma długie i ciekawe dzieje, którym początek daje Platon swojem τὸ ἑαυτὸ κινοῦν. Przez τὸ ἀναιτίως αἴτιον neoplatoników przedostaje się to pojęcie do patrystyki, utrzymując się nawet u takich pisarzy, którzy, jak św. Hieronim, nie byli skłonni do spekulacji oderwanych. Neoplatonizm arabski i żydowski prowadzi już bezpośrednio do Spinozy. Termin causa sui autor Etyki bierze ze scholastyki (causa sui ut vulgo dicitur. — De intel. emend. C. 12), oznaczając nim pojęcie, które musiał przyswoić sobie znacznie wcześniej z żydowskiej filozofji religijnej, pozostającej pod przemożnym wpływem nauk nowoplatońskich.

[3] Eth. Pars I Defin. I.

jest zawarte a więc i z logiczną koniecznością z niej wynika istnienie. »Gdyby — powiada Spinoza — ktoś powiedział, że posiada jasną i wyraźną, t. j. prawdziwą, ideę substancji (czyli bytu bezwzględnego), a pomimo to wątpi, czy taka substancja istnieje, byłoby to zaiste to samo, jak gdyby mówił, że posiada ideę prawdziwą, a jednak powątpiewa, czy nie jest mylna«[1]. Mamy tu do czynienia z jeszcze wyraźniejszym, niż u Parmenidesa, bo wypowiedzianym bez żadnych zastrzeżeń utożsamieniem logicznego predykatu istnienia z predykatem realnym, w któremto utożsamieniu Kant wykrył zasadniczy błąd argumentu ontologicznego.

Tą samą aprioryczną drogą, której przyświeca gwiazda »prawdziwego określenia«, rozwija Spinoza naukę o własnościach bytu bezwzględnego w nim samym: Bóg w sobie samym (Deus ad intra, jakby powiedzieli scholastycy), otrzymuje szereg oderwanych określeń, które zupełnie tak samo, jak u Parmenidesa wyczerpują całą jego istotę, usiłując stanąć na miejsce jego realnych przymiotów.

»Przez wieczność — powiada Spinoza w określeniu ósmem pierwszej części »Etyki« — rozumiem samo istnienie, o ile zostaje pojęte, jako wynikające koniecznie z samego określenia rzeczy wiecznej«. Ponieważ zaś jedynie Bóg jest »Jestestwem, z którego określenia wynika, że istnieje« (Ens ex cuius definitione sequitur ipsum existere — I 19 Dem.) zatem »Bóg ... jest wieczny« (I 19). Wieczność Bóstwa, tak u Parmenidesa, jak i u Spinozy wynika z jego określenia, czyli pojęcia.

W szeregu teorematów, poprzedzających i przygotowujących to twierdzenie, Spinoza wprowadza pojęcie substancji i jej przymiotów (attributa), całkiem zbyteczne, dopóki chodzi o istotę bytu bezwzględnego w nim samym. W okresie przygotowawczym, z którego pozostał nam t. zw. »Krótki Traktat«, Spinoza, jakkolwiek rozwija niemal wszystkie oderwane określenia Bóstwa, które znajdujemy później w »Etyce«, nigdzie nie nazywa Boga substancją, tylko jestestwem (ens). Pozostaje w danym wypadku pod miarodajnym dla całej jego ontologji wpływem neoplatonizmu arabskiego i żydow-

[1] Eth. I 8 Corr 2.

skiego, broniącego przenosić na »nadistotne« (ὑπερούσιος) jestestwo Boże pojęcia, zastosowalne do naszej jedynie rzeczywistości. Ani neoplatonicy ani scholastycy — powiada prof. Rubczyński[1] — nie odważali się podciągać Boga pod kategorję substancji«. Czcigodny badacz ma tu oczywiście na myśli pojęcie substancji w jego naturalnym związku logicznym z jej przypadłościami, bo pojęcie substancji w zastosowaniu do Boga spotyka się tak w patrystyce jak i w scholastyce nader często[2], zawsze jednak z zastrzeżeniem, iż nie wolno mówić o substancji Bożej, jaka o podmiocie tych lub innych przypadłości, lecz jedynie jako o istocie bezwzględnie samoistnej i niezależnej — »ens ἄναρχον et independens«. Póki Spinoza mówi o nieskończonej substancji, jako ›causa sui‹, nie rozmija się z tradycją scholastyczną — czyni to dopiero wtedy, gdy uznaje substancję bezwzględną za podmiot jej przypadłości czyli przymiotów, mianowicie myślenia i rozciągłości, objawami (modi) zaś tych przymiotów ogłasza wszystko, co istnieje. Tak w chronologicznym rozwoju jego idei, jak i w systematycznym ich układzie to zniekształcenie Arystotelesowsko-scholastycznej kategorji substancji przez zastosowanie jej do bytu bezwzględnego, występuje dopiero w nauce o Bogu w jego stosunku do świata (Deus ad extra w słownictwie scholastycznem), stanowiącem w rozwoju spekulacji ontologistycznej t r z e c i moment; w nauce o Bogu w nim samym (Deus ad intra) należącej do drugiego momentu tej spekulacji wprowadzenie tego całkiem tu zbytecznego — powtarzamy — pojęcia oznacza jedynie pokrzyżowanie i zagmatwanie podstawowych szeregów ideowych, niestety powracające w »Etyce« dosyć często.

Zagmatwanie to, polegające na przeniesieniu pojęcia substancji z nauki o Bogu, jako podstawie świata, do nauki o Bogu w nim samym, występuje i w dowodzie n i e s k o ń c z o n o ś c i Bóstwa. Substancja — zdaniem Spinozy — skoń-

[1] Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Str. 6. [Rozpr. Akademji Umiejętności. Wydz. hist.-filoz. Ser. II. T. II. Ogóln. zbioru t. XXVII. Kraków 1891].

[2] Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. (Augustini Enar. in Psal. LXVIII, 5). Por. s. Thomae Sum. c. gentil. I 23 i S. theol. I qu. 3 a. 6.

czona być nie może, albowiem musiałaby ją ograniczać inna substancja tejże natury, która również musiałaby koniecznie istnieć; byłyby więc dane dwie substancje o tymsamym przymiocie, co jest niedorzecznością: jest więc nieskończoną«[1]. Punkt ciężkości leży w danym wypadku na twierdzeniu, iż w rzeczywistości nie mogą istnieć dwie substancje o jednym i tym samym przymiocie czyli mające z sobą cokolwiek wspólnego. Teoremat ten (I 5) jest najoczywistszym błędem, który wykazał już Oldenburg w liście do Spinozy z dnia 27 września 1661 r., powołując się na fakt, który co chwila stwierdza »cała powszechność rzeczy« (tota rerum universitas), mianowicie, że »wszystkie znane nam rzeczy pod pewnemi względami różnią się pomiędzy sobą, pod innemi znowu z sobą się zgadzają«. Po odrzuceniu tego błędnego uzasadnienia pozostaje prosta myśl, że Bóg jest nieskończony, bo niema nic, coby go mogło ograniczyć. Byt mógłby ograniczyć tylko niebyt, którego niemasz wcale, byt zatem jest nieskończony: jak widzimy wniosek Spinozy można jak najlepiej ująć, posługując się pojęciami i słownictwem Parmenidesa i, co ważniejsza, ulegając konsekwencji wewnętrznej jego idei. Jeżeli sam myśliciel Elejski nie uczynił tego niezbędnego z przesłanek swojej ontologji wniosku, to dlatego tylko, że, jako typowy Hellen, uważał, iż rzeczywistość nieskończona i nieograniczona mniejszą posiada doskonałość, niż skończona i określona. Wewnętrzna konsekwencja, prowadząca do uznania bytu za nieskończony jest — powtarzamy — zupełnie ta sama u obu myślicieli. To też ostatni wybitny przedstawiciel szkoły Elejskiej, Melissos, reprodukując w niepozbawiony zresztą pewnej samoistności sposób naukę mistrza, a ulegając tej konsekwencji, dodał do oderwanych określeń bytu bezwzględnego n i e s k o ń c z o n o ś ć.

Byt bezwzględny nie daje się dzielić: »Substantia absolute infinita est indivisibilis« (I 13). Gdyby bowiem mogła być podzielona, części powstałe skutkiem podziału, albo by zachowały naturę substancji, albo nie: w pierwszym wypadku mielibyśmy dwie lub więcej substancje o wspólnym przymiocie, co, jak widzieliśmy, Spinoza uważa za niepodo-

[1] I 8 Dem.

bieństwo, — albo substancja, tracąc swoją naturę, przestałaby istnieć, istnienie zaś jej jest koniecznem następstwem jej pojęcia. W przytoczonym dowodzie mamy dalszy ciąg tej apriorycznej — wspólnej dla Parmenidesa i Spinozy — drogi, którąśmy poznali w uprzednich twierdzeniach. Ani jeden też. ani drugi filozof nie dostrzegają wspólnego błędu, tkwiącego w twierdzeniu niepodzielności bytu bezwzględnego. Dzielić możemy materjalne tylko rzeczy. Póki więc nie została stwierdzona istota materjalna bytu, niema żadnego sensu roztrząsać zagadnienia jego podzielności lub niepodzielności. Czyniąc to obaj myśliciele wyprzedzają pokryjomu wyniki swoich nauk, wychodząc z nietylko nieudowodnionego, lecz nawet z niewypowiedzianego jeszcze założenia, iż byt bezwzględny jest rzeczą materjalną: »kulą doskonale zaokrągloną «Parmenidesa, »res extensa« Spinozy. Do tej wspólnej niekonsekwencji prowadzą obu myślicieli wspólne — ukryte w argumentacji — motywy; tak bowiem dla jednego jak i dla drugiego niepodzielność bytu wynika z odrzucenia próżni. »Wszystko jest (do ostatka) wypełnione bytem«, nigdzie więc — że w ten sposób ujmę myśl Parmenidesa — nie możemy wsadzić rozcinającego noża. Spinoza wychodzi z założeń fizyki korpuskularnej Galileusza i Descartes'a, odrzucającej wszelką próżnię; nie może więc przypuścić. — z powodów całkiem obcych spekulacji apriorycznej — aby nieprzerwalną pełnię bytu rozdzielila próżnia, która by musiała powstać skutkiem podziału.

Parmenides dowodził jedności bytu bezwzględnego, wskazując na to, iż wszystko, co jest poza bytem jest niczem. »Żadna substancja — wywodzi Spinoza (I 14 Dem.) — nie może być dana po za Bogiem, musiałaby bowiem mieć jakikolwiek przymiot, wspólny z nieskończoną, czyli ogarniającą wszystkie przymioty substancją, zaś dwie substancje o wspólnym przymiocie są niemożliwe, »ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia«.

Z pojęcia bytu wynika u Parmenidesa, że ani powstanie ani zanik, a zatem i ani jakakolwiek zmiana są w nim niemożliwe. Gdyby — dowodzi Spinoza — Bóstwo zmieniało się »pod względem istnienia« (sub ratione existentiae) zmieniałoby się także »pod względem istoty« (sub ratione essentiae),

istota bowiem i istnienie Bóstwa jest jednem a tem samem: pojęcie Boga z prawdziwego stałoby się mylnem — z pojęcia zatem bytu bezwzględnego wynika, że jest niezmienny.

Przebiegliśmy naukę Spinozy o bycie bezwzględnym w nim samym. Usiłowaliśmy wykazać, że nauka ta tak w swoich założeniach i motywach. jak i w całej budowie apriorycznej niemal się niczem nie różni od ontologji Parmenidesa, czyli że metafizyka Spinozy obejmuje w sobie wywody tak pierwszego jak i drugiego momentu spekulacji ontologistycznej. Oderwane określenia, z których się składa, nosza charakter nawskroś zaprzeczny i żadnej wogóle rzeczywistości nie odsłaniają. Podmiotem tych określeń jest niepełnia wszelkiego bytu, lecz ziejąca próżnia abstrakcyjna, w której niemasz ani początku, ani końca, ani granic, ani czasu, w której, tak samo, jak u Parmenidesa zanikła mnogość rzeczy, ich powstawanie i ginięcie, nie pozostawiając w zamian żadnej wogóle treści pozytywnej. Gra pojęć oderwanych zakończyła się ostatecznem unicestwieniem wszelkiej rzeczywistości. U Parmenidesa zdumiewa ona i imponuje, jako pierwsze wzniesienie się myśli w dziedzinę czystej abstrakcji, jako pierwsze wystąpienie, w którem myśl własnym tylko ufa siłom i przez siebie tylko ustanowionym ulega prawom. Głębokiego też podziwu godna u mędrca Elejskiego pewność, z którą kroczy po raz obranej drodze abstrakcyjnej, do samego niemal końca nie zbaczając w stronę pominiętego przez tę drogę świata, w którym żyjemy. Spinoza zaś odwrotnie dąży przedewszystkiem do tego, aby przerzucić most ze sfery oderwanych określeń bytu do rzeczywistości konkretnej. Mostem tym ma być pojęcie substancji, całkiem zbyteczne, a nawet niestosowne, póki chodzi o istotę Boga w nim samym, ale niezbędne dla wytworzenia mgły abstrakcyjnej i zawieszenia jej nad przepaścią oddzielającą oderwane cienie od realnych rzeczy. Szybko urywające się pasmo określeń przyczyny samego siebie, czyli jestestwa, z którego istoty wynika istnienie«, ściąga się właściwie nie do pełni wszelkiego bytu. ale do nicości. Pojęcie natomiast substancji Spinoza wprowadza, utożsamiając go z tym oderwanym bytem, nie różniącym się od niebytu, aby uzyskać

podstawę »wszystkiego, co może być przedmiotem nieskończonego umysłu«. Nicość ma być podstawą wszelkiej rzeczywistości:

Du sendest mich in's Leere,
Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre;
Behandelst mich, dass ich, wie jene Katze,
Dir die Kastanien aus den Gluthen kratze.
Nur immer zu! wir wollen es ergründen,
In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.
(Faust II 1, 5).

Przekształcenie nicości, czyli oderwanego pojęcia bytu w podstawę wszechrzeczy odbywa się za pomocą znaku równania, postawionego między pojęciami causa sui a substantia. Znak ten ma być mostem, łączącym nicość, uznaną za byt bezwzględny, z bezmiarem istniejącego świata, utożsamienie tych pojęć nakształt zaklęcia magicznego ma w mig przeistoczyć dziedzinę absolutnej próżni w dziedzinę absolutnej pełni. Tej sztuki czarnoksięskiej Spinoza dokonywa w siódmem twierdzeniu pierwszej części »Etyki«, rozszerzając określenie »przyczyny samej siebie« jako »jestestwa, z którego istoty wynika istnienie« na substancję i wnosząc stąd, iż substancja musi być przyczyną samej siebie (erit itaque causa sui. — I 7 Dem.). Dowód tego twierdzenia zbudowany jest znowu na błędzie z którym jużeśmy się spotykali: Spinoza uważa, że »substancja musi być przyczyną samej siebie«, bo »nie może być wytworzona przez inną substancję«; niemożliwość zaś ta wynika z tego, iż »we wszechświecie nie mogą być dane dwie substancje o jednym i tym samym przymiocie, czyli mające z sobą coś wspólnego (I 6 Dem.). Nad tym oczywistym błędem nie warto byłoby wogóle się zatrzymywać, gdyby nie ta okoliczność, że się na nim opiera, jak widzieliśmy, przejście od drugiego momentu spekulacji ontologistycznej (nauka o bycie bezwzględnym w nim samym) do trzeciego momentu (nauka o bycie bezwzględnym w stosunku do świata). Byt bezwzględny jest substancją. Substancję zaś Spinoza określa, jako »to co istnieje w sobie i zostaje pojęte samo przez się. czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, którąby go określała (kształ-

towała)«. (I Def. III). Rzeczy zaś skończone, z których się składa otaczająca nas rzeczywistość, autor »Etyki« uważa za objawy substancji, czyli »to co jest w innem i przez to inne zostaje pojęte« (I Def. V). Że zaś, jak głosi pewnik pierwszy (I Ax. I), »wszystko co jest, jest bądź samo w sobie, bądź w czemś innem«, zatem »cokolwiek jest, jest w bóstwie (czyli substancji) i bez bóstwa (= substancji) nic nie może ani istnieć, ani być pojęte« (I 15). Spinoza sądzi, że ten, wysnuty z przeciwstawienia określeń substancji a objawu, wniosek najzupełniej wystarcza, aby raz na zawsze pozbawić wszelkie istoty stworzone cienia samoistnej rzeczywistości, aby ustalić z oczywistością matematyczną naczelne twierdzenie filozofji panteistycznej, że rzeczy, przez które zwykle rozumiemy istoty w sobie zawierające początek i źródło, jeżeli nie istnienia, to przynajmniej działania, niemasz zupełnie a są wyłącznie znikome objawy wiekuistego życia najwyższego Jestestwa, które — że użyjemy własnego porównania Spinozy — nakształt fal, poruszanych przez powiew wiatru, nieustannie się wznoszą i znów opadają nad niezmiennem łonem oceanu. To podstawowe twierdzenie metafizyki panteistycznej zostało znowu uzyskane drogą »prawdziwego określenia«, któremu w wywodach Spinozy przypada ta sama rola, co w bajkach z tysiąca i jednej nocy magicznemu, odsłaniającemu wszelkie tajemnice, zaklęciu »Wrota Sezamu otwórzcie się«. Dosyć było zapomocą »prawdziwego określenia« zdobyć ideę bytu bezwzględnego, aby usunąć wszelkie wątpliwości co do jego istnienia, dosyć było następnie wysnuć z tej idei jej oderwane określenia, aby poznać własności bytu bezwzględnego w nim samym, dosyć w końcu było, ufając w cudotwórczą moc określenia ukształtować (formare) pojęcie substancji z jednej strony, jako tego »quod in se est«, pojęcie objawu, jako tego »quod in alio est«, z drugiej strony i następnie powiązać z sobą te określenia aby rozwiązać z oczywistością matematyczną — »more geometrico« — najtrudniejsze zagadnienie filozofji metafizycznej, zagadnienie stosunku Stwórcy do tworu, bytu nieskończonego i wiecznego do bytu skończonego i przemijającego.

Filozofja scholastyczna spotyka się nader często z zarzutem, jakoby nie uznawała innej drogi w dociekaniu

prawdy, prócz gry określeń oderwanych, jakoby zbyt często brała martwe pojęcia za żywe rzeczy i nie odróżniała stosunków logicznych od stosunków realnych. Otóż racjonalistycznej magji »prawdziwego określenia«, opartej właśnie na tych błędach, żaden pisarz scholastyczny nie posunął tak daleko, jak to uczynił Spinoza. Pojęcia »in se« a »in alio esse« były od wieków w obiegu, oznaczając logiczny stosunek substancji do jej przypadłości, ale bynajmniej nie stanowiąc o realnym stosunku Stwórcy do tworu; przeciwnie, jak widzieliśmy scholastyka zabrania ujmować ten stosunek w kategorjach substancji i akcydencji: byt bezwzględny stale oznacza za pomocą terminów »a se esse«, aseitas [1], wyraźnie odróżniając te określenia przysługujące jedynie Bóstwu, od »in se esse« — określenia, które również dobrze może się ściągać do Substancji twórczej, jak i do substancji stworzonych. W nauce o substancji Szkoła idzie śladami Arystotelesa, określającego ją, jako podmiot (*ὑποκείμενον* = subiectum) tych lub innych cech, własności lub przymiotów (*συμβεβηκότα* = accidentia), który nie może być ściągnięty do żądnego innego podmiotu, czyli być, jako przypadłość w innym podmiocie (*ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* — Cat. 5). Substancję w jej stosunku do przymiotów określa całkowicie kategorja inherencji. Logiczny jedynie charakter tego określenia ma na widoku Tomasz z Akwinu, gdy ujmuje pojęcie substancji w tych samych terminach, któremi się będzie później posługiwał Spinoza: »Sustantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio« [2]. Substancja stanowi podstawę logiczną swoich przymiotów, obywając się sama najzupełniej bez podobnej podstawy: »substantia —

---

[1] A se — czytamy w scholastycznym »Lexicon philosophicum« Goklenjusza (1613) — opponitur ei, quod est ab alio; a se ens dicitur *ἄναρχον* et independens. ... Deus est substantia a se.

[2] Quodlib. 9, a. 5, ad 2. Niczem się nie różni od Arystotelesowsko-scholastycznego określenia substancji, które znajdujemy u Kartezjusza, Respens ad obiect. II: Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, h. e. aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia.

powiada książe metafizyków scholastycznych Franciszek Suarez — ita substat accidentibus, ut non indigeat ipsa simili sustentaculo[1]. Wszystko, co istnieje, składa się albo z substancji, albo z przypadłości tych substancji. Jaka zależność wzajemna łączy z sobą substancje, na to pytanie scholastyka w określeniu substancji żadnej nie szuka odpowiedzi, zastrzegając wyraźnie, iż »per se (lub in se) subsistere non excludit dependentiam ab omnibus causis sed tantum dependentiam a subiecto«[2]. Przeciwnie Spinoza wywodzi z pojęcia substancji, że »jedna substancja nie może być wytworzona przez inną substancję« i że zatem jest jedna jedyna Substancja — Bóg, wszystko zaś, co istnieje pozatem, nie może być niczem innem, jeno przymiotami lub objawami substancji, pozbawionemi wszelkiej samoistnej rzeczywistości. Otóż ta panteistyczna nauka o Bogu, jako podstawie logicznej świata, lub jego przyczynie immanentnej, żyjącej w świecie tak, jak idea żyje w wyprowadzonych z niej wynikach, opiera się całkowicie na błędnem twierdzeniu, które Spinoza, jak widzieliśmy, uznał za podstawowy aksiomat pierwszej części Etyki: »wszystko jest bądź w sobie, bądź w innem«. Błędność tego rozumowania wynika stąd, że zasada wyłączonego trzeciego wypadku (principium exclusi tertii) została tu zastosowana nie do sprzecznych (contradictoriae) lecz do przeciwnych (contrariae) twierdzeń, bynajmniej nie wyłączających trzeciej obok dwóch przeciwstawionych sobie możliwości. Nic nam nie przeszkadza przyjąć jeszcze tę trzecią możliwość: każda mianowicie rzecz może istnieć i w sobie i w innem. Czyż całe nasze doświadczenie nie przekonywa nas co chwila, że wszelka rzecz zależy od innych rzeczy, będąc jednem z ogniw w nieskończonym łańcuchu, stanowiącym życie wszechświata. Pod tym względem jest ona oczywiście »w innem« i w tej mierze musi też być rozumiana »przez inne«. Z drugiej strony jednak każda rzecz posiada pewną własną rzeczywistość, objawiającą się w działaniu na inne rzeczy i w oddziaływaniu na ich wpływy, zgodnem z jej własną naturą. Gdyby jednostki, z których

[1] Disput. metaph. 34. 1. 1.
[2] Heerebord Disp. praelim. 1. § 2.

się składa świat, zostały pozbawione tej samoistnej rzeczywistości, ustałby wszelki ruch, wygasło wszelkie życie. W stosunku do świata zewnętrznego zasada ta jest do takiego stopnia oczywista, że przyjmują ją, jako niedającą się usunąć przesłankę, wszystkie teorje materji — tak te, które rozkładają wszystkie ciała na niedające się dalej dzielić drobinki-atomy (Demokryt, jak i te, które materjalne atomy chcą zastąpić niematerjalnymi ośrodkami sił — monadami (Leibniz). Również wyraźnie występuje ten podwójny charakter i w życiu wewnętrznem wszystkich istot: przebieg tego życia niewątpliwie i na każdym kroku wykazuje zależność od wpływów, wywieranych przez inne istoty — pod tym względem życie każdej jednostki duchowej istotnie odbywa się »in alio et per aliud concipitur«, ale znowu ani ta zależność, ani te wpływy nie mogłyby nawet powstać, gdyby każda jednostka duchowa nie była obdarzona pewną samoistną siłą, gdyby w sobie nie zawierała źródła swoich działań i zgodnie ze swoją naturą nie reagowała na działania innych istot. Tego »w — sobie — bytu« niepodobna zaprzeczyć nietylko jednostkom duchowym, lecz nawet ich poszczególnym ruchom lub czynnościom. Weźmijmy najprostszy przykład. Z przesłanek syllogizmu wypływa z nieodpartą koniecznością wniosek; jest on w nich niejako zawarty; zdawało by się więc, że tu możemy mówić o wyłącznym »bycie w innem«. Zastanówmy się jednak dłużej, a zgodzimy się z tem, iż przesłanki mogą być dane a wniosek niewyciągnięty, że dopiero nowy akt myśli, wiążącej z sobą przesłanki i budującej na nich wniosek, tworzy trzeci moment syllogizmu. Zależność tego momentu od pierwszych dwóch momentów stanowi jego »in alio esse«, względna samodzielność aktu poznawczego, bez którego trzeci moment nie mógłby nawet powstać, musi być uznana za jego »in se esse«.

Widzimy więc, że dylemat, zawarty w podstawowym pewniku zajmującego nas systematu, przy bliższem rozejrzeniu się okazuje się błędnym, razem zaś z nim upada panteizm logiczny Spinozy, utożsamiający twórczą podstawę świata z pojęciem oderwanem i usiłujący przedstawić wszystko co istnieje, jako nieskończony szereg następstw logicznych, wynikających z idei bytu bezwzględnego w ten

sam sposób, w jaki z istoty trójkąta wynika, że suma jego kątów równa się dwóm prostym. Sieć pojęciowa utkana z samych tylko określeń oderwanych, nie liczących się ani z doświadczeniem zewnętrznem ani z wewnętrznem, okazuje się pajęczyną metafizyczną, rozlatującą się bez śladu przy pierwszej próbie ogarnięcia nią świata i ułowienia w nią wszelkiej rzeczywistości.

Przeprowadzenie nauki o wszelkiej rzeczywistości tak duchowej, jak i cielesnej, jako nieskończonym szeregu następstw logicznych, wynikających z idei Bóstwa utyka u Spinozy na samym wstępie: nauka o myśleniu i rozciągłości, jako przymiotach (attributa) nieskończonej substancji buduje się najwyraźniej w sposób aposteriorycznv — drogą przeniesienia na byt bezwzględny tych własności rzeczy, które współczesna autorowi Etyki psychologja intellektualistyczna i fizyka korpuskularna uznała za najogólniejsze. Ta aposteriorycznа droga z aprioryczną spekulacją, wypełniającą pierwszą część zajmującego nas systematu niema nic wspólnego i dlatego też zostaje połączona z nią w nader sztuczny i dowolny sposób. Mamy tu do czynienia z prawdziwą *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, naocznie stwierdzającą zupełną niemoc spekulacji ontologistycznej w przejściu od oderwanych pojęć do konkretnych rzeczy. Że jednak podstawowe założenia tej spekulacji tkwią nader głęboko w panującej od dwóch przeszło tysiącleci metafizyce idealistycznej, pozostają one w dalszym ciągu bodźcem do usiłowań, podejmowanych w zajmującym nas kierunku: niezachwiana wiara w potęgę idei, wyłaniającej z siebie wszelką rzeczywistość, szuka nowych dróg i sposobów, aby z wątka abstrakcyjnych określeń bytu wysnuć sieć ideową, która by mogła ułowić wszystko, co tylko może być przedmiotem myśli ludzkiej. Wątek ten wysnuł i sieć tę utkał największy w dziejach myśli nowożytnej platonik — Hegel.

IV. Objawienie się Boga w świecie, jako nieskończony szereg następstw logicznych, wynikających z idei bytu. (Panteizm dialektyczny Hegla).

Wszystkie ukryte własności ziarna wydobywają się na aśnię dopiero w dojrzałej roślinie: dopiero w absolutnym

idealizmie objektywnym Hegla, występują z niepozostawiającą nic do życzenia jasnością wszystkie założenia, tkwiące w spekulacji ontologistycznej i wszystkie jej ukryte dźwignie. Główną dźwignią ontologji apriorycznej jest utożsamienie pojęcia a bytu, myślenia a rzeczywistości: znajdujemy je już u założyciela filozofji idealistycznej Parmenidesa; Parmenidesowe τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι tkwi głęboko w przesłankach platońskiego realizmu logicznego, na którego tle wznosi się argument ontologiczny u wszystkich jego zwolenników; bez tego utożsamienia wiara Spinozy w cudotwórczą moc »prawdziwego określenia«, której musi odpowiadać rzeczywistość, nie miałaby żadnego sensu. To podstawowe, ale w pierwszym i trzecim momencie spekulacji ontologistycznej ukryte utożsamienie pojęcia a rzeczywistości, Hegel kładzie u podstaw całego swojego systemu Początek wszelkiej mądrości stanowi dla niego uznanie »bezwzględnej tożsamości najwyższej idei a rzeczywistości bezwzględnej« (absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität)[1]. Od tej podstawy do twierdzenia, iż istnienie Bóstwa wynika z jego pojęcia, prowadzi prosta i krótka droga: we wszystkich też swoich pismach Hegel występuje jako najgorliwszy ze wszystkich, których znamy, obrońca dowodu ontologicznego. Główny zarzut, który czyni Kantowi, jest skierowany przeciwko jego krytyce teologji spekulacyjnej, w której autor Krytyki czystego rozumu w sojuszu z »ograniczonym rozsądkiem« (der bornierte Verstand«), niezdolnym wznieść się w krainę czystej myśli, odnosi tani triumf nad rozumem, czyli jedynym nieodwołalnym w sprawach filozoficznych sędzią. Dowody istnienia Boga, które Kant odrzuca, tworzą w istocie trzy stopnie, po których ograniczona świadomość ludzka podnosi się do poznania Istoty Najwyższej. Dowód kosmologiczny, zajmujący najniższy z tych stopni, wznosi myśl od naszego skończonego i przypadkowego istnienia ku nieskończonej i koniecznej Istocie, jako przyczynie świata; dowód teleologiczny widzi niezbędność uznania tej Istoty w celowości, właściwej zjawiskom świata orga-

[1] Glauben und Wissen. Werke: Vollständige Ausgabe. 1832—1840. Bd I S. 38.

nicznego, oraz stosunkowi tych zjawisk do świata nieorganicznego; najwyższy jednak stopień osiąga dowód ontologiczny, obierający za punkt wyjścia pojęcie Boga, czyli Istoty bezwzględnie doskonałej, która istnieje przez siebie i zawiera w sobie zatem wszelki byt i wszelką rzeczywistość[1]. Tu właśnie otwierają się przed nami wrota do królestwa czystej myśli, w którem niemasz innego władcy, prócz prawdy, występującej bez żadnej powłoki lub zasłony. Na nic się więc nie zda — powiada Hegel w »Encyklopedji« — lekceważenie dowodu ontologicznego oraz tego określenia Istoty bezwzględnie doskonałej, które pochodzi od Anzelma, a które zarówno jest zawarte w każdej nieuprzedzonej świadomości ludzkiej jak i powraca w zasadzie bezpośredniej wiary. (Alles Vornehmtun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso sehr liegt, als in jeder Philosophie... und im Prinzipe des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt). To też autor »Fenomenologji Ducha« nie szczędzi wysiłków, aby wykazać, że dowód, wypełniający pierwsze koło w rozwoju spekulacji ontologistycznej, stanowi jedną z najważniejszych zdobyczy myśli oderwanej. Zdobycz ta nie jest jednak niczem więcej, jak jeno pierwszym krokiem w drodze do prawdy. Krok ten jest o tyle decydującym, że ustala »istotny początek i bezwzględną podstawę filozofji« w czystem, oderwanem od wszelkiej treści pojęciu bytu, ale, aby pierwszy krok nie pozostał ostatnim, myśl filozoficzna powinna z czystej idei bytu, wywieść nietylko istnienie, lecz i jego własności oderwane oraz wykazać, w jaki sposób nieskończony szereg następstw logicznych, wynikających z najwyższej idei, tworzy wszelką rzeczywistość konkretną: filozofja Hegla przebiega naogół tę samą drogę, po której posuwała się spekulacja ontologistyczna w zasadniczych momentach swojego rozwoju. Różnica polega jedynie na tem,

[1] Por. dodatek do drugiego tomu wykładów z filozofji religji, przedrukowany w XII tomie zbiorowego wydania pism Hegla: Sechzehn Vorlesungen aus dem Sommer 1829 (Str. 357—535), oraz specjalnie o dowodach teleologicznym i ontologicznym wykłady z lat 1827 i 1831 (XII. 535—583).

że zamiast stosunku analitycznego, Hegel wiąże ideę bytu z jej nieskończonemi następstwami stosunkiem dialektycznym.

Autor »Logiki« widzi wyraźnie, że, o ile zastosujemy do idei bytu bezwzględnie obowiązującą w tradycyjnej logice zasadę tożsamości, o tyle żadnego z tej idei pozytywnego określenia nie wydobędziemy. A = A. Obracajmy to równanie, jak się nam podoba, nigdy poza sferę oderwanych określeń o charakterze nawskroś zaprzecznym wyjść nie będziemy mogli. Oderwane własności bytu bezwzględnego, rozwinięte przez Parmenidesa i Spinozę o włos jeden nie posuwają nas ku poznaniu Istoty, w której myśl religijna i filozoficzna dopatruje się pełni wszelkiej rzeczywistości (ens realissimum); dowiadujemy się z nich nie czem jest Bóg, lecz czem nie jest; w podmiocie orzeczeń o charakterze nawskroś zaprzecznym nie znajdujemy nic, oprócz nicości, bo czemże jeżeli nie nicością jest pojęcie oderwane od myśli, która je kształtuje i wypełnia tą lub inną treścią. Niepodobieństwem więc jest uznać w idei początek i źródło wszelkiej rzeczywistości, bo wszelka idea nie jest niczem innem, jeno tworem tej lub innej istoty myślącej i zatem bytu pierwotnego i samodzielnego mieć nie może. Z tym wynikiem skrajny platonik Hegel zgodzić się oczywiście nie może. Sądzi, że usiłowania Parmenidesa i Spinozy nie udały się dlatego tylko, że posługując się metodą analityczną, opartą na zasadzie tożsamości, nie mogli ci myśliciele utworzyć jednego nieskończonego łańcucha, ogarniającego tak byt bezwzględny jak i świat zjawisk konkretnych, lecz musieli poprzestać na kilku zamkniętych w sobie, pozbawionych ruchu i życia, określeniach apriorycznych. Metoda dialektyczna, której zawiązki znajdujemy już u Zenona Eleaty, a której podstawy ujął z nieprześcignioną potęgą genjusza spekulacyjnego Platon, — ustala we wszystkich pojęciach własność zasadniczą, nie pozwalającą im pozostawać w stanie nieruchomości i wyłączności w stosunku do innych pojęć, lecz zmuszającą je do nieustannego ruchu i rozwoju. Własnością tą jest sprzeczność dialektyczna, powstająca stąd, iż żadne pojęcie nie wyczerpuje całej prawdy, lecz tylko pewną jej stronę: w każdem twierdzeniu (thesis) zawarty jest moment, zmuszający myśl

naszą przechodzić od danego stanowiska do wręcz jej przeciwnego (antithesis). Ponieważ jednak te dwa następujące po sobie stanowiska nie sa bezwzględnie fałszywe, lecz tylko jednostronne i tą właśnie jednostronnością zmuszające myśl naszą do posuwania się ku zupełnej prawdzie, zatem z przeciwstawienia a następnie połączenia tezy i antytezy powstaje trzeci moment, który się wznosi nad jednostronnością pierwszych dwóch momentów, a tudzież ogarnia i łączy je w sobie. Ten trzeci moment, polegający na syntezie pierwszych dwóch momentów, stanowi znowu początek następnego ogniwa dialektycznego w nieskończonym łańcuchu, który się zaczyna od oderwanego pojęcia bytu i w postępowym antytetycznym ruchu pojęć ogarnia całą rzeczywistość.

Metoda dialektyczna Hegla jest rzeczą zbyt dobrze znaną, abym miał szczegółowo wykładać jej podstawy: wystarczy zatrzymać się na kilku zwrotnych punktach, aby zrozumieć w jaki sposób Hegel rozwija swą sieć dialektyczną i w tem stopniowem jej rozwijaniu się i rozszerzaniu dopatruje się stopniowego przechodzenia i objawiania się Bóstwa we wszechświecie

Szereg dialektyczny, zaczynający się od wspólnego wszystkim momentom spekulacji ontologistycznej pojęcia bytu, przebiega nasamprzód sferę czystej, czyli pozbawionej wszelkiej treści konkretnej, myśli. Pojęcie bytu, jako najogólniejsze jest także i najbiedniejsze co do treści, w swojej bezpośredniości niczem by się nie różniło od pojęcia niebytu, gdyby nieto iż pojęcia bytu i nicości nie pozostawały do siebie w stosunku twierdzenia do przeczenia. Dzięki temu stosunkowi pojęcia te tworzą dwa początkowe ogniwa łańcucha dialektycznego. Z bytu jako tezy, a niebytu, jako antytezy wynika trzeci moment, stanowiący ich syntezę — mianowicie pojęcie s t a w a n i a s i ę (Werden). Jest to tylko pierwszy, a jednak przełomowy krok w kierunku, który prowadzi do rzeczywistości konkretnej, nie uznającej rzeczy stałych i niezmiennych, lecz jedynie s t a j ą c e s i ę Biorąc pojęcie stawania się za punkt wyjścia dla drugiego ogniwa dialektycznego i posuwając się drogą przeczenia. a następnie łączenia sprzeczności — przez nieustannie się powtarzającą tezę, antytezę i syntezę — Hegel przebiega wszystkie ustalone

przez Arystotelesa, następnie zaś ugrupowane przez Kanta w słynnej tablicy, kategorje logiki. Kategorje te, wywijające się jednem nieprzerwanem pasmem z czystej idei bytu, Hegel uważa za określenia bytu wieczystego i bezwzględnego w nim samym: »Logika powinna być uważana za system czystego rozumu, czyli państwo czystej myśli. Tem państwem jest prawda, występująca tu bez powłoki sama w sobie i dla siebie (Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich sellbst ist). Można więc powiedzieć, iż jej treść stanowi przedstawienie Boga w jego wieczystej istocie przed stworzeniem natury i skończonego ducha (die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist)[1]. Oderwane kategorje myśli mają zatem być określeniami Bóstwa w nim samym, ale określenia, niezastosowane do żadnej treści, zapożyczonej z doświadczenia wewnętrznego lub zewnętrznego, są — że użyjemy wyrazu Kanta — »próżne«. Pozbawione wszelkiej treści pozytywnej Heglowskie kategorje nie mogą przezwyciężyć negatywnych wyników, ku którym prowadzi spekulacja ontologistyczna, ustalająca własności bytu bezwzględnego w nim samym. Łudzi się więc Hegel tak samo jak przed nim Parmenides i Spinoza, że się mu udało ująć istotę Bóstwa »w jego wieczystej istocie, przed stworzeniem przyrody«. Świetna gra dialektyczna, wypełniająca jego logikę oświetla jedynie abstrakcyjną próżnię, przez którą go prowadzi ta sama droga, którąśmy usiłowali przedstawić, jako drugi moment spekulacji ontologistycznej. Filozof niemiecki wymaga, aby każdy, kto dąży do istotnego poznania, przewędrował w ślad za nim to państwo czystej myśli i zdobył sobie w niem siłę, która prowadzi do wszelkiej prawdy (die Kraft, welche in alle Wahrheit leitet)[2]. My w tem państwie nie możemy się dopatrzyć niczego prócz znikomych i omylnych kształtów, która myśl abstrakcyjna w swem — należy przyznać — wspaniałem szybowaniu rzuca nakształt cieniów w bezmiar próżni i nicości.

Gdy czysta idea w swoim biegu dialektycznym dosięgnie

[1] Die Wissenschaft der Logik Einleitung. (Werke III 33).
[2] Ib. III 44.

kresu, Hegel ogarnia wszystkie jej przebyte ogniwa, należące — podkreślmy to jeszcze raz — do zakresu czystej logiki, jako pierwszą część swojego systematu i wiąże go z następną częścią znowu stosunkiem tezy do antytezy. Antytezą czystego pojęcia jest przyroda, w której duch czyli idea »odpada od siebie«, zaprzecza swojej rzeczywistości: mamy tu do czynienia z pozornym »innobytem« (Anderssein) idei, która jednak i w tem uzewnętrznieniu i uzmysłowieniu swojem nie przestaje być jedyną dźwignią natury w jej coraz to wyższem podnoszeniu się po stopniach procesu ewolucyjnego. »Die Metamorphose — powiada Hegel — kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist«. »Der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben«[1]. Jeżeli państwo czystej myśli było tezą, państwo zaś przyrody antytezą, to dzieje ludności stanowią znowu dialektycznie się urzeczywistniającą syntezę idei a natury: u kresu tej syntezy filozofja ogarnia całość rozwoju dialektycznego; w niej to duch »wraca do samego siebie« i w myśli poruszanej zasadą sprzeczności poznaje istotę swoją, która jest również istotą wszelkiej rzeczywistości.

W nieskończonem paśmie dialektycznem, wywijającem się z oderwanej idei bytu, Hegel znalazł rozwiązanie obu zagadnień, którym zawdzięczają powstanie tak trzeci, jak i czwarty moment spekulacji ontologistycznej Panteizm logiczny Spinozy, nie znającego innej metody prócz analitycznej, musiał poprzestać na apriorycznym wywodzie ogólnego stosunku Boga do świata. Autor »Fenomenologji Ducha« bynajmniej nie odrzuca wyników trzeciego momentu spekulacji ontologistycznej — owszem uważa określenia bytu nieskończonego, jako tego, »quod in se est«, rzeczy zaś skończonych jako tego, »quod in alio est«, za trwały nabytek filozofji metafizycznej[2]. Substancja Spinozy tworzy istotny stopień w drodze prowadzącej do idei bezwzględnej, z której wywija się w nieskończonem pasmie dialektycznym wszystko co istnieje[3], ponieważ jednak jest zupełnie pozbawioną ruchu

[1] Encyklopädie § 249.
[2] Por. Encykl. § 92 nn.
[3] Por. Tamże § 151.

i życia, które wnosi w ideję oderwaną dopiero zasada sprzeczności dialektycznej, zatem nie może przebyć przepaści, oddzielającej jej oderwane określenia od konkretnych rzeczy. Panteizm Spinozy staje się wskutek tego akosmizmem, nie umiejącym znaleźć drogi do realnego świata. Drogę tę otwiera i przebiega ją do końca dopiero panteizm dialektyczey, urzeczywistniając w ten sposób to, do czego panteizm logiczny tylko dążył: twierdzenie, iż wszechświat jest dany w Bogu, jako nieskończony szereg jego następstw logicznych, u Spinozy pozostaje właściwie tylko wymaganiem, które przeprowadził — i to w całej pełni — dopiero Hegel. Jego metafizyka jest zatem w rozwoju spekulacji ontologistycznej niezmiernem rozszerzeniem koła, w którem się poruszała nauka Spinozy o ogólnym stosunku Boga do świata. Rozszerzenie to polega przedewszystkiem na tem, iż autor »Etyki« nie umiał wskazać dróg, któremi idea Boga wyłania z siebie biegący w nieskończoność szereg swoich następstw. Hegel zaś znalazł tę drogę, korzystając z nauk Platona i Fichtego o dialektycznym ruchu idei: dialektyczna droga myśli oderwanej zostaje w ten sposób uznana za drogę Bóstwa, objawiającego się i rozwijającego się we wszechświecie. Jeżeli w rozwoju spekulacji ontologistycznej panteizm logiczny i — jeżeli wolno się tak wyrazić — analityczny stanowił trzeci moment, w panteizmie dialektycznym musimy uznać czwarty ostatni i ostateczny w losach tej spekulacji moment. Nieskończone pasmo idei, drogą nieustannie powracającego następstwa tezy antytezy i syntezy wywijające się z idei bytu, objęło i zawarło w sobie tak byt nieskończony i twórczy, jak i rzeczy stworzone i skończone: Bóg — natura naturans — to idea bytu z wynikającym z niej bezmiernym łańcuchem ogniw dialektycznych; świat — »natura naturata« — to ten sam łańcuch następstw logicznych idei bezwzględnej, z których żadne nie ma istnienia w sobie (in se esse Spinozy) lecz jedynie byt w innem (in alio esse) — mianowicie we wszechogarniającym związku dialektycznym. Przekształcenie wszelkich realnych rzeczy i realnych stosunków w ideje, czyli twory naszej myśli, dobiegło kresu i dalej się posuwać nie może.

Zbudowany na podstawowym błędzie spekulacji onto-

llogistycznej, utożsamiającej myśl a rzeczywistość, panteizm dialektyczny zawiera wszystkie te trudności o które się rozbiły uprzednie momenty tej spekulacji. Hegel ratuje się z tych trudności rozpaczliwym i niewątpliwie świadczącym o wyjątkowej potędze konstrukcyjnej, wysiłkiem, który nosi miano metody dialektycznej. Otóż przesłanki tej metody, rzekomo otwierającej w oderwanem pojęciu ukryte życie i nieznane przedtem twórcze moce, nie tylko nie wynikają z założeń ontologji idealistycznej, lecz wiążą się bezpośrednio z podstawami filozofji, która przezwycięża główny błąd tej ontologji i otwiera przed nami prawdziwą drogę do istotnego i nieprzemijającego bytu: mam na myśli filozofję spirytualistyczną, której zawiązki znajdujemy już u św. Augustyna, a główne momenty w rozwoju moglibyśmy oznaczyć imionami Leibniza, Lotzego, Lopatina i Teichmüllera. Istotnie, co wprawia ideje w żywy i twórczy ruch dialektyczny? W treści naszych pojęć, jako takich, żadnej sprzeczności, żadnego »niepokoju dialektycznego«, zmuszającego je przechodzić od danych do nowych, a wręcz przeciwnych określeń, niema: samo w sobie pojęcie jest nieruchome i wyłączne. Życie i ruch wprowadza w nie dopiero nasza myśląca i poznająca istota, czy ją nazwiemy realnym podmiotem poznania, jaźnią lub duszą, — na wyrazie bynajmniej mi nie zależy, — dosyć, że jedynie nasze myślące jestestwo może nadać pojęciom oderwanym ruch i życie; czyni zaś to dlatego, iż upatruje między poznawaną rzeczywistością a swojemi aktami poznawczemi zasadniczą niewspółmierność. Żadne pojęcie nie wyczerpuje całej nieskończenie wielostronnej rzeczywistości, lecz zawsze tylko pewną jej stronę. Z tej to właśnie niewspółmierności pomiędzy wielostronnością istnienia a jednostronnością wszelkiego aktu poznawczego rodzi się ruch idei, dążący a nigdy nie osiągający zupełnego ogarnienia rzeczywistości. Dialektyka świadczy o zasadniczej irracjonalności bytu: gdyby bowiem wszystko, co istnieje, układało się całowicie w pojęcia oderwane, tworząc z niemi nierozerwalną jedność, niepokój dialektyczny, wynikający z poczucia niewspółmierności między irracjonalną, czyli ściślej mówiąc nadlogiczną istotą wszechrzeczy a wszelkiemi logicznemi jej określeniami nie mógłby nawet powstać. Je-

dynie zapoznana przez ontologję idealistyczną czynność naszego »ja«, stwierdzającego na każdym kroku względność wszystkich swoich zdobyczy i zmuszonego przez to do coraz to nowych wysiłków, tworzy ruch idei, którego zewnętrzny, bo nie wyciągający na jaśnię ukrytych dźwigni wewnętrznych przebieg przedstawił nam Hegel.

Irracjonalność bytu oraz działalność naszego »ja«, bez której ideje nie mogłyby ani powstać, ani tembardziej ustawić się z nieskończony szereg dialektyczny, zmierzający ku coraz to szerszemu ogarnięciu poznawczemu bytu, odbierają absolutnemu idealizmowi Hegla, wznoszącemu się w rozwoju spekulacji ontologistycznej na najwyższy szczebel, najważniejszą podstawę teoretyczną i w całej pełni wykazują bezpłodność wszelkich prób, usiłujących roztopić i roztworzyć wszystko, co istnieje, w pierwiastkach poznania i ich wielorakich stosunkach.

Luty 1924.

DODATEK.

Kilka uwag o ontologizmie katolickim[1].

Czy ontologizm katolicki, czyli kierunek, związany przedewszystkiem z imieniem Gioberti, broniony następnie przez takich teologów i filozofów, jak Fabre, Ubaghs.

[1] Kongregacja Indeksu wyciągnęła z pism zwolenników ontologizmu katolickiego następujące — niezgodne z nauką Kościoła Powszechnego — twierdzenia podstawowe. Przebija w nich ten sam charakter aprioryczny, który panuje nad wszystkiemi odmianami spekulacji ontologicznej od Parmenidesa do Hegla.

1) Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale.

2) Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

3) Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

4) Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Kleutgen, Gutberlet, kardynał Zigliara — pozostaje w jakimkolwiek związku z zasadniczemi momentami spekulacji ontologicznej, czy też prócz wspólnej nazwy nic ich nie wiąże? Znany badacz dziejów filozofji średniowiecznej Clemens Bäumker daje na to pytanie przeczącą odpowiedź. »Ta filozofja teofizyczna — powiada w swoim *Witelo* (str. 297) — z dowodem ontologicznym niema nic wspólnego. Już ze względów czysto chronologicznych niepodobna tego twierdzić. Przecie Gioberti urodził się w dwadzieścia lat po wyjściu w świat *Krytyki czystego rozumu*, dzięki której wyraz 'dowód ontologiczny' znalazł ogólne rozpowszechnienie«. Z zestawienia chronologicznego, któremu Bäumker przypisuje rozstrzygające znaczenie w zajmującym nas wypadku, wynika jedynie to, czego nikt nigdy nie podawał w wątpliwość, mianowicie iż nie Gioberti, lecz Kant stworzył dla słynnego argumentu odtąd powszechnie przyjętą nazwę: na wewnętrzny stosunek do argumentu ontologicznego filozofji, którym najwybitniejszym przedstawicielem był Gioberti żadne stąd nie pada światło. Przeciwnie przelotny nawet rzut oka na podstawy i budowę ontologizmu katolickiego wystarczy, aby dostrzec w nim nie tożsamość wprawdzie, lecz dosyć bliskie pokrewieństwo tak z pierwszym, jak i z następnemi momentami zajmującej nas spekulacji.

Podstawę całej budowy tak w pierwszym jak i w drugim wypadku stanowi nauka Platona o ideach, wzorów zaś do budowy dostarczają zwolennikom ontologizmu katolickiego rozmaite odmiany metafizyki Platońskiej: jedni z nich nawiązują swoje usiłowania do nauki Augustyna

---

5) Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

6) Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, sed in toto infintio, simplicissimo, quoad suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

7) Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

F. Hettinger. Lehrbuch der Fundamanteltheologie oder Apologetik. II Aufl. 1888. S. 841.

i Kartezjusza o ideach wrodzonych, inni znowu do »nous voyons tout en Dieu« Malebranche'a, jedni ulegają wpływom Hegla i idealizmu niemieckiego, inni — i tych jest najwięcej — sięgają do usuniętych w cień, ale bynajmnie nie przezwyciężonych ostatecznie przez recepcję arystotelizmu w dwunastem i trzynastem stuleciach — nauk realizmu logicznego, panujących nad umysłami wczesnego średniowiecza. Czytając rozdziały metafizyczne w pismach Gioberti'ego mamy częste wrażenie, iż przemawia tu do nas Eriugena redivivus, w odnowionej coprawda szacie, w której niewprawne nawet oko odróżni nader liczne nici, zapożyczone z tkaniny ideowej Hegla. »Pierwsze w porządku myślenia (primum logicum) — powiada myśliciel włoski — musi także być pierwszem w porządku bytu (primum ontologicum). Początek wszechrzeczy stanowi Jestestwo bezwzględnie nieokreślone, z którego wynika wszystko co tylko istnieje: »L'ente crea l'esistente«. W tem naczelnem twierdzeniu Gioberti'ego odrazu dostrzegamy pierwsze ogniwo szeregu ideowego, z któremyśmy się już spotkali u Spinozy i Hegla: L'Ente« Gioberti'ego — pierwsze tak w porządku logicznym, jak i w ontologicznym — nie oznacza nic innego, jak »ens absolute indeterminatum« Spinozy, »das Sein in seiner Unmittelbarkeit« Hegla, jest to najogólniejsza z naszych idei — idea bytu — »l'Être en général« Malebranche'a, która stanowi punkt wyjścia we wszystkich odmianach spekulacji ontologicznej. W jakiż sposób z tego ogólnego i bezpośredniego bytu wynika wszelka rzeczywistość? Odpowiedź, którą daje na to zagadnienie Gioberti i, — o ile sięga moja znajomość ich utworów — wszyscy zwolennicy ontologizmu katolickiego, jest zasadniczo tą samą, którą znajdujemy w »emanatyzmie logicznym« Eriugeny. Dla obu myślicieli rzeczy nie są niczem innem, jeno indywidualizacją wieczystych idei, zawartych w umyśle bożym. Z tej jedni pierwotnej ideje wyłaniają się i schodzą w świat po stopniach zwężającej się ogólności logicznej. Dialektyka, ustalająca te stopnie, staje się wobec tego drogą, którą otworzył Stwórca przed ludźmi, pragnącymi przeniknąć do tajników Jego stworzenia — po dialektycznych bowiem schodach zniża się Bóstwo i rozwija w świecie rzeczy skoń-

czonych nieskończoną treść swoją[1]. Emanacja logiczna stanowi właściwą istotę tworzenia. Usiłowaliśmy wyżej wykazać, że panteizm logiczny Spinozy i panteizm dialektyczny Hegla zostały zbudowane na tej samej podstawie co i emanatyzm Eriugeny, wynikający z naczelnych założeń metafizyki nowoplatońskiej. Na tejże odwiecznej podstawie wznosi się i budowa ontologizmu katolickiego. Pokrewieństwo obu zajmujących nas koncepcji zdaje się wobec tego być stwierdzonem: wydał je na świat, wykarmił i wypiastował skrajny racjonalizm, aby w pełni ich rozwoju wykazać tożsamość tworu i Twórcy, jako niedające się wniknąć następstwo utożsamienia myśli a rzeczywistości.

A jednak przed panteizmem, jako nieuchronnym wynikiem spekulacji apriorycznej, ontologizm katolicki cofa się z całą, na jaką go stać, gwałtownością. Stoczyć z nim walkę na otwartej arenie rozumu ontologizm nie śmie — zdaje bowiem sobie gdzieś w głębi duszy sprawę, iż cios śmiertelny, któryby zadał metafizyce panteistycznej, podciął by i jego własne istnienie. Ucieka się więc do innego środka: jak Zauberlehrling Goethe'go przed duchami, które sam wywołał, ale których nie umie zakląć dopóki pozostaje w krainie czystej myśli — Die ich rief die Geister || Werd ich nun nicht los — chowa się za ogrodę tradycji kościelnej, tutaj znajduje odwieczną naukę teologji negatywnej o niedocieczonej i niewysłowionej tajemnicy, zawartej w istocie Bóstwa, i w pokorze schylając się przed nią, wyrzeka się dumnej nadziei ogarnięcia myślą oderwaną niestworzonej a twórczej Natury. Gmach apriorycznej pozostaje bez kopuły, która miała go uwieńczyć. Otóż jedynie brak tej

[1] Z nader licznych ujęć tej koncepcji w arcydziele Eriugeny *De divisione naturae* przytoczmy dwa charakterystyczne ustępy: »Ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae διαλεκτικὴ dicitur, non ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata« (l. IV C. IV). »Nil aliud esse video, in quo naturaliter inesse οὐσία possit, nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, h. e. a generalissimis usque ad specialissima, i. e. individua; seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis οὐσία subsistit« (l. I C. XXVI).

kopuły odróżnia ontologizm Gioberti'ego i pokrewnych mu myślicieli katolickich od panteizmu logicznego Spinozy i Hegla. Teologja negatywna, która tak Eriugenie jak i całej wogóle filozofji średniowiecznej przeszkodziła sprowadzić żywe prawdy nauki chrześcijańskiej do martwych schematów myśli oderwanej. powstrzymała ontologizm katolicki przed ostatecznem zlaniem się z racjonalistycznym w swoich założeniach, panteistycznym w wynikach prądem spekulacji ontologistycznej. Hegel dopłynął z tym prądem do ostatnich jego krańców, ontologiści katoliccy, przebywszy znaczną część tej samej drogi, nie dali się ostatecznie opanować unoszącym ich falom, lecz skręcili łódź swoją w kierunku prowadzącym do starej przystani, którą opuścili, aby dokonać dalekiej wyprawy po złote runo czystej abstrakcji. Z tej wyprawy odważni żeglarze nie przywieźli nic, prócz leciuchnych a wątłych tkanin apriorycznych, sporządzonych podług wzorów, stosowanych w warsztatach Spinozy i Hegla. W świątyni żywego Boga tkaniny te uczepiłyby się nakształt pajęczyny framug okiennych, przesłaniając drogę promieniom słońca, padającym do wnętrza przybytku.

Sprawozdania.

L. Kulczycki. *Zasady socjologji ogólnej.* Lwów-Poznań 1923. str. 423.

Kulczycki, publicysta i historyk idei politycznych, już w r. 1900 wystąpił z książką: *Zarys podstaw socjologji ogólnej.* Praca, która niedawno temu się pojawiła, jest właściwie drugiem wydaniem, przerobionem i rozszerzonem, bogatszem o całych dwadzieścia lat doświadczenia społecznego w czasach, wymarzonych dla obserwacji socjologicznej. O »*Zarysie systemu*« pisałem swego czasu w pracy »*Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*«, Kraków 1917, że jest to rzecz mało oryginalna, powierzchowna i nie przedstawia większej wartości; dziś, po przeczytaniu drugiego wydania, nie zmieniam zdania. Kulczycki jest publicystą, interesuje go ciągła zmienność zjawisk, nacisk kładzie na obserwację życia politycznego; czyta bardzo dużo i szybko, myśli raczej o teorjach cudzych niż o problemie — rezultatem tego jest książka, w której lwią część zajmują informacje, kto na ten temat pisał, streszczenia różnych teoryj i długa niejednokrotnie z nimi polemika, przypominająca sprawozdania dziennikarskie z literatury bieżącej, a pozatem próby teoretyzowania ważniejszych pojęć i zjawisk, które chwila wysuwa. Nie mogę jednak dopatrzeć się konsekwencji w stanowisku metodologicznem autora — i to jest podstawowem niedomaganiem, które się następnie mści w ciągu wykładu. Socjologja jest dlań nauką o życiu społecznem w jego wszechstronności, »wznosi się ponad wszystkie nauki społeczne, jest ich koroną, panuje nad niemi, wyznaczając im różne dziedziny, zapładniając je metodą ogólną, bacząc, aby praca w ich dziedzinie była harmonijna i prowadziła do szerszych, bardziej filozoficznych wniosków. Socjologja analizuje i syntezuje zjawiska społeczne«. Przypuszczam, że z równą słusznością możnaby w ten sposób zdefinjować np. istotę publicystyki, określenie to jednak w żaden sposób nie może wystarczyć dla wyznaczenia nauce socjologji zakresu własnego i wskazania jej swoistych zagadnień. Oczywiście układ książki musi być najzupełniej dowolny. W części pierwszej, która traktuje o przedmiocie i metodzie socjologji, spotykamy rozdziały o hordzie pierwotnej, o naturze tłumu, o instytucjach i ludziach, co przecież do metodologji nie należy; w drugim poświęconym typom i związkom społecznym mówi autor o ludności, terytorjum, o typach

społeczeństwa, o rodzinie, państwie i narodzie; w trzeciej o czynnikach życia społecznego, o materjaliźmie socjologicznym, czynnikach politycznych, walce klas, ideologji; część czwarta obejmuje przeobrażenia społeczne, piąta zagadnienia stosunku socjologji do polityki — zwłaszcza w tych ostatnich rozdziałach zainteresowania polityczno-publicystyczne autora występują w całej pełni. W rezultacie książka jest bez wartości naukowej: nie tworzy ona systemu jako nie przemyślana konsekwentnie; nie daje nowego ujęcia szczegółowych problemów; zamiast ekspozycji rzeczowej streszcza poglądy różnorodnych autorów i polemizuje z nimi; nie zwraca wreszcie uwagi na systematykę faktów. Dla czytelnika zaawansowanego w studjach socjologicznych nie przedstawia ona wartości, dla początkującego może być niebezpieczna, gdyż oszałamia wielką ilością poruszonych problemów i cytowanych autorów i obciąża obszernym materjałem pamięciowym nie usystemizowanym należycie.

Jan St. Bystroń.

Stanisław Kot. *Historja wychowania, zarys podręcznikowy.* Nakład Gebethnera i Wolffa, str. XII + 663. 16°.

Nareszcie doczekaliśmy się podręcznika historji wychowania, który stoi na poziomie nauki współczesnej i odpowiada potrzebom inteligentnego polskiego czytelnika. Książki takiej brakowało oddawna. Bo też literatura nasza w tej dziedzinie jest wyjątkowo uboga. Nie mogła też ona ani zaspokoić potrzeb szkół, ani zainteresować oświeconego ogółu, pragnącego w ogólnym zarysie zapoznać się z dziejami wychowania.

Pierwsze opracowanie historji wychowania wyszło u nas z pod pióra B. Trentowskiego. Stanowiła je trzecia i ostatnia część Chowanny, zatytułowana: »Epika, czyli szkoła i jej dzieje«. Ten szkicowy zarys dziejów wychowania, wydany w 1842 r. i wzorowany na wcześniejszej pracy Fryderyka H. Chr. Schwarza p. t.: »Geschichte der Erziehung nach ihrem Zusammenhang unter den Völkern von alten Zeiten her bis aufs neueste« [1], oddawna już się, oczywiście, przestarzał Od tego czasu pojawiły się u nas zaledwie cztery podręczniki powszechnych dziejów wychowania: — Antoniego Łuczkiewicza, Szkolnictwo na podstawie historycznego rozwoju (Lwów, 1872); Marji Bielskiej, Historja pedagogji (Lwów, 1890); Władysława Peredyńskiego, Rys dziejów wychowania (Tarnów 1891); Franciszka Majchrowicza, Historja pedagogji (Lwów, 1903, 4-te wyd. Warszawa 1922). Wszystkie one były przystosowane do szczupłego programu pedagogiki w seminarjach austrjackich, wszystkie pozostawały pod jednostronnym wpływem opracowań niemieckich, wszystkie kładły główny nacisk na podawanie biografij i streszczanie teoryj myślicieli pedagogicznych bez dostatecznego uwzględnienia właściwych dziejów wychowania i tego tła kulturalnego, na którem one się kształtowały.

Wydana w bieżącym roku »Historja wychowania«, prof. St. Kota,

[1] Rzecz ta wyszła z początku jako dodatek, później jako pierwsza część głównego dzieła pedagogicznego Schwarza p. t. Erziehungslehre (1-sze wyd. 1802—1813 r. — 2-gie wyd. 1829 roku). Jest to w literaturze światowej jedna z pierwszych historyj wychowania.

przewyższa wszystkie te opracowania o całe niebo. Różne się na to złożyły przyczyny. Niemałą rolę odegrała okoliczność, że prof. Kot pisał swoją książkę już w swobodnej atmosferze niepodległości, biorąc pod uwagę zakrojony na szeroką skalę program historji wychowania w polskich seminarjach nauczycielskich. Jednakże rozstrzygające znaczenie należy, oczywiście, przypisać obszernej wiedzy, dobrze przemyślanej metodzie wykładu i talentowi samego autora. Dzięki swym dotychczasowym pracom z dziedziny historji kultury, był on przygotowany jak mało kto do napisania tego podręcznika. Pozwoliło mu to oprzeć rozdziały, mówiące zwłaszcza o wychowaniu humanistycznem XVI i XVII wieku, tudzież o pedagogice naturalnej XVIII wieku na własnych źródłowych studjach; — pozwoliło również powiązać fakty i zagadnienia, należące do historji wychowania, ze zjawiskami rozwoju kultury, a przez to przedmiot swój pogłębić, wyjaśnić i uczynić wysoce interesującym.

Ten sposób traktowania historji wychowania jest zdobyczą ostatnich lat kilkunastu. Spotykamy się z nim w torujących nowe drogi na tem polu pracach P. Monroe[1] i P. Bartha[2].

Prof. St. Kot, podobnie jak wymienieni autorowie, widzi w wychowaniu przedewszystkiem proces socjalny, zapomocą którego społeczeństwo przystosowuje dzieci do swoich wymagań i tak kształtuje ich psychikę, aby się przywiązywały do ideału wytworzonego przez starsze pokolenie i według wyżłobionych kolei dalej rozwijały byt społeczny. Wychowanie można zatem, według naszego autora, określić jako oddziaływanie pokolenia dojrzałego na młodociane w celu obudzenia w niem i rozwinięcia stanów fizycznych, moralnych i umysłowych, pożądanych z jednej strony przez społeczeństwo jako całość, z drugiej przez środowisko ściślejsze, w którem dana jednostka ma żyć. W ten sposób wychowanie dąży do uspołecznienia jednostki (str. 2).

Z tej definicji wynika, po pierwsze, że nie może być mowy o jakiemś idealnem wychowaniu, któreby się nadawało dla wszystkich epok i społeczeństw, ponieważ każde społeczeństwo w każdej epoce musi posiadać własny ideał pedagogiczny i stosownie do swych potrzeb odpowiednio urządzać wychowanie młodzieży; — po drugie, że historja pedagogiki nie może poprzestać na samym tylko opisie praktyki i teorji pedagogicznej. Skoro bowiem ta praktyka i teorja jest zawsze wytworem życia pewnego społeczeństwa w pewnym okresie jego rozwoju, to historyk powinien ją ujmować w związku z tem życiem, aby odsłonić jej genezę, oraz istotne znaczenie. Stąd potrzeba doszukiwania się związku między stanem społeczeństwa, jego urządzeniami społecznemi, politycznemi, gospodarczemi, jego pojęciami moralnemi i umysłowemi a ideałem wychowawczym, praktyką i teorją pedagogiczną. Tak pojęta historja wychowania ustala pewne typy wychowania, wyjaśnia, od jakich warunków zależą charakterystyczne rysy każdego, jak ten typ wyszedł z drugiego;

[1] Paul Monroe. A text-book in the history of education. New York. Macmillan C.° 1905, ostatnie wyd. 1921 r.

[2] Paul Barth. Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung Lipsk. O. R. Reisland 1911, 2-gie wyd. 1916 r.

wreszcie na tej podstawie stwierdza, w jakim kierunku rozwijało się wychowanie i jakie przyczyny zdecydowały o tym kierunku. — Wszystkie te badania wiążą się, oczywiście, ściśle z historją kultury powszechnej i poszczególnych społeczeństw (str. 7).

Takie są założenia metodyczne naszego autora. Poza tem przyświecał mu cel praktyczny. Przeznaczając swój podręcznik dla uczniów IV i V kursu naszych seminarjów nauczycielskich, kierował się przy doborze materjału słuszną zasadą: non multa sed multum. Dlatego wychowaniu w społeczeństwach pierwotnych, oraz u ludów dalekiego Południa i Wschodu poświęcił króciutką tylko wzmiankę w rozdziale wstępnym (str. 4—6). Właściwą historję wychowania rozpoczął od starożytnej Grecji, dzieląc całość swego przedmiotu na pięć okresów: 1) wychowanie helleńskie, 2) wychowanie grecko-rzymskie, 3) wychowanie w wiekach średnich, 4) wychowanie humanistyczne i 5) wychowanie nowoczesne. I tu jednak nie dążył bynajmniej do wyczerpania materjału, do uwzględnienia wszystkich faktów, nazwisk, tytułów i dat. Raczej charakteryzował rozwijające się kolejno po sobie główne typy wychowania, wybierając w każdym okresie to, co najbardziej znamienne, grupując drugorzędne szczegóły dokoła mocno zaznaczonych idei przewodnich.

Dzięki tej metodzie podręcznik prof. St. Kota pociąga czytelnika przejrzystością budowy i jasnością wykładu, — a już poprostu celuje dobitnym sposobem charakteryzowania poszczególnych typów wychowania. Proszę przeczytać rozdziały, mówiące o wychowaniu spartańskiem i ateńskiem, o wychowaniu w epoce hellenistycznej, lub o różnych rodzajach wychowania stanowego w późniejszem średniowieczu! Wszystko to są żywe, barwne, odcinające się od siebie obrazy, które pozostawiają trwały ślad w umyśle czytelnika. Dzięki tym zaletom książka prof. St. Kota może nawet oporniejszego czytelnika zająć dziejami wychowania i skutecznie mu dopomóc do zorjentowania się wśród składających się na nie szczegółów.

Dla naszej czytającej publiczności posiada ona jeszcze i tę wartość, że w dość szerokiej skali uwzględnia dzieje wychowania w Polsce, o których z podręczników zagranicznych niczego dowiedzieć się nie można. Tu one występują wyraziście na tle przemian, jakim ulegało wychowanie w środkowej i zachodniej Europie. Tu również odsłania się w całej pełni ów ścisły związek, jaki zawsze zachodził pomiędzy polską myślą pedagogiczną, a ruchem umysłowym Zachodu. Rozdziały poświęcone historji polskiego szkolnictwa i wychowania, autor przytem opracował bardziej szczegółowo, skupiając uwagę głównie na postaci i reformie szkolnej Stanisława Konarskiego, oraz na pracach Komisji Edukacji Narodowej. Uczynił to, jak sam powiada, nie dla obciążenia pamięci, ale w celu dostarczenia dokładniejszych informacyj o rodzimej twórczości pedagogicznej, którą nie łatwo poznać wobec szczupłości naszej literatury historyczno-pedagogicznej. Obszerniej też omówił dzieje szkolnictwa w okresie porozbiorowym, licząc się z faktem, że poszczególne dzielnice dotąd nie dość wiedzą o swoich wysiłkach i udręczeniach w tej dziedzinie (str. VI).

Na podkreślenie wreszcie zasługuje spokojny, co się zowie bezstronny i zrównoważony sąd autora o faktach historycznych, które omawia. Szerokiego horyzontu nie zasłaniają mu żadne uprzedzenia czy to osobiste, czy jakiekolwiek inne. Wszędzie chce on rozmieścić światła i cienie zgodnie z prawdą historyczną, wszędzie chce być rozważnym i sprawiedliwym sędzią dalszej i bliższej przeszłości.

»Historja wychowania« St. Kota odda z pewnością wielkie usługi jako podręcznik w naszych seminarjach nauczycielskich, zwłaszcza jeśli autor spełni swe przyrzeczenie i uzupełni ją przez wydanie wypisów źródłowych z dzieł najwybitniejszych pisarzów pedagogicznych, oraz najbardziej charakterystycznych dokumentów praktyki pedagogicznej. Ale i szerszy ogół naszej inteligencji niewątpliwie zainteresuje się tą książką. Podręcznik prof. St. Kota zasługuje na polecenie go u nas każdemu, kto pragnie się zorjentować w dziejach wychowania na Zachodzie i w Polsce. A każdy inteligentny człowiek powinienby o tych sprawach mieć wyobrażenie. Szczególne zainteresowanie powinnyby one budzić obecnie, kiedy nasz naród wznosi na nowo swój własny gmach wychowania publicznego. Dla współczesnego pokolenia historja wychowania, pojęta szeroko i oparta o dzieje stosunków społecznych i kulturalnych nabiera szczególnej doniosłości Otwiera ona, mianowicie, reformatorom, — jak słusznie to zaznacza nasz autor, — całe bogactwo swoich doświadczeń nie po to, aby dawne urządzenia podawać do naśladowania, ale aby ostrzegać przed krokami lekkomyślnemi, przed próbami zbyt teoretycznemi, nie znajdującemi podstawy w rzeczywistych dążnościach społeczeństwa. Odstraszając przykładami dawnych niepowodzeń od eksperymentów, dyktowanych wyobraźnią zbyt teoretyczną, reformatorską, nie odpowiadających realnym stosunkom, zarazem zachęca do wyczuwania budzących się nowych potrzeb społeczeństwa i do wprowadzania reform, które leżą na linji tych potrzeb; ostudza zbytnią pochopność do nowatorstw, chroni przed ugrzęźnięciem w rutynie i konserwatyzmie pedagogicznym (str. 9).

B. Nawroczyński.

Dr. Johannes Erich Heyde. *Grundwissenschaftliche Philosophie* (aus Natur und Geisteswelt t. 548). Teubner. Leipzig u. Berlin 1924, IV i 98 str. (z indeksem rzeczowym).

Książeczka ta, dedykowana Janowi Rehmkemu na 50-ty jubileusz jego doktoratu, przez wiernego ucznia i gorącego wielbiciela jest pożytecznem, zwięzłem i jasnem przedstawieniem zasad filozofji mistrza wyłożonych przez tegoż w szeregu obszernych dzieł jak „Philosophie als Grundwissenschaft“ (1910). »Logik oder Philosophie als Wissenslehre« (2-gie wydanie w roku 1923), »Lehrbuch der allgemeinen Psychologie« (2 gie wydanie w r. 1905), »Die Seele des Menschen« (5 te wydanie z r. 1921, »Die Lehre vom Gemüth« (2-gie wyd 1914), »Das Bewusstsein« 1910, »Die Willensfreiheit« 1911, »Anmerkungen zur Grundwissenschaft« 1913, »Ethig als Wissenschaft« (2-gie wyd. 1921). O dzisiejszem znaczeniu tego kierunku w Niemczech, świadczy także istnienie

osobnego towarzystwa im. Rehmkego i wychodzące jego staraniem czasopismo »Grundwissenschaft«. Godzi się przypuszczać, że już szczupłe rozmiary omawianej tu publikacji nie pozwoliły autorowi zaznaczyć tych wyników własnych jego dociekań, które są jego dorobkiem osobistym. Rehmke wprawdzie w swojej »Seele des Menschen«, mówi tylko o »niezniszczalności« duszy, podczas gdy Heyde wręcz o jej »wieczności«; pierwszy o indywiduum jako o »jedynem« (Einziges), zaś drugi o »jednorazowem« (Einmaliges) w przeciwieństwie do ogółu (Allgemeines); Rehmke przyjmuje jakiś »prosty, powszechny podmiot świadomości« tak, jakby był wspólny dla ogółu dusz, czego u Heydego nie znalazłem. Trzebaby się jednakże pierwej przebić przez ogrom produkcji pisarskiej Rehmkego, aby móc z całą pewnością rozstrzygnąć, czy owe różnice nie są wyłącznie natury terminologicznej lub spowodowane potrzebą skrótów. — Dzięki przystępnej swej cenie ten treściwy wstęp do »filozofji podstaw nauki«, nadaje się dobre do referatów i dyskusyj seminaryjnych. Pouczającem byłoby porównanie tego dualizmu z Arystotelesowskim, gdyby się tylko podstawiło za termin »określoność« (Bestimmtheit) formy przypadłościowe (akcydentalne) scholastyków. Wątpliwości nasuwa się mnóstwo przeciw naczelnym założeniom Rehmkego, n. p. przeciw jego poglądowi, przypisującemu charakter ścisłej określoności miejscu, przeciw zaprzeczaniu uczuć mieszanych (jakiemi nas m. i. przejmuje słodka a tęskna melodja), przeciw twierdzeniu, że akt woli (chociażby był połączony z samopoczuciem największej jej potęgi), musi być przykrym dla wywiązującego tenże. Niemniej jednak pożądanem jest, żeby w naszej literaturze filozoficznej pojawiła się gruntowna i krytyczna monografja o tym wybitnym myślicielu, usiłującym pogodzić spirytualizm z oddziaływaniami »stanów mózgowych«. *W. Rubczyński.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Jenerser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie.* Aus dem Manuskript herausgegeben von Georg Lasson (Philosophische Bibliothek B. 58). Leipzig 1923 Felix Meiner (8° XLVII i 392).

W r. 1915 wydali Hans Ehrenberg i Herbert Link, z polecenia Heidelberskiej (Badeńskiej) Akademji Umiejętności na podstawie rękopisu, znajdującego się w królewskiej (wówczas, obecnie państwowej) bibljotece Berlińskiej wykłady logiki, metafizyki i filozofji przyrody, (te ostatnie urwane mniejwięcej w połowie), które Hegel odbywał jako docent prywatny (w latach 1802— 1804) w Jenie. Nadali temu wydawnictwu zbiorowy tytuł: »Hegels erstes System . Otóż Dr. Jerzy Lasson pastor w Berlinie — nietyle z powodu nieodpowiedniości tego tytułu, zastąpionego zresztą przezeń innym — ile, a to przedewszystkiem, dlatego, że tamta edycja roi się od pomyłek drukarskich, czy też popełnionych przy odczytywaniu rękopisu (ich rejestr w książce tu omawianej, zajął 10 stron od 381 do 390) a nadto jeszcze ma inne wady, sporządził nową. Odstępuje od swoich poprzedników w tem, że nieuwidacznia, jak oni, wyrazów, ani też całych zdań podkreślonych przez autora, i że, gdy widzi konieczną potrzebę jakiejś poprawki w tekście rękopisu, zaznacza

zaraz w odsyłaczu na tej samej stronie słowa znajdujące się w autografje, podając tamże również dopiski marginesowe. Poprzedni wydawcy wielu korektur swoich, których nieuważali za dość ważne, nieuwidocznili w dodatku zamieszczonym po całym tekście a tak wprowadzili je niejako milczkiem Pod innym znów względem zbyt może skrupulatni, zachowując całą interpunkcję autora, dodali do niej przy pomocy osobnych znaczków projektowaną własną, z czego wynikło wielkie zamieszanie. Na podstawie własnego doświadczenia, zebranego przy ustalaniu tekstu teodeceji Mateusza z Krakowa, niestety nie z autografu, ale aż z 12-tu rękopisow, mogę przyklasnąć tylko metodzie Dra Lassona, który traktuje interpunkcję wyłącznie jako środek do uczynienia tekstu możliwie jak najzrozumialszym wedle swego uznania a przystosowuje do prawideł dziś obowiązujących ortografję oraz zaczynanie słów wielkiemi czy małemi literami.

Czy ciekawe uwagi, które wypowiada Dr. Lasson we wstępie o kolejach stosunku Hegla do Schellinga i do religji są słuszne, orzekłby chyba z dostateczną kompetencją jeden z dzisiejszych polskich pisarzy filozoficznych, znany z zapału do studjów nad heglizmem Prof. Żółtowski. Ale trzymającemu się sceptycznie zdala od tej zawrotnej dialektyki, niech będzie wolno zapytać, jakiego to rodzaju mógł być jeszcze religijny nastrój, uczucie lub wola wierzenia u filozofa który się wyrażał (n. b. założywszy, że był przytem szczery — cytat Dra Lassona str. XXXIX): »Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheissen; er ist die rein teoretische Betrachtung«. Jeden z tych, którzy się żywo przejęli systemem Hegla około r. 1810 w Polsce, człowiek o bardzo szacownych darach umysłu, opowiadał mi, że stracił zdolność modlenia się, odkąd ten »system owładnął nim, a dopiero lektura Chalybäusa rozwiała w nim podobnie jak w Gołuchowskim ten kult dla mglistych abstrakcyj. Jeden z wywodów Dra Lassona zdaje się być przekonywującym. Mianowicie, że już w czasach, gdy Schelling i Hegel byli sobie jeszcze bardzo bliscy poglądami i pisywali do siebie w latach 1795 i 1796, były wyraźne zarodki późniejszego między nimi rozłamu. A zapowiadać się miały w tem, iż u Schellinga górowało wtedy spinozystyczne pojęcie substancji, neutralne względem różnic materji od ducha a raczej wiodące ku utożsamieniu przyrody z duchem — przeciwnie zaś dla Hegla przewodniemi już wtedy były myśli o podmiocie — ma się rozumieć nie o podmiocie zdań lub sądów — ale o podmiocie świadomości, z którego usiłował wydobyć rozważaniami historji kultury coś objektywnego i ponad tem wszystkiem t. j. ponad duchem subjektywnym wzbić się do »całości ich konkretnej, życiowej«, czyli do ducha lub podmiotu absolutnego. O tym duchu absolutnym czytamy zresztą w wykładach Jenajskich (str. 185—186), twierdzenia tak bardzo trudne do pomyślenia razem jak, że jest »nur Idee«, i że znów jest »der Äther, die absolute Materie... die in sich geschlossene und lebendige Natur«. Dla tych, którzy będą chcieli studjować Hegla, publikacja tu omówiona będzie bardzo pożyteczną. *W. Rubczyński.*

Eduard von Hartmann. *Kategorienlehre.* Zweite Auflage. Herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Kern. Erster Band. Die Kategorien der Sinnlichkeit. Zweiter Band. Die Kategorien des reflektierenden Denkens. Dritter Band. Die Kategorien des spekulativen Denkens Der philosophischen. Bibliothek B. 72 a 72 c. Leipzig 1923. Felix Meiner. (XX i 220, XVI i 224, XVI i 228 — 8°).

Twórca realizmm transcendentalnego«, wysoko ceniony dotąd przez poważnych estetyków, może dziś wobec wzmożenia się w ostatnich czasach kierunków realistycznych teorji poznania liczyć na rosnące koła czytelników. Nam niezawadzi przypomnieć sobie, że był on jednym z bardzo nielicznych filozofów niemieckich, którzy wyraźnie oświadczyli się za bismarkowską polityką wywłaszczań. Ale poznać dobrze najgroźniejszych nieprzyjaciół: jestto uznaną oddawna maksymą roztropności. »Nauka o kategorjach« Hartmanna należy do jego dzieł najważniejszych a ponowne jej wydanie ma tę wyższość nad pierwszem że uwzględnia i prostuje na podstawie autografu znaczną liczbę omyłek drukarskich wydania pierwszego. Troskliwość wydawcy nie poprzestała na tej rewizji, gdyż ponadto usunął on oczywiste pomyłki pisarskie samego autora (t. zw. »Lapsus calami«), uwidaczniając zresztą te poprawki, ilekroć mogła zachodzić jakaś wątpliwość. Przytem zużytkował jeszcze zmiany i dodatki poczynione własnoręcznie przez autora na egzemplarzu, który pozostał jego własnością i dał nam w ten sposób (na punktach ważniejszych) obraz ewolucji, jaka się dokonała w poglądach Hartmanna po r. 1896. Wreszcie zaopatrzył powoływaczami te ustępy wydanego przez siebie dzieła, w którym autor omawia kwestje rozstrząśnięte przezeń później w wydanem po jego śmierci dziele p. t. »System der Philosophie im Grundriss« (Syst. filoz. w zarysie) tak, iż czytelnikowi zaoszczędził wiele mozołów w wyszukiwaniu takich równoległych miejsc celem zbadania ich stosunku. Tak więc dobrze się zasłużył Prof. Kern, wraz z wymienionymi przez siebie w przedmowie współpracownikami około dziejów tego systemu filozoficznego. *W. Rubczyński.*

Lucius Annaeus Seneca. *Philosophische Schriften.* Erstes Bändchen. Der Dialoge erster Teil. Buch I—VI. Zweites Bändchen. Der Dialoge zweiter Teil (8° XXIV 266 i 240) übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt. Der Philosophischen Bibliotek B. 73—74. Leipzig 1923. Felix Meiner.

Zasłużony badacz filozofji starożytnej i wydawca szeregu dzieł Arystotelesa, pomnożył za podnietą pewnych refleksyj powojennych, o których pisze w przedmowie, spory zasób swych prac bardzo wytrawnych i krytycznych, przekładem pism Seneki, objętych zbiorowym tytułem: »Djalogi«, choć niemają literackiej formy djalogu w sensie ścisłym). Braknie więc wprawdzie w tym zbiorku bardzo ważnych dla poznania tego pisarza dzieł »o łagodności« (»De clementia ad Neronem«), »o dobrodziejstwach« (»De beneficiis«) i listów treści moralno-filozoficznej do Lucyliusza — pominąwszy już jego »zagadnienia przyrodnicze« (»quaestiones naturales«) — jednakże dzięki rzadkim walorom artystyczno-li-

terackim przekładu postać tego męża, który dążąc do mądrości i cnoty wybornie odczuwał swe słabe strony, szczerze je wyznawał (n. p. w traktacie o życiu szczęśliwem) i odpokutował je tragicznie a dawniej jeszcze jako wygnaniec wiele przecierpiał, występuje i z tych pism 12-tu w zaokrągleniu plastycznem. Przedmowy i streszczenia umieszczone przed każdem z osobna, tudzież objaśnienia dołączone na końcu tomików ułatwiają korzystanie z lektury osobom mniej obeznanym z ówczesną historją i kierunkami myśli. Do przekonania iż nowy przekład Seneki czyniący zadość wyższym dzisiejszym wymaganiom literackim i naukowym jest pożądany, doszedł Apelt drogą, którą wartoby uprzytomnić także naszym znawcom przedmiotu i wydawcom, aby ich zachęcić do naśladowania tego rodzaju przedsięwzięć. Sądzi on, iż Seneka, acz nie jest filozofem w pełnem znaczeniu tego wyrazu, właśnie dziś zasługuje na szczególniejszą uwagę. A to przedewszystkiem ze względu na przemagającą u niego tendencję pisarską, dzięki której zdołałby zdaniem Apelta wyświadczyć czasom naszym usługi podobne do tych, jakie miał na oku wobec współczesnych sobie Za podstawę do porównania nastręczyła się tu okoliczność, że Rzym za Seneki podobnież znajdował się u szczytu kultury materjalnej a zarazem na najniższym szczeblu obyczajności. Apelt przestrzega zresztą przed snuciem analogij przesadnych. Tego dopuszcza się niejeden z dzisiejszych proroków upadku kultury goniących za senzacyjnością. Słuszną chyba czytamy w owej przedmowie uwagę a najwidoczniej skierowaną przeciwko takim wróżbitom: iż obecny stan nauk ścisłych i pęd ku doskonaleniu techniki (ma się rozumieć przy ich owocności dla ułatwienia i udogodnienia życia), niosą z sobą dość silne pobudki przeciw znieruchomieniu umysłowemu a skoro już raz dalszy tok naszych obserwacyj i rozumowań doznaje takich skutecznych pchnięć, jakby dawanych rumakowi ostrogą, można się spodziewać też, że i rozstrząsania społeczno etyczne wraz z ożywczemi dla nich dążnościami i emocjami niezesztywnieją. W każdym razie zainteresowanie Seneki dla zagadnień przyrodniczych mogłoby posłużyć za wzór jeszcze i dzisiejszym apostołom naprawy obyczajów. Dla polskiego społeczeństwa uprzystępnienie tego pisarza wydawałoby się wskazanem także z tego powodu, że myśląca jego treść może niedość krytycznie odnosi się do chwalców epikureizmu, odkąd zwłaszcza potężny talent Anatole'a France'a a u nas w ostatnich czasach cenne badania źródłowe Prof. Krokiewicza otoczyły pewnym urokiem doktrynę, w gruncie bardzo jałową ze strony teoretycznej, zaś społecznie i politycznie wręcz szkodliwą, jako ta, która w imię miłej wygody zalecała stronienie od spraw publicznych. Otóż może żaden ze stoików niebył równie taktownym i rozsądnym krytykiem tej doktryny, co Seneka. Nieobrzucał obelgami ani oskarżeniami tych, którzy zasadzali wartość życia ludzkiego na jego (często bardzo nawet uduchowionych) uciechach i na unikmęciu przykrości (także nie czysto fizycznych) Owszem przyznawał, że niesłusznie okrzyczano szkołę Epikura, jako mistrzynię występków i że stan błogiego zadowolenia, t. j. szczęśliwość (»vita beata«) jest naturalnym koniecznym owocem postępu ku wydoskonalaniu się umysłu i woli. Ale zarazem robi ten wytrawny

obserwator współczesnej mu elity duchowej rzymskiego towarzystwa trafną uwagę, że chybić musi celu, kto wysuwaniem uciech na plan pierwszy i zachwalaniem ich w pierwszym rzędzie pragnie w kimś wyrobić niezłomną wolę postępowania uczciwie a także rzucone hasło naczelne staje się raczej dogodną pokrywką dla usprawiedliwiań siebie z wszelakiego rodzaju słabości. Stoicyzm przeciwnie w postaci uwypuklonej przez Senekę wzywa, byśmy się uniezależniali od pomyślnych i niepomyślnych zbiegów okoliczności, za jakimi zwykły iść uciechy, względnie cierpienia, niedając się ponosić przez pierwsze wbrew miarkującemu głosowi rozumu i obowiązku. z przeciwnościami zaś pasując się wytrwale. Chodzi mu więc o odnalezienie w sobie źródeł siły a tych dostarcza mu ostatecznie poczucie ścisłego związku i zgodności własnego myślącego i chcącego »ja« z powszechnym porządkiem świata. z tem, co w nim jest rozumne i opatrznościowe. Możemy pozostawić na uboczu i na odpowiedzialność stoików ich metafizykę monistyczną i panteistyczną a jednak przyznać im, że przynosili dla rozwoju kultury znacznie więcej momentów aktywnych, społecznie, artystycznie i naukowo twórczych, niż ich współzawodnicy To też obok bardzo potrzebnych dla naszej młodzieży wydań tekstów i przekładów, któreby ją wprowadzały w krytyczne myślenie o podstawach wiedzy (jak n. p. Sekstusa Empirikusa: »Pirronejskie zarysy«, jak Cycerona »Academica«, ś. Augustyna »Contra Academicos« z czasów, gdy był jeszcze więcej filozofem, niż teologiem z nowszych Charona i Berkeleya — Montaigne'a i Kartezjusza »o metodzie«, dzięki Boyowi na szczęście już mamy) bardzo byłby pożądany, niezbyt drogi jak na przeciętną kieszeń słuchacza filozofji tomik, z poprawionym tekstem i przekładem oraz objaśnieniami. w takim rodzaju, w jakim je daje Apelt, a która to książeczka obejmowałaby conajmniej pisma Seneki »o życiu szczęśliwem«. »o opatrzności«, »o spokoju ducha« i »o niewzruszoności mędrca». *W. Rubczyński.*

Philosophische Zeitfragen. K. P. Hasse. *Der kommunistische Gedanke in der Philosophie.* Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1923. Felix Meiner 8° V i 96 z indeksem osobowym i rzeczowym.

W czasach, gdy propaganda komunistyczna próbuje niejednokrotnie dodać sobie powagi i skuteczności przyodziewaniem się w szaty filozoficzno-naukowe a z drugiej strony ci, co ją zwalczają, starają się wykazać niezgodność komunizmu z trwalszymi rysami w ludzkiej organizacji psychicznej i z jej potrzebami naturalnemi — może być pożytecznem repetytorjum taka książeczka, jaką daje autor. Oczywiście niema ona pretensji ani w przybliżeniu do tak wyczerpującego wykładu, jaki n. p. znajdujemy w Steina »Sociale Frage im Lichte der Philosophie«, publikacji dotąd nieprzestarzałej. Mimo takiej krótkości są w niej ustępy godne uwagi, jak o roku sabatowym i jubileuszowym w Starym Testamencie, instytucjach zmierzających do wyrównania nadmiernych różnic majątkowych, o Abbé Morellym, który w przedstawieniu autora występuje jako właściwy przed Rousseaux twórca-idei o pierwotnej dobroci człowieka i o powrocie do natury, którego to jednak twierdzenia

Hasse nieuzasadnia dostatecznie, gdy nie zważa, że obaj ci pisarze żyli mniejwięcej współcześnie. Krytyka krytyki wykonanej przez Arystotelesa na jego mistrzu Platonie, jest uderzającem konglomeratem superlatywów w sensie dodatnim i ujemnym — a dodaćby tu jeszcze można, że wyniki szkoły Marburskiej co do właściwego sensu idej Platońskich, nie są dotąd bynajmniej tak powszechnie przyjęte przez naukę, jak to sobie autor wyobraża. Znaczna, bo więcej niż czwarta część książki poświęcona jest Tomaszowi Morusowi, któremu jego komunizm nieprzeszkodził stać się jednym ze świętych męczenników kościoła katolickiego — coprawda był to komunizm tylko częściowy, bo z zachowaniem małżeństw nierozerwalnych i omijający najdrażliwszą kwestję wywłaszczenia. Wyraziście przeciwstawił tej »utopji«, autor znacznie mniej humanitarny, fanatyczno prześladowczy charakter »państwa słońca« Campanelli pomimo, że w niem poraz pierwszy znikają resztki niewolnictwa, zachowane jeszcze przez Morusa jako kara za zbrodnie. Hassemu widocznie bardzo zależy na tem, by dowieść, iż Marx i Engels wraz ze swą materjalistyczną historjozofją niemają wcale przodka duchowego w Heglu, którego djalektykę nazywa »najgłębszą filozoficzną metodą poznawania«. Ale niepodobna zaprzeczyć faktowi, iż do t. zw. lewicy heglowskiej należał Feuerbach a niejednę myśl Feurbacha przejęli tamci tak żarliwie odsądzani przez Hassego od prawa nazywania się filozofami Rzecz jest pisana z temperamentem, ale nieco za hojnie jak na pracę z historji filozofji szafuje wyrazami uwielbień i pogardy.

W. Rubczyński.

L. T. Hobhouse. *Die metaphysische Staatstheorie.* Eine Kritik von... Verlag von Felix Meiner in Leipzig. 1924.

Autor omawia metody badania życia społecznego i państwowego. Można badać instytucje społeczne i polityczne pod kątem widzenia ich wartości, celowości Wtedy analizę zjawisk społecznych uzależnia się od pewnej teorji o wartości lub celowości — Ten sposób traktowania zagadnienia nazywa autor filozoficznym. Przeciwstawia nam kierunek, dążący tylko do ustalenia faktów, ich powiązania przyczynowego — z pominięciem oceny normatywnej, — czyli metodę przyrodniczego badania zjawisk. Obie te metody uważa autor za uzasadnione.

Natomiast zwalcza trzeci sposób roztrząsania życia społecznego tak zwaną metafizyczną teorję państwa, dążącą do wykazania, że »rzeczywistość jest taką, jaką być powinna«. Ten punkt widzenia zajmuje Hegel. Wedle niego rzeczywistość jest rozumną. »Alles was ist, ist vernünftig«. W szczególności państwo jest konkretną realizacją idei moralnej. Autor poddaje dokładnej krytyce Hegla naukę o państwie, zawartą w jego dziele »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, oraz teorję jego zwolennika Dra Bosanqueta, zawartą głównie w jego pracy: »the philosophical Theory of the State« Sądzi że Hegel dał początek reakcji politycznej, podeptał zasadę wolności, identyfikując wolność z ustawą, apoteozując państwo jako wcielenie absolutu.

Zasady teorji Hegla są następujące: Wolność polega na zgodności

z »rzeczywistą« wolą. Rzeczywistą wolą jest wola ogólna. Wyraża się ona w strukturze społecznej. Tradycja społeczna jest w każdym momencie historycznym wyrazem najodpowiedniejszym naszej woli. Reprezentantem tej tradycji jest państwo. Państwo jest tedy prawdziwą jaźnią, w której pojedyncze indywiduum zanika. Czyli źwięźlej, jesteśmy moralnie wolni, jeśli nasze postępowanie jest zgodne z »rzeczywistą« wolą, naszą »rzeczywistą« wolą jest — wola ogólna; ta realizuje się najzupełniej w państwie.

Autor wykazuje tedy, że ową »rzeczywista« wola jest niedopuszczalną hipotezą, pozbawioną samodzielnego bytu. Przedstawia, że »wola ogólna« jest tylko metaforą. System prawny nie jest wyrazem jednej woli, jest raczej kompromisem rozbieżnych tendencyj woli.

Zwalcza zasadniczy punkt wyjścia Hegla, jakoby prawdziwa indywidualność, względnie wolność polegała na zgodności z naszą wolą. Indywidualność jest bogatsza i bardziej zróżniczkowana niż świadoma wola. Wreszcie autor występuje przeciw indentyfikowaniu ogólnej woli (wspólnej jaźni) z państwem, prowadzące do uznania państwa jako ostatecznego celu życia społecznego. Państwo jest organizacją społeczeństwa dla kontrolowania pewnych wspólnych interesów, ale nie obejmuje całości struktury społecznej. Możliwe jest regulowanie działów życia społecznego bez rządu, bez siły. Państwo jest tylko jednym z warunków koniecznych życia socjalnego, środkiem do celu, jedną z form współbytowania, ale nie jest celem ostatecznym (Selbstzwek).

Heglowski pogląd na państwo jako konkretyzację przedmiotowego rozumu — prowadzi do unicestwienia funkcji rozumu w społeczeństwie, zamyka drogę reform Każe idealizować rzeczywistość, zamiast urzeczywistniać ideał.

Przeciwko tezom teorji heglowskiej autor przeprowadził dowód, że niema różnicy między »rzeczywistą« wolą a indywidualnem chceniem, że wola jednostki nie jest identyczną z wolą ogólną, i że rozumny porządek, do którego społeczeństwo dąży, nie ogranicza się tylko do organizacji państwa.

Wedle metafizycznej teorji państwo jest celem, wedle demokratycznej — środkiem. Wedle pierwszej państwo jest jedynym piastunem wartości moralnych: wedle drugiej — ocena wartości państwa zależy od tego, co ono dla swych członkow czyni i jakie jego znaczenie dla ludzkości. Metafizyczna teorja — widzi w państwie szczyt, ludzkiej organizacji; autor widzi jeszcze wyższe związki ponad państwo.

Krytyka Hobhouse'a jest niewątpliwie słuszną. Niemniej jest jednostronną. Nie daje odpowiedzi na fakt, że teorja Hegla była jednak początkiem burzących ruchów w sporach religijnych, politycznych i społecznych, stanowiła najsilniejszą sprężynę nowoczesnego »radykalizmu« (Eucken)

Nadto zapoznaje, że »rozum« u Hegla jest identyczny w rozwojem. Rzeczywistość o tyle Hegel uważał za rozumną, o ile przedstawiała konieczny proces rozwoju społeczeństwa.

Stanisław Druks.

Karl Groos. *Der Aufbau Der Systeme* von 1924, str. XII + 316 Verlag von Felix Meiner Leipzig 1924.

Aktualnem bardzo zagadnieniem na polu filozofji i psychologji współczesnej jest problem, dotyczący konstrukcji systemów filozoficznych t. j. czynników, ustalających styl, sposób wznoszenia »Idealnych przedmiotów ducha ludzkiego. Do tego rodzaju literatury należy też i wymieniona wyżej praca Groosa.

Książka w swym układzie składa się z dwóch mniejwięcej równych części. W pierwszej części zajmuje autora tendencja. skłonność, uzdolnienie umysłu ludzkiego do posługiwania się antytezami, przeciwieństwami, jako środkami jednoczącemi w całokształt. w jedność nieskończoną różnorodność i mnogość zjawisk: w drugiej podaje autor próby wyjścia z tych antytez t. j. ich przezwyciężenia.

Nadmienić tu wypada, że antytezy te widzi autor nie tylko we filozofji. ale we wszystkich wogóle dziedzinach myśli ludzkiej, lubo tylko omawia antytezy filozoficzne w ich historycznym rozwoju Rozpoczyna też od najdawniejszych, bo ujawniających się już w mitologicznym poglądzie na świat Antytezami temi są: »Niebo i ziemia«, »Światłość i ciemność«. »Chaos i Kosmos«. Przechodzi następnie do dziejów myśli filozoficznej w ścisłem tego słowa znaczeniu i u samej jej kolebki uderza go dualistyczne traktowanie »stawania się«, »bytu« i »wiedzy«. które to też antytezy kolejno omawia.

Najwięcej jednak miejsca, a to ze względów zupełnie jasnych i zrozumiałych, autor poświęca twórcom wielkich systemów filozoficznych do których niewątpliwie należą: Platon, Descartes i Kant, a dla których dualistyczny sposób myślenia był punktem wyjścia i celem całej filozofji. Zbyt znane są to antytezy, aby potrzeba było je wyliczać i nad niemi się szczegółowo zastanawiać, lubo autor z całą drobiazgowością to czyni.

Wyliczywszy z pierwszej części książki wszystkie antytezy w ich historycznym rozwoju zastanawia się dalej nad kwestją, czy w dziejach filozofji nie znajdujemy tego rodzaju przykładów, gdzieby umysł ludzki szukał jakichś nowych dróg lub podawał sposoby do przezwyciężenia, ciążącego nad całą przeszłością filozoficzną dualizmu.

Epokę taką znajduje i to bardzo niedaleko, bo zaraz u następców Kanta. Trojaki rodzaj rozwiązania, przezwyciężenia dualizmu przynosi ta epoka, a mianowicie sposób radykalny, umiarkowany i monistyczny. — a nie są to sposoby wszystkie lub jedynie możliwe.

Radykalne rozwiązanie polegało by na tem, że jedno ogniwo antytezy albo przeciwieństwa uważa się za realne i na nim wznosi się cały system. gdy przeciwnie drugie uważa się za pozorne, zjawiskowe tylko i takowe się odrzuca. Na tej podstawie został wzniesiony system spirytualistyczny z Berkeley'em, jako przedstawicielem głównym na czele, który to system odmawia realności materji, a przyznaje ją tylko substancjom duchowym. oraz system materjalistyczny, uważający tylko materję, ciała za rzeczywistość, z Hobbesem jako wybitnym przedstawicielem tego kierunku na czele.

Umiarkowane rozwiązanie, zwane inaczej platońskiem, polegałoby znów na tem, że między dwa ogniwa przeciwieństwa wkłada się ogniwo pośrednie, które tamte ze sobą łączą. Tego rodzaju pośredniemi ogniwami między Bogiem a człowiekiem jest w filozofji Platona pojęcie »Erosa«, w filozofji znów Filona i Oryginesa »Logos«.

Wreszcie monistyczne rozwiązanie dualizmu polegałoby na tem, że ponad przeciwieństwami istnieje jakaś wyższa jedność. Jedność ta wyższa ma za zadanie jakby przeszkodzić rozpadaniu się rzeczywistości na dwie lub wielość substancyj. Klasycznem przykładem tego rodzaju rozwiązania monistycznego jest system Spinozy, który z jednej strony jest antypluralistyczny, gdyż zaprzecza wielości substancji, z drugiej zaś strony jest antydualistyczny, a to z dwóch względów, a mianowicie: a) odrzuca dualizm Boga i świata, b) myślących i przestrzennych substancyj.

W dziejach też filozofji antypluralistyczny kierunek przeważa wybitnie u Parmenidesa, Schopenhauera, gdy przeciwnie antydualistyczny u Hobbesa.

Po podaniu prób przezwyciężenia dualizmu według trojakiego rodzaju szematów i rozważeniu pro i contra skłania się autor najchętniej w kierunku rozwiązania monistycznego. Jako motyw tego rodzaju postępowania podaje jedność świadomości Kantowskiej, a zatem czynnik apriorycznv, łączący rozmaitość oglądu w jedność apercepcji.

Rozwiązanie, jak i wogóle cały przebieg myśli autora wskazuje na to, że Groos znajduje się pod silnym wpływem Kanta

Książka napisa jest bardzo jasno i zrozumiale, a przy czytaniu wprowadza czytelnika w samo sedno zagadnień filozoficznych.

Ks. Br. Lutyński

Mose Ben Maimon *Führer der Unschlüssigen*, übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr A. Weiss. I Buch (Der Philosophischen Bibliothek Bd. 184 a) 8° (CCCXXII, 394). Leipzig 1923, Felix Meiner.

Bardzo dobry swój przekład poprzedził Dr. Weiss wstępem na 322 stronach i zaopatrzył na każdej stronie tekstu licznemi przypisami, w których oznacza cytaty z Pisma św, Arystotelesa i uczonych rabinów, oraz objaśnia trudniejsze miejsca, opierając się na całej odnośnej literaturze, począwszy od wieków średnich aż do czasów najnowszych. Gruntowne studja Guttmanna i Munka ułatwiły mu bardzo pracę i oddały znaczne usługi. Weiss starał się zastosować przekład do potrzeb dwojakiego rodzaju czytelników. Dla biblistów momentem najważniejszym jest ustalenie krytyczne tekstu na szerokiej podstawie badań porównawczych. Weiss oparł się na hebrajskim przekładzie Ibn Tibbona, zalecanym już przez samego Majmonidesa, a uwzględniał oryginał arabski i jego warjanty o tyle, o ile je podał Salomon Munk obok swojego tłumaczenia francuskiego (Guide des Egarés, Paris 1856—1866). Historyków filozofji zainteresuje obok tekstu obszerny wstęp. Znajdą w nim bowiem i wykład idej, zawartych w »Przewodniku« i odtworzenie atmosfery duchowej, w której dojrzała myśl Majmonidesa. Wykład jest bardzo jasny i bardzo

trafny, ale nic widzę w nim uwydatnienia jednej ważnej myśli. Majmonides zastanawia się obszernie i z widoczną lubością nad wartością teoryj astronomicznych, podkreślając i rozwijając zaznaczoną zaledwie u Arystotelesa i Aweroesa myśl, że zadaniem każdej teorji jest zupełne przedstawienie wszelkich zjawisk. Należałoby także silniej uwydatnić to, co »Przewodnik« podaje o prawdopodobieństwie (probabilitas) teoryj filozoficznych i niefilozoficznych. Bardzo wiele można się nauczyć z tego, co tłumacz mówi o środowisku, z jakiego wyrosła filozofja Majmonidesa. Uwzględnienie badań ks. Miguela Asin y Palacios'a byłoby rzuciło jeszcze jaśniejsze światło na ówczesną umysłowość arabską. Na szczególniejszą uwagę zasługuje przeprowadzony we wstępie dowód na to, jak głęboko i daleko sięgał wpływ Majmonidesa i w średniowieczu i w czasach po Odrodzeniu, zwłaszcza jednak w średniowieczu — zarówno wśród żydowskich gmin południowej Francji, Hiszpanji i Włoch jak i u zachodnich scholastyków. Nie brak tu jednak nieścisłości i pomyłek. Twierdzenie (str. 146), że jak pisma Saadji i Awicenny stworzyły starą scholastykę, tak pisma Majmonidesa stworzyły scholastykę nowszą, jest w obydwu swoich częściach grubą przesadą. Na str. 147 opowiada autor, jak to »Franz von Sales« († 1245) z zakonu franciszkanów w swojej Summa theologiae korzystał z »Przewodnika« w ujęciu całego szeregu tez metafizycznych. Przyznam się, że takiego filozofa nie znam, a znam tylko św. Franciszka Salezego, autora pięknej »Filotei« z XVII w. Przypuszczam jednak, że i Dr. Weiss takiego filozofa nie zna, a jego »Franz von Sales« jest Aleksandrem z Hales, który właśnie napisał Sumę teologiczną i zmarł 1245 r. Z Hales zecer zrobił Sales, ale kto z Aleksandra zrobił Franciszka? Słusznie wspomina się o znacznym wpływie »Przewodnika« na św. Tomasza z Akwinu, tylko należałoby w nauce o atrybutach Bożych wskazać na różnicę, która wynikła z prowadzenia przez św. Tomasza do rozważań pojęcia analogji bytu. Powiedziano trafnie gdzieindziej (M. T. L. Panido), że Abraham Ibn Daud i Mojżesz Ben Maimon byli dla żydów tem, czem Albert W. i św. Tomasz z Akwinu dla łacińskiego Zachodu, że dążyli do asymilacji myśli perypatetycznej w ramach swej religji. Wstęp Weissa do niemieckiego przekładu »Przewodnika« daje mimo niektórych nieścisłości bardzo dobry pogląd na cały proces recepcji filozofji Stagiryty na gruncie żydowskim w wiekach średnich

Ks. Konstanty Michalski.

Jonas Cohn *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie.* 1923. Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Djalektyka oznacza pierwotnie sztukę prowadzenia dialogu — celem zbadania prawdy. Djalektyka zaś — omawiana przez autora — jest trybem myślenia, którego zasady zawarte są we filozofji Hegla Oparty jest na rozwiązywaniu sprzeczności myślenia.

Tryb myślenia »naiwny« cechuje się brakiem refleksji nad sobą. Sprzeczności usuwa, wyłącza. Porusza się w obrębie jednoznacznych, ograniczonych tematów. Nadaje przedmiotom względnym znaczenie bezwzględne. O tyle jest dogmatyczny.

Jednakowoż sprzeczność rozsadza dogmatyczną budowę. Dogmatycznemu twierdzeniu przeciwstawia się twierdzenie z niem sprzeczne o równie silnem, pozytywnem uzasadnieniu. Myśl zmuszona tedy dokonać między niemi wyboru. Wybór musi być oparty na postulacie rozwiązania wolnego od sprzeczności. Gdy ten postulat okaże się nieziszczalnym, następuje zaprzeczanie możności poznawania. Stąd źródło sceptycznej podstawy myślenia. Zwraca się ona przeciw wszelkiej ostatecznej decyzji, zajmuje stanowisko negujące wobec poznania Można ją określić jako negatywnie dogmatyczną. — Dla myśli sceptycznej powstaje problem granic poznawalności przedmiotu, istoty stosunku podmiotu do przedmiotu poznania. kwestja rozwiązania sprzeczności w myśleniu. — Pouczających wzorów przezwyciężenia trudności, wywołanych sprzecznością, dostarczają w starożytności Parmenides i Heraklit. Parmenides i jego uczeń Zeno rozumują: co się nie da bez sprzeczności pomyśleć. jest nieprawdziwe; ruch i wielość nie dają się bez sprzeczności pomyśleć, zatem... nie istnieją Wyłączają zatem, usuwają przedmiot, powodujący sprzeczności myślenia.

Odmienną drogą idzie Heraklit. Sprzeczność właśnie uważa za sposób poznawania. Jego logos dochodzi do jedności przez sprzeczność. Stąd znajdujemy u niego zwroty tej treści, że paradoks, oxymoron jest wyrazem poznawania. A jeden fragment zawiera zdanie: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν ἄυξων, »mowa myśli sama się pomnaża«. Cohn tłomaczy to jako wyraz dążenia do wyższej jedności drogą łączenia. syntezowanie sprzeczności. Heraklit widzi tedy w sprzeczności — ukryte poznanie.

Oczywiste. że zupełne rozwiązanie zagadnienia sprzeczności ma za swe założenie zupełnie pewne wyniki w dziedzinie teorji poznania.

Cohn uważa Hegla za mistrza teorji djalektyki, rozwiązującej problem sprzeczności. Zgodnie z Platonem, Kantem, Herbartem. Hegel stwierdza, że myślenie o rzeczywistości prowadzi do koniecznych sprzeczności. Lecz gdy sceptyk z tego powodu odmawia poznania wartości. a inni (Kant, Herbart) szukają dziedziny poznawania, od sprzeczności wolnej, Hegel spożytkowuje sprzeczność, jej wystąpienie, rozwiązanie, pojawienie się na nowo jako środek poznania. Sprzeczność ma tedy u niego znaczenie poznawcze. pierwszorzędne.

Myślenie dialektyczne jest tedy myśleniem, posługującem się sprzecznością, jej rozwiązaniem i ponownem wytwarzaniem jako środkiem poznania.

Cohn odróżnia djalektyczny tryb myślenia od »prostego logicznego«. »Prosty logiczny« tryb myśli ujawnia się n. p. w rozwiązywaniu równania algebraicznego. Przy przemianach równania sprzeczność nie występuje nigdzie; mimoto jego rozwiązywanie jest trybem myślenia (Gedankengang), t. j. przebiegiem myśli w określonym kierunku z celem: wyrażenia nieznanej przez wielkości znane. Natomiast w dialektycznym trybie myślenia myśl posuwa się naprzód — na skutek sprzeczności. Sprzeczność — stanowią dwa sprzeczne ze sobą sądy. teza i antyteza: sprzeczność zostaje potem rozwiązana, czyli dochodzi się do zdania, od sprzeczności wolnego. Nerwem dialektycznego trybu myślenią jest dążenie do usunięcia sprzecz-

ności, wyrażonej w tezie i antytezie. Teza i antyteza zawierają sądy o tejsamej treści (materji) a przeciwnej jakości. Synteza djalektyczna nie jest syntezą jakości, lecz treści (materji).

Cohn rozróżnia w sądzie jakość i materję (treść), treść zaś rozkłada na przedmioty i relacje. Sąd zawiera potwierdzenie lub zaprzeczenie określonej relacji między określonymi przedmiotami. Relację zowie formującym członem sądu.

Opiera się na teorji Emila Laska wyrażonej w jego pracy: »die Lehre vom Urteil«. Tübingen 1912. — Lask nazwał swą teorję o sądzie: »metagrammatische Prädikationstheorie«, gdyż opiera ją na znaczeniu sądu, kryjącem się poza gramatyczną strukturę zdania, wypowiadającego sąd. Założeniem tej teoryj jest pogląd Kanta, że każdy przedmiot poznania jest treścią utworzoną przez formy poznania, kategorje. Sąd potwierdza lub zaprzecza przynależność pewnej kategorji do materji. Sąd: »*a* jest przyczyną *b* oznacza, że o materji »*a*, *b*« orzeczoną została kategorja »przyczyny«.

Taka analiza sądu jeszcze nie jest radykalna. Bo wszak przedmioty »*a*, *b*« także zawierają kategorje. Radykalna analiza wymaga tedy odróżnienia treści bezkształtnej (pozbawionej kategorji) od ogółu przynależnych do tej treści kategorji. Bezkształna treść nie jest nigdy przedmiotem poznania, lecz przeżycia.

Rozróżnieniu materji (Kategorienmaterial) i kategorji (wedle Laska) odpowiada u Cohna analiza sądu na materję i relację, jako czynnik formujący sądu; przyczem Cohn widzi w każdej materji sądu coś myśleniu obcego (Denkfremdes), irrationale rationandum.

Cohn przedstawia sposoby traktowania sprzeczności w myśleniu sceptycznem, mistycznem i djalektycznem. — Sceptycy wykazują, że twierdzenie i jego zaprzeczenie można równie dobrze uzasadnić, że tedy poznanie nie jest możliwe. Zatrzymują się przy sprzeczności, uważają ją za stałą (z motywów zresztą pozalogicznych). — Mistycy twierdzą, że nie można uzgodnić sprzecznych sądów tylko w zakresie skończonych przedmiotów, że jednak absolutem się właśnie cechuje, że łączy i godzi w sobie wszelkie sprzeczności, coincidentia oppositorum. Djalektyka zaś zwraca się przeciw twierdzeniu, iż oba sprzeczne sądy są istotnie uzasadnione, — i albo dochodzi do wykazania pozorności uzasadnienia jednego sądu, albo dochodzi do takiego określenia materji sądu, że sprzeczność okaże się pozorną.

Wedle Cohna w djalektycznym trybie myślenia — drogą od tezy przez antytezę do syntezy — synteza nie jest aggregatem tezy i antytezy, ani nie dodaje do twierdzenia i przeczenia nowej, trzeciej jakości, lecz sprzeczność zmusza do przemiany, zmodyfikowania materji sądu a synteza potwierdza (bejaht) tę przetworzoną materję.

Autor ilustruje djalektyczny tryb myślenia na przykładach. Jako wzór początku t. zw. dwubiegunowej dialektyki podaje sądy: »siła idzie przed prawem; siła nie idzie przed prawem«; wreszcie: »prawo idzie przed siłą; prawo nie idzie przed siłą«. — Wyrazem dwubiegunowej (bipolar) dialektyki jest para sprzeczności, w której teza jednej pary wy-

nika z zasady antytezy drugiej pary. Jeżeli w pierwszej parze *A* jest zasadą tezy, *B* zasadą antytezy, to w drugiej parze *B* jest zasadą tezy, *A* zasadą antytezy. — Rozwiązanie tej sprzeczności następuje przez rozgraniczenie różnych sfer ważności (Geltungssphären) tych tez. Pierwszeństwo siły ma tedy ważność w jednej sferze, t. j. w świecie rzeczywistości, pierwszeństwo zaś prawa ma ważność w idealnej dziedzinie powinności (des Sollens).

Autor przedstawia różne formy djalektycznego trybu myślenia, omawia znaczenie djalektyki i daje zarys systemu djalektyki.

W łączności z tematem autor porusza liczne kwestje z dziedziny teorji poznania i logiki w sposób nader oryginalny.

Książka przedstawia się jako bardzo poważna praca, wymagającą dla swego zrozumienia gruntownej znajomości teorji djalektyki heglowskiej

Stanisław Druks.

Dr. Wilhelm Sauer, *Übersicht über die gegenwärtigen Richtungen in der deutschen Rechtsphilosophie.* Berlin. Verlag W. Rothschild, 1924.

Autor, profesor prawa na uniwersytecie w Królewcu, kreśli zarys kierunków współczesnej niemieckiej filozofji prawa. Rozróżnia kierunek encyklopedyczny, filozofję prawa w ścisłem znaczeniu i filozofję prawa sensu largo.

Do działu encyklopedycznego zalicza t. zw. ogólne nauki prawa. Występują one najczęściej we formie ogólnej nauki o państwie. Dział ten reprezentują: Bierling, Bergbohm, Merkel, Somló i Jellinek. Punktem wyjścia dla nich są pozytywne dane przepisów prawnych; informują oni o różnych poglądach na istotę państwa, prawa a w szczególności zasadniczych pojęć prawnych, jak n. p. podmiotu prawa, przedmiotu prawa, czynności prawnej, roszczenia i t. d. Rezultaty ich badań mają ważność w obrębie tych pozytywnych unormowań prawnych, które stanowią materjał ich rozważań. — Brak im oparcia o ogólne linie kierownicze, brak zaokrąglenia rezultatów w system, wolny od sprzeczności.

W dziale encyklopedycznym zamieszcza autor także kierunek szkoły historycznej wywodzący się od Savigny'ego. Tu też wyznacza miejsce Iheringowi. Wprawdzie Ihering uważał cel za twórcę prawa, ale właściwie zajmowały go raczej przyczyny niż cele; metoda jego jest historyczno-przyczynową.

Jak szkoła historyczna jest w istocie prądem, obejmującym ogólną naukę o prawie z dodatkiem poglądu historycznego, uwzględniającego różnicę w czasie, tak szkoła prawa porównawczego (Kohler) traktuje także o ogólnej nauce o prawie z uwzględnieniem odmian i różnic w przestrzeni.

Charakter encyklopedyczny ma dotąd również socjologja prawa (Gumplowicz, Ehrlich, zwolennicy t. zw. wolnego prawa), dążąca do poznania prawa drogą studjowania jego podłoża, a mianowicie stosunków społecznych.

Wreszcie i polityka prawa nie zasługuje na miano filozofji

prawa; autor umieszcza ją w dziale ogólnym, encyklopedycznym. Istotnie »polityka kryminalna« reprezentowana przez Liszta jest raczej polityką społeczną, niż prawną; dąży bowiem do zwalczania zbrodni, a nie do rozwijania prawa.

W dziale filozofji prawa sensu stricto odróżnia autor następujące kierunki:

1) Pozytywizm. Opiera się na poglądach Schuppego i Rehmkego (t. zw. szkoły greifswaldowskiej). Tylko dane pozytywne doświadczenia stanowią temat roztrząsań. Zatem wyłączone są z zakresu badania pojęcia »niepozytywne«, jak wartość, norma, idea. — Zaletą tego kierunku jest ścisłe formułowanie zagadnień. (W pracy »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«, 1919 — Maks Salomon charakteryzuje naukę prawa jako system problemów).

2) Fenomenalizm. Dąży do ujęcia treści i sensu przeżyć myślowych drogą opisu zjawisk. Wpływ fenomenalizmu (Husserla) widoczny w poglądach prawno-filozoficznych Reinacha. — Autor podnosi, że kierunek ten pomija badanie celu i wartości; samo husserlowskie »oglądanie istoty« (»Wesensschau«) nie da podstawy do stworzenia systemu.

Za zwolennika tego kierunku uważa autor Fritza Sandera. Jego bowiem »teorja doswiadczenia prawnego«, oparta na Kantowskiej krytyce czystego rozumu, eliminuje wszelkie roztrząsania etyczne i teleologiczne jako nienaukowe.

3) Psychologizm. Akcentuje doniosłość poczucia prawnego, przekonania powszechnego, opinji publicznej. Jako reprezentantów tego kierunku wymienia autor A. Sturina, Leonarda Nelsona i Riezlera. Autor sądzi, że fenomenalizmowi odpowiada w sztuce impresjonizm, psychologizmowi — ekspresjonizm.

4) Logizm. Szereg najwybitniejszych filozofów prawa zajmuje się logicznem i metodologicznem zagadnieniem nauki prawa. Rezultaty tego kierunku są bardzo ważne; zwłaszcza, że nauka prawa z natury swej musi pracować konstruktywnie.

Autor zarzuca, że zwolennicy tego kierunku pomijają kwestje wartości i celu prawa; przestrzega przed przesadą uważania logiki za cel nauki; powinna bowiem być tylko środkiem i narzędziem.

Ciągle wzmaga się wpływ logizmu formalnego, wedle którego myślenie przetwarza rzeczywistość. Na linji tego poglądu widoczne jest oddziaływanie teorji fikcji Vaihingera na teoretyków filozofji prawa.

Nadto dominującą rolę grają teorje logizmu teorjo-poznawczego szkoły marburskiej (Natorp, Cohen) akcentującej prawidłowość, normatywność, oraz szkoły heidelbergskiej (Windelband i Rickert), kładącej nacisk na moment wartości.

Autor rozróżnia w szczególności kierunki:

a) Logiczne normatywny. Zwolennikami są: Kelsen, Verdross, Feliks Kaufmann Merkl, Schreier, czyli t. zw. szkoła wiedeńska. Głoszą oni czystość swoistej metody jurydycznej, depurację nauki prawa od elementów metody przyrodniczej. Punkt ciężkości prawa widzą w normie;

pojęcie woli zastępują poczytaniem (»Zurechnung«). Autor wytyka im brak badań teleologicznych.

b) Logizm aprioryczny. Szuka ogólnie ważnych, apriorycznych założeń poznania prawa. Ma charakter głównie metodologiczny. Do nauki prawa stosuje wyniki teorjo-poznawcze filozofji Kanta. Kierunek ten reprezentuje Stammler. Autor sądzi, że aprioryzm jest tylko metodą, ale nie może doprowadzić do systemu.

c) Logizm aksjologiczny. Przedmiotem rozważań są dlań cele i wartości w prawie. Podwaliny tego kierunku założył Lask, później rozwijał zasady Fritz Münch; tu należy też Radbruch, który jednak w nauce o celu prawa dochodzi do relatywizmu.

Do filozofji prawa sensu largo zalicza autor prace Lassona, Berdzheimera, Kohlera i M. E. Mayera, starające się ustalić związki między kulturą a prawem; nadto prace logików, przyczyniające się do wyjaśnienia zagadnień metodologji prawa, wreszcie dzieła etyków, traktujące o stosunku etyki do prawa i prace psychologów, o ile dotyczą kwestji oświadczeń woli, problemu winy (w prawie karnem) i t p. Podział na ściśle odgraniczone kierunki nie jest tu możliwy, gdyż prace te nie traktują ex professo o filozofji prawa, lecz tylko przygodnie; często przedstawiają się jako »metodyczne wykolejenie« filozofów prawa.

Autor stwierdza brak w literaturze niemieckiej pedagogik. prawa, nauki o celowem wychowaniu prawnika do swego zawodu.

Stanisław Druks.

Notatki bibljograficzne.

Ernest Altkirch. *Maledictus und Benedictus.* Spinoza im Urtheil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner. Felix Meiner. Leipzig 1924.

„Kto uważnie przeczyta mówi autor w przedmowie — podane wyznania, ten znajdzie w nich wielki wycinek historji ludzkiego serca i ludzkiego ducha. Dowie on się jak wielcy z pośród nas z początku są przeklęci, oczernieni i obrzuceni oszczerstwami, następnie zaś błogosławieni i miłowani. Tej miary człowiek co Spinoza, nie zostawia umysłów nigdy w spokoju, na wszystkie czasy pozostaje on przeklęty i błogosławiony".

Książka zawiera częściowo listy Spinozy przeważnie zaś listy współczesnych o Spinozie i opinje późniejszych. W sto lat po śmierci filozofa opinja niemiecka odnalazła go ponownie i odtąd ujawnił się wpływ Spinozy na filozofję niemiecką przedewszystkiem. Zestawienie bezpośredniego materjału ujęte w dwa rozdziały: Spinoza i współcześni; Spinoza w sądzie potomności, dają żywy i plastyczny a jednocześnie źródłowy obraz odnoszenia się do Spinozy zarówno współczesnych, jak i późniejszych pokoleń. Książka wydana zbytkownie zaopatrzona w index nazwisk cytowanych.

W. H.

Reichls philosophischer Almanach auf das Jahr 1924. Immanuel Kant zum Gedächtniss. Otto Reichl Verlag. Darmstadt 1924.

Część wstępna Almanachu do str. 297 poświęcona jest osobie Kanta. Daje ona drobiazgi dotyczące życia, działalności i strony anegdotycznej o Kancie. Stronę informacyjną almanachu zawierają rozdziały: Die philosophischen Institute der Gegenwart. Die wichtigsten literarischen Hilfsmittel der Philosophie. Der 5 Internationale Kongress für Philosophie. Obszerny artykuł (302—459) p. t. „Das philosophische Journal in Deutschland" zawiera informacje o czasopiśmiennictwie filozoficznem w Niemczech od chwili jego powstania.

W. H.

Willy Nef. *Die Philosophie Wilhelm Wundts.* Verlag von Felix Meiner Leipzig 1923.

Stwierdzając, że Wundt jako filozof nie znalazł głębszego oddźwięku, pomimo iż prace jego obejmują jednolity system filozoficzny, autor przy-

pisuje fakt ten okoliczności, iż poglądy Wundta rozwijane były w szeregu dzieł specjalnych. Właściwością stylistyczną tych dzieł jest, iż nawet w oddzielnych dziełach trudno jest śledzić za ogólną myślą przewodnią, tem większej więc pracy wymaga wyodrębnienie całości systemu z całego szeregu dzieł przygniatających nagromadzeniem materjału.

Spełnienia tego zadania podejmuje się autor. Nef charakteryzuje Wundta jako objektywnego idealistę, podając za W. Dilthey'em następujące określenie tego kierunku. Objektywny idealizm stara się na podstawie współczesnej wiedzy znaleść ogólny związek wykrywający sens życia, któremu podlega jednostka. Śledzono więc jak powstaje organizm, badano jak wzajemnie uwarunkowują się części całości życia społecznego, tworząc rozumną całość; w przyrodzie badano zagadnienie życia organicznego; w historję starano się wniknąć głębiej na podstawie rozwoju, w życiu społecznem szukano zrozumienia społecznej jedności. Według Nefa, Wundta idealizm ma za swych poprzedników Platona, Leibnitza i Hegla. Układ książki Nefa jest następujący: Rozdział pierwszy daje ogólną orjentację o filozofji Wundta. Rozdział drugi rozwija jej teoretyczno-poznawcze podstawy. Według Wundta filozofja i nauki przyrodnicze rozpatrują rzeczywistość z dwóch stron: ze strony pośredniej i bezpośredniej. Wskutek tego cały pogląd na świat rozpada się na fizyczny i psychologiczny. Trzeci rozdział książki zajmuje się więc filozofją przyrody i psychologją. Z psychologją w łączności stoi etyka, której poświęcono czwarty rozdział. Badanie rzeczywistości wymaga nakoniec uzupełnienie doświadczenia, co jest zadaniem metafizyki. Obejmuje to rozdział piąty. Ostatni rozdział daje ogólny pogląd autora na filozofję Wundta.

W. H.

Dr theol. Eugen Rolfes. *Die Philosophie des Aristoteles* als Naturerklärung und Weltanschauung. Felix Meiner 1923.

W obrębie kościoła katolickiego wzrosło zainteresowanie się Arystotelesem od czasu, gdy Leon XIII filozofję św. Tomasza nakazał uważać za miarodajną przy studjach. Wydanie św. Tomasza dokonane przez kardynała *Zigliara* wszędzie przy komentarzach uwzględnia teksty Arystotelesa.

Praca Rolfesa ma ten sam wzgląd na oku. Daje ona układ rozdziałów ze względu na św. Tomasza, w wykładzie zaś poglądów Arystotelesa stara się możliwie dokładnie cytować samego Arystotelesa w języku niemieckim.

W. H.

Książki i czasopisma otrzymane w redakcji.

Dr Benjamin Schlager. *Spinoza*, zdjęcia z duszy heretyka. Kraków 1924. Księgarnia wydawnicza: „Wiedza i Sztuka".

Stefan Harassek. *Józef Goluchowski.* Zarys życia i filozofji. Kraków 1924

Witold Rubczyński. *Filozofja życia duchowego.* Fiszer i Krajewski. Poznań 1925.

Georges Dumas. *Traité de psychologie.* Tome II. Paris. Librairie Felix Alcan. 1924.

A. Hesnard. *La Relativité de la conscience de soi.* Paris Alcan. 1924.

Henri Delacroix. *Le langage et la pensée.* Paris Alcan. 1924.

Daniel Bertrand-Barrand. *Les valeurs affectives et l'exercice discursive de la pensée.* Librairie philosophique I. Vrin. Paris 1924

E. W. Hobson. *The Domain of natural science.* Cambridge University Press 1923.

E. A. Kirpatrick. *Genetic psychology.* An introduction to an objective and genetic View of intelligence. New Jork 1923.

L. T. Hobhouse. *Social Developement its natur and conditions.* London. George Allen 1924.

W. B. Pillsbury. *The fundamentals of psychology.* New-Jork 1923.

I. Varendonck. *L'évolution des facultés conscientes.* Gand 1921.

Jean Piaget. *Le langage et la pensée chez l'enfant.* Neuchatel 1924.

C. D. H. Cole. *Social Theory.* Methuen et Comp. London.

F. R. Clow. *Principles of sociology with educational Applications.* New-Jork 1920.

O Jacek Woroniecki. O. P. *„Paedagogia perennis".* Lwów 1924, odbitka z Przeglądu Teologicznego.

Marjan Smoluchowski. *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw fizyki opartych na prawdopodobieństwie* (tłomaczył Dr B. Gawecki) odbitka z wiadomości matematycznych. T. XXVII, zeszyt 2.

Ks. Dr Teodor Portych. *Filozofja a szkoła średnia.* Włocławek 1918.

Ks. Dr Teodor Portych. *Fizyczne tłumaczenie prawa Webera i Fechera.* Włocławek 1917.

Thomas von Aquin. *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntniss* übersetzt und erklärt von Dr Theol. Eugen Rolfes. — Der philosophischen Bibliothek. Band 191. Felix Meiner. Leipzig 1924.

Walter B. Cannon. *Bodily changes in Pain Hunger Fear and Rage.* New-Jork. J. Appleton and Comp. 1923.

Johannes Hessen. *Die Kategorienlehre Eduard von Hartmans.* Felix Meiner. Leipzig 1924.

Scientia. Rivista internationale di sintesi scientifica. Direttore Eugenio Rignano.

Rok XVIII. 1. X. 24. — G. Fano. L'Analysis situs. — F. Kottler. Considerations de critique historique sur la theorie de la relativité. Ière partie de Fresnel a Lorentz. - A. P. Mathews. The mechanistic conception of Life. — I. Lescure. La théorie de crises et l'anarchie économique contemporaine. — Recensioni.

R. XVIII. 1. XI. 24. — G. Fano. L'Analysis situs. Parte IIe. — F. Kottler. Considérations de critique historique sur la theorie de la relativité. IIème partie — A. V. Hill. The transformations of energy in the contraction of striated muscle. — G. Vallaux. Nouveaux aspects du problème des frontières. — Recensioni.

Rok XVIII. 1. XII. 24. — H. Reichenbach. Die relativistische Zeitlehre. — J. Comas Lolá. Nueva teoria emisiva de la luz y de la energia radiante en general. — H. de Vries. Unsuccesful species. — R. Le Conte. Les migrations humaines. — S. Gemma Difelti constituzionali emendabili della Società delle Nazioni. — Recensioni.

Przegląd Filozoficzny wychodzi pod redakcją warszawskiego instytutu Filozoficznego Rocznik 27 (1924). Zeszyt I i II

Włodzimierz Szyłkarski. O powstaniu parallelizmu monistycznego w filozofji i psychologji nowożytnej. — Edmund Erdman. Jednostka lingwistyczna jako refleks symboliczny oraz jej stosunek do jej odpowiedników fizjologiczno-psychologicznych. — Marjan Borowski. O rodzajach czynu. — Zygmunt Mysłakowski. Pojęcie i podział „sankcji". — W. Wąsik. Studja nad scholjami do etyki Nikomachejskiej. — F. Kränzler. Praktycyzm w teorji poznania Nietzschego. — Polemika. — Sprawozdania z książek.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dirigée par L. Levy-Bruhl. Paris Alcan.

Now-Décembre 1924. — E. Borel. A propos d'un traité de probabilites. — M. Foncault. Les Forme de la psychologie. — R. Lenoir. Maine de Biran. — L. Hersch. Du determinisme volontaire. — G. Séailles. Le pluralisme et la pensée contemporaine. — Notes et Documents. — Revues critiques. — Analyses et comptes rendus. — Revue des periodiques.

Journal de psychologie normale et patologique. Directeurs Pierre Janet et Georges Dumas. Paris Alcan.

XXI Année. N. 8. Et. Rabaud. La biologie des insectes avant, pendant, après J. H. Fabre. — A. Rochon-Duvigneaud. Que savons-nous de la vision des animaux? — G. H. Luquet. L'étude statistique des dessins d'enfants. — Notes et Documents: I. Cuel et A. Favory. A propos d'hallucinations visuelles „verbales" et „grammatiques" observées dans un cas de décollement retinien. — E. Hitsch-

mann. La conception psychanalitique de la télepathie. — Analyses et comptes rendus. — Chronique.

XXI Année. N. 9. H. Zwaardemaker. Principaux problèmes de la psychologie de l'olfaction. — H. Cardot et H. Langier. Physiologie de l'effort et isolement des centres supérieurs — A. Franck. De la quantité en psychologie. — Analyses. — Chronique.

Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der Johannes-Rehmke-Gesellschaft.

Band V. Heft 1/2. Kant und Rehmke von Dr K. Hegenwald. — Zeit von Dr J. Rehmke. — Realismus oder Idealismus von Dr. J. E. Heyde. Beurtheilung. — Anregungen und Hinweise. — Besprechungen. Verlag von Felix Meiner. Leipzig.

Monistische Monatshefte. Monatschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung. Hamburg 36.

IX. Jahrg. October-Heft 1924 — Th. Hartwig Historischer Monismus. — Prof Dr R. Rieman. Gefühlspolitiker. — Freimaurertum und Mönismus. — Kulturbilder aus dem Thüringen des „Ordnungsbundes". — Rundschau.

IX Jahrg. Nowember-Heft 1924. — Prof. Th. Hartwig. Historischer Monismus. (Fortsetzung). — F. Linke. Monismus und Dualismus in Kants kosmogonischen Lehren. Kulturbilder aus dem Thüringen des „Ordnungsbundes" (Schluss). — Rundschau.

IX Jahrgang Dezember-Heft 1924. — Prof. Th. Hartwig. Historischer Monismus (Schluss). — E. Langkavel Hegel Vater und Sohn oder deutscher Zeitgeist am Anfang und Ende des XIX Jahrhunderts. — R. Lehmau. Der Schulkampf in Frankreich. — Dosenheimer. Der Katolikentag in Hannover. — R. Rieman. Anatol France. † — Rundschau.

Przegląd współczesny pod redakcją Dra Stanisława Wędkiewicza. Kraków. Rok III. N. 31, 32, 33.

Przegląd Warszawski pod redakcją Mieczysława Tretera. Warszawa. Rok IV. N. 36, 37.

Twórczość Młodej Polski. N. 7. 8, 9. Rok drugi. Warszawa 1924.

Przegląd wszechpolski pod kierownictwem Stanisława Kozickiego. Warszawa Rok III. Serja II[a]. N. 10. 11, 12.

Przyjaciel Szkoły. Dwutygodnik nauczycielstwa polskiego. Poznań. Rok III. N. 16/17, 18/19.

J. Metallman.

Filozofja przyrody i teorja poznania A. N. Whiteheada.

(Dokończenie).

3. Filozofja przyrody a filozofja przyrodoznawstwa.

W okresie »romantyzmu« filozofji niemieckiej termin filozofja przyrody (Naturphilosophie) oznaczał, jak wiadomo, metafizykę (t. j. wiedzę »absolutną« o rzeczywistości), która ignorując kompletnie nauki przyrodnicze konstruowała »obraz« przyrody nieraz w rażącej sprzeczności z pospolitymi faktami doświadczenia. Kiedy dzięki Herbartowi, Fechnerowi i Lotzemu metafizyka stała się »indukcyjną«, zaczęła się liczyć z wynikami przyrodoznawstwa, wtedy i filozofja przyrody sięgnęła po owoce badań przyrodniczych, nie przestając zresztą być »spekulacją«; zawisła ona — jak się Herbart wyraża[1] — między metafizyką a doświadczeniem, coprawda — trzeba dodać — wyraźniej ku metafizyce ciążąc, niż ku doświadczeniu.

Gdy w ślad za triumfami przyrodoznawstwa, za materjalizmem lat 60 tych, który był tych triumfów filozoficznym wyrazem, poszła krytyka nauki (nauk przyrodniczych wziętych jako typ nauki wogóle), kiedy rozbudziły się tendencje »antymetafizyczne«, dążenia do eliminacji składników »antropomorficznych« z pojęć i pojęć z zakresu rzeczywistości, i utarło się przekonanie, do dziś bardzo rozpowszechnione, że teorja

[1] Herbart: Lehrbuch z. Einleitung i. d. Philosophie Lipsk 1912, IV. wyd. str. 302 i n. § 157.

poznania jest jedynie uprawnioną gałęzią filozofji[1], a zarazem uznano, że celem nauki jest jedynie opisać stosunki między zjawiskami, które są zresztą wszystkiem, co istnieje, musiało się zmienić i zadanie filozofji przyrody. Powołana do życia przez Ostwalda filozofja przyrody nie jest wskrzeszoną dawną Naturphilosophie. Jest ona »najogólniejszą częścią« przyrodoznawstwa. Zmierza ona taksamo do »opanowania przyrody«, jak nauki przyrodnicze. Tylko, że one badają stosunki między zjawiskami pewnej dziedziny, zaś filozofja przyrody stosunki zachodzące między zjawiskami wszystkich tych dziedzin. Zawsze jest to jednak część przyrodoznawstwa, tylko przedłużenie nauk empirycznych, ujęcie ich wyników według recepty Comte'a. Nawet i w tem niema różnicy między filozofją przyrody a specjalnemi naukami przyrodniczemi, że pierwsza przekracza doświadczenie, bo i w prawach naukowych i w pojęciach nauk specjalnych dokonuje się według Ostwalda tosamo[2]. Słowem, przedmiotem filozofji przyrody jest pewna część przeżyć od »nas bezpośrednio niezależnych«, o której wypowiedzenia (twierdzenia) są a) najbardziej ogólne i dlatego b) najmniej pewne[3]. A obok tego celem jej jest badanie wartości podstawowych założeń i pojęć przyrodoznawstwa, z którego czerpie się materjał do tworzenia obrazu, poszukiwanego przez filozofję przyrody. Wystarczy przejrzeć choćby spis rozdziałów książek Ostwalda, ażeby się przekonać, jaką rolę gra w tej filozofji przyrody — teorja poznania.

Stanowisko Ostwalda jest zupełnie typowe, dlatego przy niem wypada się zatrzymać. Zwracając uwagę na związek filozofji przyrody z przyrodoznawstwem jako ogółem specjalnych nauk przyrodniczych, Ostwald przeocza dwie zasadnicze różnice, które wystarczają, żeby filozofji przy-

---

[1] Por. uszczypliwą uwagę Lotzego o potrzebie teorji poznania przed metafizyką w Metaphysik 1912 Einl. str. 15 »das beständige Wetzen der Messer aber ist langweilig, wenn man nichts zu schneiden vorhat«.

[2] Znamienna jest ta zmiana pozycji Ostwalda od r. 1890 do roku 1908; mieści się tu wyznanie, że w naukowem opracowaniu doświadczenia są pierwiastki nieempiryczne, równie niezbędne jak tamte.

[3] Ostwald W.: Naturphilosophie w Kultur d. Gegenwart VI, 1908. Str. 144 i n.

rody nie módz uważać za część przyrodoznawstwa, a zarazem nie przytacza żadnego argumentu, wystarczającego do okazania, że istotnie ów stosunek części do całości zachodzi. Różnica pierwsza polega na tem, że nauki przyrodnicze mają za przedmiot elementy zmysłami poznawalnego wspólnego dla wszystkich świata (»zewnętrznego«) i stosunki między tymi elementami zachodzące, natomiast filozofja przyrody, przynajmniej w sensie Ostwalda a także w pojęciu E. Bechera[1], B. Bavinka[2], ma za przedmiot uogólnienia nauk przyrodniczych, rezultat ich badań a nie sferę rzeczy, na którą te badania były skierowane, poznanie świata a nie świat częścią poznany częścią dopiero badany. Interesuje ją więc zasada rozwoju, jej treść, a nie sam rozwój, będący przedmiotem opracowań specjalistycznych; potrzeba jej do »obrazu« świata nie energji, ale zasady zachowania energji. Skoro zaś filozofja przyrody nie bada faktów i — co za tem idzie — nie posługuje się obserwacją ani eksperymentem, to stąd wynika różnica dalsza, że nie formułuje ona, nie pomnaża praw naukowych. A to niewątpliwie czyni każda, bez wyjątku, specjalna nauka przyrodnicza, skąd słusznie ten typ nauki nazwano nomotetycznym. To są różnice zasadnicze, a nie takie jakie zachodzą np. między geologją a biologją, lub między biologją a jakąś jej »częścią« np. biochemją. Twierdząc zresztą, że filozofja przyrody jest częścią przyrodoznawstwa, a zarazem uznając, że jest ona teorją poznania nauk przyrodniczych, musielibyśmy się zgodzić, że i teorja poznania jest częścią przyrodoznawstwa. Na to zaś nie zgodziłby się nikt nawet z tych, dla których teorja poznania nie jest samodzielną nauką, a gałęzią np. psychologji, bo oznaczałoby to wprowadzenie kompletnego zamętu w przyrodoznawstwo a przedewszystkiem w teorję poznania.

W istocie filozofja przyrody nigdy nie była i nie jest częścią przyrodoznawstwa, choćby najogólniejszą, tak jak filozofja religji nie jest częścią psychologji religji lub jak filozofja historji nie jest częścią »opisowej« historji. Żadna filozofja nie była i nie jest nauką indukcyjną; nie jest nią

[1] E. Becher: Naturphilosophie (Kultur d. gegenw. VII, Abt.) 1914.
[2] B Bavink: Probleme u. Ergebnisse d. Naturwiss. 1921. 2 wyd.

i filozofja przyrody. Fakta przyrody i ich stosunki badają nauki przyrodnicze. Chodzić tu musi zatem o co innego.

Gdy przyjrzymy się znów obydwom kryterjom filozofji przyrody Ostwalda, dostrzeżemy naprzód, że niepewność jest cechą także wielu uogólnień z zakresu samych nauk przyrodniczych np. meteorologji. Ostwald sam to przyznaje. Natomiast nie dostrzegł, że niepewność nie jest bynajmniej prostą funkcją ogólności. Im ogólniejsze pojęcie, tem więcej, jak wiadomo, objętych niem przedmiotów, tem mniej cech wspólnych, ale znalezionych w większej liczbie przypadków; analogicznie im wyższe uogólnienie, tem częściej sprawdzalne i sprawdzane, tem większe prawdopodobieństwo jego trafności. Wyznawcy zasady ekonomji myślenia powiedzieliby nawet, że dlatego właśnie zdążamy do uogólnień. Naprawdę też zasada zachowania energji nie jest mniej ogólna niż np. mechanistyczne tłomaczenie zjawisk lub stara zasada natura non facit saltus, jest jednak od niego pewniejsza. Z drugiej strony warto przypomnieć, że z pewnego punktu widzenia (teorji kinetycznej) nawet tak ogólną a pewną zasadę, jak druga zasada termodynamiczna (zasada entropji), podano przynajmniej częściowo w wątpliwość[1]. Nie od stopnia ogólności zależy więc pewność, ale od uprawnienia uogólnień, od ich stosunku do faktów. Ostwald, gdy chodzi o niepewność uogólnień, przytacza przykład... Talesa. Ależ z zasadniczo innego powodu niepewne są uogólnienia Talesa; tu brak faktów, w przyrodoznawstwie źródło »niepewności« leży w istocie indukcji. Kryterja Ostwalda nie wystarczają nawet do prowizorycznego rozgraniczenia filozofji przyrody od nauk przyrodniczych.

Współczesna filozofja przyrody niemiecka wysuwa jako naczelne swe zadanie syntezę wyników przyrodoznawstwa[2 3]. Mówi się zarówno o syntezie, jak i o »obrazie«,

[1] Por. M. Smoluchowski: Dzisiejszy stan teorji atomistycznej Kosmos XXXVIII 1913. Str. 361 i n.

[2] E. Becher: op. cit. »Es ist eine Synthese, die Erarbeitung eines sachlich geordneten Zusammenhanges zwischen den Ergebnissen, Problemen, Untersuchungen und Begründungen aller einzelnen Nat.-wiss. erforderlich, etwa im Sinne, wie sie d. sogenannte Positivismus im Anschluss an A. Comte erstrebt«, Str. 24 i n.).

[3] B. Bavink: op. cit. »Nat.-phil. ist Streben nach Erkenntnis des-

z tych rezultatów zbudowanym. Nasuwa się odrazu pytanie, czy wszystkie wyniki układać ma ta filozofja w obraz, a jeżeli nie, jeżeli dokonać trzeba selekcji, to zależnie od czego. Na tę wątpliwość znalazła się odpowiedź; mianowicie odpowiedziano, że nie o wszystkie oczywiście wyniki chodzi, ale o najważniejsze (Becher). I tu znów wyłania się kwestja: które właśnie uważać mamy za najważniejsze? Przecież to suponuje już określony cel, wytknięte zadanie filozofji przyrody. Jeżeli nam zależy na »ogólnem poznaniu (Gesamterkenntnis) świata, materjalnego i duchowego«, inne wybierzemy niewątpliwie rezultaty, niż gdy chodzić będzie o obraz »całokształtu przyrody« (Gesamtnatur). Musimy więc mieć już kierownicze punkty widzenia, zasady, według których dokonamy selekcji wyników przyrodoznawstwa. A tych zasad same nauki przyrodnicze nigdy nam nie dostarczą. Temsamem one nigdy nas nie doprowadzą raczej do tej niż do innej syntezy. Z nieskończonej mnogości rezultatów badań taksamo nie zdołamy dokonać wyboru bez idei mającej te rezultaty ogarniać i kształtować, jak badacz specjalista nie wybrnie z chaosu faktów bez wszelkiej zasady porządkującej, choćby prowizorycznej.

»Rzeczowe zbieranie« (sachliches Zusammenfassen), zestawianie i rejestrowanie wyników jest zresztą bez sensu, skoro chodzi o syntezę, a więc o coś nowego, niezawartego jeszcze w samychże rezultatach nauk specjalnych. Przypuśćmy, że udało nam się nawet zaksjomatyzować przyrodoznawstwo, a więc znaleść układ aksjomatów, z których cała treść przyrodoznawstwa formalnie dałaby się wyprowadzić. Byłoby to najściślejsze a zarazem najbardziej wyczerpujące ujęcie całokształtu przyrody. Toby dopiero było właściwe określenie przyrody, jak bardzo trafnie zauważył Zawirski[1]. Nie byłaby to jednak filozofja przyrody, właśnie

jenigen Allgemeinen, was den Nat.-wiss. zugrunde liegt oder sich aus ihnen ergibt«. Str. V. »Synthese nicht nur in d. Sinn einer Synthese d. Wertvollen, das sich in den verschiedenen, teilweise sich bekämpfenden Richtungen findet, sondern auch in dem einer Vereinigung der heute so weit schon auseinanderliegenden Einzeldisziplinen zu einem Gesamtbilde«. Str. VII.

[1] Z. Zawirski: Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo. Kraków. Odb. z Kwart. filoz. 1923. Str. 97 i n.

w sensie syntezy treści. Conajwyżej bowiem mielibyśmy kompletną teorję przyrody, której stosunek do poszczególnych praw przyrody byłby w istocie analogiczny do stosunku każdej teorji fizykalnej do praw w niej zawartych; umielibyśmy łatwiej dedukować prawa z nielicznych, ogólnych założeń (aksjomatów), ale nie mielibyśmy głębszego, szerszego jakościowego poznania samej przyrody. Forma nie może stanowić syntezy treści. W teorji prawa zachowują swoją odrębność, w syntezie własności składników zostają zniesione. To też teorja nie jest w stosunku do praw czemś samodzielnem i niczego nowego nas naprawdę nie uczy. A tego musielibyśmy wymagać od filozofji przyrody jako syntezy w sensie pierwotnym t. j. takim, jakim posługuje się np. chemja.

Żąda się także, ażeby wyniki przyrodoznawstwa zostały ujęte w obraz harmonijny, bezsprzeczny. Nie jest rzeczą łatwą zrozumieć, jak uczynić zadość temu żądaniu. Bo jak pozytywne wyniki, twierdzenia uogólniające określone grupy faktów, prawa przyrody mogłyby być ze sobą sprzeczne, jeżeli nie założymy z góry, że rzeczywistość »sama w sobie jest sprzeczna«? A odwrotnie: jeżeli usuwać sprzeczności, to czy zmieniać w imię harmonijności obrazu pozytywne wyniki, sprawdzone wyniki żmudnych badań? Historja nauki co pewien czas pozwala dostrzec w »obrazie« nauki rysy. Wykrycie ich bywa płodne w następstwa, jak wiadomo; powołuje do życia problemy, zmusza do szukania ich rozwiązań. Każdy postęp w kierunku unifikacji fizyki bywał poprzedzony znalezieniem mniej lub bardziej znacznych rozbieżności. Teorja napotyka w takich razach na fakta, których objąć nie potrafi, trzeba ją przebudować, skoro zachodzi sprzeczność między pewnemi zdaniami teorji ze względu na zdanie, streszczające te właśnie fakta. Rzeczą uderzającą jest, na co uwagę zwrócił Planck[1], że najdonioślejsze konflikty zawsze powstawały między wielkiemi zasadami fizykalnemi a pewnemi założeniami teorji, które okazywały się stale hypotezami, przyjmowanemi za oczywiste. Rezultat bywał taki, że ostawały się naczelne zasady a rewizji ulegały teorje, hypotezy porzucano. Tak było w przypadku

[1] Planck: Neue Bahnen d. physik. Forschung II. wyd. 1916. Str. 9 i n.

niezgodności między zasadą zachowania energji a założeniem o niezmienności atomów wobec faktu stale wyższej od otoczenia temperatury ciał radioaktywnych, taksamo niedawno z zasadą stałości szybkości światła i niezależności czasu i przestrzeni wobec faktu względności ruchów. Sprzeczności więc zachodzące dotyczą stosunku zasad do hypotezy, lub hypotezy do hypotezy, ale nie jednych praw naukowych do innych. Otóż gdy domagamy się usunięcia sprzeczności w obrazie przyrody, musi to oznaczać żądanie usunięcia pewnych hypotez. W istocie pewne hypotezy nie tylko mogą, zdaniem przedstawicieli współczesnej filozofji przyrody, wchodzić w skład tego obrazu, jaki filozofja przyrody buduje, ale powinny stale tam występować. Co więcej, gdy się bliżej przyjrzeć takiej »syntezie«, pokazuje się, że zajmują one w niej miejsce naczelne. Filozofja przyrody powinna nawet do tych hypotez, które przejmuje od nauk specjalnych, dodawać jeszcze własne.

Czy wszakże hypotezy to wyniki badań w tymsamym sensie, co prawa naukowe i zasady naczelne? Czy nie właśnie tylko narzędzia badania? Jakże więc je włączać w syntezę wyników? Tak pojęta filozofja przyrody byłaby funkcją nie tylko treści przyrodoznawstwa jako pozytywnej wiedzy o przyrodzie, ale zarazem i funkcją poszczególnych hypotez fizykalnych czy biologicznych czy kosmogonicznych, byłaby zawisłą od ich losu, od powodzenia pewnych w gruncie rzeczy metod badania.

Za zasługę trzeba poczytać Whiteheadowi, że tak zadań filozofji przyrody nie formułuje. Za większą jeszcze zasługę poczytać mu należy rozróżnienie filozofji przyrody (natural philosophy) od filozofji przyrodoznawstwa (philosophy of natural science). Rozróżnienie to, ogromnie płodne, spotkałem poraz pierwszy u E. Bechera[1], za nim wprowadził je także B. Bavink[2]. Doniosłość tego rozgraniczenia polega na tem, że się oddziela przyrodę jako przedmiot filozoficznych rozważań, od nauki o przyrodzie, jako przedmiotu filozoficznych rozstrząsań; rozróżnia się treść przyrodoznawstwa

[1] E. Becher: op. cit. rozróżnia: Naturphilosophie i Naturerkenntnistheorie.

[2] Por. op. cit. definicja fil. przyrody. Str. V.

od jego formy jako nauki. Specjalny zdaje się zbieg historycznych okoliczności zadecydował o tem, że tej różności nie dostrzeżono odrazu; że jak za metafizykę, po jej rzekomem ostatecznem pogrzebaniu, podstawiono teorję poznania, za filozofję przyrody brano przez długi czas filozofję nauk przyrodniczych jako pewnego typu nauki.

Oczywiście wprowadzenie powyższego rozróżnienia wymaga sformułowania celu filozofji przyrody, sformułowania celu filozofji przyrodoznawstwa i wskazania możliwie wyraźnej granicy, dzielącej każdą z tych umiejętności od samego przyrodoznawstwa. Pod tym względem teorja Whiteheada zawodzi zupełnie. Whitehead pragnie, jak wiemy, rozwinąć filozofję przyrody (natural philosophy), uwzględniającą te przeobrażenia, jakie dokonały się w fizyce współczesnej pod wpływem teorji względności. Filozofja ta ma badać tylko »stosunki wzajemne (inter se) rzeczy znanych w oderwaniu od czystego faktu, że są one znane«; nie do niej więc należy wchodzić w to, co »jest w umyśle, a co w przyrodzie«. »Dla filozofji przyrody każda rzecz postrzeżona jest w przyrodzie. Dla nas (scil. dla filozofji przyrody) czerwony żar zachodzącego słońca jest taksamo częścią przyrody. jak drobiny i fale elektryczne... Filozofja przyrody ma analizować, jak te różne elementy przyrody są powiązane«. Pomijam to, że tak określając zadanie filozofji przyrody, Whitehead nie jest bynajmniej wierny gdzieindziej podkreślonemu postulatowi tejże filozofji a mianowicie by »nie wędrować (travel) poza rzeczy wykryte w postrzeżeniu zmysłowem«; pomijam tę okoliczność, choć ona rzuca światło na niewątpliwe, jak mniemam, usiłowania Whiteheada, ażeby uznawszy w całej rozległości wagę dat zmysłowych zaakcentować jednak ich n i e w y s t a r c z a l n o ś ć dla poznania przyrody, innemi słowy: ażeby uzgodnić stanowisko fenomenalistyczne wobec przyrody z realistycznem. Poświęcam temu punktowi więcej uwagi później.

Chodzi teraz głównie o to, czem jeszcze w istocie różni się tak sformułowana filozofja przyrody od samego przyrodoznawstwa, skoro 1) i ono opisuje stosunki między rzeczami poznanemi, a nie wchodzi w ich zależność od umysłu, skoro 2) i ono każdą rzecz postrzeżoną bierze za istniejącą

w przyrodzie, skoro wreszcie 3) także ono objaśnia tosamo i taksamo: in natural science »to explain« means merely to discover »interconnexions«... (science) has discovered interconnexions between red as a factor in nature and other factors in nature, for example waves of light«...; a z drugiej strony: the true purpose of an intellectual explanation in the sphere of natural philosophy... is to exhibit the interconnexions of nature«... Identyczne więc tu i tam cele, tosamo pojęcie faktu, czynnika przyrody, łączności między czynnikami. A przecież różnice między filozofją przyrody a przyrodoznawstwem istnieją i są niezaprzeczone!

Określenie Whiteheada dotyczące filozofji przyrody nie ukazuje nam zatem ani jednego odrębnego zadania tej filozofji. Co gorsza także określenia zadań filozofji »nauki przyrodniczej« (philos. of natural science) przeważnie nie dają nam pojęcia o swoistych celach tej filozofji, ponieważ brzmią zupełnie, jakgdyby dotyczyły filozofji przyrody lub nawet samego przyrodoznawstwa. Bo czyż inaczej zrozumieć żądanie, że filozofja »nauki przyrodniczej« ma nam dać »obraz związku rzeczy w drodze percepcji (perceptively) poznanych« lub stwierdzenie, że »nie chodzi w niej o percypującego ani o proces (scil. percepcji), lecz o to, co spostrzeżone« i że jest ona poprostu »filozofją rzeczy postrzeżonej« (of the thing perceived)? Tam zaś, gdzie określenie celów tej filozofji stawia ją rzeczywiście jasno i wyraźnie ponad przyrodoznawstwem, jak w żądaniu, ażeby »to exhibit the fundamental entities and the fundamental relations between entities in terms of which all laws of nature have to be stated, and to secure that the entities and relations thus exhibited are adequate for the expression of all[1] the relations between entities which occur in nature«, tam określa ono właśnie niedwuznacznie aksjomatyzację przyrody czy filozofję przyrody, ale nie filozofję przyrodoznawstwa, jak to widać wprost z powyższego sformułowania.

Ogarnąć świata jako całości, wszechistnienia łącznie ze zjawiskami ducha, jego »objektywacjami«, nie możemy. Jedyny sens ma więc żądanie objęcia jakiegoś określonego

[1] Podkreślenia moje.

wycinka rzeczywistości i rozważania go w stosunku do innych obszarów rzeczywistości. Jeżeli objąć przyrodę, to po to właśnie, żeby ją rozpatrywać w odniesieniu do innych dziedzin rzeczywistości. Tylko wtedy bowiem badamy ją i jako rzeczywistość, uwzględniając łączne właściwości różnych wycinków tego, co jest, a zarazem i jako pewną odrębną rzeczywistość, uwzględniając odrębne cechy tego danego obszaru. Filozofja przyrody, podobnie zresztą jak filozofja kultury, historji i t. d. byłaby wtedy nie filozofją nauki, jej wyników lub jej właściwości jako nauki, lecz filozofją pewnej rzeczywistości, i nie rzeczywistości w sobie, ale w stosunku do innych obszarów szerszej rzeczywistości. Tak pojęta filozofja przyrody byłaby właściwie wyjściem poza przyrodę; nie mogłaby się opierać wyłącznie na naukach przyrodniczych, choć oprzeć na nich musiałaby się koniecznie, na ich charakterystyce przyrody prowizorycznej; byłoby to rozpatrywanie przyrody w stosunku do tego, co nią nie jest. W tem rozumieniu filozofja przyrody byłaby częścią metafizyki, pojętej jako racjonalne poznanie stosunków, wiążących różne obszary tego, co jest. To, czego Ostwald szuka, mianowicie najogólniejsze stosunki między różnemi dziedzinami przyrody, byłoby taksamo tylko przygotowaniem do filozofji przyrody w sensie powyższym, jak i to, czego domaga się Whitehead w swojem sformułowaniu zadań »philosophy of natural science«.

4. Teorja poznania.

Zdarzenie spostrzeżeniowe (percipient event) jest w teorji Whiteheada czynnikiem zupełnie podstawowym. Opiera się na nim naprzód stosunek współbieżności (cogredience), który posłużył za podstawę stosunku prostopadłości (normality). Ten zaś stosunek stanowi jeden z filarów kongruencji, bez której niema według teorji Wh. mierzenia, a więc fizyki. Zarazem współbieżność jest źródłem pojęcia spoczynku i ruchu. A wreszcie zdarzenie sp. jako korelat trwania jest koniecznym warunkiem konstrukcji czasu mierzalnego, stanowi fundament wielości systemów czasowych, ponieważ ono właśnie wyznacza, »wybiera« system czasowy,

w którym opisujemy przyrodę. Można więc śmiało powiedzieć, że to zdarzenie zajmuje w budowie fizykalnego obrazu świata Whiteheada stanowisko wyszczególnione. Możemy zdarzenie sp. nazwać »fizykalnym podmiotem«, uwzględniając, że do niego odnosi się korelatywne z niem trwanie, szereg trwań oraz system czasowy, obejmujący ten szereg, że przezeń określa się współbieżność, a więc przestrzeń »zgodnego łkuadu«, spoczynek i ruch.

Obok tej roli zdarzenie sp. gra jeszcze drugą, zupełnie odmienną, sięgającą daleko poza kinematykę, a nawet fizykę. Jest ono teraz pośrednikiem (medium) między przyrodą a umysłem. Chodzi o to, że między przyrodą a umysłem nie można przyjąć związku przyczynowego. W interpretacji Whit., gdzie przyroda to świat przyczynowy »poza« umysłem a »w umyśle« powstaje zjawiskowy świat na skutek oddziaływań pierwszego, argument musi być uznany. Inna rzecz, że argument ten nie przesądza możliwości innej interpretacji stosunku umysłu do przyrody a więc nie rozstrzyga, czy między przyrodą a umysłem nie należy przyjąć żadnego wogóle związku. W każdym razie Whitehead wzbrania się do dyskussji dopuścić rolę umysłu jako podmiotu w poznaniu przyrody. »Żadna trudność dotycząca przedmiotu poznania nie może być rozwiązana przez to, że powiemy, iż istnieje umysł poznający ten przedmiot«. (P. K. Preface, CN. 28). Można pojąć tendencję do eliminacji umysłu z zakresu obrazu, zamykającego wyniki badań przyrodniczych, albo chęć wyminięcia stanowiska solipsystycznego, w które łatwo wpadamy, gdy za przedmioty poznania podstawiamy »treści« świadomości, które eo ipso — że je czynimy treściami — uzależniamy od tej czy owej indywidualnej świadomości lub od »świadomości wogóle«. Stanowisko »jednorodnego« myślenia o przyrodzie t. j. myślenia o przyrodzie a zarazem niemyślenia o tem myśleniu, zajmują w istocie nauki przyrodnicze. Sądzę, że teorja Whit. zmierza w tym kierunku, ażeby tę pozycję uczynić następstwem nie pewnego dogodnego punktu widzenia w przyrodoznawstwie, ale samej istoty naszego poznania, przez to, że a) zdarzenie sp. jako zdarzenie będziemy uważali za część przyrody b) a zarazem wszelkie poznanie przyrody będziemy

pojmować jako poznanie stosunku tego zdarzenia do reszty przyrody. Stąd twierdzenie, że poznajemy przyrodę od wnętrza«. Dlatego także wytyka Whit. poglądowi, który mówi o poznaniu pewnej konkretnej rzeczy jako o stosunku umysłu do tej rzeczy, iż jest błędny, bo naprawdę umysł poznaje stosunek zdarzenia sp. do tej rzeczy a nie samą tę rzecz, tak iż poznanie jest stosunkiem więcej niż dwuczłonowym.

W ten sposób zdarzenie sp. przybiera charakter doniosłego czynnika w poznaniu percepcyjnem przyrody. I tę jego rolę pragniemy tutaj oświetlić. Przypomnieć warto, że zdarzenie sp. jest to poprostu zdarzenie cielesne (bodily event) naszego ciała, że jednak »może ono być uważane za coś więcej niż życie ciała«, choć nigdy »nie jest umysłem ani tym, który percypuje«. Trudno tu wszakże »przeciągnąć ścisłą granicę«.

Otóż przedewszystkiem przyjmując, że zdarzenie sp. jest centralnym warunkiem percepcji, usubjektywniamy to poznanie: świat percepcji wtedy musi być podmiotowy, dla każdego inny. I nie tylko zresztą w zdarzeniu sp. załamuje się obraz przyrody; poraz drugi dokonuje się wypaczenie właściwego aspektu przyrody, skoro przecież umysł dopiero poznaje ów stosunek przyrody do zdarzenia sp: raz ciało nasze a drugi raz umysł wyciska piętno na przedmiocie zadanym do poznania. Tem więcej, że poznanie nie jest biernem odzwierciedleniem rzeczywistości. Stąd przyroda wspólna dla wszystkich, jedna, jest tylko »fikcją«, konstrukcją, zarażoną błędami, które można i trzeba korygować. Ale jak pogodzić ten relatywizm ze stwierdzeniem, iż »zdarzenia są faktami wspólnemi dla wszystkich obserwatorów«, którzy te same zdarzenia umieszczają w różnych schematach czasowo-przestrzennych, więc jeden i tensam strumień przyrody chwytają? Jak bezpośrednio zetknąć się z przyrodą, skoro nie poznajemy jej inaczej, jak tylko w odniesieniu do zdarzenia sp., które jest immediate event conditioning awareness?

Powtóre. Jeżeli każdy element przyrody percypujemy tylko w stosunku do zdarzenia sp., ono samo zaś też jest tylko elementem przyrody, jakżeż ono staje się przedmiotem

poznania? w stosunku do czego? Zaprzeczyć, że jest ono przedmiotem poznania. znaczyłoby stwierdzić, że nie jest elementem przyrody, a należy do podmiotu, który chcielibyśmy gwoli systematyczności obrazu przyrody właśnie wyeliminować. W istocie trudno przedstawić sobie element przyrody, któryby dla każdego poznającego był inny i co więcej zawsze tylko jednemu poznającemu dostępny. Bo jak poznać zdarzenie sp. nie-moje? Jeżeli jest ono zdarzeniem ciała, to jednak nie byle jakiem zdarzeniem np. nie biciem serca, skurczem mięśnia rzęskowego! Wtedy byłoby ono wprawdzie dostępne percepcji tak jak inne elementy przyrody pośrednio w stosunku do mojego zdarzenia sp., ale nie byłoby to oczywiście percipient event obserwowanego. To, czego nas uczy życie codzienne, fizjologja oraz patologja o roli ciała naszego względnie systemu nerwowego w poznaniu przyrody nie potwierdza bynajmniej teorji Whit.: mój system nerwowy nie jest bowiem dla mnie częścią przyrody. Słowem albo zdarzenie sp. jest elementem przyrody, wtedy jest pośrednio poznawalne, jak wszystkie inne elementy, albo jest bezpośrednio poznawalne i tylko mnie poznawalne i nie zmysłami poznawalne, a wtedy nasuwa się pytanie, co jeszcze czyni je zdarzeniem przyrody i pozwala je odróżnić od zdarzeń umysłu. Jeżeli jest ono wyszczególnioną częścią trwania, zachodzi kwestja, skąd pochodzi to wyszczególnienie; przecież nie z samego trwania, którego wszystkie »części« połączone są w jednej mierze stosunkiem rozciągłości. Mógłby je zatem wyszczególnić tylko umysł poznający. Prawda, że jest to zdarzenie mojego ciała. Ale gdzie przyroda sama daje nam wskazówki do uważania czegoś za »moje« lub »nie moje«? Gdy mówię o mojem ciele, mówię właśnie już nie tylko o ciele.

Po trzecie. Umysł jest koniecznem ogniwem w stosunku, który nazywamy poznaniem. To Whit. przyznaje. Dlaczego więc łudzić się, że można go pominąć, mówiąc o przedmiocie poznania, i że nic się nie zyska przyjmując jego istnienie i udział w poznaniu? Takie stanowisko tłomaczy się tem, że w teorji Whit. umysł jest pewną rzeczywistością, pewną ciągłością procesów, prądem podobnie jak przyroda. Wobec tego zaś, że chodzi Whit. o obraz przyrody, a nie o metafi-

zyczną — jak powiada — syntezę przyrody i umysłu t. j. dwóch odrębnych obszarów rzeczywistości w rzeczywistość jedną, któraby się przejawiała bądź jako przyroda bądź jako umysł, należy zakres rzeczywistości umysłu od przyrody starannie oddzielić. Oczywiście, przy takiej interpretacji umysł jest nie the knower, ale zawsze the known. Jest to psychologiczne, zmienne »ja«.

Ten punkt widzenia pociąga za sobą dwie doniosłe konsekwencje. Naprzód rozpatruje się poznanie wyłącznie z psychologicznego stanowiska. Stąd zaś pochodzi ciągłe mieszanie myśli względnie percepcji jako aktu poznania i jako treści poznania. Gdy np. twierdzi Whit., że myśl (thought) ujmuje rzecz w czystej indywidualności, chodzi tu niewątpliwie o akt, czynność myślenia (CN. 5, 8, 12); kiedy zaś utrzymuje, że myśl (thought) daje się innym ludziom zakomunikować (w przeciwieństwie do percepcji), myśl oznacza tu najwidoczniej tylko treść udzieloną innym (CN. 13); a twierdząc, że myśl jest szersza od przyrody, nadaje Whit. terminowi thought nawet jeszcze trzecie znaczenie, mianowicie zakresu przedmiotów, których myślenie dotyczy. Podobnie mówiąc, że »przyrodą jest to, co obserwujemy w percepcji przez »zmysły« (CN. 3) lub że »nasza percepcja zdarzeń i przedmiotów naturalnych jest percepcją od wnętrza przyrody« albo o »zdarzeniu sp. tej percepcji« (PK. $^{19}/_{1}$), niedwuznacznie ma na myśli proces percepcji; natomiast twierdząc, że »nasza percepcja czasu jest trwaniem« (PK. $^{3}/_{5}$) lub przeciwstawiając awareness myśli jako incommunicable, nadaje percepcji sens pewnej treści percypowanej. Tosamo dotyczy rozpoznania, które oznacza bądź proces (PK. $^{12}/_{4}$), bądź treść rozpoznaną a mianowicie charakter zdarzeń (PK. $^{12}/_{5}$, $^{2}/_{5}$). Także doświadczenie (experience) przybiera znaczenie jużto przedmiotu poznania (PK. $^{3}/_{4}$, $^{17}/_{4}$), już to poznania rzeczywistości (PK. $^{17}/_{1}$).

Takie podstawianie ciągłe treści za akt i nawzajem, a nawet za przedmiot, musi w rezultacie sprowadzić na manowce teorję poznania. I istotnie przy powyższem ujęciu rzeczy poznanie jest stosunkiem dwóch rzeczywistości, a mianowicie umysłu do przyrody, a teorja poznania staje się teorją tego stosunku a więc częścią metafizyki. Bez me-

tafizyki zaś Whit. chce się obejść i sądzi, że obejść się potrafi. Być może, że nauki przyrodnicze a nawet filozofja przyrody w pewnych granicach mogą myśleć tylko o przyrodzie, a nie »o tem myśleniu«. W każdym razie złudzeniem pozostaje przekonanie, że i filozofja poznania przyrody winna i ma prawo ograniczyć się do przyrody samej a pomijać poznanie. A właśnie zasady poznania przyrody (Principles of natural Knowledge!) stanowią cel w gruncie rzeczy obu dzieł Whiteheada. Gdy pytamy się o związek tego, co poznane (coherence of things perceptively known CN. 29), chodzi nam o związek tego, co naukowo poznane, czego poznanie zatem jest uprawnione. Zagadnienie związku poznanych elementów przyrody nie da się zatem oddzielić od problemu przedmiotowości poznania, jego uprawnienia, od kwestji warunków czyniących to poznanie przedmiotowem, co do których nie możemy z góry przesądzać, że umysł do nich nie należy. Whitehead szuka »pojęcia przyrody« (concept of Nature). Czy nie o naukowe, przedmiotowo ważne pojęcie chodzi? Jakoż nie ulega żadnej wątpliwości, że musimy wiedzieć, na jakiej podstawie znalezione związki uważać wypada za przedmiotowe, za coś odmiennego od tego, co w związek wchodzi, jakiem prawem odróżniamy je i przeciwstawiamy pierwotnym, zmysłowo ujętym połączeniom elementów przyrody.

Konsekwencja druga. Spostrzeżenie jest stosunkiem umysłu do stosunku zdarzenia sp. i trwania. Ale percepcja »płynie«, zatem »płynie« i ten stosunek. Zarazem i umysł płynie i zdarzenie sp. jako zdarzenie przyrody i trwanie, do którego ono należy. Trzebaby zaiste przyjąć jakąś całkiem szczególną i wysoce zawiłą »harmonję przedustawną«, ażeby suponując prąd umysłu, przyrody, zdarzenia sp. i ich stosunków otrzymać w rezultacie poznanie percepcyjne pewnego elementu przyrody. Co więcej. Przyznawszy, że poznanie przyrody płynie, skąd możemy mieć jeszcze gwarancję, że samo stwierdzenie tego prądu jest prawdziwe? Twierdzenie, że wszystko płynie (przyroda i umysł), obejmuje i siebie samo, unieważnia i znosi własną ważność, jeżeli »płynąć« i tu znaczy wychodzić poza siebie w twórczym procesie. Podstawiając za istotę poznania psychologiczny,

subjektywnie realny proces, a mianowicie strumień umysłu, niechybnie musimy dotrzeć do tej właśnie relatywistycznej i sceptycznej konsekwencji.

Przypuśćmy teraz, jak to uczynił A. E. Tylor, jeden z krytyków Whiteheada, ograniczając się zresztą do drobnej uwagi w nawiasie, że zdarzenie sp. gra podobną rolę w teorji Wh. jak system C u Avenariusa[1]. Pewne analogje w pewnych punktach obu teoryj nie dają się w istocie zaprzeczyć. Pominąwszy to, że np. rozróżnianie stanowiska »jednorodnego« i »różnorodnego« względem przyrody u Whit., znajduje podobieństwo w »absolutnym« i »względnym« sposobie patrzenia na »składniki otoczenia« (Umgebungsbestandteile) u Avenariusa, warto zauważyć, że tak jak zdarzenie sp. i trwanie, taksamo u Avenariusa »ja« i »otoczenie« stanowią nierozdzielnie do siebie należące, w »zasadniczej koordynacji« (Prinzipialkoordination) ze sobą związane składniki jednego i tegosamego, k a ż d e g o doświadczenia[2]. Analogja dotyczy k o r e l a c j i »ja« i »otoczenia« oraz zdarzenia sp. i przyrody i ich udziału w każdem doświadczeniu, a nie przesądza tego, czy owo »ja« pokrywa się ze zdarzeniem sp. Uderzające jednak jest, że tak jak stanowisko zdarzenia sp. jest niepewne i nieokreślone, niewiadomo i u Avenariusa, czy »moje ciało« należy do »otoczenia« t. j. przeciwczłonu (Gegenglied) »zasadniczej koordynacji« czy też do »członu centralnego« (Zentralglied), i czy — jak na to już Schuppe zwrócił uwagę[3] — rola jego pokrywa się ze znaczeniem »ja«, z funkcją »człowieka« (menschliches Individuum) względnie, jakie ma odrębne znaczenie. Wobec tego, że i zda-

---

[1] Mind, New Series 117 Vol. XXX 1921 Jan. Str. 80—83. »This'perc. event plays the same sort of part in the theory which the system C does with Avenarius«... Wogóle pojawiła się prócz tej recenzji pracy Whit. jeszcze tylko jedna, także krótka, ograniczająca się, jak powyższa, głównie do streszczenia (bardzo pobieżnego) fizykalnej strony teorji Whit.-Mind. N. S. vol. XXIX. Nr. 114, r. 1920, recenzja C. D. Broada.

[2] Avenarius: D. menschl. Weltbegriff 3 A. Lipsk 1912. Str. 82 i n., R. Avenarius: Bemerkungen z. Begriff d. Gegend. d. Psychol. § 2[1], wydane ibidem.

[3] W. Schuppe: Die Bestätigung d. naiven Realismus. (List otwarty do R. Avenariusa). Wyd. Lipsk 1912 razem z (1) Str. 169 i n.

rzenie sp. i »ja« Avenariusa[1] są indywidualnie zmiennymi czynnikami poznania i w każdym razie nie tylko »danemi« doświadczenia, konsekwencje relatywistyczne są nieuniknione. W teorji Whit. stwierdziliśmy je dopieroco. Co do Avenariusa szczególnem jest, że tak jak z jednej strony obstaje, podobnie jak Schuppe, przy numerycznej jedności i zasadniczej wspólności świata dla wszystkich ludzi[2], tak z drugiej jego korelacja »ja« i »otoczenia« zbliża się do immanentystycznej współzależności »świadomości« i »świata«, w tym stopniu, że nawet argumentacja przeciw teoretycznemu realizmowi jest identyczna. Polega ona w obu razach na odwołaniu się do zasady sprzeczności. Immanentyści za sprzeczność uważają pomyślenie świata, któremu przypisuje się istnienie »niezależne« od świadomości, bo to znaczy myśleć coś »niemyślanego«[3]. Nieinaczej dowodzi Avenarius, że »pomyśleć składnik otoczenia (»przedmiot«, »rzecz«), »sam przez się« (t. zn. nie jako człon korelacji — uw. moja) znaczy więc spróbować pomyśleć coś, co zgoła nie może być pomyślane ani też wywnioskowane«[4]. Sprzeczność i tu wypływa stąd, że się myśli poza korelacją coś, co jest członem tej korelacji (z góry przyjętej).

Bądź co bądź wszakże niepodobna się zgodzić na opinję A. E. Tylora, jakoby Whiteheada zdarzenie sp. pokrywało się ze systemem C Avenariusa. Gdybyśmy się na to zgodzili, musielibyśmy Whit. przypisać conajmniej nieodróżnianie filozofji przyrody od... psychologji. Ponieważ bowiem poznajemy i badamy przyrodę według Whit. w zależności od zdarzenia sp., zaś »rozważanie 'doświadczeń' pod szczególnym kątem widzenia ich zależności od indywiduum (systemu C)« jest właśnie przedmiotem psychologji[5], przeto badając przyrodę uprawialibyśmy... psychologję. Ponadto system centralny C osobnika M jest dla mnie częścią »otoczenia«, zaś zdarzenie sp. jego tem nie jest i nie może być i musi, jak za-

[1] ibidem str. 171 i n.

[2] Avenarius: D. menschl. Weltbegriff Lipsk 1912 str. 90 i n. i W. Schuppe op. cit. str. 138 i n.

[3] Por. R. Ettinger-Reichmann: Immanenzphilosophie Gött. 1916.

[4] Avenarius: D. menschl. Weltbegriff Uw. Str. 131.

[5] Avenarius: Bemerkungen z. Begriff d. Gegenst. d. Psychol. § 151. Wyd. razem z (2).

znaczyłem, pozostać mi niedostępne. Stąd dalej wynika, że system C osobnika M jako ogniwo przyrody mogę badać przyczynowo, interpretując jego »wypowiedzenia« (ruchy, dźwięki) mechanicznie. Teżsame »wypowiedzenia« mogę wszakże traktować i a-mechanicznie, a mianowicie jako symbole o pewnych znaczeniach, o ile wskazują one na moje przeżycia[1]. Mamy tedy z tego konsekwentnie kontynuowanego stanowiska Avenariusa stosunek a) objawów badanego nie-mojego C do reszty przyrody b) »wypowiedzeń« tegoż C do moich doznań; innemi słowy stwierdzamy zależność między badanem C osobnika M, przyrodą a mojemi przeżyciami i analogicznie stwierdzoną być może zależność między przyrodą, mojem C i przeżyciami nie-mojemi (lecz badającego mnie). W żadnym więc razie system C nie jest pośrednikiem ani między moim umysłem a przyrodą, ani między umysłem osobnika M a przyrodą, zaczem nie może być uważany za czynnik identyczny lub choćby zasadniczo podobny do zdarzenia sp.

Zdarzenie sp. jest zdarzeniem obserwatora, percypującego ruchy dokoła siebie. Nazwałem je »podmiotem fizykalnym«. Ale obserwator ów nie tylko rejestruje ruchy, on percypuje także sygnały świetlne i nie tylko świetlne, lecz równie dobrze zdolny jest chwytać głosowe, węchowe itd. Obserwator więc, który wyznacza »zgodne układy«, a temsamem przestrzeń i system czasowy, przeżywa bezpośrednio wszelkie zdarzenia w otaczającym go świecie, którego tylko jedną stronę stanowią zjawiska fizyki, rozpatrywane w teorji względności. Otóż nasuwa się pytanie, czy wobec tego, że jednoczesność jest ultimate factor in nature immediate for sense-awareness, nie da się relatywizacja jednoczesności poprostu sprowadzić do indywidualnie zmiennych warunków percepcji obserwatora, do których ruch niekoniecznie należy, czy zatem relatywizacja ta zależy wogóle od ruchu obserwatora i przy ruchu względnym jest konieczna. Zdawałoby się, że tak, bo trwanie nie może być określone bez korelacji do zdarzenia sp., które dlatego właśnie wyznacza system czasowy, zatem stwierdzenie jednoczesności zawisło od okre-

[1] Por. W. Heinrich: Teorje i wyniki badań psychol. 1902 passim. » Psychologja uczuć Kraków 1907. Str. 65 i n.

ślonego zdarzenia sp. i zdarzenia jednoczesne w trwaniu jednego systemu czasowego nie mogą być jednoczesne w trwaniu innego systemu czasowego. Jednakże należy zauważyć, że choć dwa systemy czasowe nie mogą mieć wspólnego trwania, mogą przecież zawierać wspólne zdarzenia skończone. Czy takie dwa zdarzenia nie mogłyby być jednoczesne dla obu obserwatorów? Gdyby istotnie nie mogły, w takim razie to, co jest teraźniejszością dla jednego z nich, musiałoby koniecznie nie być nią dla drugiego. Ale Whitehead zapewnia nas tylko, że »there is no unique factor in nature which for every percipient is preeminently and necessarily the present« (CN. 72), oraz że »of the event particles which the earthman thinks of as happening now in the present, the man on Mars thinks that some are already past..., that others are in the future and others are in the immediate present«. (CN. 177). Dwaj obserwatorowie mogą zatem w różnych systemach przeżywać przynajmniej częściowo tęsamą teraźniejszość. Whitehead wyklucza tedy tylko konieczność jednoczesności w tych warunkach, w przeciwieństwie do »ortodoksyjnej« teorji czasu i przestrzeni, a dopuszcza jej możliwość, kiedy teorja względności odwrotnie wyklucza możliwość jednoczesności, a dopuszcza jedynie konieczność niejednoczesności.

Tak się rzecz ma, gdy zdarzenie sp. traktujemy tylko jako korelat trwania, a więc czysto fizykalnie. Jednakże z punktu widzenia fizykalnego nie możemy żadnego znaleść powodu, ażeby zwrócić się przeciw wyszczególnianiu sygnałów świetlnych z pomiędzy nieograniczenie wielu innych zmian, rozchodzących się w środowiskach. Otóż właśnie Whit. z naciskiem zarzuca, jak wiemy, teorji Einsteina[1] to budowanie teorji fizykalnej na niczem nieusprawiedliwionem wyróżnieniu sygnałów świetlnych z pośród innych możliwych, zdolnych do rozprzestrzeniania się sygnałów, które w naszem życiu grają rolę bynajmniej nie podrzędniejszą od światła. Tutaj Whit. staje na stanowisku psychologicznem, żądając uwzględnienia w równej mierze wszelkich naszych doznań (CN. 44). Teraz zdarzenie sp. otrzymuje znaczenie pełniejsze, ono »po-

[1] PK. $^{11}/_{6}$ CN. 195.

średniczy« w percepcji wszelkich zdarzeń i wszelkich jakości naszego otoczenia. Ale czy wobec tej roli zdarzenia sp. dwaj obserwatorzy, należący do jakichkolwiek systemów czasowych, nie będą z konieczności percypowali odmiennie niby tychsamych fal głosowych, rzekomo tychsamych zmian rozprzestrzeniających się w ośrodku tak, iż dwa zdarzenia stwierdzone przez jednego obserwatora (jako jednoczesne) będą wogóle innemi zgoła zdarzeniami dla drugiego, który je percypuje w odniesieniu do swego zdarzenia sp., i dlatego stwierdzenie stosunku jednoczesności tychsamych zdarzeń przez drugiego obserwatora nie będzie wogóle wykonalne? Do analogicznego wniosku doszedł Henning[1], nie znając zresztą jak wolno mniemać prac Whiteheada. Zamiast opierać się — powiada Henning — na spostrzeżeniach dwóch sygnałów świetlnych, które są jednoczesne dla obserwatora stojącego na torze, a według teorji względności niejednoczesne dla obserwatora znajdującego się w pociągu, który pędzi wzdłuż toru, posłużmy się dokonanymi przez obu zdjęciami fotograficznemi błysków świetlnych, stanowiących sygnały Na fotogramie »nieruchomego« obserwatora błyski musiałyby być co do wielkości jednakowe, na drugim fotogramie zaś różne. Obaj widzieli więc nie to samo i tylko pomijając fizykalnie tę psychologiczną różność można dojść do konieczności relatywizacji jednoczesności. Naprawdę jednak możnaby tylko wtedy twierdzić, że jednoczesność jest koniecznie względna. gdyby było stwierdzone, że obserwator w pociągu tesame sygnały widzi niejednocześnie, które drugi dostrzega jednocześnie, gdyby więc tożsamość sygnałów u obu była psychologicznie zagwarantowaną. A to bynajmniej nie jest konieczne i oczywiste. »Kto suponuje postrzegające osobniki i percypowane sygnały, ten może podmioty i efekty percepcji tylko wtedy w rachunku pomijać, jeżeli one są w obu razach równe. Jeżeli się po lewej stronie równania opuszcza inną wielkość niż po prawej, musi powstać błąd«. Prawda, że w tem całem rozumowaniu Henning suponuje słuszność owego »eksperymentu myślowego« (Gedankenexperiment), że istotnie fotogramy obu

[1] Henning H.: Einsteins Rel.-theorie im Lichte d. experim. Psychol. u. d. philos. Realismus Lipsk 1922.

obserwatorów muszą wykazać tak doniosłe różnice. U Whiteheada takie założenie jest zawarte w roli owego zdarzenia sp., poprzez które każdy obserwator patrzyć musi na otaczający go świat i dlatego w percepcji widzieć musi, w zasadzie przynajmniej, »tesame elementy« — bądź jak bądź — inaczej, i to bez względu na to, czy jest w ruchu względnym czy w »spoczynku«. »For two minds the discerned components of the general facts (t. j. trwań) exhibited in their respective acts of sense-awareness must be different. For each mind, in its awareness of nature is aware of a certain complex of related natural entities in their relations to the living body as a focus«. (CN. 55).

Tak więc, gdy zdarzenie sp. otrzymuje interpretację fizykalną, relatywizacja jednoczesności nie jest wogóle konieczną, gdy zaś owo zdarzenie przybiera sens poznawczy, stwierdzenie jednoczesności względnie niejednoczesności »tychsamych« zdarzeń przez obu obserwatorów jest wogóle zadaniem nierozwiązalnem. Że zaś taki właśnie sens zdarzenie sp. posiada, o tem świadczy — poza wskazanemi już przedtem okolicznościami — energiczne przeciwstawienie percipient event światu wszystkich innych zdarzeń tak, iż naprawdę trudno oprzeć się pytaniu, co jeszcze może decydować o włączeniu owego zdarzenia sp. w przyrodę; ponadto świadczy charakterystyczne używanie naprzemian percipients oraz percipient events, gdy chodzi o podmiot odniesienia »charakterów« zdarzeń. lub gdy trzeba podkreślić »niezależność świata« od indywidualnego percypującego (independently of any particular percipient event).

Whit. usiłuje skompenzować subjektywistyczne skutki zdarzenia sp. Charakterystykę zdarzeń zapomocą przedmiotów naukowych uważa za cel nauki, za sposób uniezależnienia się od zdarzenia sp. Chodzi mu więc najwidoczniej o nadanie poznaniu naukowemu charakteru przedmiotowego mimo podmiotowości percepcji. Nie jest to rzeczą łatwą, skoro raz dokonaną jest subjektywizacja w zakresie percepcyjnego poznania, o którem Whit. wielokrotnie nieinaczej się wyraża tylko, że jest ono »wszelkiem naszem poznaniem przyrody«. Chcąc ratować naukę, ucieka się do świata wspólnego, istniejącego »dla wszystkich percypujących«

oczywiście do postulowania tego świata, jednego przedmiotu jednej nauki. Inaczej nie możnaby zresztą porównać wielu czasów i przestrzeni. Ale skąd wiemy o różnych czasach i przestrzeniach? Z analizy doświadczenia, którego stałym składnikiem jest percipient event. »We shall find that there are in nature competing serial time-systems derived from different families of durations. These are a peculiarity of the character of passage as it is found in nature« (CN. 55). Dla otrzymania wielości systemów czasowych trzeba przyjąć 1) zdarzenie sp. w charakterze »fizykalnego podmiotu«, zarazem dla jej utrzymania 2) jedną objektywnie realną przyrodę. Bo porównanie różnych czasów i przestrzeni dokonuje się na podstawie pewnych aksjomatów kongruencji. Otóż przyroda pozwala nam znaleść (a nie konwencjonalnie wybrać)[1] czynniki, które wyszczególniają pewien układ tych aksjomatów. Założenia 1) i 2) wyrażają, że jest jedna przyroda i różne układy »zgodne« (względem siebie »niezgodne«). Te założenia nie dają się pogodzić z powodu dwulicowej roli zdarzenia sp. W pierwszej roli zdarzenie sp. prowadząc do jednoznacznego określenia trwania, umożliwia określenie »zgodnego układu« przestrzeni systemu czasowego i otwiera możliwość wielu systemów czasowych, więc i relatywizacji czasu, przestrzeni t. j. relatywizacji opisu jednej w istocie przyrody. W drugim charakterze zdarzenie sp. czyni wszelkie poznanie przyrody pośredniem, względnem, podmiotowem a istnienie jednej przyrody »interpretacją«. Ale gdy przyroda jest subjektywnie realna, relatywizacja czasu i przestrzeni jest niemożliwa, oraz niemożliwe jest porównać różne czasy i przestrzenie, bo skoro przyroda jedna jest hypotezą, nic już nie może nam wskazać czynników, któreby wyróżnione wśród dat zmysłowych skłoniły nas do jednej dla wszystkich geometrji. Podczas gdy pierwsze znaczenie zdarzenia sp. domaga się stanowiska realistycznego, drugie zmusza do zajęcia pozycji prawie że immanentystycznej. Wychodzimy bowiem znów z treści »bezpośrednio danych« (immediate knowledge), skoro wprowadzamy percipient event jako in-

[1] Por. dyskusję Poincarè'go z Russellem co do stosunku aksjomatów kongruencji do doświadczenia CN. 122 i n.

dywidualnie zmienny czynnik poznania, a potem dopiero dobudowujemy jedną, »jakgdyby« jedną przyrodę, potrzebną nauce. Ale jeżeli prawdą jest, że »the various time-series each measure some aspect of the creative advance, and the whole bundle of them express all the properties of this advance which are measurable« i jeżeli zarazem ten prąd przyrody jest naszą konstrukcją, w takim razie własną konstrukcję opisujemy?

W istocie pogodzić realizmu ontologicznego, który uznaje rzeczywistość jednego strumienia przyrody, jednego świata zdarzeń, jednej rzeczywistości umysłów, ze subjektywizmem, który wynika z psychologistycznego ujęcia zagadnienia poznania i który zdarzenie sp., o ile ono jest wogóle »częścią« przyrody, czyni nie tylko przedmiotem a umysł nie tylko podmiotem, niepodobna. Niema innego wyjaśnienia tych wszystkich trudności, jak tylko, że teorja poznania Whiteheada jest teorją ad hoc. Służy ona relatywizmowi fizykalnemu, który zdawało się wypływa z samej analizy doświadczenia, poznania przyrody. Wprowadza obserwatora, »podmiot odniesienia«, zdarzenie spostrzeżeniowe, które pozwala wyznaczyć współbieżność, trwanie i w następstwie szereg stosunków kinematycznych i geometrycznych. Ale to zdarzenie sp. otrzymuje funkcję zarazem czynnika poznającego nie tylko ruchy. Relatywizm fizykalny przedzierzgnął się niespostrzeżenie w relatywizm poznawczy. Relatywizm fizykalny osiąga się kosztem ważności poznania przyrody. Cała teorja poznania uległa wypaczeniu, stając się teorją przyrody, teorją, która w dyskusji poznania przyrody pragnie — i wierzy, że może — obejść się bez czegoś, co nie jest przyrodą samą, a zarazem wierzy, że możemy przyrodę poznać od wnętrza przez samo wyszczególnienie w niej składnika takiego, jak zdarzenie spostrzeżeniowe. Ale najwidoczniej to zdarzenie albo należy do przyrody i jest event, a wtedy nie jest percipient, albo jest percipient a wtedy nie jest zdarzeniem przyrody. Konieczność wprowadzenia obserwatora, który »wyznacza« system czasowy istnieje, gdy zależy na opisie ruchów. Gdy wszakże chodzi nie o ruchy, ale o zjawiska n. p. biologiczne, obserwator w sensie nieodzownego czynnika w określaniu »układu odniesienia« jest

zupełnie zbędny. Również i chemja i geologja i krystalografja nie potrzebuje »obserwatora« dla opisu swych zjawisk. Obchodzi się przeto bez niego cały szereg nauk przyrodniczych. Otóż zdaje się, że teorja poznania (przyrody), zawierająca jako konieczne takie składniki, które mogą conajwyżej grać pewną rolę tylko w pewnych naukach przyrodniczych a w innych są zbędne, jest teorją ad hoc. Zdarzenie sp., nie będąc ani jednoznacznie określonym czynnikiem, ani naprawdę niezbędnym składnikiem poznania, jest elementem do teorji poznania ad hoc wprowadzonym dla funkcji, którą jest jego rola w relatywizacji czasu i przestrzeni. Whitehead poświęca teorję poznania dla relatywizmu fizykalnego.

5. Pierwiastki bergsonizmu w teorji Whiteheada. Rzut oka na całość.

Wpływ teorji Bergsona na filozofję przyrody Whiteheada jest niezaprzeczony. Niniejszem podaję próbę naszkicowania tego wpływu i okazania zwłaszcza, gdzie on się krzyżuje z wpływem teorji względności.

Łączy Whiteheada z Bergsonem naprzód szukanie rzeczywistości pod abstrakcjami nauki, pod symbolami fizykomatematycznemi; to też wspólny jest punkt wyjścia: nie przesłanki logiczne, ale bezpośredniość, którą Bergson znajduje w świadomości i ewolucji życia, Whitehead we wszystkich bez wyjątku obszarach stawania się, stwierdzając, że niema zjawisk, w którychby czas twórczy nie grał roli. — I charakter tej rzeczywistości, który percepcja wprost wykrywa jest tensam: twórczy postęp, rozwój zdarzeń (development of events); przyczem żaden element tego ciągłego strumienia nie jest wyraźnie odgraniczony od innych, wszystkie się przenikają, każdy jest zawsze niepodzielnie zespolony z innymi[1]. Stąd każda rzecz istnieje równocześnie w całem mnóstwie różnych stosunków z innemi, że przypomnę tylko

[1] Prócz z prac Bergsona: Wstęp do metafizyki —; O bezpośrednich danych, —; Ewolucja materji —, w polskim przekładzie, czerpałem tu z Materie u. Gedächtnis w przekł. niem. Windelbanda 1908, oraz z A. Steenbergena H. Bergsons intuitive Philosophie, i W. James'a: Filozofji Wszechświata str. 244 i n.

rozległe pojęcie »ingressji« u Whiteheada, obejmujące tak różnorodne stosunki jak stosunek jakości do wszystkich innych elementów naturalnych, a z drugiej pojęcie pola elektronu. Gdy więc traktujemy rzeczy tak, jakgdyby zupełnie w oderwaniu od siebie i luźno istniały, musimy dla wprowadzenia dopiero między niemi związków uciec się do takich czynników jak dusza, jaźń — twierdzenie, które jak wiadomo leży u podstawy krytyki Whiteheada, skierowanej przeciw Hume'owi i Berkeley'owi. I Whitehead stara się jak Bergson wejść w sam ruch rzeczywistości, poznać sam proces jej tworzenia się, ażeby mieć w ręku wszystkie abstrakcje i rozróżnienia; przykładem jego wyprowadzenie momentów z trwań i punktów geometrji ze zdarzeń elementarnych.

Whitehead unika pojęcia zmiany. Zdarzenia nie zmieniają się, lecz płyną. Tem mniej ulegają zmianom przedmioty, które są elementami powtarzalnymi. Tosamo dotyczy stosunków: przecież zdarzenia są właśnie stosunkami, łączącymi przedmioty, więc prąd zdarzeń oznacza, że te stosunki »płyną«, tworzą się, ale nie zmieniają; tosamo odnosi się do stosunków między przedmiotami a zdarzeniami, które są coraz inne tylko z powodu prądu zdarzeń, i wreszcie do stosunków tylko pomyślanych (pewne stosunki geometryczne), które stanowią przedmioty, a więc są niezmienne. Słowem, choć przyroda płynie, choć w prądzie tym wyłaniają się coraz to inne elementy, niema niczego, coby się zmieniało. Jestto bergsonowskie rozwiązanie problemu zmiany: niema substratu zmiany, niema zmiany przeciwstawionej czemuś co się zmienia; zmianie jak ruchowi nie trzeba podłoża. Jak u Bergsona ten proces twórczy przyrody jest czemś niepodzielnem. »Dzielą się« tylko zdarzenia na »części« w sensie stosunku rozciągłości.

I nie tylko rzeczywistość ma charakter dynamiczny, lecz także jej bezpośrednie poznanie, którego charakter przejawia się w tem, że natural knowledge is merely the other side of action (PK. $^{3}/_{7}$). Poznanie bezpośrednie i pojęciowe wzajemnie się przytem wspierają; żadne nigdy nie wyczerpie rzeczywistości, która jest ciągłą nowością. Whitehead niewyczerpalność (unexhaustiveness) podkreśla jako zasadniczy rys wszelkiego poznania, a Bergson jak wiadomo z tego-

samego powodu uważa nawet własną metafizykę za tymczasową. Także Bergson zwalcza dualizm świata bezjakościowego i jakości, i dla niego świat jest barwny, rozbrzmiewa dźwiękami itd. Co więcej, i on podkreśla rolę ciała o tyle, że w niem »uświadamia się nam bezpośrednio strumień rzeczywistości« oraz że jego »aktualny stan stanowi właśnie aktualność naszej teraźniejszości« [1].

Tasama świadomość trudności pogodzenia bezpośredniego doświadczenia z wymaganiami ścisłej myśli wobec twórczego pędu rzeczywistości z jednej strony a dążenia myśli do pojęć stałych — z drugiej; a więc przekonanie, że przeszłość i przyszłość przenikają się wzajemnie a pojęcie znaczy »to a nic innego«, że — według słów James'a — przyroda jest »synonimem przestępności« i tylko rozum »posługuje się równaniami zamkniętemi« [2].

W krytyce tradycyjnej teorji czasu i przestrzeni, a nawet elektromagnetycznej teorji względności, argumentacja też jest po części bergsonowska. Jej sens jest ten: nie możemy czasu, który jest ruchem, tworzyć z chwil nierozciągłych, ani przestrzeni, której porządek powstaje z porządku czasowego, z punktów zwykłej geometrji. Równania różniczkowe mówią, co zachodzi nie tylko w punkcie x y z t, ale i w sąsiednim dz dy dz dt, nie można przeto faktów przyrody wyrazić jako indywidualnych faktów w chwilach i punktach. To, co tworzymy w drodze zawiłej abstrakcji t. j. czas mierzalny, zbudowane jest w ściśle określony sposób, jeżeli się wyjdzie z trwań i ich prądu danego wprost percepcji. Whitehead odróżnia tedy czas twórczy temps inventeur Bergsona, który tylko nazywa inaczej niż Bergson a mianowicie strumieniem przyrody, od czasu serjalnego. temps longuer fizyki. Przyznaje więc, że istnieje jakiś przynajmniej sens czasu, który dzieli czas od przestrzeni i czyni go czemś więcej, niż czwartą współrzędną punktu.

Jednocześnie wychodzi poza Bergsona jak i poza teorję względności Einsteina, gdy wyprowadza czas (serjalny)

[1] H. Bergson: Materie u. Gedächtnis 140 str. (przekł. Windelbanda 1908).

[2] W. James: Filozofja Wszechświata str. 261 (przekł. W. Witwickiego).

i przestrzeń w równej mierze z przepływu przyrody i stosunku rozciągłości, podkreślając, że są one pierwotnie w doświadczeniu ze sobą nierozerwalnie sprzężone i wtórnie dopiero zostały od siebie oderwane... When you think of space alone, or of time alone, you are dealing in abstractions, namely you are leaving out an essential element in the life of nature as known to you in the experience of your senses... (CN. 168). The ultimate fact of experience is a space-time fact. (CN. 132). W następstwie tego Whitehead, zgodnie zresztą z Bergsonem, nie przenosi własności przestrzeni na czas, przestrzeń chwilowa płynie wraz z czasem. Stąd dalej przestrzeń nie ma ściślejszego związku z materją, jak we współczesnej teorji względności, gdzie charakter przestrzeni zależy od rozmieszczenia materji; natomiast zarówno czas jak i przestrzeń są stosunkami, których człony stanowią nie elementy materji, ale zdarzenia. Ponieważ wreszcie czas nie jest pewną tylko odmianą przestrzeni, przeto jednoczesność, znów w przeciwieństwie do współczesnej teorji względności, nie jest jakąś koincydencją na wzór przestrzennej, a więc przestrzennie wyobrażonym odstępem chwili t_1 i chwili t_2, zredukowanym do zera, ale czemś bezpośredniem, stosunkiem wykrytym zapomocą percepcji.

Krytyka Whiteheada pojęcia jednoczesności stosowanego w teorji Einsteina oparta jest, jak wiemy, na innej jeszcze podstawie: nie mamy prawa do wyszczególniania światła z pomiędzy wielu innych możliwych jakości i dlatego »to base the whole philosophy of nature upon light is a baseless assumption« (CN. 195, PK. 11). Tutaj jak i wyżej zresztą Whitehead z punktu widzenia epistemologicznego poddaje krytyce teorję względności. Z tegożsamego stanowiska zwraca się i przeciw przypisywaniu szczególnego znaczenia w przyrodzie stałej c, jako absolutnej szybkości światła w próżni. Aksjomaty kongruencji pozwalają ustanowić formuły transformacyjne dla wyrażenia pomiarów dokonanych w jednym systemie czasowym na pewnych przedmiotach, także w innym systemie czasowym. Te formuły zawierają dowolną stałą K, rzędu kwadratu jakiejś szybkości. Dyskusja znaczenia stałej k okazuje, że może ona

przybierać wartości 0, ∞, $-c^2$, h^2, gdzie c i h są rzędu jakiejś szybkości. Przypadek, gdzie $k = 8$, odpowiada zwykłej względności Newtoniańskiej. Przypadek, gdzie $k = -c^2$, odpowiada teorji względności Einsteina i Minkowskiego. Znaczenie fizyczne wielkości c jest następujące: »pewna szybkość, która w jakimś systemie czasowym ma wielkość c, ma tęsamą wielkość w każdym innym systemie czasowym«. Niema tu jednak żadnego założenia co do istnienia takiej szybkości i jej interpretacji jako szybkości światła. Eksperymenty Michelsona i t. p. świadczą tylko, że w »granicach niedokładności naszej obserwacji szybkość światła jest przybliżeniem do krytycznej szybkości »c«, która wyraża stosunek między naszemi jednostkami czasu i przestrzeni«, ich porównywalność.

Argumentacja przeciw koincydencji jako ostatecznemu warunkowi mierzenia oparta jest znów na epistemologicznej przesłance: rozpoznanie, mianowicie stałości, jednostajności warunków wykonywanych pomiarów jest koniecznem, choć nieuświadomionem, założeniem wszelkiego mierzenia, tak jak rozpoznanie tożsamych »charakterów« zdarzeń t. j. przedmiotów jest czynnikiem, umożliwiającym naukę wogóle.

Najistotniejszą wszakże ilustracją krytyki teorji Einsteina dokonanej przez Whiteheada z punktu widzenia filozoficznego jest mojem zdaniem fakt, że Whitehead wykazuje naprzód, iż teorja »ortodoksyjna«, gdzie $k = \infty$, nie jest konieczną a potem dopiero zwraca się do elektromagnetycznej teorji względności. Dla okazania tego potrzeba odwołać się do pierwszych zasad poznania przyrody, zatem dokonać tej pracy, która jest celem obu dzieł Whiteheada. Cała analiza doświadczenia i konstrukcja czasu i przestrzeni, którą poznaliśmy, nieodzowna była do stwierdzenia, że właśnie teorja względności współczesna ($k = -c^2$) i »ortodoksyjna« »leżą w jednej płaszczyźnie« jako równie możliwe rezultaty »from the basic character of our knowledge of nature« (CN. 134). Dopiero okazawszy równouprawnienie obu teoryj z punktu widzenia epistemologicznego, można dokonać wyboru z pomiędzy nich jako logicznie i epistemologicznie równorzędnych na rzecz tej, która lepiej odpowiada zaobserwowanym faktom. Whitehead na pod-

stawie swych badań i ze stanowiska krytyki poznania wyklucza konieczność teorji ortodoksyjnej, kiedy Einstein przyjmuje konieczność teorji nowej (w zakresie szybkości zbliżonych do c) z racyj czysto fizykalnych.

Na jedną okoliczność wszakże trzeba tu zwrócić uwagę. Whitehead obiecuje okazać (w CN.), że przyroda sama odsłania nam wielość systemów czasowo-przestrzennych [(different families of duration) are a peculiarity of the character of passage as it is found in nature]. Naprawdę jednak okazał coś zupełnie innego, mianowicie, że przyjęcie jednego absolutnego czasu i przestrzeni nie jest konieczne. Stąd wynika wobec równorzędności nowej i dawnej teorji, że i przyjęcie nowej teorji nie jest konieczne. To potwierdza tylko wyrażone w części I. moje stanowisko: konstrukcja czasu i przestrzeni, metodą Whiteheada z trwań i zdarzeń elementarnych, nie prowadzi nas w sposób konieczny do wielości systemów czasowych; tę wielość trzeba z góry postulować; i Whitehead postulat ten przejmuje z teorji względności. Wyniki analizy i konstrukcji Whiteheada dopuszczają taki postulat, nie sprzeczając się z nim.

Zbierając wyniki naszej analizy i zestawienia teorji Whiteheada z teorją Macha, możemy pewną stronę pierwszej z nich ująć w sposób następujący: a) rzeczywistość daje się zanalizować na elementy; tymi elementami są i jakości, ale nie zawsze i nie tylko jakości (czucia), b) pojęcia fizyki są w związku z elementami, a tam gdzie ten związek się zatracił, trzeba go odnaleść; ale bynajmniej związek ten nie polega na stosunku odtwarzania t. zn. pojęcia mogą nie zawierać elementów intuicyjnych, ale mogą i muszą w określony sposób z niemi być połączone; c) pojęcia fizyki tworzą się na gruncie faktów, ale nie tylko »pod wrażeniem faktów« [1], także z nakazu wymagań odrębności ścisłej myśli. To też nie wystarczy wykryć elementy doświadczalne, zawarte w pojęciach, choć to jest praca pierwszorzędna; trzeba okazać, jak wychodząc z doświadczenia, które jest płynne, możemy otrzymać pojęcia o żądanej ścisłości. Na to potrzeba określonej metody, dającej gwarancję, że uzyskane pojęcia będą

[1] Mach: Wärmelehre Lipsk 1900 — przedmowa do I. wyd, 1896 str. VII.

i zgodne z faktami, i jednoznaczne i pozbawione dowolnych pierwiastków.

Z tego punktu widzenia odwrócenie się od jakości jako jedynych elementów świata nie jest bynajmniej równoznaczne z ich pominięciem na rzecz świata bezjakościowego, ale oznacza zwrócenie się do wszelkich w równej mierze danych doświadczenia. Czas i przestrzeń nie są tu elementami rzeczywistości bezjakościowej, rzekomo jedynie badanej przez fizykę, ale są układem stosunków między zdarzeniami, stosunków taksamo rzeczywistych jak zdarzenia same. Nie leżą one, jak we fizyce dawnej, w sferze »transfenomenalnej«, ani same nie są fenomenami, ale są realnymi stosunkami realnych zdarzeń i o tyle są też faktami przyrody. Tu widać różnicę między zadaniem fizyki, sformułowanem przez H. Weyla, a ujęciem fizyki przez Whiteheada. Fizyka — mówi Weyl a także M. Geiger[1] — oddala się od świata jakościowego konsekwentnie coraz bardziej. Naprzód (w XVII w.) wyeliminowano ze świata fizyki jakości, zarzucając naukę Arystotelesa, dziś eliminuje się czas i przestrzeń, relatywizując je, czyniąc je zatem z objektywnych subjektywnemi a więc usuwając je jako przedmioty fizyki; a odebrawszy im »przedmiotowość«, formalizuje się fizykę (Weyl) i przechodzi do świata 4^0 wymiarowego kontinuum nieintuicyjnego, bezjakościowego (Geiger). Linja rozwoju fizyki jest więc ciągła i przejrzysta. Geiger jest zdania, że stosunek owego 4^0 wymiarowego kontinuum do czasu intuicyjnego i przestrzeni euklidesowej jest takisam, jak świata długości fal do sfery barw; tu jak i tam mamy do czynienia z przejściem z obszaru »fenomenalnego« w »transfenomenalny«. Nietrudno zauważyć, choć Geiger tej konsekwencji nie dostrzegł, że wtedy jak z jednej strony istnieje psychologja barw jako doznań, z drugiej fizyka długości fal, tym barwom odpowiadających, ale niema obok fizyki długości fal jeszcze fizyki barw — jakości, tak też za Geigerem idąc śladem tej analogji winniśmy w konsekwencji mieć fizykę i geometrję 4^0 wymiarowego kontinuum, o »którem nie możemy czynić jakościowych wypowiedzeń« oraz

[1] M. Geiger: D. philosophische Bedeutung d. Rel.-theorie Halle a/S 1921 str. 33 i n.

psychologję doznań czasowo-przestrzennych, a nie geometrję euklidesową, bo niema geometrji jakości przestrzennych.

Whitehead wprost przeciwnie: przedewszystkiem kontinuum 4° wymiarowe jest pierwotne: nature in its most fundamental aspect is four dimensional (CN. 119). Relatywizacja czasu i przestrzeni idzie tu w parze z uznaniem zdarzeń, jako łączników realnych między różnemi systemami czasowymi; mając więc zdarzenia t. j. bezpośrednie elementy przyrody, bynajmniej nie odbieramy przedmiotowości czasowi i przestrzeni, owszem teraz dopiero, wiążąc różne czasy i przestrzenie zapomocą realnych i wspólnych zdarzeń, czynimy te czasy i przestrzenie porównywalnemi, mierzalnemi, a więc fizykalnie przedmiotowemi. Stąd jasnem jest, dlaczego Whitehead protestuje przeciw teorji (względności), »która poprostu bierze matematyczne równania, zawierające 4 zmienne x y z t i interpretuje x y z jako współrzędne przestrzeni, zaś t jako miarę czasu, jedynie na tej podstawie, że pewne prawo fizykalne jest w ten sposób wyrażone. To nie jest interpretacja tego, co my rozumiemy (mean) przez czas i przestrzeń. Tem, co my mamy na myśli, są fakta fizykalne wyrażalne zapomocą (in terms of) bezpośrednich percepcyj; i jest naszą rzeczą wytworzyć percepcje owych faktów stanowiących znaczenia naszych terminów« (PK. $^{10}/_{7}$). To przywrócenie przedmiotowości czasowi i przestrzeni jest według mojego przekonania następstwem zresztą nie tylko rozszerzenia zakresu danych na zdarzenia, ale i zdecydowanej opozycji przeciw dualizmowi świata bezjakościowego i świata jakości, więc konsekwencją koncepcji o jednej przyrodzie i różnych jej aspektach, które się mylnie bierze za różne rzeczywistości; tak jak odwrotnie usubjektywnienie jakości zmysłowych, a potem czasu i przestrzeni, było w znacznej mierze następstwem koncepcji o rzeczywistości jedynie świata bezjakościowego.

Jest więc prawdą ze stanowiska teorji Whiteheada, że fizyka oddala się od jakości, ale zarazem, że fizyka zbliża się do jakości i wogóle do bezpośrednich danych. Oddala się — ponieważ szuka ich wyjaśnienia, ich łączności z innymi ele-

mentami przyrody, szuka prostszych i trwalszych »charakterów przyczynowych« zdarzeń dla wyjaśnienia złożonych i zmiennych »charakterów zjawiskowych« zdarzeń; o ile wychodzi, słowem, poza jakości ku niezmysłowym »przedmiotom naukowym«, ku nieintuicyjnym, ścisłym pojęciom czasu i przestrzeni. Zbliża się zaś — o ile odszukuje dla wszelkich pojęć w celu ich rewizji bezpośrednie daty, z któremi te pojęcia są w ściśle określony sposób złączone. Czas serjalny określa się przez momenty; w pojęciu momentu jako »elementu abstrakcyjnego« niema nic intuicyjnego. Ale możemy analizując to pojęcie wskazać ostatecznie na trwanie jako na fakt bezpośredni, z którym dzięki oznaczonej metodzie konstrukcyjnej moment jest związany.

Pogodzenie stanowiska »fenomenalistycznego« i »realistycznego« we fizyce uważam za ogromnie doniosły rezultat pracy Whiteheada. Zgodnie z pierwszem uchodzą daty zmysłowe za elementy przyrody, które nie tylko stanowią punkt wyjścia konstrukcji pojęć, ale zarazem czynniki, z któremi te pojęcia stale konfrontować musimy. Nie są to jednak jedyne elementy przyrody, z którymi fizyka ma do czynienia; elektrony. atomy, fale elektryczne, pola elektryczne są niemniej realnymi faktami. Tu więc opuszcza Whitehead grunt fenomenalizmu a przechodzí do pozycji realistycznej. Ale realizm fizykalny, rozbijając przyrodę na bezjakościową sferę i dziedzinę jakości »podmiotowych«, żąda od fizyki, ażeby badała jedynie świat bezjakościowy, ażeby coraz bardziej »uwalniała się od subjektywnych momentów i jakościowej treści«[1]. Tu Whitehead zwróci się przeciw fizyce realistycznej, przeciw jej »rozwidleniu« przyrody, a podkreśli, zgodnie z fenomenalizmem, równorzędność wszelkich jakości, a nawet posunie się dalej do jedności przyrody jako układu elementów zmysłowych i niezmysłowych, konkretnych i abstrakcyjnych, zdarzeń i przedmiotów, równie realnych i jednako stwierdzić się dających.

Zarazem wkraczamy teraz z Whiteheadem w dziedzinę realizmu metafizycznego. Odpowiednikiem zasady inwarjacji praw przyrody dla dowolnych układów odniesienia, jest

---

[1] M. Geiger op. cit. Str. 46.

u Whiteheada wspólność zdarzeń dla wszystkich obserwatorów albo inaczej niezawisłość realności strumienia przyrody od poszczególnych systemów czasowych, w których zawsze dokonujemy opisu tego strumienia. Oczywiście, pociąga to za sobą koniecznie, że prawa przyrody odnosząc się do owego przepływu przyrody są niezawisłe co do treści od każdorazowego systemu czasowego, choć muszą być zawsze ujęte w formę, związaną z jakimś określonym systemem czasowym. Względność układów odniesienia, którą już podkreślał Mach i Poincaré, ich wybieralność dowolna — wszystko to otrzymuje uzasadnienie dopiero wobec równoważności tych układów, wynikającej z przyjęcia jednego w istocie realnego procesu przyrody, który stanowi ciągle tensam przedmiot różnorodnych opisów. Stąd, a nie z zasady ekonomji, czerpiemy prawo wyboru. Zarazem warto tu podkreślić jeszcze jeden sens niewyczerpalności poznania, na który Whitehead nie zwrócił uwagi: ten strumień przyrody nie będzie nigdy całkowicie poznany i opisany, trzebaby bowiem na to dokonać opisu z nieskończenie wielu systemów czasowych.

Niezależność twórczego postępu przyrody od poszczególnego systemu czasowego nie jest jednak jeszcze wyrazem realizmu metafizycznego, gdyż — jak słusznie zauważa Zawirski[1] — »niezależność od układu odniesienia nie oznacza niezależności od warunków poznania świadomości ludzkiej«. Strumień przyrody jest w istocie niezawisły od systemu czasowego a więc od »zdarzenia spostrzeżeniowego«, które wybiera ten system. Jednakże jest rzeczą niewątpliwą, a przynajmniej staralem się to okazać, że percipient event wprowadzone w charakterze podmiotu fizykalnego do teorji Whiteheada, niespostrzeżenie otrzymało funkcję i podmiotu poznawczego. Tu odsłania się najsłabszy punkt teorji Whiteheada. Twierdzenia nawskroś realistyczne o jedności przepływu, obejmującego i przyrodę i umysł, o wspólności zdarzeń dla wielu percypujących, o niezawisłości przedmiotów naukowych od poszczególnych percypujących, o realności

[1] Z. Zawirski: Metoda aksjomat. a przyrodoznawstwo (odbitka z Kwart. filozof. Kraków 1923). Str. 119.

przedmiotów abstrakcyjnych i w. i. — nie dają się pogodzić z tem, że poznajemy przyrodę tylko za pośrednictwem zdarzenia spostrzeżeniowego, które jest indywidualnie, podmiotowo zmienne. W rezultacie jedna przyroda staje się tylko »jakgdyby« wspólną, staje się konstrukcją. Przyroda, w podstawowej swej własności jako creative advance niezawisła od układu odniesienia á więc niezawisła od percipient event, dopóki ono ma znaczenie obserwatora fizykalnego, teraz staje się inną dla każdego percipient event. Gdy wychodzimy z supozycji jednej przyrody, porównywalność opisów w różnych systemach czasowych dokonanych jest możliwa, jest nawet zagwarantowana w tej supozycji; tylko wtedy możliwe jest przełożenie opisu w jednym układzie odniesienia na język odpowiadający innemu układowi; gdy przeciwnie wychodzimy z treści świadomości« poszczególnych obserwatorów, hypoteza wspólnej przyrody staje się ad hoc konstrukcją.

O ile więc Whiteheadowi powiodło się uzgodnić stanowisko fenomenalistyczne i realistyczne we fizyce, o tyle metafizyczny realizm jego nie daje się pogodzić z usubjektywnieniem poznania dokonanem dzięki psychologicznemu podmiotowi. Ucierpiała na tej dwuznaczności percipient event teorja poznania Whiteheada, która jak usiłowałem okazać nie daje się utrzymać. Z drugiej strony metafizyka, której możliwość i potrzebę Whitehead przyznaje, pozostawiona poza nawiasem filozofji przyrody, bez wpływu na nią i bez związku z nią, musiała okazać się przedsięwzięciem nieudałem, a nawzajem filozofja przyrody nie została ujęta w sposób wystarczająco jasny i stanowczy.

Bergson szuka poznania bezwzględnego, którego nauka nie daje. Trzeba przeto naukę dopełnić metafizyką. Wyszedłszy z bezpośredniej rzeczywistości, Bergson zwraca się do nauki, jednak tylko po to, ażeby przygotować pracę intuicji, wrócić do tej rzeczywistości wysiłkiem intuicji, i rezygnując z użytku symboli osiągnąć poznanie absolutne tego, co zmienne i indywidualne. Chodzi mu bardziej o rzeczywistość niż o naukę, bardziej o życie niż o materję. Whitehead przeciwnie: celem, dla którego sięga do bezpośredniości, jest właśnie nauka; racjonalizację doświadczenia uważa za osta-

teczne zadanie poznania. Stąd metoda ekstenzywnej abstrakcji, stąd teorja rozpoznania: przedmioty są niezmiennikami w ciągłym ruchu przyrody. Brzmi to prawie jak krytyka Bergsona: bo jak uchwycić samą zmienność, skoro niema nic powtarzalnego? Stąd dalej, choć za Bergsonem przeciwstawia życie jako rytm — materji jako arytmicznej istności, pozbawionej życia. lagodzi przecież to przeciwieństwo, bo materja związana z czasem i przestrzenią, a więc zdarzeniami, nie może być zupełną antytezą życia, a życie jako rytm, zatem stopienie tożsamości i twórczości, nie będąc materją, nie jest przecież całkiem od niej wolne, jest ruchem, ale wśród nieruchomości.

Świat zmysłów w teorji Whiteheada przeszedł, mówiąc językiem Bergsona, przez atmosferę umysłowości. Relacjonizująca praca intelektu jest, jak się zdaje, w tamtym świecie zapoczątkowana: myśl tylko dalej i głębiej wnika i dąży po tej samej linji, gdy szuka trwalszych »charakterów« przyczynowych w miejsce nie dość określonych zjawiskowych lub gdy prąd trwań rozcina momentami. Przypuśćmy zresztą, że przeciwstawność myśli i percepcji zostaje zachowaną konsekwentnie od początku do końca teorji Whiteheada; zapytać się trzeba, czy i gdzie są granice racjonalizacji przyrody. Czy granicą jest tylko irracjonalna bezpośrednio percepcją poznawalna rzeczywistość, czy jest nią także sam postulat jedności rzeczywistości, jej racjonalności? Bo i on nie daje się uzasadnić ani wyjaśnić, do niczego sprowadzić i choć jest warunkiem racjonalizacji przyrody, sam jest irracjonalny: myśl przedstawia się tu jakby pomost przerzucony między irracjonalnem doświadczeniem a również irracjonalnemi postulatami, które stanowią oparcie dla wszelkich racjonalizujących operacyj.

Chwilami zdaje się, że Whitehead wierzy niemal w nieograniczoną możliwość racjonalizacji, gdy np. żąda od filozofji przyrodoznawstwa, ażeby zagwarantowała, »że rzeczy i stosunki (tak) ujawnione są adekwatne do wyrażenia wszystkich stosunków między rzeczami występującemi w przyrodzie« (CN. 46). Jedno wszakże jest godne bacznej uwagi: dlaczego właśnie passage z naciskiem podkreśla jako istotny rys wszelkiej rzeczywistości, choć

cechy niezmienne zdarzeń, przedmioty, są niemniej poznaniu, nawet zmysłowemu, dostępne (in perception we recognise) i nie wtórnie, ale równie pierwotnie dostępne jak same zdarzenia?

Jak poczucie irracjonalnego charakteru rzeczywistości głęboko i intenzywnie żyje pod fundamentami Whiteheadowskiego »systemu przyrody«, w którym wszystko ze wszystkiem jest w związku, niechaj świadczy obok twierdzenia o niewyczerpalności poznania znamienne i wzruszające wyznanie, zawarte na końcu jednego z rozdziałów Concept of Nature. »The theory which I am urging admits a greater ultimate mystery and a deeper ignorance. The past and the future meet and mingle in the ill-defined present. The passage of nature which is only another name for the creative force of existence has no narrow legde of definite instantaneous present within which to operate. Its operative presence which is now urging nature forward must be sought for throughout the whole, in the remotest past as well as in the narrowest breadth of any present duration. Perhaps also in the unrealised future. Perhaps also in the future which might be as well as the actual future which will be. It is impossible to meditate on time and the mystery of the creative passage of nature without an overwhelming emotion at the limitations of human intelligence«. (CN. 73). Do tego wyznania godne pendant stanowi chyba tylko zakończenie wspomnianego świetnego studjum o atomach J. Perrina: »Przyroda roztacza tęsamą nieograniczoną szczodrość w atomie i w mgławicy; każdy nowy środek poznania ukazuje nam przyrodę większą i wszechstronniejszą, płodniejszą i bardziej nieoczekiwaną, piękniejszą i bogatszą w jej niezgłębionej niezmierzoności«.

J. Kodisowa.

Teorja poznania Hansa Corneliusa.

(Dokończenie).

Druga i ostatnia część dzieła Corneliusa bada formy porządku pojęciowego danego«, mającego wartość przedmiotową, czyli takiego, któryby odpowiadał wymaganiom nauki. Otóż, pojęciowy układ wystarczający dla potrzeb nauki musi odpowiadać dwum warunkom. Popierwsze, porządek przedmiotów naszej wiedzy powinien być dany w trwałej formie. Staje się to przez zawarcie go w wyrażeniach słownych (resp. piśmie), o ściśle określonem znaczeniu. Powtóre, przedmioty słownego (resp. piśmiennego) sformułowania, muszą także okazać się niezmienne. Cornelius twierdzi. że tam, gdzie żąda się od nauki prawdy, wymaga się tylko tego i niczego więcej. Oba powyżej wyszczególnione warunki, zależą wzajemnie od siebie. Przez utrzymanie znaczenia słów dla porządku pojęciowego staje się możebna pewna orjentacja w sądach wyrażonych przez logiczne znaczenie tych wyrażeń. Tak różnica syntetycznych i analitycznych sądów zależy od definicji podmiotu w tych sądach. Ponieważ zaś definicje dane są przez oznaczenia słowne, więc tylko na zasadzie tych ostatnich dochodzi się do pojęcia tej różnicy. Teorja indukcji daje się uzasadnić także ze słownych oznaczeń. To samo stosuje się i do przejścia od zwykłych prawideł oczekiwania do ścisłych praw i logicznego pojęcia rzeczy i przyczyny.

Tak więc dla ustalenia porządku pojęciowego musi być utrzymana identyczność przedmiotu. Zasada identyczności jest to wymaganie, które spełnić lub nie, możemy dowolnie, bez spełnienia którego wszakże traci znaczenie przeciwień-

stwo prawdy i błędu w naszych twierdzeniach. Tautologiczne zdanie »a jest a nie jest więc jakąś tajemniczą prawdą, a wynikiem spełnienia warunku utrzymania znaczenia danych oznaczeń To utrzymanie może mieć miejsce albo przez definicję, albo deiktycznie przez wskazanie wspólnych własności rzeczy. Większość nauk nietylko powstała z pojęć deiktycznych, ale zachowała do dziś dnia tego ślady. Obecne dążenia w matematyce do zastąpienia deiktycznych oznaczeń przez definicję, zradza niejasność. Pierwotnemi są właśnie pojęcia deiktycznie oznaczone.

Początkowe znaczenie wszelkich słów i wyrazów jest następujące. Wśród przeżyć, które układają się w związki oczekiwania (t. j. rzeczowe) wyrażenia słowne są uporządkowane z innemi wrażeniami przedmiotów fizycznych (dźwięków); zarazem są one znakami innych zdarzeń. Przy spełnianiu pewnych warunków, słysząc te słowa, oczekujemy spełnienia pewnych zdarzeń, które im odpowiadają. Oczekiwania te mogą być spełnione lub zawiedzione. Mamy wtedy prawdziwe lub fałszywe wypowiadanie. Na tem właśnie polega początkowe znaczenie wszelkich słów i wyrażeń; czysto słowne wyznaczenie znaczenia słów, jak to ma miejsce w definicjach, zjawia się dopiero wtedy, kiedy przyzwyczajono się już do użycia słowa w związku z innemi o znanem już znaczeniu.

Deiktyczne oznaczenie wyrażeń związane jest z doświadczeniami odnośnemi do pewnych przeżyć realnych w pewnych związkach, więc odbywa się zawsze w pojęciach drugiej kategorji. Znaczenia jednakże nadawane wyrażeniom, mogą być tak pierwszej, jak i drugiej kategorji, odpowiednio do tego, czy oczekujemy zdarzeń fenomenalnie czy rzeczowo wyznaczonych.

Ponieważ deiktyczne oznaczenie nie pierwotnie się pojawia, a tylko przez rozpoznanie warunków przeżyć, więc jest ono, jak każde rozpoznanie nieokreślone i abstrakcyjne.

Ażeby pewne twierdzenie miało jakieś mniej lub więcej określone objektywne znaczenie, musi ono wskazywać na mniej lub więcej określone warunki. Warunki te mogą

być spełnione w myślach (n. p. kwadrat ma 4 strony) lub w świecie rzeczy (n. p. Wiedeń leży nad Dunajem).

Słowne wyrażenie, które się nazywa twierdzeniem lub wypowiedzeniem sądu, może być rozważane z punktu widzenia prawdy lub fałszu. O ile wypowiedzenie w pewnem mówiącem gronie rozumiane jest w ten sam sposób, tj. tak, że jego sens objektywny jest taki sam, mamy tu »prawdę naukową«. Większa lub mniejsza określoność znaczenia zależy od mniej lub więcej określonych jego warunków. Dla określenia sensu twierdzenia oczywiście konieczne jest spełnienie zasady identyczności. Stan rzeczy komplikuje się jeszcze przez stosunek słuchacza do mówcy, któremu można wierzyć lub też nie. Jeżeli słuchacz wierzy, t. z. rozstrzyga o prawdzie, to sąd wypada potwierdzający; jeżeli rozstrzyga o fałszu, to sąd jest zaprzeczający. Sądy te wynikają nie z funkcji rozumu, która pozostaje zawsze ta sama (tj. identyczność i rozmaitość), a ze słownej formy wypowiedzeń.

Jak to widać z powyższego, pytanie o prawdzie stosuje się zawsze do wiedzy pośredniej. Wszakże nie wszelka wiedza pośrednia może być poddana pod problemat prawdy. Dla tego, aby mówić o prawdzie, oprócz symbolu potrzeba mieć dane warunki, przez których spełnienie przedmiot symbolu może być odszukany. Na tem opiera się dalszy rozbiór »wartości sądów«, którego sprawozdania musimy tu jednak zaniechać z powodu braku miejsca a także dla tego, że sformułowania tego rozdziału są prostym wynikiem powyższych założeń. Musimy się jednak zatrzymać na odpowiedzi Corneliusa na kantowskie zagadnienie: Jak są możliwe objektywnie prawdziwe twierdzenia i jak można zdecydować o ich przedmiotowej prawdzie?

Sąd przedmiotowy o pojedynczem przeżyciu zdobywamy wtedy, kiedy przeżycie jest rzeczowo pojęte. To zaś oznacza, że przeżycie to jest osądzone jako członek rzeczowego związku i w sąd ten wchodzą także cudze wyrażenia się o danej rzeczy. Leży to bowiem w istocie każdego rzeczowo-przestrzennego związku, że każdy może mieć wiedzę o tym związku i może się o nim wypowiedzieć. Słuchacz otrzymuje zasadę poznania dla takich sądów przez to, że spełnia warunki po-

dane przez mówiącego jako warunki danego rzeczowego związku. Jednakże sąd rzeczowy, chociaż zewnętrznie wygląda na sąd pojedynczy, faktycznie zawsze ma ogólne znaczenie. Osiąga on je przez czynnik, który zrazu jest dogmatyczny, gdyż powtórzenie warunków indywidualnego sądu daje rozstrzygnięcie tylko na okres czasu, podczas którego warunki są faktycznie spełnione. Związek więc danego doświadczenia z przeszłemi i przyszłemi musi być zdobyty przez dalsze założenia, które milcząco przyjęto są za wartościowe, ale przez dane wrażenie stwierdzone nie są. Jaka to więc jest zasada poznania dla ogólnych sądów, która jest zgóry założona w każdym takim sądzie indywidualnym? Ażeby rozstrzygnąć to pytanie Cornelius przechodzi do zbadania sądów ogólnych.

Z punktu widzenia zasad poznania sądy ogólne muszą być najpierw podzielone wedle sposobu w jaki było wyznaczone pojęcie podmiotu. Chodzi tu o rozróżnienie deiktycznych oznaczeń od oznaczeń za pomocą definicji.

Analityczne sądy są to sądy, gdzie wyznaczenie przez definicję zostaje słownie powtórzone. Tak długo więc, jak długo zasada identyczności jest spełniana nie może dojść do zmiany poznania zawartego w sądzie analitycznym. Aprioryczna wartość analitycznych sądów nie zapewnia wszakże ich czysto naukowego znaczenia. Potrzebna tu jest jeszcze realna wartość pojęć t. j. znaczenie tych pojęć w porządku danych nam zjawisk. O takiej realnej wartości pojęcia decyduje spełnienie warunków albo w świecie rzeczy albo w świecie myśli słuchacza. Tak n. p. definicja ciała o „ wymiarach jako sąd naukowy nie ma znaczenia, ponieważ w świecie danych zjawisk mamy tylko ciała trójwymiarowe. Natomiast z tych samych względów definicja srebra jako materjału posiada realne znaczenie. Indukcja, t j. zdobywanie zdań wartości ogólnej na zasadzie pojedynczych obserwacji posuwa się zawsze w ten sposób, że w związku z doświadczeniem tworzymy pojęcia, wedle których porządkujemy przedmioty doświadczenia, stosownie do ich różnic i podobieństw i pojęcia te utrzymujemy jako identyczne.

Oczywiście w podstawie tej metody leży założenie pojęcia rzeczy. O ile decydujemy o realnej wartości definicji czyli wypowiadamy sąd egzystencjalny, — mamy przed sobą sąd syntetyczny, a nie analityczny. Pomimo to jednak ma on ogólne znaczenie, skoro już raz został stwierdzony. Wskutek tej wartości dla przyszłej wiedzy, powinien być uważany za sąd syntetyczny a priori.

Wszelkie orzeczenia odnośne do pojęcia, które jest deiktycznie oznaczone, mogą być tylko sądami syntetycznemi. Otóż, ponieważ zasada poznania w sądach syntetycznych może być odszukana przez wspomnienie, że podmiot ich był kiedyś deiktycznie wyznaczony, albo też przez wspomnienie takie odszukana być nie może, więc mamy dwie kategorje sądów Pierwszy gatunek są to sądy syntetyczne a priori, drugi są to sądy syntetyczne a posteriori, gdyż prawdziwość ich okazuje się tylko przez wzięcie pod uwagę innych warunków, które zachodzą w świecie rzeczy. Wszystkie sądy o pojedynczych rzeczach i ich własnościach, a także o cechach różnych rodzajów rzeczy należą do sądów syntetycznych a priori. Nie należą tu wszakże sądy o samem pojęciu rzeczy i o jego ogólnych związkach. Ponieważ zasada takich sądów syntetycznych a priori polega na pojedynczych wrażeniach a w wyznaczeniach rzeczy coraz nowe występują własności, więc nie posiadają one ogólnej wartości. Jako takie uważał sądy indywidualne i Kant, traktując je jako niższego rodzaju poznanie. Wszelako nauka nie posuwa się naprzód drogą wskazaną przez Kanta. Przeciwnie, formułuje ona różniczkowe definicje dla imion różnych znalezionych rodzajów rzeczy, których cechy mogą wtedy być wypowiadane w formie analitycznych sądów ogólnej wartości. W ten sposób istnieje możliwość ogólnej wiedzy doświadczalnej tak dla rzeczowego, jak i dla fenomenologicznego zakresu.

Sądy syntetyczne a priori, których zasady poznania są do odszukania we wspomnieniu deiktycznego wyznaczenia ich podmiotu, obejmują nie naukową wiedzę wogóle, lecz tylko te sądy, których zasad należy odszukiwać w myśleniu. Możliwość takich sądów wynika stąd, że przedmioty,

potrzebne do deiktycznego wyznaczenia pojęcia wskazują zarazem przy wspomnieniu na dalsze fakty, które mogą być poznane każdego czasu. Mają zaś sądy takie wartość dla przyszłego doświadczenia stąd, że przy rozpoznaniu deiktycznie wyznaczonego co do swych własności przedmiotu, wiemy od razu, czy pewne stosunki tego przedmiotu są właściwe danemu rodzajowi, czy też uległy jakimś zmianom. Tem się też właśnie odróżnia deiktyczne (zawsze fenomenalne) wyznaczenie od rzeczowego, że ze wspomnieniem definicji pojęcia zawsze łączy się wiadomość wszystkich własności. N. p. w sądzie: 2 kule + 2 kule = 4 kule, poznaję fenomenalnie własność kompleksu, niezależnie od rzeczy liczonych.

Sądy syntetyczne o własnościach części związku wypowiadają fakta naszego doświadczenia, które służą do wyznaczenia pojęcia w danym porządku zjawisk. N. p. mówimy, że ton ma nietylko wysokość ale i natężenie, albo, że barwa pomarańczowa leży pomiędzy czerwoną a żółtą. Pojęcia ogólne, które powstają na podstawie tych sądów, różnią się od analitycznych sądów tem, że wystarcza wspomnieć ich znaczenie, ażeby odnaleźć ich przedmioty (jako dane) bez wskazówek deiktycznych. Znaczenie naukowe takich sądów rozciąga się na zakres tak fenomenalnych przedmiotów, jak i rzeczowych, gdyż o ile rzeczowe poznanie zawsze poprzedzone jest przez fenomenalne, wszystkie syntetyczne sądy a priori o przedmiotach fenomenalnych są zarazem sądami o przedmiotach rzeczowych. Każde bowiem rzeczowe ujęcie jest ujęciem w ostatniej instancji symbolu danego fenomenalnie.

Tak więc fenomenalne sądy zdobywają w doświadczeniu psychologicznem wartościowe poznania dla wiedzy przyszłej, nie mniej niż matematyka, która zresztą powstaje z tego samego źródła.

Drugim rodzajem sądów syntetycznych a priori są takie sądy, które się odnoszą do rodzajów bezpośrednio danego. Jako zasadę poznania takich sądów mamy — ogólny związek danego w jedności świadomości osobistej. Jest on zależny od czynników transcendentalnych. Ostatnim faktem poznania

jest trwanie tej jedności w mnogości zjawisk i trwanie związków zjawisk, jako szczególnych wypadków tej jedności. Są to kantowskie syntetyczne sądy logiki transcendentalnej. Wszystkie zasady logiczne są niczem innem jak fenomenologiczną wiedzą tego rodzaju. Wykluczenie więc wszystkiego psychologicznego i empirycznego z filozoficznej nauki zasad byłoby końcem filozofji: »Z niczego wynika nic«, mówi Cornelius Logiczne sądy a priori wynikają z odnośności w stosunku do pojęcia prawdy. Jeżeli potrzebne do spełnienia warunki zostały wykonane, to nie może zdarzyć się nic innego jak, że: albo dane oczekiwanie zostało spełnione, albo zawiedzione; w objektywnym więc sensie każde twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Z dwóch sprzecznych sądów jeden tylko może być prawdziwy. Z tego wynika zasada sprzeczności a także wykluczonego trzeciego. Logiczne pewniki są to więc syntetyczne sądy a priori uzasadnione przez wiedzę fenomenologiczną.

Ponieważ zasadniczym celem Corneliusa jest ustalenie systematyki transcendentalnej, więc pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestja podstawowa: »od jakich warunków zależy ogólna wartość porządku tego co jest nam dane« za pośrednictwem pojęć rzeczowych«?

Oczywiście mamy tu już zgóry założenie pojęcia rzeczy trwałych Mówiliśmy już poprzednio. że wskutek warunków transcendentalnych wynika uporządkowanie wrażeń w związki oczekiwania. Taki związek oczekiwania otrzymuje w pewnych warunkach imię. Skoro to nastąpiło, musi być utrzymane identyczne znaczenie tego imienia. Jeżeli zjawisko to oznaczymy jako A, to oczekujemy, że zjawiska rodzaju A także i dalej zawsze będą występowały, o ile ich warunki będą spełnione. Wskutek identyczności znaczenia A wyrażana jest w sądzie o A faktyczna prawidłowość. Wszystkie więc pojęcia drugiej kategorji tak o przedmiotach realnych jak i idealnych, są to pojęcia o prawidłowych związkach zjawisk, albo też prawa zjawisk. Kant mówiąc o »trascendentalnym przedmiocie jako prawi-

dle zjawisk«, prawdopodobnie nic innego niż powiedziano powyżej nie miał na myśli.

Wszelkie oznaczenie prawidłowego związku pewnego rodzaju przez słowo jest to pojęcie ogólne.

Przy zastosowaniu wszelako takiego pojęcia A do realnej treści a stwierdzamy, że istnieje prawidłowość dla pewnych indywidualnych dalszych treści. Wypowiadamy tu, że przy spełnieniu pewnych warunków, takie mianowicie, przy spełnieniu innych znów inne treści realne muszą wystąpić i że przynależne do tego związku zjawiska będą się tak długo zjawiały, jak długo dany sąd będzie miał wartość.

Przedmiot sądu, którego istnienie stwierdzone jest przez wartość tego sądu, nazywa Cornelius prawem indywidualnem. Związek zjawisk, który tu mamy, odróżnia się od każdego innego tegoż rodzaju przez to, że zasadnicze warunki pojęcia A stoją w pewnym związku do danych treści a, których w żadnym innym wypadku tego rodzaju nie znajdujemy. Można więc tu mówić o numerycznej identyczności związku. Rzecz więc, jako prawo zjawisk, różni się znacznie od praw któreśmy poznali jako wypowiedzenia tak analityczne, jak i syntetyczne.

Prawo indywidualne, które formułuje się: »To jest określone A« jest więc nie tylko jednostką w przeciwieństwie do dyskursywnego znaczenia A, ale także jest jednością w przeciwieństwie do mnogości zjawisk, które możemy nazwać wypadkami tego prawa. Dalej w przeciwieństwie do każdego z tych »wypadków« przypada każdemu indywidualnemu prawu istnienie. Oznacza to, że za każdym razem, kiedy są spełnione właściwe warunki, muszą także wystąpić treści przynależne do danego związku. W ten sposób prawo indywidualne istnieje niezależnie od wystąpienia w danej chwili podpadających pod nie zjawisk. Fakt ten nazywa autor: »Przedmiotowem istnieniem prawa indywidualnego«.

Prawo indywidualne nie jest więc, jak każdy rozpoznany przedmiot w powyższym sensie »stałym przedmiotem«, ale uwarunkowanym czasowo, substancjalnym przedmio-

tem. tak długo trwającym, ile czasu trwa wartość sądu, który utrzymywał w danym związku daną treść realną. Wartość tego sądu oznacza tylko, że nawet wtedy, kiedy treść już minęła, związek trwa, t. z, że przy spełnieniu danych warunków stale znajdą się przynależne treści w powyższym związku.

To pojęcie prawa indywidualnego, określone powyżej, jest to utwór naszej myśli, zależny od czynników transcendentalnych. Pojęcie to pozwala odpowiedzieć na zagadnienie Platona o trwałym bycie w przeciwieństwie do zmian zjawiska. Pomiędzy zjawiskiem a bytem nie ma przepaści, lecz przeciwnie związek. W trwale istniejącem prawie indywidualnem są zawarte zmienne zjawiska, jako wypadki tego prawa. Tylko rodzaj tworzenia pojęć indywidualnych jest innego rodzaju niż te, nad któremi zastanawia się logika.

W ten sposób pojęcia numenu i fenomenu otrzymują jasny, nie mistyczny sens. Fenomena są to zjawiska bezpośrednie, numena zaś trwałe prawa tych zjawisk, które tworzy umysł w celu pojęciowego uporządkowania tych ostatnich. W tym sensie numena są to więc »rzeczy pojęciowe« (»Gedankendinge«). W swojem powstaniu są one zależne od jedności świadomości i w stosunku do fenomenów są nam znane i wiedza o nich żadnych nowych funkcyj nie wymaga. Do praw indywidualnych należą przedewszystkiem »rzeczy naszego otoczenia« i ich własności, czyli specjalne wypadki »praw przyrody«, którym te rzeczy podlegają.

Wobec powyższego powstaje pytanie, kiedy i w jakich warunkach wydajemy orzeczenia fenomenalne, a kiedy rzeczowe? Jeżeli mówię n. p. że jakaś rzecz jest kwadratowa, oznacza to nie kwadratowość zjawiska, a stały faktyczny stan rzeczy, na tejże rzeczy dający się stwierdzić. W pewnym ustosunkowaniu do moich oczu dana forma przybiera różne inne ukształtowania, znane jako zmiany perspektywiczne. Ale forma rzeczy pozostaje prawem dla jego zjawisk. N. p kula jest to forma, która oglądana z każdej strony daje zjawisko kręgu i t. p. Sąd rzeczowy zachodzi dla nas tak koniecznie i tak samo przez się, że mamy go za bezpośredni.

Podobnie jak z kształtem, ma się rzecz i z barwą zjawisk. »Rzeczywistą barwą« nazywamy kolor rzeczy, »wypadkową barwą« kolor zjawiska. Ta »rzeczywista barwa« jest to właściwie to, co Hering nazywał »Gedächtnisfarbe«. Jeżeli nie mówi się o temperaturze stałej i zjawiskowej, to tylko dla tego, że ciepło rzeczy nie jest stałym prawem jego zjawisk.

Jak to wynika z całej powyższej teorji, prawa indywidualne nie są nam nigdy dane bezpośrednio. Otrzymujemy je bezpośrednio zaś w dwojaki sposób: albo 1) w formie wrażeń, które są symbolem innych wrażeń, albo 2) w formie wyobrażeń (Vorstellung) lub wspomnień, mających symboliczne znaczenie. W tych wypadkach, kiedy wyobrażenie lub wspomnienie służy jako symbol prawa, gdzie po spełnieniu pewnych warunków, spełnia się oczekiwanie, mówimy o r e a l n i e danym związku, tam gdzie się nie spełnia, tylko o wyobrażonym. Przy tem należy zaznaczyć, że nie wszelkie wrażenie otrzymane od danej rzeczy może tę rzecz symbolizować. Dopiero wtedy staje się ono symbolem, kiedy związane z nim jest oczekiwanie dalszych zjawisk daną rzecz charakteryzujących. Również i wyobrażenie rzaczy w zasadzie nie jest identyczne z wyobrażeniem jej własności. Wyobrażenie rzeczy wtedy tylko staje się wyobrażeniem jej zjawisk, kiedy się z nim koniecznie i jednoznacznie łączy wyobrażenie danego związku rzeczowego (n. p. forma charakterystyczna).

Stąd wynika, że, ażeby zjawisko zostało rozpoznane jako należące do pewnego określonego związku, musi się ono połączyć z wyobrażeniem tego związku. W tej drodze »charakterystyczne« ujęcie zastępuje przypadkowe. Stąd pochodzi, mowi Cornelius, że człowiek nie posiada n. p. pojęć o perspektywicznie skróconych figurach i specjalnie musi się tego wyuczać. W zwykłem życiu wiedza o »rzeczowych« własnościach zwykle wystarcza.

Pojęcie rzeczy wymaga w dalszym ciągu analizy przestrzeni przedmiotowej. Pojedyncza rzecz, mówi Cornelius, w przeciwieństwie do otaczających ją rzeczy, wyróżnia się przez ograniczenie w swych optycznych i haptycznych zjawiskach (t. j. fenomenologicznie) i przez wyznaczenie położenia tych wygraniczeń wśród innych rzeczy. Najogólniejsze

oznaczenia są to właśnie także wzajemne stosunki położenia we wszystkich zjawiskach. Wszystko co z danej mnogości zjawisk zostaje włączone w pojęcie rzeczy. przez sam fakt uprzedmiotowienia, daje tej rzeczy przedmiotowe ograniczenie i położenie (Lagebestimmung) wobec innych rzeczy z odpowiedniemi oznaczeniami. Całość rzeczy, które ten rodzaj własności posiadają, ma więc wzajemne przestrzenne stosunki.

Jak wiemy już w tej drodze tworzą się pojęcia t z. drugiej kategorji (t. j. połączone z oczekiwaniem) Gdyby przestrzeń fenomenalna posiadała tyleż wyznaczeń co rzeczowa, nie byłoby tu dalszych kwestyj. Wszelako, fenomenalne wyznaczenia są dwuwymiarowe. wtedy kiedy rzeczowe są trójwymiarowe. Trzeci wymiar jest więc dodany wskutek tego, że zmiany fenomenalnych przestrzennych stosunków są zależne w sposób prawidłowy od stosunków, które ze swej strony przedstawiają związki takich zmian przestrzennych. Tak n. p. przez skombinowanie zmian wielkości widzianego przedmiotu. ze zmianą miejsca w naszem polu widzenia t. j. ruchem, bez zmiany wielkości przedmiotu wynika pojęcie ruchu, jako zachodzącego w wymiarze trzecim. Zarazem otrzymuje się pojęcie stałej wielkości rzeczy, jako prawa dla rozciągłości jej zjawisk. Fakt, że ruchy w 3 wymiarze w żadnym razie nie występują w zjawisku, jako ruchy pierwszego lub drugiego wymiaru i że przejścia z jednego rodzaju zmian zjawiska do drugiego odbywają się w zupełnie jednaki sposób, wyraża się w twierdzeniu, że trzeci wymiar jest równowartościowy. Że niema więcej wymiarów przestrzeni, jest to skutkiem faktu. że zjawiska są dwuwymiarowe. N. p. każda strona sześcianu powstaje z fenomenalnego widzenia dwu wymiarów. (Gdyby sześcian miał 8 stron, widzenie fenomenalne każdej musiałoby być trzy wymiarowe). Nie należy jednak sądzić, że przy widzeniu wymiar trzeci zjawia się czasowo później niż inne dwa wymiary, gdyż pojęcia rzeczowe nie są późniejsze niż fenomenalne.

»Rzeczowe zmiany w położeniu rzeczy« jest to wynik rzeczowego traktowania warunków od których zależy zmiana zjawisk rzeczy. Początkowo warunki te są tylko fenome-

nalnie wyznaczone, chociaż zależą od nich oczekiwania w zakresie przestrzennych rzeczy. Są to albo »wyobrażenia ruchu«, które się zjawiają zgóry przy myśli o ruchu, albo też są to wyobrażenia części naszego ciała. Z czasem jednak uprzedmiotawiają się i wtedy mogę mówić równie dobrze, że rzeczy się ku mnie poruszają lub że ja się poruszam ku rzeczom. Jest to relatywizm przestrzenny, fakt, który nie ma analogji w świecie fenomenalnym. Z tego relatywizmu, czyli z tej możliwości zmiany systemu układu spółrzędnych, ze stałego na ruszający się, wynika dalej fakt, że każde miejsce w przestrzeni równe jest wartością każdemu innemu. Oznacza to, że przestrzeń jest w naszych pojęciach jednorodną (homogene) mnogością, której różne miejsca tylko tem się rozróżniają, że znajdują się w nich różne rzeczy. To pojęcie przestrzeni przedmiotowej wytwarza się już po utworzeniu pojęcia rzeczy z trwałemi własnościami przestrzennemi. Własności przestrzeni, jako niezależne od wszystkich własności rzeczy w przestrzeni mogą być uważane jako mające wartość dla wszelkiego przyszłego doświadczenia.

Twierdzenia geometrji, które przyznają własności przestrzeni są to sądy syntetyczne. Aprioryczna ich wartość wynika stąd, że przestrzeń, jako pojęcie drugiej kategorji, opiera się na fenomenologiczne stosunki. Fakt, że twory pojęciowe tego rodzaju są niezależne od innych własności rzeczy, odróżnia je od wszystkich innych rzeczowych wyznaczeń.

Na zasadzie geometrycznych własności rzeczy, t. j. przez wyróżnianie każdej pojedynczej rzeczy od innych wskutek przestrzennego ograniczenia odnośnych zjawisk, dochodzimy do pojęcia formy, która jest nam daną jako niezależna własność rzeczy. Kształty określamy wszakże nietylko na zasadzie ograniczeń przestrzennych, ale także opieramy się przytem na wrażeniach wzrokowych i haptycznych. Wszystkie te własności, które wraz z przestrzennemi wyznaczeniami rzeczy rozpoznajemy przez ich zjawiska, są to t. zw. własności zmysłowe. Stwierdzić ich inaczej nie można, jak przez wskazanie na odpowiednie doświadczenia[1]). Na wa-

[1] Tony, powiada Cornelius, należą do takich doświadczeń, które nie są rozpoznawane jako stałe własności rzeczy, przy spełnieniu pe-

runkach doświadczeń tego rodzaju oparte są dalsze prawidłowe związki, które dają t. zw. fizykalne i chemiczne własności rzeczy. Różnica pojęć tego rodzaju ze zmysłowemi polega na tem, że warunki od których zależy oczekiwanie wziętych pod uwagę wrażeń, są zgóry nie tylko fenomenalnie dane, ale także rzeczowo oznaczone. W skutek tego można na nie nietylko wskazać deiktycznie ale przy utrzymaniu odpowiedniego im imienia także zapomocą definicji

Ponieważ w każdym danym wypadku oznaczenie rzeczy jako takiej, należącej do pewnego oznaczonego rodzaju, zakłada istnienie stałej rzeczy ze stałemi własnościami, więc odpowiedni sąd jest sądem syntetycznym a priori i zarazem transcendentalnym warunkiem wszelkiego obecnego i przyszłego doświadczenia. Wynika stąd, że pojęcie substancji jest koniecznością dla naszego myślenia. Stała rzecz ze stałemi własnościami, jako ujęta w ten sposób dla danego momentu doświadczenia, może jednak jako oczekiwanie w przyszłości zawieść. Wyjaśnienie zmiany pewnej rzeczy może tylko przez to nastąpić, że będzie wskazana w świecie rzeczy inna zmiana, z którą zmiana pierwsza związana jest w jednem prawie. Jest to prawo przyczynowe, które wynika z jednej strony jako konieczny skutek czynników transcendentalnych, z drugiej jako rezultat wymagań jednoznaczności w pojęciowym porządku doświadczenia.

Prawo przyczynowe, oprócz funkcji wyjaśniania zmian odgrywa jeszcze inną rolę: służy ono jako sprawdzian do naszych ogólnych sądów kategorji drugiej. Pozwala ono bowiem każdy nowy związek uważać za ogólno-wartościowy, dopóki nowe, dotychczas nieznane warunki, nie zmuszą go uważać za specjalny wypadek dalszego związku.

Z powodu ram naszego sprawozdania nie możemy szczegółowiej rozwijać poglądów Corneliusa na przyczynowość, indukcję w zakresie pojęć rzeczowych i t. z. »prawa przyrody«. Zresztą analizy te polegają na przystosowaniu do tych pojęć znanych już nam poglądów na istotę sądów analitycznych i definicyj, a także na zasadę tożsamości jako podstawy wszelkiego pojęciowego porządku naszego pozna-

wnych przestrzennych warunków z naszej strony, ale jako doświadczenia zależne od zmian we wzajemnem położeniu rzeczy.

nia. Musimy jednak zatrzymać się jeszcze przy tych wynikach, które Cornelius wyciąga ze swej teorji dla ogólnego poglądu na naukę i świat.

Zamiast transcendentalnych rzeczy, które dają nam znać o swym bycie przez zjawiska, mamy tu pojęcie prawa indywidualnego, czyli rzeczy »empirycznej«, która nietylko jest nam zupełnie znana co do swej struktury logicznej, ale także coraz bliżej zostaje poznana z postępem doświadczenia co do swoich pojedynczych wyznaczeń w każdym wypadku swego zastosowania. To też jest to inny punkt widzenia niż przyjęty przez fizykę fenomenalistyczną, która zwątpiwszy w doścignięcie rzeczy samych w sobie, chciała poprzestać tylko na opisie. Zresztą autor zgadza się na jej metody pod warunkiem wprowadzenia poprawki do formuły opisu, któraby było: »przepowiadanie przyszłych zjawisk«.

Razem. z »niepoznawalną rzeczą w sobie« upadają i »bezjakościowe elementa rzeczy«. To też przyrodniczym pojęciom i teorjom bynajmniej nie chodzi o »eliminację elementów oglądowych«, lecz przeciwnie o jaknajdalej idące oglądowe odtworzenie praw, którym podlega oglądowy materjał doświadczenia. Inaczej tracą one sens wszelki.

Powyższe dotyczy »natury przestrzennej«. Wszelako taki sam proceder logiczny jaki prowadził do ustalenia »natury przestrzennej« musi prowadzić i do ustalenia »natury nieprzestrzennej«. Trwałe przedmioty tego rodzaju są oznaczone jako: wspomnienia, wiedza, tendencje woli i czynów. Badanie ich jest rzeczą psychologji. Tutaj, jak i poprzednio, należy wyróżniać bezpośrednie przeżycie od wiedzy o przeżyciu, fenomenalne orzeczenia od rzeczowych. Tak jak całość trwałych przedmiotów przestrzennych nosi miano »świata zewnętrznego« tak całość trwałych, nieprzestrzennych przedmiotów można nazwać »światem wewnętrznym«. Ten świat wewnętrzny, pojęty nie jako prosta suma stałych przedmiotów, ale jako całość, tworzy »empiryczną jaźń«. Bezpośrednio zaś dane przedmioty razem ze zmysłowemi wrażeniami dają »fenomenalny świat wewnętrzny«. Przedmioty świata wewnętrznego mają swoje rzeczowe stosunki, prawa i t. d., wyprowadzone podobnie jak prawa przedmiotów przestrzen-

nych ze zjawisk fenomenalnych, które są nam dane jako pierwotne i ostatnie fakty.

Stosunki fenomenalnego zakresu do przestrzennego świata zewnętrznego wynikają z zasadniczych rozważań. Ponieważ świat zewnętrzny jest prawidłowością czuć zmysłowych, więc nasze zmysłowe czucia — o ile pod te prawidłowości podpadają, — są zależne od zmian w świecie rzeczy. Fakt, że »rzeczy działają na naszą świadomość« jest skutkiem logicznym wyznaczenia pojęcia rzeczy i problematem stać się nie może, ponieważ pojęcie rzeczy oznaczone jest jako prawo właśnie tych faktów świadomości. Pytanie, dlaczego przy pewnych warunkach występują pewne wrażenia, może być rozstrzygnięte tylko przez wskazówkę na istnienie tak ukształtowanych rzeczy. System nerwowy jest częścią rzeczowych warunków niezbędnych dla pojawienia się wrażeń rzeczy. Zmiany więc we wrażeniach musimy uważać za oparte na zmianach sensorycznego systemu nerwowego. Wszelako paralelizm psycho-filozoficzny stwierdzony jest tylko dla wrażeń zmysłowych. Natomiast, mówi Cornelius, teorje że system nerwowy jest poza temi procesami wogóle organem pamięci i wyobrażenia, myślenia — nie są nigdzie dowiedzione. Zaznaczamy tu specjalnie tę opinję autora, gdyż nie może ona nie zadziwić u psychologa któremu zdobycze psychiatrji nie mogą być obce. Musi też zdumieć dalszy zwrot Corneliusa do psychologji racjonalnej. Faktycznie, powiada on, posiadamy pewną wiedzę racjonalną psychologiczną, chociaż różną od psychologji racjonalnej Leibniza i Wolffa. Jaźń, powiada on, nie jest u nas prosta ale zjednoczona, substancji w fenomenach niema, ale wynika ona z zastosowania pojęć 2-giej kategorji. Dalsze tworzenie się nie jest prostem sumowaniem, gdyż dodają się cechy kształtu.

W czynnikach jedności świadomości jest dany nam początek tworzenia się tych pojęć, przez które zostaje wniesiona w zjawiska cała ich warunkowość. Ostatniem źródłem tak pojmowania jak i wszelkich pojęć, jakoteż ostatnią i bezwarunkową podstawą wszelkiej warunkowości jest jedność świadomości.

Ponieważ bezpośrednio danym nam przedmiotom wła-

ściwe jest trwanie w czasie. więc też według ogólnej zasady tworzenia się przedmiotowych pojęć musi i ta własność stać się objektywną własnością rzeczy w zewnętrznym i wewnętrznym świecie. Rzecz trwająca w czasie, kiedy ją spostrzegamy musi trwać i wtedy, kiedy jej nie spostrzegamy. W ten sposób stosunki przedmiotowego czasu, które są pomyślane jako prawo dla spostrzeżeń odpowiednich zjawisk i ich stosunków, nie zależą w swej zawartości od tego, czy my te zjawiska spostrzegamy. Wszelako mierzenie objektywnych stosunków czasowych możliwe jest w ostatniej instancji tylko przez sprowadzenie do bezpośrednio danych stosunków czasowych. Każde określenie czasu zakłada indywiduum spostrzegające i w skutek tego każde porównanie czasu ma znaczenie tylko z subjektywnego punktu wyjścia badacza. Fakt ten dziś pierwszy raz uwzględniony przez naukę jest podstawą t. z. »Zasady względności czasu«.

Tak więc czas podmiotowy, czyli fenomenalny ma to do siebie, że się w nim porządkują wszelkie przeżycia. Czas przedmiotowy, podobnie jak przestrzeń przedmiotowa nie jest formą oglądu, ale skutkiem objektywizacji.

Na powyższych rozważaniach zamyka Cornelius swój układ systematyki transcendentalnej. Wobec Kanta, zamiast nierozpoznawalnej rzeczy samej w sobie, ustalił on rozpoznawalny związek zjawisk wedle praw. Świat zewnętrzny i wewnętrzny istnieją wedle niego tylko jako przedmioty naszego poznania, jako skutek tworzenia pojąć. Ponieważ jednak znana rzecz powstaje z poznanych prawidłowości, więc poznanie rzeczy nigdy nie może być uznane za zakończone.

Również i stosunki przyczynowe nigdy nie są ostatecznie poznane. Rzeczy więc pozostają dla nas zawsze częściowo obce i nauka nigdy tego stanu rzeczy nie zdoła przezwyciężyć, gdyż szereg warunków jest nieskończony. Systematyka więc tego co nam jest dane zakończona nie będzie nigdy. Stałe w niej są tylko syntetyczne sądy a priori, wszystko zaś zresztą jest zmienne.

Stanowisko swoje wśród systemów filozoficznych określa Cornelius, jako idealizm transcendentalny, gdyż: jedność, mnogość, byt i stawanie się wynikają dla niego z jedności świadomości osobistej.

Zygmunt Mysłakowski.

Rozwój naturalny i czynniki wychowania.

»L'Homme ne doit pas se regarder comme un être borné à une existence passagère et isolée. Il devient une part active du grand tout et le coopérateur d'un ouvrage éternel«.

(Condorcet).

Tout fait prévoir que la place de l'effort ira toujours en croissant avec la civilisation

(Durkheim).

WSTĘP.

Zagadnienia, poruszone w tej pracy, natury po części psychologicznej, po części socjologicznej, po części zaś filozoficznej, należą wszakże do pedagogiki teoretycznej; zagadnienie wychowania jest, jak to już Kant stwierdził, nietylko jednem z ważniejszych praktycznie, lecz także jednem z trudniejszych teoretycznie zagadnień społecznych — trudnych o tyle, że przedstawia ono liczne strony, z których daje się rozpatrywać, stąd możność zastosowywania różnych metod badania i różnych sposobów analizowania.

W pracy tej probuję zastosować i zestawić trzy te punkty widzenia w stosunku do zagadnień, które są tylko warjantami jednego głównego, wyrażonego w tytule, zagadnienia stosunku czynników wewnętrznych do zewnętrznych wychowania. Przez »czynniki wewnętrzne« rozumiem ogół danych, które wychowanie znajduje w jednostce jako fakty gotowe lub jako dyspozycje, a które nie są wynikiem oddziaływań zewnętrznych; przez »czynniki zewnętrzne« rozumiem ogół oddziaływań środowiska, pojętego w najszerszem znaczeniu, t. j. fizycznego i socjalnego, bliższego i dalszego (łącznie z wpływami naturalnego i sztucznie wytworzonego środowiska »wychowawczego«); przez »środowisko«

rozumiem nie wszystko to, co istnieje poza jednostką, lecz tylko to, co w ten lub inny sposób modyfikuje jednostkę pod jakimkolwiek względem, czy to fizycznie, czy intelektualnie, czy w przejawach jej aktywności, w »zachowaniu się«. Umyślnie pozostawiam pewną schematyczność w powyższych określeniach, ażeby móc objąć w jednym schemacie, na którym oparty jest wybór tematu tej pracy, zagadnienia pozornie od siebie odległe a w istocie wiążące się ze sobą bardzo naturalną więzią, czego wykazanie będzie właśnie jednem z zadań, jakie autor sobie stawia.

W każdej części co innego będzie odpowiadało pojęciu czynnika zewnętrznego a co innego wewnętrznego. Tem jednak, co będzie łącznikiem pomiędzy wszystkiemi konkretnemi znaczeniami, będzie pewna wspólna postawa umysłu, wyrażająca się w opinji pedagogicznej, w dziełach reformatorów, w nawyknieniach i praktykach, utrwalonych w przepisach i instytucjach.

Istotnie, wychodzę ze stwierdzenia, że istnieją i płyną obok siebie równolegle dwa prądy, przejawiające się w historji wychowania i refleksji pedagogicznej z rozmaitą siłą: jeden z nich kładzie nacisk na wewnętrzne czynniki, drugi na zewnętrzne. Pod różnemi nazwami, przybierając różne hasła, odżywiając się różnemi argumentami w miarę jak rozwój nauk teoretycznych, zwłaszcza psychologji i socjologji, ich dostarcza, prądy te występują i w naszych czasach. W każdem zagadnieniu specjalnem, czy to będzie kwestja wychowania społecznego, czy genezy osobowości, czy tych lub innych form oddziaływania pedagogicznego, spotykamy się z walką tych dwu zasadniczych koncepcyj. I jeżeli spojrzymy dokoła siebie i zwrócimy uwagę na nauczycieli-wychowawców, na osoby interesujące się zagadnieniami wychowania, piszące o wychowaniu, będziemy mogli stwierdzić różnice powyższych postaw, wyrażające się w różnej o c e n i e tego lub tamtego zespołu czynników, a stąd w tendencji do przyznania różnej roli każdemu.

Rzecz jasna, że niewielu chyba znajdzie się przedstawicieli tak skrajnych jednego z dwu kierunków, ażeby negowali znaczenie czynnika przeciwnego; przeważnie ludzie różnią się tylko stopniem w ocenie ich względnych wartości,

a także w doborze motywów i argumentów, uzasadniających takie albo inne stanowisko.

Jesteśmy świadkami stałego wzrostu intenzywności i zakresu tej tendencji, która stara się kłaść specjalny nacisk na czynniki wewnętrzne, »naturalne« a odjąć wartość czynnikowi zewnętrznemu, sprowadzić do najkonieczniejszego minimum jego rolę, lub przynajmniej w teoretycznej ocenie pozbawić go znaczenia czynnika par excellence wychowującego. Stąd obfity użytek, jaki robi się we współczesnych pracach pedagogicznych z określeń: »naturalny«, »samorzutny«, »samowychowanie« i t. d.[1].

W pierwszej części tej pracy chodzi mi o zagadnienie wartości w wychowaniu na płaszczyźnie czysto społecznej i o ten pogląd teoretyczno-pedagogiczny, który wyłącza teleologję (rozważania na temat »celów wychowania« — termin, używany n. p. przez W. Reina)[2] z zakresu pedagogiki.

Postawa teoretyczna i postawa praktyczno-społeczna są tu z sobą w ścisłym związku. Ci, którzy pragną ograniczyć pedagogję i jej nauczanie systematyczne do zagadnień specjalnie technologicznych, są zazwyczaj w praktyce wychowawczej zwolennikami naturalizmu, który przesuwa proces asymilacji wartości z planowej działalności wychowawczej szkoły na samorzutne czynniki wychowawcze otoczenia społecznego dziecka.

Postawa praktyczna i odpowiadająca jej postawa teoretyczna są tu podyktowane przez założenie następujące, jawnie lub milcząco przyjmowane: wartości i ideały nie posiadają objektywnie społecznego istnienia, lecz są wytworem subjektywizmu jednostek. Przez jakąkolwiek liczbę n pomnożymy jednostkę, jakkolwiek liczną sumę jednostek weźmiemy pod uwagę, zawsze subjektywność i irracjonalność pozosta-

[1] Dla przykładu przytoczę: Haufe, Die natürliche Erziehung; Stoner, Natural education; J. i E. Deweya, w. Schools of to morrow, r. I.: Education as natural development; G. Lombardo-Radice: Lezioni die pedagogia generale (fondata sul concetto di autoeducazione); M. Montessori, Autoeducazione; i t. d.

[2] Pädagogik in systematischer Darstellung, Langensalza 1906, t. II, 1—149.

nie cechą tych wytworów. Należą one nie do »świadomości publicznej« jednostki, lecz do jej »świadomości prywatnej«, są rzeczą jej indywidualnego sumienia i życia wewnętrznego, stanowią dziedzinę czystej autonomji jednostki. Stąd dwa wnioski: jeden teoretyczny — usuwający teleologiczne rozważania z zakresu pedagogiki w imię ich charakteru subjektywnego, niedającego się ująć i uporządkować w kategorjach przyczynowych; drugi praktyczny — usuwający zagadnienie asymilacji wartości kulturalnych (przynajmniej w ich części socjalnej a częściowo także i moralnej) z planowego systematycznego działania wychowawczego [1], w imię bezwzględnej jakoby nietykalności samookreślenia i samorozwoju jednostki, poszanowania jej »świata prywatnego«. Chodzić mi będzie o analizę tej postawy, o wartość teoretyczną tkwiącego w niej założenia, wreszcie o następstwa praktyczne takiej koncepcji wychowawczej.

W drugiej części rozpatruję to samo zagadnienie ze stanowiska psycho-socjologicznego: przybiera tu ono inną formę, ponieważ jest rozpatrywane nie z puktu widzenia postulatów grupy, lecz z punktu widzenia jednostki i jej rozwoju

Jaki jest udział autonomicznego i heteronomicznego czynnika w rozwoju indywiduum psycho-fizycznego? Historycznie nawiązuję to zagadnienie do Roussa, który pierwszy sformułował w sposób stanowczy i względnie jasny tezę »rozwoju naturalnego« (t. j. samorzutnego i autonomicznego) jednostki oraz wpływu czynników socjalnych na rozwój naturalny, wyprowadzając z niej swój znany postulat »wychowania negatywnego« [2].

Systematycznie zaś chodzi mi o przedstawienie współczesnego psychologicznego i socjologicznego stanowiska w tej sprawie.

Trzecia część jest poświęcona psychologicznej postaci

---

[1] W szczególności jeżeli chodzi o funkcję edukacyjną państwa.

[2] W rozdziale III staram się dać rekonstrukcję systemu pedagogicznego Roussa. Sądzę, że mimo wielu prac o Roussie, ta strona jego poglądów nie uzyskała dotąd należytego krytycznego oświetlenia. W interpretacji jego systemu pedagogicznego odbiegam od wszystkich znanych mi prac; o ile słusznie, nie mnie pozostaje sądzić.

zagadnienia stosunku wewnętrznych do zewnętrznych czynników i pedagogicznym konsekwencjom dwu możliwych tu stanowisk.

Mój pogląd na proces wychowania, wokoło którego toczy się kontrowersja, jest określony przez następujący punkt wyjścia.

Wychowanie jest procesem złożonym, posiadającym dwie funkcje socjalne, które moglibyśmy nazwać: 1° funkcją zachowawczą: z tego punktu widzenia wychowanie jest procesem adaptacji do środowiska, które jest zmienne tak w swej części fizycznej, jak w swej części socjalnej; przystosowując się, jednostka musi osiągnąć nową równowagę do pewnego stałego quantum warunków, stanowiących jej specyficzne otoczenie.

2° funkcją przemiany, czyli rekonstrukcji społecznej; przez wychowanie nie tylko dążymy do osiągnięcia danej równowagi, lecz także do przekroczenia jej, do działania twórczego, stwarzającego nowe wartości (estetyczne intelektualne, techniczne, moralne lub socjalne) w otoczeniu.

Jednostka jest narzędziem, którem posługuje się życie społeczne grupy zarówno dla zachowania się, jak dla rekonstrukcji; oba procesy realizują się, »aktualizują«, dopiero w jednostce i przez nią. Człowiek indywidualny jest psychologicznem podłożem i właściwem medjum wszelkich wartości.

Stąd w jednostce obie powyższe odrębne funkcje spotykają się i tworzą pewien specyficzny modus vivendi Wychowanie jest właściwie procesem, za pomocą którego grupa społeczna usiłuje wdrożyć w jednostkę obie funkcje. Powodzenie wychowania zależy od tego, jak obie funkcje zostaną uregulowane, ustosunkowane do siebie wzajemnie. Według mego zdania, hipetrofja jednej lub drugiej jest z gruntu antispołeczną: hipertrofja funkcji adaptacyjnej dąży bowiem do zupełnego konformizmu i w granicy — do martwoty, stagnacji życia zarówno grupy jak jednostki; hipertrofja funkcji rekonstrukcyjnej, przeciwnie, dąży do wytworzenia takiej niestałości warunków, która może prowadzić do zerwania ciągłości życia kulturalnego i w rezultacie musi

obracać się przeciwko samym źródłom twórczości; wszelka twórczość bowiem musi opierać się na pewnem stałem podłożu, wymaga pewnej względnej »sztywności systemu«.

Sądzę dalej, że to ujęcie pozwala zająć mi jedynie słuszne stanowisko wobec kontrowersji pomiędzy prądami kulturalno-pedagogicznemi, których istnienie zaznaczyłem na wstępie, a których bliższa charakterystyka będzie przedmiotem dalszych rozważań.

Przypuszczam mianowicie, że wzmaganie się prądów »naturalistycznych«, hasła »wychowania zgodnego z naturą«, »rozwoju naturalnego«, pedagogika »zainteresowania«, liberalizm pedagogiczny à la Montessori i Tołstoj etc. są reakcją świadomości publicznej przeciw hipetrofji funkcji adaptacyjnej wychowania, wytworzonej i utrzymującej się w danym konkretnym ustroju społeczno-politycznym; podczas, gdy przeciwnie, prądy »idealistyczne« »tradycjonalistyczne« pedagogika autorytetu są objawem reakcji tejże świadomości przeciw ekscesom funkcji rekonstrukcyjnej, grożącym następstwami, szkodliwemi dla podstawowych warunków istnienia grupy społecznej [1].

Przyjmuję dalej pogląd, że wychowanie nie jest sprawą prywatną jednostki (ani nie wiedzieć jak obszernego zbiorowiska jednostek), lecz sprawą publiczną [2], to znaczy wynikającą z pewnych przyczyn objektywnych i poza jednostkowych, tkwiących w faktach takich, jak liczebność grupy, jej formy organizacyjne, jej tradycje, właściwości terytorjalne, rasowe, formy produkcji ekonomicznej i podziału dóbr, istniejące formy i stopień zróżniczkowania (podziału) pracy i t. d.

Zespół tych czynników, nierównego znaczenia i wagi, wyznacza pewne objektywne kulturalne podłoże, właściwe i charakterystyczne dla danego czasu i danej grupy socjalnej. To kulturalne podłoże podlega zmianom historycznym,

---

[1] W szczególności obszernych grup społecznych (jak kościół lub państwo).

[2] Zgodnie z Durkheimem, Saint-simonistami i Condorcetem (którzy wcześniej już ten pogląd wypowiedzieli) »L'éducation ce grand fait social....« Exposition de la doctrine Saint-simonienne, Séance IX; Paris 1854 str. 183.

posiada swoją ewolucję właściwą, swoje tempo i fazy; ono właśnie jest niejako zbiornikiem, z którego jednostka czerpie pewne stałe wartości, takie jak: reguły, postawy osobiste, wzory dla organizowania swego postępowania i uporządkowywania życia wewnętrznego; pewne ramy, czy kanały, w które ujmuje swe żywiołowe reakcje.

Rozwój jednostki, zarówno fizyczny jak i psychiczny, należy pojmować nietylko w funkcji dyspozycyj wrodzonych, instynktów dziedzicznych i możliwości rozwojowych, które stanowią indywidualną formułę biologiczną jednostki, lecz także w funkcji czynników zewnętrznych w stosunku do tej formuły osobowej; za takie uważam z jednej strony fizyczne, z drugiej strony socjalne środowisko człowieka. Pomiędzy temi dwoma czynnikami zachodzą akcje i reakcje: otoczenie stawia różnorodne ilościowo i jakościowo granice samorzutnym objawom energetycznym jednostki; ta zaś z kolei usiłuje: 1° zmieniać swe otoczenie. 2° przystosowywać się do jego stałych czynników. Rozwój w znaczeniu konkretnem jest wyrazem dążenia do osiągania coraz nowych równowag pomiędzy dynamizmem biologicznym (indywidualnym, wewnętrznym) a stałemi czynnikami otoczenia fizycznego i socjalnego czyli czynnikami zewnętrznemi.

Każde inne pojmowanie rozwoju, pomijające lub nieuwzględniające w dostatecznym zakresie któregokolwiek z powyższych czynników (ściślej: którejkolwiek z powyższych grup czynników) jest samo przez się abstrakcją. Abstrakcyjność nie jest szkodliwą w rozważaniu jakiegokolwiek konkretnego procesu: cała nauka jest oparta na tej funkcji logicznej umysłu, która rozkłada zjawisko na cechy, tworzy pojęcia rodzajowe, podstawia na miejsce samego zjawiska jego schemat umysłowy [1]; niebezpieczeństwo zaczyna się dopiero wówczas, gdy zaczynamy przyznawać byt zewnętrzny wytworom naszej działalności umysłowej, analizującej, abstrahującej i ogólniającej: gdy, zamiast instru-

[1] W prostem zdaniu: »słońce świeci« rozkładamy jedność konkretną zjawiska na dwa substytuty abstrakcyjne, wyrażone w terminach podmiotu i orzeczenia.

mentalnej wartości przypisujemy im wartość ontologiczną.

Sądzę, że w wielu dyskusjach na temat »rozwoju naturalnego«, »zgodnego z naturą«, »samorzutnego« i t. p. popełnia się błąd takiej właśnie nielegalnej abstrakcyjności, przez rozdzielenie konkretnego objawu na dwa składniki wyobrębnione idealnie, przez przypisywanie im samodzielnego znaczenia, sprowadzanie obu do jednego któregokolwiek z nich, t. j. wyrażanie całkowitego procesu w funkcji jednego tylko czynnika.

Jeżeli rozwój psycho-fizyczny człowieka przebiega w szeregu akcyj i reakcyj pomiędzy nim a otoczeniem, w takim razie oba czynniki, któreśmy nazwali wewnętrznym i zewnętrznym, są jednakowo niezbędne i wzajemnie się warunkujące. Wobec tego, jedynem stanowiskiem naukowem będzie dążenie do dokładniejszego i ściślejszego wyznaczenia natury i roli każdego z tych czynników, nie zaś zamykanie oczu lub deprecjonowanie jednego z nich.

W pracy niniejszej postawiłem sobie za zadanie: 1° ustalenie samego problematu w taki sposób, by uzyskać syntetyczne spojrzenie na całość, a przynajmniej zrobić pierwszy krok w tym kierunku; 2° oznaczyć zasadniczo względne role każdego z powyżej wymienionych czynników, w funkcji których przebiega proces rozwojowy wychowania. Praca ta z konieczności przy tak określonem zadaniu ma charakter bardziej filozoficzny, czy też metodologiczno-pedagogiczny, niż techniczno-pedagogiczny.

Ponadto jestem świadom pewnej szkicowości w jej ujęciu; wypełnienie jednak tego szkicu bardziej szczegółowemi wynikami wymagałoby szeregu badań specjalnych w tak różnorodnych dziedzinach, jak filozofja, psychologja, biologja i socjologja, podjętych z tego stanowiska; przyniosłyby one niewątpliwie bardziej drobiazgowe umotywowania i ilustracje; być może w niejednem uzupełniłyby lub zmieniły pewne poglądy. Sądzę jednak, że już sama próba postawienia zagadnienia oraz syntetycznego jego ujęcia, może przyczynić się do wyjaśnienia kwestji, tak bardzo obecnie aktualnej i przez samo sformułowanie pewnych tez, stać się punktem wyjścia do dalszej dyskusji i nowych opracowań.

ROZDZIAŁ I.

Kultura i wychowanie.

Gdy mówimy o »wychowaniu«, zdajemy się czynić mimowolne przypuszczenie. że jest ono czemś tak prostem i łatwo zrozumiałem. jak zrozumiałym i prostym jest wyraz, który je oznacza. Czyniąc tak, zapominamy o jednem: że zjawiska nie są identyczne z temi przedstawieniami banalnemi i utartemi. jakie kojarzą się z terminami i że cała nasza »pewność« zrozumiałości polega na uczuciu oswojenia się z pewnym przyjętym sposobem ich użytkowania.

Cała trudność, wszystkie ukryte niejasności i sprzeczności wychodzą dopiero na jaw, gdy potrzeby czysto teoretycznej myśli lub praktyczne wymagania życia w nowych warunkach postawią nas wobec konieczności dokładniejszego zbadania naszego stosunku do danego zjawiska, rewizji naszych pojęć, głębszego wniknięcia w jego naturę.

I podobnie jak w każdej innej dziedzinie zjawisk społecznych i psycho-społecznych, odkrylibyśmy w otaczającej nas rzeczywistości społecznej istnienie współczesne różnych faz ewolucji, jaką przechodziła instytucja wychowania i opinje o wychowaniu: stwierdzilibyśmy istnienie »przeżytków pedagogicznych«, przedstawiających różne historyczne epoki, obok form, wytworzonych przez naszą własną i obok »antecypacyj pedagogicznych«, które wkraczają niekiedy w dziedzinę czystej utopji, a niekiedy są wyrazem realnych a niezaspokojonych potrzeb społecznych i jutro może staną się rzeczywistością. I myśląc o wychowaniu tylko w tych »historycznych kategorjach dojrzelibyśmy ogromną różnorodność form, z których nie wszystkie należą już tylko do lamusu historji.

Ale moglibyśmy iść dalej. Mając przed sobą konglomerat nawyknień i czynności, które nazywamy współczesną »praktyką wychowania«, mozaikę opinij, przekonań i dążeń pedagogicznych, wreszcie pewne naukowo uzasadnione poglądy pedagogiczne, moglibyśmy zapytać, jaką jest ich rzeczywista rola w życiu społecznem, jaki związek łączy je z resztą objawów tego życia, czy i jakim p o t r z e b o m one odpowiadają.

Na podstawie tak określonego związku moglibyśmy następnie przejść na stanowisko praktyczne i domagać się usunięcia pewnych form anachronicznych, t. j. tych, które niegdyś odpowiadały jakiejś potrzebie, związanej z minioną już i nieaktualną poszczególną formą istnienia społecznego, a obecnie przestały pełnić swą właściwą służbę i zastąpienia ich bardziej właściwemi. Z tej strony analizując zagadnienie wychowania, weszlibyśmy na drogę, po której idzie socjologja; praktyczne zaś stanowisko, z którego przedsięwzięlibyśmy dzieło oceny i selekcji istniejących form pedagogicznych na podstawie socjologicznej, byłoby s p o l e c z n e m stanowiskiem w pedagogice.

Formy oddziaływań, stanowiące praktykę pedagogiczną, mogą stać się przedmiotem jeszcze innego rodzaju dociekań. Możemy mianowicie badać je nie ze względu na ich genezę historyczną ani na ich związki z innemi przedmiotami społecznemi, lecz ze względu na ich skuteczność bezpośrednią, na ich stosunek do najbliższego zadania, jakie mają spełniać. Będzie to punkt widzenia p s y c h o t e c h n i c z n y, niezależny zupełnie od poprzednich. Z tego punktu widzenia, mając dany pewien określony poszczególny cel, n. p. nauczenie dziecka ortografji, lub wychowania go w tym kierunku, aby posiadło najniezbędniejsze cechy, które uczynią z niego dobrego rzemieślnika, obywatela państwa, członka grupy rodzinnej, zawodowego atletę, sportsmena, »dobrze wychowanego człowieka«, patrjotę, będziemy poszukiwali najwłaściwszych środków i zabiegów, dzięki którym każdy z tych specjalnych celów najlepiej da się osiągnąć. Ogół czynności, użytych w każdym z powyższych wypadków będziemy oceniali nie z punktu widzenia szerszej wartości celu, lecz z punktu widzenia ich specjalnej wartości jako środków do osiągnięcia celu.

To techniczne stanowisko zakłada jeszcze jeden sposób analizowania czynności wychowawczych i ich przedmiotu. W wychowaniu, jak w każdej technice, mamy do czynienia z pewnym określonym materjałem, w którym przez naszą działalność pragniemy osiągnąć pewne określone zmiany. Każdy materjał posiada swoje specyficzne właściwości: żelazo, kamień, drzewo — swoją wytrzymałość na ciśnienie,

zginanie, ciągnienie, swoją właściwą reakcję na oddziaływania temperatury, wilgoci, wpływów atmosferycznych etc. W wychowaniu dziecko gra rolę materjału, w którym pragniemy osiągnąć określone zmiany natury psycho-fizjologicznej; posiada ono również określone, indywidualne, gatunkowe, rasowe, płciowe cechy i właściwości, psychologiczne, fizjologiczne, morfologiczne; swe właściwe różnice i tempa rozwoju, różnice genetyczne. Stąd wynika potrzeba badań pedologicznych, ujmujących w jeden kompletny obraz cechy zarówno strukturalne jak i funkcjonalne, statyczne i genetyczne, psychologiczne, fizjologiczne, morfologiczne i antropologiczne dziecka w całkowitym przebiegu ich rozwoju.

Każde z powyżej zaznaczonych stanowisk daje się rozpatrywać ze względu na stosunek do życia indywidualnego, lub ze względu na zachowanie się i przekształcanie grup; stąd wypływa możliwość dwojakich badań, indywidualnych (i inter-indywidualnych) oraz kolektywnych.

Z powyższego krótkiego przedstawienia można już, jak sądzę, nabrać przekonania, że wychowanie nie jest sprawą tak prostą i samą przez się zrozumiałą jak to przyjmuje sens commun pedagogiczny, że wszystkie nasze ujęcia grzeszą jednostronnością i ubóstwem w porównaniu z rzeczywistością tego objawu; że rzeczywisty proces wychowania, taki jakim zastajemy go w określonym miejscu i czasie, w określonej cywilizacji i określonej narodowości przedstawia niewyczerpane bogactwo, jeżeli potrafimy tylko zająć wobec niego odpowiednie stanowisko.

Streszczając w schemat powyższe uwagi, możnaby powiedzieć, że wszelkie teoretyczne ujęcie zagadnień dotyczących wychowania może się dokonywać na podstawie jednego (lub kilku łącznie) z następujących stanowisk:

a) ze stanowiska indywidualnego;
b) » » kolektywnego;
c) » » genetycznego;
d) » » strukturalnego;
e) » » genetyczno-porównawczego;
f) » » funkcjonalnego;

g) ze stanowiska psychologicznego (wzgl. pedologicznego)
h) » » socjologicznego.

Najlepszą analizę socjologiczną tego zbiorowego i złożonego faktu, który stanowi wychowanie, zawdzięczamy E. Durkheimowi. Analiza jego odróżnia dwa zasadnicze rodzaje czynności wychowawczych:

1° grupę faktów przedmiotowych, 2° nasze podmiotowe reakcje na te fakty.

Do pierwszej grupy zalicza Durkheim »ogół praktyk, sposobów postępowania, stanowiących fakty najzupełniej określone i posiadających tę samą realność, co inne fakty społeczne«[1]. Dane społeczeństwo, należące do pewnej cywilizacji, określone pod względem narodowości, posiadające własny zasób tradycyj, własną charakterystykę psychologiczną, wytwarzać może tylko te nawyknienia, te praktyki wychowawcze, jakie rzeczywiście posiada. Są one wyznaczone przez wszystkie wymienione warunki, implicite zawarte niejako w strukturze społecznej, stanowią funkcję ogółu tych warunków. I, zdaniem Durkheima, jest podobnie niemożliwą rzeczą, żeby społeczeństwo posiadło mocą jakiegoś indywidualnego sic iubeo inny system wychowawczy, jak niemożliwem jest dla organizmu żyjącego mieć inne organy i inne funkcje, niż te, które są zawarte w jego budowie[2]. Twierdzenie to wyraża przekonanie o determiniźmie wzajemnym częściowych zjawisk społecznych, rozwijających się na mocy własnych praw, niezależnych od jednostki. Według Durkheima, istotnie, narzucają się one świadomości jednostki z podobną niemal żywiołową mocą, z podobnym charakterem przymusowym, jak zjawiska fizycznego otoczenia.

Jednostka nie jest całkowicie wolną w wyborze swych postępowań pedagogicznych, swych ideałów i ocen.

Stąd wynika, że posiadają one pierwszą z cech, jakie niezbędnie posiadać musi coś, co może stać się przedmiotem teoretycznego badania: stałość, określoność, przedmiotowość,

[1] Nature et méthode de la pédagogie, w zbiorze p. t. Education et Sociologie, Alcan 1922, str. 78.

[2] Ibid.

»przedmiot musi być, musimy mieć możność wskazania nań wyraźnie, oznaczenia miejsca, jakie zajmuje w całokształcie rzeczywistości« [1]. Że ten pogląd na przedmiotowy charakter zjawisk wychowania razi nasz potoczny sposób myślenia o nich, to wynika stąd, że przyzwyczajeni jesteśmy do spostrzegania odpowiednich faktów ze strony indywidualnej, skutkiem czego układają nam się one tylko w pewien specjalny kształt. Dla porównania uprzytomnijmy sobie obraz, jakiego doznawałyby pojedyncze kamyki mozaiki, gdyby umiały postrzegać: widziałyby one tylko najbliższe kamyki, tylko indywidualne formy i stosunki, sam zaś obraz, stanowiący właściwy sens mozaiki, wymykałby się ich postrzeżeniu. Podobnież i my, pogrążeni w odmęt faktów społecznych, widzimy tylko ich indywidualny aspekt, brak nam dostatecznej perspektywy spojrzenia. Już jednak historyczne ujęcie tych faktów wskazuje nam na nowe ich znaczenie: widzimy jak układają się w pewne wielkie zarysy, jak uzależnione są od całości, jakim podlegają ewolucjom. Więc, niezależnie od tego, że, jak stwierdzamy, każdy naród wytwarza swój własny typ wychowania, podobnie jak wytwarza własny system moralny, religijny, ekomiczny; niezależnie od tego, poszczególne typy możemy zbliżać do siebie, wydobywać przez porównanie ich cechy wspólne, wskazywać na genezę tego podobieństwa, tkwiącą w podobieństwie struktury społecznej i fazy rozwojowej danego społeczeństwa — słowem oznaczać i opisywać obok strukturalnych także typy genetyczne wychowania [2].

Drugą cechą zbioru faktów, który może stać się przedmiotem specjalnej nauki, jest pewna względna jednorodność faktów składowych, tak, by mogły one być ujęte z jednego stanowiska, zaliczone do wspólnej kategorji. Jednakże taki stan rzeczy osiąga się dopiero, gdy dana nauka znajduje się już na stosunkowo wysokim poziomie rozwoju. Różniczkowanie się problemów a w związku z tem powstawanie nowych gałęzi badań nigdy zre-

[1] L. c. 76.

[2] To, co Durkheim nazywa: »types génériques d'éducation«. Zagadnieniem tych typów zajmuje się J. Dubois w tezie: Le problème pédagogique; essai sur la position du problème et la recherche de ses solutions. Genève, Kundig 1910.

sztą nie jest całkowicie zamknięte. Tak z »filozofji socjalnej« powstała socjologja, która jest zresztą jeszcze w fazie ustalania swego przedmiotu; w tej samej fazie przejściowej znajduje się geografja, antropologja.

Trzeci wreszcie postulat odnosi się do naszego stosunku do faktów. Stosunek ten musi być niezależny od praktycznego znaczenia, jaki mogą dla nas przedstawiać fakty i zagadnienia; musi być teoretyczny i bezinteresowny. Innemi słowy, cechy faktów muszą być rozpatrywane, czy to na drodze opisu. czy na drodze wyjaśnienia, w ich wzajemnych stosunkach a nie w stosunku do naszej czynnej osobowości.

Jeżeli wychowanie jest ogółem faktów, których badanie uwydatnia te wszystkie cechy, w takim razie teoretyczna reakcja naszego umysłu na nie stanowić będzie naukę czystą. Czy ta nauka będzie pedagogją?

Otóż tutaj nastręczają się następujące uwagi. Pomiędzy przedmiotową płaszczyzną faktów wychowawczych, rozpatrywanych od strony społecznej, a czysto teoretycznym, poznawczym stosunkiem do nich umysłu, jest miejsce na innego jeszcze, rodzaju działalność umysłową, inną postawę. Mianowicie, możemy wprowadzać w rozpatrywanie faktów wychowania punkt widzenia wartości, możemy oceniać je ze względu na pewien cel, akceptować je lub odrzucać; żądać zmiany lub usunięcia tej lub owej praktyki, tego czy innego nawyknienia wychowawców, przekształcenia pewnych instytucyj wychowawczych w pewnym kierunku. Ten typ twórczości pegagogicznej jest dawniejszy niż »nauka o wychowaniu«; klasycznym jego wyrazem jest np. Emil Roussa lub dzieła pedagogiczne Pestalozzego. W naszych czasach np. Dewey reprezentuje po części to praktyczne stanowisko.

Durkheim proponuje, ażeby »nauką o wychowaniu« poprostu nazywać czysto teoretyczne badanie, »pedagogją« zaś krytykę i ocenę praktyki wychowawczej, rutynicznych i nawykowych form wychowania, przedsięwziętą ze stanowiska samejże praktyki, t. j. potrzeb życia społecznego czy indywidualnego. Dla tak pojętej pedagogji nauka teoretyczna o formach i funkcjach wychowania stanowiłaby punkt oparcia. Wszelki bowiem ideał jest tylko antecypacją tego, co wprawdzie jeszcze nie jest, lecz co już się s t a j e. To

bowiem co jest niezgodne z prawami rozwoju, nie może się urzeczywistnić, a więc nie może być ideałem praktycznym, płodnym w następstwa.

Z tego założenia wynika wiara w wartość poznania rzeczywistego stanu społeczeństwa dla nadania kierunku i form naszej woli oddziałania na tę rzeczywistość. W stawaniu się społecznem, tak jak w obliczu natury fizycznej, nemo imperat nisi parendo.

Stąd znaczenie socjologji dla praktycznego ukształtowania dążeń społecznych i pedagogicznych.

Tak pojęta pedagogika jest formą działalności umysłowej, pośrednią pomiędzy teorją a sztuką, względnie teorją a techniką. Z formalnej strony zbliża się ona do teorji, przyjmując jej kształty; lecz różni się zasadniczo tem, że uwzględnia otwarcie moment wartościowania, obcy de iure teorji czystej, że nie ma na celu »wyrażenia natury rzeczy danych, lecz kierowanie działaniem«[1]. Medycyna, strategja, polityka, inżynierja stanowią przykłady takich teoryj, dla których Durkheim proponuje nazwę »teoryj technicznych«[2]. Pedagogja jest właśnie jedną z takich teoryj technicznych. »Nie bada ona naukowo systemów wychowania, lecz zapomocą refleksji nad niemi pragnie dostarczyć działalności wychowawcy idej, któreby nim kierowały[3].

»Nie jest to ani działalność pedagogiczna sama, ani spekulacja naukowa nad wychowaniem.

Jest to systematyczna reakcja drugiej na pierwszą, dzieło refleksji, która poszukuje w wynikach psychologji i socjologji zasad dla postępowania lub dla reformy wychowania. W ten sposób rozumiana, pedagogja może być idealistyczna, nie popadając w utopijność«[4].

Gdy stawiamy jakiekolwiek dyrektywy działalności, gdy usiłujemy skierować ją ku jakiemuś określonemu zadaniu, przypuszczamy domyślnie lub otwarcie istnienie od-

---

[1] Durkheim, I. c. 88.

[2] F. Znaniecki nazywa je »technologjami«.

[3] Durkheim, I. c. 89.

[4] P. Fauconnet, L'oeuvre pédagogique de Durkheim, w: Educ. et Sociol., str. 11.

powiednich wartości. Gdy powiadamy n. p., że należy tak dobierać przedmioty programu szkolnego, by prowadziły do jaknajwiększego wyćwiczenia formalnego pewnych uzdolnień, lub że nauczyciel powinien dbać także o wychowanie moralne, lub o poprawność i bogactwo ekspresji językowej, wówczas zakładamy, że wyćwiczenie formalne, ekspresja językowa i to, co nazywamy inicjacją moralną stanowią tyleż wartości wychowawczych. Wartości wychowawcze stanowią zamknięty układ, który stanowi niejako duszę danego systemu wychowania. Żaden program szkolny, żadna praktyka wychowawcza, żadna instytucja, poświęcona wychowaniu, nie może obyć się bez założenia pewnej sumy wartości, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju. Każdy system wychowawczy, w którym przyjmowane wartości posiadałyby tendencje sprzeczne, lub który byłby wykonywany automatycznie, bez żadnej świadomości kierunku, dążyłby do degeneracji i sam skazywałby się na wyeliminowanie.

W praktyce, w doświadczeniu otaczającem, systemy wychowawcze nie są ani tak całkowicie jednolite i przeniknięte świadomością celów, ani też zupełnie rozbieżne i automatyczne; są w części jednem i drugiem; możemy conajwyżej stwierdzić istnienie tendencji do zapewnienia największej możliwie jednorodności i racjonalności wychowania, do ujęcia go w pewne obmyślone łożyska, przystosowane do istniejących potrzeb społecznych, postulatów, które życie społeczne stawia wychowaniu. Wychowanie, któreby nie zaspakajało żadnych potrzeb społecznych, albo zaspakajało je tylko częściowo i w nikłej proporcji, byłoby wychowaniem nieprzystosowanem i musiałoby pod presją otoczenia zniknąć wkrótce z widowni.

Wartości, któremi przepojona jest wszelka nieprzypadkowa, rozumna działalność człowieka, bez względu na to, czy je sobie w sposób wyraźny, analityczny uświadamiamy, czy tylko niglisto, intuicyjnie odczuwamy, należeć mogą do dwu bardzo odmiennych klas.

Możemy sobie, po pierwsze, stawiać zadania szczegółowo określone, np. wyrobienie w dziecku zręczności fizycznej; będziemy poszukiwali najwłaściwszych form oddziaływania, które tę zmianę sprawią; więc np. będziemy stoso-

wali pewne gry, jeżeli chodzić będzie o wyrobienie ogólnej zręczności, lub pewne rzemiosła, jeżeli chodzić będzie o bardziej specjalne formy zręczności; powiemy wówczas, że te gry, lub te rzemiosła posiadają wartość wychowawczą; musimy jednak zaraz dodać, że rozumiemy tę ich wartość jako wartość środka wiodącego do pewnego celu, którym jest zręczność. Ten cel jest przez nas zakładany narazie bez dyskusji; przyjmujemy, że sam przez się posiada on wartość. Możemy jednak sięgnąć po bardziej ogólne stanowisko i pytać o wartość samego celu: o wartość np. zręczności, lub prawdomówności, lub wyćwiczenia formalnego, lub materjału dydaktycznego, lub języków starożytnych, »kultury« humanistycznie pojętej, nauk przyrodniczych i technicznych etc.

W pewnych wypadkach zmuszeni jesteśmy nawet pytać w ten sposób i szukać rozstrzygnięć ogólniejszych, ponieważ wszystkie te cele naraz urzeczywistnić się zazwyczaj nie dają; musimy niektóre z nich przyjąć, z pewnych innych zrezygnować, inne jeszcze wprost odrzucić, jako posiadające ujemną wartość wychowawczą; słowem musimy dążyć do pewnego uporządkowania celów wychowawczych, do pewnej selekcji i hierarchji wartości.

I tutaj spotykamy się właśnie z grupą wartości drugiego rodzaju. O ile zagadnienie tego typu: jaka jest wartość nauki rzemiosła dla osiągnięcia zręczności, lub: dla rozwoju pewnych cech moralnych, przedstawiało możność rozstrzygnięcia na drodze naukowej, na drodze eksperymentu psychologicznego, słowem sprowadzało się do zagadnienia psychotechnicznego i należało w zasadzie do tego samego typu, co zagadnienienie: z jakiego materjału powinien być zrobiony dach, ażeby był dostatecznie lekki, niepalny, etc. lub jaki kształt powinien być nadany żelaznej belce, ażeby przedstawiała maximum oporu na zginanie lub ciśnienie; o tyle zagadnienie typu: jaka jest wartość zdrowia lub wychowania moralnego, lub wychowania narodowego nie przedstawia nam się już jako zagadnienie techniczne, t. j. nie mamy zazwyczaj na myśli wartości-środka; jest to zagadnienie odrębnego rodzaju, w którem chodzi o pewne

wartości-cele; zagadnienie, które moglibyśmy. idąc za Reinem, nazwać teleologiczno-pedagogicznem.

Stąd ta specjalna forma działania społecznego, którą nazwaliśmy »pedagogją« stricto sensu wypływa z dwu źródeł i złożona jest z dwu grup zagadnień odpowiednio do wyżej zaznaczonej różnicy pomiędzy dwoma rodzajami wartości wychowawczych; moglibyśmy nazwać je: technologiczną i teleologiczną. Do pierwszej należeć będą zagadnienia zupełnie wyznaczone, szczegółowe, zagadnienia, do których rozwiązania naukowego posiadamy »wszystkie dane«, przynajmniej de iure; np. zagadnienia dydaktyki przedmiotów specjalnych, zagadnienie wychowania moralnego lub społecznego, zagadnienie wyćwiczenia formalnego lub wykształcenia encyklopedycznego, zagadnienie zręczności, zdrowia i t. p. Do grupy drugiej należeć będą najogólniejsze wartości celów, ich hierarchja, stosunek do życia społecznego. do życia indywidualnego; rodzaje najogólniejszych wartości pedagogicznych, ich stosunek do ogólnej teorji wartości; zagadnienie kultury, historyczna ewolucja systemów wartości, socjalna lub religijna sankcja wartości, »ideały« jako fakty socjologiczne; ich funkcja socjologiczna i t. p. Zagadnienia tego drugiego typu, o ile stajemy nie na stanowisku historycznem, lecz systematycznem, wprowadzają nowy moment: naszej solidarności z pewnemi aktami ludzkiemi. W wypadkach takiej elementarnej orjentacji nasze pytania »dlaczego« muszą być w pewnej chwili przerwane, odpowiedź musi być tautologiczna[1]. Osiągnęliśmy pewną granicę.

---

[1] Jeżeli, słysząc kogoś mówiącego: »powinienem« zrobić to a to, zapytam: »dlaczego«? to usłyszę zapewne: ponieważ to a to jest dobre, słuszne, godziwe

Jeżeli jednak postawię znowu to samo pytanie »dlaczego«, mianowicie w tej formie: dlaczego powinienem czynić to, co jest dobre, słuszne, godziwe etc. to nie usłyszę na końcu szeregu regresyjnego pytań nic innego, jak: »ponieważ tak jest« »Moral actions are actions done because the doer of them believes it right that they should be done, and right is seldom more clearly defined than as that which some one »ought« to do... If we examine further into the nature of that which has, or ought to be done, we find nothing anterior to the speaker's conviction that he must and will do it if he can.« E. Simcox. Natural law, London 1877 str. 79.

Stąd wynika pewnego rodzaju specjalna nieoznaczoność tego typu zagadnień. Zapomocą żadnej techniki logicznej ani zapomocą odwołania się do żadnego empirycznego prawa nie możemy udowodnić naukowo czegoś, co być »powinno« w powyższem znaczeniu (t. zn. nie jako środek techniczny do osiągnięcia pewnej innej wartości).

Skąd jednak czerpiemy wiedzę o takich nieuwarunkowanych wartościach? Czy tworzymy ją dowolnie, na mocy naszego widzi-mi-się, lub jakiegoś fantastycznego rozumowania? Ani jedno ani drugie. Mamy nawet pod tym względem bardzo ograniczoną wolność wyboru.

Istnieje grupa wartości, które wyrażają coś tak rzeczywistego i objektywnego w stosunku do mniemania jednostki i narzucają jej się z taką imperatywną siłą, że przeciwstawianie się im przypominałoby nierozumną rewoltę człowieka przeciw zasadniczym prawom fizjologicznym.

Weźmy jako punkt wyjścia dziedzinę wartości estetycznych. Zdawałoby się że sztuka jest właśnie polem najwyższej wolności ludzkiej, najjaskrawszego subjektywizmu, że indywidualność święci tam nieograniczone triumfy. Tak jest niewątpliwie w pewnym sensie. Lecz jakim? Indywidualność jest tem większą jako indywidualność w sztuce, im doskonalej potrafi wyrazić pewne objektywne stosunki kompozycji, waloru, plamy, kształtu. Osoby obdarzone wybitną indywidualnością psychologiczną mogą tworzyć bardzo słabe rzeczy, dlatego, że nie potrafią dokonać wynalazków artystycznych formy, któreby przedstawiały pewne konieczne artystycznie, poza — indywidualne wartości. I nie chodzi tu o subjektywną reakcję uczuciowości na pewne formy: we śnie improwizujemy niekiedy w taki sposób, że jesteśmy przejęci głęboko pod względem reakcji uczuciowej; czy tworzymy wtedy sztukę? To się okazuje dopiero po przebudzeniu. które złoto i djamenty, jak w bajce, przemienia na śmiecie. Mniemanie o jakiejś dowolności tworzenia artystycznego jest komunałem bez wartości. Przymus znalezienia pewnych zespołów form, pewnych praw ich łączenia się jest tam taki sam jak przymus zastosowania form budowli do właściwości materjału. praw ciężkości etc.[1].

[1] Oto co mówi A. Gide, artysta i analityk w jednej osobie: »L'art

Podobnież jest z innemi rodzajami wartości, etycznemi lub społecznemi. Dla danego czasu, dla danego stopnia rozwoju jednostki lub grupy są one tak charakterystyczne jak organy dla zwierzęcia lub rośliny. Jednostka może świadomie lub bezwiednie je przekraczać, lecz musi wówczas przyjąć do wiadomości reakcję zachowawczych sił społecznych, które wywierane są tak wobec typów podnormalnych, jak nadnormalnych. Vae soli! kimkolwiekby on był. Wszelki non konformizm jednostki, jeżeli przekracza pewną dopuszczalną granicę, mobilizuje przeciw sobie zachowawcze siły społeczne grupy; dlatego nowatorzy, wynalazcy, filozofowie wszelkiego rodzaju non-konformiści byli po wszystkie czasy otaczani niechęcią, nieufnością, nienawiścią otoczenia.

Wśród wartości przyjmowanych praktycznie w panującej kulturze jedne są bardziej trwałe, wyrażają jakgdyby elementarne warunki istnienia społecznego w ogólności — do takich należą np. pewne zasadnicze reguły moralne, inne stanowią element bardziej zmienny, przejściowy, jak n. p. wartości mody, obyczaju, kultury towarzyskiej, stylu i smaku artystycznego; wszystkie jednakże mają tę wspólną cechę, że dla każdego »przekroju« ewolucyjnego stanowią pewien charakterystyczny, powiązany wzajemnie i na wewnątrz, układ, którego jednostka zmienić dowolnie nie może, z którym musi się liczyć w swem postępowaniu osobistem. Najczęściej zresztą jednostka nie uświadamia sobie nawet, jak dalece ponad-indywidualnem jest źródło jej sądów o wartości, postępków upodobań etc. Jest ona dzieckiem nieodrodnem swego czasu, nawet wtedy, kiedy mu się przeciwstawia lub wyodrębnia.

Ażeby więc wyrównać to, co stanowi »niezupełnie wyznaczenie« w naszych sądach o wartościach i uzyskać punkt oparcia, potrzebny do zamienienia naszych opinij indywi-

---

naît de contrainte, vit de lutte, meurt de liberté«. — »La beauté ne sera jamais une production naturelle... les Grecs savaient bien qu'Aphrodite ne naît point d'une fécondation naturelle«. — »L'art n'aspire à la liberté que dans les périodes malades« (Morceaux choisis, Paris 1921 str. 63—64). Wiadomo skądinąd, że epoki, które miały największą sztukę, były epokami najsilniejszych konwencyj. Por. np. w. XII w plastyce i kulturze francuskiej.

dualnych na sądy o wartości, musimy zwrócić się nazewnątrz do otaczającej nas kultury. W dziełach sztuki, w opinji, w instytucjach, w postaciach pewnych ludzi, darzonych przez społeczeństwo specjalnem uznaniem lub czcią, w żywotnych tradycjach narodu mamy złożony ten zespół wartości, charakteryzujących kulturę moralną, społeczną, artystyczną danego czasu i miejsca.

Jej podtrzymywanie i przekazywanie stanowi jeden z głównych celów wychowania.

Czy pedagogika ma prawo i obowiązek do systematycznej refleksji nad zagadnieniami, które stąd wypływają? Czy też ci, którzy się tej refleksji poświęcają, mają raczej odżegnywać się od dotykania w systematycznej formie tych zagadnień i postawić rzeczy naturalnemu ich biegowi, t. j. samorzutnym oddziaływaniom kulturalnym sztuki, publicystyki, opinji etc. ograniczając się jedynie do rozważania zagadnień czysto technologicznych? Sądzę, że pedagogja ma w stosunku do nich prawo i obowiązek. Sądzę ponadto, że jest pewnego rodzaju małoduszną postawą umysłową cofać się przed temi zagadnieniami. w imię tego jakoby, że nie dają się tu one w ten sam sposób rozwiązywać, co zagadnienia technologiczne. Praktycznie zaś biorąc — życie nie czeka, aż wszystkie dane zostaną wyświetlone i nie wstrzymuje się wobec niemożliwości oznaczenia wszystkich danych: każe ono rozstrzygać w sposób stanowczy swoje problemy »tu« i »teraz«. Dylemat istnieje więc nie pomiędzy pytaniami: rozstrzygać lub wstrzymać się z rozstrzyganiem; lecz: rozstrzygać z naszym świadomym udziałem, lub oczekiwać przymusowych rozstrzygnięć na mocy obyczaju, przyzwyczajenia, rutyny, ślepego przypadku lub presji okoliczności i chwili.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że coraz więcej czynności społecznych, które dawniej były pozostawiane samorzutnym czynnikom, wchodzą w zakres spraw, świadomie kierowanych i organizowanych przez człowieka, że inteligencja w coraz większym stopniu zaczyna stawać się sama czynnikiem ewolucji i rości nawet pretensje do kierowania doborem płciowym i dziedzicznością w myśl propagandy eugenicznej, tembardziej odnosić się to musi do spraw tak no-

torycznie i definitywnie uznanych za nie-prywatne, za par-excellence społeczne, jak wychowanie. Od czasu poważniejszego rozwoju badań socjologicznych trudno mieć wątpliwości co do tego charakteru wychowania, którego funkcja jako procesu samo-zachowywania się społeczeństwa została jasno określona. Przeciw temu świadomie możemy mieć coś jedynie wtedy, gdy zależy nam na destrukcji istniejącej organizacji społecznej w myśl zasady: im gorzej tem lepiej; wówczas jednak postępujemy w imię pewnej określonej doktryny politycznej, nie zaś ze stanowiska socjologicznego.

Tyle co do obowiązku.

Jeżeli chodzi o uzasadnienie tego postępowania, o jego rację, czy »prawo«, to pod tym względem chciałbym wskazać na jedno: pozostawienie »naturalnym oddziaływaniom« wychowawczym zagadnień tak niezmiernie ważnych dla całokształtu życia narodowego, w imię źle rozumianego optymizmu czy liberalizmu pedagogicznego, polega na nieuwzględnieniu pewnej okoliczności mającej istotne znaczenie.

Oto, jednostka żyje w środowisku społecznym, złożonem z pewnej liczby t. zw. pierwotnych grup społecznych; należy do nich rodzina, koło znajomych, przyjaciół i krewnych, koło towarzyskie, zawodowe etc. Każde z nich przedstawia tylko drobny wycinek tej ciągłej całości, która stanowi życie społeczne aktualne. Ich zestawienie, urabiające swemi wpływami jednostkę, jest całością względną i przypadkową w stosunku do rzeczywistej całości. W ten sposób każdy z nas w swem bezpośredniem doświadczeniu socjalnem jest zdany na tę względność, przypadkowość i ograniczoność. Jest to niby widok przedmiotu, który znamy zawsze tylko en face, a nie znamy z profilu lub naodwrót. W miarę, jak zajmujemy coraz inne, coraz szersze i wpływowsze stanowiska społeczne, życie to objawia nam nowe strony; stanowisko »zmienia człowieka«, bo zmienia jego zakres i jakość doświadczenia; dlatego np. ludzie bardzo radykalni, objąwszy odpowiedzialne stanowisko w rządzie, muszą postępować niekiedy w taki sposób, jaki poprzednio wywoływał ich najostrzejsze krytyki. Kto ze sfery nieodpowiedzialnych słów przechodzi do »pracy w materjale«, musi liczyć się z właściwościami tego materjału.

Cywilizacja, to nie ten jej widok. który przedstawia się z mojego stanowiska lub stanowiska X-a; to pewne continuum. które jest jedynie konkretne, podczas gdy nasze ograniczone i przypadkowe doświadczenia społeczne są w stosunku do tego continuum konkretnego abstrakcjami[1]. Jednostka, którąby wyrosła tylko pod wpływami najbliższych grup pierwotnych, nie byłaby najzupełniej przystosowana do życia społecznego w państwie współczesnem. W pewnym sensie naród polski, poddany w ciągu przeszło stulecia trzem systemom politycznym i społecznym, a od pewnych funkcyj najwyższych samo-stanowienia o sobie odsunięty, znalazł się nagle jako całość, po odzyskaniu niepodległości, nieprzystosowany do nowych warunków życia. Brakowało mu właściwych adaptacyj w dziedzinie kierowania życiem tego continuum. Stąd charakterystyczny obraz społeczeństwa, które jest niejako zatomizowane, nie potrafi myśleć i działać w kategorjach całości. Obraz ten uderza obserwatorów swoich i obcych.

Cywilizacja pewnego czasu i narodu to nie tylko ogół środków, służących do wyzyskiwania energij naturalnych; jest ona w pierwszym rzędzie czemś psychicznem: zbiorem wartości. Wartości te są nie tylko intelektualnego szeregu, lecz również wrażeniowo-emocjonalnego (wartości estetyczne) i emocjonalnie wolicjonalnego (wartości etyczne i socjalne). Te ostatnie pełnią żywotną i ważną rolę społeczną; stanowią system celów, których przeznaczeniem jest zborne skierowywanie aktywności indywidualnych[2]. Musi istnieć pewna wspólna suma dyrektyw woli, skrystalizowanych w formie pewnych ideałów, które nadają jedność moralną

[1] Por. J. Delvolvé, La Technique éducative, Alcan, 1922, str. 21; Durkheim, La raison individuelle et la réalité morale, w: Sociologie et Philosophie, Alcan. 1924.

[2] »Qui dit société ne dit pas seulement échange de services, ou collaboration de forces, mais communication des sentiments. Les hommes ne sont intimement associés que s'ils ont un certain nombre de choses à respecter en commun. Une civilisation n'est pas seulement un ensemble de moyens dont l'humanité se sert pour agir sur la nature, c'est un système de fins destiné à faire converger les activités individuelles«. C. Bouglé, Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, Paris, Colin, 1922, str. 40.

danej cywilizacji, stanowią jej więź psychiczną. Zadaniem wychowawcy jest, między innemi, wpajanie tej więzi psychicznej w ucznia. »C'est de cette substance spirituelle tout entière qu'il faut imprégner l'écolier« - powiada F. Rauh. To samo głosi również Durkheim (w zakończeniu dzieła: Formes élementaires de la vie religieuse): Une société ne peut ni se créer ni se recréer, sans du même coup, créer de l'idéal« [1]. Te społecznie istniejące dyrektywy woli stanowią jakby niewidzialne rusztowanie społeczeństwa, są narzędziami jego koordynacji. Najpierwotniejsze cywilizacje, jakie znamy, posiadają swoje sacra, swoje nakazy i zakazy, które dyscyplinują życie zbiorowe. Pierwotnie przywiązane do pewnych przedmiotów i czynności w sposób konwencjonalny, moralizują się one i socjalizują coraz bardziej, to znaczy zaczynają odpowiadać coraz ściślej rzeczywistym potrzebom jednostek i grup. »Ideały te, powiada Durkheim, są poprostu ideami, w których odzwierciedlilo się życie socjalne, takie, jakiem bywa ono w kulminacyjnych punktach swego rozwoju« [2].

W ten sposób wartości nie dodają się do życia z zewnątrz, nie są mu obce, lecz genetycznie wyrastają z niego, a zarazem przekraczają je; są same życiem, lub ściślej mówiąc, wyrażają zasadnicze warunki życia zbiorowości, w abstrakcji od konkretnych danych »tu« i »teraz« [3]. Mimo tego związku wartości z życiem wewnętrznem jednostki, sama, ona, drogą »naturalnego«, samorzutnego rozwoju, bez pomocy czynnika zewnętrznego, jakim jest społeczeństwo, do wytworzenia ani uświadomienia sobie tych wartości nigdyby zapewne nie doszła.

Ponad doświadczeniem indywidualnem, ograniczonem ilościowo i jakościowo, podległem wpływom przypadkowego doboru, tworzy się więc doświadczenie praktyczne ponad-

[1] Por. również jego: Jugements de valeurs et jugements de réalité, Rev. de met. et de mor., 1911, str. 449.

[2] Ibid.

[3] Por. J. M. Baldwin, La logique de la pratique, Rev. de mét. et de mor. 1911, 220; J. Dewey, Democracy and education, N. York, 1922, roz. XXVI; Human nature and conduct, London, 1922, roz. wstęp.; A Lalande, Précis raisonné de Morale pratique. Extr. du Bull. d. l. Société Franc de Phil., Alcan, 1909. str. 2. § 4; Durkheim, passim.

indywidualne. w którem streszcza się i wyraża zbiorowość, ten »nieśmiertelny człowiek«. Musiały zostać wynalezione jakieś formy objektywne, któreby wcielały to doświadczenie ponad-indywidualne, które pozwalałyby jednostce wychodzić poza ciasne granice jej indywidualnego doświadczenia. Wartości, oderwane od przedmiotów, złączone z pewnemi ideami abstrakcyjnemi, symbolizowane przez obrzędy i instytucje, wyrażane przez sztukę, metafizykę i religję, są temi pomostami, po których życie indywiduum przejść może poza samo siebie, ku życiu powszechnemu społeczeństwa, ku cywilizacji, którą ono reprezentuje.

I zupełnie podobnie, jak wiedza tworzy się kolektywnie i społecznie przechowuje, zwalniając przez to jednostkę od konieczności rozpoczynania wszystkiego na nowo (jak musi czynić zwierzę), korzysta z współtwórczości wszystkich pokoleń przeszłych i pracowników teraźniejszych, — korzysta z gotowych pojęć, w których kapitalizowana jest niejako wzrastająca energja epistemologiczna: podobnie też jest ze światem wartości praktycznych. Przedstawiają one w formie gotowej i skróconej sumę wielkich wysiłków socjalnych i moralnych ludzkości, skoncentrowaną jej energję moralną, społecznie istniejącą, t. j. dającą się przenosić od jednostki do jednostki, od pokolenia do pokolenia.

W tych warunkach jednostka, przychodząc na świat, zastaje nie tylko pewne otoczenie materjalne, ale również pewną sumę wartości, wytworzonych przez pracę przeszłych pokoleń, wartości, które, chcąc przystosować się do otoczenia socjalnego, wchłonąć w większym lub mniejszym stopniu musi. Nie jest to kwestja pozostawiona jej swobodnemu wyborowi, niewyznaczonej decyzji: jednostka nie ma alternatyw wyboru; chcąc nie być wyeliminowaną z mechanizmu społecznego, musi go opanowywać w jego różnych systematyzacjach wartości (ekonomicznych, socjalnych, moralnych i t. d.). Chcąc n. p. ulokować pieniądze, grać na giełdzie, obracać papierami wartościowemi, trzeba te mechanizmy specjalne życia ekonomicznego poznać dokładnie, wniknąć w ich tajniki, w przeciwnym razie jesteśmy ślepemi narzędziami w ręku tych, którzy są lepszymi od nas znawcami, większymi potentatami w tej samej grze. To samo jest w każ-

dej dziedzinie wartości, jakiegokolwiek rodzaju. Przystosowanie się do nich jest koniecznością życiową dla jednostki, która pragnie być sobą, t. zn. nietylko biernym przedmiotem cudzych działań. lecz czynnym podmiotem, organizatorem swego życia.

Wychowanie, pośród innych zadań, ma także to kardynalne zadanie: inicjację jednostki w treść spółczesnej jej cywilizacji, wyposażenie jej w »duchową spuściznę rasy«[1]. Stąd też przekazywanie pewnych typowych. charakterystycznych reakcyj uczuciowych na pewne kategorje działań i sytuacyj, przekazywanie ich bądź to w formie bezpośredniej drogą »contagion mentale«, bądź to w formie pośredniej, przez przekazywanie intelektualnych ekwiwalentów, należy do tej inicjacji równie dobrze, jak wyposażenie jednostki w takie intelektualne wartości, jak pojęcia i operacje matematyczne, znajomość historji i geografji, ekspresję językową i t. p.

Możemy odpowiedzieć obecnie na pytanie, postawione powyżej a dotyczące tego, czy jest uzasadniona w pedagogji systematyczna refleksja nad zagadnieniami, powstającemi na tle faktu istnienia różnego rodzaju wartości praktycznych w otoczeniu kulturalnem i czy jest zasada do usystematyzowania praktycznych oddziaływań pedagogicznych w myśl wskazań, wynikających z podobnej refleksji?

Ci. którzy odpowiadają negatywnie na obie części tego pytania, nie negują zazwyczaj samej potrzeby inicjacji dziecka przynajmniej w pewnym stopniu, w świat wartości praktycznych, lecz pragną usunąć ją z zakresu czynności wychowawczych systematycznych, ze szkoły, z programów, z praktyki; pragną pozostawić tę inicjację »naturalnemu biegowi rzeczy«, naturalnemu środowisku[2], jego luźnym i mi-

---

[1] Dało to powód N. M. Butlerowi do uczynienia z tej strony procesu wychowawczego jego głównej funkcji i posłużyło do nast. definicji: Education... »must mean de gradual adjustment to the spiritual possessions of the race, with a view to realizing one's own potentialities and to assisting in corrying forward that complex of ideas, acts and institutions, which we call civilization«. (Cyt. przez W. R. Smitha w: An introd. to educat. sociology, Rivers. textb. in educ., 1917 str. 14).

[2] To znaczy wpływowi otaczających »grup pierwotnych«.

mowolnym wpływom. Lecz takie przesunięcie, jak widać z poprzedniego przedstawienia, miałoby w rzeczywistości inny skutek: mianowicie ten, że zamiast doświadczenia uspołecznionego (w sensie wtórnych, pośrednich i najobszerniejszych grup społecznych oraz wytwarzanych przez nie form organizacyjnych państwowych) postawilibyśmy ograniczone, ciasne, przypadkowe, jakościowo odmienne doświadczenie indywidualne (oparte na stosunkach z najbliższemi grupami pierwotnemi). W ten sposób, wychodząc z założenia leniwej teorji »nieinterwencji« w tej dziedzinie i licząc na działanie naturalnych czynników otoczenia, niepotrzebnie i szkodliwie, zarówno dla interesów całości, jak dla pojedynczej jednostki, zacieśnialibyśmy, fałszowali, utrudniali jej stosunek do pełnego otoczenia socjalnego; podczas kiedy zadaniem naszem jest uczynić ten stosunek jaknajwszechstronniejszym i jaknajpełniejszym.

Każdy z nas, indywidualnie, przy największym nawet wysiłku może opanować tylko pewien fragment współczesnej mu wiedzy, sztuki, przyswoić tylko ograniczony ideał moralny; o ile życie kulturalne jednostki jest ograniczone do grup pierwotnych, rodziny, rodu, wsi i t. p., o tyle ta indywidualna zdolność asymilacji może wystarczać; inaczej jest jednak w dzisiejszych społeczeństwach, które wytwarzają niezmiernie złożone systemy kulturalne, świadomość zbiorową, przekraczającą bardzo znacznie siły asymilacyjne jednostki, jakkolwiek bogate doświadczenie mogłaby ona w swym osobistym rozwoju osiągnąć.

»Ogół dóbr intelektualnych i moralnych, stanowiący cywilizację w każdym momencie historji ma za siedzibę świadomość zbiorową, nie zaś indywidualną... Tylko w społeczeństwie i przez społeczeństwo trwa wiedza i sztuka w swym całokształcie. Mówi się o bogactwie moralnem jednostki! Lecz z pośród mnóstwa prądów moralnych, przenikających naszą epokę, każdy z nas spostrzega zaledwie jeden jakiś, przejawiający się w jego środowisku indywidualnem, a i to w sposób fragmentaryczny i powierzchowny. O ileż życie moralne społeczeństwa, z jego aspiracjami wszelkiego rodzaju, dopełniającemi się lub zderzającemi, jest bardziej bogate i złożone!...

Typ ludzki, do którego urzeczywistnienia dążymy, to człowiek naszego czasu i naszego środowiska[1].

To też przystosowanie się kulturalne jednostki do wymagań życia w grupach małych, opartych na osobistej znajomości i osobistych stosunkach, a przystosowanie się do życia i czynnego współudziału w złożonej i bogatej kulturze, powstającej w grupach tak obszernych, jak naród, zorganizowany państwowo, jest w obu wypadkach bardzo różne tak pod względem rodzaju i ilości wymagań, jakie są stawiane jednostce, jak i pod względem techniki społecznej, zapomocą której jednostce umożliwia się to przystosowanie[2].

Najprzód, co do jakości i ilości wymagań, możemy stwierdzić ich wzrastającą złożoność i różnorodność, oraz ich przesuwanie się od obwodu ku życiu wewnętrznemu jednostki; zakazy i nakazy pierwotnie konwencjonalne i sztuczne, przybierają charakter coraz bardziej moralny i socjalny w ciaśniejszem znaczeniu, odwołując się do autonomji jednostki, dążąc do wewnętrznej regulacji jej woli[3].

Co się tyczy techniki, jaką społeczeństwo rozwija w celu dania możności jaknajszerszym masom zetknięcia się z systemem istniejących wartości i częściowej przynajmniej ich asymilacji, to ta polega w znacznej mierze na systemach wychowania, których znaczenie państwa nowożytne dopiero z końcem XVIII w. zrozumiały.

Państwo, jak wszelka forma społeczna, dąży do samozachowania, i rozwija w tym celu, z jednej strony system sankcyj prawnych, z drugiej usiłuje zapewnić sobie i przedłużyć egzystencję przez wychowanie. Demokracje współczesne zrozumiały, że istnienie kultury byłoby bardzo nietrwałe, gdyby gruntowało się nadal na nielicznej warstwie elity burżuazyjnej. Kultura nie może być związana z jednym stanem, ponieważ wówczas staje się, z jednej

---

[1] Durkheim, La raison individuelle..., str. 98—9.

[2] Na ten problemat w naszej literaturze zwraca uwagę prof. F. Znaniecki w »Szkicach z socjologji wychowania« (Ruch pedag. 1924, nr. 7—8).

[3] »Od heteronomji do autonomji« w ujęciu P. Natorpa. (Sozialpädagogik 163) lub od »karności mechanicznej do karności rozumnej (moralnej)« Kanta (Ped. § 27).

strony, narzędziem walki tego stanu o utrzymanie maximum środków władzy, a z drugiej przedmiotem nienawiści mas społecznych, odsuniętych od niej i niewidzących w niej niczego więcej, jak narzędzia przemocy. W ogniu pierwszej gwałtowniejszej rewolucji tak podtrzymywane wartości zniknąć mogą na czas dłuższy razem z klasą, na której istnieniu były oparte.

Ponadto rozdział taki ma jeszcze tę niedogodność, że przeciwnicy klas panujących skłonni są do utożsamiania wartości kulturalnych powszechnie ważnych z moralnością pozytywną tych klas. W tym kierunku odznaczyli się specjalnie niektórzy marksiści, jak n. p. P. Lafargue[1]. Jest jasną rzeczą, że takie stanowisko jest anti-naukowe; każdy kto zetknął się z socjologją musi sąd takie uznać za demagogiczny i zupełnie niezgodny z tem, co historja, socjologja i nauki normatywne mówią nam o ewolucji wartości.

Poza »moralnością«, praktykowaną w różnych klasach, poza moralnością konkretną jednostek istnieje jeszcze to, co stanowi wspólne podstawy współczesnej kultury, system wartości kolektywnych, do którego te jednostki lub grupy w mniejszym czy większym stopniu się przystosowują i asymilują.

Szkoła ma zadanie świadomie współdziałać z procesami samorzutnego wychowania, potęgować je i planowo skierowywać. Ma ona obowiązek przekazywania jednostce minimum wartości, powszechnie ważnych dla danego czasu i danej kultury.

Jeżeli tego zadania nie spełnia w myśl postulatu »samorzutnej asymilacji« w zakresie pewnych podstawowych wartości, to jest w głębokiem nieporozumieniu z własnem swem przeznaczeniem.

Wszędzie tam jednak, gdzie istnieje stały związek między faktami, gdzie istnieje, jak w danym wypadku, z jednej strony pewna żywotna potrzeba społeczna, z drugiej zaś nastręczają się różne praktyki, które mają tej potrzebie

[1] Według tego pisarza »..dans une société communiste la morale qui encombre la cervelle des civilisés se sera évanouie ainsi qu'un affreux cauchemar...« (por. G. Sorel, Réflexions sur la violence, Paris, Rivière, 1921, str. 341).

czynić zadość, istnieje tem samem i problemat dla myśli naukowej. Problemat to dwojakiej natury: czysto teoretyczny, dotyczący oznaczenia danej funkcji i powiązania jej przyczynowego z innemi zjawiskami, które ją wywołują, z drugiej problemat praktyczny, graniczący z jednej strony z życiem samem i jego wartościami, z drugiej z kwestją technologiczną: wyboru najodpowiedniejszych środków w celu zapewnienia optimum sprawności danej funkcji

Naturalizm pedagogiczny, pragnący ograniczyć działalność teoretyczno-pedagogiczną do pewnego jedynie typu wartości intelektualnych w imię wyłącznej ich jakoby objektywności a usuwający wartości praktyczne, socjalne, narodowe w dziedzinę czystego subjektywizmu, jest w błędzie, jeżeli spojrzymy na wychowanie ze stanowiska socjologicznego. Praktycznie zaś przedstawia on stanowisko połowiczne, jeżeli asymilację wartości praktycznych przesuwa do dziedziny wpływów samorzutnego wychowania, które tej roli, przygotowania jednostki do rozumienia, względnie współudziału we współczesnem życiu społecznem, spełniać w całym zakresie nie jest w stanie.

ROZDZIAŁ II.

Kierunki współczesnej krytyki pedagogicznej.

Teoretycy pedagogji czy propagatorzy reform wychowawczych, krytykując współczesny ustrój szkoły i jej podstawy kulturalne, wskazują, że formy tego ustroju są anachroniczne, odpowiadają bowiem minionym formom życia społecznego: wyrastają nie z naszych potrzeb, lecz z cudzych niejako; z potrzeb przeszłych, dziś już nieistniejących w tej samej postaci. To też w dziełach Deweya[1], Claparèda[2], Błońskiego[3] i innych, znajdziemy pogląd, że szkoła współczesna wymaga gruntownej rewizji i przebudowy od podstaw; że nie wystarczają reformy częściowe, nie usuwa-

[1] Dewey, L'éducation au point de vue social, Année péd. 1913. Democracy and education, N. York, Macm., 1922.
[2] Claparède, Psych. dziecka i pedagogika eksperym., Warsz. 1918.
[3] P. P. Błonskij, Trudowaja szkoła, Moskwa 1919.

jące radykalnie zła, że chodzi tu o coś więcej, o zburzenie form istniejących a wytworzenie innych naprawdę, nie tylko z imienia nowych, któreby wyrastały bezpośrednio z potrzeb spółczesnego życia, spółczesnych jego warunków i postulatów. Ta tendencja istnieje u wielu ludzi, którzy godząc się na podstawie powyższego założenia, różnią się pozatem, z jednej strony, innym doborem argumentów uzasadniających to stanowisko, a czerpanych bądź to z zakresu psychologji, bądź z socjologji, bądź wreszcie z tej specyficznej filozofji społecznej, jaką jest teorja socjalizmu; z drugiej strony zaś różniących się w koncepcjach praktycznych doborem środków, mających na celu urzeczywistnienie tego założenia.

Jesteśmy więc świadkami poszukiwania koncepcyj praktycznych, reform zasadniczych, któreby spełniały w najszerszym zakresie postulat »szkoły współczesnej«, zamiast »anachronicznej«. Dewey próbuje zrealizować swoją »szkołę eksperymentalną« w Chicago [1], Miss Parkhurst — organizację szkoły pozbawionej »sztywnego« systemu stałych klas i prowadzonej systemem laboratoryjnym według t. zw. »Dalton Plan« [2]; Claparède proponuje swoją »szkołę na miarę«[3]; Łunaczarski i Błoński wypracowują i starają się urzeczywistnić system nauczania i wychowania, związany bezpośrednio z produkcją, przenosząc czynności wychowawcze do fabryki i do »domu młodzieży«[4]. Nie poruszam tutaj pomysłów Wirta, zastosowanych w szeregu szkół w Stanach Zjednoczonych a zapoczątkowanych pierwotnie w Gary (skąd nazwa systemu), ponieważ wyrosły one z pobudek mniej zasadniczych [5].

---

[1] P. Dewey, Szkoła a społeczeństwo, przekł. pols. Warszawa, 1924

[2] H. Parkhurst, Education on the Dalton Plan, London, Bell and Sons, 1924

[3] L'école sur mesure, Lausanne, 1920.

[4] Błonskij, op. cit., str. 22, 57 i passim.

Łunaczarskij, La Révolution et la culture en Russie, Clarté, 1. II, 1923.

[5] Jakkolwiek przyłączył się do nich Angelo Patri, znany nowojorski nauczyciel i kierownik szkoły, autor niezmiernie poczytnej i pięknej książki, znanej mi z wydania francuskiego p. t. Vers l'école de demain, Paris, Hachette 1919.

Ruch ten jest skierowany przeciwko konstrukcji i ideologji szkoły współczesnej z kilku stron równocześnie.

Krytykuje się więc przedewszystkiem humanistyczną podstawę tej szkoły. Kultura, w pojmowaniu humanistycznem, nie przedstawia, według Deweya, jakiejś kultury par excellence, istotnej kultury, lecz jest wytworem pewnego szczególnego układu sił społecznych, dziś już zmienionego, albo dążącego do zmiany.

Powstała ona i rozwinęła się zdaniem tego autora bez ściślejszego związku z światem pracy fizycznej, przemysłowej, jako pewien luksus, możliwy tam, gdzie mogła istnieć warstwa ludzi nieprodukujących, lecz żyjących na podbudowie warstw, pozbawionych kultury i możności praktycznej dostępu do niej a zato wytwarzającej potrzebne wartości ekonomiczne.

Zamiast tej szczególnej postaci kultury, uwarunkowanej istnieniem tych warunków społecznych, do zniesienia których zdążają wielkie demokracje współczesne, powstać powinna kultura politechniczna, opierająca się na bezpośrednim związku ze światem pracy, z wartościami technicznemi (narzędziami) i produkcją dóbr materjalnych.

W koncepcjach Deweya tkwi jeszcze jedno założenie, które możnaby wyrazić tak: »Układ materjału i formy kształcenia powinny w pewnych ogólnych zarysach być streszczonem powtórzeniem tego procesu realnego, który doprowadził do wytworzenia się wiedzy i kultury wogóle«. Wszelka wiedza (pod względem swej genezy socjalnej), wyrosła nie z jakichś pobudek abstrakcyjnej, czysto teoretycznej ciekawości (jak skłonnibyśmy byli wnioskować, patrząc na uczonego, wytwór daleko posuniętego podziału pracy i sztucznej niejako hodowli społecznej, a więc wytwór wtórny). lecz pod parciem konieczności naturalnych, przez ekspansję człowieka, walczącego ze swem otoczeniem materjalnem o zdobycie środków do istnienia i rozwoju.

Dewey zużytkowuje tutaj swoje stanowisko pragmatystyczne, wprowadzając moment użyteczności biologicznej i socjalnej do genezy kultury i jej rekapitulacji w wychowaniu. Na tej właśnie podstawie oparł Dewey swój eksperyment szkolny z czasów chicagoskich.

Dewey przyjmuje, że zainteresowania dziecka rozwijają się w myśl tej zasady rekapitulacji[1], — że optimum wydajności procesu wychowawczego osiągnie się wtedy, jeżeli zastosuje się ten »naturalny« porządek w przebiegu poszczególnych form i czynności. Oczywiście z takiego punktu widzenia cały współczesny system wychowania musi wydawać się jakąś potworną anomalją, która wprawdzie da się sprowadzić do pewnych przyczyn historycznych, ale bynajmniej nie staje się dlatego mniej anormalną, ani mniej anti-naturalną.

Konwencjonalizm, sztuczność, nie liczenie się z rzeczywistemi potrzebami nowoczesnych społeczeństw demokratycznych, oderwanie od życia, podtrzymywanie sztucznego przedziału między światem wartości a światem pracy fizycznej, to byłaby jedna grupa zarzutów skierowanych przeciw socjalnej strukturze i tendencjom obecnego wychowania[2].

Drugim walnym zarzutem przeciw szkole współczesnej jest, że nie liczy się ona w dostatecznym stopniu z »naturą« dziecka, że jest opanowana przez dyrektywy, wyrastające z innego gruntu, obce tej naturze: dyrektywy zewnętrzne, w stosunku do »naturalnego« (lub »autonomicznego«) rozwoju dziecka.

Zarzut ten idzie zarówno w kierunku organizacji jak i form oddziaływania wychowawczego. Organizacji szkolnej zarzuca się »sztywność«, po pierwsze pod względem systemu klas i lekcyj. Każde dziecko posiada swe własne tempo rozwoju, którego system stałych klas, następujących w jednakowym dla wszystkich porządku, pocią-

[1] Dewey przyjmuje tu jedynie zgodność, wynikającą stąd, że w obu procesach, ontogenezy i fllogenezy, działają te same w zasadzie prawa życia. Według szkoły Stanleya Halla paralelizm onto-filogenetyczny miałby jeszcze bardziej specjalne biologiczne uzasadnienie; ani zgodność reakcyj pomiędzy istotami żyjącemi a otoczeniem, ani zjawisko socjalne naśladownictwa nie wystarczają do wytłumaczenia tego paralelizmu, który możemy stwierdzić na pewnych zabawach dzieci; chodziłoby tu raczej o prawdziwe powtarzanie się filogenezy w osobniku na zasadzie dziedziczności (Por. Claparède, Psychologja dziecka i ped. eksp. str. 128—9).

[2] Omówienie tego odkładam do innej pracy; tutaj zajmuję się zagadnieniami, poruszonemi w następnym zarzucie.

gających za sobą automatycznie określone z góry porcje programu i przebiegających wedle stałego, również z góry określonego schematu czasowego, prawie zupełnie nie uwzględnia. Tem co powoduje istnienie takich schematów, jest z jednej strony mechaniczne naśladowanie starych, tradycyjnie przekazanych form, z któremi nie umiemy zerwać, które li tylko wskutek społecznych nawyknień wydają nam się »konieczne« i »jedynie możliwe«; a z drugiej strony wchodzą w grę zewnętrzne czynniki, takie, jak niedostateczność budżetu edukacyjnego, zmuszająca do wielu kompromisów z sumieniem pedagogicznem (jak n. p. przepełnienie klas).

Zazwyczaj, gdy mówi się o potrzebie wprowadzenia zasady indywidualizacji w wychowaniu, przytacza się tylko ten drugi rodzaj motywów, usprawiedliwiających trwanie niepedagogicznego status quo. Lecz eksperyment pedagogiczny, zainicjowany w Ameryce w Dalton przez pannę H. Parkhurst, w kierunku stworzenia szkoły, odpowiadającej koniecznościom natury socjalnej, a zarazem pozwalających dziecku na torowanie sobie własnej drogi poprzez programy i stopnie (grades) szkolne, świadczy o możliwości zupełnie innych dróg realizacji pedagogicznej, o tem, że w naszych sądach o wychowaniu odgrywa wielką rolę uleganie nawyknieniom, zwłaszcza jeżeli one są zorganizowane społecznie, posiadają swoje instytucje, rozgałęzienia, tradycje, słowem stanowią system.

Przykład ten wskazuje, że szukanie lepszego niż dotychczasowe wyjścia z konfliktu pomiędzy wymaganiami rozwoju indywidualnego a koniecznościami zewnętrznemi, które nakładają warunki życia społecznego, nie jest beznadziejne; a system laboratoryjny p. Parkhurst nie jest, jak zresztą sama jego twórczyni wskazuje, jedynym możliwym sposobem rozwiązania tego zagadnienia. Sądzę nawet, że każdy typ społeczeństwa winien poszukiwać własnych form, zastosowanych do jego specyficznych warunków politycznych i społecznych, do jego tradycyj i charakteru narodowego i że przenoszenie gotowych form, wytworzonych w innych warunkach i celowych dla nich, może okazać się niefortun-

nem i szkodliwem w warunkach odrębnych, jeżeli ta odrębność przekracza pewną granicę[1].

Wedle E. Dewey[2] i H. Parkhurst przekształcenie systemu klas na system pracowni i grup młodzieży. samorzutnie się tworzących celem wypełnienia pewnego określonego zadania (pewnego rodzaju jednostki metodycznej w zakresie danego przedmiotu) jest i możliwym i znacznie bardziej wydajnym od dotychczasowego: że jedynie dzięki ślepemu naśladownictwu przekazującemu się od pokolenia do pokolenia, oraz sugestji społecznej zawdzięczamy złudzenie, że wyjście radykalne poza obecne formy organizacyjne jest ograniczone przez konieczności takie jak rozciągnięcia sieci szkolnej na masy, kosztowność indywidualizacji i t. d.

Zarzut »sztywności« dotyczy nietylko systemu klas, lecz także systemu lekcyj, dyscypliny szkolnej, oraz programów.

Oddane swobodnej działalności, dziecko pracuje tak samo jak dorosły: to znaczy, szuka właściwych środków do osiągnięcia danego celu i znajduje je instynktownie[3]. Ponadto w swobodnem działaniu przejawia się zasada ciągłości pracy: dziecko jest zajęte czemś, co odpowiada jego zainteresowaniu, dopóki to zainteresowanie istnieje, dopóki nie ustąpi pod wpływem nasycenia się, albo zmęczenia, albo nie zostanie powściągnięte i wyparte pod wpływem nowego. silniejszego zainteresowania. Tymczasem w pracy szkolnej ciągłość ta nie istnieje; dzwonek na początku i końcu lekcji zastępuje naturalne procesy, kierujące uwagą i aktywnością; zamiast ciągłości tworzy się mozaika, przerywana pustemi przerwami[4].

---

[1] Komisja edukacyjna postępowała, zwłaszcza jeżeli chodzi o stronę teoretyczną jej dzieła, w taki właśnie »organiczny« sposób.

[2] E. Dewey, The Dalton laboratory plan, London, Dent, 1924, str. 6—7.

[3] »Children learn, if we would only believe it, just as men and women learn, by adjusting means to the ends.

...Instinctively he seeks the best way of achieving it. Then having decided. he proceeds to act upon that decision«. H. Parkhurst, op. cit., str. 19.

[4] »In free activity, a child work until he is through, or until he

Pogląd podobny wypowiada J. Elslander: szkoła współczesna jest, według niego, opanowana pędem do kształowania, podczas gdy rola jej powinna ograniczać się do czuwania.

Faut-il former, guider, seconder? pyta ten autor. »Wychowanie współczesne charakteryzuje się przewagą zewnętrznego wpływu wychowawczego nad naturalnemi tendencjami dziecka w kierunku rozwoju fizycznego, intelektualnego i moralnego... Ażeby możliwe było urzeczywistnienie programów wraz z ich tendencją do kształtowania, trzeba, ażeby szkoła zamknęła dziecko w klasie; musi ona przerwać wszelką styczność intelektualną pomiędzy dzieckiem a istotami i przedmiotami świata zewnętrznego, by je móc kolejno stawiać wobec tych, które chce dać mu poznać; przywłaszcza więc sobie niejako jego zdolności, zniewala go intelektualnie do pracy, której treść, przebieg są ustalone przez program metodycznie ułożony ze względu na pożądaną realizację. Zgodnie z teorją, pragnie ona coprawda zawiązać możliwie najlepiej zerwane związki, wzbudzić pewne zainteresowanie przez pokaz metodyczny tego co nazywamy przedmiotami oglądu. środek który zastępuje sztucznie wysiłek samorzutny, ale ostatecznie dochodzi tylko do sztuczności[1]«. Ten system oddziaływania nie może nie wywoływać pewnej postawy ciągłej rewolty, sprzeciwu zdrowego organizmu, prowadzić do szkodliwych adaptacyj, ta-

---

is tired and finds his attention wandering or his mind becoming confused.

.Perhaps the class has been roused to a high pitch of interest and mental alertness; perhaps they are just beginning to understand some difficult new material. Suddenly the bell rings. Books must be shut. The lesson is over, and excited or tired minds ave jerked to a new subject,

...The mind is a machine that works continuously and at its own rate. It cannot stand constant overspeeding or frequent periods of blankness without revolting.

...The constant interruptions to natural and orderly mental processes imposed by the organisation of the school programme account for the inadequacy of a school education as much as shortcoming in curricula«. E. Dewey, op cit. str. 4—5.

[1] I. Elslander, L'éducation au point de vue sociologique, Bruxelles, Lebègue, 1898, str. 4.

kich jak przyzwyczajenie do powierzchowności, nieszczerości i t. d. Wady te w pewnych anormalnych warunkach są tylko postacią samoobrony organizmu.

Ażeby uniknąć niepożądanych następstw szkoła musi stanąć na nowem, radykalnie odmiennem stanowisku. Nie na wiele przydadzą się takie drobne poprawki, czy reformy częściowe, jak zastosowanie w większym zakresie materjału poglądowego, ćwiczeń czy demonstracyj. heurezy i t. p. jeżeli utrzymana zostanie sama zasada, która właściwie jest błędną. Dopóki społeczeństwo a w szczególności świat nauczycielski, będzie zapatrywało się na programy, a nie na chłopców i dziewczęta, jako na rzecz główną, dopóty będziemy zniekształcali młodzież, spoglądając na nią niejako przez niewłaściwy koniec lunety[1].

Chcąc należycie patrzeć na życie szkolne, powinniśmy więc odwrócić lunetę: to jest umieścić nasz punkt widzenia nie nazewnątrz naturalnych procesów rozwojowych dziecka, lecz w nich samych; przenieść się jak gdyby w jego życie, w jego dynamikę i stamtąd dopiero dobierać i oceniać wartość użytych środków kształcenia i wychowania.

Dotąd przywykliśmy patrzeć na dziecko tylko przez porównywanie go z dorosłymi i stwierdzanie, czego mu brakuje do »doskonałości« (rozumianej, oczywiście na naszą nauczycielską, miarę). Myśleliśmy więc o niem nie pozytywnie, w terminach jego własnego istnienia, lecz negatywnie, w terminach naszych koncepcyj i oczekiwań, w terminach naszych przesądów klasowych, towarzyskich, politycznych, pedagogicznych, wreszcie opinij i idjosykrazyj osobistych; nakoniec w terminach materjału naukowego, na którego przyswojeniu nam zależało; zapominaliśmy przytem nieraz, że droga, po której kroczy to przyswajanie, powinna być dla nas nieraz ważniejsza od treści, na niej osiąganych; że ilość i dobór materjału powinien się ustosunkowywać do

---

[1] »Until the educational world wakes to the fact that curriculum is not the chief problem of society, we shall, I fear, continue to handicap our youth by viewing it through the wrong end of the telescope. »...The Dalton Plan... diagnoses schol situations in terms of boys and girls. Subject difficulties concern students, not teachers«. H. Parkhurst, op. cit., 23.

pojemności i zainteresowań dziecka jako dziecka, a nie jako tego, który kiedyś, stawszy się dorosłym, w tej lub innej sytuacji życiowej będzie go potrzebował. Z zainteresowaniami bowiem jest jak z głodem: nie możemy zjeść w danej chwili ponad pewną miarę, choćbyśmy byli przekonani, że przyjdą jutro »dni chude«, podczas których nie będzie co w usta włożyć; postępując inaczej, zachorowalibyśmy z przejedzenia i jeszcze pogorszyli sytuację.

Słowem, pedagogja nowa żąda od nas pewnego rodzaju kopernikańskiego przemieszczenia punktu widzenia. Ma on odtąd tkwić w samem dziecku, a nie w nas (t. j. nie w socjalnem otoczeniu dziecka). W ten sposób ma ona nadzieję polepszyć właśnie socjalną wydajność człowieka, czyniąc bardziej płodną, bardziej twórczą, jego młodość.

I właśnie pedagogia dawna nie ma prawa powoływania się na zasadę wydajności socjalnej; jej sposoby postępowania bowiem właśnie sprawiały to, że, jak powiada Edison, »gdzieś pomiędzy jedenastym a czternastym rokiem życia duch ulegał atrofji«[1].

---

[1] »Dawnej szkole« przypisuje się niekiedy winę wszystkich niepowodzeń, wszystkich niespełnionych zapowiedzi rozwoju duchowego dziecka; podobnie jak partja polityczna, będąca w opozycji i oczekując na dojście do władzy, niespełnienie się wszystkich cudownych możliwości życia społecznego, harmonji, sprawiedliwości, zamożności, potęgi, przypisuje wyłącznie metodom rządzenia partji przeciwnej. Mówi się, naprzykład, że każde dziecko jest urodzonym artystą, i że, jeśli cudowne zapowiedzi się nie ziszczają, jeśli rysunki dziecka zatracają stopniowo swą bezpośredniość, świeżość, artystyczną naiwność kreacji, to winę tego ponosi nauczanie, które starsi, względnie szkoła, stosują doń, »manierując« je u samego wstępu do życia. N. p. dziecko ma swoje ciekawe sposoby przedstawiania perspektywy otoczenia; my »korygujemy« je, jako niezgodne z »zasadami perspektywy« i w rezultacie wpajamy mu naszą nudną, anti-artystyczną, szablonową i martwą »perspektywę prawdziwą«.

(Zdanie wypowiedziane przez H. K. wybitnego artystę i profesora Szkoły Sztuk P., któremu pokazywałem rysunki samorzutne dziecka w okresie 6–7 lat).— Niepodzielam, niestety, tych złudzeń optymistycznych co do rozwoju samorzutnego uzdolnień. Nie szkoła, lecz rozwój logicznej objektywnej świadomości dziecka sprawia, że na miejsce narracji graficznej wchodzą naturalistyczne formy rysunkowe. Tylko rzeczywiste uzdolnienia, tylko wielkie talenty umieją popełniać artystyczne błędy przeciw perspektywie...

Emerson w swoim znanym szkicu o wychowaniu robi interesującą uwagę na temat marnotrawienia sił twórczych jednostki przez ujednostajniające dążności systemu wychowawczego; na rzecz naszego banalnego wyobrażenia o tem, czem dziecko ma się stać, poświęcamy jego rzeczywiste twórcze pierwiastki, które rozwinęłyby się może, gdyby nie nasza interwencja; albowiem w tem, co najbardziej własne, leży prawdziwa wartość indywidualności, nie zaś w tem, co w nas tkwi jako zadatek wspólnego, przeciętnego »ja« socjalnego. Czyniąc tak, jak czynimy, naśladujemy Turków, którzy zabielali bezcenne mozaiki, pozostawione im przez greckich artystów. Emerson rzuca więc hasło: Respect the child! Miejcie szacunek dla dziecka. Pielęgnujcie i zwracajcie uwagę na nowy twór natury. Natura lubi tworzyć analogje, ale nie powtórzenia.

Lecz nie jest to nic innego, jak powrót do haseł Roussa wciąż aktualnych, wciąż tak samo niemal nowych względem tradycyjnych praktyk szkolnych. jak w dniu, kiedy zostały sformułowane: »Cóż należy myśleć o tem wychowaniu barbarzyńskiem, które poświęca teraźniejszość dla niejasnej przyszłości, które obciąża dzieci więzami wszelkiego gatunku i zaczyna od tego, iż je czyni nieszczęśliwem, by mu zgotować w oddali nie wiedzieć jakie szczęście, w którego używanie zdaje się ono tracić wiarę?

...Któż to wie, ile dzieci ginie jako ofiary przesadnej przewidującej mądrości ojca lub nauczyciela?

...Jakaż mądrość jest wam poza człowieczeństwem? Kochajcie dziecko; sprzyjajcie jego zabawom, jego przyjemnościom, jego miłemu instynktowi[1]... Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses«[2]...

ROZDZIAŁ III.

System pedagogiczno-filozoficzny Roussa a pedagogika współczesna.

Powrót do zasadniczych koncepcyj pedagogicznych Roussa: tak możnaby istotnie określić dążności poważnego

[1] Rousseau, Emile ou de l'Education, à Amsterdam, MDCCLXII, księga II, str. 88.

[2] ib. ks. I., l.

odłamu pedagogów współczesnych. Koncepcje te są w głównych zarysach wypowiedziane w »Emilu«; w innych pismach Rousseau przedstawia je w formie złagodzonej, mniej radykalnej, więcej koncesyj czyni praktyce swego czasu.

»Emil«, jak wiadomo miał dotąd nieszczególną reputację w kołach naukowych; przyznawano autorowi genjusz, lecz zarazem wytykano nienaukowość formy, lubowanie się w paradoksach, wypowiadanie zdań obliczonych na efekt, »pour épater le bourgeois«, zwracano uwagę na zależność od Locka, Montesquieugo i t. p.

A jednak jest to jedno z najpotężniejszych dzieł, godne zająć miejsce obok Rzeczypospolitej Platona (z którą zresztą wiele go łączy).

To, co odstręczało od »Emila«, polegało na szeregu ujemnych wartości czysto techniczno-literackich. Książka ta przynosi naprawdę nowe rzeczy; lecz wypowiada je w formie dziwacznej, w której ustępy sentymentalno-powieściowe mieszają się z bystremi analizami filozoficznemi, fantastyczne przykłady (jakoby z życia zaczerpnięte), ze świetnemi obserwacjami; wszystko niewytrzymane w tempie i tonie źle skomponowane, ale genjalne.

Genjalność każdego dzieła polega na sumie prawdziwej nowości, którą przynosi; na zawartym w niem pierwiastku twórczym; na jego zdolności do wchodzenia w realny związek z życiem, zapładniania go niejako. »Emil« mimo krytyki pedantów jest właśnie jednem z takich dzieł; jest w niem ferment twórczy, nie wyczerpany do dzisiaj; to coś, co uczyniło z Kanta i Pestalozzego uczniów Roussa; to, co wywołało przewrót w obyczajach, w stylu życia, co sprzyjało dojrzewaniu rewolucji; a mimo to, możemy stwierdzić, wiele rzeczy i to najcenniejszych w poglądach Roussa na wychowanie człowieka dzisiaj dopiero, zwolna zaczynamy właściwą miarą oceniać i rozumieć. Po tem właśnie można poznać dzieło, które ma długi dech twórczy, że jest ono zdolne wchodzić w amalgamat z różnemi epokami i w każdej odgrywać czynną a odmienną rolę.

Koncesje, które Rousseau uczynił smakowi swej epoki, forma pseudo-powieściowa, obszerne dygresje i paradoksy, wprawdzie przyczyniły się do wielkiej popularności »Emila«,

ale równocześnie dla wzroku przyszłości stworzyły pewnego rodzaju maskę, która zakryła rzeczywiste jego walory. Wyobraźnię ludzką uderzyły jaskrawości »Emila« i z niemi przedewszystkiem wszedł on w świat pokoleń następnych; aż do niedawna oceny kształtowały się pod sugestją tego fałszywego odbicia.

Dopiero od lat kilkunastu datuje się rewizja tych ocen, rewizja naszego stosunku do »Emila«; a co najważniejsza, zaczyna się poważna praca nad rekonstrukcją systemu pedagogicznego Roussa, nad wydobyciem prawdziwego obrazu z pod warstwy błędnych interpretacyj i komunałów, jakiemi został on pokryty.

Pracy tej dokonali dotąd: A. Görland w literaturze niemieckiej[1], E. Claparède[2] i Durkheim[3] we francuskiej; tu należy dodać także studja krytyczne G. Gentilego[4] i G. Marchesiniego[5] w literaturze włoskiej; nie liczę ponadto bystrych uwag, wypowiedzianych przez Deweya i innych amerykańskich i angielskich autorów, passim[6].

Pośród szeregu zarzutów, jakiemi obciążono »Emila«, najpoważniejszy zakrój mają następujące: 1-o wychowanie, proponowane przez autora, jest anti-socjalne, ponieważ Rousseau wyłącza swego wychowanka do 15 r. życia ze świata społecznego, stawia go niejako poza społeczeństwem i oddaje wybranemu wychowawcy;

2-o Rousseau kierował się błędnemi poglądami na rozwój psycho fizyczny dziecka, którego nie znał i o którem nie mogła go pouczyć psychologja współczesna;

---

[1] A. Görland, Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik, Entwurf zu einer Neudarstellung auf Grund seines Emile, Gotha, 1906.

[2] E. Claparède, J. J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance, Rev. mét mor., mai 1912 (391—416)

[3] Durkheim, La »pédagogie« de Rousseau, Rev. mét. mor. 1919 (153—180).

[4] G. Gentile, Sommario die pedagogia, Bari 1923, Vol. I., P. III. Cap. I. (183—196).

[5] G. Marchesini. La modernité des vues pédagogiques de Jean Jacques Rousseau, Scientia, I 1913, (91—96).

[6] Nie pragnąłem podawać wyczerpującej bibljografji przedmiotu, a jedynie te prace, które znam (z wyłączeniem książek, które uważam za bez większej wartości, jak Lemaître lub Viala).

3-o wychowanie Emila nie może wpoić weń głębszych wartości duchowych, skoro do r. 15 wychowuje się on poza pojęciami o prawach i obowiązkach, poza dobrem i złem, kierowany jedynie pobudkami, płynącemi a) z popędu do ekspansji (amour de soi) i b) z awersji do cierpienia, słowem, w płaszczyźnie czystego naturalizmu[1].

Co do psychologji wychowawczej Roussa, to Claparède w studjum o »Funkcjonalnej koncepcji dziecięctwa« twierdzi, że cała psychologja genetyczna współczesna, oparta na teorji ewolucji i na biologji człowieka została antecypowana w zasadniczych zarysach w »Emilu«.

Przedewszzstkiem pierwszy Rousseau postawił w konkretny sposób zagadnienie: do czego służy dziecięctwo? Jest to jedno z tych najprostszych pytań, które najpóźniej zostały postawione; pytań, które z pozoru bardzo łatwe, są w rzeczywistości najtrudniejsze; pytanie tak dalece trudne, że nie zostało w Emilu nawet zauważone przez czas długi.

Istotnie, dopóki rozpatrywano istoty żyjące jako repliki niezmiennego modelu. arche-typu ludzkiego, pytanie to nie mogło być postawione ani docenione. »Ażeby indywidua zostały doprowadzone do stanu doskonałego, muszą wpierw przebiec pewną drogę od punktu wyjścia do punktu dojścia, niby strzała od łuku do celu, i tę właśnie drogę stanowi dziecięctwo. Stąd więc pytać: co oznacza dziecięctwo? jest prostą niedorzecznością: czyż droga, którą przebiega strzała »służy« do czego?[2]

Z punktu widzenia dawniejszych poglądów na dziecko, było ono tylko stanem niedoskonałości, przeznaczonym na

---

[1] Il (Emile) n'a points d'erreurs ou n'a que celles qui nous sont inévitables; il n'a point de vices ou n'a que ceux dont nul homme, ne peut se garantir. Il a le corps sain, les membres agiles, l'esprit juste et sans préjugés, le coeur libre et sans passions... Sans troubler le repos de personne, il a vêcu content, heureux et libre autant que la Nature l'a permis«.

(Emile, wyd. cyt., str. 96) »Il se considère sans égard aux autres, et trouve bon que les autres ne pensent point à lui. Il n'exige rien de personne. Il est seul dans la société humaine, il ne compte que sur lui seul«. (ibid., 95, podkr. moje).

[2] Claparède, op. c. 391. por. także 395.

zniknięcie, niejako złem koniecznem; myślano dziecięctwo w kategorjach stanu dojrzałego, zamiast myśleć je w specyficznych kategorjach właściwych etapom wieku dziecięcego. W rzeczywistości organizm dziecka przedstawia każdej chwili specyficzną równowagę organów, potrzeb i tendencyj, czyli, że w pewnym sensie jest samowystarczalny, doskonały. Że kijanka nie jest jeszcze żabą, nie wynika stąd, żeby była niedoskonałą, mówiąc w sensie funkcjonalnym. Bezwątpienia, jeśli się ją porównywa z tem, czem ma się ona stać pewnego dnia, znajdzie się, że brak jej wielu rzeczy, płuc, łapek i niewiadomo czego jeszcze. Ale, jeśli rozważa się ją z jej stanowiska kijanki, jest ona istotą absolutnie doskonałą: jej skrzele są doskonale przystosowane do jej położenia obecnego, polegającego na przebywaniu w wodzie i łapki sprawiałyby jej w danej chwili tylko kłopot, byłyby nawet niebezpieczne, skoro zachęcałyby ją do opuszczenia swego środowiska zanim posiadła płuca, które pozwolą na pobyt w powietrzu« [1] »...i nikt nie myśli chyba, że przyspieszonoby bardzo tworzenie się dorosłych żab przez obcinanie ogonów kijankom..., co czynionoby prawdopodobnie, dodaje złośliwie Claparède, gdyby żaby posiadały szkoły«! [2].

Jest to t. zw. prawo autonomji funkcjonalnej (a): głosi ono, że »dziecko, samo w sobie uważane, nie jest istotą niedoskonałą; jest istotą przystosowaną do okoliczności, które mu są właściwe; jego działalność duchowa jest uzgodniona z właściwemi mu potrzebami, a jego życie duchowe stanowi jedność« [3].

Otóż to prawo zostało przewidziane i wyrażone przez Roussa w Emilu [4].

Podobnież cztery inne zasadnicze prawa: b) prawo następstwa genetycznego (»dziecko rozwija się w sposób naturalny, przechodząc przez pewną liczbę etapów, które

---

[1] Claparède, J. J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance.

[2] Claparède, Psychol. dziecka, przekład polski, 1913, str. 130.

[3] Claparède. J. J. Rousseau... str. 406.

[4] »Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre«.

następują po sobie w stałym porządku«)[1]; c) prawo ćwiczenia genetyczno-funkcjonalnego): »1-o ćwiczenie pewnej funkcji jest warunkiem jej rozwoju; 2-o ćwiczenie pewnej funkcji jest warunkiem rozwinięcia się pewnych innych funkcyj późniejszych«[2]; d) prawo przystosowania funkcjonalnego (»działanie zostaje spowodowane, jeśli z natury zaspokaja potrzebę lub interes danej chwili«)[3]; e) prawo indywidualności (każde indywiduum różni się pod względem cech fizycznych i psychologicznych od innych«)[4].

Wszystkie te pięć praw, stanowiące ogólną podstawę nowoczesnej funkcjonalnej i psycho-biologicznej koncepcji dziecięctwa są już, zdaniem Claparèda, zawarte w »Emilu«.

Nie mam zamiaru zatrzymywać się tutaj dłużej na tych kwestjach, ponieważ leżą one na obwodzie niniejszej pracy; przytaczam je jedynie dla zilustrowania kierunku, w jakim podążają współczesne koncepcje zarówno teoretyków psychologji pedagogicznej (Claparède) jak i praktyków-reformatorów (Montessori, Dewey. Parkhurst); jest to kierunek, który usiłuje obrać za bezwzględny punkt wyjścia samo dziecko wraz z całą jego dynamiką rozwojową; rola wychowawcy ma się ograniczyć do czuwania nad tem, aby dziecko w swych procesach wzrostu i rozwoju psycho-fizycznego nie napotykało przeszkód, któreby krępowały jego rozmach samorzutny, a nadto do podsuwania materjałów, potrzebnych w tych procesach, do stwarzania sytuacyj w otoczeniu, sprzyjających i wspomagających procesy samorzutne i naturalne.

Zasadniczo te konsekwencje i ten kierunek został już wskazany w »Emilu«. Lecz Rousseau nie ogranicza się, jak wiadomo, do czysto psychologicznych zagadnień rozwoju dziecka, przeciwnie, omawia je raczej w sposób niesystematyczny, epizodyczny; przenosi zato dyskusję na grunt inny, na grunt swych koncepcyj socjologicznych (jeżeli można tak anachronicznie stosować tę nazwę do rozważań Roussa na temat cywilizacji). Przypatrzmy się im bliżej.

---

[1] Claparède, J. J. Rousseau... str. 397.
[2] Claparède, ibid. str. 400.
[3] Ibid str. 403.
[4] Ibid. str. 409.

Dwie koncepcje stanowią podstawę filozofi socjologicznej Roussa: 1-o koncepcja »natury ludzkiej«; 2-o teorja wpływu życia w cywilizacji na tę pierwotną naturę ludzką. Co się tyczy pierwszej, to stanowi ona wykwit i corollarium teorji »prawa naturalnego«, rozwiniętej w XVIII stuleciu[1], na podstawie przekazanej w dziełach starożytności, głównie zaś w Polityce Arystotelesa i u Stoików[2].

System wychowawczy Roussa jest nie tyle wynikiem bezpośrednim jego psychologji, ile zastosowaniem pedagogicznem jego teoryj dotyczących »natury ludzkiej« i wpływu życia w cywilizacji na tę naturę.

Pojęcie »natury« u Roussa nastręczało zawsze i dotąd nastręcza wiele sposobności do krytyki; nigdzie bowiem autor nie mówi nam jasno, co rozumie przez ten termin w całej jego rozciągłości; zawsze daje tylko definicje ułamkowe, wynikające z przystosowania do pewnego ciaśniejszego zakresu; jeżeli więc zestawić te różne częściowe znaczenia, objęte stale tym samym wyrazem, otrzymuje się wrażenie chaosu i sprzeczności. Przytem, jak sam Rousseau zaznacza, trudno nieraz autorowi piszącemu duże dzieło a torującemu drogę wśród nowych zagadnień, utrzymać się stale i ściśle przy tych samych znaczeniach terminów.

Mamy tu więc do czynienia z niezakończonym procesem twórczym, z kształtowaniem się treści intelektualnych mających ująć pewną złożoną grupę stosunków a niedostatecznie jeszcze zanalizowanych (co się zazwyczaj osiąga dopiero ex post, gdy proces jest już zakończony, psychologicznie martwy). W takich wypadkach istnienie pewnych niejasności a nawet sprzeczności nie może być jeszcze uważane za powód do odjęcia wartości naukowej danej teorji.

Musimy więc z góry się zgodzić, że »natura« Roussa, to pewien myślowy kompleks znaczeń, pomiędzy któremi intuicyjnie wyczuwa on pewną wewnętrzną jedność, nie zawsze umiejąc znaleźć tej jedności intelektualny wyraz. Kom-

---

[1] Za punkt zwrotny uważane jest dzieło H. Grotiusa, De jure belli et pacis, Paris, 1622.

[2] Por. P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, Leipzig, II Aufl. 1916 str. 367, 375.

pleks ten jest dziś tem bardziej trudny do oznaczenia, że wyrósł na tle polemicznem; Rousseau podejmuje pewne zagadnienia tak. jak przekazała je współczesna mu kultura przeciętna epoki lub tak, jak znalazł je sformułowane u Locka, Montesquieugo, Hobbesa, Helvetiusa; myśl autora »Emila« rozwija się nie zawsze w stosunku bezpośrednim do rzeczywistości; częściej snuje wątek dostarczony przez lekturę Platona, Hobbesa, Grotiusa lub Buffona; niekiedy zaś rozjaśnia się i krystalizuje w walce z Lockem czy Helvetiusem. Nigdzie Rousseau nie daje systematycznego ujęcia; zmienia punkty widzenia; raz, jak w artykule o »Ekonomji politycznej« i »Uwagach o rządzie polskim« patrzy na funkcję wychowawczą ze stanowiska par excellence socjalnego; to znowu, jak w »Nowej Heloizie« lub »Emilu« ze stanowiska ściśle indywidualistycznego, starając się zdeprecjonować do minimum socjalne strony tej funkcji.

W interpretacji poglądów Roussa będziemy szli przedewszystkiem za Emilem, ponieważ tam zostały one w sposób najbardziej stanowczy i najobszerniej wyrażone, a także, co ważniejsze, ten właśnie kompleks najbardziej harmonizuje z całym dalszym rozwojem pedagogji. Według Marchesiniego »niepodobna dobrze rozumieć pedagogji współczesnej bez Roussa« (w sensie »Emila«)[1]. Innemi słowy, w myśli Roussa były różne możliwości i my dzisiaj idziemy pod znakiem jednej głównie — mianowicie tej, jaka dominuje w »Emilu«.

Najpierwszą i najłatwiejszą interpretacją — ale zarazem najbłędniejszą — jest ta, która Wolterowi dała powód do znanego żartu na temat »powrotu do natury«; u Roussa powrót do natury nie oznacza powrotu do dzikości (pomimo, że w wielu ustępach swych dzieł pojmuje stan dzikości idyllicznie, w myśl wieku oświecenia).

Bez większego znaczenia również będzie dla nas potoczne znaczenie wyrazu natura, jako fizycznego otoczenia człowieka.

A. Pierwsze przybliżenie w kierunku najbardziej isto-

---

[1] Op. cit. 92. Również Görland w swej rekonstrukcji systemu pedagogicznego Roussa idzie za »Emilem«.

tnym dla myśli Roussa jest to, które się opiera na odróżnieniu: »człowiek natury« i człowiek taki, jakim go czynią okoliczności zewnętrzne.

Według Roussa istnieje coś, co stanowi pierwotną naturę ludzką, niejako zasadniczą, żywiołową konstytucję człowieka, na której zaszczepiona jest wtórna natura, złożona z wpływów zewnętrznych względem tej pierwszej (a do tych wpływów zewnętrznych zalicza autor także cywilizację) i zmian pod działaniem okoliczności przypadkowych[1]. »Podobnie jak posąg Glaucusa, który czas, morze i nawałnice tak zniekształciły, iż stał się podobny do zwierzęcia raczej, niż do bóstwa, dusza ludzka, przeinaczona w łonie społeczeństwa przez tysiące przyczyn wciąż się odradzających. przez nabycie mnóstwa poznań i błędów, przez przemiany, zaszłe w budowie ciał, przez nieustanny wstrząs namiętności, zmieniła, że się tak wyrażę, swą powierzchowność. tak dalece, iż trudno ją rozpoznać prawie; i zamiast istoty, działającej zawsze wedle pewnych i niezmiennych zasad, zamiast tej niebiańskiej i majestatycznej prostoty, którą tchnął w nią jej twórca, znajdujemy już tylko niekształtny kontrast namiętności, która pragnie rozumować i rozumu, opanowanego szaleństwem«[2]. Jakże dalecy jesteśmy w tej koncepcji od »stanu dzikości« i »chodzenia na czterech łapach«! Rousseau przemawia tu w duchu Platona! »Natura« wewnętrzna człowieka — to idea, boski wzór, zamglony i zamazany w odbiciu zmysłowem; z tą jedynie różnicą, że przez to odbicie zmysłowe Rousseau rozumie historję człowieka, to, co czas i losy czynią z niego[3].

---

[1] »Comment l'homme viendra -t- il à bout de se voir tel que l'a formé la nature (= nat. zewnętrzna) à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a du produire dans sa constitution originelle et de démeler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrés ont ajouté ou changé a son état primitif«. Discours sur l'origine de l'inégalité... Paris, Flammarion, Préface, str. 74.

[2] Ibid.

[3] Ażeby jaśniejszą uczynić tę koncepcję »natury wewnętrznej« i uwydatnić jej związek z Platonem. przytoczę następujący urywek z »Rzeczypospolitej« (Księga dziesiąta). Jest to jeden z najbardziej fa-

B. Jakież to losy? jakie wpływy? — dla Roussa są to przedewszystkiem wpływy życia socjalnego. Nie wszystkie jednakże. Twierdzić tak, byłoby to zniekształcać myśl Roussa. Jedynie te, które nie rozwijają się z wewnętrznej natury człowieka, lecz każą mu działać i czuć wedle obcych norm, te które są heteronomiczne, są szkodliwe. Wszystko co istotnie cenne i konstrukcyjne w cywilizacji, pochodzi z rozwoju czynników autonomicznych natury ludzkiej [1].

Wychodząc z tego założenia Rousseau ilustruje je na

---

scynujących obrazów Platona. Odnosi się właśnie do owego Glaukosa, wspomnianêgo przez Roussa. (Rybak Glaukos był zamieniony w bożka morskiego).

(Sokrates mówi o nieśmiertelności i o poniżeniu duszy w jej istnieniu ziemskiem):

»By poznać dobrze jej prawdziwą naturę, nie należy jej uważać, jak my to teraz czynimy, w stanie poniewierki, w jaki wprawia ją połączenie z ciałem, tudzież zło wszelkie, które płynie z tego związku; trzeba uważnie spojrzeć na nią oczyma ducha, jaką jest sama w sobie, wyzwolona od wszystkiego, co obce. Zobaczy się wtedy, że jest nieskończenie bardziej piękna; jaśniej przejrzy się różne rodzaje sprawiedliwości, niesprawiedliwości i inne sprawy, o którycheśmy mówili.

Wszystko, cośmy powiedzieli o duszy, jest prawdą ze względu na objawy jej obecnego stanu. Podobnież ci, którzy zobaczyliby teraz żeglarza Glaukosa, zaledwie z trudem rozpoznaliby jego kształt pierwotny, ponieważ z dawnych części ciała, jedne zostały połamane, inne zżarte i zupełnie zniekształcone przez fale, a zaś nowe członki utworzyły się z muszli, ziół morskich i żwiru, tak, że przypomina on raczej potwornego zwierza, niż człowieka, takiego, jakim był przedtem: tak samo my też widzimy duszę w stanie, w jakim jej niezliczone nędze zacierają właściwą jej postać«. Platonis Opera, ed. J. Burnet, Oxford, b. d. t. IV. 611.

[1] To i tylko to znaczenie ma często przytaczane, ale najczęściej mylnie rozumiane pierwsze zdanie, którem Rousseau zaczyna »Emila«: »Wszystko jest dobre co wychodzi z rąk twórcy rzeczy, wszystko się wyradza w rękach człowieka«. Optymizm Roussa odnosi się do tej idei, która człowieczeństwo człowieka, jego »wewnętrzną«, »pierwotną« naturę stanowi. Jest to dobro nie zaktualizowane (przez »dobro« w zwykłem znaczeniu Rousseau rozumiał to samo co i my, t. j. przejaw socjalny, zaktualizowany). »Dobroć« natury ludzkiej dla Roussa jest czysto potencjalna« — jest to raczej »perfectibilté« niż »perfection« (por. Discours sur l'inégatité, 116).

szeregu wypadków konkretnych. Przytoczymy tu tylko jeden najcharakterystyczniejszy.

Rousseau odróżnia dwa zjawiska psychologiczne, będące źródłem naszych czynów: 1-o »miłość siebie« (amour de soi) i 2 o »miłość własna« (amour propre).

Pierwsze jest podstawową tendencją natury ludzkiej, składnikiem jej »konstytucji pierwotnej; drugie jest deprawacją tej natury, powstałą na tle współżycia, na tle socjalnem. Pierwsze oznacza po prostu wrodzoną dążność do samozachowania się, przyrost życiowości, ekspansję[1]; drugie jest namiętnością wtórną, pochodzącą stąd, że człowiek porównywa się z innymi (w następstwie: zazdrości lub przejmuje się pychą)[2], że przestaje na swe własne losy patrzeć własnemi oczami, mierzyć je miarą własnych sił i potrzeb, a patrzy niejako cudzym wzrokiem i mierzy cudzemi siłami, większemi lub mniejszemi, a w każdym razie innemi, niż jego własne. Człowiek, działający wyłącznie z pobudek, płynących z »amour de soi«, rozporządza każdej chwili funkcjonalną harmonją sił i potrzeb i ich ekwiwalentów psychologicznych: zainteresowaniem, popędem, dążeniem; człowiek, działający z pobudek »amour propre« jest niewolnikiem przyjętych z zewnątrz pojęć i ocen: jego harmonja funkcjonalna, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, jest zburzona. Staje się on tem, co nazywamy »człowiekiem złym« istotą zdeprawowaną, przeciwną własnej naturze[3].

---

[1] »La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi: passion primitive, innée, antérieure a toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications.

L'amour de soi-même est toujours bon, et toujours conforme à l'ordre«. Emile, IV, 101.

[2] »Ainsi ce qui rend l'homme essentiellement bon, est d'avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant, est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup a l'opinion (ibid. 103).

[3] »Et voilá comment, l'homme étant bon, les hommes deviennent méchants. C'est à chercher comment il faudrait s'y prendre pour les empêcher de devenir tels, que j'ai consacré mon livre«. (Lettre à M. de Beaumont archevêque de Paris, Oeuvres. Paris 1851; t. II str. 760).

Na tym przykładzie staje się jasnym, jak sądzę, użytek, jaki w zastosowaniach psychologicznych konkretnych Rousseau czyni z tej koncepcji, którą oznaczyłem jako B[1].

C. Pierwotna natura ludzka przejawia się psychologicznie pod postacią dyspozycyj wrodzonych, stanowiących ogół danych, zasadniczo niezmiennych, właściwych danej jednostce i tworzących jej charakter. Dyspozycje te są dziedziczne i wyrażają zarówno cechy rodzajowe człowieka, jak i jego indywidualność specyficzną.

(Rousseau staje tu w ostrem przeciwieństwie do Helvetiusa i Locka; Helvetius twierdzi, że genjusz jest niejako równo podzielony pomiędzy ludźmi i że jedynie okoliczności, które na jego rozwinięcie się pozwalają, są rzadkie. Locke uważał dziecko za »białą kartę papieru, na której wychowawca wpisuje takie litery, jakie mu się podoba«). Należy rozwijać dyspozycje wrodzone, ponieważ ich kapitał jest tem, z czego człowiek wydaje, tworząc swe życie, zarówno w znaczeniu biologicznem jak socjalnem[2].

D. Do »natury człowieka« należeć będą również niektóre jego nabytki psychologiczne indywidualne, te mianowicie, które zostały zdobyte przez bezpośrednie obcowanie z rzeczami) z naturą zewnętrzną, jej prawami); będą to: nawyknienia (habitudes)[3], reakcje uczuciowe, poczucia odpowiedności lub nieodpowiedności (convenance ou disconvenance)[4]; sądy o zgodności lub niezgodności z ideą szczęścia lub doskonałości, której dostarcza nam rozum[5].

---

[1] Stąd, zarzut anti-socjalności nauki Roussa, jeżeli się go opiera jedynie na niektórych jego zdaniach na temat deprawującego wpływu życia w cywilizacji, uważam za niesłuszny, jeżeli wziąć pod uwagę wszystko, co wyżej powiedziano. Jednakże są inne strony systemu, które dają poważniejsze powody do takiego zarzutu.

[2] »Nos passions naturelles sont très bornées; elles sont les instruments de notre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjuguent et nous detruisent nous viennent d'ailleurs, la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice«. (Emile, IV. 100)

[3] Ibid. I, 5.

[4] Ibid

[5] Emile. I, 5.

Wśród nabytków psychologicznych indywidualnych jedne będą więc niezgodne, inne zgodne z naturą. Te ostatnie zalicza Rousseau do natury [1]

E. Do »natury« należą idee rozumu (por. n. p. wyżej przytoczona idea doskonałości). Są to zarówno idee teoretyczne jak praktyczne [2]. Tak n. p. dla Roussa, poczucie słuszności jest wrodzone i rozwija się z wewnętrznej natury człowieka (Aprioryzm intelektualny i moralny).

F. Człowiek natury jest absolutną całością — »l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable«; w porządku socjalnym ten człowiek staje się »wartością ułamkową, zależną od mianownika«, to zn. w tym wypadku od grupy społecznej, dla której jest on tem lub owem: »obywatel rzymski nie był ani Caiusem ani Luciusem; był rzymianinem«. »Dobre instytucje społeczne są to te, które najskuteczniej umieją wynaturzać człowieka, odbierać mu jego istnienie absolutne, aby dać mu w zamian względne, przenieść jego »ja« do jedności wspólnej« [3].

»Do »natury« należy równość zasadnicza ludzi, »skoro w porządku natury wszyscy są równi, ich wspólnem powołaniem jest stan ludzki... Czy przeznaczy się mego wychowanka do rzemiosła rycerskiego, czy do kościoła... mało mnie to obchodzi. Przed »powołaniem« ze strony rodziców, natura powołuje go do życia ludzkiego. Żyć — oto rzemiosło, którego nauczyć go pragnę« [4].

---

[1] »L'éducation n'est certainement qu'une habitude. Or n'y a-t-il pas des gens qui oublient et perdent leur éducation? d'autres qui la gardent? d'où vient cette difference? S'il faut borner le nom de nature aux habitudes conformes à la nature, on peut s'épargner ce galimathias« (ibid.). (Rousseau robi tu fałszywą paralelę pomiędzy zjawiskiem regresji psychologicznej a nawyknieniami przeciwnemi naturze (np. zmuszenie pędu rośliny do rośnięcia w innym kierunku, niż przeciwny kierunkowi wzrostu korzenia).

[2] Czuję się zwolniony z obowiązku bliższego uzasadniania tego twierdzenia, ponieważ zostało ono rozwinięte, niebezzasadnie mojem zdaniem (z pewną może przesadą w kierunku transcendalizmu Kanta, raczej jednak terminologiczną, niż rzeczową) przez Görlanda w przytoczonej pracy (por. str. 16—22).

[3] Emile, I, 7.

[4] Emile, I, 11.

G. Pozostaje wreszcie natura w fizjologicznym sensie, prawidłowo funkcjonujący organizm. Emil ma być »dobrze zbudowanem zwierzęciem«.

H. Jako dalszy wątek koncepcji »natury« pozostaje jeszcze życie pełne. »Żyć nie znaczy tylko oddychać, to znaczy działać, czynić użytek z naszych zmysłów, z naszych władz, ze wszystkich części nas samych, które dają nam uczucie istnienia. Człowiek, który żył najwięcej, to nie ten, który ma najwięcej lat, lecz ten, który najbardziej czuł życie«[1].

Do życia pełnego należy swobodny rozwój sił i potrzeb fizycznych, zarówno jak umysłowych i moralnych.

Zamiast tej wolności rozwijający się człowiek spotyka na każdym kroku powijaki przesądów obyczajowych, religijnych, kastowych etc.[2].

I. Wreszcie, socjologiczny aspekt »natury«. Wpatrzony we wzory małych republik greckich, Rousseau zdaje się sądzić, że wraz z niemi zginęły »ojczyzny«. Wielkie mechanizmy państwowe, obce zainteresowaniom obywatela, nie są już tem samem. Zamiast ugrupowań naturalnych, powstały ugrupowania sztuczne, rozwijające się przez podbój, poświęcone widokom imperjalistycznym. Tak przynajmniej tłomaczę sobie zdanie Roussa: »...niema już ojczyzny i nie może być obywatela. Te dwa wyrazy ojczyzna i obywatel powinny być usunięte z języków nowożytnych«[3].

Na podstawie tego kompleksu idej, krystalizujących się wokół pojęcia »natury« Roussa łatwo nam będzie zrozumieć jego koncepcje pedagogiczne. W istocie są one tylko zastosowaniem do instytucji społecznej wychowania pojęć, które Rousseau urobił sobie w stosunku do instytucyj społecznych wogóle (w ich odniesieniu do człowieka naturalnego).

Rousseau tworzył, pisząc »Emila«, jak gdyby corollaria pedagogiczne do każdego z tych znaczeń »natury«, jakie istniały w jego umyśle. Przejdźmy je po kolei.

---

[1] ibid, I, 13.

[2] »L'homme civil naît, vit, et meurt dans l'esclavage... Tous nos usages ne sont qu'assujettissement, gène et contrainte«. Emile, I, 13.

[3] Oczywiście jest to wyraz goryczy, a nie życzenia (bo i z taką interpretacją udało mi się kiedyś spotkać).

A. Zadaniem wychowania będzie dążenie do odnalezienia w wychowanku i utrwalenia w nim jego »człowieczeństwa«, jego natury głębokiej i pierwotnej; z pod rysów zwierzęcych posągu odczytanie rysów bóstwa.

B. Usuwanie szkodliwych następstw tych wpływów socjalnych, które prowadzą do fałszywej socjalizacji człowieka, na korzyść wpływów socjalnych cennych. Do wpływów socjalnych szkodliwych należą: opinja, »prestige«, fałszywe ambicje; do wpływów cennych: te, które rozwijają uczucia altruistyczne. Uczucia te rozwijają się drogą naturalną, z wrodzonej człowiekowi zdolności do sympatji, w znaczeniu współczucia, unisona psychologicznego ze stanami naszych bliźnich[1]. Stąd Rousseau usuwa z wychowania Emila wszelkie współzawodnictwo, wszelkie porównywanie się z innymi ludźmi; jedyne porównanie i jedyną chlubą, jaka płynie z porównania, a na jaką mu pozwala, to porównanie z przezwyciężonemi etapami własnego rozwoju[2].

Pozytywnemu wychowaniu moralnemu i socjalnemu poświęca Rousseau księgę IV »Emila«: ma ono nastąpić dopiero po 15 r. i stanowić niejako szereg inicjacyj, wprowadzających Emila w społeczeństwo.

C. Dyspozycje wrodzone pierwotne są nieliczne, niezbędne dla zachowania i równowagi organizmu; rozwijają się następczo. Same w sobie nie są nigdy ani złe, ani dobre moralnie; stają się takiemi dopiero zależnie od użytku, jaki z nich czynimy; biologicznie natomiast są zawsze dobre. Nie należy w wychowaniu starać się ich tępić[3].

---

[1] »Force d'expansion par laquelle l'individu s'identifie avec son semblable et en ressent les douleurs«. — Dzięki temu jest możliwa »uniwersalizacja osoby«, przeniesienie się myślowe z naturalnej płaszczyzny ego-centryzmu na płaszczyznę, w której istnieją liczne »ja« równouprawnione.

[2] »...Surtout point de vanité, point d'émulation, point de gloire, point de ces sentiments qui nous forcent de nous comparer aux autres; car ces comparaisons ne se font jamais sans quelque impression de haine contre ceux qui nous disputent la préférence, ne fût-ce que dans notre propre estime. Alors il faut s'aveugler ou s'irriter, être un méchant ou un sot: tâchons d'éviter cette alternative« (Emile, IV, 129).

[3] »... Je trouverais celui qui voudroit empêcher les passions de naître presqu'aussi fou que celui qui voudra les anéantir (ibid. 100).

Przekształcają się one w ujemnym kierunku pod wpływem nieodpowiedniego wychowania[1].

Jednakże Rousseau zdawał sobie sprawę z tego, że jest rzeczą korzystną opóźnianie występowania niektórych tendencyj n. p. seksualnych.

Trzeba o ile możności »przedłużać dziecięctwo« ponieważ jest to najbardziej twórczy w sensie psycho-fizycznym okres życia. »Ten okres nie trwa nigdy dosyć długo w stosunku do użytku, jaki mamy z niego zrobić i jego znaczenie wymaga nieprzerwanej uwagi: Oto dlaczego kładę nacisk na sztukę przedłużania go«[2]. Rousseau podaje nawet pewne wskazówki techniczne w celu tej »sublimacji tendencyj« (jakbyśmy dziś powiedzieli)[3].

Na tej podstawie dopiero można zrozumieć i ocenić to, co Rousseau nazwał terminem, który wywołał tyle nieporozumień: wychowanie negatywne.

Wychowanie błędne, to przeciwieństwo negatywnego, wychowanie pozytywne: polega ono na tem, że albo wprowadzamy w rozwój naturalny czynniki obce, niewyrastające bezpośrednio z dyspozycyj (wzgl. potrzeb) wrodzonych dziecka; albo wyprzedzamy ten rozwój, wprowadzając przedwcześnie pierwiastki, których potrzeba jeszcze w rozwoju naturalnym się nie przejawiła. »Nazywamy wychowaniem pozytywnem to, które dąży do kształtowania ducha przed czasem i dawania dziecku poznania obowiązków człowieka dorosłego«[4].

Widzimy, że w tę obszerną koncepcję wchodzą niemal

---

[1] »La jeunesse ne s'égare jamais d'elle-même, toutes les erreurs lui viennent d'être mal conduite... C'est un torrent qui renverse vos impuissantes digues et brise tout: élargissez son lit et le laissez courir sans obstacle, il ne fera jamais de mal... Il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain... (Lettre à M. de Beaumont... Oeuvres, II, 760—63(.

[2] Emile, IV, 142. »Un des meilleurs préceptes de la bonne culture est de tout retarder tant qu'il est possible« (ibid.).

[3] »Quand l'âge critique approche, offrez aux jeunes gens des spectacles qui les retiennent. et non des spectacles qui les excitent: donnez le change à leur imagination naissante par des objets qui, loin d'enflammer leurs sens, en répriment l'activité« (ibid., 139 i nst.).

[4] Lettre 764.

wszystkie metody pedagogiczne tradycyjne; jak walka przeciw nim rozwija się coraz radykalniej w amerykańskich dążeniach reformatorskich, idąc wprost po linji wskazanej przez Roussa.

Wychowanie jedynie słuszne — to wychowanie, które »dąży do wydoskonalenia organów, narzędzi naszych poznań, zanim poddamy same poznania i przygotowuje do używania rozumu przez ćwiczenie zmysłów«[1].

Jest to wychowanie »negatywne«, ponieważ zabrania ono wtrącania do rozwoju naturalnego czynników obcych czy to w sensie deformacji pochodzącej z fałszywej socjalizacji, z przesądów, z opinji, czy też w sensie wyprzedzania rozwoju[2].

Wychowanie winno być funkcjonalne t. j. nie naruszać równowagi naturalnej, istniejącej w każdym okresie rozwoju dziecka, pomiędzy jego narzędziami, potrzebami, a poznaniami. Usunąć przymus i autorytet: dziecko go nie potrzebuje, jeżeli ta harmonja trwa; autorytet i przymus dopiero wówczas stają się konieczne, kiedy wprowadzamy do umysłu dziecka pierwiastki, które nie odpowiadają jego zapotrzebowaniu i naruszamy w ten sposób równowagę jego prawa biologicznego popytu i podaży.

D. Należy podtrzymywać nabytki psychologiczne (przyzwyczajenia, reakcje życiowe, sądy wartościujące) »zgodne z naturą«; odsuwać warunki, któreby wprowadzały nabytki niezgodne, (wtórne, ujemne). Jako konsekwencja tego założenia wypłynęła potrzeba usunięcia Emila ze społeczeństwa i powierzenia wybranemu wychowawcy. Nie możemy bowiem panować nad samorzutnemi wpływami otoczenia; a te właśnie wpływy przynosiłyby ustalanie się nabytków psychologicznych niezgodnych z naturą.

E. Jeżeli istnieje aprioryzm intelektualny i moralny,

---

[1] ibid.

[2] Roussseau podaje taką n. p. ilustrację: »Quand vous lui dites que la »Divinité n'est rien de ce qui peut tomber sous les sens«, ou son esprit troublé n'entend rien, ou il entend qu'elle n'est rien. Quand vous lui parlez d'une »intelligence infinie«, il ne sait ce que c'est qu'intelligence et il sait encore moins ce que c'est qu'infini«. (Lettre à M. de Beaumont.. Oeuvres, II, 765).

(intuicja) to usunięcie Emila z sfery samorzutnych oddziaływań społecznych nie wpłynie na urobienie się jakiegoś antispołecznego usposobienia; przeciwnie, jego natura społeczna będzie mogła jeszcze lepiej rozwinąć się samorzutnie, podobnie jak jego członki fizyczne; albowiem, jak powiada Rousseau, »l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre, les premiers mouvements de la nature sont toujours droits«[1].

Całe to założenie było dla Roussa konieczne, jeżeli zasada wychowania negatywnego miała obejmować nietylko rozwój fizyczny, ale i moralny dziecka.

F. Emil ma być wychowany nie dla pewnej tylko klasy społecznej, zawodu, religji: »l'état de l'homme«, jego człowieczeństwo ma być wykształcone. Nie ma on być anti-socjalny, lecz »naturalny«, a — socjalny. Przystosowanie się socjalne przyjdzie mu wyrobić sobie później; uczyni to bez szkody dla swej »natury«, posiadając ją dostatecznie rozwiniętą przez wychowanie negatywne, ażeby się mogła oprzeć deformacjom socjalnym. Będzie znał »rzemiosło życia« na każdem stanowisku, jakie zajmie.

G. Rozwój fizyczny jest podstawą wyłączną pierwszego okresu wychowania Emila: do 12 lat może on »nie umieć odróżnić ręki lewej od prawej«. będzie za to miał je dobrze rozrośnięte. Do tego samego celu będą dążyły profilaktyczne zabiegi w celu hamowania instynktu seksualnego.

H. Wychowanie ma dążyć do pełni życia, do czynienia normalnego użytku ze wszystkich władz; do rozwoju wszechstronnego.

I. W kwestji »wychowania obywatelskiego« (względnie narodowego) Rousseau się waha; po za pewną niechęcią do ujarzmiającego jednostkę wpływu grup, nie wysnuwa konsekwencyj politycznych, tem bardziej wychowawczych; wiadomo natomiast, że w »Uwagach o rządzie polskim« zajął stanowisko narodowo-państwowe zdecydowane.

Pozostaje jeszcze jedna uwaga, w związku ze stosunkiem »natury zewnętrznej« (t. j. praw przyrody) do rozwoju naturalnego. Rousseau wielbi wychowującą siłę »konieczno-

[1] ibid, 763.

ści« (przyczynowości); czyni ją nawet najważniejszym i można nawet powiedzieć jedynym bezpośrednim, »pozytywnym« wychowawcą Emila w ciągu dwu pierwszych okresów (t. j. zanim wejdzie on w świat stosunków socjalnych). Nie »powinieneś« lub »nie wolno ci tego« ma słyszeć Emil, lecz stanowczy głos natury: »musisz« albo »nie możesz«.

Wszelkie »sankcje wychowawcze«, w okresie późniejszym nawet będą o tyle tylko, według Roussa, zbawienne, o ile swym charakterem i strukturą będą zbliżały się do »sankcyj naturalnych«. (Myśl, na której oparli się później Spencer i Tolstoj). (C. d. n.)

Sprawozdania.

Znamierowski Czesław, *Podstawowe pojęcia teorji prawa.* Część pierwsza: układ prawny i norma prawna. Poznań, 1924, Fiszer i Majewski, str. 159.

Z zadowoleniem stwierdzić można, iż w czasie powojennym literatura polska w zakresie filozofji prawa rośnie i rozwija się. Związane to jest, jak się zdaje, z faktem utworzenia specjalnych katedr temu przedmiotowi poświęconych na nowych uniwersytetach polskich. Tem się również tłumaczy częste używanie nazwy »Teorji prawa«, przyjętej w oficjalnych programach wydziałów prawnych. Obok znanych prac Krzymuskiego, Jarry i Rundsteina, ukazała się obecnie ciekawa rozprawa Dra Znamierowskiego.

Autor postawił sobie za zadanie analizę pojęć podstawowych, związanych z teorją prawa. Rozbiera on pojęcie normy postępowania, źródła obowiązywania normy, pojęcie działania i jego stosunek do obowiązywania normy, wreszcie t. zw sytuację tetyczną. W końcu określa układ prawny, jako układ konstrukcyjno-koercytywny, spełniający warunki następujące: 1. grupa musi być conajmniej dwuosobową, 2. funkcją najważniejszą tego układu jest rozgraniczenie sfer wolności członków grupy, 3. w grupie prawnej musi istnieć conajmniej jeden organ grupy. a mianowicie organ egzekucyjno-karzący, 4. układ prawny musi konstruować conajmniej dwa akty tetyczne grupy, jako całości: karanie i egzekwowanie. Normą prawną nazywa autor każdą normę tetyczną, wchodzącą w skład układu prawnego.

Praca powyższa jest niewątpliwie poważnym wysiłkiem naukowym. Szczególnie korzystnie uderza w niej wielka kultura filozoficzna w szerszem znaczeniu tego słowa, obejmującem t. zw. nauki filozoficzne. Właściwość ta jest bardzo rzadka w pracach związanych z teorją prawa. Z tego stanowiska praca Dra Znamierowskiego zajmie zapewne poczesne miejsce w polskiej literaturze naukowej, dotyczącej tego działu. Pracę tę charakteryzuje również znaczna samodzielność myślenia, stanowiąca podstawowy warunek produkcyjnej pracy w dziedzinie filozofji prawa. Nawet tam, gdzie stanowisko autora mogłoby wywołać krytykę, zasługuje na podkreślenie tendencja do samodzielnego rozwiązywania postawionego zagadnienia.

Nie znaczy to, by książka Dra Znamierowskiego nie wzbudzała

wątpliwości i to w wielu punktach. Jakkolwiek pisana poprawną polszczyzną, jednakże z powodu nagromadzenia wielkiej ilości definicyj i częściowo nowej terminologji jest niekiedy mało przejrzysta i trudna do zrozumienia. Np. mało zrozumiałym jest jeden z zasadniczych podziałów autora na normy »konstrukcyjne« z jednej strony i inne normy (do których należą normy »koercytywne«) z drugiej strony. Różnica — zdaniem autora — polega na tem, że norma konstrukcyjna stwarza nowe możliwości działania bez niej nie istniejące, natomiast norma koercytywna operuje działaniami już gotowemi, danemi przez naturę. Otóż rozróżnienie to wzbudza pewne wątpliwości. Jeżeli bowiem przez pojęcie »nowych możliwości działania« będziemy rozumieli działanie fizyczne, to żadna norma nie może stworzyć nowej możliwości działania fizycznego. Jeżeli zaś przez działanie będziemy rozumieli zmiany fizyczne i psychiczne, to każda norma stwarza nowe możliwości działania, bo każda norma powoduje rozpatrywanie pewnych działań fizycznych z nowego punktu widzenia, mianowicie z punktu widzenia tej normy

Poważniejsze wątpliwości wzbudza praca Dra Znamierowskiego ze stanowiska prawnego. Czytelnik, biorąc książkę do ręki i czytając jej tytuł, przypuszcza, iż znajdzie w niej analizę podstawowych pojęć teorji prawa W rzeczywistości lwią część książki wypełniają rozważania logistyczne dotyczące życia społecznego i tylko pośrednio związane ze zjawiskami prawnemi. Zasadnicze zagadnienia teorji prawa (samo pojęcie teorji prawa, stosunek teorji prawa do filozofji prawa, zagadnienie celu w prawie, znaczenie »obowiązywania« normy i różnica z »obowiązywaniem« moralności, kwestja źródeł prawa, stosunek prawa do państwa, specyficzna istota stosunku prawnego, kwestja zasadniczych wartości prawnych i t. d) nie zostały w tej pracy uwzględnione i wyświetlone. Autor wprawdzie porusza w kilku miejscach kwestję źródeł prawa, a nawet twierdzi, iż »nowoczesna teorja prawa prostą sprawę źródeł prawa zagmatwała doszczętnie« Sądzi on, że kwestja jest prostą, bo jedynem źródłem obowiązywania normy jest »stanowienie«. Być może rozwiązanie takie jest wystarczające ze stanowiska logiki, ale nie może być wystarczające ze stanowiska prawnego. Bo przecież chodzi przedewszystkiem o pytanie, c z y j e stanowienie tworzy normy prawne, kto może stanowić o prawie obowiązującem? Na to pytanie zasadnicze nie znajdujemy u autora odpowiedzi, bo sama kwestja prawna została pominięta.

Możnaby na to odpowiedzieć, że autor nie może być krępowany doborem zagadnień rozważanych i że w tym wypadku autor ograniczył się tylko do dwóch zagadnień teorji prawa: układu prawnego i normy prawnej. Zgoda. Ale w takim razie można się było spodziewać, iż autor te dwa pojęcia obszerniej rozpatrzy i zanalizuje. Tymczasem autor ogranicza się do podania na paru stronach kilku definicyj w tej materji, bez dalszej analizy i dalszego zużytkowania. Tak więc, mówiąc o pojęciu »układu prawnego«, które stanowi zdaje się główny cel rozważań autora, poprzestaje on na samem określeniu »układu prawnego«, nie wyciągając stąd żadnych wniosków i nie dotykając różnych możliwych kwestyj spornych, związanych z takiem określeniem. Czy prawo międzynarodowe na-

leży do »układu prawnego« wobec tego, że niema organu egzekucyjno-karzącego? Czy prawo kościelne należy do »układu prawnego« wobec tego, że zna karanie, ale nie zna egzekwowania w znaczeniu przymusu fizycznego? Jeżeli zaś autor rozumie karanie i egzekwowanie tylko w znaczeniu przymusu moralnego, to jakaby była różnica pomiędzy prawem a moralnością? Czy mamy wreszcie do czynienia z »układem prawnym«, jeżeli karanie i egzekwowanie pochodzi od czynników w danem państwie nielegalnych, np. teror bandytów?

Sądzę, że kwestje te i wiele innych zasługiwały na poruszenie i wyjaśnienie w pracy zajmującej się podstawowemi pojęciami teorji prawa. Definicje nie są celem nauki, tylko narzędziem pomocniczem dla formułowania prawdziwych sądów i prawdziwych teoryj. Teorji prawnej w obecnej pracy Dra Znamierowskiego jeszcze nie widzimy.

Trudno również nie wspomnieć o lekceważącem traktowaniu w tej pracy innych często poważnych i szanowanych autorów Zwłaszcza ostre są wycieczki Dra Znamierowskiego pod adresem nauki niemieckiej. Byłoby to zupełnie zrozumiałe, gdyby autor opierał się na nauce francuskiej, angielskiej lub włoskiej. Zarówno jednak cytaty i polemiki autora, jak znajomość genezy niektórych poglądów zasadniczych, świadczą niewątpliwie, iż książka ta powstała w związku z literaturą niemiecką. Literatura nie-niemiecka została bardzo mało dotknięta. Autor wprawdzie powołuje się na Duquita i wyraża się o nim bardzo pochlebnie, jednakże jest to mało zrozumiałe, gdyż Duquit stoi na stanowisku zasadniczo różnem od autora (nieodróżnianie faktu od normy). Przytem, jak wiadomo, Duquit nie może być wzorem poprawnej metody naukowej Jakkolwiek więc podzielam w pewnej mierze krytyczne stanowisko autora względem nauki niemieckiej. sądzę jednak, iż można to uzasadnić w sposób bardziej naukowy. Zwłaszcza byłoby to wskazane w pracy opartej na długim szeregu definicyj, co, jak wiadomo, stanowi właściwość metody niemieckiej.

Powyższe uwagi krytyczne, uczynione w interesie spokojnej i zapewne pożądanej przez autora dyskusji naukowej, nie mogą zmniejszyć wartości naukowej i filozoficznej pracy omawianej. Dotyczy ona dział., w którym niemal wszystko jest sporne. Spornem jest również zasadnicze pytanie, czy logistyczna metoda zastosowana przez Dra Znamierowskiego okaże się produkcyjną dla właściwych zagadnień prawnych? Odpowiedź na to pytanie znajdziemy zapewne w następnej pracy, którą zapowiada autor i w której zamierza omówić podstawowe pojęcia prawa państwowego i międzynarodowego.

Peretiatkowicz (Poznań).

Lukrecjusz: *O Rzeczywistości*, przetłumaczył i wstępem poprzedził Adam Krokiewicz (Bibljoteka filozoficzna pod redakcją Wł. Heinricha, Serja II: Główne dzieła wielkich filozofów. nr. 1) Lwów i Warszawa, nakł. Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, 1923, 8 w., str. 212.

Bibljoteka filozoficzna. wydawana przez prof. Wł. Heinricha, przyniosła nam niedawno pierwszy polski kompletny przekład poematu filozoficznego Lukrecjusza »De rerum natura«, dokonany przez Adama Kro-

kiewicza, profesora Uniw. Warsz. Wybór tekstu — i tłumacza ze wszechmiar szczęśliwy i godny uznania. Brak było dotychczas piśmiennictwu polskiemu całkowitego przekładu tego najobszerniejszego zachowanego nam wykładu starożytnej atomistyki, który — niezależnie od swej obecnej wartości naukowej — zatrzyma na zawsze należne sobie miejsce w historji wysiłków myśli ludzkiej, zmierzających do odsunięcia rąbka tajemnicy, kryjącej zazdrośnie przed poznaniem człowieka tajniki bytu Ale i dla nie filozofa ten jedyny chyba pomnik choć trochę samodzielnej myśli filozoficznej także i rzymskiej będzie zawsze przedmiotem zainteresowania już choćby przez to. że pierwotnemu chrześcijaństwu dał niejednokrotnie materjał do polemiki z pogaństwem, później zaś, po ponownem odkryciu go przez humanistów, stał się zródłem wielu natchnień dla poetów wieku odrodzenia, a w w. XVII i XVIII odegrał ważną rolę w europejskiem życiu umysłowem (Gassendi, angielscy deiści i francuscy materjaliści, Polignac'a Anti-Lucretius). Że zaś oba te kierunki wpływu L. zaznaczyły się i w Polsce (por. T. Sinko, Polski Anti Lukrecjusz, Rozpr. Wydz. filol. Akad. Umiej. 49 (1911), str. 286 nn.), przeto dziwić się trzeba, że po pierwszym tłumaczu dwóch ustępów z I i V ks., Leonie Borowskim (1820). literatura polska zdobyła się tylko na mniej lub więcej drobne próbki przekładu (do ich wyliczenia u Sinki, Czas 1924, nr. 90 z 18 kwietnia, trzeba dodać jeszcze tłumaczenie ks. VI w. 1135—1284 (Zaraza w Atenach) pióra A. E. Balickiego, Przegląd pol. 39 (1904 – 5). 4, 435 nn.).

Z tych polskich tłumaczy większą całość, mianowicie ks. III, dał tylko K. Ciołkosz w Sprawozdaniu szkoły realnej w Tarnowie za rok 1904 - 5. O wartości jednak tego tłumaczenia krytyka fachowa wypowiedziała się ujemnie (T. Sinko w Przegl. pol. 40 (1905—6), 3. 156 nn., oraz S Schneider w Muzeum 1906, II. 62 nn.), wytykając mu zgodnie obok pewnej niedbałości stylistycznej niejednokrotne niezrozumienie tekstu wskutek braku dostatecznej znajomości języka i zgłębienia nauki poety. Żadnego z tych zarzutów nie można odnieść do obecnego tłumacza Prof. Krokiewicz przystępuje do dzieła uzbrojony w gruntowne opanowanie języka i stylu poety, pozwalające mu samodzielnie poradzić sobie z trudnym tekstem (oprócz umieszczonego w przypisach wykazu miejsc, w których odstępuje od podstawowego wydania Munro'a. oraz krytycznego wydania ks. III z przekładem, Lublin 1921, por. jego poprzednie prace nad krytyką tekstu poematu w Eos XXIII (1918), 25 nn. i w »Charisteria Casimiro Morawski oblata« (1922) str. 211 nn., jak również recenzje z najnowszej literatury L. w Eos XXV (1921—2), 142 nn.), oraz głęboką znajomość jego nauki (por. rozprawę »O tak zwanej indukcji epikurejskiej, Kwartalnik filozof I. 3. 362 nn.)

Toteż jego przekład umożliwi filozofom, nie władającym dostatecznie językiem łacińskim, korzystanie z poematu jako źródła filozoficznego, a dla innych stanowić będzie wartościowy komentarz do tekstu łacińskiego. Szlachetny zaś język i pełne umiaru naogół i konsekwencji wywiązanie się z postawionego sobie zadania, t. j. przełożenia poematu prozą, oddającą o ile możności dosłownie tekst oryginału, a jednak wolną na-

ogół od wtłaczania przemocą w polszczyznę właściwości języka łacińskiego, co przy dążeniu do dokładności było nieraz trudne do urzeczywistnienia — to wszystko sprawia, że tłumacz w swoim zakresie dał rzecz dojrzałą i wartościową. Toteż kilka poniższych uwag krytycznych nie zmierza bynajmniej do obniżenia wartości przekładu jako całości.

Autor podkreśla swą dążność do dosłownego tłumaczenia. Mimo to nie waha się niejednokrotnie wzmocnić, uplastycznić i upoetyzować tekst oryginalny. Tak n. p. VI 1286 quam corpora desererentur tłumaczy: niżby trupy miały *zgnić* w opuszczeniu; 1139 funestos reddidit agros — zamieniły pola na cmentarze, 1282 implicitum morbo — w szponach choroby; I 8 tibi summittit flores — pod twoje stopy śle kwiaty; 10 simul ac species patefactast diei kiedy tylko z dziennych podwoi wylegnie blask wiosenny; 15 capta lepore — w niewoli twego uroku; 62 ante oculos foede cum vita iaceret — dawało z siebie podłe widowisko, leżąc; 64 caput — łeb ohydny; 67 est... ausus primusque obsistere contra — pierwszy stanął do walnej rozprawy; 81—2 viamque indugredi sceleris że... wkraczasz na *manowce* zbrodni; 98—9 sed casta inceste... hostia concideret — aby *czysta i niewinna w sposób winny i nieczysty* padła ofiarą (a niełumaczy słów: nubendi tempore in ipso, taksamo III 179 persubtilem w tłumaczeniu opuszczone): 101 tantum religio potuit suadere malorum — w taką otchłań nieszczęścia i zbrodni zdołała zmamić religja; 130 quorum tellus *amplectitur* ossa *przytula*; III 22 longe diffuso lumine vident śmieją się *w powodzi* rozlanego światła; 68 falso terrore coacti pod obuchem *obłędnego* strachu; VI 260 ignibus ac ventis... repletus *ciężarną* gromami (?) i huraganami.

Powyższe przykłady, które się nasunęły przy dokładnem porównaniu kilkunastu stron przekładu z oryginałem, świadczą wymownie, że od swego ideału »dosłownego«, nawet »o ile możności«, tłumaczenia autor nie waha się nieraz odstąpić. Nie bierzemy mu tego za złe, rozumiejąc dobrze konieczność oddania poetyckiego kolorytu dzieła. I bardziej nas rażą dosyć zresztą rzadkie miejsca, w których tłumacz w dążeniu do zbytniej dosłowności wpada w drugą ostateczność: VI 1208 metuentes limina leti ze strachu przed *progami* śmierci: III 3—4 inque tuis... ficta pedum pono pressis vestigia signis w śladach twoich wyciśniętych utwierdzam mocno me stopy; 128 ventus vitalis *wiatr* życiodajny (chyba tchnienie: co opuszcza nasze konające członki); 182 adeo.. celeri ratione w tak rychłym sposobie; II 1077 res nulla sit una niema żadnej jednej rzeczy; IV 931 fac. ne ventis verba profundam *zrób*, żebym słów na wiatr nie rzucał (po polsku powiedzielibyśmy, z tem samem zupełnie znaczeniem, postaraj się: do słuchacza); IV 1001 ferri pelliciat vim przyciąga *siłę żelaza* (o magnesie). Taksamo VI 947 unguiculos nie przetłumaczylibyśmy przez: paznok*ietki*. Jest to tutaj właściwe łacinie, głównie ludowej, deminutivum części ciała, jak i n. p. sprzętów, służących do codziennego użytku, jako człowiekowi najbliższych i tem samem otaczanych szczególną pieczołowitością — które w polszczyźnie nie ma odpowiednika, przynajmniej w tej mierze. A co do samego unguiculus, to zatraciło ono swą deminutywność i u Cycerona, jak słusznie zauważa Bockemüller.

Jeżeli przytoczone przykłady świadczą o pewnem zachwianiu konsekwencji w traktowaniu poszczególnych miejsc oryginału, to natomiast każdego muszą zdziwić pewne usterki stylistyczne, odbijające od całości przekładu, starannego naogół w szacie językowej. A więc najpierw takie miejsca, jak: I 3 quae mare navigerum, quae terras frugiferentis concelebras co.. morze, *które nosi* okręty, co ziemię, *która niesie* plony. Dla uniknięcia przykrego dla ucha zbiegu 2 zdań względnych, określających dwa różne przedmioty zdania głównego, wystarczyło oba złożone epitety łacińskie oddać przymiotnikami, jak to tłumacz czyni gdzieindziej (n. p. I 18 frondiferas avium domos *liściaste* mieszkania ptaków, III 272 sensifer motus *czuciowy* ruch), o ile możności nie takiemi sztucznemi złożeniami, jak II 1083 mutas squamigerum pecudes nieme trzody *łuskokrytych*, nawet jak VI 864 roriferis umbris *rosodajnym* cieniem. A wtedy uniknęłoby się także powtórzenia słowa nieść, niesprawiedliwionego w tym wypadku nawet takiem powtórzeniem w oryginale. Tak samo czytamy I 11 rodnym *powiewem powieje* (*viget*.. genitabilis *aura* favoni), III 69 chcąc uciec... daleko i *daleko się oddalić* (effugisse volunt longe *longeque remosse*), V 325 *wiekowały wiecznie* (*semperque aeterna* fuere), VI 834 *zawodzi... zawodna* podpora piór (*claudicat*... pinnarum nisus *inanis*). A nawet, gdzie w tekście mamy takie powtórzenie, to po tłumaczu, który — jak widzieliśmy — nie waha się czasem poświęcić ścisłość stylistyce, oczekiwalibyśmy, że w przekładzie usunie tę usterkę, dla naszego ucha bardziej rażącą niż ola poety rzymskiego (por. Ioh. Vahlen, De iteratis verbis apud poetas Romanos, Opuscula acad. I 348 nn. i 337 nn.), — zwłaszcza gdy to dałoby się zrobić z taką łatwością jak VI 963 altis montibus altas exstructasque nives, co w przekładzie brzmi: *wysoko* spiętrzone na *wysokich* górach. — Dążność do dosłowności wywołała też czasem takie konstrukcje syntaktyczne, nawet w imię tej dosłowności niedopuszczalne: II 1024 mozoli się... dotrzeć, IV 713 pamiętają znikać natychmiast, lub VI 1176 zanurzali *do* zimnych rzek. Razi wreszcie częste używanie orzecznika przymiotnikowego w ablatywie (III 709 niektóre są.. przykrzejszemi do widzenia, str 139 siedziby muszą być i niepodobnemi. i delikatnemi, str. 192 ziarna są dla nas życiodajnemi, str. 195 był chropowatym w dotknięciu) i formy *ze* (str. 65 ze żałosnem kwileniem, str. 78 ze rzeczy, 178 zestępuje co jednak wyglądałoby raczej na błąd drukarski).

W dążeniu do jasnego i przejrzystego oddania toku rozumowania tłumacz musi nieraz przydługie zdania oryginału rozdzielać, przestawiać poszczególne człony okresu i t. p Czyni to zręcznie i z umiarem, chociaż n. p. co do w. III 102 5 możnaby twierdzić, że przekroczył tu granicę i to bez wyraźnej konieczności. A w w. 314—21. w których zdanie względne wyraża przez przeciwstawne »ale«, dopuszcza przez to znowu przykre powtórzenie bezpośrednio po sobie dwóch zdań, rozpoczynających się od »ale« usterka stylistyczna. nie usprawiedliwiona w tym wypadku brzmieniem oryginału (tłumacz »starał się w końcu odtworzyć językowy koloryt poematu. skutkiem czego i ta walka, jaką L. stacza w swoich pieśniach z łaciną, wycisnęła swe piętno na polszczy-

źnie przekładu«). Tem bardziej zaś to dziwi, że gdzieindziej tłumacz dobrze sobie radzi w takich wypadkach.

Nie wiadomo też, dlaczego w w. III 253 tłumacz oddaje quin przez »bo«, gdy dosłowne przełożenie przez »aby nie« nie zrobiłoby ujmy jasności, a potentialis »videres« w w. V 1332 oddalibyśmy raczej przez »mógłbyś widzieć«, niż »widziałbyś«.

Tak więc głównym zarzutem, jaki postawilibyśmy autorowi, byłby pewien brak konsekwencji w zachowaniu jednolitego charakteru przekładu, takiego czy innego, choć i w zupełnie dosłownem tłumaczeniu możnaby uniknąć wielu z przytoczonych niewłaściwości stylistycznych. Nie stoi to na przeszkodzie osiągnięciu celu, jaki autor sobie postawił: filozof znajdzie w nim wolnego od błędów terminologicznych i niezrozumień myśli filozof. poety, doświadczonego i pewnego przewodnika w swych studjach nad L. jako filozofem.

Możnaby się wprawdzie zastanawiać, dlaczego tytuł poematu ma po polsku brzmieć koniecznie »o rzeczywistości«, kiedy tradycyjna »istota (wszech)rzeczy« (tak czytamy I 15) czy jak tam inaczej oddaje chyba dobrze znaczenie tego terminu, a bliższa jest oryginałowi. Z większą zaś słusznością możnaby, ze względów językowych, zakwestjonować słuszność przełożenia terminu »semina« przez »ziarna«, gdy znaczenie tego słowa jest: nasienie, siemię.., a więc zarodki czy zaczątki (temi ostatniemi wyrazami tłumaczy autor łac. primordia, ale i semina, a zdają się one raczej odpowiadać Lukrecjuszowym semina). To wszystko jednak nie zmniejsza praktycznej naukowej wartości przekładu. Co się zaś tyczy strony artystycznej, to wystarczy przeczytać n. p. początek I ks., aby poczuć wdzięczność dla tłumacza, który — obok ścisłości rzeczowej — w tak wytworny i poetyczny sposób przyswoił mowie ojczystej poemat Lukrecjusza. Ale zarazem i żal, że przekład jest — prozaiczny. Bo L. złożył w swym poemacie nietylko głębie nauki epikurejskiej i owoce własnej także obserwacji zjawisk przyrody i bystrego rozumowania, ale — jak to tłumacz podnosi w oryginalnej i wnikliwej charakterystyce poety — cały ogień swej duszy zmęczonej życiem a żarliwej w nieustannym pochodzie ku prawdzie i cały swój indywidualizm wybitny i silny. A takie rzeczy wyraża się — poezją. Ona dopiero będzie mogła oddać m. i. w wyższym stopniu archaistyczny — już dla Rzymian epoki augustowskiej — język poematu, na co w prozie naukowej niema miejsca. To też czekać nam jeszcze trzeba na — polskiego Lukrecjusza. Nie zmniejsza to naszej wdzięczności dla autora za to, co zrobił.

Jerzy Krókowski.

L. Langevin, prof. au Collège de France. *La physique depuis vingt ans* — Paris, Doin, 1923.

Pod tym tytułem autor wydał zbiór swoich odczytów wygłoszonych od 1904 do 1920 roku, w których z właściwą mu kompetencją i autorytetem zaznaczał stopniowy postęp fizyki wciągu pierwszych dwudziestu lat bieżącego wieku. W szeregu tych odczytów można odróżnić dwie serje, z których pierwsza obejmuje teorję elektronową z włączeniem do niej

nietylko zjawisk elektro-magnetycznych i optycznych, ale też zjawisk para- i diamagnetycznych z odnośną do tych ostatnich hypotezą Weiss'a, której wyniki tak niespodziewanie kojarzą się z teorją Planck'a i jego stałą uniwersalną.. Ta pierwsza serja zamyka się odczytem o »nieciągłości w fizyce«, w którym, po obszernym przedyskutowaniu metod statystycznych opartych na rachunku prawdopodobieństw, dochodzi autor do wniosku, że dla uzgodnienia wyników tego rachunku z doświadczeniem koniecznem jest przyjęcie elementarnej dziedziny prawdopodobieństw za skończoną (a nie nieskończenie małą), czego wyrazem jest właśnie stała uniwersalna Planck'a, uwydatniająca doniosłość zasadniczej nieciągłości materji.

Druga serja odczytów poświęcona jest wyłącznie teorji względności Einstein'a, przyczem trzy pierwsze odnoszą się do tak zwanej teorji »szczególnej« i jej konsekwencji, a tylko ostatni odczyt, wygłoszony w 1920 r., obejmuje całość t. j. zarówno »szczególną« jak i »uogólnioną« teorję i może służyć za wzór zwięzłości dydaktycznej, streszczając (na kilkunastu zaledwie stronach) przewodnie myśli i wywody twórcy tej teorji, które zakańcza podaniem wzorów, umożliwiających bezpośrednie obliczenie liczbowe znanych trzech wniosków, wskazanych przez Einstein'a jako sprawdziany doświadczalne jego teorji.

Pożałować jednak można, że ten ostatni wykład utrzymany jest w tonie apodyktycznym, bez żadnego zabarwienia krytycznego czy dyskusyjnego zarówno co do wywodów teoretycznych, jak i co do metod doświadczalnych, któremi takowe były sprawdzane.

Tytus Weydlich.

Emile Borel, prof. à la Faculté de Paris. *L'Espace et le temps.* — Paris, F. Alcan, 1922.

Podobno ktoś słusznie zauważył, że punktem wyjścia wszelkiego poznania winnoby być nie słynne kartezjańskie »Cogito ergo sum!«, ale raczej: »Dubito ergo sum!« (wątpię więc jestem!), gdyż dopiero wątpienie pobudza nas do krytycznego zastanawiania się nad treścią naszego doświadczenia... Zdaje się, że autor przejął się właśnie tą uwagą w opracowaniu książki, mającej na celu przygotowanie szerszych kół inteligentnych do zrozumienia i oswojenia się z pojęciami przestrzeni i czasu, postulowanemi przez teorję względności Einstein'a. Zadając też sobie wiele trudu i z podziwu godną cierpliwością, jak na wybitnego profesora matematyki, który w 1920 r. wykładał tę teorję w Sorbonnie, stara się przedewszystkiem wzbudzić wątpliwości czytelnika co do przyjętej dotychczas bezwzględnej postaci tych pojęć. W tym celu, zaczynając od najprostszych rozumowań pierwotnego zdrowego rozsądku, przedstawia jak się te pojęcia kształtowały i ustalały indukcyjnie, przez wielowiekowe doświadczenia; wiele wysiłków wymagały stopniowe udoskonalenia w dokładności pomiarów geodezyjnych, astronomicznych, jak też optycznych; podkreśla jak ważnem było dla postępu wiedzy zdobycie każdej dziesiętnej cyfry więcej w precyzyjnych rezultatach tych pomiarów, czego przykładem może służyć właśnie teorja względności, której sprawdziany doświadczalne polegają na zjawiskach zaledwo uchwytnych przez najczulsze

przyrządy i najbardziej udoskonalone metody doświadczalne. Wywody autora wszechstronne i pomysłowe, a często subtelne i dowcipne. podtrzymują do końca wzmagające się zainteresowanie.

Przedstawienie samej teorji w dwóch ostatnich rozdziałach sprawia wrażenie mniej udatne. natomiast notatki teoretyczne, dodane na końcu, zasługują na większą uwagę, jakkolwiek nie mają pretensji popularyzacyjnych.

T. W.

Abel Rey, prof. à l'Univ. de Paris: *La théorie de la Physique* — chez les physiciens contemporains. Paris, F. Alcan. 1923.

Książka ta jest przedrukiem pracy wydanej jeszcze w 1905 r., byłoby więc może nieaktualnem pisać o niej. gdyby nie była zarazem przedmową do zapowiedzianego w niej drugiego tomu o teorjach XX-go wieku, mającego wkrótce się ukazać, a tymczasem zastąpionego w tym już tomie treściwym dodatkiem o rozwoju teorji fizycznej aż do ostatnich czasów.

Zamiarem autora było rozważenie rozwoju teoryj fizycznych nie pod względem merytorycznym, które pozostawia fachowym fizykom, lecz tylko ze stanowiska filozoficznego a w szczególności teorji poznania. przyczem dążeniem jego wywodów, uwydatniającem się w ciągu całego dzieła, — to obrona tych teoryj od zarzutów, niejednokrotnie podnoszonych w końcu XIX w., o ich braku objektywności, dochodzących niemal do ogłaszania bankructwa przedmiotowej wartości nauki.

W pierwszym okresie rozwoju nowożytnej fizyki t. j. od czasu podstawowych prac Galileusza, od cynematyzmu i metodologji kartezjańskiej, od dynamizmu Newton'a aż do mechaniki analitycznej Lagrange'a, stanowiącej niejako uwieńczenie tego okresu. a więc przez XVII, XVIII i niemal do połowy wieku XIX nie mogło być mowy o wątpliwościach co do objektywnej wartości badań fizycznych. W tym przeszło dwu wiekowym okresie panował niepodzielnie pogląd wyłącznie mechanistyczny, dla którego sprowadzenie wszech-zjawisk fizycznych do elementów, praw i zasad mechaniki było ideałem, któremu przypisywano nietylko wartość przedmiotową t. j. zgodność zupełną z faktami doświadczenia, ale wartość ontologiczną, jako metafizycznie bezwzględnej prawdzie, stanowiącej najgłębszą istotę wszechrzeczy.

Ten błogi stan wiary w potęgę wiedzy ludzkiej został zamącony najniespodziewaniej odkryciem, które (zdawałoby się) mogło go tylko wzmocnić, a mianowicie doświadczalnem ustaleniem mechanicznego równoważnika ciepła przez pomiary Mayer'a i Joule'a około 1840 r.

Odkrycie to stało się punktem wyjścia do wytworzenia w fizyce pojęcia energji, rozciągniętego stopniowo na wszystkie inne dziedziny zjawisk, wobec czego zjawiska ściśle mechaniczne ukazały się jako tylko jeden z możliwych przejawów tej energji, której przekształcenia w inne jej formy zostało unormowane przez pierwszą zasadę termodynamiki.

Zaczęła wtedy kiełkować myśl, że sprowadzanie wszystkich form energji do ruchów niewidzialnych nie jest koniecznem, tembardziej, że

stosowanie metod czysto mechanicznych doprowadzało częstokroć do coraz większych trudności matematycznych, a gdy jednocześnie z tem zajęto się twierdzeniem Carnot'a, a po wszechstronnem i głębokiem opracowaniu podniesiono je do doniosłości drugiej zasady termodynamiki, musiano uznać, że postulowana przez nią nieodwracalność zjawisk nie da się wydedukować z zasad mechaniki, które zatem okazały się niewystarczające.

Wtedy to dzięki pracom najprzód Rankina w Anglji, następnie Mach'a w Austrji, wreszcie Ostwald'a w Niemczech wyłoniło się w teorji fizyki, jako przeciwstawienie do panującego od dwóch wieków stanowiska mechanistycznego, stanowisko energietyczne, przyjmujące jako podstawowe pojęcie nie ruch przestrzenny materji, ale energję, która tylko w szczególnych wypadkach sprowadzała się do ruchów wyobrażalnych, pozatem zaś pozostawała wielkością abstrakcyjną, wystarczającą jednak do zorjentowania się w treści doświadczenia i racjonalnego ujęcia jego wyników.

Jeszcze bardziej abstrakcyjne ujęcie teorji fizyki przejawiło się potem w pracach Duhem'a (we Francji), połączone zarazem z prawie zupełną dowolnością w wyborze początkowych postulatów, bo ograniczoną przytem tylko względem na nieuniknioną, w końcu, sprawdzalność wyników tej teorji przez doświadczenie

Kilkodziesięcioletnie ścieranie się zaznaczonych prądów w zapatrywaniach na fizykę teoretyczną — wyrobiło pod tym względem przenikliwy krytycyzm, którego wybitnym przedstawicielem stał się H Poincaré w szeregu dzieł filozoficzno-naukowych.

Rezultatem tych prac krytycznych było ustalenie się w końcu ubiegłego i w pierwszych latach bieżącego stulecia poglądu, który można nazwać neomechanistycznym. Teorje abstrakcyjne, jak energietyka i inne, straciły swe początkowe powodzenie nietylko dlatego że powodowały obawę wprowadzenia, bodaj nieświadomie, subjektywnych postulatów, ale głównie dlatego, że, usuwając świadomie hypotezy figuratywne, pojęcia zmysłowo wyobrażalne, straciły wartość heurystyczną t. j. okazały się za mało płodne, za mało sugestywne dla rozwoju i postępu wiedzy Pogląd zatem mechanistyczny przeważył szalę, ale, pozbywszy się przedewszystkiem pretensji ontologicznych, bezwzględnych, metafizycznych, opiera nadal swe badania na hypotezach figuratywnych, nie przywiązując jednak do nich większej doniosłości jak do środków pomocniczych (Working theories), których wartość utrzymuje się tylko dopóki jakieś doświadczenia nie zniewolą do zastąpienia ich innemi.

Od tych efemerycznych teorji należy jednak odróżnić trzy, które w bieżącym stuleciu nabrały już cech i znaczenia wybitnej stałości, a mianowicie: Teorja kinetyczna gazów, teorja elektronowa i teorja kwantów (od łac. quantum, quanta). Teorja kinetyczna gazów i z nią ściśle związana teorja kinetyczno-atomistyczna materji wogóle, oparłszy się na rozumowaniach nietylko mechanistycznych, ale także statystycznych, utrzymuje się od pół wieku zwycięzko wbrew drugiej zasadzie termodynamiki i otrzymała jaskrawe, konkretnie doświadczalne potwierdzenie w t. zw. ruchach Brown'a. Zasadniczą nieciągłość materji, postulowaną przez tę

teorję, należy rozumieć nie jako zbiór drobin w próżni, lecz jako zbiór punktów (czy dziedzin) szczególnych, wyróżniająco zindywidualizowanych względnie do dziedzin sąsiednich przez stosunki określone matematycznie na podstawie pomiarów doświadczalnych.

Teorja elektronowa, powstała z pojęcia niepodzielnej cząstki elektryczności, jest bardziej bezpośrednią od poprzedniej, bo nie potrzebuje oparcia statystycznego, i wprowadza nas do elementarnego wyobrażenia struktury atomu. Elektron należy także rozumieć jako zespół stosunków między wielkościami ściśle doświadczalnie określonemi, jako miejsce geometryczne wyniku pomiarów, które w nim się splatają; jako przedmiot, którego objektywność doświadczalna nie ulega wątpliwości.

Teorja kwantów — powstała z rozważań nad repartycją energji promieniowań w widmie t. zw. ciała czarnego, a następnie także repartycji energji kinetycznej atomów materji przy stałej temperaturze — więc stanowi pożądany łącznik teorji energietycznej z atomistyczną; pozatem wchodzi również do najnowszych hypotez o budowie atomów, wreszcie stosuje się z coraz większem uznaniem do wszelkich zjawisk złączonych z wymianą energji między materją a eterem, zaś zasadniczym jej postulatem jest, że ta wymiana odbywa się nie w sposób ciągły, lecz kwantami, t. j. najmniejszemi niepodzielnemi dawkami, któreby można nazwać jej atomami, gdyby odpowiadały jakiemukolwiek wyobrażalnemu obrazowi... W przeciwieństwie bowiem do innych fizycznych teoryj, które wyszedłszy z prostych i jasnych założeń, stają się, w miarę rozszerzania ich zastosowań do zjawisk nowych i więcej skomplikowanych, coraz oporniejszemi do uzgodnienia z wynikami doświadczeń — teorja kwantów w miarę rozszerzania jej zastosowań cieszy się coraz lepszem powodzeniem i uznaniem, pomimo mglistości jej założeń... To wskazuje, że źródło tej teorji tkwi nie w spekulacjach podmiotu, ale w istotnej głębi przedmiotu; badacz przyjmuje ją, jakkolwiek nie może sobie uświadomić jej logicznej racji, przyjmuje ją więc, bo mu jest przez samo doświadczenie narzuconą... czyli można to nazwać — intelektualnym przymusem!

Na zakończenie (last, but not least) przedstawia nam autor w najogólniejszych zarysach swe poglądy na głośną — teorję względności — Einstein'a, wywodząc jej epistemologiczną genezę z dążenia do pozbycia się w sformułowaniu praw fizyki wszelkiego zabarwienia subjektywnego, t. j. pochodzącego od obserwatora, by przez to podnieść objektywną wartość tych praw. Zatem prawa te winne być niezależne od stanu spoczynku, czy ruchu obserwatora względnie do badanego przedmiotu, co w języku matematycznym wyraża się, że sformułowanie tych praw winno być niezależne od wyboru spółrzędnych, do których odnosi się ruch badanego przedmiotu. Zastosowanie tego postulatu do ruchów prostolinijnych i jednostajnych stworzyło tak zwaną »małą« teorję względności, pociągając za sobą uzależnienie pomiarów przestrzeni i czasu od prędkości ruchu, a zarazem ich ścisły wzajemny związek, którego wyrazem staje się czterowymiarowe »continuum« jako wszechświat przestrzenno-czasowy; rozszerzenie zaś tegoż postulatu na ruchy przyspieszone wytworzyło »ogólną« teorję względności, w której owo »continuum«, w po-

bliżu materji, przybiera własności geometrji nie-euklidesowej, a ruchy grawitacyjne zostają utożsamione z ruchami »swobodnemi« po linjach geodetycznych takiego »continuum«... Autor notuje jeszcze dalsze rozwinięcia teorji względności przez Weyl'a i Eddingtona, ale wobec zapowiedzi 2-go tomu jego pracy, w którym te teorje będą zapewne wyczerpująco omówione, odkładamy do tego czasu odnośne sprawozdanie.

Pod względem dydaktycznym, książka ta odznacza się jasnym, jędrnym i dosadnym stylem, przenikliwością i skrupulatnością orzeczeń, opartych na wszechstronnych wywodach, zaopatrzonych w bardzo obfitą argumentację i liczne komentarze.

Tytus Weydlich.

Louis Rougier. *La structure des théories deductives.* — Paris, Alcan, 1921.

Zainteresowanie, jakie wzbudza w ostatnich czasach t. zw. nowa logika, spowodowało już ukazanie się kilku prac, popularyzujących jej wyniki. Podstawy logiczno-analitycznej metody w nauce i filozofji przedstawia np. Russel w swym »Wstępie do filozofji matematycznej«, przeznaczonym dla szerokich kół wykształconego społeczeństwa. Książka p. Rougier nie wytrzymuje krytyki jako próba tego rodzaju popularyzacji. Uważam jednak za zbyteczną ocenę jej pod tym względem, gdyż autorowi chodzi nie tyle o przedstawienie w przystępnym wykładzie najważniejszych wyników logiki współczesnej, co o wykład własnej teorji matematyki, niezgodnej z tradycyjnemi poglądami, zwłaszcza zaś z filozofją matematyki Kanta

Teorja ta opiera się na porównawczej analizie budowy samej logiki i niektórych nauk ścisłych, przedewszystkiem zaś matematyki. W przeciwieństwie do matematyki była logika przez czas długi nauką zamkniętą w sobie i niezdolną jak gdyby do dalszego rozwoju. Dopiero od połowy XIX w., zwłaszcza zaś od początku bieżącego stulecia, wkroczyły badania logiczne na nowe tory, prowadząc do wyników, dających się zastosować do budowy teorji dedukcyjnych.

Sama logika da się również przedstawić w postaci dedukcyjnej i jest jedną z najprostszych teoryj tego rodzaju. Porównanie nowej logiki, wysnuwającej podobnie jak matematyka coraz to nowe twierdzenia z podstawowych założeń, z dawną logiką scholastyczną, która podawała jedynie ograniczoną ilość schematów, trybów sylogistycznych, formuł i zasad, pozwala domyśleć się przyczyn płodności matematyki i bezpłodności logiki w jej tradycyjnej postaci.

Kantowi zdawało się, że jest to różnica, wynikająca z istotnych cech logicznego i matematycznego poznania. Pierwsze, jako poznanie wiecznych, niezmiennych zasad i pojęć w ich postaci abstrakcyjnej, nie da się ująć intuicyjnie i przedstawić »naocznie« w jakiejś konstrukcji idealnej; drugie, jako poznanie oparte na konstrukcji pojęć w aprjorycznych formach intuicji zmysłowej (Anschauung), rozwijać się może nieograniczenie przez syntezę, która dla logiki jest niemożliwa. Twierdzenia logiki są więc czysto analityczne w odróżnieniu od twierdzeń matema-

tyki, aprjorycznych i syntetycznych jednocześnie. Logika podaje raz na zawsze pewien skończony zasób form, podczas gdy matematyka konstruuje coraz to nowe formy idealne, dzięki tej możliwości syntezy, do której sprowadza się właściwie »byt« idealny czasu i przestrzeni. To uwiecznione przeciwieństwo dwóch nauk, które miało wyjaśniać stan ówczesny jednej i drugiej, nie odpowiada, jak się zdaje, rzeczywistości. Stosunek wzajemny tych dwóch nauk wyraża raczej zdanie Russella, że »logika — jest zawiązkiem matematyki, a matematyka — logiką w rozkwicie« [1].

Logika, jako najogólniejsza teorja matematyczna, musi stanowić całość z jednej bryły i nie może uznawać obok dedukcji jakichkolwiek innych form rozumowania. Zmusza też niejednokrotnie do rewizji najbardziej ustalonych poglądów, uznawanych wyraźnie lub milcząco za nienaruszalne podstawy myślenia.

Nowa teorja dedukcji (Peano, Padoa, Russell, Conturat) zaprzecza możliwości sprowadzenia wszystkich sądów do orzekania o jednym podmiocie. Nie uznaje też syllogizmu za jedyną postać dedukcji. Syllogizm pozwala bowiem jedynie wysnuwać twierdzenia szczegółowe na podstawie ogólnych, a w wypadku syllogizmu matematycznego zezwala conajwyżej na przejście od równego do równego. Uogólnienie twierdzeń szczegółowych nie da się dokonać zapomocą syllogizmu, jest jednak możliwe w rozumowaniu dedukcyjnem. Tradycyjna logika, odrzucając możliwość uogólnienia na drodze dedukcyjnej, uznawała natomiast indukcję, jako równorzędną do dedukcyjnej postać rozumowania, pozwalającą wysnuwać twierdzenia ogólne na podstawie szczegółowych. W pewnym związku z tym poglądem na rolę indukcji w poznaniu pozostaje przypuszczenie, że bez odwołania się do intuicji lub indukcji nie da się udowodnić żadne twierdzenie matematyczne, zawierające coś więcej ponad to, co stwierdzają wprost założenia.

Okazało się jednak, że niektóre z klasycznych teorji matematycznych mogą być rozwinięte bez odwoływania się do intuicji w jakimkolwiek z tych znaczeń, które nadawali temu wyrazowi filozofowie [2]. Powstało wtedy naturalne przypuszczenie, że wszystkie teorje mogą być przedstawione w formie dedukcyjnej, dogodnej zarówno ze względu na wykład, jak na zastosowania praktyczne.

Nic dziwnego więc, że wśród pracowników naukowych w związku z tendencją do »zaksjomatyzowania« różnych gałęzi wiedzy powstaje potrzeba wyjaśnienia struktury i funkcji teoryj dedukcyjnych. Jak jest zbudowany i jak działa ten »mechanizm« umysłowy, który z ograniczonej ilości konwencji logicznych i z założeń specjalnych danej teorji, które prawdopodobnie są też tylko stosownie dobranemi konwencjami, pozwala

---

[1] »Einf. in die math. Phil.« str. 196 (przekł. niem. dzieła p. t. Introduction to mathemathical philosophy«).

[2] Bez względu na różnicę w poglądach uważali oni naogół intuicję za jakiś gatunek poznania bezpośredniego, nie posługującego się rozumowaniem według form ustalonych.

wysnuć nieograniczoną ilość twierdzeń prawdziwych pod warunkiem spełnienia założeń?

Trzy różne rodzaje aksjomatów występują we wszystkich prawie teorjach dedukcyjnych. Aksjomaty istnienia postulują kategorycznie (wprost) istnienie pewnych przedmiotów danej teorji. Aksjomaty stosunków pozwalają wywnioskować z zachodzenia pewnych stosunków w danej grupie przedmiotów o zachodzeniu innych stosunków w obrębie tej samej grupy. Te dwa rodzaje aksjomatów nie dołączają żadnych nowych przedmiotów do tych, których istnienie przyjęliśmy początkowo w teorji Gdyby więc teorja opierała się jedynie na tych dwóch rodzajach postulatow, to ilość jej twierdzeń musiałaby być ograniczoną. Mogłoby ich być kilka czy kilkanaście miljonów, lecz w każdym razie teorja ta nie dawała by nieograniczonej ilości twierdzeń, jak każdy użyteczny systemat dedukcyjny.

Dopiero trzeci rodzaj aksjomatów. którym autor nadaje nazwę zasad konstrukcyjnych (des principes formateurs), umożliwia wytwarzanie nowych przedmiotów logicznych zapomocą definicji i wysnuwanie nieograniczonej ilości nowych twierdzeń. Postulat geometrji, na podstawie którego definjuje się odcinek, może posłużyć za przykład tego rodzaju założeń. Można go wypowiedzieć w formie następującej: »Jeśli dane są dwa punkty x i y, to istnieje zawsze punkt trzeci. różny od każdego z dwóch pierwszych i położony między niemi« [1]. Aksjomat ten w którym znaczenie wyrazów »punkt« i »pomiędzy« jest nieokreślone w zupełności (wiadomo bowiem tylko, że punkt jest »czemś«, a między stosunkiem jakichś trzech przedmiotów) w połączeniu z założeniem o istnieniu dwóch conajmniej różnych punktów, daje możność przeprowadzenia dowodu istnienia dla jakiejkolwiek skończonej ilości punktów, leżących pomiędzy temi dwoma punktami.

Aksjomaty takie. zakładające istnienie jakichś przedmiotów pod warunkiem istnienia innych, są źródłem rozwoju teorji matematycznej. Z nich to wynika możliwość dowodzenia twierdzeń ogólnych przez rozpatrywanie jakiegokolwiek reprezentowanego wypadku, metoda. którą stale posługuje się matematyka. Są one podstawą definicji realnych t. j takich, które mają sens w obrębie danej nauki. Definicja nominalna jako dowolna umowa, dotycząca użycia znaków, może być zawsze użyta w teorji dedukcyjnej, jeśli tylko spełnione są pewne warunki logiczne. Może się jednak zdarzyć, że ze względu na założenia teorji, definicja tego rodzaju przedstawiać będzie »klasę pustą« lub »relację pustą«, t. j. będzie określała jakiś zbiór przedmiotów lub par przedmiotów przez pewien warunek, który nigdy nie będzie mógł być spełniony. Wtedy wszystkie wnioski, wysnute na podstawie tej definicji, jakkolwiek poprawne formalnie, pozbawione będą jakiejkolwiek wartości praktycznej, gdyż poprzedniki twierdzeń, w których występuje przedmiot, określony przez tę definicję, będą fałszywe, skutkiem czego następniki będą mogły być prawdziwe lub fałszywe. Każde twierdzenie matematyczne jest też wtedy tylko interesu-

---

[1] Według sposobu notowania Peany:

$$x, y \varepsilon S \odot; \quad z \varepsilon S. \; z \neq x. \quad z \neq y. \; x:z:y.$$

jące, gdy założenia jego mogą być spełnione, w przeciwnym razie jego formalna »prawdziwość« nie ma żadnego znaczenia w obrębie danej teorji, nie mówi nic o jej przedmiotach.

Skutkiem tego teorje matematyczne nie posługują się definicjami nominalnemi, lecz zastępują je przez realne, podając dla każdej definicji nominalnej t. zw. dowód istnienia przedmiotu definjowanego. Lecz każdy taki dowód oparty jest w ostatnim rzędzie o te warunkowe postulaty istnienia, które p. Rougier wyróżnia z pośród aksjomatów teorji jako zasady konstrukcyjne (des principes formateurs). Na takich aksjomatach opiera się np. definicja »realna« sumy i iloczynu logicznego dwóch klas.

Na dowód tego, że warunkowe aksjomaty istnienia w samej rzeczy odgrywają tak ważną rolę w teorjach dedukcyjnych, przytacza autor analizę kilku niewielkich dowodów z geometji elementarnej. Geometrja najwcześniej ujęta została w formę dedukcyjną Nie była to jednak odrazu doskonała teorja dedukcyjna bez luk i przeskoków. Jej rzekoma doskonałość i jej rzeczywiste zalety sprawiły, że w ciągu długich wieków była geometrja niedościgłym wzorem ścisłości w rozumowaniu i pozostaje do dziś dla wielu źródłem błędnych poglądów na teorję dedukcyjną.

»Nie spostrzegłszy, że dowody Euklidesa zawierają w pomieszaniu wnioski konieczne z założeń i proste stwierdzenia intuicyjne, nabrał Kant przeświadczenia, że intuicja (Anschauung) może mieć cechę konieczności i oczywistości apodyktycznej i doszedł na tej drodze do swej zgubnej (ruineuse) teorji matematyki, która stała się podstawą krytycyzmu i utrwaliła w myśli filozoficznej XIX w. godne pożałowania zerwanie związku z nauką (»le regrettable divorce de la philosophie et de la science«)«[1].

Odrzucenie tej błędnej filozofji matematyki i zastąpienie jej przez nową teorję nauk ścisłych, jest zdaniem autora jednym z głównych warunków rozwoju filozofji w dobie obecnej.

S. Bilski.

---

[1] l. c. p. 125.

Książki i czasopisma otrzymane w redakcji.

W. R. Inge. *The philosophy of Plotinus.* Second edition. Vol. I i II. Longmans Green and Comp. London 1923

Ed. Claparède. *Psychologie de l'Enfant.* Dixième édition. Genève 1924.

Publicazioni della universitá cattolica del sacro cuore. Milano.

Vol I. Dr Giuseppina Pastori. *Sulla ematoporfiria sperimentale da benzolderivati.*

Vol. II. Lodovico Necchi. *Lo studio et la classificazione dei fanciulli anormali, secondo i principi della biologia generale.*

Vol. III. Dr. Giuseppina Pastori. *Sulla frequenza della eredolues nei fanciulli anormali.*

Vol. VI. Agostino Gemelli francescano. *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di s. Tomasso d'Aquino.*

Vol. VII. Immanuel Kant volume commemorativo.

Léon Brunschvigg. *Nature et Liberté.* Paris. Flamarion.

Moon. Parker Thomas. *Syllabus of international relations.* New Jork the Macmillan company. 1925.

Richard Koch. *Das als Ob im ärztlichen Denken.* Röst et Comp. München.

Lucius Annaeus Seneca. *Philosophische Schriften.* Viertes Bändchen Briefe an Ancilius. Uebersetzt von Otto Apelt. Der philosophischen Bibliothek Bd. 190. Felix Meiner. Leipzig.

Eduard Hartmann. *Kathegorienlehre,* zweite Auflage. II Bände. Herausgegeben von Prof. Dr F. Kern. Der philosophischen Bibliotek Bd. 72^a und 72^b. Felix Meiner. Leipzig.

Johannes Hessen. *Die Kathegorienlehre Eduard v. Hartmanns.* Wissen und Forschen. Bd. 17. Felix Meiner. Leipzig 1924.

Edme Tassy. *La philosophie constructive.* Paris. Étienne Chiron.

Mose Ben Maimon. *Führer der Unschlüssigen.* ins deutsche Übertragen von Dr A. Weiss. Zweites und drittes Buch. Der philosophischen Bibliothek Band 184^b 184^c. Leipzig. Felix Meiner.

E. S. Russelt. *The study of living things.* Methuen et Comp. London.

Luis Rougier. *La scolastique et le Thomisme.* Gauthier-Villars et Cie Paris 1925.

X. T. Portych Dr fil. *Prewidyzm.* Odbitka z Ateneum kapłańskiego. 1924.

Przegląd Filozoficzny. Warszawa. Rok 27. Zeszyt III—IV.

A. Skórski. Krytycyzm Kanta wobec zagadnień życia. — A. Żółtowski. Kantius platonicus. — A. Zieleńczyk. Geneza i charakterystyka kantyzmu polskiego. — A. Krokiewicz. Przestrzeń i czas u epiknra. — W. Wąsik. Studja nad scholiami do Etyki Nikomachejskiej. — M. Niedźwiecka-Ossowska. Ontologja Bertranda Russell'a. — Sprawozdania.

Ruch filozoficzny. Tom VIII. N. 9 i 10. Lwów. Uniwersytet.

Stefan Błachowski. O słowiańskim zjeździe filozoficznym. — Sprawozdania. - Przegląd czasopism. — Zapiski bibljograficzne.

Rivista di filosofia. Organe della societa filosofica italiana. Bologna. Anno XVI. — N. 1. Rodolfo Mondolfo. Beccaria filosofo. — M. G. Sittignani. Il dilemma leopardiano. — Eugenio di Carlo. Diritto e forza. — Raffaello del Re. Il nuovo realismo in America. — Recensioni. — Dalle Riviste.

Revue philosophique. Vol. L. Paris. Felix Alcan.

N. 1 et 2. Janvier Février. Ét. Rabaud. Les phénomènes de convergence en biologie. — L. Basso Induction technique et science expérimentale. — A. Roux. Le raisonnement par récurrence; la necessité et la nouveauté en mathématiques. — Revues critiques. — Analyses et comptes rendus Revue des periodiques.

N. 3 4. Mars-Avril. I. H. Leuba. — Le sentiment de la présence invisible et de la direction divine. — I. Piaget. Le réalisme nominal chez l'enfant. — R. Dupont. Réalisme commodité et positivisme. — R. Hubert. La theorie de la connaisance chez A. Comte. — P. Busco. Le probléme cosmogonique. Son origine. son evolution, sa valeur. — Analyses et comptes rendus.

Journal de psychologie XXII. Année. Paris. Felix Alcan.

N. 1 M. Landolt. La vision binoculaire. facteur d'evolution. — R. Lenoir. La philosophie naturelle de La Mettrie. — Notes et Documents. — Analyses. — Chronique.

N. 2. L. Lapicque. Un chapitre d'histoire de la psychologie: La conception de la durée dans l'excitation au XIX sciècle. — R. Le Savoureux. Recherches sur les rapports de mouvements d'expression et du langage. — Société de psychologie. — Revue generale.

Scientia. Vol. XXXVII. Bologna.

N. CLIII - I. F. Severi. Elementi logici e psichologici dei principi di relatività — O. Lodge. Matter and Energy. — P. Teilhard de Chardin L'histoire naturelle du monde Reflexions sur la valeur et l'avenir de la systématique. — L. Le Fur. Les bases juridiques de la société des Nations. — Comptes Rendus.

N. CLIV. 2. F. Severi. Esame delle obiezioni d'ordine generale contro la relatività del tempo. — E. Rothé. Les tremblements de

terre récents et l'etat actuel de la seismologie. — N. Paton. Vitalism. — R. A. Orgaz. El Pan-americanismo y la Sociedad de Naciones. — Comptes Rendus.

N. CLV. 3. G. Mie. Das problem der Materie und die Relativitätstheorie. — S. Meunier. Enseignemets donnér á la Geologie par les Volcans de la Lune. — C. Ransoli. Sulla pretesa limitazione dei sensi. — F. I. C. Hearnshaw. Industrial Unrest. — Comptes Rendus.

The Journal of philosophy. Volume XXII. New-York.

N. 1. January 1. Francis Herbert Bradley. Brand Blanshard. — The Non Existence of Time. C. J. Ducasse. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

N. 2. Januazy 15. „Thing". George S. Fullerton. — Behaviorism and Purpose. Edward Chace Tolman. - The Twenty-fourth Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association. Herbert W. Schneider. Book Reviews. — Journals and New Books — Notes and News.

N. 3. January 29. Valuing and the Quality of Value. Mary Evelyn Clarke. — Personality as a Category. Clifford L. Barrett. — Book Reviews. — Journals and New Books — Notes and News.

N. 4. February 12, Social Interpretations of Ethics. W. B. Mahan. — Is Purpose only Mechanism Imperfectly Understood? Wilson D. Wallis. — Book Reviews. — Journals and New Books. — Notes and News.

N. 5. February 26. I. The Insurgence against Reason. Morris R. Cohen. — The Meaning of Value. John Dewey. — Book Reviews. — Journals and New Books. — Notes and News.

N. 6. M rch 12 II. The Rivals and Substitutes for Reason Morris R. Cohen. — Explanation, Mechanism, and Teleology. C. J. Ducasse. — Book Reviews. — Journals and New Books. — Notes and News.

Monistische Monatshefte. Zehnter Jahrgang. Hamburger Verlag.

Januar Heft. Prof. Paul Beck. Wissenschaftliche Weltanschauung. — Prof. I. Herrmann. Monismus und Pazifismus. — D. Schwabe. Monismus und Mystik. — Rundschau.

Februar Heft. Prof. P. Beck. Wissenschaftliche Weltanschauung. H. Krey. Wom „werdenden" Gott. — G. Höft. Geschichte und Bedeutung von Roms Konkordaten. — M. Gehrman. Das Bayrische Konkordat. — K Kramer. Der Bankrott der Staats und Sozialpolitik des Vatikans. — Rundschau.

Maerz Heft. Prof H. Michelis. Von der Unfreiheit des menschlichen Willens, — O. Jeussen. Unromantisches Morgenland. — Prof. N. Hartwig. Ecclesia militans. — Rundschau

Oświata polska. Organ wydziału wykonawczego polskich Towarzystw oswiatowych. Rok II. N. 2. Warszawa.

Przegląd Humanistyczny. Kwartalnik naukowy. Rok II. z. IV. Książnica-Atlas. Warszawa.

Sprawy szkolne. Organ związku inspektorów szkolnych w rzeczypospolitej polskiej Rok I. N. I. Warszawa.

Przyjaciel szkoły. Dwutygodnik nauczycielstwa polskiego. N. 1—6. Poznań.

Sprawy Towarzystwa nauczycieli szkół średnich. (T. N. S. W.) Tygodnik. N· 1—16. Warszawa.

Przegląd Współczesny. Rok IV. Styczeń N. 33. Luty N. 34. Marzec N. 35. Kraków. Krakowska Spółka wydawnicza.

Przegląd Warszawski. Rok IV, zeszyt 40. Warszawa. Instytut wydawniczy „Bibljoteka polska".

Przegląd Wszechpolski. Miesięcznik poświęcony polityce narodowej. Rok II, serja druga N. 1. 2.

Zygmunt Mysłakowski.

Rozwój naturalny i czynniki wychowania.

(Dokończenie).

ROZDZIAŁ IV.

Rola czynników zewnętrznych w rozwoju indywiduum psycho-fizycznego.

W rozdziale poprzednim starałem się wykazać, że idea »rozwoju naturalnego« sformułowana dobitnie po raz pierwszy przez Roussa i rozwinięta przez niego w system filozoficzno- pedagogiczny, jest w istocie pojęciem platońskiem, którego źródło leży w micie o duszy, jako o pierwiastku obdarzonym samoistnym rozwojem i zniekształcającym się pod wpływem czynników zewnętrznych, bez względu na to, czy będziemy, jak Platon, przez czynnik zewnętrzny rozumieli materję, czy jak Rousseau, środowisko socjalne, czy, jak niektórzy współcześni skrajni zwolennicy »pedagogiki zainteresowania«, przeciwstawimy samorzutną grę tendencyj i instynktów dziecka koercytywnemu działaniu szkoły.

Ale Rousseau był nietylko wielkim wskrzesicielem dawnej ideí. On to nadał jej nowe oblicze, wlał nową treść w starą formę, rozwijając ją najpierw w kierunku socjalnym, przez co przyczynił się potężnie do obudzenia ducha rewolucji a następnie w kierunku pedagogicznym, gdzie stał się prekursorem wielkiego prądu indywidualistycznego, wzmagającego się po dziś dzień. I czy to weźmiemy Pestalozzego, czy Froebla, Stirnera czy Tolstoja, zawsze spotkamy się z Roussem; podobnie jak Rousseau był wychowawcą rewolucji francuskiej, Tołstoj stał się nim w stosunku

do rosyjskiej; protest Stirnera, w tym samym kręgu idej narodzony, nie wydał owoców, ponieważ trafił na grunt niemiecki, w którym naówczas, po wojnach napoleońskich, po działalności Fichtego i Hegla, zaznaczał się silny wzrost idej przeciwnych, opartych na bezwzględnej supremacji zbiorowości (ujawniającej się w państwie) nad jednostką.

Jaka jest wartość tej idei? Ze stanowiska, które zajmuję w niniejszej pracy ideja »rozwoju naturalnego« w powyższych znaczeniach jest mitem, który właśnie od czasów Roussa, gdy przeszedł w masy, stał się mitem par excellence społecznym. Innemi słowy jest to wierzenie, ideał emocjonalnie silnie zabarwiony, popularny i spełniający pewną funkcję w procesie przemiany społecznej, odpowiadający jakimś tkwiącym w niej potrzebom. Przyjrzyjmy się najpierw tej idei jako takiej, poddajmy analizie jej treść pozytywną.

Zagadnienie stosunku zewnętrznych do wewnętrznych czynników wychowania, postawione na gruncie bardziej konkretnym, przybiera dwojaką postać.

Popierwsze, można je rozpatrywać, jako zagadnienie integralnego rozwoju jednostki; rozwój ten zaś daje się z kolei ujmować ze stanowiska: a) biologji (rozwój organizmu w stosunku do czynników dziedziczności z jednej strony, do otoczenia materjalnego z drugiej); b) socjologji (rozwój jednostki jako członka jednej lub wielu grup społecznych); c) psychologji (zagadnienia adaptacji psychologicznej — zagadnienia typów psychologicznych zawodowych, narodowych; przekształcenia objawów psychologicznych jednostki pod wpływem współzawodnictwa, naśladownictwa, »contagion mentale« etc.); często dwa ostatnie stanowiska nie są wyraźnie wyodrębniane, niekiedy ostra linja demarkacyjna nie daje się pomiędzy niemi poprowadzić, jak to bywa z wieloma zagadnieniami pogranicznemi.

Podrugie, można je rozpatrywać jako zagadnienie form aktywności, które się wytwarzają tam, gdzie istnieje oddziaływanie człowieka na człowieka (czy to w sensie indywiduum czy grupy); innemi słowy, jest to na gruncie peda-

gogiki, kompleks zagadnień takich, jak zainteresowania, sugestji, przymusu — zagadnień natury czysto psychologicznej.

W pierwszym wypadku przeciwstawienie czynników wewnętrznych i zewnętrznych przybiera formy: organizm — wpływy środowiska materjalnego; jednostka — grupa; specjalne zagadnienia psychologiczne w związku z akcjami i reakcjami jednostki i grupy.

W drugim wypadku toż samo przeciwstawienie przybiera formę: rozwój samorzutny — rozwój pod działaniem czynników przymusowych; pedagogika »zainteresowania« — pedagogika »autorytetu«.

W pierwszym i w drugim wypadku chodzi o zewnętrzne warunki rozwoju; tylko że raz będą one dotyczyły g e n e z y, drugi raz f o r m y czynika wywierającego wpływ; raz w związku z pytaniem: skąd? drugi raz w związku z pytaniem: jak?

Dwu tym kwestjom poświęcam rozważania następne.

Rozwój biologiczny człowieka od oosperny do organizmu dojrzałego dokonywa się z jednej strony na mocy pewnej właściwej oospermie struktury i związanych z nią funkcyj; z drugiej na oddziaływaniach materjalnego środowiska [1].

Innemi słowy, rozwój organizmu jest wyznaczany nie przez jedną tylko grupę czynników wewnętrznych, lecz przez dwie odrębne grupy: wewnętrznych i zewnętrznych. »Wzrastająca złożoność, t. j. sama istota rozwoju, wynika z kombinacyj i wymiany oddziaływań wzajemnych substancyj zarodka pomiędzy niemi i z otoczeniem« [2], wynik ostateczny zależy nietylko od danych substancyj i od struktury, lecz od obu tych czynników jednocześnie, p l u s od warunków środowiska: temperatury, ciśnienia, wilgotności i t. d. Rolę kierowniczą pełnią warunki wewnętrzne, w tym sensie, że »w tych samych warunkach środowiska z jednego jaja powstaje robak, z innego jeżowiec, z innego ryba... podczas gdy c z y n n i k i z e w n ę t r z n e w y w i e r a j ą działa-

[1] Przez środowisko będziemy tu rozumieli tę część bezwzględnego otoczenia, która oddziaływa na rozwój organizmu w sposób praktycznie dostrzegalny.

[2] E G. Conklin, Heredity and environment, przekł. franc. Paris, 1920, str. 53.

nie podniecające (stimulante), powściągające (inhibitrice) lub przekształcające (modificatrice)«[1].

Komórki seksualne przedstawiają pewnego rodzaju rezerwoar możliwości, rezerwoar o określonej pojemności, lecz rozwój tych możliwości, tkwiących w strukturze plazmy zarodkowej niemógłby się dokonać bez czynników środowiska, na które plazma w pewien charakterystyczny sposób reaguje[2].

Ilość i jakość podniet, stanowiących środowisko fizyzne danego procesu rozwojowego, jest bardzo różnorodna: mogą one być mechaniczne, termiczne, elektryczne, świetlne, gęstość, grawitacja, siła odśrodkowa; chemiczne normalne, takie jak tlen, dwutlenek węgla; wydzieliny gruczołów wewnętrznych, lub też takie jak alkohol, eter, tytoń etc.

Przez usuwanie pewnych podniet a dodawanie innych, współczesna embrjologja eksperymentalna osiągnęła nadzwyczajne wyniki w zakresie modyfikacyj rozwoju.

W tej koncepcji rozwoju biologicznego mieści się już w głównych linjach schemat rozwoju psychologicznego. Tak samo mamy tu do czynienia z pewną ilością biologicznie danych (wraz z strukturą rozwijającego się zarodka) możliwości psychologicznych; tak samo mamy bardzo różnorodną i zmienną sumę podniet, stanowiących środowisko i wywierających swoiste działania podniecające, powściągające lub przekształcające w stosunku do pewnych oznaczonych cech dziedzicznych. Skutkiem tego zachodzi podwójna komplikacja warunków rozwoju; przez swoistą dziedziczność i przez swoiste środowisko, wynikiem czego jest niezmierne bogactwo indywidualności psychofizycznych ludzkich.

U człowieka (podobnie zresztą, jak u niektórych innych gatunków, choć nie w tak wysokim stopniu) zachodzi jeszcze jedna komplikacja rozwoju; człowiek »zoon politikon«, zrzesza się i rozwija świat form i wytworów socjalnych.

Z jednej strony są to formy psychologiczne, wynikające z bezpośrednich oddziaływań człowieka na człowieka, według wzorów: jednostka → jednostka; jednostka ←→

---

[1] Ibid., podkr. moje.

[2] Ibid., 183.

grupa; grupa → grupa. Obejmują one takie objawy, jak naśladownictwo, sugestja, współzawodnictwo, psychika tłumu itp.

Z drugiej strony są to wytwory życia w zbiorowości, dążące do objektywizowania się w abstrakcyjne »wartości«, to zn. odrywania się od subjektywnego podłoża żywiołu psychologicznego indywidualnego i kojarzenia się z pewnemi objektywnemi znakami; takiem jest: pojęcie, wytwór logiczny, skojarzony ze znakiem słownym lub jakimkolwiek konwencjonalnym ideo-gramem; wartość estetyczna obrazu czy posągu, lub etyczna czynu; wartość osobowa jednostek; wartość ekonomiczna; wartość techniczna (narzędzie); pieniądz, jako uniwersalna wartość wymienna; pewne przedmioty, n. p. przedmioty kultu, sacra: opłatek poświęcony, krzyż, kamień święty mahometan, pewne wizerunki; cały ogromny szereg nawyknień socjalnych: bogata dziedzina zwyczajów, wierzeń, obrzędów, praktyk, formuł towarzyskich, gestów ekspresyjnych, mimicznych i ruchowych i t. d. Sporządzenie wyczerpującej listy takich »wytworów« i ich klasyfikacja mogłyby same starczyć za przedmiot obszernej pracy.

Ogół wszystkich wytworów socjalnych różnych rodzajów, charakterystycznych dla danego czasu i danej grupy ludzkiej, stanowi »cywilizację« tego czasu i tej grupy. Część tych wytworów, natury psychicznej, takich jak wartości etyczne lub socjalne, intelektualne lub estetyczne, nazywa się zazwyczaj »kulturą«.

Cywilizacja ma tę właściwość, że uniezależnia się w pewnym stopniu od indywidualnego materjału ludzkiego, który ją wytwarza, względnie podtrzymuje, dzięki temu, że wytwory jej wiążą się z pewnemi znakami przedmiotowemi, takiemi jak rzeczy lub wyrazy. Społeczeństwe rozwija całe systemy takich znaków, n. p. pismo, druk pieniądz, weksel, sztandary i emblematy, i t. d. Wszystkie systemy społeczne, rozwinięte w celu przekazywania cywilizacji stanowią to, co nazywamy »dziedzicznością społeczną« (J. M. Baldwin).

Jednostka ludzka, przychodząc na świat, zastaje nietylko środowisko fizyczne, sumę czynników materjalnych, które zmieniają jej rozwój, lecz także środowisko socjalne

składające się z grup ludzkich, rozmaicie zorganizowanych, oraz z cywilizacji, wytworów życia zbiorowego minionych pokoleń, wytworów, skondensowanych w przedmiotach materjalnych (narzędzia, przedmioty wygody, urządzenia komunikacyjne i t. p. i idealnych (wartości).

To środowisko socjalne oddziaływa potężnie i wszechstronnie na rozwijającą się jednostkę psycho-fizyczną. Ponieważ zaś dziedziczność właściwa psycho-biologiczna pozostaje wartością względnie stałą, przeto możemy powiedzieć, że dziedziczność społeczna przekracza niepomiernie dziedziczność biologiczną u człowieka, żyjącego w cywilizacji.

Ażeby nie stwarzać niepotrzebnego nieporozumienia, zaznaczę tutaj, że wyrazu »dziedziczność« nie używamy w obu razach w identycznem znaczeniu. Mechanizm dziedziczności jest inny tu i tam.

W rozwoju biologicznym dziedziczność jest oparta na właściwościach plazmy zarodkowej, przenoszących się bezpośrednio od komórek płciowych rodziców do tychże komórek dzieci. Gdy mówimy o »dziedziczności« społecznej, zachodzą takie różnice, że wogóle możemy ten termin brać tu tylko na mocy pewnej częściowej analogji, a więc w przenośnem raczej znaczeniu. Bezpośrednio dziedziczymy bowiem tylko materjalne znaki wytworów kulturalnych, nie zaś same wytwory.

Znaki te, gdyby tylko nastąpiła odpowiednia przerwa w przekazywaniu interpretacyj, mogłyby stracić wszelkie znaczenie; mikroskop, motor elektryczny lub książka mogłyby w pewnych warunkach stać się tylko »niememi« przedmiotami bez żadnego znaczenia, jak dla nas są nieodczytane znaki pisma w zaginionym języku.

Innemi słowy, cywilizacja jest czemś psychicznem. Dziedziczymy po pokoleniach przeszłych jedynie nieme same przez się przedmioty i znaki, które nabierają dla nas wyrazu i znaczenia dzięki temu jedynie, że pokolenia nie rodzą się i nie wymierają współcześnie, lecz zachodzą na siebie częściowo, tak, że możliwą rzeczą staje się rozwinięcie takich specjalnych funkcyj społecznych, które mieć będą za zadanie nieustanną inicjację nad-

chodzących pokoleń w wartości otoczenia socjalnego; dziedziczność społeczna opiera się na podłożu mas ludzkich, przechodzących nierównomierne fazy rozwojowe; ma ona charakter nie procesu ciągłego, lecz przerywanego, niejako kinematograficznego, w którym brak rzeczywistej ciągłości jest zastępowany przez wielość punktów rozwojowych o różnorodnych fazach.

Pod względem struktury, społeczeństwo nie stanowi jednorodnej całości, lecz jakby szereg nawarstwień, częściowo się przenikających, czy zahaczających i krzyżujących w wieloraki sposób. Każda warstwa stanowi grupę społeczną, do pewnych granic autonomiczną, rozwijającą swe własne życie, instytucje, obyczaje, przesądy, konwencje, formy obcowania, nawyknienia, wartości; słowem swą własną »psychikę zbiorową«.

Struktura społeczna jest jednakże tem charakterystyczna, że owe grupy nie stanowią systemów izolowanych, lecz krzyżują się, dzięki temu, że liczne jednostki należą równocześnie do kilku różnych grup. Zarówno rozmiar, skład, cel, jak i »stateczność« grup mogą zmieniać się w bardzo szerokich granicach. Rodzina, stronnictwo, kościół, naród, konfraternja, koło zawodowe, banda, zorganizowana dla rabunku, koło towarzyskie, klub, oto przykłady grup społecznych bardzo różnych pod względem rozmiaru, składu, celu i trwałości.

C. H. Cooley zrobił pierwszy ważne odróżnienie t. zw. grup społecznych pierwotnych[1]; są to grupy takie jak rodzina, dawny »ród«, koło znajomych i przyjaciół, drobna gmina wiejska lub miejska; pierwotnemi mogą one być nazwane w różnym sensie, głównie jednak w tym, że przyjmują podstawowy udział w kształtowaniu społecznej natury i ideałów jednostki[2]. Są to zazwyczaj grupy nieliczne, żyjące w warunkach wspólnych, zbliżone do siebie w przestrzeni; członkowie grup pierwotnych znają się osobiście mniej lub więcej dokładnie.

---

[1] Social Organization, 1909, str. 23—57.

[2] Por. F. R. Clow, Principles of sociology... N. York, Macmillan 1920, str. 95—121; W. R. Smith, An introduction to educational sociology, Riv. textb. in educ., 1917, str. 61—114; F. Znaniecki, op. cit.

Grupy pozostałe należeć będą albo do t. zw. typów pośrednich (stronnictwa, organizacje zawodowe pracowników i t. p.) albo do grup obszernych, wtórnych (jak naród, wzgl. państwo).

Ponieważ grupy te są daleko bardziej obszerne, liczne, członkowie ich nie tworzą takiej spójni, jak w grupach pierwotnych; działanie grup wtórnych nie jest tak żywe i bezpośrednie, to też muszą one, chcąc się utrzymać, rozwijać specjalne systemy zachowawcze organizacji, autorytetu, wychowania.

Każda grupa społeczna posiada tendencję samozachowawczą; używać może ona w tym celu różnych środków i ma do dyspozycji różne formy egzekutywy; może ograniczać liczbę przyjmowanych członków, może rozwijać silny »esprit de corps«; sankcje, jakiemi rozporządza w postaci opinji, systemu odznaczeń i nagan, przychylnego, ironicznego lub wręcz wrogiego stosunku, są również bardzo silnemi czynnikami przymusu względem jednostki.

Środowisko społeczne, w które pogrążona jest jednostka, przychodząc na świat, wywiera na nią liczne i różnorodne wpływy.

Każda z grup społecznych, z któremi w styczność przypadek urodzenia lub fortuny, lub wreszcie wysiłek jednostki ją wprowadza, usiłuje na nią oddziałać zapomocą wszystkich środków przymusu, jakiemi rozporządza, w tym kierunku, aby zasymilować jednostkę.

W stosunku do jednostki wpływy te pierwotnie przedstawiają się w kształcie postulatów, najczęściej niepisanych i nawet nie formułowanych wyraźnie, lecz mimo to istniejących i przejawiających się w postawach osobistych, półsłówkach, sugestjach, reakcjach uczuciowych; za każdą próbą nonkonformizmu idzie prędzej czy później sankcja; trywialne przysłowia: »kiedy wejdziesz między wrony, musisz krakać, jak i ony«, »il faut hurler avec les loups«, »kruk krukowi oka nie wykole«, wyrażają w swoistej formie te stosunki. Każda rewolta ze strony jednostki, czy będzie regresją, czy progresją w stosunku do życia grupy, czy będzie rewoltą przestępcy kryminalnego, czy wspaniałym nonkonformizmem Sokratesa lub Chrystusa, kończy się Golgotą jednostki.

W tem znaczeniu powiada F. Paulhan[1]; »pospolitość jest warunkiem sukcesu«.

W ten sposób istnieje w psychice każdej grupy jakgdyby wzór lub model przeciętny »dobrego członka grupy« (mówi się: »dobry katolik«, »dobry mąż«, »dobry obywatel«), do którego wznosi się poziom wymagań stawianych jednostce i wymuszanych na niej wszelkiemi środkami. Najczęściej w modelu tym brak cech głębszych, twórczych, oryginalnych; jeżeli się trafią w jednostce, grupa patrzy na nią z ukosa. jakgdyby wyczuwając instynktem możliwego nonkonformistę, nowatora, zrewoltowanego, malkontenta; wystarczą jej pewne cechy powierzchowne a widoczne z daleka.

Ażeby móc istnieć wśród gotowych mechanizmów społecznych, jednostka niema innej drogi jak walkę, lub adaptację do poziomu ich wymagań. Każda grupa, do której jednostka należy, wymaga innego rodzaju adaptacji. Żadna jednostka nie może pozwolić sobie na nonkonformizm bezwzględny. Jak ciężką jest rzeczą nawet częściowy nonkonformizm, pouczają przykłady choćby F. Nietzschego i M. Stirnera. Stirner po wydaniu swej książki »Der Einzige und sein Eigentum«, która była czysto teoretyczną próbą rewolty przeciw ujarzmianiu jednostki przez państwo i inne wtórne grupy społeczne, był siłą rzeczy stopniowo wyeliminowany ze społeczeństwa; czuł on tak dobrze te stosunki, że w kilka tygodni po ukazaniu się książki, sam uznał za stosowne opuścić posadę nauczycielską w gimnazjum. gdzie od wielu lat uczył i po pewnej liczbie wysiłków stworzenia sobie podstawy materjalnej, skończył w opuszczeniu.

Kierowany zasadą ekonomji wysiłku, człowiek przeciętny wybiera drogę bezwzględnej adaptacji, ścisłego konformizmu, nie wyróżnia się niczem, coby było w niezgodzie z poziomem wymagań dostosowanym do pewnego przeciętnego typu, panującego w danej grupie[2].

Jak dalece rzeczywistym i wpływowym czynnikiem jest

---

[1] Les transformations sociales des sentiments, Alcan 1920, str. 203.

[2] Practical and theoretical problems in instinct an habits, w zbiorowem dziele: Jennings (i inni), Suggestions of modern science concerning education, N. York, Macm., 1918, str. 95.

poziom przeciętny grupy, wykazał J. B. Watson[1], interpretując obserwacje Bryana i Hartera nad postępami wprawy w telegrafowaniu. Okazało się, że jednostki pracujące nad jej zdobyciem szybko dochodzą do pewnego kresu, poczem doskonalenie się postępować zaczyna bardzo wolno.

Zjawisko to zależy od poziomu postulatów grupy otaczającej, w danym wypadku zawodowej; postępy ich zależą od wewnętrznej podniety wywołanej przez poczucie konieczności zrównania się z panującym przeciętnym poziomem najniższego stopnia.

C. G. Jung wskazal na tworzenie się wielopostaciowych adaptacyj u jednej i tej samej osoby[2]; osoba taka dzieli się niejako na tyle »osób« ile musi ich wytworzyć drogą przystosowania się do różnych kół społecznych, w których bierze udział. Jung nazwał »maskami« — »personae«, owe wtórne odrębne osobowości, wyrosłe z konieczności adaptacyj do istniejących składników otoczenia socjalnego.

Jakże daleko jesteśmy od owych sielankowych koncepcyj, snutych przez amerykańskich pedagogów-wizjonerów (i Roussa) o »naturalnym«, »samorzutnym« rozwoju jednostki! Taki rozwój byłby możliwy tylko w jakiemś nierealnem, pozbawionem sztywności, bezwzględnie plastycznem społeczeństwie, społeczeństwie bez form stałych i określonych. Lecz rzeczywiste środowisko społeczne z natury rzeczy nigdy takiem nie będzie: może ono być w takiej fazie płynnej jedynie względnie krótko, w okresach wzmożonej rekonstrukcji, »przemiany wszystkich wartości«. Okresy takie wiecznie trwać nie mogą; muszą one doprowadzić do takiej czy innej stałej równowagi, bez względu na to, czy ciągłość kultury zostanie zachowana, czy nastąpi regresja. A wówczas funkcje adaptacyjne zaczynają górować nad czynnikami zmiany.

To też E. G. Conklin twierdzi, że jeżeli nastąpi moment, kiedy dziedziczność społeczna będzie tak wielkie wymagania stawiała zdolnościom adaptacyjnym jednostki, iż

---

[1] Psychologische Typen, Zürich 1921, rozdz. ostatni.

[2] Literatura powieściowa obfituje w opisy zatargów pomiędzy jednostką a konformizmem danej grupy. Idealiści są zawsze w mniejszym lub większym stopniu »ludźmi bezdomnymi«.

równowaga pomiędzy obiema dziedzicznościami, społeczną i zarodkową, będzie poważnie zachwiana, przed człowiekiem dwie tylko drogi będą otwarte: albo powstrzymanie cywilizacji i zmniejszenie ciężarów nakładanych na jednostkę, albo wytworzenie doskonalszej rasy ludzkiej, obdarzonej większemi zdolnościami dziedzicznemi i wyższą zdolnością asymilacyjną. Wojny i rewolucje były dotąd naturalnym środkiem, który szedł w pierwszym kierunku, niszcząc jednakże dobre wraz ze złem [1].

Jakież są biologiczne warunki, które umożliwiają czynności adaptacyjne względem wzrastającej sumy cywilizacji? To pytanie postawił pierwszy, rozwijając pewne koncepcje A. R. Wallacea, autor pracy o »znaczeniu dziecięctwa« J. Fiske [2].

Zwrócił on uwagę na wielkie wzdłużenie się okresu dziecięctwa u człowieka w porównaniu z innemi ssącemi. »Jeżeli jest, powiada on, jedna cecha, którą rasa ludzka znacznie się różni od innych ssących, to jest nią niepomierne przedłużenie się okresu dziecięctwa« [3]. Rasy czarne, u których okres ten trwa krócej, t. j. człowiek szybciej dojrzewa nie wytworzyły takich cywilizacyj jak te, u których okres ten jest dłuższy. Podobnież »dziewczęta, które osiągają wcześniej dojrzałość niż chłopcy, płacą na tę wczesność, jak twierdzi Claparède, mniejszym stopniem rozwoju umysłowego« [4].

Inaczej mówiąc zdolność do cywilizacji (a poczęści i samo jej istnienie) jest funkcją długości dziecięctwa. »Im dłuższe jest dziecięctwo, tem większy jest okres plastyczności, w ciągu którego dziecko bawi się, naśladuje, doświadcza, t. zn. powiększa swe zdolności do działania i wzbogaca owocem swego osobistego doświadczenia dziedzicznie mu przekazany zbyt mały kapitał« [5].

---

[1] op. cit. 217.

[2] The meaning of infancy, po raz pierwszy wyd. 1883; istnieje przedruk w »Rivers. Educ. Monographs«. Fiske wygłosił jednak swe idee wcześniej, bo w r. 1871, w wykładach na uniwersytecie harwardzkim.

[3] op. cit., 28.

[4] Psych. dziec., 102.

[5] ibid.

W ciągu całego swego istnienia jednostka znajduje się pod ciśnieniem niejako swego całkowitego otoczenia, zarówno fizycznego, jak socjalnego. Ciśnienie to osiąga najmniejszą wartość, gdy jednostka jest w możliwie największej odpowiedniości, harmonji z tą porcją otoczenia, z jaką praktycznie musi się liczyć. Zwiększa się, gdy jednostka jest źle przystosowana, lub gdy próbuje pozwolić sobie na »rozwój naturalny«, t. j. chodzić zbyt własnemi drogami. Każdy, kto miał sposobność n. p. przenieść się na pewien czas do obcego społeczeństwa, do którego był nieprzystosowany i istnieć w niem o własnych siłach, wie, ile wysiłków musiał zużywać początkowo na samo pokonywanie tarć psychologicznych, na przekształcenie swych dawniejszych adaptacyj obecnie nieprzydatnych, na nowe, właściwe dla danego środowiska. To samo dotyczy przejść z jednej klasy społecznej do drugiej, z jednej grupy towarzyskiej do innej.

Wszystkie główne, zasadnicze adaptacje zdobywamy w dziecięctwie i młodości[1]; to, co zdobywamy później, jest tylko wykańczaniem szczegółów. Wychowanie, ogólnie mówiąc, jest sumą z jednej strony oddziaływań otoczenia socjalnego, z drugiej — sumą nabytków psychologicznych, zdobytych w powyższych okresach pod naciskiem zewnętrznych oddziaływań środowiska socjalnego.

Wychowanie jest więc jednym z przejawów adaptacji, względnie dziedziczności społecznej; dla społeczeństwa jest ono, »jedynie środkiem, zapomocą którego to społeczeństwo przygotowuje w duszach dziecięcych podstawowe warunki swej własnej egzystencji«[2].

Działanie, wywierane przez środowisko socjalne na roz-

---

[1] Por. Watson (w pracy przytoczonej), o ewolucji wraz z wiekiem zdolności do formowania nawyknień, str. 91.

[2] Durkheim, Education et sociologie, 49. — Durkheim podaje następującą definicję: »Wychowanie jest działaniem wywieranem przez pokolenia dorosłe na pokolenia, jeszcze nie dojrzałe do życia społecznego. Ma ono za zadanie wzbudzić i rozwinąć w dziecku pewną liczbę stanów fizycznych, intelektualnych i moralnych, których żądają od niego zarówno społeczność polityczna w swym całokształcie, jak i to specjalne środowisko, do którego jest ono przeznaczone«. (ibidem).

wój osobowości jednostki, jest analogiczne do tego działania jakie wywiera środowisko materjalne na rozwój organizmu.

Nie możemy — w myśl przedstawionych powyżej poglądów na stosunek danych dziedziczności do danych środowiska — wpływać na zmianę istniejącego już w rozwijającym się zarodku quantum cech dziedzicznych, możemy jedynie wpływać na procesy rozwojowe tych cech.

Wpływ ten może być wywierany w trojakim kierunku: jeżeli mamy zespół rozwijających się cech: a, b, c, d ...n, to rozwój cechy *a* n. p. może być skutkiem oddziaływań zewnętrznych podniecany, rozwój cechy *b* powściągany, rozwój cechy *d* przekształcany, zaś rozwój cech pozostałych może być pozostawiony swemu biegowi t. j. może być utrzymywany na pewnym przeciętnym poziomie.

Czynniki stałe otoczenia socjalnego (pewne formy współżycia, instytucje, obyczaje, wartości) stanowią szereg odczynników, działających na procesy rozwojowe psychologiczne jednostki w sposób zupełnie analogiczny, t. j. albo w kierunku stimulującym pewne cechy (takie działanie wywierają n. p. pewne wspólne ideały, sankcje pozytywne uznania, szacunku, nagrody, pochwały, niekiedy zjawiska współzawodnictwa)[1], albo powściągającym (inhibicyjne, do takich należą pewne postawy naszych bliźnich wobec nas, sankcje negatywne kary, utraty poważania i t. p.); albo wreszcie przekształcającym (n. p. przekształcenie się popędu seksualnego pod wpływem wyobrażeń społecznych, rozwój uczuć miłości, w kierunku, określonym przez powiedzenie: »dans le véritable amour c'est l'âme qui enveloppe le corps« — takie socjalne par excellence formy uczuć erotycznych jak Petrarki dla Laury, lub Dantego dla Beatryczy; wszelkie sublimacje tendencyj[2].

---

[1] Por. J. M. Baldwin, La logique de la pratique, Rev. mét Mor. 1911, R. Mac Dougall, The social basis of individuality, Amer. jour. of sociol. VII. 1912. L. Bykowski, Badania eksp. nad znaczeniem współzawodnictwa, Warszawa 192...

[2] Por. Paulhan, w pracy przytocz.; art. Leclèra o sublimacjach instynktów (Année Psychol. XV; C. Baudoina, Etudes de psychana-

Na tem tle oddziaływań zewnętrznych otoczenia socjalnego na rozwój psychologiczny jednostki powstaje dopiero to, co nazywamy osobowością człowieka. Możnaby powiedzieć, że jednostka dostarcza od siebie jedynie materjałów, t. j. podstawowego żywiołu psychologicznego, z którego urabia się osobowość; czynniki zaś otoczenia socjalnego działając pośrednio lub bezpośrednio nadają formę tej żywiołowej masie tendencyj, wprowadzają ją w kanały socjalnie urobione, hierarchizują, tworzą względnie stały, podporządkowany układ. Jest to jedyne ściślejsze znaczenie, jakie można nadać pojęciu osobowości. Jakże daleko tu odbiegliśmy od jakiegoś »samorzutnego«, »autonomicznego« i »naturalnego« rozwoju! Wydaje mi się, że wiek złoty »rozwoju naturalnego«, »rozwoju wszystkich możliwości jednostki«, »harmonijnego rozwijania wszystkich funkcyj« jest fikcją, która utrzymuje się dzięki wierze w magiczne słowo »jutro«.

Jakim sposobem jest to możliwem biologicznie dla jednostki? Dzięki czemu rozwijający się organizm (oraz psychiczny układ jednostki) zezwala na tę ingerencję zewnętrznych czynników? Jakim sposobem determinizm dziedziczności (biologiczny równoważnik »rozwoju naturalnego«) nie oprze się całkowicie skuteczności tych czynników?

Na to pytanie biologja odpowiada nam z wystarczającą jasnością. Pozwolę sobie jeszcze raz przytoczyć zdanie znakomitego biologa z Princeton. »Osobowości nasze, powiada on, nie są predeterminowane bezwzględnie w komórkach płciowych, z których pochodzimy, a jednak są zrodzone z tych komórek i były przez nie uwarunkowane. Co należy rozumieć, gdy się mówi, że charakter jest predeterminowany w komórce płciowej? Co umożliwia jego rozwój? Cechy dorosłych tkwią w zarodku w stanie potencjalnym, nie zaś realnym i ich przejawienie się zależy od wielu skomplikowanych reakcyj jednostek zarodkowych jednych z drugiemi oraz ze środowiskiem. Jednem słowem, nie nasze realne,

---

lyse, Neuchâtel, 1922 i liczne prace przedstawicieli psychanalitycznego kierunku.

lecz nasze potencjalne osobowości są predeterminowane w komórkach płciowych«...[1].

Liczba kombinacyj możliwych jest tu nieporównanie większa od wszystkiego, co się może zrealizować. Czyli, innemi słowy, jakiś »rozwój zupełny« wszystkiego, co jest zawarte w człowieku, jako ogromna wielość jego możliwych osobowości, jest z punktu widzenia nauki o rozwoju absurdem.

»Wszystko, co może pojawić się w biegu rozwoju, istnieje w stanie potencjalnym w dziedziczności i jest predeterminowane, ale pod określonemi warunkami środowiska. Ponieważ zaś te ostatnie nie może urzeczywistnić naraz wszystkich owych warunków, więc liczne możliwości dziedziczne pozostają utajone lub nierozwinięte. Wyniki rozwoju nie są więc określone przez samą dziedziczność, lecz również przez okoliczności zewnętrzne«[2].

Zarówno biologja, jak socjologja jednakowo przemawiają mojem zdaniem za tem, że rola czynników zewnętrznych w rozwoju jednostki jest i biologicznie możliwa i faktycznie wykonywana pod naciskiem i kontrolą potrzeb społecznych (jak o tem poucza nas socjologiczna analiza wychowania).

Świat społeczny stawia działaniom ludzkim takie same granice i opory, jak świat materjalny jego ruchom; jeżeli przyjmujemy istnienie tych konieczności w jednym świecie i zgadzamy się na to, że były one wielkim wychowawcą gatunku, to czemu oburzamy się na istnienie oporów i granic społecznych w środowisku dziecka? Rousseau popełniał dziwną niekonsekwencję wielbiąc przyczynowość (czyli, jak mówił, »konieczność naturalną«, mechaniczną) w przyrodzie, jako doskonały czynnik wychowania a potępiając »normy etyczne i socjalne, wyrażone w formie imperatywów »powinieneś«, »nie wolno ci«, jako niepedagogiczne (czego wynikiem było usunięcie Emila od świata, skoro niemożna było odwrotnie). Tę samą niekonsekwencję popełniają za nim jego naśladowcy. Tołstoj wierzył, że dyscyplina w jego anarchi-

---

[1] Conklin, op. cit. 268.

[2] ibid., 269.

cznej szkole w Jasnej Polanie wyrośnie sama, drogą »naturalnego rozwoju«, jak wyrosła w filogenetycznym rozwoju gatunku, w cywilizacji; w obu razach bowiem te same będą działały przyczyny. Jest to tak, jak gdyby ktoś odradzał pacjentowi użycia lekarstwa, przepisanego przez doktora w myśl zasady, że nie umrze on, skoro gatunek bez pomocy doktorów ostał się w ciągu ewolucji.

U Roussa zwłaszcza w epoce pisania »Emila« przejawiały się nastroje drażliwe i pesymistyczne w stosunku do organizacji społecznej i wartości jej dla jednostki. Sądził on, że ludzie łączyli się i łączą w asocjacje jedynie z poczucia słabości i w poszukiwaniu obrony. »Gdyby każdy z nas nie potrzebował innych (w powyższem znaczeniu), nie myślałby wcale o łączeniu się z kimkolwiek«[1]. Być może, że w okresach, kiedy człowiek prowadził życie zbliżone do do dzikich zwierząt, wyłącznie instynkt stadowy i potrzeba obrony skierowywały go ku sobie podobnym; ale kwestja genezy jest odrębną od kwestji jakości, a tem bardziej od kwestji wartości. Jeżeli małe dziecko, dorósłszy, zostaje biskupem, to nie wszystko co się składa na treść pojęcia »biskup« mieściło się w »dziecku«: zaszło tu coś bezwzględnie nowego, Podobnież zaszło coś nowego z człowiekiem, takim jakim widzimy go współcześnie, w danej cywilizacji; tego znamy, natomiast nie znamy tego hipotecznego tworu ludzkiego, który ginie gdzieś w mrokach przeszłości.

Otóż Rousseau wytworzył sobie koncepcję, przeciwną do pewnego stopnia arystotelesowskiej, koncepcę wedle której człowiek naturalny »l'homme de la nature« (a nie l'homme de l'homme«), człowiek sam w sobie, jest istotą samotniczą, a — socjalną, że taka jest istotnie myśl Russa (przynajmniej w okresie »Emila«) niech świadczy następujące charakterystyczne zdanie: »Istota prawdziwie szczęśliwa jest istotą samotniczą; Bóg sam tylko cieszy się szczęściem bezwzględnem«[2].

Przy takim jedynie poglądzie i przy podobnych antisocjalnych nastrojach można dojść do negatywnej oceny czynników heteronomicznych wychowania.

---

[1] Emile, IV. 249.

[2] ibid.

Jeżeli jednak uprzytomnimy sobie rozwój i istotę »osobowości ludzkiej, to musimy, jak sądzę, dojść do przekonania, że jest ona właśnie socjalną nadbudową na animalnej (indywidualnej) naturze pierwotnej człowieka. Według mego zdania, pierwotna natura ludzka, to nie »boski posąg« którego cudowne rysy zostały zatarte przez historję, przez życie w zbiorowości, ale raczej obraz zwierzęcia, któremu Boskie rysy, (czy też poprostu ludzkie) właśnie historja dopiero wyryła.

. Cała koncepcja pedagogiczno-filozoficzna Roussa, wraz z dodatkiem o »wychowaniu negatywnem«, wspiera się, jak to starałem się wykazać, na tej właśnie zupełnie opacznej koncepcji natury. Jednak, skoro raz przyjął takie założenie, wolno mu było snuć z niego dalsze konsekwencje — i dojść do poglądu, który scharakteryzowałem jako »ubóstwienie« (dosłownie) rozwoju naturalnego i zdeprecjonowanie heteronomicznych (t. j. socjalnych tutaj) wpływów życia.

Cały ten wywód, cała ta geneza osobowości jest fantastyczna w założeniu i niezgodna ani z danemi biologji, ani socjologji, ani psychologji. Mimo to, utrzymuje się ona do dzisiaj w opinji wielu osób, które nie analizują jej pochodzenia, nie sprawdzają wartości, lecz wierzą poprostu w magję »niczem nie skrępowanego rozwoju«; wydaje im się, że wystarczy usunąć z wychowania wszystkie wartości intelektualne, socjalne i etyczne, których dziecko samo nie wytworzyło i które nie odpowiadają jego pierwotnej samorzutnej potrzebie, znieść wszelkie formy przymusu, a zakwitnie jakiś cudowny, niewidziany okiem kwiat ludzki. Ulegają złudzeniu, że jeśli stworzą atmosferę samego piękna, samej zabawy, środowisko, pozbawione naprawdę wszelkich form przymusu, jawnego czy zamaskowanego, środowisko życia płynącego po linji najmniejszego oporu, to już t e m s a m e m, stworzą ś r o d o w i s k o d o b r e. Ale właśnie zagadnienie dopiero tu się zaczyna: k t ó r e ś r o d o w i s k o n a l e ż y u w a ż a ć z a p e d a g o g i c z n i e d o b r e: czy to, które samo jest »dobre« w oczach starszych, tęskniących do swego własnego dzieciństwa i usiłujących przeżyć je jak gdyby powtórnie (co jest złudzeniem); czy to, które do »dobrego« prowadzi?

»To, co najbardziej konieczne w wychowaniu, powiada Conklin, to jakiś środek czy system odpowiedni do obudzenia zdolności do odkrycia siebie samego i kierowania sobą. Życie łatwe i to, co nazywają »dobrem środowiskiem« nie obudzą tych zdolności uśpionych. Trzeba zazwyczaj twardej nauki konieczności, abyśmy potrafili poznać nasze »ja« tajemne...« [1]. »Gdybyśmy mieli możność dysponowania podobnym środkiem... jakikolwiek stimulans byłby niezbędny, nagroda czy nagana, obawa czy łaska, ambicja czy posłuszeństwo, odpowiedzialność czy konieczność, wychowanie winnoby je zużytkować wszystkie, by nauczyć ludzi poznania siebie i kierowania sobą« [2].

Zakończenie.

Naturalizm pedagogiczny, który u Roussa łączył się w szczególny sposób z nauką Platona o duszy, w ciągu dziewiętnastego wieku wyzbywa się stopniowo swego platońskiego oblicza i przybiera charakter pozytywistyczny. W tej formie znajdujemy go u Spencera, którego dzieło »O wychowaniu« odgrywało przez pewien czas rolę Biblji tego kierunku; a i dzisiaj jeszcze argumenty Spencera można rozpoznać w aktualnych dyskusjach pedagogicznych.

Oto jak charakteryzuje Spencer zasadę pozytywistycznego naturalizmu w wychowaniu. Przeciwstawia on ją najpierw autorytaryzmowi średniowiecznych koncepcyj życia i wychowania, koncepcyj opartych na pesymistycznej ocenie natury ludzkiej, na ascetycznej zasadzie działania przeciw hedonistycznym skłonnościom tej natury, po linji największego cierpienia, przez które prowadzi droga do doskonałości chrześcijańskiej. Stąd wynikało, że najlepszem wychowaniem jest to, które najskuteczniej łamało wolę dziecka i kładło kres wszelkiej jego działalności samorzutnej zapomocą stereotypowych zakazów.

Przeciwstawia się, powtóre, wszelkim dążnościom protekcjonistycznym i reglamentacyjnym w życiu społecznem.

[1] op. cit. 282.
[2] ibid. 283.

»Wiek, w którym wierzono, że każdy rodzaj przemysłu winien wzrastać w cieniu régimu ochrony i prohibicji; że jest rzeczą konieczną regulować jakość i cenę surowców i wytworów przemysłu; gdy wyobrażano sobie, że kurs pieniądza może być ustalony prawem: wiek podobny musiał trzymać się tej myśli, że dusza dziecka może być dowolnie kształtowana, że jej siły są jej dostarczane z zewnątrz przez nauczyciela, że jest to tylko zbiornik dla pojęć, które się w nią wszczepia i za pomocą których buduje się gmach wedle swego widzi mi-się« »Dziś, kiedy zaczynamy pojmować, że rzeczy zawierają w samych sobie, wbrew temu co przypuszczano, swą regułę i prawo; że praca, handel, rolnictwo żegluga. mają się lepiej bez reglamentacji, niż z nią; że rządy polityczne, jeśli mają przynosić dobre owoce, winny wyrastać z łona społeczeństwa, a nie być mu z zewnątrz narzucane, zaczynamy również pojmować, że istnieje pochód naturalny ewolucji duchowej, któremu nie należy się sprzeciwiać bez szkody poważnej; że nie możemy naginać rozwijającego się umysłu do naszych form sztucznych i że psychologja odkrywa również w swoim zakresie prawo korelacji pomiędzy podażą i popytem, do którego winniśmy się stosować, jeśli nie chcemy wyrządzać szkody«. W tym celu, powiada Spencer, wystarczy, jeśli z systemu wychowania usuniemy przymus, postępowanie koercytywne tak bezpośrednie jak i pośrednie

Idąc po tej samej drodze myślowej Elslander formułuje w ten sposób istotę »wychowania naturalnego«: »Poszukiwanie normalnego procesu rozwoju; usunięcie wszelkiego działania zewnętrznego, któreby nietylko było przeszkodą do tego rozwoju, lecz nawet podnietą (stimulant); poprostu zadowalnianie wszystkich potrzeb« [1]. Dla autora jest dogmatem, że takie usunięcie interwencji

[1] Wynika to dla autora z następującego dylematu: »...ou bien ces connaissances ne répondent à aucun besoin et alors il faut les supprimer, on bien elles répondent à des besoins naturels et alors il ne peut pas être question de contrainte; il ne se peut agir que de laisser se développer librement ces besoins, d'en favoriser l'éclosion et de les satisfaire... Une semblable conception ne peut que nous aider à comprendre le travail de la nature«... (op. cit. 301—302).

w procesach rozwojowych sprowadzi te pożądane skutki, które właśnie interwencje nasze mają na celu, ale których nie są zdolne osiągnąć: »..Tout travail librement accompli ne peut être que logique [!]. La liberté est la grande, l'impeccable régulatrice des activités«[1].

Ta wiara w dogmat naturalistyczny, to optymistyczne zaufanie do samorzutnej gry sił, pozostawionych samym sobie, do samowychowawczych procesów dziecka, stanowi również podstawę szkoły Tołstoja w Jasnej Polanie i »domów dziecięcych« Montessori. U Tołstoja zagadnienie dyscypliny szkolnej, jako działania koercytywnego, wogóle nie istnieje. Dzieci słuchają lekcji, o ile są usposobione i o ile nauczyciel potrafi je zainteresować; nie zawsze się to zdarza; więc wiele godzin schodzi na mocowaniu się, hałasowaniu i t. p. Nic to nie szkodzi, ponieważ jedna godzina samorzutnego zainteresowania wynagradza w zupełności godziny »stracone«.

Im bardziej poznajemy naturę, mówi Spencer (w odniesieniu do świata ludzkiego) tem bardziej skłonni jesteśmy do ograniczania naszego wtrącania się do jej naturalnego biegu. Podobnież twierdzi Elslander: »interwencja nasza w biegu rzeczy czerpie swą rację bytu jedynie z okoliczności przemijających, takich, jakiemi czynią je we wszystkich dziedzinach działalności nasza niewiedza i nasza niemoc«. Zaledwie możemy przeczuwać, czem będzie życie, jeżeli dojdziemy do zrozumienia jego praw i życia wedle nich[2].

Zgodną również z całym tym tokiem myślenia jest koncepcja Deweya; wychowanie to nie rezultat szeregu wymuszeń, lecz naturalny proces wzrostu uzdolnień, w które istota ludzka jest wyposażona od urodzenia. Dewey uważa za największy błąd pedagogów zapominanie o tem, że uczenie się jest koniecznym incydentem, zachodzącym, gdy dziecko jest postawione wobec realnych sytuacyj[3]. Dziecko nie ma awersji do uczenia się, jak jego żołądek nie ma awersji do pokarmu, pod warunkiem, że zachowamy stosunek pomiędzy materjałem nau-

[1] ibid. 324.
[2] op. cit. 6.
[3] Schools of to-morrow, 4.

czania a potrzebą. pomiędzy podażą a popytem, jak mówi Spencer. Stąd wynika, że konieczność przymusu zachodzi tylko tam, gdzie ten stosunek nie jest uwzględniony, czyli, że jest ona wskaźnikiem nieodpowiedniości metod pedagogicznych, nie zaś rzeczywistej potrzeby naturalnej.

Stąd też nic dziwnego, że niektórzy nowsi autorowie pedagogiczni amerykańscy, znajdujący się pod wpływem Deweya i całego tego kręgu idej odrzucają pojęcie roli nauczyciela, jako tego, który ma »rozwijać« duszę dziecka; on ma być jedynie tym, który czuwa nad »rozwijaniem się«; czuwa, to znaczy zajmuje się dostarczaniem i ułatwianiem dziecku sytuacyj wychowawczych, które na każdym stopniu rozwoju naturalnego tego dziecka stanowić będą ujście i realizację układu potrzeb rozwojowych, właściwego danemu stopniowi.

Walnym diagnostycznym środkiem, po którym wychowawca ma rozpoznawać owe potrzeby rozwojowe jest zainteresowanie dziecka, wyraz harmonji pomiędzy dzieckiem a sytuacją, stworzoną przez wychowawcę.

Że w tej reakcji przeciw nadmiernej sztuczności środowiska wychowawczego, jest wiele słuszności, to nie ulega żadnej wątpliwości. Jednakże zagadnienie, jakie środowisko jest dobre, a jakie złe pedagogicznie bynajmniej nie jest rozwiązane przez to, gdy powiemy, jak to czyni naturalizm pedagogiczny, że środowisko »dobre« znaczy: »naturalne«; w szczególności zaś nie wydaje mi się, żeby znaczenie tego terminu »naturalny« miało być dostatecznie ugruntowane, czy to przez platońską frazeologję Roussa, czy przez liberalistyczną frazeologję Spencera. Dogmat »naturalnej dobroci natury ludzkiej« jest zupełnie tyle wart, co dogmat »niczem niekrępowanego rozwoju« i wiary w opatrznościową zasadę rozwoju, tkwiącą w rzeczach samych a gwałconą przez wmieszanie się inteligencji ludzkiej (która byłaby miarą »niewiedzy i niemocy«!) do naturalnego biegu rzeczywistości społecznej[1].

---

[1] R. Thamin mówi słusznie o dziele pedagogicznem Spencera: »C'est pourtant le livre d'un croyant, qui croit à la nature, à sa bien-

W świecie stawania się społecznego niema zdarzeń bezwzględnie »naturalnych«; przez ten przymiotnik rozumie się zazwyczaj albo 1° cechę zdarzeń dziejących się z wyłączeniem czynnika świadomej woli ludzkiej, albo 2° ma się na myśli różne względne znaczenia będące wynikiem oceny i konstrukcji pojęciowej. Co do pierwszego, to paradoksem byłoby twierdzić, że wychowanie winno być procesem naturalnym, skoro właśnie społeczna instytucja wychowania ma za zadanie planowe i inteligentne przekształcanie danych naturalnych, tkwiących w surowym materjale psychologicznym dziecka, w myśl pewnych postulatów świadomości społecznej danego czasu i danej grupy.

Co do drugiego, to analiza historyczna pedagogji i kultury wogóle może nam dostarczyć bardzo wiele przykładów na to, że przez »naturę« i »naturalność« rozumiano w różnych okresach różne rzeczy, zupełnie ze sobą niewspółmierne. Auguste Comte i jego następcy Littré, Robin i in., tworząc projekt »szkoły pozytywnej«, uważali, że należy program jej ułożyć tak, ażeby był w zgodzie z »prawem trzech faz«, »wykrytem« przez Comta i rozwijał się w myśl ich następstwa; ta ideja wydawała im się naturalną, ponieważ wierzyli w niewzruszalność prawa Comta; w istocie popadali w najwyższą sztuczność. Jeżeli Dewey pragnie przeprowadzić koncentrację nauczania dokoła życia socjalnego, ujętego w jego rozwoju historycznym[1], to ideja ta jest dlań niewątpliwie naturalną, ale dlaczego? ponieważ wierzy w t. zw. zasadę rekapitulacji, wedle której rozwój zainteresowań dziecka odbywa się po tej samej drodze, jaką szło życie socjalne gatunku; jedynie pod warunkiem, że wierzymy w tę, efektowną zresztą, ale mało prawdopodobną hipotezę, ideja »szkoły socjalnej« Deweya może wydawać się nam »naturalną«. Bohaterowie sielanek XVIII w. mogli wydawać się »naturalni« czytelnikom owego czasu; w naszych oczach Paweł i Wirginja są sztuczni; i t. d.

Wydaje mi się, że z sofistyką, ukrywającą się poza tem wyrażeniem, rozprawił się raz na zawsze Descartes, który

faisante ordonnance, â ses fins, et qui pousse cette foi jusqu'à la superstition«. (Education et positivisme, III éd. 1910, str. 37).

[1] Szkoła i społeczeństwo, passim.

tak pisze w liście do Mersenna: »Vous me demandez si ie croy que l'eau soit en son estat naturel estant liquide, ou estant glacée, á quoy ie répons que ie ne connois rien de violent dans la nature, sinon au respect de l'entendement humain, qui nomme violent ce qui n'est pas selon sa volonté ou selon ce qu'il iuge devoir estre; et que c'est aussi bien le naturel de l'eau d'estre glacée, lors qu'elle est fort froide, que d'estre liquide, lors qu'elle l'est moins, pour ce que ce sont les causes naturelles qui font l'un et l'autre«[1].

W rozdziałach poprzednich starałem się udowodnić, że rozwój jednostki ludzkiej odbywa się jako wypadkowa wielu czynników współczesnych; jedne z nich możnaby oznaczyć, jako »wewnętrzne«, t. j. stanowiące zasób psycho-biologiczny jednostki, z którym przychodzi ona na świat; inne jako »zewnętrzne«, t. j. takie, które nie są zawarte w tym pierwotnym zasobie, lecz są czerpane ze środowiska, fizycznego i socjalnego, tak na drodze samorzutnej jak i na drodze planowo zorganizowanego oddziaływania pedagogicznego.

W szczególności jeżeli chodzi o rozwój »osobowości«, można się przekonać, że nie dokonywa on się na mocy samych czynników wewnętrznych. Jest rzeczą bardzo wątpliwą ażeby jakakolwiek wyższa moralność (poza moralnością ograniczonego własnego interesu) mogła się w ten sposób rozwinąć. Rousseau, jak zresztą i inni ludzie XVIII wieku, czynili właśnie to przypuszczenie: »l'homme moral est parent de la nature«, moralność in nuce tkwi w naturze. Jednakże nie mamy powodu do przypisywania »wewnętrznej naturze« samej zdolności do »dobra«, a instytucjom ludzkim wpływu deprawującego; zarówno do jednego jak i drugiego posiadamy wrodzone tendencje, lub ściślej, nasze wrodzone tendencje są oceniane jako dobre lub złe skutkiem pewnego szczególnego układu społecznego.

Wszelki rozwój, od chwili, gdy młoda jednostka ludzka zaczyna żywot mniej lub więcej samodzielny, dokonywa się nietylko tak, że ujawnia swe tendencje, lecz również, że dzięki środowisku odbywa się bezustanna selekcja ten-

[1] Oeuvres, ed. Tannery, t. I. 485.

dencyj, z których jedne są tłumione, nie znajdując ujścia ruchowego. inne ulegają sublimacji przez podstawienie innego przedmiotu tendencji, uznanego w danem środowisku za »wyższy« i »cenniejszy«, inne wreszcie podniecane. W ten sposób zakaz społeczny opanowuje i hamuje np. tendencje kazirodcze, a podtrzymuje i podnieca tendencje altruistyczne i sympatyczne.

Wszelkie wartości są w stosunku do jednostki wytworem poza-indywidualnym, a więc zewnętrznym; są one, jak mówi A. Lalande, dyrektywami, zapomocą których społeczeństwo przygotowuje w łonie jednostek podstawowe warunki swej własnej egzystencji.

»Osobowość« nie jest niczem innem, jak uporządkowanym w ten sposób splotem tendencyj; bez tego uporządkowania z zewnątrz, człowiek pozostałby na stopniu czystego impulsu; stąd to, jak mówi Kant, przez wychowanie dopiero człowiek dochodzi do swego człowieczeństwa, t. j. do swej osobowości.

Psychologicznie rozwój jednostki polega na reakcjach, wywoływanych przez stimuli społeczne, jako objektywne typy idealne (kultury, siły etc.)[1].

Jeżeli w skład środowiska socjalnego dziecka wchodzą te wszystkie podniety, które wywołują reakcje, dzięki którym tworzy się osobowość, jeżeli dziecko spotyka świat wartości, podobnie jak spotyka świat rzeczy i uczy się poznawać granice i opory jednego i drugiego, to niema powodu żądać od wychowania planowego, ażeby wykluczało ze swego repertuaru podobne podniety w imię (źle zrozumianego) rozwoju naturalnego. Wychowanie jest właśnie procesem inicjacji w świat, do którego dziecko bez tej inicjacji wejśćby nie mogło; ma ono właśnie za zadanie usunięcie faktu izolacji, w jakiej pierwotnie znajduje się dziecko. I ten proces nie ma w sobie nic w zasadzie nienaturalnego, byleby środki, jakich w tym celu używać będzie wychowawca, nie były anti-psychologiczne.

---

[1] por. R. Mac Dougall, The social basis of individuality, Amer. jour. of. soc., VI. 1912.

W tym punkcie powstaje kwestja zainteresowania, wzgl. przymusu. Ci, którzy bronią zasady przymusu, powołują się zazwyczaj na racje społeczne i utylitarne; zwolennicy zainteresowania operują przedewszystkiem argumentami psychologicznemi. Czy jednakże każdy przymus i zawsze jest środkiem anti-psychologicznym, to bynajmniej nie jest udowodnione.

Claparède, Dewey i inni zwolennicy pedagogji zainteresowania bronią swego stanowiska, powołując się na rozwój funkcjonalny dziecka, na występujące w pewnym określonym i stałym porządku tendencje i potrzeby organizmu; wychowanie jest wtedy najbardziej według nich wydajne, gdy harmonizuje z porządkiem występowania tych potrzeb i odpowiadających im zainteresowań.

Wydaje mi się jednakowoż, że zagadnienie nie jest tak proste; należałoby rozróżnić tendencje pierwotne od drugorzędnych i tylko w stosunku do pierwszych możnaby mówić, że mechanizm ich, związany z elementarnemi fazami rozwoju, jest dostatecznie stały i oznaczony, ażeby można było nakreślić odpowiedni schemat rozwojowy i ustalić ewolucję zainteresowań; liczba takich instynktów jest jednak bardzo ograniczona i sprowadza się do elementarnych spraw samozachowania, odżywiania i rozmnażania; natomiast te tendencje, które najbardziej obchodzą wychowawcę, te, na które może on najbardziej oddziaływać, nie są ani stałe, ani dostatecznie określone i sztywne; są bardziej plastyczne i podatne na oddziaływania z zewnątrz. Tylko w niezmiernie rzadkich wypadkach tendencje i zainteresowania biologicznie wtórne przejawiają się w dziecku samorzutnie i wcześnie, jako specjalne uzdolnienia i talenty; rzadko się zdarza np. żeby przyszły znakomity chirurg objawiał już w dwunastym lub trzynastym roku życia ciekawość i zamiłowanie do operowania psów i kotów -- w wypadku o którym myślę, objawiał on szczególne zamiłowanie — ale do historji; Claude Bernard debiutował jako autor dramatyczny i trudno byłoby w młodzieńcu, który dyrektorowi Odeonu przyniósł pierwociny swego talentu rozpoznać przyszłego wielkiego przyrodnika.

Właśnie te typy działalności, które socjalnie są bardzo użyteczne i cenne, rozwijają się na tle, nie dającem się zróżniczkować biologicznie.

Większość naszych zainteresowań nie należy do typu pierwotnych, takich jak np. erotyczne, lecz do wtórnych; te zaś rozwijają się i różniczkują dopiero w zetknięciu ze światem społecznym i pierwotnie jednostka mogła w danej sytuacji nie znajdywać żadnego upodobania, podlegać jedynie przymusowi, podczas gdy zainteresowanie mogło wzbudzić się dopiero ex post, a więc nie jako przyczyna, lecz jako skutek interwencji zewnętrznej.

Pozatem życie społeczne rozporządza różnemi formami przymusu. Jedne z nich są czysto zewnętrzne: jednostka ustępuje przed siłą fizyczną; inne są bardziej subtelne, bardziej wewnętrzne, psychologiczne: już np. sankcja opinji jest takim przymusem; wszelkie zresztą sugestje nie są niczem innem, jak psychologicznie głębszemi formami przymusu.

Sugestje moralności, patrjotyzmu itd. są nieuchwytne, lecz tem niemniej silne, niekiedy nawet tyrańskie.

Życie socjalne, powiada J. M. Guyau, jest tylko równowagą wzajemnną sugestyj [1].

Słusznie zupełnie mówi G. Rouma, że »jednostka zupełnie odporna na sugestję byłaby sceptykiem egoistą«[2], co w żadnym razie nie leży w celach wychowania. To też hasła liberalizmu i naturalizmu, głoszące samorzutność rozwoju, zniesienie wszelkich form przymusu i nawet podniety w wychowaniu są albo płytką frazeologją albo obłudą. Piętnuje ją dosadnie L. Laberthonnière[3]: albo »szanując świętość osoby dziecka«, mówi ten autor, zrzekamy się wogóle wpływu, co nie może być połączone z wychowaniem, albo podstawiamy na miejsce przymusu zewnętrznego przymus daleko bardziej skuteczny, bo wewnętrzny, psychologiczny przymus sugestji. I czynimy zupełnie słusznie, ponieważ wszelka inna koncepcja wychowania jest nierzeczową, lecz

---

[1] Education et hérédité, 9.
[2] Pédagogie sociologique, 234.
[3] Théorie de l'éducation, 1923, Paris, Bloud, str. 9 i sq

w takim razie odrzućmy mętną frazeologję naturalizmu i nazywajmy rzeczy po imieniu [1].

Kilka słów wreszcie pragnąłbym poświęcić na wskazanie związku, jaki zachodzi pomiędzy naturalizmem i indywidualizmem pedagogicznym, którego rozwoju jesteśmy świadkami, a jego podłożem kulturalno-historycznem. Kultura zachodnia znajduje się od czasów Renesansu w okresie przełomu, który staje się niemal chronicznym. Jest on walką z wielkiemi tradycjami wieków średnich, jakgdyby rozkładem powolnym tej struktury wartości, którą stworzyło średniowieczne chrześciaństwo. Nasz naturalizm i indywidualizm jest reakcją przeciw autorytaryzmowi i uniwersalizmowi okresu poprzedniego.

Na charakterystykę tego prądu składają się następujące cechy:

1° wiara w absolutną, najwyższą wartość indywiduum, jako jedynego i ostatecznego źródła wartości;

2° walka z autorytetem na wszystkich z kolei frontach: społeczno politycznym, religijno moralnym. pedagogicznym; wiara w ostateczny ideał życia »wyzwolonego z wszelkiego autorytetu«.

3° wiara, że »rozwój naturalny«, t. j. odbywający się z samej wewnętrznej zasady, a nie pod wpływem autorytetu (czynnika zewnętrznego) prowadzi do wartości pozytywnych: dobra, harmonji, dyscypliny, uspołecznienia, szczęśliwości;

4° wiara w przyrodniczy, żywiołowy charakter rozwoju i niedocenianie punktu widzenia »wartości«; podporządkowywanie wartości jako wytworów — funkcji. wytwarzającej wartości; przeniesienie wartości na ewolucję życia, która nabiera sama jakgdyby znaczenia najwyższego uświęcenia. Stąd: panowanie relatywizmu i subjektywizmu w stosunku do historycznie wytworzonych wartości.

---

[1] L. Bykowski w »Badaniach eksperymentalnych nad znaczeniem współzawodnictwa« porusza inną ciekawą kwestję, mianowicie różnych wyników przymusu w zależności od typu antropologicznego. Istnieją typy, dla których przymus jest raczej szkodliwy i istnieją inne, których sprawność podnosi.

Nie mogę wdawać się tutaj w roztrząsanie przyczyn społecznych, które, jak wskazałem, warunkowały i warunkują stały wzrost prądów indywidualistyczno liberalno-naturalistycznych w społeczeństwach zachodnio-europejskich, którego jesteśmy świadkami coraz częściej, poczynając od XVI wieku; jest to zagadnienie czysto socjalne. Pozwolę sobie tylko w formie szkicowej niejako zaznaczyć, że prądy te są wyrazem ideologicznym tych faz w istnieniu społeczeństw, podczas których społeczeństwa te podlegają mniej lub więcej nagłym zmianom w wewnętrznym układzie sił. Tam, gdzie formy społeczne są ustalone i zapewnione dzięki istniejącej wyraźnej przewadze i hierarchicznemu układowi sił, tam wyrazem ich będzie również pewien określony i stały układ wartości. Funkcja zachowawcza społeczna osiąga znaczenie dominujące; są to epoki autorytetu; epoki wielkich stylów artystycznych (gotyk francuski i społeczeństwo XII wieku); epoki w których życie, obyczaj, zachowanie się, ubiór człowieka ma swój styl; epoki wielkiej pracy systematyzacji wartości w filozofji, moralności, religji.

Stopniowo rozmach ich się wyczerpuje, ustrój zaczyna degenerować, psychologicznie i społecznie; osłabienie czynnika dominującego powoduje naturalny wzrost dążeń emancypacyjnych mas, a raczej pewnych części ich, które pragną teraz dla siebie części władzy. Następuje szereg kryzysów, wstrząśnień społecznych, podczas których przesuwają się granice władzy i hierarchji stosownie do zmienionego stosunku sił pojedynczych grup społecznych. Kulturalnie są to epoki przejściowe, podczas których żaden stały układ wartości utworzyć się nie może; epoki bezstylowe. Funkcja rekonstrukcji społecznej wysuwa się w nich na pierwszy plan. Charakterystyką ich jest wzrost dążeń, które scharakteryzowałem powyżej, jako zespół: indywidualizm — anti-autorytaryzm — liberalizm — naturalizm. W zasadzie hasła te są fikcjami, ponieważ ustępują, gdy wytwarzać się zaczyna stałość układu; sami twórcy tych haseł czy głosiciele, gdy osiągną władzę, dążyć zaczynają w odwrotnym kierunku, niż głosili: zachowując pozór i maskę frazeologiczną wolności, indywidualizmu, anti-autorytaryzmu, ect. dążą do tego, do czego dążyć muszą, kierowani logiką życia socjalnego:

do wytworzenia stałej przewagi i hierarchizacji sił (w zmienionym jedynie nieco układzie).

Indywidualizm, walka z autorytetem, naturalizm, mają więc obok swego oblicza pozytywnego, konstrukcyjnego, oblicze negatywne, rekonstrukcyjne: służą wówczas za pomost do przejścia od jednej epoki stałej równowagi (autorytarymu, przewagi zbiorowości nad indywidualnością, anti-naturalizmu, to zn. przewagi wielkich konwencyj społecznych, panowania wytworów a nie funkcji) do drugiej. Może się zdarzyć oczywiście, że epoki stałej równowagi będą bardzo długie lub bardzo krótkie, zależnie od tego czy wytworzone stosunki siły są takie, że istnieje znaczna i trwała, czy też tylko nieznaczna i znikoma przewaga, jak również i epoki kryzysów, równowagi zakłóconej, mogą być krótkie lub bardzo długie. Jest przytem rzeczą prawdopodobną, że w pewnych warunkach takie następowanie kolejne faz zachowawczych i rekonstrukcyjnych stanowi optimum warunków dla życia grupy; jak mówi G. Simmel »siły, z których wynika spójność społeczeństwa, potrzebują zmian, aby mogły zachować całe swe oddziaływanie na świadomość ludzką«. Jednakże to optimum może się urzeczywistnić tylko wtedy, jeżeli istnieją warunki po temu, by mogły się szybko wytwarzać stosunki siły, oparte na wyraźnej przewadze; jeżeli bowiem tych warunków niema, kryzysy są bezpłodne, długotrwałe i często się powtarzające. Hipertrofja funkcji rekonstrukcyjnej zniszczyć może ciągłość kulturalną, rozluźnić więź społeczną i pogrążyć społeczeństwo w stan takiej chwiejności i niepewności stosunków, w którym ani twórczość, ani siła, ani jakakolwiek elementarna harmonja życia nie może być zrealizowana.

Aleksander Kielski.

Wola a odpowiedzialność.

Ponieważ temat powyższy — tak jak go pragnę ująć — należy zarówno do dziedziny psychologji i socjologji, jak i do dziedziny prawa i etyki, wobec tego uważa.. ` stosowne przed przystąpieniem do właściwego tematu w kilku słowach określić granice. dzielące mojem zdaniem już w samych założeniach metody naukowej te dwie dziedziny wiedzy, w szczególności granice, dzielące socjologję od prawa.

Zarówno nauki, badające i wyjaśniające związki przyczynowe, a więc to, co jest, jak i nauki normatywne, traktujące o tem, co być powinno i to nie w znaczeniu teleologicznem, lecz normatywnem, operują pojęciem prawa. A więc zarówno psychologja, jak i socjologja, badające i wyjaśniające życie psychiczne i życie społeczne, badające przyczyny i skutki, dochodzą do pewnych praw, a przynajmniej starają się o to, jak i nauki normatywne, traktują o pewnych prawach. Jednak poza wspólną nazwą nie mają te dwojakiego rodzaju prawa niczego z sobą wspólnego. — Prawo nauk kauzalnych to pewne uogólnienie, pewna reguła dotycząca rzeczywistości, stwierdzająca stan faktyczny rzeczy, określająca, że pewne przyczyny łączą się stale z pewnymi określonymi skutkami. Natomiast prawo w znaczeniu normatywnem stanowi normę, określającą coś, co być powinno, a więc ustanawiającą pewne postulaty prawne, czy też etyczne lub inne. W rzeczywistości może się dziać inaczej.

Dla uniknięcia często spotykanych nieporozumień chciałbym wyeliminować z drugiego znaczenia pojęcia prawa,

a więc z prawa stanowiącego o tem, co być powinno, znaczenie teleologiczne, które jest czemś różnem od normatywnego. Wyraz powinno ma bowiem znaczenie podwójne, a mianowicie normatywne i teleologiczne. W znaczeniu normatywnem mówimy, że coś być powinno bez względu na to, czy spełnienie tego postulatu prowadzi do celu czy nie. N. p.: powinieneś mówić prawdę. Natomiast w znaczeniu teleologicznem używamy wyrazu »powinien« n. p. w takiem powiedzeniu: maszyna powinna być skonstruowana precyzyjnie. Są to dwa różne znaczenia: ze stanowiska normatywno-etycznego należy mówić prawdę, choć w danym razie może (ze względu na celowość) należałoby raczej kłamać.

Po takiem wyjaśnieniu jasnem będzie, że celowe chcenie też należy do dziedziny tego, co jest, do dziedziny bytu, choćby w pewien sposób kwalifikowanego, a nie do dziedziny normatywnej, jak to mylnie sądzi n. p. Stammler, mieszając telos z normą.

Mając mówić o woli i o odpowiedzialności zdaję sobie sprawę z tego, że wola należy do dziedziny bytu, a odpowiedzialność jest konstrukcją normatywną. Fakt, że prawnicy często nie zdawali sobie sprawy z tego, prowadził do fatalnych nieporozumień i herezyj, będących wynikiem braku wykształcenia filozoficznego u niektórych teoretyków prawa. Sądzę, że niezbyt szczęśliwe losy filozofji prawa są też wynikiem tego, że prawnicy nie zawsze znają dostatecznie ważne dla nich zagadnienia filozoficzne, a filozofowie potrącający o zagadnienia prawnicze niejednokrotnie mało mają wykształcenia prawniczego.

Zaznaczam, że chodzi mi o kwestję odpowiedzialności, a więc o kwestję z dziedziny etyki względnie prawa. Jeśli mimo tego zajmę się i psychologiczną stroną zagadnienia woli, to uczynię to dlatego, by zbadać związek zachodzący między kwestją oceny, a w następstwie tego i odpowiedzialności, a kwestją procesu psychicznego, zwanego »wolą« oraz by zbadać, czy to, co psycholog rozumie przez wolę i to, co przez wolę rozumie pogląd normatywny wzgl. wartościujący, a więc prawniczy, względnie etyczny, czy są to te same rzeczy, czy też może różne.

Czy więc uważamy przyczynowość za Humem, jako na-

stępstwo skrzepłe wskutek przyzwyczajenia, czy też za Kantem za jedną z kategorji, czy wreszcie za Schopenhauerem za jedyną kategorję myślenia, to w każdym razie musimy ją uznać, jako ważną także w dziedzinie ducha ludzkiego.

Związek przyczynowy wydaje się jednak na pozór w dziedzinie ducha ludzkiego i w życiu społecznem może bardziej »luźnym«.

Tak oczywiście nie jest, gdyż niema mowy o bardziej ścisłej i mniej ścisłych rodzajach przyczynowości.

Należy tylko rozróżniać różne typy przyczynowości.

W dwóch pierwszych typach przyczynowości, a mianowicie w przyczynowości mechanicznej i fizjologicznej spotykamy tylko przyczynę i skutek, natomiast ludzka, psychiczna przyczynowość rozgrywa się w świadomości, jest cząstką przeżycia ludzkiego. Stosunek panujących i tutaj przyczyn i skutków jest podwójny, gdyż wyobrażenie spodziewanego skutku staje się tutaj motywem, a więc przyczyną ludzkiego działania, a działanie ludzkie z jednej strony przyczyną skutku, a z drugiej zaś zarazem skutkiem motywu.

Dla łatwiejszego uprzytomnienia sobie różnicy tych trzech typów przyczynowości wyjaśnię rzecz na przykładach:

Człowiek siedzący na krześle zostaje silnie popchnięty i wskutek tego pchnięcia pada na ziemię. Podobnie jednak zareagowałby na to i martwy przedmiot. Mamy tu zatem do czynienia z przyczynowością mechaniczną, naturalną. — Już nawet reakcji organizmu na lekarstwo nie można zaliczyć do typu przyczynowości mechanicznej, gdyż to samo lekarstwo zastosowane do ciała martwego nie wywołałoby żadnych skutków, a w każdym razie nie wywołałoby tych skutków, jakie wywołuje w organiźmie ludzkim (n. p. uśmierzenie bólu lub spadek gorączki). A zatem już typ przyczynowości fizjologicznej jest znacznie bardziej skomplikowany, niż przyczynowość czysto mechaniczna. Wróćmy jednak do pierwszego przykładu i przypuśćmy, że człowiek, który doznał pchnięcia, w ten sposób na to zareaguje, że obraża tego, który go uderzył, albo czynnie na to zareaguje. Mamy tu oczywiście też do czynienia z przyczynowością, lecz z jeszcze bardziej skomplikowaną, gdyż tu właśnie z jednej

strony wyobrażenie spodziewanego skutku staje się motywem przyczyny, z drugiej zaś strony jest przyczyna zarazem skutkiem motywu, a więc wyobrażenia spodziewanego skutku.

Otóż różnica polega na tem, że przyczynowość socjalna jest właśnie teleologiczną, gdyż chęci i cele człowieka należą jako motywy ludzkiego działania do skomplikowanego niewątpliwie związku przyczynowego.

W tem przecież tkwi charakterystyczna różnica między zjawiskami przyczynowemi w naturze, a zjawiskami w życiu społecznem, że natura zna li tylko bierność zjawisk przyczynowych, podczas gdy życie społeczne odznacza się aktywnością zjawisk przyczynowych.

Skąd więc bierze się pogląd indeterministyczny?

Widzę przedewszystkiem dwa jego źródła:

1) W dziedzinie przyczynowości mechanicznej są przyczyny skutków zazwyczaj widoczne. — Natomiast w dziedzinie działań, czy też postanowień ludzkich działają także pobudki wewnętrzne, prócz widocznych zewnętrznych, co więcej nawet pobudki zewnętrzne, a więc widoczne, nie wywołują skutków bezpośrednio, jak to ma miejsce w wypadkach przyczynowości mechanicznej — lecz zależnie od różnego psychicznego podłoża i tego wszystkiego, co nazywamy charakterem, różne wywołują skutki. — Mówimy wówczas o dwojakiej możności. O takiej »możności« mówimy jednak także w wypadkach przyczynowości mechanicznej, ilekroć badanie pewnych przyczyn nie jest nam dostępne; n. p. beczka prochu może wybuchnąć lub nie. A więc na pozór widzimy skutki bez przyczyn, gdyż często przyczyna jest niewidoczną, widzimy, że różni ludzie na jednakowe przyczyny zewnętrzne różnie reagują.

To nasuwa zapatrywanie, że wola jest wyjętą z pod prawa przyczynowości. — (Owa beczka prochu »mogąca« wybuchnąć lub nie, gdyby myślała, byłaby zapewne zwolenniczką indeterminizmu).

Oto zdaniem mojem — jedno źródło indeterministycznego poglądu.

2) Drugie źródło indeterministycznego poglądu upatruję w tem, że w razie przyjęcia wolnej woli uzasadnienie

odpowiedzialności zdaje się być łatwiejsze, co przy przyjęciu determinizmu jest w każdym razie trudniejsze (jeśli wogóle możliwe). Jednak już teraz zaznaczam, że indeterministyczny pogląd na świat nie daje się właściwie pogodzić z odpowiedzialnością, jak to będę miał sposobność jeszcze wykazać.

Nie będę przedstawiał historycznego rozwoju zapatrywań na tę kwestję, gdyż wówczas ramy tej pracy rozszerzyłyby się niepomiernie. — Ograniczę się więc tylko do nakreślenia w kilku słowach etapów rozwoju odnośnych zapatrywań;

Zapatrywania na wolę i odpowiedzialność przebyły ciekawą ewolucję:

Z początku lubimy i nienawidzimy martwe przedmioty, z którymi się łączy dla nas szczęście względnie nieszczęście. Potem ograniczamy to uczucie jedynie do istot ludzkich. Późniejsza ewolucja idzie w tym kierunku, że nie bierzemy pod uwagę jedynie tylko czynu, lecz badamy intencje, zamiary sprawcy, co świadczy o tem, że w badaniu związku przyczynowego zatrzymujemy się przy człowieku. Nie pytamy jednak o przyczyny jego działań względnie jego postanowień. — Tutaj widzimy już, że wola badana pod kątem widzenia odpowiedzialności, różni się od procesu psychicznego, zwanego wolą, gdyż związek przyczyn i skutków nie kończy się w osobie sprawcy, lecz idzie dalej wstecz w nieskończoność.

Z chwilą gdy ustawodawcy zaczynają się zastanawiać nad kwestją wolności woli, nie wnikają odrazu w sedno rzeczy. Początkowo brzmi pytanie, czy człowiek może robić co chce. Pytanie to odnosi się do wolności działania. Ale w kwestji wolności woli nie chodzi o wolność działania. Albowiem wolność działania oznacza tylko tyle, że człowiek może robić co chce, a więc wprowadzać w czyn swoją wolę. Ta wolność działania z reguły istnieje. Szrankami jej mogą być albo warunki naturalne, z których wynika niemożność działania, n. p. chęć dostania się na księżyc. Te szranki naturalne chętniej znosimy. — Trudniej natomiast znosimy szranki nakładane nam przez innych ludzi.

W kwestji wolności woli nie chodzi jednak o wolność działania, a więc o to, czy człowiek może robić co chce, lecz o to, czy może chcieć, co chce, czy chcenie jego jest wolne.

Zarówno wolność działania, jak i poprzedni, a więc bliższy woli etap, a mianowicie wolność wyboru — obie zależą od chcenia, które jako przyczynowo uwarunkowane jest zdeterminowane. — Fakt, że jedynie tylko wolność działania jest widoczna, przyczynia się do urobienia poglądu indeterministycznego.

Zajmę się obecnie krytyką dotychczasowych zapatrywań na kwestję woli i odpowiedzialności.

Należy sobie zdać sprawę, że chodzi tu o świat zjawisk, w którym panuje kategorja przyczynowości. — Jakkolwiek uważamy przyczynowość — powiedzmy — »tylko« za kategorję naszego myślenia, które odbywa się przez pryzmat przyczynowości tak, jak i przez pryzmat czystych form wyobrażenia, któremi są czas i przestrzeń, to jednak musimy się ograniczyć do tego świata zjawisk, gdyż »rzecz sama w sobie« jest dla umysłu naszego niedostępna, bez względu na to, czy przyjmiemy za Kantem że istnieje, czy za Machem, że nie istnieje.

A więc chociaż przyczynowość jest »tylko« kategorją myślenia, musimy ją uważać za istniejącą poza naszym umysłem, podobnie, jak musimy czas i przestrzeń, które panują tylko w naszym umyśle, traktować jako istniejące poza naszym umysłem, choćby t. zw. »zdrowy rozsądek« skłaniał się raczej do zapatrywania, że głowa znajduje się w przestrzeni, a nie przestrzeń w głowie.

Z chwilą gdy uznajemy, że wszystko w świecie jest przyczynowo uwarunkowane, z tą chwilą musimy i wolę uznać za zdeterminowaną. Wola ludzka nie może być pod tym względem uprzywilejowaną. — Jeśli więc uwzględnimy specjalnie przyczynowość psychologiczną, to mamy tu wprawdzie do czynienia z przyczyną i skutkiem, lecz wyobrażenie spodziewanego skutku staje się tutaj przyczyną, jako motyw działania, a przyczyna jest zarazem skutkiem tego motywu.

Chodzi więc o to. czy człowiek reagujący na jakąś przyczynę może dowolnie na nią reagować, czy też nie.

Musimy przedewszystkiem zbadać, gdzie się przyczyna zaczyna i jak daleko sięga:

Początek przyczyny tkwi w człowieku (w jego mózgu, czy też w jego duszy), gdyż tylko wtedy może wyobrażenie spodziewanego skutku stać się motywem, t. zn. skutkiem skutku. jeśli człowiek pojmie jego znaczenie i jeśli wyobrażenie skutku odegra wskutek tego rolę motywu.

Samo działanie względnie zaniechanie jest też dziełem ducha ludzkiego, podczas gdy dla obserwatora jest tylko np. ruch ręki widoczną »przyczyną«, podczas gdy jest to tylko drobnym ułamkiem, ostatnią częścią przyczyny, wyrwaną z jej całokształtu.

Należy więc uwzględnić nietylko wewnętrzne przyczyny, względnie na zewnątrz widoczne części przyczyn, lecz przyczyny, jako całość.

Stosownie do różnych charakterów ludzkich, stosownie do różnej struktury ducha i skłonności danego indywiduum reagują ludzie różnie na jednakowe »zewnętrzne przyczyny«, a właściwie na jednakowe zewnętrzne cząstki przyczyn, gdyż przyczyny w swej całości są różne.

Nie jest więc ta reakcja wolną, lecz zdeterminowaną, ale nie, a raczej nietylko zewnętrznie. lecz i wewnętrznie, t. zn. jest zależną także od właściwości danego indywiduum. Dane indywiduum o ile samo nie ulega jakimś zmianom w ciągu dłuższych lub krótszych odstępów czasu, będzie na jednakowe zewnętrzne przyczyny względnie jednakowe zewnętrzne części przyczyn, jednakowo reagowało, albowiem i wewnętrzna »część« przyczyny (sit venia verbo) nie ulega zmianie.

Takie sformułowanie zagadnienia usuwa owe tak liczne nieporozumienia, które szczególnie w nauce prawa karnego święcą swe smutne tryumfy i prowadzą częstokroć do tego, że w »ogólnej części« systemu wola jest zdeterminowaną, niewolną i dopiero w części szczegółowej w jakiś mistyczny sposób zyskuje wolność, jako że w przeciwnym wypadku karanie za winę byłoby nieuzasadnione.

Takie wypuszczenie woli na wolność, choćby za kaucją, prowadzi — jak zwykle w tych rzeczach — do matactwa.

Zastanówmy się jednak nad mniej naiwnemi próbami pogodzenia zasady przyczynowości z kwestją odpowiedzialności:

Kant przyjmując kategorję przyczynowości sądzi jednak, że odnosi się ona tylko do świata zjawisk, a więc tylko do empirycznego charakteru człowieka, nie odnosi się natomiast do człowieka samego w sobie czyli do jego charakteru inteligibilnego, który. jako rzecz sama w sobie, nie podlega przyczynowości i który jest wobec tego za siebie odpowiedzialny. Ale i taki wybieg nie uzasadnia, mojem zdaniem. odpowiedzialności, gdyż pociągamy do odpowiedzialności człowieka empirycznego, a nie samego w sobie. — Czy i o ile powiedzmy »empiryczna« kara jest karą, a może nagrodą, jako sama w sobie i czy i o ile dotyka jako taka charakteru samego w sobie, tego wszystkiego nie wiemy.

Próba usprawiedliwienia odpowiedzialności (mimo akcentowania determinizmu) w ten sposób, że kara jest jako fakt czemś przyczynowo koniecznem, ilekroć zachodzi, jest też chybiona. Albowiem nasza chęć karania jest też koniecznem ogniwem w tym związku przyczynowym i nie może być obojętną. Takie »ultra-deterministyczne« rozumowanie jest fatalizmem, którego błędność wykazali już filozofowie starożytni. Np. uczeń mógłby z taką samą racją twierdzić, że ponieważ stopień, jaki otrzyma przy egzaminie jest i tak zdeterminowany, więc wszystko jedno, czy się będzie uczył, czy nie. Zapomina przytem, że nauka i przyswojenie sobie potrzebnych do egzaminu wiadomości stanowią jedno z ogniw w związku przyczynowym.

Przejdę obecnie do bardzo poważnych prób pogodzenia determinizmu z odpowiedzialnością, prób, które doprowadziły do cennych wyników i stanowią jeden z głównych rezultatów naukowych Hansa Kelsena.

Zanim przystępuje Kelsen do omówienia kwestji odpowiedzialności i jej stosunku do woli, zastanawia się nad znaczeniem woli w prawie i w nauce prawa.

Przykłady, którymi się posługuje Kelsen, należą do różnych dziedzin prawa. Przytacza najpierw przykład z dziedziny prawa państwowego:

Podstawą osobowości prawnej państwa jest t. zw. »wola państwa«. — Jeślibyśmy tu mieli do czynienia z wolą w znaczeniu psychologicznem wzgl. socjologicznem, a więc z owym realnym procesem psychicznym, to musiałaby być ta wola zgodną wolą wszystkich ludzi, wchodzących w skład danego państwa, więc musiałaby być tem, co Rousseau nazywa »volonté de tous«. — To jest jednak sprzeczne z rzeczywistością, gdyż łączność społeczna obywateli jednego państwa nie jest tak ścisłą i intensywną, przeciwnie mieszkańcy państwa dzielą się na klasy i obozy o bardzo różnych zapatrywaniach. Jeślibyśmy natomiast ową wolę upatrywali w woli większości, sądząc, że owa większość ma prawo narzucać swą wolę mniejszości, to mielibyśmy do czynienia z uprawnieniem zasady większości, która jest już konstrukcją normatywną.

A więc wola państwa nie jest wolą w psychologicznem tego słowa znaczeniu, lecz jest wyrazem porządku prawnego, jest treścią ustaw państwowych.

Gdybyśmy chcieli przyjąć, że treść tych ustaw państwowych stanowi wolę obywateli, a więc wolę w psychologicznem znaczeniu, to musielibyśmy imputować każdemu znajomość wszystkich ustaw. A więc owa »wola państwa« nie jest realną »volonté de tous«, lecz jeśli chcemy zatrzymać nomenklaturę Rousseau'a, to jest ona »volonte générale«, która nie jest realnym aktem psychicznym, lecz konstrukcją normatywną.

Przejdźmy teraz do dziedziny prawa prywatnego. Zbadajmy czy akt prawny jest naprawdę tylko wtedy ważny, jeśli jest objawem rzeczywistej woli stron. — Otóż zdaje się, że nie. Przedewszystkiem dlatego, że strona nie będąca prawnikiem często nie zdaje sobie dokładnie sprawy ze skutków prawnych swej czynności. — W wypadku t. zw. »Reservatio mentalis«, w której ktoś np. przyrzeka darowiznę, nie mając faktycznie zamiaru jej wykonać, w tym wypadku różnica między wolą w znaczeniu psychologicznem, a wolą w znaczeniu prawniczem jest aż nadto jaskrawa. Z prawniczego punktu widzenia istnieje wola darowania, choć niema śladu tej woli w znaczeniu psychologicznem. — A więc nie dlatego akt prawny jest ważny, że jest

objawem odpowiedniej woli, której treścią jest chęć wywołania danych skutków prawnych, lecz dlatego oraz o tyle, o ile prawo uważa go za ważny.

Przejdę teraz do dziedziny prawa karnego, gdzie kwestja woli i odpowiedzialności ma najpoważniejsze znaczenie.

Odnośne zapatrywania przebyły następującą ewolucję: Pierwotne prawo karne, zwyczajowe czy ustawowe, stało na stanowisku objektywnem, jeszcze dawniejsze zapatrywania karne nie odróżniały przyczyny od winy. Badano czyn i jego skutki, nie wchodząc w zamiar sprawcy. Dopiero późniejsze zapatrywania odróżniają zabójstwo od morderstwa, czyn zamierzony od przypadkowego. Wyrazem subjektywizmu w prawie karnem jest np. § 1 austr. u. k., głoszący, że do zbrodni trzeba złego zamiaru. — Natomiast t. zw. »objektywne warunki wyższej karygodności« — to pozostałości stanowiska objektywistycznego. — O ile więc z jednej strony daje się skonstatować ewolucja w kierunku subjektywizmu, o tyle daje się zauważyć w czasach nowszych opozycja przeciwko opieraniu winy jedynie na woli, podobnie jak to ma miejsce w prawie prywatnem (np. Reservatio mentalis«) oraz w prawie państwowym (przykład powyższy, traktujący o t. zw. woli państwa),

Panujące w prawie karnem zapatrywania stoją na stanowisku, że wina jest faktem psychicznym. Obok wypadków winy, w których skutek był zamierzony, a więc chciany, odróżnia się i takie wypadki, w których skutek wprawdzie nie był chciany, był jednak przewidywany, w których więc moment winy nie polega na chceniu, lecz na wiadomości. Przestępca nie chce wprawdzie karygodnego skutku, przewiduje go jednak i wie o nim. Ten drugi wypadek winy da się ostatecznie podciągnąć pod wolę. Natomiast trzecia forma winy, niedbalstwo (culpa) polegające na tem, że skutek nie był ani chciany przez sprawcę, ani przewidywany, lecz polegające na tem, że sprawca powinien go był przewidzieć i uniknąć, ta trzecia forma winy nie da się już zidentyfikować z wolą w znaczeniu psychologicznem. Wszystkie próby przedstawienia niedbalstwa jako jakiegoś stanu psychicznego muszą zawieść, nie mówiąc już

o takich dżonglerstwach, jakie spotykamy np. u Berolzheimera w jego Strafrechtsphilosophie, a mianowicie, że kierunek woli w razie złego zamiaru jest pozytywny, natomiast w razie niedbalstwa podwójnie negatywny!

Moment wspólny wszystkim trzem rodzajom winy tkwi więc nie w procesie psychicznym, zwanym wolą, lecz w konstrukcji normatywnej zwanej zakazem.

Zakaz jak i nakaz są normami. — W normie należy odróżnić podmiot, a więc osobę, do której norma jest skierowaną, która powinna i przedmiot, to znaczy to, co się powinno. — Zastosowanie normy może dać wynik dwojaki: Albo zgodność danego stanu faktycznego z normą, albo też niezgodność stanu faktycznego z normą, jako że stan ten co do treści normie się sprzeciwia. Połączenie stanu faktycznego, a więc przedmiotu normy z osobą, a więc z podmiotem normy, jest właśnie poczytaniem. To połączenie nie jest ani przyczynowe, ani teleologiczne, lecz normatywne. Połączenie to, jako tworzone przez ludzi może być zupełnie dowolne. Chęć poczytywania winy tylko w wypadkach, w których sprawca chciał niezgodny z normą skutek wywołać lub go przynajmniej przewidywał, może być postulatem polityki prawodawczej, postulatem sprawiedliwości i to nie zawsze słusznym, gdyż wyłączając niedbalstwo z karygodności popiera się je niejako, ponieważ w miarę jak nie podlega ono karze, nie trzeba go się tak dalece wystrzegać, jak w wypadku, gdy jest zagrożone karą.

Że tylko w teorji prawa starano się winę i odpowiedzialność sprowadzić zawsze do woli, że natomiast w praktyce nigdy tego nie było, świadczą o tem i inne przykłady prócz przytoczonych wyżej. np. rzymska »actio de effusis et eiectis«. Jedynym związkiem między właścicielem domu, który może być nieobecnym, a nawet może nie wiedzieć o swej własności, a szkodą, jedynym związkiem jest ów normatywny związek, a mianowicie poczytanie.

Konstrukcja ta pomyślana jako umiejscowiona we wnętrzu człowieka, a mianowicie jako punkt końcowy poczytania jest więc tem, co terminologja etyki i jurysprudencji określa jako wolę. Tym punktem końcowym poczytania nie musi być człowiek w biologicznem tego słowa znaczeniu,

lecz może to być i osoba prawna. Zdolność do działań prawnych i zdolność do bycia podmiotem poczytania są jednem i tem samem.

Wola w znaczeniu psychologicznem należy do dziedziny bytu, podczas gdy wola w znaczeniu prawnem jest konstrukcją normatywną, a więc należy do dziedziny tego, co być powinno i nie odpowiada jej w realnem życiu duchowem żaden proces psychiczny.

Takie rozwiązanie kwestji ułatwia także zrozumienie tego, co nazywamy wolą państwa. Albowiem i wola państwa jest punktem końcowym poczytania. Mamy tu do czynienia z wolą, ale z wolą pojedynczych jednostek, organów państwowych. Punkt końcowy poczytania lokalizuje się tutaj jednak nie w osobie fizycznej, lecz w osobie prawnej poza jednostką.

Takie stanowisko implikuje też bardzo łatwe i w konsekwencji nasuwające się rozwiązanie, może zbyt łatwe i powierzchowne rozwiązanie względnie pogodzenie zdeterminowanej woli z zasadą odpowiedzialności. Sądzi Kelsen, że wola w znaczeniu psychologicznem musi być przyczynowo uwarunkowaną, czyli że psychologja nie może uznać innej woli, jak tylko wolę zdeterminowaną. Natomiast. tak jak wola w psychologicznem znaczeniu musi być przyczynowo związaną, tak samo warunkiem wszelkiej etycznej i prawnej spekulacji jest wolna wola, a więc pogląd indeterministyczny. Wolna wola i poczytanie są w rzeczywistości jednem i tem samem. Niema tu żadnej sprzeczności, gdyż niewolna wola (w znaczeniu psychologicznem) jest procesem psychicznym, podczas gdy tak zwana wolna wola w znaczeniu etyczno-prawnem nie jest niczem rzeczywistem, tylko konstrukcją pomocniczą o charakterze normatywnym. Stąd to pochodzi, że kwestją napozór czysto psychologiczną zajmowali się od dawien dawna przeważnie etycy i prawnicy.

Tak przedstawiałaby się sprawa ze stanowiska prawa pozytywnego.

Jeśli natomiast chodzi o postulaty sprawiedliwości, a więc postulaty »de lege ferenda«. to wówczas jednym z głównych jest postulat, by poczytanie było równoległe z związkiem przyczynowym między skutkiem działania lub zanie-

chania, a wolą sprawcy. Jakkolwiek z powodów już wyżej przytoczonych i ten postulat nie zawsze jest sprawiedliwy, gdyż eliminując niedbalstwo i czyniąc je bezkarnem, niejako daje premję lekkomyślności, jednak naogół, a więc z temi zastrzeżeniami, należy go akceptować.

W końcu wracam znowu do psychologji i socjologji. Chodzi obecnie o to, czy czyn zamierzony, a więc oparty na woli sprawcy, jednak powinien mu być poczytywany. Czy więc nawet w razie zaistnienia woli sprawcy do popełnienia czynu występnego należy przypisywać mu winę i karać go za to?

Jeśli staniemy na gruncie determinizmu, to oczywiście wina i kara nie dadzą się tu utrzymać, gdyż sprawca musiał tak działać, jak działał, gdyż pobudki wewnętrzne, a więc jego charakter etc. tak samo z koniecznością zdeterminowały jego wolę, jak pobudki zewnętrzne, choć zewnętrzne są dla nas bardziej widoczne. Pobudki wewnętrzne określone nazwą charakteru, są jednostce dane bez względu na nią, bez jej woli i winy, są odziedziczone, bądź nabyte dzięki wychowaniu i otoczeniu. Dana jednostka nie mogła więc inaczej działać, jak działała. Inaczej byłaby w takich samych warunkach działała może inna osoba, gdyż tylko zewnętrzne przyczyny byłyby takie same, podczas gdy wewnętrzne, a więc charakter, są widocznie inne. A za charakter nie powinno się człowieka pociągać do odpowiedzialności.

Jak się ma jednak rzecz z odpowiedzialnością, jeślibyśmy przyjęli, że wola jest wolną, a więc że jest w jakiś mistyczny sposób wyjęta z pod ogólnego związku przyczynowego?

Wolna wola znaczy wolna od przyczyn, a więc pobudek. Jeśli znowu człowiek nie działał w danym wypadku pod wpływem żadnych pobudek, to nietylko nie działał pod wpływem pobudek dobrych, ale też nie mógł działać pod wpływem pobudek złych. A więc zdaje się, że i w razie przyjęcia indeterministycznego poglądu nie da się odpowiedzialność uzasadnić w ten sposób.

Chciałbym zakomunikować nasuwającą mi się próbę uzasadnienia odpowiedzialności i kary z punktu widzenia

deterministycznego (a właściwie bez względu na determinizm czy indeterminizm).

Człowiek popełniający przestępstwa stwarza sobie często lepsze warunki, niż człowiek przestrzegający ustaw. Skoro przyjmujemy stojąc na gruncie determinizmu, że musiał tak działać, to nie ponosząc winy, nie zasługuje na karę. Nie zasługuje także jednak na nagrodę, na to plus, które sobie stworzył. Dla zrównoważenia jego lepszej, wprawdzie niezawinionej, ale też i niezasłużonej pozycji i zrównania jej z pozycją ludzi, którzy — wprawdzie znowu bez zasługi — przestrzegają ustaw, należy przez stosunkową, proporcjonalną karę pogorszyć pozycję danego osobnika, aż do zrównania jej z pozycją innych.

To stanowisko może nadaje się do dyskusji, tembardziej, że eliminując pojęcie wolnej woli, przecież bierze tę zdeterminowaną wolę pod uwagę i stoi na stanowisku subjektywistycznym, gdyż los sprawcy ma być miarą kary, a nie stan faktyczny.

Sądzę, że pozatem kara da się uzasadnić jedynie tylko jako kara celowa, jako prewencja specjalna i generalna. — Kara jako odpłata to z jednej strony przeżytek mający wartość jedynie historyczną, a z drugiej strony tkwi w niej — jak mi się zdaje — źdźbło prawdy, pozostające w związku z zakomunikowaną właśnie próbą rozwiązania tej kwestji.

Witold Rubczyński.

Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorji wartości.

Garść refleksyj z powodu ostatniego dzieła Aleksego Meinonga von Handschuchsheim. »Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie«, Graz 1923, wydanego po śmierci autora, z uwzględnieniem poprzedniego »Über Emotionale Präsentation« (Wied. Akad. Umiej. 1917).

Problem, któremu zamierzamy tu poświęcić szereg rozważań, wiąże się z jednem z najostrzejszych przesileń, przebywanych przez współczesną kulturę, a to nietylko umysłową, ale obejmującą także sposoby i cele ludzkiego współżycia. Czego »w a r t o« pragnąć, do czego dążyć, czem cieszyć się, a czem smucić, co czynić, są to pytania, któremi od wieków zaprzątali się poszukiwacze t. zw. mądrości życiowej i na które też dawali odpowiedzi pisarze mający już z góry ustalony pogląd na te sprawy, moraliści, reformatorowie społeczni i religijni, poeci dydaktyczni, torownicy nowych ideałów, a nawet krasomówcy i publicyści. Ale ściślejsza analiza pojęcia wartości, jej poczucia, badanie różnych treści i zakresów, jakie przybierało to pojęcie, a niemniej rozmaitych zabarwień i natężeń emocjonalnych, towarzyszących wydawaniu ocen wartości, dalej ich rodowód (geneza), ,wreszcie śledzenie poprawności ich konstrukcyj myślowych, pozostawiały aż do czasów ostatnich bardzo wiele do życzenia. Skutkiem tych braków, a zarazem wyższego o wiele niż dawniej poziomu wymagań krytyki naukowej było, iż w zapatrywaniach na istotę wartości zapanowało wśród kół, kierujących się jedynie głosem sprawdzalnych doświadczeń, prawie wyłącznie stanowisko subjektywne i relatywistyczne. Subjektywizm zresztą w teorji war-

tości splata się z relatywizmem tak wielu i silnemi węzłami, że są to w gruncie dwie odwrotne i wzajemnie dopełniające się strony jednej postawy wobec dziedziny wartościowań. Subjektywista konsekwentny twierdzi, iż o tem, co jest warte, »godne«, czyli co zasługuje na to, ażeby być celem czyichś dążeń, sprawiać uciechę swem ziszczeniem się, zaś smutek swem niedopisaniem, sędzią jedynie kompetentnym jest ten, kto czegoś pożąda, czemś się raduje lub smuci, tak jak znów on tylko może stwierdzić wartości dla siebie ujemne, t. j. te własne stany i konstellacje składających się na nie wydarzeń, których nieuniknięcie pociąga za sobą dlań przykrość, równoważy się z udaremnieniem jego pożądań, z odjęciem spokoju i zadowolenia, jakieby miał, gdyby one nie zaszły. Zgodnie z tem swojem założeniem musi subjektywista przyjmować tyle równouprawnionych wartościowań, ile jest osobników pożądających czegoś i czemś cieszących się lub smucących, a nawet więcej, skoro pożądania, uciechy i przykrości ulegają w ciągu życia osobnika, od kolebki do grobu, powolnym wprawdzie zazwyczaj, ale znacznym i mnogim zmianom, przybywają jedne a ubywają drugie i bardzo mało ich tylko pozostaje jednakiemi, tak co do przedmiotu, jak stopnia doznawanych emocyj. Relatywista nawiązuje do pewnika, że każda wartość jest wartością dla kogoś, a korzystając z subjektywistycznego założenia, iż o tem, czy coś jest wartością dla danego osobnika, on tylko jeden potrafi osądzić, wysnuwa konkluzję, iż każda wartość jest wartością tylko dla tego, kto dzięki swoim stanom emocjonalnym ją uznaje za taką. Relatywizm w etyce zresztą nie jest bynajmniej wytworem myśli nowożytnej, bo już blisko półtrzecia tysiąca lat temu sofiści greccy w rozprawach, po części dochowanych do naszych czasów, p. t. Διαλέξεις podnosili sprzeczności zachodzące między ocenami etycznemi, wydawanemi o takich samych czynach przez ludzi różnych, a zwłaszcza znajdujących się w położeniach różnych i żyjących wśród różnych społeczeństw. Hippiasz z Elidy zdobył sobie głównie rozgłos takimi wywodami, unaoczniającemi jego zdaniem w sposób nieodwołalny bezgraniczną zmienność i zależność nietylko wszelkich wartościowań, ale i wartości od warunków otoczenia i urobionych

pod ich wpływem usposobień. Nowożytne badania obyczajów i pojęć moralnych ludów dzikich i zwyrodniałych, tudzież jednostek, cierpiących na »moral insanity«, wzbogaciły tylko materjał doświadczeń, którym operowali już owi starożytni relatywiści. Hipoteza zaś o ewolucji człowieka z gatunku jestestw organicznych, nieróżniącego się pierwotnie jakościowo niczem od innych zwierząt, przyszła temu poglądowi w pomoc pewnemi swemi dodatkowemi założeniami, jak tem, iż oddziedziczają się pociągi nabyte drogą dostosowania się do nowych warunków środowiska i że utrzymują się ostatecznie w walce o byt tylko organizmy (i organizmów gromady) najlepiej przystosowane. Pomimo, że niebrakło nigdy upartych wrogów relatywizmu etycznego, z których jedni za Platonem i Arystotelesem powoływali się na istnienie czegoś stałego w naturze ludzkiej, czy to w świecie dostępnych dla człowieka idei, czy też w jego organizacji psychofizycznej, inni zaś od Kanta i za nim idący, na głos kategorycznego imperatywu obowiązku, można było jeszcze do niedawna mówić o niewątpliwem w filozofji naukowej zwycięstwie stanowiska, uznającego jedynie podmiotowe (»osobiste«) i względne wartości Można było o tyle czuć się bezpiecznym na tej pozycji, iż to, co wytaczali przeciwko niej zwolennicy wartości absolutnych, przedmiotowych lub niezależnych, polegało albo na uprzedzeniu metafizycznem (»dogmacie«) albo na świadectwach przeżyć, wziętych w postaci zbyt surowej (»in crudo«), t. j. niezanalizowanych dostatecznie, nie poddanych dość starannemu badaniu, co i jak się na nie składa. Od winy takiego zaniedbania nie był do pewnego stopnia wolnym także i autor uwag niniejszych, gdy w wydanym przed 8-miu laty »Zarysie etyki« zwracał wprawdzie uwagę na przejawiające się w rozwoju ludzkiej kultury rysy dążeń do przedmiotowości i do porozumienia we współżyciu, jednakże nie wyświetlił należycie współudziału, jaki przy powstawaniu wartościowań mają procesy umysłowe, zmierzające z natury swej do stwierdzenia jakiegoś stanu rzeczy objektywnego, obok procesów emocjonalnych, bardziej subjektywnych.

Wymownem świadectwem ważących się szal w walce

między wyznawcami wyłącznie względnych i podmiotowych wartości a ich przeciwnikami jest zmiana, jaka dokonała się zwolna w poglądach Aleksego Meinonga von Handschuchsheim[1], głośnego twórcy »teorji przedmiotów«, rozmiłowanego w Hum'ie, autora badań nad nim, oraz »psychologiczno-etycznych roztrząsań teorji wartości« z r. 1894. W książce tej wyraził był zupełnie stanowczo przekonanie, że dla filozofji naukowej, wolnej od uprzedzeń metafizycznych, jest niemożliwa do ujęcia jakaśkolwiek inna wartość poza względną i podmiotową, t. j. wartością dla osoby, która ją odczuwa lub jej pożąda i na tej podstawie swych wzruszeń ocenia dodatnio jej ziszczenie się, a ujemnie jej brak albo zajście czegoś wręcz przeciwnego niej. Z czasem zaczęło się w nim budzić coraz więcej wątpliwości, czy to zdanie jest słuszne. Ostatecznie zaś sformułował szereg powodów, które mu nie pozwalały uwierzyć, iżby wartość, nazwana przez niego w odróżnieniu od tamtej, osobistej, »nieosobistą«, była samowolnem urojeniem, czemś zgoła niepochwytnem na drodze ściśle rzeczowych dociekań.

Przed wejściem w szczegółowsze rozbiory, które zaprowadziły M. v. H. do tego wyniku, uprzystępni się nam główny zrąb jego pomysłów, gdy pokrótce przedstawimy to, co jest w jego oczach faktem niewątpliwym, a zarazem nie do pogodzenia z przyjęciem jedynie wartości, opartych całkowicie na przeżyciach odnośnych osobników. Pierwsza serja zjawisk: Nikt z nas na serjo nie będzie chciał kwestjonować, że w otoczeniu naszem żyją dzieci, które zachowaniem się swojem uprawniają nas do wniosku, iż wartością w ich oczach bardzo dodatnią, nieraz pociągającą je ku sobie nieprzezwyciężalnym urokiem, jest osiągnięcie takich doznań, które my z punktu widzenia biologicznego, jak i pedagogicznego, mamy zupełną rację uważać za wartości dla nich ujemne, np. bawienie się zapałkami, bójki i t. p. Z drugiej znów strony widzimy, że znaczną ich część,

[1]) Takie pełne brzmienie swego rodowego nazwiska podaje autor w autobiografji (»Die deutsche Philosophie der Gegenwart«, T. II. z r. 1921), w której też zwrotem mile dla nas brzmiącym wyraża się, że »kolebka jego stała na polskiej ziemi, we Lwowie«. Ojciec jego bowiem był tam stacjonowanym wojskowym austrjackim.

a zapewne nawet większość przejmuje silną odrazą, odpycha je zatem od siebie, jako wartość u j e m n a to, w czem wiekowe doświadczenie każe nam upatrywać niezbędny warunek ich późniejszej pomyślności życiowej, a więc wartość pochodną wprawdzie w stosunku do tego, co sobie ktoś obierze za za cel życia ale w każdym razie wybitnie dodatnią, jak np. włożenie się do pracy regularnej w odpowiednich stałych odstępach czasu, do karności, nabycie wiadomości, conajmniej praktycznie przydatnych i t. d. Teorja wartości wyłącznie osobistych i aktualnie przeżywanych nie daje żadnego sposobu zaczepienia się o takie prawdziwe wartości dla naszych wychowanków, którzy dopiero po dłuższym czasie będą mogli je odczuć i zrozumieć, a na razie potrzebują kogoś, ktoby w ich zastępstwie był tych wartości ocenicielem i stróżem. D r u g a serja zjawisk: Każde społeczeństwo ma w swem łonie jednostki, które nietylko teraz nie odczuwają i nie rozumieją, co jest dla nich prawdziwą wartością, ale także dostarczają uzasadnionych powodów do przewidywania z wysokim stopniem prawdopodobieństwa, że albo nigdy nie potrafią się przejąć stosownemi uczuciami i pragnieniami, albo dopiero po przełamaniu ogromnych przeszkód i zastosowaniu do nich wielce kunsztownego systemu poprawczego. Tak np. aby nie sięgać do wartościowań kwestjonowanych przez każdego, kto przeczy wyższości dóbr duchowych nad materjalnemi, dość uprzytomnić sobie istnienie osobników z pociągami do włóczęgostwa, dla których posiadanie bezpiecznego dachu nad głową nie jest upragnioną odczuwaną wartością, tych, dla których misa posilnego pokarmu przedstawia mniejszą wartość, niż odrobina alkoholu, albo tych, które wyżej sobie cenią strój lekki a efektowny, aniżeli ubiór chroniący przed zimnem. Żaden ich obserwator dbały o to, aby jego samego nie posądzono o szaleństwo lub niewyśmiano, nie odważy się powiedzieć, że tamte ekstrawagancje są dla owych ludzi ich wartościami prawdziwemi, bo odpowiadają ich skłonnościom uczuciowym, pożądaniom czy nałogom, a że znów, ten kto usiłuje zmienić ich dyspozycje, ma za sobą słuszność tylko względną, t. j. z punktu widzenia swoich osobistych wartości, a bynajmniej nie uzasadnioną właściwym interesem sa-

mych owych osób. Trzecią jeszcze serję zjawisk wprowadza M. v. H., która o tyle wychodzi poza proste uogólnienie tamtych dwóch, że obejmuje rażące i przyznawalne przez każdego nieuprzedzonego pomyłki w wartościowaniach, popełniane nietylko przez dzieci i dojrzałych, upośledzonych umysłowo albo skutkiem nałogu. Pomyłki takie wydarzają się najczęściej wtedy, gdy ktoś niesłusznie uważa pewien fakt lub klasę faktów za niezbędny warunek ziszczenia się takiego stanu rzeczy, względnie takiego własnego zadowolenia nierozdzielnie związanego z tym stanem rzeczy, że to jest dla niego wartość dodatnia pierwotna, a jeszcze bardziej, gdy ponadto błędnie sądzi, że to jest nietylko warunek niezbędny, ale nawet wystarczający, czyli że z owego faktu względnie klasy faktów musi wyniknąć to, co w jego oczach jest dlań wartością pierwotną. Taki bowiem mylny sąd o stosunku uwarunkowania lub przyczynowym jakiegoś faktu lub grupy faktów do wartości pierwotnej pociąga za sobą w następstwie psychologicznie zrozumiałem uznawanie i tamtych faktów za wartości. Tylko będą to już tylko wartości pochodne. Np. jeżeli ktoś przypisuje trzymaniu w ręku różdżki czarodziejskiej (jak to i dziś jeszcze niektórzy mniemają, a nawet dają temu wyraz w artykułach dziennikarskich) zdolność wykrywania skarbów górniczych pod ziemią, będzie przywiązywał wartość do posiadania takiej różdżki. Oczywiste pomyłki w wartościowaniach płynąć mogą jednak także z mniej jaskrawo wadliwie uzasadnianych sądów o związkach faktycznej zależności, które to sądy, acz również fałszywe, przecież niedowodzą jeszcze, iż ten, kto je wydaje, jest naiwnie łatwowierny lub wogóle bardzo zacofany czy upośledzony umysłowo. Np. są osoby najmocniej przekonane, że im niczego nie zabraknie do szczęścia, gdy zdobędą albo sławę albo władzę, albo znaczny majątek, a następnie doznają zawodu. Sami wówczas stwierdzają, że wartościowali mylnie. Musi się wobec tego nasunąć pytanie, czy mamy traktować ich wartościowania późniejsze na równi z dawniejszemi, t. j. tak, iż te ostatnie miały za sobą niemniej dobre racje w czasie swego powstania, co późniejsze, oparte na nowych i nieprzewidywanych dawniej przeżyciach, czy też raczej należy

uważać późniejsze przeżycia za probierze trafności dawniejszych wartościowań, a ugruntowane w nich oceny za sprostowania tamtych. A to z uwagi, iż niesprawdziły się oczekiwania wynikające z sądów, które służyły za podstawy tamtym dawniejszym wartościowaniom. Tej zresztą kwestji, która się wysnuła piszącemu niniejsze refleksje w prostej konsekwencji zmian w wartościowaniach u tego danego osobnika, M. v. H. nie wziął pod uwagę. Przypuszczalnie nie chciałby się przychylić do pierwszej alternatywy i przyznać równą słuszność wartościowaniom zachwianym przez późniejsze doświadczenia — jednak też wolał nie komplikować sprawy wystawianiem jej na przewidywane zarzuty ze strony relatywistów, do których sam dawniej należał. Przytoczyliby mu znane rzymskie przysłowie: »tempora mutantur et nos mutamur in illis« na poparcie swego twierdzenia że osobnik wartościujący na podstawie nowych przeżyć, a więc ze wspomnieniami bogatszemi o te przeżycia, już, nie jest czemś zgoła temsamem, co jego minione »ja« z czasu poprzedzającego te przejścia, zwłaszcza iż w jego przewidywaniach okazała się znaczna pomyłka. Pozycja tych przeciwników byłaby nawet bardzo dla nich dogodna, gdyby się miało do czynienia z upływem okresu życia tak długiego jak ten, który przedziela wczesną młodość od wieku dojrzałego lub od zgrzybiałej starości. Wiadomo bowiem powszechnie, że w tak wielkich odstępach czasu dyspozycje do wzruszeń ulegają niemal radykalnemu przeistoczeniu. Niejedno, na czem niegdyś bardzo zależało, staje się obojętnem i występują nieprzeczuwane wówczas przedmioty zainteresowań, a co najwyżej takie, o których się słyszało, wnioskowało z obserwacji innych osób, nie rozumiejąc wszakże z własnych odczuwań, jak ktoś może poważnie i intenzywnie zaprzątać sobie temi sprawami głowę i serce. Trzebaby więc zawsze, przy powoływaniu takich wypadków doznanych rozczarowań co do uznawanych poprzednio wartości, wyłączyć z góry z pod uwagi tak widocznie dalekie od siebie etapy życiowe, jak dziecięctwo, okres dojrzewania, siłę wieku i schyłek lat, a pozatem jeszcze posiadać dane, uprawniające do przyjęcia, iż dyspozycje emocjonalne osobnika (jak również jego umysłowość) nie uległy

w czasie między jego pierwszem a drugiem wartościowaniem zmianie dostatecznie tłómaczącej przełom w jego ocenach wartości. Musielibyśmy się bardzo przybliżyć do uzasadnionej pewności, że wyrok wydany przez ów osobnik o swojem własnem dawniejszem wartościowaniu i uznający je za błędne, ma źródło nie w samej przemianie tego psychofizycznego indywiduum, ale w czemś względem niego objektywnem, w uprzytomnieniu mu się (»prezentacji«) pewnego stanu rzeczy, który dla jego świadomości dotąd nie istnial ani jako dany jej bezpośrednio, ani jako przez nią wywnioskowany.

Taką to emocjonalną prezentacją zajmuje się M. v. H. w rozprawie, którą ogłosiła wiedeńska akademja umiejętności w r. 1917. Usiłuje w niej wydzielić czynniki stalsze, międzypodmiotowe lub pozapodmiotowe kształtowania się i rozwoju ocen wartości. Pomysłem przewodnim w tem przedsięwzięciu zdaje się mu być to, co nazywa potencjalizacją wartości. Tym terminem streszcza fakt, iż po przebieżeniu myślą wszystkich z osobna warunków podmiotowych wartościowania, dostępnych dla analizy, pozostaje jeszcze obraz niepełny; wypada nam się domyślać jeszcze jakiejś przedmiotowej reszty. Najjaśniej charakteryzuje tę sytuację słowami[1]: »Jeżeli zachowanie się jakiegoś podmiotu stanowi ostatecznie o tem, co jest istotne w wartości, to w ścislej konsekwencji wartość stoi i upada wraz z tym podmiotem i ten jako ostatni warunek wszelkich wartości, jednoczy w sobie poniekąd wartość. W takim razie jednak jest egzystencja podmiotu, jako podstawa wszystkich wartości, wyższą od każdej wartości specjalnej. Życie jest wartością najwyższą. Konsekwencję tę wysnuwano też faktycznie nieraz. Żadna epoka jednak nie doprowadziła jej w tej mierze do absurdu w praktyce co nasza i żadna nie pozwoliła równie wyraźnie dośledzić się pustoty (»Frivolität«) spoczywającej na dnie takiej konsekwencji«.

Aby sobie urobić sąd o Meinongowskiej próbie uzasadnienia wartości nieosobistych, niemal że pokrywających się w jego oczach z wartościami moralnemi, a w każdym

[1] »Über emotionale Präsentation«, str. 145.

razie obejmujących je, wypadnie nam roztrząsnąć głównie jego dzieło ostatnie, po śmierci autora ogłoszone w r. 1923. którego tytuł »Ku ugruntowaniu ogólnej teorji wartości« był, sądząc z przedmowy wydawców, wdowy po nim i ucznia prof. Ernesta Mally'ego, ustalony już przez M. v. H. Liczy się budowniczy tej teorji, u samego wstępu, ze szczególnemi trudnościami terminologicznemi. Pochodzą one stąd, że wyraz »wartość« jest tak rozpowszechniony w potocznem użyciu, że można na razie tylko konstatować i wskazywać rozmaite zakresy jego zastosowania, różne przedmioty i przedmiotów związki, podpadające pod ten termin — ale ściśle ustalić jego sens naukowy, przydatny do rozwinięcia ogólnej teorji wartości, da się dopiero po eliminacji znaczeń, które się okażą zbyt ciasnemi lub zbyt ogólnikowemi. I tak stwierdza najpierw, że w dziedzinie wartościowań (obchodzącej psychologa, ekonomistę, moralistę) nie wystarcza wartość czysto ilościowa, jaką operuje matematyk przy rozwiązywaniu zrównań i wykazywaniu, że tyle, a niewięcej i niemniej wartości może przyjąć dla danego zrównania jego niewiadoma X, a także psychofizyk, mówiący o przyporządkowanych sobie wartościach, t. j. natężeniach podniet i wrażeń. Znacznie już więcej przybliżamy się do uświadomienia sobie właściwego sensu owej dziedziny, ale wciąż jeszcze pozostajemy w sferze ogólników, gdy przymiotnikowo charakteryzujemy coś (ewentualnie także kogoś), jako »warte« uznania, podziwu, pochwały lub kochania, oznaczając tym przymiotnikiem mniejwięcej to samo, co zapomocą wyrazów »godny« lub »zasługujący« na coś. Nadzieję wszakże zużytkowania tej charakterystyki tak, ażeby z niej utworzyć pojęcie stanowiące punkt wyjścia dla dalszych dociekań, odbiera już sam znamienny fakt, iż nietylko w języku niemieckim, jak na to zwraca uwagę M. v. H., ale i w innych (w polskim np.) nie można owego przymiotnika zastąpić rzeczownikiem. »Wartość uznania« będzie już miała więcej znaczeń, a chcąc uniknąć takiej wieloznaczności musielibyśmy chyba mówić o »zasługiwaniu na uznanie«, a taki sposób wysławiania się, niezmiernie ciężki i przeciwny duchowi naszego jezyka, może być tylko przestrogą, iż to, co mieliśmy na myśli, używając dwóch tych rzeczow-

ników urobionych z czasowników i połączonych ze sobą przyimkiem (»zasługiwać«, »uznawać« i »na«) to jest już jakiś nader skomplikowany układ wydarzeń i to zdających się zachodzić nietylko w świadomości jednego »ja«. Taka komplikacja oczywiście nie sprzyja zamiarowi poszukiwania drogowskazów dla dalszej pracy badawczej.

To też szybko przeszedł nad nią M. v. H. do porządku dziennego, ku trzeciemu bardziej konkretnemu znaczeniu wartości. Jest to mianowicie wartość orzekana o przedmiotach — mogą być niemi zarówno płody natury, jak wytwory techniki, rzeczy nieżywe, jak organizmy i wśród nich ludzie — zawsze jednak stosownie do rozmiarów funkcyj, spełnianych przez nie, a dla człowieka pożądanych, uważanych za pożyteczne mu. Najprostszy nasuwa się tu przykład pieca, któremu można przyznać większą lub mniejszą wartość opałową, ale nie wartość dymienia, bo tego nikt nie pragnie, chyba, żeby komuś zależało na wywiązaniu znacznej ilości dymu w zamkniętym lokalu dla specjalnego celu. Znany jest sposób oceniania ludzi, zwłaszcza w stosunkach gospodarczych, wedle miary tego, czego przeciętnie potrafili dokazać w swoim zawodzie w ciągu stosownie obranej jednostki czasu. Łatwo też zrozumieć, jak to pojęcie wartości zależnej od przejawiających się funkcyj danej rzeczy, względnie od stwierdzonych dokonań lub świadczeń danej osoby, wartości zatem takiej, którą starano się wymierzyć i uzasadnić o ile możności o b j e k t y w n i e, znalazło się przecież w najbliższem sąsiedztwie pojęcia wartości u ż y t k o w e j (czy pożytkowej). Do rozpatrywania bowiem owych funkcyj i świadczeń z reguły daje impuls okoliczność, iż coś lub ktoś daje się użyć do spełnienia dzieła uchodzącego temu innemu, kto go używa, za korzystne z jakiegokolwiek punktu widzenia: zdrowotnego, ekonomicznego, wychowawczego, politycznego czy nawet teoretycznego (dla posunięcia naprzód jakiejś nauki), które to punkty widzenia mogą wielorako swymi zakresami się przeplatać i krzyżować. Jednak owe dwie wartości: funkcjonalna i użytkowa nie pokrywają się z sobą. Wiele przedmiotów nader pożytecznych dla ich posiadacza, np. kosztowności, nie pełni mu żadnych funkcyj, a nawet, gdy on niemi posługuje się jako środkiem wy-

miennym lub je zastawia, nie można rzec, iżby same wykonywały jakąś pracę lub świadczenie. Tylko pewne ich własności, powodujące popyt za niemi, pociągają temsamem za sobą możność ich szerszego zużytkowania, czyli użyteczność w sensie ekonomicznym.

M. v. H. zwraca jednak uwagę na to, że mamy co chwila w życiu do czynienia z odczuwanemi żywo »wartościami« w sensie funkcjonalnym, które wykraczają najwyraźniej poza zakres zabiegów gospodarczych, a nawet — dodalibyśmy — poza obręb wartości użytkowych. Tak np. przywiązujemy wartość do dawno już dokonanych z powodzeniem przedsięwzięć, przezwyciężonych niebezpieczeństw, spotkań z osobistościami wybitnemi, pielęgnowanych stosunków przyjaźni z osobami, które już nie żyją, po czem wszystkiem już żadnych nowych nie spodziewamy się korzyści ani duchowych, ani materjalnych. Również i dzisiejsza przyjaźń, a tembardziej przyjaciel, o ile nie nadużywamy tych wyrazów, szafując niemi w prawo i w lewo, są nam cenne bez względu na jakiekolwiek uświadamiane i przewidywane z nich pożytki. Cenimy nawet to, co uważamy za »przymioty« lub »zalety« t. j. za rzetelne, dodatnie własności, dyspozycje czy uzdolnienia osób, z któremi nas nic bliższego nie łączy. Autor omawianej tu przez nas teorji podnosi już przy tem rozróżnianiu różnych znaczeń wyrazu »wartość« odrębne stanowisko, jakie zajmujemy wobec wspomnień i przedmiotów pamiątkowych. Służy mu ono w dalszym związku za dowód, że wartość niekoniecznie musi się opierać na pożądaniach. Nie żałujemy częstokroć wielkich kosztów, by taki przedmiot pamiątkowy nabyć, lub daleką podróżą zapewnić sobie zapas miłych reminiscencyj na całe życie. Jednakże nie mierzymy później — przynajmniej z reguły — wartościowych reminiscencyj ani uzyskanych przedmiotów majątkowych wysokością poniesionych ofiar pieniężnych, któraby mogła dawać znów miarę intenzywności pragnień, czyli psychicznych bodźców dla tych ofiar. Lecz decyduje często o tem »pretium affectionis«, jakie dla nas przedstawiają owe przedmioty czy sprawy, gra uczuć wraz z sądami wpływającemi na podwyższenie lub obniżenie ich skali. Nieraz coś, czegośmy pierwotnie wcale

nie pragnęli i co nas nie kosztowało wcale nakładu trudów ani majątku, staje się skutkiem następnych przeżyć bardzo cennem, a w szczególności jesteśmy pewni, że doznalibyśmy wielkiej przykrości, gdybyśmy tego rodzaju przedmioty utracili i że odczuwalibyśmy w sobie trudną do wypełnienia pustkę, gdybyśmy nie mieli pewnych przejść w życiu. Wszędzie tu, jak dotąd, mamy do czynienia z wartościami osobistemi nawet wtedy, gdy dla kogoś, kto nie jest przyjacielem danej osoby, jej zalety przedstawiają wartość wysoką w tym sensie, iż przekonanie o ich rzeczywistości w dyspozycjach tej osoby raduje go, a zasmuciłoby go rozczarowanie, t. j. gdyby nabrał pewności, że się łudził co do istnienia owych dyspozycyj. Równolegle jednak z tymi stanami faktycznymi, którym nikt z badaczy tego przedmiotu nie odmawia miana wartości osobistej, obok niektórych z nich i w naturalnym do tych niektórych kontraście dopatruje się M. v. H. wartości nazywanych przez niego nieosobistemi. Ufa, że nie znajdą się tacy, którzyby poważyli się zakwestjonować wysoką wartość prawdomówności, wierności lub szlachetnego usposobienia, przechodząc może zbyt ryczałtowo do porządku nad współczesnymi objawami etycznego nihilizmu i agnostycyzmu, nad kierunkami myśli, dla których takie przymioty, jak »prawdziwy«, »szczery«, »wierny« dla osób lub dla zasad, »szlachetny«, nie mają sensu dającego się jasno i ściśle określić poza czysto praktycznymi i zmiennymi względami, a temsamem i nie mają wartości niewzruszalnej. Trudno mu wszakże nie przyznać, że jest coś nienaturalnego w pytaniu o tego kogoś (ma się rozumieć jednostkę ludzką), dla której specjalnie (a więc tak, jak gdyby dla innych to nie zachodziło) cenną jest okoliczność, iż są ludzie, którzy mówią zawsze tylko to, co myślą, dotrzymują zobowiązań, poświęcają coś własnego dla dobra drugich (gdybyśmy tak określili »szlachetnych«). Nienaturalność bowiem, lub jeżeli ktoś woli wyraz »wadliwość«, takiego pytania widnieje stąd, iż oceny takich przymiotów, jak szczerość, słowność, szlachetność wydawane bywają zazwyczaj pod naciskiem przekonania o ich pożyteczności dla nieokreślonego ogółu ludzi. Bardzo upośledzonym umysłowo musiałby być taki osobnik, któryby

sobie nie potrafił wyobrazić mnóstwa sytuacyj wielce dlań uciążliwych, a będących następstwem ścisłego przestrzegania zasady, żeby być zawsze szczerym, słownym i szlachetnym. Gdy więc kręcąc sam na siebie bicz, podtrzymuje sąd, z którym w sposób łatwy do przewidzenia popadnie w kolizję, bądźto przez postępek własny, niezgodny z nim, bądź też przez kłopoty i inne przykrości, nieodłączne od ścisłego stosowania się do tego sądu o wartości moralnej, niepodobna inaczej sobie tego wytłumaczyć u osób niepodległych obawom kar (lub zbyt ufnych w ich podarowanie) — jak że jednostka, stwierdzająca takie wartości, przenosi się prawie bezwiednie na stanowisko międzyosobowe lub ponadosobowe. Powiada sobie: »Tamten przezemnie teraz potępiany sposób zachowania się mógłby być wprawdzie dla mnie w wielu razach dogodniejszym, jakkolwiek nie bez pewnego ryzyka odwetu od tych, którymby się dał we znaki. Wszelako dla zbioru ludzi współżyjących jest lepiej nie postępować tak, a raczej kierować się zasadą wręcz przeciwną. To pozostanie dla nich wartością dodatnią, chociażby t y l k o niewielu ją za taką uznało, i wypełniło warunki przeżywania jej«.

Zdaje mi się, że jedynie taka interpretacja zdołałaby ocalić tę teorję wartości nieosobistych. Jest to bowiem chyba zadaniem przekraczającem siły naszego umysłu: pomyśleć sobie wartość, którąby była wartością niczyją, t. j. dla nikogo, prędzej czy później sprawdzającego ją swem przeżywaniem. Z drugiej strony znów zjawiska obserwowane na zachowaniu się dzieci, ludzi zdziecinniałych, lekkomyślnych, przestępców, zwłaszcza nałogowych lub widocznie zwyrodniałych, a nawet już rażące i rychło później przyznawane przez samych błądzących pomyłki w wartościowaniach, wskazują, iż nie wszystko, co się dowolnej jednostce ludzkiej wydaje wartością za przewodem jej odczuwań i pożądań, jest istotnie cenne dla niej, a tem mniej dla współżyjącego z nią zbioru ludzi. Jakaś kontrola więc społeczna tych ocen przedstawia się poprostu nieodzowną. Dotyczy ona, jak uczy potoczne doświadczenie, przedewszystkiem kwestji, czy kontrolowany osobnik nie znajduje się znacznie poniżej przeciętnego typu człowieka dojrzałego w danem środowisku

społecznem pod względem poprawności i bystrości swych rozumowań praktycznych i zasobu potrzebnych dla nich materjałów, t. j. czy jego przewidywania i podstawy dla nich w przypomnieniach osiągnęły już jakąś przybliżoną do owego typu miarę rozciągłości w porządku czasowym, obfitości i trafności. Pytamy się jednak także, czy jego życie emocjonalne i płynące z niego oceny wartości, a w dalszym rzędzie postępki, są dostrzegalnie uzależnione od jego namysłów i wyników tychże, czy też raczej zdają się wyłącznie decydować o wątku owych namyślań się, ich całej postaci i owocach. U osób o uderzającym umysłowym niedorozwoju (lub uwstecznieniu) lub o niemniej bijącej w oczy jednostronnej supremacji wzruszeń nad rozwagą mamy prawo mówić, że bardzo ciasny widnokrąg przeżyć ograniczony do samej prawie teraźniejszości jest podwaliną ich wartościowań, a pamięć o tem, czego już zaznały i przewidywania następstw tego, co im w danej chwili wydaje się cennem, nie mają widocznego wpływu na postawę zajętą czy to wobec chwilowej przynęty, czy wobec grożącego lub już nurtującego cierpienia. Tej nieobliczalnej zmienności ocen w kwestji, jak zachować się warto danej jednostce, przeciwstawia się jej otoczenie społeczne, które, na im wyższym stoi szczeblu rozwoju kulturalnego, tem większą przedstawia ciągłość i spoistość w treści ożywiających je dążeń, tak, iż zarodki nowych celów wykiełkowują w niem z już przyświecających i ze sposobów służących ich urzeczywistnieniu.

Poza 4-ma znaczeniami wartości (jak wielkość, godność, wydatność i wartość bezsprzecznie czysto osobista, czyli jak ją mogłem zrozumieć li indywidualnie użytkowa) wymienia M. v. H. jeszcze wartości piękna i prawdy, co do których przypuszcza, ze mogą być zarówno osobistemi jak nieosobistemi, podczas gdy wartość w sensie wydatności zdaje się przynajmniej kryć w swem pojęciu możliwości jakichś pomiarów objektywnych, zaś »godność« lub »zasłużoność«, orzekana o kimś lub o czemś, mieści w sobie twierdzenie, iż ocena, która ją orzeka, jest sądem uprawnionym, »słusznym« ze względu na samą swą treść i przedmiot, a niezależnie od okoliczności, kto tę ocenę wydaje i wśród jakich warunków psychofizycznych to uczyni. Nie odcina to jednak drogi dal-

szym kontrowersom, mianowicie czy owo twierdzenie jest należycie uzasadnione, a M. v. H. zauważa tu, iż można także spierać się o to, czy coś zasługuje na to, żeby uchodziło za wartość osobistą (czy też, jak się wyraża, za jej przedmiot). Wobec takiej wielości znaczeń i płynącej stąd niepewności, czy myśląc o wartości nieosobistej niema się w gruncie do czynienia wyłącznie z osobistą, poświęca najpierw szczegółowe analizy tej ostatniej. U wstępu do tych roztrząsań staje pytanie, czy pojęcie potrzeby nie objaśni nam pojęcia wartości, a przynajmniej nie przyda się do dokładniejszego opisu podpadających pod »wartość« faktów. »Zdaje się nam być zrozumiałem samo przez się« — czytamy — »że nic niema wartości, o ile nie służy zaspokojeniu jakiejś potrzeby i że wartości nie można lepiej scharakteryzować, jak jej związkiem z naszemi potrzebami. Co więcej, sądzono, iż wskazaniem potrzeb można pouczyć w sposób szczególnie ścisły, uspokajająco pozytywny, zabezpieczony od wszelkich myśli ubocznych i ukrytych między wierszami«. Częste wyrażenia w mowie potocznej, takie np. jak że maszynie »potrzeba« prądu, wagonowi koleji elektrycznej motoru i wogóle rozmaitym przedmiotom przyrody, t. zw. martwej, różnych rzeczy lub czynności, obudziły złudną nadzieję, że pojęcie wartości da się w ten sposób przekształcić, gdy się w niem wysunie znamię zapotrzebowania, jako jedynie istotne, iż będzie można w rozprawach o wartości pominąć bez szkody to, co nie jest fizyczne, a w szczególności to, co wkracza w obręb stanów i procesów świadomości, zatem świata psychicznego. Spodziewano się też dojść do tego rezultatu, łącząc ściśle każdą potrzebę życiową ze sprawą zachowania jednostki i gatunku, a w obszernych zakresach doświadczenia można było upatrywać potwierdzenie tych poglądów, utożsamiających wartość z zaspokojeniem potrzeb, te zaś z popędami samozachowawczymi jednostkowymi i gatunkowymi. Mianowicie o ile z reguły radość potęguje życie, a przeciwnie, cierpienie odbiera do niego ochotę, stawia mu tamy. Słusznie jednak zwraca M. v. H. w krytyce tych biologicznych uzasadniań wartości uwagę na to, iż momenty uchwytnych potrzeb życiowych nie dają się wcale skonstatować w wypadkach tak bardzo silnych

przeżyć, jak u ludzi próżnych i ambitnych, którzy niezmiernie mocno odczuwają potrzebę uznania ich przez innych i przywiązują do tego ogromną wartość. Wiemy dziś zresztą, zwłaszcza na podstawie badań stanów patologicznych i sztucznie wywołanych, że nie każda wesołość wzmaga funkcje życiowe, a dawno już było wiadomem, iż pewne cierpienia są dla organizmów pożyteczne. Ziębnący — powiada M. v. H. — nie przestanie odczuwać potrzeby pokoju ciepłego, choćby mu dowiedziono, że temperatura tego, w którym się obecnie znajduje, jest najkorzystniejsza dla zachowania zdrowia. Potrzebnem staje się dla człowieka bardzo często coś, czego fizjologja nie uznaje bynajmniej za niezbędne do życia. Wytwarzają się takie nabyte potrzeby na tle przeżyć zorjentowanych lub skierowanych w stronę jakiegoś przedmiotu, w połączeniu z przekonaniem, że tenże nie istnieje, lub że przeżywający go jeszcze nie osiągnął, a nawet może zgoła nie osiągnąć. To też uczucia towarzyszące doznawaniu potrzeby są bez wyjątku przykre, bo t. zw. zaspokojona potrzeba nie jest już, ściśle wziąwszy, potrzebą. Gdyby każda wartość dała się sprowadzić do potrzeby jakiejś, nie mogłoby być ocen wyrosłych na gruncie emocyj o charakterze dodatnim, przyjemnym. Nie dają się zaś zaprzeczyć takie wartościowania z nastrojem radosnym, np. przez rodziców na wiadomość o chwalebnym czynie ich dziecka. Możnaby wprawdzie zarzucić, że i odczuwający potrzebę rozwesela się, zauważywszy oznaki, które mu zapowiadają bliski jej koniec czyli zaspokojenie, np. spragniony podróżnik, gdy dostrzegł z oddali źródło. Jednak wątpliwem jest, czy ilość i stopień tego rodzaju uczuć przyjemnych, po doliczeniu nawet do nich wszelakich błogich afektów nadziei, dorównałyby zbiorowi pełnemu tych wartości, których ocena wypadła korzystnie dzięki stwierdzeniu, iż już jest lub zaszło to, co nas cieszy. W teorji tej, jakkolwiek wartość wykracza daleko poza potrzebę, to przecież stosunek odwrotny, t. j. sięganie potrzeb szerzej, niż wartości, nie musi zachodzić. M. v. H. rozwiewa pozory, zdające się przemawiać inaczej. Gdy np. zgodnie się uznaje, że powietrze i woda potrzebne są człowiekowi, a jednak tylko w wyjątkowych warunkach mają wartość (powietrze dla nurka, woda na Saharze lub dla podróżują-

cego latem koleją, bez innych środków zaspokojenia pragnienia), to kryją się tu różne znaczenia terminów w zdaniu pierwszem a drugiem. Tam jest mowa o wodzie i powietrzu wziętych ogólnie, jako o tych rodzajach materji, których dopływ jest niezbędny dla utrzymania życia organicznego i które ustawicznie się zużywając muszą być wciąż odnawianymi — w zdaniu zaś drugiem o ilościach konkretnych, tak znacznych z reguły i tak łatwych do dostania, względnie do wymiany za inne, że nie podlegają w normalnych stosunkach prawu ekonomicznemu popytu i podaży, skoro ta ostatnia poza nielicznemi wyjątkami uskuteczniana przez samą przyrodę, a nie przez ludzi, przewyższa niezmiernie popyt. Na uzyskanie przedmiotów potrzebnych — chociaż im jako takim niepodobna odmówić wartości — nie zawsze musimy łożyć ofiary w postaci trudu lub wydatku. Mimo to jednak pojęcie potrzeby nie może w nauce zastąpić bez uszczerbku w ścisłości — a tem mniej z jakąś dlań korzyścią — pojęcia wartości. Ta bowiem zjawia się często wśród takich okoliczności, jakie nie uprawniają do przyjęcia potrzeby powstałej przed przywiązaniem się do przedmiotu, ocenianego od pewnej chwili jako wartościowy, tak, iż gdyby go nadal zabrakło, wiadomość o tem byłaby odczuwaną, jako przykra. Jeśli się znów zechce pozostawić przymiotnikowi »potrzebny« jego sens potoczny szerszy, t. j. że »potrzebnem« komuś może być i to, co on już posiada, a bez czego obejść się nie może, przewidując z góry, jako rzecz dlań pewną, szkodliwe i dotkliwe następstwa, jakich zaznałby, nie mając tego przedmiotu w każdej chwili pod ręką, wówczas to »potrzebne« różnić się będzie od »użytecznego« jedną tylko cechą, mianowicie, że w danych warunkach nie da się zastąpić natychmiast czemś innem,

Bliższy rozbiór stosunku między pojęciem pożyteczności a wartości wykazuje, zdaniem M. v. H., podobny niespodziewany rezultat, co przy porównaniu wartości z potrzebami. Na pierwszy pozór byłoby się skłonnym uważać za rzecz zrozumiałą samą przez się, że wszystko ma o tyle wartość, o ile jest pożytecznem. Tymczasem, pominąwszy już przedmioty, które powszechnie ceni się wyżej, jako współczynniki skutków dla życia pomyślnych, od przedmio-

tów sprowadzających takież same skutki o wiele bardziej bezpośrednio i namacalnie, np. złote od żelaznych, głównie dlatego, że pierwszych jest mniej i trudniejsze są do zastąpienia przedmiotami tego samego gatunku — spotykamy się w życiu z mnóstwem takich spraw, do których przywiązujemy wartość i to nieraz bardzo znaczną, a dalecy jesteśmy od łączenia jej przyczynowo z jakimkolwiek pożytkiem. Wartość niejaką przedstawia dla nas już oglądana i wąchana róża samym swym kształtem, barwą i zapachem, ale komuż przyjdzie na myśl przypisywać jej »pożyteczność« z powodu tych przyjemnych wrażeń, jakie do niej odnosimy. Kompetentna ocena jakiegoś wybitnego dzieła sztuki, nigdy nie opiera wartości mu przyznanej na tem, iż ono oddziaływa na widzów lub słuchaczy pożytecznie t. j. kształcąco. Ktoby zaś mierzył przyjaźń pożytkiem, tenby musiał być przygotowany na uwagę, iż rozumie przez wyraz »przyjaźń« sposoby odnoszenia się do innych ludzi i współżycia z niemi całkiem odmienne od obejmowanych zgodnie tą nazwą przez przodowników kultury obyczajowej i estetycznej w okresach dziejów i środowiskach bardzo od siebie odległych, zarówno czasowo, jak przestrzennie. Jak długo mówimy o pożyteczności czegoś lub kogoś, mamy zawsze na myśli ogniwa pośrednie powiązań przyczynowych i oceniamy ich wartość dodatnią czy ujemną, stosownie do tego, czy sprowadzają czy też udaremniają ów stan rzeczy ostateczny, który przeżywamy bezpośrednio, jako miły nam, jakoto, na czem emocjalnie zależało nam w naszych zamierzeniach, gdyśmy wprawiali w ruch owe ogniwa. Jeśli więc ktoś był w swej rzekomej »przyjaźni wyrachowanym«, to widocznie nie na niej mu zależało, ale na jakimś innym skutku i ten był dla niego wartością właściwą, »pierwotną«, zaś odnoszenia się z pozorami życzliwości, dyktowane nie przez stany emocjonalne względem owej innej osoby, ale przez chłodne obliczenia i przewidywania, były tylko wartościami pochodnemi. Nowożytny hedonizm, mieniący się częstokroć, w odróżnieniu od starożytnych cyrenajczyków i zwolenników Epikura, społecznym, wiąże chętnie pożyteczność z przyjemnością, jako środek z celem. Otóż nader trafnie godzi w rzekomą bezwyjątkowość takiego po-

wiązania uwaga krytyczna M. v. H.: że pożytecznem (i to bynajmniej nie w jakimś sensie rozszerzonym) zwykło się nazywać także to, co nie jest środkiem do zgotowania przyjemności. Nie wszystkie użyte tu przykłady są szczęśliwe. I tak jeżeli artyście pożyteczne są narzędzia bezpośrednio do wykonywania jego zawodu, to jednak przyczyniają się one pośrednio do jego zadowolenia z dzieł własnych, a podobnież służą widzowi w teatrze binokle ku uciesze z tego, co ogląda na scenie. Ale to, co chroni jakąś pamiątkę lub pomnik przed szkodliwemi wpływami, nie jest środkiem do uzyskania przyjemności, a jest niewątpliwie pożyteczne. Jest to środek przeciwdziałający przewidywanej ewentualności, co do której jesteśmy pewni, że gdyby zaszła, odczulibyśmy ją boleśnie. Zatem jedynie na tej podstawie, iż cierpienie przedstawia się nam jako coś biegunowo przeciwnego przyjemności, jako tama niedopuszczająca do jej powstania lub jako czynnik, który przynajmniej obniża jej stopień, jeśli jej całkowicie nie usuwa, możnaby mówić, iż to pożyteczne. które zapobiega jakiemuś cierpieniu, jest w jakimś związku przyczynowym, bądźcobądź dalszym, z przyjemnością. Ale jak widzimy na ostatnim przykładzie, jest to wyrażenie nieścisłe. Stan ulgi doznanej wówczas, gdy ustało cierpienie, dałby się jeszcze nazwać przyjemnym, w świetle przeżyć przystępnych każdemu z nas i bez odstępowania od terminologji powszechnie przyjętej, ale czy mamy prawo mówić, iż ktoś jest pod wrażeniem uczuciowo dlań milem, już dzięki samej logicznej możliwości czyli dopuszczalności poprawnego pomyślenia sobie co następuje: »Gdyby się nie było zastosowało takiego a takiego procederu, z takim a takim przedmiotem (celem ochrony zabytku) to byłoby prawdopodobnie wydarzyło się to, coby mi sprawiło przykrość«. Z reguły bowiem nawet nie zaprzątamy sobie głowy tem, przed czem, jak sądzimy, dostateczniśmy się zabezpieczyli i poza chorobliwemi stanami przeczulenia czy lękliwości niema powodu do snucia tego rodzaju myśli, do uspokajania się niemi i nastrajania pogodnie. W każdym zresztą układzie środków, mającym urzeczywistnić jakiś cel, każe nam doświadczenie wyróżniać takie środki. które z natury rzeczy zwykły czasowo poprzedzać inne

i wytwarzają tylko niezbędne warunki zamierzonego skutku i takie, których dołączenie się do kompletnego zbioru tamtych, stanowi warunek wystarczający. Tak też mamy do czynienia z mnóstwem przedmiotów pożytecznych, które jednak nie mają rozstrzygającego wpływu na ziszczenie się tego, co osądzamy jako cenne dla nas i nie mogą wobec tego służyć do określenia wartości. Z drugiej zaś strony czujemy się w prawie przywiązywać wartość, conajmniej osobistą, do faktów i przedmiotów, których uważać za środki do jakiegoś poza niemi celu nie mamy zgoła podstawy, a temsamem i o ich pożyteczności nic nie wiemy. M. v. H. dopuszcza w zasadzie taką zmianę znaczenia wyrazu »pożyteczny«, któraby zaradziła temu niepokrywaniu się zakresów obu pojęć, ale słusznie kwestjonuje, iżby teorja wartości mogła coś zyskać na tej reformie, w gruncie tylko słownej. Obok możliwych prób oświetleń pojęcia wartości potrzebą i pożytkiem, z których druga jednak okazała się jeszcze bardziej jałową, niż pierwsza, gdyż naraża na pogrążenie się w tautologicznej grze słów, roztrząsa jeszcze trzecią, opartą na tych wynikach badań ekonomicznych, które stwierdzają w sposób niewątpliwy, iż ceny przedmiotów zależą od poniesionych na ich wytworzenie ofiar, kosztów, a względnie nakładu pracy. Jesteśmy niemal codzień świadkami faktu, że sprzedawcy cenią sobie tem wyżej swój towar (będący często przytem własnym ich wyrobem). im więcej pracy i wydatków w naturze, czy w pieniądzu, a także ewentualnie jeszcze jakichś innych wyrzeczeń się lub niewygód ich kosztował. Krytykę tego poglądu, tłumaczącego wartość poniesionemi ofiarami, rozpoczyna pytanie, czy dlatego cenimy coś wysoko, że wiele poświęciliśmy, aby to uzyskać, czy raczej na odwrót zdobywamy się na poważniejsze ofiary w postaci trudów, nakładów i t. d. dlatego, że mamy dość pewne widoki co do nagrodzenia ich sobie wartością, która będzie ich owocem. W każdym razie jest tu już u wstępu warunkiem ścisłości naukowej, jej postulatem: oddzielić koszt samego uzyskania od kosztów zachowania i od kosztów zastąpienia przedmiotu utraconego (względnie zniszczonego) innym, o jednakich własnościach. Co do pierwszego, to widzimy na przykładach obdarowa-

nych, spadkobierców i znalazców, że liczenie owego kosztu nabiera charakteru nieosobistego, t. j. nietylko ten mierzy według kosztu wartość ekonomiczną przedmiotu lub świadczenia, kto sam poniósł ten koszt, ale i każdy, kto w dobrej czy złej wierze zachowuje się tak, jak gdyby przejął po tamtym pierwszym wszystkie jego pobudki do obrachowań. Ponadto rzuca się krytykowi w oczy fakt, iż tylko nakład pracy lub mienia, niezbyteczny i nierażący swoją bezcelowością (np. przez umyślne bez słusznego powodu przedłużanie drogi, odbywanej z jakimś ciężarem na plecach lub na wozie) może w praktyce liczyć na uwzględnienie przy umowie o cenę. Nabywca mając do wyboru przedmioty o równej zresztą jakości, przekłada wyprodukowany tańszym kosztem, jako ten, który może kupić taniej, a zatem dla niego — tak wnioskuje M. v. H. — ten właśnie przedmiot przedstawia większą wartość. Zwolennik zwalczanej przez niego teorji broniłby jej zapewne uwagą, że tylko ze szczególnych, rzadszych powodów, np. dla zniszczenia konkurentów, dla szybkiej realizacji kapitału do bardzo zyskownego przedsięwzięcia, a najczęściej pod naciskiem hiperprodukcji i celem uniknienia strat jeszcze większych bywa solidny kupiec lub wytwórca skłonnym do pozbycia się towaru poniżej własnych kosztów. Od tego, jakim zyskiem (ponad cenę kosztów) może i chce się zadowolnić, zależy po części oscyllacja cen, podnoszona przy tej sposobności przez krytyka owej teorji, która naturalnie musi też przyznać, że i zmiany zaszłe w jakości towaru i w ogólnych konjunkturach odbijają się na cenach targowych, a decyduje o nich obok kosztów stosunek między popytem a podażą — acz znów wysokość tej ostatniej ulega rychło regulacji przez warunki przychylne lub nieprzychylne opłaceniu się kosztów z dodatkiem odpowiedniego innym jeszcze czynnikom zysku.

Co do kosztów 2-giej i 3-ciej kategorji, t. j. razem wziąwszy przyszłych, to krytyka teorji operującej niemi była oczywiście łatwiejszą. Już i bez tej krytyki wyobrazi sobie każdy z łatwością, że o ileby nie był bardzo bogatym amatorem zabytków architektury lub nie spodziewałby się natychmiast odsprzedać z zyskiem, nie kupiłby za wysoką cenę

domu, o którym wie, że jego konserwacja będzie go grubo kosztowała. Ani też bez szczególniejszej predylekcji nie zapłaci lepiej za jakiś przedmiot dlatego, że jest wielkie ryzyko jego utraty lub zniszczenia, któreby go kosztowało również wiele. Trudność w wystaraniu się o drugi taki sam przedmiot, który mógłby zastąpić pierwszy, ma wprawdzie, jak to podnosi M. v. H., zazwyczaj wpływ na podwyższenie wartości, ale nie pochodzi to stąd, iżby zawsze faktycznie wielka suma pracy i kosztów była wkładaną w te starania, tylko poprostu dlatego przywiązuje się doń tak wielką wartość po większej części, że należy on do rzadkości lub nawet niekiedy jest on unikatem, a popyt za nim, czyli pożądanie go przez miłośników-zbieraczy, jest znaczny. I niema też wtedy zazwyczaj nadzieji, by któryś z niewielu posiadaczy chciał się pozbyć swego egzemplarza. Wszędzie tu objawia się jaskrawa przewaga wpływu momentów psychicznych, podmiotowych nad wpływem wyłożonych kosztów na przywiązywaną do przedmiotu wartość, w niczem zaś innem może do tego stopnia, co przy ocenianiu drobiazgów pozostałych w spuściźnie po osobistościach sławnych, jak ich autografy i t. p., które ich samych nie kosztowały prawie żadnego trudu, ani też nakładu majątkowego. Jedną tu jeszcze wypada zanotować trafną uwagę krytyka teorji kosztów. Mianowicie okoliczność, że ceny targowe zależą w widocznej mierze od wysokości wkładów poczynionych czy to przez wytwórcę, czy przez dostawcę, nie dowodzi, by w tej samej zależności pozostawała wartość gospodarcza. Ta bowiem nie jest tem samem, co cena. Przeciwnie: ponieważ zwyczajną pobudką do transakcyj pieniężnych jest pragnienie i nadzieja zysku, przeto dla kupującego jest z reguły ‚towar wart więcej, niż pieniądz, a odwrotnie, dla sprzedawcy pieniądz więcej, niż towar. Ostateczną konkluzją tej krytyki jest, że teorja ofiar czyli kosztów nie wystarcza do wytłumaczenia zjawisk wartościowań nawet w samej tylko dziedzinie gospodarczej — poza nią zaś staje wręcz bezradna i narażałoby to jej zwolennika na śmieszność, gdyby próbował objaśnić różne wymiary ocen przyjaźni, szacunku (a nawet, choć to mniej jest paradoksalne) miłości stopniem

trudu lub kosztów, wydanych na ich zdobycie, a w razie utraty na ich odzyskanie.

Krytyka tych trojakich usiłowań, podejmowanych dotąd z nadzieją, iż uda się sprowadzić wartość do jakiegoś prostszego pojęcia, t. j. urobionego z dat doświadczenia, podległych łatwiejszemu rozbiorowi, porównaniu i wyświetleniu zależności ich elementów od czegoś lepiej nam znanego — umocniła M. v. H. w przekonaniu już dawniej przezeń żywionem, że nie inaczej jak analizą samych przeżyć wartości można rzucić podwaliny dość wytrzymałe i przestronne pod budowę teorji, któraby odpowiadała naukowemu opracowaniu wyników obserwacyj należycie skontrolowanych. W istocie, skoro przedmioty uznawane za cenne nawet przez tę samą jednostkę i to mniejwięcej współcześnie, są tak bardzo różnorodne — a cóż dopiero w różnych czasach, u różnych ludzi i ludów — skoro w potrzebach i pożytkach już, jakby w zakapturzeniu, czaji się pewne poczucie wartości, acz nieuświadomione z dostateczną jasnością i wyrazistością, a nakład ofiar odsłania nam tylko jednostronnie niektóre ze sposobów wyrażań się tego poczucia, niepodobna obejść się bez zbadania, na czem ono samo polega.

Natura przeżyć wartościujących w teorji Meinonga.

W tych dopatruje się on przedewszystkiem jakiejś zajętej postawy o charakterze emocjonalnym i to w pierwszym rzędzie uczuciowym, wobec ocenianego przedmiotu. Osobnik wartościujący dodatnio jakiś przedmiot odczuwa radość (silniejszą czy słabszą) na myśl, że ten przedmiot istnieje, że ma pewne cechy lub że pozostaje w pewnych stosunkach, a zwłaszcza iż jest w posiadaniu owego osobnika, albo iż przynajmniej przysługuje mu prawo do takiego posiadania. Radość taka jednak przyłączać się może także i do myśli o czemś, co zaszło w przeszłości, jak i o tem, co zajdzie, przekonaniem wartościującego na pewno lub ze znacznem prawdopodobieństwem w przyszłości. Z ujemnem wartościowaniem znów wiąże się przykrość na myśl o istnieniu lub o zajściu czegoś ocenianego ujemnie. . Jednakże kontrast obu postaw zajmowanych wobec przedmiotów ze

znakami przeciwnymi (+ i —) wartości im przyznanej, nie-ogranicza się na tej jednej biegunowości emocjonalnej przy ocenianiu uważniejszem i dokładniejszem. W obrębie takiego najelementarniejszego przeżycia byłoby może nawet słuszniejszem zdanie, iż nie dlatego cieszymy się, bo jesteśmy przekonani o rzeczywistości tego, co cenimy, ale na-odwrót cenimy je dlatego, iż nas cieszy, a nie przypuszczamy w danym wypadku żadnej złudy. Podobnież wartościowanie ujemne faktu zresztą niewątpliwego mogłoby wypłynąć wprost z odnoszonej do niego przykrości. W roztrząsanej tu teorji wszakże takie bezpośrednie skonstatowania, iż coś nas cieszy lub smuci, czego my nie uważamy za prosty wytwór naszej wyobraźni — nie dostępują, o ile dobrze zrozumiałem, głównie z tego powodu miana właściwych przeżyć wartościujących, że w tych ostatnich zarysowuje się mniej lub więcej wyraźnie jeszcze druga odwrotna biegunowość. Mianowicie wartość dodatnią przedmiotu oceniamy nietylko wedle natężenia uciech, które nam sprawia swym bytem i jego własnościami, a względnie dzięki faktowi, iż go posiadamy i używamy, ale także wedle stopnia przykrości odczuwanej przez nas, gdy go nam brakuje, t. j. gdy go albo wcale niema, albo my go nie mamy, albośmy go zgubili lub wogóle utracili. Wtedy intenzywność pożądań skierowanych ku odzyskaniu bądźto tego samego liczbowo przedmiotu, bądź też ku ponownemu posięściu takiego samego gatunkowo, aby móc go używać podobnie, jak posiadanego dawniej, daje nam miarę wartości przywiązywanej do owego przedmiotu. Ściśle analogicznie po drugiej stronie uzupełniamy naszą ocenę wartości ujemnej jakiegoś przedmiotu, urobioną na podstawie przykrości, którą kładliśmy na karb jego działania na nas, t. j. uważaliśmy ją za skutek jego istnienia wraz z temi a nie innemi własnościami i w odpowiednim stosunku do nas (np. w bliskości przestrzennej). Raz bowiem samo doświadczenie nas poucza, jak dalece przyjemną ulgę poczuliśmy, gdy udało się usunąć ten przedmiot — a kiedyindziej potrafimy sobie wyobrazić jeszcze wśród dolegliwości bardzo jasno i wyraźnie stan zadowolenia, w jakiem znaleźlibyśmy się, gdyby nie było przedmiotu, w którym upatrujemy (choć może myl-

nie) jedyną przyczynę lub conajmniej wystarczający warunek naszej przykrości. Niemal automatycznie, odruchowo, zdaje nam się stąd wyłaniać pragnienie, ażeby ten przedmiot unicestwić, złamać jego dotkliwą dla nas skuteczność lub odeprzeć o ile możności jak najdalej. Tak więc pożądania w sensie pozytywnym, t. j. ku odzyskaniu tego cennego, co się straciło, ku zachowaniu przed utratą tego, co się ma i ku zdobyciu, czego się jeszcze niema, a z czego się przewiduje uciechę — oraz pożądania w sensie negatywnym, właśnie przed chwilą zaznaczonym, przedstawiają się na tle takiego ujęcia postawy wartościującej czemś pochodnem w stosunku do prostszych i pierwotniejszych emocyj: uczuć przyjemnych i przykrych, jakoteż do sądów o istnieniu i nieistnieniu tego czegoś, czemu się je przypisuje.

Znanej teorji, najszczegółowiej rozwiniętej przez Ehrenfelsa, a streszczającej się najkrócej w zdaniu. iż cokolwiek posiada wartość, to ma ją o tyle, o ile jest przedmiotem pożądania, M. v. H. przeciwstawia się zapomocą poważnych argumentacyj, czerpanych głównie z doświadczenia. Zauważa najpierw, że gdyby wartość zasadzała się na samem pożądaniu przedmiotu, któremu się ją przyznaje, to musiałoby owo pożądanie być potencjalnem przez ogromnie przeważający przeciąg swego trwania, a nie aktualnem, t. j. żywionem świadomie. O mnóstwie bowiem przedmiotów, co do których wcale nie wątpimy, że reprezentują dla nas wartość i to znaczną, nawet nie myślimy wciąż. a tem mniej pragniemy ich ustawicznie, np. życząc przyjacielowi jak najlepiej, nie zaprzątamy sobie przecież bez przerwy mózgu nim i jego dobrem. Tu możnaby dodać, że ten, komu »pożądanie potencjalne« lub »dyspozycja do pożądań« trącą werbalizmem i scholastyką, będzie musiał ostatecznie uciec się do domysłu odpowiednich konstellacyj warunków fizycznych, wśród których za dołączeniem się jeszcze pewnego warunku (lub zbioru warunków) powstaje pożądanie, stanowiące o wartości. Ale wtedy jej warunki pierwsze i nieodzowne kryłyby się poza sferą pożądań.

Godną rozważenia jest argumentacja, powołująca się na fakt, iż nie można pożądać tego, co należy do przeszłości i już odstać się nie może, a co mimo to przedstawia nie-

kiedy dla jednostek i dla ich zespołów (jak zwłaszcza narody) wielką wartość. O ileby się pozostało w obrębie wartości czysto osobistych, nie widzę, coby się dało przeciwstawić temu zarzutowi. Jeżeli komuś jest drogą pewna część jego przeszłości (np. wspomnienia jego lat dziecinnych i młodzieńczych), a podobnież narodowi pewne okresy jego dziejów zapełnione zwycięskimi i bohaterskimi bojami duchowymi, czy fizycznymi, to nikt nie zdoła gołosłownem zaprzeczaniem obalić tego faktu przywiązania uczuć do pewnych wyobrażeń i myśli, a trudno mówić o pożądaniach jakichś w sensie ściślejszym tam, gdzie co najwyżej da się stwierdzić dążność do pełniejszego i żywszego odtworzenia sobie obrazów z owej umiłowanej przeszłości. Niekiedy też, gdy jesteśmy pewni, że się już jakaś sprawa rozstrzygnęła, a nie wiemy, jaki przybrała obrót, spragnieni jesteśmy za wiadomością pomyślną, »pożądamy jej«, choć jest to nam jasnem, że o ile nie mamy być wprowadzonymi w błąd, wiadomość o czemś przesądzonem może brzmieć tylko zgodnie z faktami już dokonanymi. Ale gdybyśmy mieli prawo doszukiwać się tak, jak to w dalszym ciągu czyni i M. v. H., wartości nieosobistych, przedmiotowych, dopuszczalnem byłoby dowodzenie, że tak jednostce jak narodowi na nic nie przyda się rozpamiętywać swą przeszłość, jeżeli już niema przed sobą przyszłości, skazany na zastój, martwotę — a historja nie może mu być mistrzynią dalszego życia i rozwoju, tylko ukoicielką do snu miłego. Wówczas wszakże, t. j. przyjąwszy wartości nieosobiste, wyszłoby się poza bronione tym sposobem stanowisko, iż przedmiot opatrzony wartością to jest to samo, co przedmiot pożądany.

Już starożytni to podnosili, a nowsze obserwacje nie podały w wątpliwość, czy prawdą jest, że przekonania nasze o konieczności, a także o niemożliwości pewnych wydarzeń utrudnia nam w wysokim stopniu ich pożądanie, gdyby nawet nie było słusznem twierdzenie M. v. H., iż niepodobna nam pożądać tego, co albo musi się ziścić naszem zdaniem, albo co uważamy za nieziszczalne. Co do przedmiotów pierwszej kategorji, to otwiera tu przedewszystkiem pole zarzutom taki dość częsty wśród nich wypadek: wiemy napewno, iż coś się stać musi, ale nie jesteśmy pe-

wni, czy to się stanie prędzej czy później. Oczywiście, jeśli to się nam przedstawia jako wartość dodatnia, pragniemy, żeby się stało jak najprędzej, a przeciwnie, jak najpóźniej, jeżeli uchodzi za wartość ujemną, np. śmierć, naturalnie poza okolicznościami, w których zgon jest pożądany, czy to jako godny chwały, czy jako skrócenie cierpień. Ale nawet gdy jesteśmy pewni ściśle oznaczonego terminu ziszczenia się koniecznego czegoś, co nam jest pożądane, to pragniemy zazwyczaj, żeby ten znany nam objektywny czas jak najmniej dłużył się nam subjektywnie i w tym celu nawet posługujemy się często odpowiednimi środkami, zapełniając ów odstęp czasu takiem zajęciem, abyśmy się ani spostrzegli, kiedy upłynął. Jednakże w wypadku wprost przeciwnym, t. j. gdy jesteśmy pewni, że coś niepożądanego nam musi się stać w czasie ściśle oznaczonym, jesteśmy już w położeniu bardzo przykrem. Czasu subjektywnego przedłużyć sobie sztucznie, o ile mi wiadomo, nie umiemy. Nuda i wyczekiwanie przedłużają wprawdzie tenże, ale dzieje się to kosztem przydania dalszych uczuć przykrych. To też o wiele skuteczniejszym środkiem, a raczej jedynym sposobem złagodzenia cierpień jest, gdy się uda myśleć o czemś innem i w tem znaleźć możliwą ulgę. Zmienia się jednak wtedy przedmiot pożądania. Nie próbujemy zapobiec temu, co nieuniknione, a tylko staramy się ułatwić sobie przetrzymanie czekającej nas przykrości uciechą, znajdowaną w innym przedmiocie. Tak więc jedynie w niektórych wypadkach ostałby się przed krytyką pogląd M. v. H., że nie może być przedmiotem pożądania to, co jest w naszych oczach konieczne, chociażbyśmy przywiązywali wartość do jego ziszczenia się lub nieziszczenia. Rozpatrzmy teraz równolegle z tym poglądem zdanie, iż także pewność o niemożliwości jakiegobądź wydarzenia, podcina w samym zarodku pożądanie tegoż. Zdanie to, o ile dotyczy wartości ujemnych, t. j. takich przedmiotów, któreby swem ziszczeniem się zasmuciły nas, jest niewątpliwie słuszne. Nikómu nie przejdzie przez głowę pożądać, aby się nie ziściło coś, co on właśnie uważa i tak za niemożliwe. Nie jest tak prostym i łatwym do rozstrzygnięcia stan sprawy z wartościami dodatniemi. Nie tylko dzieje poezji i społecznych utopij, ale także po-

staw zajmowanych wobec ideałów wszechludzkiego braterstwa i sprawiedliwości, wskazują, że o przybliżenie do ich pełnej realizacji kusili się i kuszą ludzie przekonani o niemożliwości takiej realizacji doskonałej. W tych rozpaczliwych wielokrotnie szamotaniach tkwi źródło mnóstwa tragedji najszlachetniejszych serc, a zarazem trzeźwych i bystrych umysłów. Wchodzi tu jeszcze w grę okoliczność ta, że w naturalnym biegu wypadków można uważać jakiś ich obrót za niemożliwy, o ile miałby nastąpić w stosunkowo krótkim odstępie czasu (np nie przekraczającym przeciętnego trwania życia ludzkiego) i o ile ktoś nie jest mistykiem uporczywym w nadziejach nadzwyczajnych zbiegów czynników. Ale jeżeli przewidywania i pragnienia sięgają poza takie krótsze odstępy, jak właśnie w owych ideałach czy utopjach, może ich rzecznik posługiwać się przypuszczeniem takich powolnych, a niemniej ważnych zmian w organizacji psychicznej człowieka i w jego stosunku do przyrody lepiej tymczasem poznanej i zużytkowanej, któreby umożliwiły ziszczenie tego, co na dziś i na długo jeszcze wydaje się niemożliwem. M. v. H. widocznie nie docenia ogromnej kulturalnej roli irracjonalizmu życiowego, wyrażonego w prastarej maksymie: »contra spem spero«. Pomimo to wypadnie przyznać znaczną zależność pożądań od przekonań o tem, co konieczne, a co możliwe, a w konsekwencji godzić się z nim, że pożądanie nie jest czynnikiem stanowiącym pierwotnie i ostatecznie o ocenach wartości. W zwyczajnych, potocznych stosunkach życiowych nie pożąda się z reguły takiego przedmiotu, którego osiągalność przekracza niezmiernie skalę dochodów jak i majątku danej osoby. Dobrą ilustrację daje użyty przy tej sposobności przykład skrzypiec jakiejś pierwszorzędnej, światowej firmy, o których biedny grajek nie wyrazi się, że one »mają dla niego wartość«, ale tylko że »miałyby« nb. gdyby był o wiele zasobniejszy. Takie czysto potencjalne pożądanie, t. j. wyobrażone jako możliwe, niema żadnego wpływu na zdeterminowanie wartości, dopóki się nie zrealizują warunki, jakiemi są odpowiednie spostrzeżenia, względnie sądy i wywołane przez nie lub conajmniej towarzyszące im bezpośrednio stany uczuciowo-emocjonalne. W świetle takich prze-

żyć ukazuje się nam częstokroć stosunek między wartością a pożądaniem wręcz odwrotny do przyjętego przez tych, którzy uzależniają pierwszą od drugiego. Mianowicie bywamy najzupełniej pewni, jako stanu rzeczy jasnego i zrozumiałego przez się, iż pożądamy czegoś dlatego, iż to się nam przedstawia cennem.

Najsilniejszym wydaje mi się następujący zarzut przeciw teorji o koniecznem uwarunkowaniu wartości przez pożądania: Znane są wypadki, kiedy to momentalnie nabiera dla kogoś wysokiej wartości przedmiot, który aż do tej chwili nie był wcale celem jego pożądań. Przykład: widziało się nieraz u przyjaciela dzieło sztuki i bez względu na to, jaki sąd wypadał ze strony oglądającego o artystycznej jego wartości, nie postało temu widzowi (już wobec stosunku łączącego go z właścicielem) ani na chwilę w myśli, t. j. w świadomości, pożądanie, aby ten przedmiot stał się jego własnością. Odkąd jednak ów przyjaciel darował go mi, zwłaszcza wyrażając stanowczo życzenie, bym to od niego przyjął na pamiątkę i nie odrzucał tego daru, powstaje naraz we mnie uciecha z powodu świeżego nabytku i przywiązuję natychmiast wartość do posiadania go. Tu nasuwają się pewne uwagi może potrzebne do uzupełnienia mocy ilustrującej tego przykładu. Ktoś mógłby popróbować odeprzeć go w sposób następujący: Przyznajmy, iż obdarowany nie pożądał przedtem wcale przedmiotu, który go później tak niespodzianie ucieszył i nabrał dlań wielkiej wartości. Jednakże w stosunku przyjacielskim jest z reguły czemś pożądanem jakiś objaw przyjaźni, a tylko wyczekiwanie korzyści materjalnych, połączonych z uszczerbkiem przyjaciela i z jego przykrością sprzeciwia się jej istocie. Nie uważamy tego za wykroczenie przeciw zasadzie bezinteresowności w »prawdziwej« przyjaźni, gdy pragniemy okazania przez drugą stronę, że jej nie są obojętne nasze trudy, troski, wątpliwości, że poświęca im natężoną baczność. Otóż gdy przyjaciel, po którym w pierwszym rzędzie oczekiwaliśmy takiego zajęcia się naszem życiem wewnętrznem obok dowodów jego zaufania do nas, składanych samorzutnemi zwierzeniami, z własnego wyłącznie impulsu znajduje przyjemność w ofiarowaniu nam czegoś ta-

kiego, co, jak on widocznie spodziewa się, będzie nam miłem, to my to uznajemy za cenne dla nas wprawdzie nie jako równoważnik tamtego duchowego współżycia, ale przecież jako zastępczy na razie objaw życzliwości, ale nie mający być ani odczepnem, ani środkiem do podtrzymania naszych uczuć. A jakiegokolwiek objawu byliśmy wogóle spragnieni. Takby może brzmiała obrona teorji, najszerzej rozwiniętej przez Ehrenfelsa, przed zarzutem niezgodności z zaprzątającemi nas tu właśnie przeżyciami. Wyobrażam sobie jednak replikę na nią, którąbym uważał za słuszną. Mianowicie o dokonywującem się w przykładowym wypadku podstawieniu »upominku od przyjaciela« za »objaw przyjaźni«, pożądany wogóle, decydują strony życia psychicznego zgoła odrębne od pożądań. Są niemi: wnioskowanie, że przyjaciel nam tak dobrze życzy, iż przyjemnością jest dla niego ponieść ofiarę majątkową, byle tylko ona nam sprawiała zadowolenie, a powtóre stan bezpośredniego, niezależnego od wszelkich pożądań radosnego wzruszenia na myśl o tej jego życzliwości i dobroci dla nas. Faktycznie też, jak to podnosi M. v. H, uznajemy wiele przedmiotów za »warte życzenia ich sobie« czyli poprostu cenne mniej lub więcej, a wcale ich nie pożądamy i jest to wielkiem dla człowieka szczęściem, gdyż w przeciwnym razie mnóstwo dążeń beznadziejnych byłoby przekleństwem naszego żywota. Czy tylko dlatego nie pożądamy czegoś w oczach naszych mającego wielką wartość, że je uważamy za nieosiągalne dla nas, czy że już jesteśmy pochłonięci innemi pożądaniami i odpowiednimi im zabiegami, których celu nie chcemy uronić przez rozproszenie się w zbyt wielu kierunkach — nie osłabia ani jedna ani druga ewentualność przekonywującej mocy głosu naszego doświadczenia, który nam mówi, że to nie jest to samo: cenić coś, a tego czegoś pragnąć.

O związku przeżyć wartościujących z uczuciami.

Uczucia nadają się o tyle lepiej do wyjaśnienia, jak powstają sądy o wartości, że nietylko dają się stwierdzić w najsłabszych bodaj odcieniach, np. zadowoleń umysłowych wszędzie tam, gdzie wartość bywa przez człowieka ustalana.

a gdzie niepodobna dopatrzeć się pożądań, jakeśmy przed chwilą widzieli — ale także w dziedzinach, w których pożądania widocznie przyczyniają się do zajęcia postawy wartościującej, również można przypisać ważną rolę bodźców uczuciom. Nie zasługuje na wiarę — powiada M. v. H. — taki pogląd, iżby można było czegoś pożądać, w czemby się nie znalazło — dodajmy: »choćby na krótko« — uciechy, gdyby to coś zaszło, ani też, iżby można było pożądać takiego przedmiotu, którego chybienie, t. j. doznany zawód w nadziei dopięcia go, niezajście tego, co jest przedmiotem naszego pożądania, nie sprawiły nam wcale smutku. Dziedzina uczuć okazuje się już i z tego względu rozleglejszą podstawą i materjałem do urabiania sobie ocen wartości, że poza szczególnie rzadkiemi i skomplikowanemi sytuacjami życiowemi nie jest nam trudno dać odpowiedź, cobyśmy uczuwali w razie ziszczenia się dla nas (lub w najbliższem otoczeniu naszem społecznem) konkretnego przedmiotu oceny. Przeciwnie, miewamy często poważne wątpliwości. czy i jak silnie pożądalibyśmy określonego przedmiotu, który uważamy teoretycznie, t. j. ze względu na jego ogólne cechy, za wart zabiegów, gdyby tak się ukształtowały stosunki faktyczne, iżby był on dla nas osiągalny łatwo i w niedalekiej perspektywie. A to poprostu z tej przyczyny, że niepodobna nam przewidzieć, w jakiej mierze sprzyjałyby lub nie sprzyjałyby rozbudzeniu się nowego pożądania każdoczesne nasze już realne i górujące zabiegi życiowe.

W świetle owego niezaprzeczalnego objawu: wartościowań dokonywanych nie na podstawie bezpośredniego uczuciowego przeżycia, ale zapomocą żywego przedstawienia sobie uczuć, którychby się doznało, gdyby zaszło to coś, co stanowi przedmiot oceny, zyskuje na znamionach słuszności Meinongowska krytyka metod i wyników Th. Haeringa w »Archiv f. gesammte Psychologie w t. XXVI i XXXVII z lat 1911 i 1917. H. usiłował wyjaśnić przeżycia wartościujące procesami czysto umysłowymi i w tym celu przeprowadził eksperymenty z osobami, którym zadawał pytania, a odpowiedzi na nie miały polegać na subsumcjach poszczególnych przedmiotów pod pojęcie wartości tak skonstruowane, że to jest »realny stosunek czegoś niezróżniczkowa-

nego do jakiejś określonej dyspozycji względnie tendencji«, także do »charakterów, nastawień, celów« i t. d. Próbował wykazać, że nie tworzymy wartości takiemi podporządkowywaniami, ale je miarkujemy (innewerden), czy też — może to być lepszy przekład tego złożonego czasownika »imamy się ich«. Otóż nie trudno było krytykowi uwidocznić, że w »tendencjach« zwłaszcza kryją się pożądania, a pośrednio uczucia, zaś osoby, użyte do eksperymentów, mogły wprawdzie nie przeżywać żadnych uczuć aktualnych, czyli t. zw. na serjo (Ernstgefühle), a przecież przy wypowiadaniu swych ocen kierować się fantazyjnemi (odtwórczemi lub wytwórczemi) przedstawieniami uczuć, nieuświadomionemi zresztą dość jasno i wyraźnie.

Taka przestroga przed ponętną może dla niejednego, ale ryzykowną i grząską ścieżką ku wartościom nadosobistym (przedmiotowym), jaką zdawał się ukazywać Haering, daje przygrywkę do właściwej, pozytywnej teorji wartości osobistych w ostatniem dziele M. v. H Sądzi on mianowicie, że jakkolwiek mamy prawo obstawać przy podtrzymywaniu natury emocjalnej przeżyć wartościujących, to nie przesądza to jeszcze o kwestji, czy do charakterystyki owych przeżyć nie jest jeszcze niezbędnem coś ponadto. Ten dodatkowy warunek upatruje w poczuciu egzystencjalnem (Seinsgefühl, Existenzgefühl). Co należy przez ten termin rozumieć? Wyjaśnieniu tej sprawy służą uwagi o tem, iż odczuwanie przyjemności lub przykrości samo przez się nie jest jeszcze uczuciem wartości (dodatniej lub ujemnej) a tem mniej jej świadomą oceną, a podobnież ma się rzecz z psychicznymi faktami pożądań i unikań, poza którymi kryją się przewidywane i przypomniane uczucia. Każde emocjalne a dostatecznie uświadomione wydarzenie psychiczne skierowuje się w nas z reguły na jakiś przedmiot. Pozwolę sobie dodać tu następujący wynik własnej samoobserwacji. Nawet gdy nie wiemy co nas wprawiło w obecny dłuższy lub krótszy stan podnieconej wesołości lub, naodwrót, przygnębienia, w nastrój, którego bodźców fizjologicznych czy psychicznych na tę daną indywidualną fazę czasową bliżej nie znamy, to jednak już rychło, w miarę jak się nam uprzytamnia fakt ulegnięciu takiemu nastrojowi, a zwłaszcza jego

częstszego powtarzania się, tworzymy z jego bezpośredniej dla nas rzeczywistości osobny przedmiot, do którego przywiązujemy wartość dodatnią lub ujemną. Nie posługujemy się coprawda zazwyczaj w takich wypadkach ściśle sprecyzowaną terminologją, ale omówieniami. Ich sens jednak wychodzi na jedno z orzeczeniem jakiejś wartości. Powiadamy sobie np.: wielkie to dla nas szczęście, że wśród wysiłków i przeciwności życiowych niespodzianie ziścił się nam ten przystęp wesołości, który dopomógł w przetrzymaniu twardych koleji, albo (tembardziej), że ziszczał on się więcej razy. A przeciwnie mówimy o stanach depresji, jako o tem, czego częstsze zachodzenie lub dłuższe trwanie podcina nas więcej od niepowodzeń zewnętrznych. Tak więc nawet bezprzedmiotowa (przynajmniej w świetle naszej świadomości) wesołość lub smutek urastają nam w przedmioty, które wartościujemy jako realne. Równie realnym przedmiotem jest dla artysty jego widzenie twórcze, dla estety akompanjament uczuciowy, dawany przezeń grze oglądów i wyobraźni.

Jeżeli jednak, o czem trudno wątpić, nikt nie odważyłby się przyznać wartość dodatnią faktowi skonstatowanego bezpośrednio w sobie lub wywnioskowanego u innych nastroju przygnębionego wogóle[1], t. j. bez świadomości o tem, czem się jest przygnębionym, czyli jakiemu przekonaniu przypisuje się to przygnębienie, to naodwrót o tem, czy istotnie cenny jest dla danej jednostki ludzkiej panujący w niej wśród danych warunków nastrój wesołości nieświadomej swoich powodów, rozstrzygać muszą dopiero rozmaite względy. Jak długo rezygnujemy z nądzieji uzasadnienia jakiejkolwiek innej wartości, prócz osobistej, przyznajemy jedyne prawo do głosu w tej sprawie osobnikowi znajdującemu się w nastroju wesołym i stwierdzamy, że jest mu z tem »dobrze«. Gdy ponadto wiemy z psychologji uczuć, że eksperymenty wykazały stałą łączność nastroju wesołego z pomyślnem dla organizmu funkcjonowaniem ruchów otrzewi, takiemże krążeniem krwi i oddechaniem —

[1] Chyba gdyby to było szybko przemijające stadjum przejściowe ku opamiętaniu i poprawie z wad lub chwilowy opad z sił przed dobrowolnem podjęciem cierpień dla celu pozaosobistego.

przytakujemy jeszcze dodatkowo takiemn subjektywnemu wartościowaniu i powiadamy, że w takim nastroju, cenionym przez jego posiadacza, przebija się instynktownie trafne poczucie pełni sił i zdrowia. Ale dalsza refleksja potrafi nasunąć także inne myśli. Staropolski wyraz »wesołek« oznaczał nietylko tych, którzy umieli rozweselać swymi dowcipami, ale i błazenków upośledzonych umysłowo, a stale z siebie zadowolonych, bez widocznego rozumnego powodu. Kto obserwował ludzi tego typu, nawet już wyłączywszy z nich niedorozwiniętych i zwyrodniałych, nie potrafi zgodzić się na to, iżby dla nich samych, a więc ich osobistą, ale słusznie przyjmowaną wartością było być wesołymi wtedy, gdy trzeba spojrzeć sytuacjom groźnym odważnie, ale bez upiększań ich przed sobą. Wszystko, co się widocznie przyczynia do wyrobienia w kimś krótkowidztwa i zmniejszenia jego odporności w chwilach najkrytyczniejszych, a więc i zbyt długie trwanie, albo zbyt częste powtarzanie się takich nastrojów beztroskiego, naiwnego optymizmu, musi ulec w świetle krytyki trzeźwiejszej, i na dalszą metę obliczonej, odarciu z blasków przynęt, które zakrywały jego szkodliwość. A gdy analiza sięgnie poza szansze powodzeń w zabiegach życiowych jednostki i postawi pytanie: czem jest taka bezprzedmiotowa wesołość dla rozwoju kulturalnego i dla współpracownictwa, to będzie musiała wprawdzie poczynić zastrzeżenia na korzyść tej t. zw. radości życia, o ile za dołączeniem się pewnych jeszcze warunków zdaje się płynąć z tego źródła wzrost wywiązywanych zapasów energji psychicznej i znośniejsze pożycie z sobą ludzi nastrojonych pogodnie, aniżeli ponurych (»osowiałych«). Ale na szalę wartościowania przeciwnego tamtemu pierwszemu padną zarzuty o wiele bardziej ważkie. Ci, którym wystarcza do szczęścia fakt, iż się czują w dobrym humorze, a nie przywiązują wagi do różnic między przedmiotami cieszącymi ich, stronią w konsekwencji od wszystkiego, coby im choćby na chwilę groziło zakłóceniem tego stanu, cenionego niezależnie od jego motywacji psychicznych. Odganiają odruchowo myśl o tem, że ktoś poza nimi cierpi, że się komuś dzieje krzywda, że mu grozi zło fizyczne lub psychiczne w jakiejkolwiek postaci, gdyż czują trafnie, iż pod-

dawszy się temu wątkowi myśli jużby nie byli tak bezpiecznie wesołymi. Optymizm względem pewnych własnych, cenionych nadewszystko stanów każe być jeszcze ślepszym i głuchszym na cudze interesy, na los zbioru społecznego, aniżeli na przewidzialne doznania własne poza granicą ciasno dla nich wytyczoną, tak co do ich czasu, jak treści.

Tak już w najprostszych przeżyciach nastroju wesołego bez określonego na razie przedmiotu, któryby nas radował, ale z przekonaniem o rzeczywistości tego, co się przeżywa, kryją się zarodkowo drogi do trojakich ocen, stosownie do tego, jaką wartość się ustala. Będzie ona momentalnie osobistą, jeżeli sam przeżywający, a zarazem oceniający osobnik nie bierze przy ocenianiu pod uwagę niczego więcej, prócz faktu, iż właśnie przeżywa taki nastrój. Będzie wartością porównalnie osobistą, jeżeli w świadomości przeżywającego lub kogoś, kto mniema, że zna dokładnie jego przeżycia, zrodzi się pytanie, czy ów nastrój wesoły jest ogniwem harmonijnie włączającem się w ciąg dotychczasowych i przewidzialnych przyszłych jego przeżyć oraz innych wydarzeń dotyczących tego psychofizycznego ustroju, czy też przeciwnie, jest czemś z niemi niezgodnem, polegającem na błędzie, a zwłaszcza szkodliwem dla dalszych koleji tej osoby. Oczywiście trafność odpowiedzi na to pytanie przedstawia tylko wtedy dostatecznie rękojmię, gdy ani przesłanki dla takiego wyniku nie pozostawiają nic do życzenia, ani sposób posługiwania się niemi. Wreszcie będzie wartością nieosobistą ze znakiem dodatnim lub ujemnym, zależnie od tego, czy poprawne i na dostatecznych przesłankach oparte rozważania udziału nastrojów w budowie współpracy, utwierdzającej i bogacącej kulturę, wykaże w tym udziale przewagę funkcyj pomocniczych nad destruktywnemi, czy też odwrotnie, t. j. czy folgowanie nastrojom uzgadnia pożycie społeczne i czy dodaje tężyzny twórczej i krytycznej. Uważam za wskazane tak uzupełnić Meinongowską analizę przeżyć wartościujących na owym punkcie początkowym, na którym niema jeszcze wyraźnego uświadomienia tego, co nas raduje lub martwi, jako przedmiot wyodrębniony od samego uczuciowego poruszenia lub zabarwienia, czyli od nastroju. Za-

zwyczaj przywiązujemy wartość do faktu, iż przedmiot już określony pewnemi przysługującemi mu cechami albo, jak nowsza logika to formułuje, czyniący zadość warunkom uznania go za ten właśnie a nie inny przedmiot (wyrażonym w funkcji propozycjonalnej) posiada jeszcze inne własności, nie wynikające z jego sensu pojęciowego lub pozostające w takichże stosunkach (t. j. niezwiązanych koniecznie z tem, co przez ten przedmiot rozumiemy), a zależy nam na tem, aby owe dodatkowe okoliczności się ziszczały (ewentualnie nie ziszczały, w którym to razie przywiązywana wartość będzie ujemna). Oto dwa bardzo proste przykłady podane przez M. v. H.: Gdy ktoś daje wyostrzyć tępy nóż, to nie uznaje samego istnienia noża za wartość, ani też posiadania przez siebie noża z cechami nieodłącznemi od przedmiotów oznaczonych wyrazem nóż, ale wartością będzie dla niego dopiero przysługiwanie przymiotu ostrości temu posiadanemu przezeń nożowi, która to ostrość nie mieści się w istnieniu noża (ani w jego pojęciu). Podobnież gdy dziecko pragnie zabawki towarzysza swych zabaw, to nie na istnieniu zabawki mu zależy — nie owo istnienie więc jest mu wartością — ale na posiadaniu jej. Czyli realne zajście stosunku między używającym bez ograniczeń, a używanym przedmiotem wraz ze wszystkiemi cechami tej właśnie zabawki, jest w jego oczach wartością zdolną zaspokoić wszystkie pragnienia, sprawić przyjemność i oszczędzić przykrości, połączonych z coraz natarczywszem a bezskutecznem domaganiem się. Na innych jeszcze grupach zjawisk i to niewątpliwie donioślejszych, niż tamte, dla postępu kulturalnego, jak na ocenach wartości poetyckich tworów fantazji, gdzie wszak wymarzony przedmiot nie jest niczem istniejącem w sensie egzystencji realnych i na ocenach formuł matematycznych przez fachowca, wykazuje M. v. H., że trzeba pojąć nieco szerzej ów współczynnik poczucia rzeczywistości, składający się razem z podkładem emocjonalnym, t. j zaznanego przyjemnego lub przykrego uczucia na powstawanie ocen wartości. Byłoby to poczucie bytu, obejmującego obok istnienia indywiduów także zachodzenie (»Bestand«) rozmaitych stosunków między członami, które niekoniecznie muszą istnieć, bo często wypada je przy-

jąć tylko hipotetycznie lub rozjemczo. Np. ten, kto przywiązuje wartość do połączenia elektrycznego dwu lokali, uważa za cenny ten stan rzeczy, by, jeżeli ktoś mówi w jednym lokalu, usłyszał jego mowę ktoś znajdujący się wtedy w lokalu drugim, choćby bardzo odległym — a znów w razie współzawodnictwa trzech osób o poruczenie im czegoś, ten komu zależy na dobru samej sprawy, wiedząc o nieudolności jednego z rywali, a nie mając nic za ani przeciw któremukolwiek z pozostałych, będzie się zadawalniał alternatywą: żeby bądź to jeden, bądź też drugi wyszedł zwycięsko, byle tylko nie ów nieudolny trzeci i którebądź z tych dwu wydarzeń będzie cennem w jego oczach.

Zapewne niejednemu krytykowi tej teorji nasunie się pytanie, z jakiego i czy z dostatecznie uzasadnionego powodu twórca jej obok tego, co nazywa dosłownie »uczuciem bytu« (Seinsgefühl), a co tu wolałem oddawać zrozumialszym (dla mnie przynajmniej) wyrazem »poczucie rzeczywistości«, wprowadza jeszcze osobne »uczucia myślowe«, a w szczególności »przekonaniowe« [1], dla wyczerpującego, jak spodziewa się, objaśnienia nietylko psychicznej genezy ocen wartości, ale i sposobu, zapomocą którego wydający je osobnik próbuje ugruntować je. Czy to ostatecznie nie sprowadzi się do kwestji słownej jak nazwać ów akt świadomości, zjawiający się w towarzystwie uczucia przyjemności lub przykrości (aktualnego, czy też tylko wyobrażonego), czy poczuciem, czy sądem, czy też przekonaniem. że jest (ewentualnie, że nie jest) to coś takiego, w czem się dopatrujemy źródła już doznanych, właśnie teraz doznawanych albo przewidywanych uczuć przyjemnych lub przykrych? Sprawa komplikuje się przez to, że w tej teorji »uczucia bytu« wraz z myślowemi (względnie przekonaniowemi) należą do obszerniejszego zakresu »uczuć wartości«, a tak już, zanim dojdzie się do jej wyraźnie artykułowanych ustalań czy orzekań w osobnych sądach, wartościowaniach (»Werthaltungen«), percepcja o charakterze mieszanym, uczuciowo-poznawczym zdaje się uprzedzać z góry o wyniku oceny wartościującej. Niewątpliwie więc interesuje ba-

[1] Denk-, und insbesondere Urteilsgefühle, str. 56 i nast.

dacza tych zjawisk pytanie, jakie ważniejsze stadja pośrednie potrafi nauka wyśledzić między ową pierwiastkową percepcją (uczuciem i zarazem poczuciem). a rozwiniętą ostatecznie oceną w postaci sądu kategorycznego czy warunkowego. Obchodzą go też próby uzasadniania takiego końcowego wyniku i ich mniejsza lub większa poprawność w świetle zasad logiki i kryterjów teorji poznania. Jednakże jeżeli ten wynik nie jest zgodny z początkowem odczuciem, to wówczas ryzykowną byłoby rzeczą kłaść tę rozbieżność i zmianę postawy na karb samego myślenia, bo raczej nowe przeżycia emocjonalne albo nowe przypomnienia przeżyć dawniejszych zdołałyby wyjaśnić takie odchylenia się. Analizom subtelnym i rozumowaniom, mającym wiele ogniw oraz zbudowanym z wielu przesłanek, można chyba o tyle przyznać wpływ pośredni na odczucia wartości — a w dalszem następstwie na sądy o niej — że osobnik przemęczony wyrafinowanem rozumowaniem, a niemniej i zaprawiony do skupiania dłużej całej uwagi na wątkach myślowych, zazwyczaj, choć nie zawsze, obojętnieje uczuciowo. To, co mu się pierwej wydawało wielką wartością dodatnią lub ujemną, nabiera, aby użyć zwrotu obrazowego, barw coraz bardziej szarych, a jeśli czegoś wtedy goręcej zapragnie lub coś go żywiej ucieszy, to będzie niem wyzwolenie od abstrakcyj, powrót do konkretnych faktów, osób, rzeczy.

Możliwem jest, że i M. v. H. odczuwał tę potrzebę, chętnie orzeźwiając się i spoczywając na przykładach. Rozbiór jego teorji nieraz natyka na wątpliwości, czy się uchwyciło sens pewnych jej szczegółów zgodnie z intencją autora, a nie widzę w tem dla siebie upokorzenia, skoro nawet nasz światowej sławy fizyk, Smoluchowski, wyraził się w ustnej rozmowie o jego »Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit«, że nie rozumie wielu zawartych tam wywodów. Ale takie trudności nie powinny zrażać pracownika tej samej dziedziny tembardziej, że, jak już dotąd widzieliśmy, jądra spraw ważnych i wysnutych ściśle z doświadczenia, kryją się pod tą kolczastą skorupą.

Aby zbadać, ile jest racji w twierdzeniu, że nie zawsze pierwsze uczucie proweniencji zmysłowej decyduje o tem, jaką wartość przywiążemy do pewnego przedmiotu, ale nie-

kiedy także stanowi o tem tok myśli odpowiedni do wypadku i to niekoniecznie kierujący się od skutków ku przyczynom, przyjrzmy się znów temu, co jest najdostępniejsze w tej teorji: przykładom. Ogrzewającemu nas zimą piecowi przyznajemy wartość, rozumując na zasadzie związku przyczynowego, że za jego to sprawą (choć także opał i stosowne z nim postąpienie są tu czynnikami), doznajemy miłego wrażenia temperatury. Gdy wszakże staje nam się po rozpoznaniu rzeczą cenną list pisany ręką zmarłego przyjaciela, to samemu pismu może zbywać na przymiotach, któreby czyniły je czemś zmysłowo przyjemnem lub podobającem się. Na zarzut, że to pismo dlatego nabrało dla nas wartości, iż pobudziło do myślenia o zmarłym, czeka nas już przygotowana odpowiedź: gdyby tak było, toby ów przedmiot ceniony dał się zastąpić kartką z imieniem i nazwiskiem owej osoby, wypisanemi choćby i przez tego, który ocenia. Takie wnioskowanie nie zdaje się trafiać w sednosprawy. Imiona i nazwiska są to symbole słowne i głosowe, które już z tego powodu same przez się nie budzą obfitszych skojarzeń i z zabarwieniem uczuciowem intenzywniejszem, że notorycznie i pierwsze i drugie oznaczają z reguły osób więcej, a nawet często kombinacja tego samego imienia z tem samem nazwiskiem odnosi się do wielu ludzi, gdyż jest to twór myślowy, który jako znak reprezentuje w zasadzie wszystkie jednostki podpadające zarazem pod obie klasy: t. j. noszących owo imię i używających owego nazwiska rodzinnego. O wiele bogatszy proces psychiczny rozgrywa się w świadomości tego, kto odczytując jakieś pismo poznaje z jego charakteru, że je nakreśliła osoba już nie żyjąca, a związana z czytelnikiem do końca węzłem serdecznego stosunku. Prawie w każdem pociągnięciu jej ręki piórem na papierze odnajduje on wtedy jakiś właściwy jej a dobrze sobie znany jej rys temperamentu, myśli przepojonych wzruszeniami i dążnościami, z żywem zainteresowaniem wnioskuje z drobnych odmian kształtu i wielkości liter, czy ten, który je kreślił, był wtedy w nastroju podnieconym czy też spokojnym, w posępnym czy raczej wesołym, czy ze śladu ruchów jego ręki przebija się stanowczość i determinacja, czy przeciwnie, wahanie się lub obo-

jętność i t. d. Otóż niepodobna, żeby taki czytelnik, zaprzątnięty wielorakimi domysłami i przybywającemi im na pomoc wspomnieniami osobistych zetknięć z kimś, do kogo się był przywiązał, sam nie zaznał żadnych wzruszeń przy tem przenoszeniu się w przeszłość i to na ogół emocyj o charakterze uczuciowo dodatnim, pomimo żalu za utraconym przyjacielem. A wtedy też i punkt wyjścia, substrat dla jego emocjonalnego myślenia, owa zapisana karta papieru, nabierze dlań wartości stosunkowo znacznej i trwalszej, gdy przewiduje, że na jej podstawie nieraz jeszcze zdoła przed sobą odświeżyć duchowe oblicze i przejścia postaci, której życie wewnętrzne tak go obchodziło. Nie wykazał więc wcale M. v. H. tym przykładem, iżby uczucia myślowe (czy przekonaniowe) wchodziły w grę przy powstaniu wartościowań całkiem niezależnie od skojarzeń reminiscencyj z przeżyciami emocjonalnemi dawniejszemi, jak radość w przestawaniu z kimś, komu się dobrze życzy i w odgadywaniu nurtujących w nim myśli i pragnień.

Więcej na korzyść jego poglądu zdaje się przemawiać inne zjawisko. Polega ono na tem, że wykonawcy dzieł sztuki przywiązują niemal bez wyjątku wartość do oznak pochwały (jak oklaski i t. p.) ze strony słuchaczy, względnie widzów, jakkolwiek te oznaki nie zawsze są szczerymi wyrazami uznania i w ich interpretowaniu mylą się często adresaci owych oznak i chociaż wielu z nich rozumie, że sąd wielkiej liczby. nawet zupełnie zgodny, niekoniecznie jest nieomylny. Ta druga okoliczność mniej wchodzi w rachubę, jeśli się zważy, że powodzenie życiowe takiego artysty zależy raczej od zdobytego uznania, aniżeli od rzetelnej »wewnętrznej« doskonałości jego wirtuozostwa. Ale co do punktu pierwszego, to trudno zaprzeczyć, iż uczucie przyjemne, będące podstawą do przypisania wartości oznakom pochwały, rodzi się za pośrednictwem momentalnie wydanego sądu, który tłómaczy sobie usłyszane właśnie oklaski lub okrzyki uznaniem jako ich przyczyną i jak każdy sąd może być prawdziwym albo fałszywym. Błędność takiego sądu zasadza się na t. zw. wzięciu za dobrą monetę pochwał ironicznych. a może, ale nie musi, pochodzić z niezauważenia pewnych objawów współtowarzyszących (np.

śmiechu). Jednak nie zdaje mi się, iżby samem tylko upośledzeniem umysłowem, brakiem bystrości spostrzegawczej i orjentacyjnej w sytuacji dawał się naukowo wyjaśnić fakt tego rodzaju pomyłki. Nie trzeba tu zapominać o znanem przysłowiu niemieckiem, kładącem myśli na karb życzeń[1] i zważyć, że gdyby interesowany w swym sądzie artysta miał mniej próżności czy miłości własnej, a więcej subtelnego wyczucia, jak wykonał swą sztukę na scenie albo na estradzie koncertowej, czy wyrażeniem własnej indywidualności dopełnił wizji twórczej samego autora lub kompozytora, czy jej niczem rażącem nie skoszlawił albo nie zubożył, toby zapewne nie pomylił się co do znaczenia otrzymanych oklasków. Jeśli więc na tle mylnych sądów powstają uczucia, prowadzące do wartościowań, które wypadnie niebawem porzucić, przekonawszy się o istotnym stanie rzeczy, to znów owe mylne sądy tłómaczą się bodaj czy nie zawsze predyspozycjami emocjonalnemi oraz brakiem należytej czujności i dbałości o to, żeby poznać odnośne stosunki bez względu na to, czego pragnie osobnik poznający. Dojście zaś do skutku sądu prawdziwego wraz z nawiązującemi doń uczuciami i opartemi na nim wartościowaniami trudno sobie przedstawić bez jakiegoś, choćby minimalnego, udziału uwagi, a temsamem i kryjącego się na jej dnie żywiołu zainteresowania, tego splotu uczuć przyjemnych i nieprzyjemnych, jakie mieści w sobie niebeznadziejna chęć uzyskania odpowiedzi na pytanie o stosunek świeżych wrażeń do obrazów pamięciowych.

M. v. H. przykłada wielką wagę do bronionego przez siebie zdania, że przedmiot, do którego odnosimy nasze uczucia wartości, może nie pozostawać w żadnym związku przyczynowym z naszymi stanami przyjemnymi lub przykrymi, wogóle z modyfikacjami uczuć. Na poparcie przytacza taki wypadek. Ktoś, nie pozostający w połączeniu telegraficznem ze swym przyjacielem, wie, że w oznaczonym dniu ma nastąpić wydarzenie stanowiące o jego dalszych losach i towarzyszy mu w ciągu tegoż dnia serdecznym współudziałem w swoich myślach, t. j. uświadamia sobie

[1] „Der Wunsch ist Vater der Gedanken".

gorące życzenie. aby obrót owego wydarzenia był jaknajpomyślniejszy dla przyjaciela, przywiązuje wysoką wartość do takiego obrotu. Tu ma on naturalnie w polu swej świadomości tylko częściową wiedzę o fakcie właśnie teraz dokonywującym się. Nieznaną sobie jego resztę, która dopiero rozstrzygnie, czy fakt będzie miał wartość dodatnią czy ujemną, wypełnia alternatywa, którą zbudować mu łatwo, a przewidując uczucia, jakie w nim wywołałaby wiadomość o ziszczeniu się każdego z obu członów tej alternatywy, zaopatruje je dodatnim i ujemnym znakiem wartości. Zdaje mi się, że takie przeżycia i akty psychiczne nie uprawniają jeszcze do wniosku, jakoby można było dochodzić, do ustanawiań wartości (ma się rozumieć poza sensem, w jakim tego wyrazu używają matematycy) nie posługując się pojęciem związku przyczynowego. Oczywiście wtedy, gdy ktoś się myli w swym sądzie o dostatecznych warunkach zaznawanej przyjemności lub przykrości, np. jak w przytoczonym przed chwilą przykładzie, uważa usłyszane oklaski za niezawodny symptom uznania, albo gdy pragnie przedmiotu, o którego ziszczeniu się niema jeszcze wiadomości, a raczej pewny jest, iż ono ma dopiero nastąpić — nie można mówić o przyczynowym związku między czemś zgoła nierzeczywistem lub jeszcze nierzeczywistem a odczuciem, co do którego nie mamy żadnej wątpliwości, że już zaszło. Ale mamy prawo twierdzić, że bez takiego właśnie stanu przekonania nie bylibyśmy się tem czemś określonem ucieszyli lub zasmucili, ściśle tak, jak to faktycznie nastąpiło, np. gdybyśmy otrzymanej pochwały nie byli wzięli na serjo, nie bylibyśmy tak samo zadowoleni, choćby nas może była ubawiła, ale już inaczej, użyta przytem forma dowcipnej ironji, o ilebyśmy ją zauważyli. A trudno odmówić takiemu związkowi miana stosunku przyczynowego, tembardziej, że do uznania go nie potrzeba, żeby fakt jakiś okazał się jedynym warunkiem faktu innego. Gdy zaś mamy na widoku coś, co, jak mniemamy, jeszcze się nie ziściło, ale zdaniem naszem jest ziszczalne i o czem pewni jesteśmy, że ucieszyłoby nas albo zasmuciłoby, to nie posługujemy się niczem innem, jak pojęciem związku przyczynowego, gdy sobie ustalamy ostatecznie bliższemi określeniami w naszej

myśli ów przedmiot, którego realizacja wystarczyłaby wedle najlepszej, na jaką nas stać, wiedzy i znajomości siebie samych, do tego, abyśmy dowiedziawszy się o tej realizacji byli weseli lub smutni. Traktujemy sprawę wprawdzie hipotetycznie, ale niemniej stanowczo, ze względu na orzekany ścisły węzeł pewnego wydarzenia z pewnem uczuciem naszem, choćby tylko w ogólniejszych jego konturach i przyznajemy temu wydarzeniu ewentualnemu wartość dodatnią lub ujemną. Czynimy to, jeżeli nie jesteśmy chorobliwymi marzycielami, na zasadzie analogji z tem, co sobie przypominamy z minionych doświadczeń, kierując się prawidłem: po podobnych przyczynach następują podobne skutki.

M. v. H. upatruje osobliwie przekonywujący dowód swego twierdzenia o zbędności wniosków przyczynowych dla uczuć wartości i ustalających ją sądów w tem, że odczuwamy i osądzamy dodatnio także i niewydarzenie się czegoś, mianowicie tego. czego realizacja pociągnęłaby była za sobą dla nas przykrość. To zaś, co nie istnieje, nie może być w żaden sposób przyczyną, np. okoliczność, iż nie zachorował sam oceniający lub ktoś cieszący się jego przywiązaniem. Heyde w swem »Grundlegung der Wertlehre« z roku 1916 zwalcza ten argument już dawniej wytoczony przez tego samego autora uwagą, iż nieistnienie choroby wychodzi na jedno z istnieniem zdrowia, a zatem niema sensu wyłącznie przeczącego, czyli mieści w sobie jakiś pozytywny stan rzeczy. Ponieważ jednak »nieistnienia choroby« użyto w tym razie tylko jako przykładu i może zawsze wyłonić się kwestja. czy nie dałby się ten przykład zastąpić jakimś lepszym — przypuśćmy: ktoś przywiązuje wartość wielką do tego, iż ten czy ów człowiek nie uległ wypadkowi, mimo znalezienia się w groźnem niebezpieczeństwie — należy sobie unaocznić dokładniej, jak powstaje sąd o tego rodzaju wyklarowanej pomyślnie zmianie sytuacji i odpowiednie mu uczucie ulgi. Mam po latach blisko 30-tu dotąd bardzo jasny i wyrazisty obraz przeżycia, gdy natychmiast po przejechaniu otwartej rampy kolejowej, nieoświeconej żadnemi sygnałami. usłyszałem huk przelatującego tym torem pociągu i ujrzałem, odwróciwszy się w tył instynktownie, oślepiający w mrokach nocy blask latarń. Jest to coś

bardzo realnego spostrzec niespodzianie, że się przed chwilą uniknęło wielkiej męczarni i zapewne śmierci. Oczywiście to, co nie zaszło, nie mogło być przyczyną ani wywiązanej emocji, ani sądu orzekającego, że wybitnie ujemna wartość osobista, której bardzo niewiele brakowało do realizacji, pozostała w sferze podmiotów pomyślanych jedynie i że już temsamem wypada uznać to, co się faktycznie stało — w owym wypadku ominięcie pociągu przez jadących końmi — za wartość dodatnią. Niekiedy element emocjonalny przeżyć ulega prawie zupełnej 'redukcyj, jak gdy ktoś dopiero po godzinach lub nawet dniach dowiaduje się, że mu groziło poważne niebezpieczeństwo. Gdy się teraz zapytamy, czy jest wogóle jakaś przyczyna, tłómacząca nam dodatnie przez niego wartościowanie faktu ujścia przed niebezpieczeństwem, to nasuną się nam nawet aż trzy rodzaje współczynników. Po pierwsze dla tego człowieka dalsze życie, a w szczególności pewne w niem cele dążeń, musiały przedstawiać jakąś wartość. bo gdyby był zupełnie zdecydowany na popełnienie samobójstwa, nie radowałoby go wymknięcie się od śmierci, zwłaszcza nagłej i niezbyt bolesnej. Powtóre zachodzi potrzeba dostarczenia mu, t. j. jego świadomości, takich dat. z którychby, myśląc normalnie, wysnuł sobie sądy o tem, jakie wydarzenie było do przewidzenia z większym lub mniejszym stopniem prawdopodobieństwa i jak dalece ujemnie byłoby ono go dotknęło w jego stronie emocjonalnej. Po trzecie musiał się już nagromadzić taki dostateczny materjał przedstawień, odtwarzalnych za pobudką świeżych wrażeń i wysiłków pamięciowych, aby odnośny osobnik mógł na ich tle wnioskować z większej liczby przeżyć podobnych do siebie i z zachodzących między niemi silniejszych i słabszych odcieni różnic tem pewniej i jaśniej o tem, coby przeżył, gdyby coś określonego się wydarzyło i czy można było przewidywać pewną ewentualność ze znaczniejszym stopniem prawdopodobieństwa, chociaż faktycznie się nie ziściła. I tak powracając do użytego w roztrząsanej tu teorji przykładu choroby, słyszy się wprawdzie niekiedy o ludziach tak szczęśliwych na punkcie odporności organizmu, że nie wiedzą z własnego doświadczenia, co to jest choroba i mógł osobliwie do nich Kochanowski zasto-

sować swój znany wiersz o zdrowiu smakującem dopiero wyzdrowiałemu. Jednakże ściśle wziąwszy i taki osobnik ma niejakie podstawy w swej ochocie do czynnego życia, w pewnych spostrzeżeniach i mnogich wspomnieniach do oceny, jak wybitnie ujemną wartością jest choroba (nb. stosownie do swego dłuższego lub krótszego trwania, natężenia bolów fizycznych i jeszcze innych okoliczności). Poza rzadkimi bowiem wypadkami patologicznymi, nadzwyczajnie rzadkimi, niema człowieka, któryby nie zaznał bolu fizycznego, nawet skutkiem uderzenia, ukłucia i t. d. Niema też nikogo chyba, ktoby się nie wstawiał z łatwością w przykry stan ograniczonej swobody ruchów ludzi, o których słyszy, że są »chorzy«. Ich smutek i ogólna depresja, tudzież napowrót objawy zniecierpliwienia i rozdrażnienia łatwo udzielają się otoczeniu. I wreszcie najzdrowszy wie z autopsji i z wiarygodnych opowieści (niekiedy z fachowych dzieł lub wykładów) o początkach i źródłach chorób, a stąd nietrudno ma wnioskować, że i dla niego, pomimo wybitnej dotychczas odporności, nie jest to wcale niebezpieczeństwo fikcyjne. I on więc drogą bardzo prostych wrażeń, kojarzeń i rozumowań tworzy sobie, choć zapewne nie w tym stopniu, jasny i żywy obraz zła, jakiem byłaby dla niego choroba, podobnem zresztą do tego, czem jest dla osób, z któremi współczuje lub o które niepokoi się. Nie przypuszczam, iżby M. v. H. tak pojmował swą polemikę przeciw przyczynowemu objaśnianiu ocen wartości w sensie dodatnim, przyznawanych niebytowi tego, coby nas smuciło, jakoby takie oceny wcale nie miały przyczyn. Jednakże jego pogląd o rzekomo koniecznem — a przecież, co sam przyznaje, niezawsze potwierdzanem przez doświadczenie — wzajemnem dopełnianiu się takich biegunów, jak radość z istnienia i smutek z nieistnienia czegoś ($+0^+$ i -0^-), zaś na krzyż radość z nieistnienia i smutek z istnienia czegoś ($+0^-$ i -0^+), pomija rozpatrywanie konstelacyj warunków niewątpliwie realnych, którym przypisać mamy prawo fakt, że przyznajemy wartość niezajściu zdarzenia uważanego poprzednio (albo i teraz ale z projekcją w przeszłość) za prawie nieuchronne. Jego dowodem druzgocącym próby przyczynowych wyjaśniań wszystkich uczuć wartości (a pośrednio sądów o niej)

ma być wzgląd na to, iż przywiązujemy także wartość do zachodzenia (»Bestand«) nb. jakichś stosunków, a takie zachodzenie nie jest niczem istniejącem, nie powoduje więc niczego. Jednakże godzi się wątpić, czy jakikolwiek stosunek bez względu na to, czego jest stosunkiem, t. j. jakie w tym stosunku pozostają ze sobą człony, wiąże się już temsamem, żeśmy go sobie przedstawili, z jakimiś określonymi naszymi stanami emocjonalnymi tak, iżby nasze uczucia, a następnie sądy co do jego wartości dodatniej lub ujemnej były wyraźnie zdeklarowane. Tak np. konsekwencja w czyjemś postępowaniu, zgodność między poszczególnemi jego decyzjami i czynami naogół wprawdzie zyskuje sobie aprobatę, ale jeżeli to będą postępki odrażające dla poczucia moralnego na danym stopniu kultury, to upodobanie w ich t. zw. demonicznem pięknie będzie miało zawsze charakter mieszany z pewnej zgrozy i z mimowolnego uznania dla wyjawionej intenzywności i stałości dążeń, czyli t. zw. mocy woli i odwagi. Pomysły zupełnie ze sobą zgodne mogą odtrącać ukrytą na ich dnie absurdalnością teoretyczną lub praktyczną itd. Ponadto mamy prawo zapytać, czy kiedykolwiek przypisujemy czemuś przez nas spostrzeżonemu lub tylko wyobrażonemu, względnie pomyślanemu budzące się w nas wobec tego przedmiotu uczucia jedynie dlatego, że dopatrujemy się w niem śladu bodaj pewnej rzeczywistości, t. j. dlatego, że istnieje, czy też dlatego także, że jest takiem lub owakiem, w takich lub innych pozostaje stosunkach. Może nas wprawdzie w niewytłómaczalny nam sposób pociągać ku sobie lub odpychać coś, czego przymiotów i stosunków nie znamy, ale nie mamy prawa z góry odnosić wszystkie takie różnice między wrażeniami wyłącznie do zmian odbywających się w naszym organiźmie, jakby w jakimś zamkniętym systemie. Podobnież i twory abstrakcji, stosunki, zdają się zawdzięczać swój urok nad uczuciami i umysłami elementom rzeczywistości psychicznej i fizycznej przez nie objętym. Problemem zasadniczym pozostaje w tej teorji pytanie, jak uczucie »rozciąga« się na obcą podmiotowi rzeczywistość, czy też jej »dosięga« (heranreicht str. 60). Pośrednikiem ma tu być kryjący się w spostrzeżeniu sąd, t. zw. spostrzegawczy, co wszakże nie

ujmuje psychicznej rzeczywistości sądów innych, t. j. nie związanych ze spostrzeżeniami, a zaopatrujących uczucia w przedmioty. Od tego, czy wydawany sąd jest twierdzący czy przeczący, zależałoby przyznawanie wartości bytowi lub niebytowi ocenianego przedmiotu (w sensie zarówno bytu egzystencjalnego, jak bytu zachodzenia czyli stosunków branych w oderwaniu od egzystencji i od konkretnych właściwości ich członów). Ponieważ zaś każdy sąd twierdzący daje się łatwo przy pomocy podwójnego przeczenia: w spójce (»kopuli«) i w predykacie — zamienić na przeczący i podobnież naodwrót, przeczącemu można nadać formę twierdzącego, przeniósłszy negację ze spójki do predykatu, przeto tą łatwością przerzucań się choćby nieco wygimnastykowanej myśli ludzkiej z kąta widzenia pozytywnego na negatywny i odwrotnie, tłómaczyłaby się owa wielokrotnie podkreślana przez M. v. H. współbieżność wartościowań dodatnich dowolnego bytu z wartościowaniami ujemnemi niebytu tegoż przedmiotu i znów wartościowań ujemnych pewnego bytu z wartościowaniami ujemnemi odpowiedniego mu niebytu. Pod wpływem zatem takich sądów w kombinacji ze świeższemi lub mniej świeżemi wspomnieniami pierwotnych przeżyć emocjonalnych miałyby powstawać uczucia wartości, nazywane przez M. v. H. przekonaniowemi (Urteilsgefühle), (niepodobna bowiem przełożyć ich na polskie przymiotnikiem »sądowy«, a i wyraz »sądzeniowy« zdaje się sprzeciwiać duchowi naszego języka). Obok wszakże tych uczuć, scharakteryzowanych przezeń jako doznawane na serjo (Ernstwertgefühle) umieszcza inne, a te nazywa fantazyjnemi dlatego, że fantazja nasuwa nam je wówczas, gdy mamy wrażenie, jakby się w nas budziły dość żywe wyobrażenia uczuć, którebyśmy przeżywali, gdyby pewne przedstawione sądy (»Annahmem« nie można ich przetłómaczyć wyrazem »przypuszczenie«) stały się sądami rzeczywistymi, choćby tak problematycznymi i tymczasowymi, jakimi bywają domysły i hipotezy pomocnicze. Tu musimy zauważyć, że pomimo tak ostrego rozróżnienia i pomimo, że owe »fantazyjne uczucia wartości« zdają się być raczej wyobrażeniami uczuć, aniżeli uczuciami w znaczeniu niemal powszechnie przyjętem, przejścia psychiczne odpowiadające tym opisom conaj-

mniej w przybliżeniu zjawiają się wobec naszej samoobserwacji w bezpośredniem sąsiedztwie uczuć przeżywanych na serjo. Np. kto jest najmocniej przekonany, iż napotkał w dziejach jakiś »kryształowo czysty« i wzniosły charakter i że ta postać przynosi stałe wzbogacenie dorobkowi kulturalnemu narodowemu, czy ogólno-ludzkiemu, a na podstawie takichto uczuć przeżytych względem owej postaci i stwierdzającego niewzruszenie jej rzeczywistość historyczną sądu, urobił sobie jak najsilniejsze uczucie wartości dodatniej tego faktu, wyobraża sobie przecież łatwo nieraz, coby było, gdyby tak odtworzona przez dziejopisarstwo postać okazała się złudą, albo gdyby nie była wystąpiła na arenie dziejów. Tu byśmy mieli do czynienia tylko z wyobrażeniami uczuć lub, jak chce M. v. H., z uczuciem fantazyjnem, a jednak przedstawiony sąd o niebycie i uwarunkowane nim uczucie wartości ujemnej, dopełniałyby się z rzeczywistym sądem o bycie i z jego następstwami i dawałyby wielostronniejsze uświadomienie wartości osobistych i społeczno-kulturalnych. Naodwrót niejeden z nas gorzko odczuwając zło nienawiści narodowych, klasowych, partyjnych, chętnie wyobraża sobie wysoką wartość nietylko dla szczęścia osobistego, ale i powszechnego, dla podniesienia ogólnego poziomu kultury, jakąby przedstawiało wygaśnięcie tych nienawiści, jakkolwiek pewny jest, że to w każdym razie nie nastąpi rychło, a nawet — co może częstsze jest — uważa to za wręcz niemożliwe. Wypadnie przyznać obrońcom tej teorji, że przekonanie o realności lub o nierealności ocenianego przedmiotu jest bliższym i jakby na dłoni leżącym warunkiem zajętej wobec niego postawy wartościującej. Jednakże dla tego znów przekonania musimy dalej szukać warunków, a nic nas nie uprawnia do tego, byśmy się ich dopatrywali jedynie w psychofizycznych procesach i w organizacji osobnika wartościującego, jakkolwiek jego sposoby ujęcia tego, co rzeczywiste, mogą być bardzo niedokładne.

O Meinongowskiem odróżnieniu uczuć treści, a uczuć aktu.

Zwrócił M. v. H. uwagę na to, że o tem, jakiem jest uczucie wartości, stanowi okoliczność, czy sąd, na którym jest ugrun-

towane, opiewa twierdząco, czy też przecząco, podczas gdy przeciwnie dla uczuć czysto umysłowych (»Wissensgefühle«), t. j. będących emocjonalnymi oddźwiękami rozpatrywań li teoretycznych, bądź to w sądach, bądź też w ich przedstawieniach nie posiada żadnej doniosłości ów moment treści, wyrażający się w afirmacji lub w negacji. T. zn. badacz usiłujący wyrobić sobie sąd o jakiejś kwestji czuje się niemniej zadowolonym, gdy uzyskał dostateczne, jego przekonaniem, dane do odpowiedzi: »nie« na określone pytanie, jak gdy mu jego sumienie naukowe pozwoliło, względnie nakazało odpowiedzieć: »tak«. Zainteresowanie zaś jego dla sądów, które sobie tylko przedstawia (np. zdaje mu się, że zrozumiał, to, co wyczytał lub posłyszał) nie maleje, ani nie zwiększa się z tego powodu, iż są to sądy przeczące, a nie twierdzące. Całkiem inaczej ma się sprawa z udziałem poczucia pewności w wydawaniu sądów około dojścia do skutku zadowolenia umysłowego. Z chwilą gdy pewność spadła do zera, znika doszczętnie owo zadowolenie, a słabnie w miarę, jak słabnie pewność. Uczucie znów wartości nie znika bez śladu wtedy, gdy sąd będący jego podkładem stał się z pewnego niepewnym, ale przybiera wówczas postać o tyle odmienną, iż zarazem stanowi emocjonalną podstawę dla sprzężonych z sobą lub ustawicznie się nawzajem luzujących, nadzieji i obaw. Niema tu więc wprawdzie kontrastu równie ostrego, jak między niezależnością zadowoleń umysłowych od treści sądów, a zmianą znaku dodatniego na ujemny w uczuciach wartości ściśle w ślad za treścią sądów, które je warunkują — ale jest bądź co bądź różnica w tem, że proste »może być tak i nie« nie zaspakaja dążności badawczych, podczas gdy równorzędnie otwarte perspektywy radości i smutku wytwarzają jakby stan równowagi chwiejnej, oscylacji między nastrojami biegunowo sobie przeciwnymi. I w tem jeszcze także stara się M. v. H. wykazać znaczny odstęp, że skoro przedstawienie sądu zajęło miejsce przekonania o jego słuszności, nie można w sensie zrozumiałym mówić o jakiemś przeżyciu wartości, o ile tem przeżyciem miałoby być uczucie wiedzy zdobytej, ale jeżeli to był sąd o fakcie, od którego, zdaniem naszem, zależałaby nasza radość lub smutek, to zamiast uczucia wartości na

serjo, zrodzi się odpowiednie mu fantazyjne. Tu zapewne wypadałoby poczynić najsilniejsze zastrzeżenia. Tylko u natur mało wrażliwych i uczuwających bardzo »na chłodno« jakąś wartość, a może jeszcze ponadto u mistrzów liryki, da się przypuścić taka nagła przemiana przekonania o rzeczywistości lub nierzeczywistości czegoś cennego (w sensie dodatnim lub ujemnym) w swobodną grę wyobrażeń o tem, coby się uczuwało, gdyby się miało nadal owo przekonanie, którego już się niema. Stan bowiem zawieszenia między nadzieją i obawą jest tak naturalnem i każdemu zrozumiałem następstwem niepewności, że naogół nie sprzyja wywiązywaniu się tego rodzaju gry wyobrażeń (»uczuć fantazyjnych« wedle nomenklatury rozważanej tu teorji) zdaje się być raczej hamulcem, wyjąwszy chyba te wypadki, w których bądź to wielki artysta jest porwany żywiołowym pędem ku wyrażaniu nastrojów i wzruszeń zapomocą najodpowiedniejszych obrazów symbolizowanych mową lub muzyką, co mu przynosi natychmiastową ulgę, bądź też zwyczajny śmiertelnik, prawie obojętny dla sprawy ziszczenia się lub nieziszczenia przedmiotu, dla którego ma przecież pewne uczucie wartości, poddaje się niezakłóconemu biegowi wyobrażeń o tem, co uczuwałby w razie zajścia każdej z obu ewentualności. Należy także dodać pewne zastrzeżenie do uwagi M. v. H. o zupełnym braku »uczucia wiedzy« wtedy, gdy się ma tylko przedstawienie sądu. Historyk filozofji i każdej nauki ma wciąż do czynienia z przedstawieniami sądów. Jest to główny materjał, którym operuje. Ale jest to dla niego, jako dla badacza, pierwszorzędnem pytaniem, czy te przedstawienia sądów, które on sobie urobił, zgadzają się ściśle z treścią sądów faktycznie wydanych przez tego czy owego myśliciela, t. j. czy on tamte sądy trafnie zrozumiał. Musiałoby więc przedstawienie jakiegoś sądu być danem świadomości w całkowitem oderwaniu od kwestji, czy był on kiedykolwiek czyimś sądem, aby stać się badaczowi zgoła obojętnem. Tylko wtedy bowiem takie przedstawienie, wolne od wszelkich tego rodzaju domysłów, nie mieści w sobie nawet w zarodku żadnej wiedzy (w tym wypadku historycznej) i nie użycza podstawy do odpowiedniego z niej zadowolenia umysłowego. Interesującą ana-

logję przeprowadza M. v. H. z jednej strony między uczuciami płynącemi z treści przekonań, jakiemi są w sensie co dopiero wyłuszczonym uczucia wartości, a uczuciami płynącemi z treści przedstawień (tu zapewne rozumianych ciaśniej, jako naoczne, czyli wyobrażenia, a nie pojęciowe i nie przedstawienia sądów), które zapełniają jeśli nie całą dziedzinę życia estetycznego, to w każdym razie poważną jej część — z drugiej zaś znów strony między uczuciami płynącemi z aktów sądzenia czyli z aktualności wiedzy prawdziwej lub tylko rzekomej, a uczuciami bezpośrednio związanemi z aktami przedstawień zmysłowych. Analogja polega tu na tem, że także uczucia związane z treścią wyobrażeń mogą mieć za przedmiot coś tylko wyobrażonego, o czem jesteśmy przekonani, że nie istnieje wcale albo przynajmniej w danej chwili, gdy tymczasem bądź to wcale niepodobna, bądź też dopiero z wielką trudnością przywołać sobie uczucia związane z samym aktem wrażliwości zmysłowej (fizyczny ból lub przyjemność), o ile świadomość nie nastręcza nam tego aktu, jako obecnie przez nas przebywanego, o ile zatem on teraz właśnie jest dla nas nierealny. Podobnież nierealnemi są dla badacza wiadomości, o których on się nie może upewnić, czy przedstawiające się mu w nich sądy są uzasadnione. I tu jednak zaraz należy dodać, że gdy ktoś zacznie śledzić związki przyczynowe tych wypowiedzeń jako przejawów rzeczywistości psychofizycznej, względnie historycznego rozwoju myśli, to mu już nie są takie wiadomości uczuciowo obojętnemi, ponieważ spodziewa się na ich podstawie wysokiego stopnia pewności w wynikach dotyczących sposobu powstania owych poglądów, jakkolwiek nie podzielanych przez niego samego, co przyniosłoby mu niejakie zadowolenie umysłowe.

Budowniczy teorji tu roztrząsanej zdawał sobie dobrze sprawę, iż robieniem zbyt ostrych przegród między uczuciami wartości życiowo-praktycznych (włącznie z moralnemi), a uczuciami zadowolenia umysłowego i estetycznego naraża się na zarzuty, których i tak mu już przedtem nie oszczędzono i zaliczono go, mojem zdaniem niesłusznie, do wznowicieli czysto formalistycznej dialektyki, do scholastyków

w guście Duns-Scota. Próbuje ratować się tem, że przyznaje wraz z Witaskiem istnienie osobnych, pokrewnych z innemi uczuciami wartości »uczuć wartości wiedzy«, które się od zwykłych uczuć wiedzy, czyli zadowoleń umysłowych, mają wyróżniać tą cechą, iż ich przedmiotem jest wyraźnie uświadomiony fakt wiedzy, t. j. dojścia do sądu uzasadnionego o jakiejś kwestji, podczas gdy do zwykłego uczucia wiedzy wystarcza sąd nie budzący wątpliwości w tym, kto go wydaje.

Piętą achillesową tej teorji zdaje się być inna jej strona: przerafinowanie pojęć, dochodzące tak daleko, że pewne używane do ich oddania terminy nie dadzą się chyba przełożyć na inny język, o ileby się nie chciało odtwarzać ich całkiem niewolniczo z niemieckiego. Długich zaś opisów potrzeba celem ich uprzystępnienia, o co autorowi chodziło, gdy tworzył je. Jedynym odpowiednim sposobem objaśnienia niewtajemniczonych w tę odstraszającą terminologję będzie znów przykład. M. v. H. wychodzi od zupełnie zrozumiałego wypadku, w którym zależy posiadaczowi zegarka na jego chodzie trafnym (richtig) lub, jak my poprostu zwykliśmy mówić, dobrym, czyli w zgodzie z czasem astronomicznym. Otóż to, co tu jest uczuwane a następnie oceniane jako wartość, okazuje się kompleksem. stosunkiem pewnych członów, wyrażonych w zdaniu: »mój zegarek chodzi dobrze«. To już nie jest przedmiot pojedynczy (w terminologji Meinongowskiej »objekt«), ale złożony, wyższorzędny (»objektyw«). Ale to nie jest jeszcze dosyć dla naszego przesubtelnionego teoretyka wartości. Sądzi on, tak go przynajmniej zdołałem zrozumieć, że właściwą wartość uczuwa posiadacz zegarka nie w tem, że tak jest (»Soseinsobjectiv«), mianowicie, iż jego zegarek chodzi dobrze, ale w fakcie, że tak jest (»Seinsobjectiv«), zaś tamto pierwsze »tak jest« stanowi »jakoby przedmiot pojedynczy« (»quasi-object«) tego drugiego objektywu rzędu wyższego. Czy to wszystko jest potrzebne? Czy taka skomplikowana teorja przydaje się na coś, a przedewszystkiem czy odpowiada naszym przeżyciom? Wszak już miliardy ludzi przywiązywały wartość do tego, żeby pewien obchodzący ich przedmiot miał czy objawiał takie a nie inne własności, pozostawał w takich a nie

innych stosunkach z innymi przedmiotami, a tylko znikającej ich garsteczce postało w myśli oddzielić od owego posiadania własności przez jakiś przedmiot lub od jego pozostawania w pewnych stosunkach samą faktyczność tego stanu rzeczy i w niej dopiero dopatrywać się wartości. Obaczmy jednakże, czy udało się autorowi uzasadnić tę tak sztuczną konstrukcję naturą wartościowań (»Werthaltungen«) wyrosłych z uczuć wartości, jako pewna ich specyfikacja, podgatunek. Mianowicie miałyby być te z pośród nich wartościowaniami, które skierowane są poprzez jakiś objektyw bytu (a w szczególności egzystencji)[1] na pewien objekt lub »quasi-objekt«, jako na swój własny. Do tego określenia, które już zakłada dwojakie objektywy (t. j. pomyślane stosunki i ich pomyślaną faktyczność) dodaje jeszcze M. v. H. tę cechę odróżniającą wartościowania od bardziej elementarnych wzruszeń, jak obawy i nadzieje, przedstawiających mu się więc także jako uczucia wartości: że ten, kto wartościuje, musi posiadać conajmniej praktyczną pewność, wiarę dostatecznie silną, choćby uzasadnioną nie była, w byt objektu (lub jakoby-objektu). Z poprzednich uwag wiadomo, że chodzi tu nietylko o byt zrealizowany już, ale o ziszczalność ze stopniem prawdopodobieństwa, odpowiednim dla podtrzymania potrzebnej wiary. Gdyby przyjęty w polskiej terminologji filozoficznej (za sprawą Biegańskiego) wyraz »takożsamość« dał się użyć na oznaczenie tego, co niemcy rozumieją przez »Sosein«[2], toby owo uzupełnienie definicji wartościowań należało wyrazić tak, iż prosty domysł (Vermutung) co do bytu ich przedmiotów nie jest warunkiem wystarczającym do tego, by uczucie wartości stało się wartościowaniem, ale takiż domysł co do ich takożsamości przy wierze w byt jest już sądem orzekającym możliwość realizacji z dostatecznym stopniem prawdopodobieństwa, a temsamem ogólniejsze (rodzajowe) uczucie wartości przybiera wtedy specjalniejszą postać wartościowania.

---

[1] Str. 68: Ontologista jednej z dawniejszych epok wyraziłby się tu: »w świetle idei bytu« lub przez jej »szkła«.

[2] Któreto używanie terminu byłoby wskazanem tylko wtedy, gdyby się zgodzono na oddawanie jego sensu pierwotnego wyrazem »jednogatunkowość« lub »jednorodność«.

Z krytyką tego poglądu, naszkicowanego już dawniej kilkakrotnie (m. i. w »Archiv f. systematische Philosophie«, 1895, w »Arch. f. gesammte Psychologie«, 1905 i w »Logosie«, 1912) wystąpił Müller-Freienfels w »Annalen der Philosophie«. T. I. z r. 1919, dając własną konstrukcję p. t.: »Grundzüge einer neuen Werttheorie«. Zarzucił teorji Meinonga, prostotę odbiegającą od istotnego stanu rzeczy, a ten według niego wymaga poza uczuciem i pożądaniem przyjęcia jeszcze dalszego aktu psychicznego. który M.-F. nazywa pokładaniem wartości (Wertsetzung). Aby doszło do wartościowania swoistego, t. j. nieprzejętego z zewnątrz (przy którem to ostatniem braknie emocji), musi najpierw w świetle tych wywodów prostujących Müller-Freienfelsa zajść (w największej części wypadków, zatem tylko z reguły, ale nie zawsze) stosunek emocjonalny osobnika do przedmiotu, następnie musi ów osobnik owemu stosunkowi przytaknąć, uznać go, pokładać w nim wartość. Ma to być więc zajęcie stanowiska pochodne (sekundäre Stellungsnahme) wobec pozycji pierwotnej, uczuciowej lub wolitywnej. Zailustrował je M.-F. na oglądaniu dzieł sztuki, które mogą początkowo schlebiać naszym niższym instynktom, następnie jednak ulec odrzuceniu ze stanowiska pochodnego, jako artystycznie bezwartościowe (t. zw. »kruta«). Spoistości swej teorji zaszkodził dopuszczeniem wyjątków, t. j. wspomnianem właśnie zastrzeżeniem, że niekiedy mogą być i nieemocjonalne podstawy dla wartościowań swoistych, a na poparcie przytoczył przykłady wcale nieprzekonywujące, bo element uczuciowy jest w nich widoczny, jak gdy coś się nam wydaje »starem« lub »nowem« (młodem), »wzniosłem«. Gdy zaś podniósł, że wartościujemy niekiedy na podstawie wrażenia, że coś jest »realnem« lub »nierealnem«, to Meinongowi było łatwo z miejsca odeprzeć, że tu się kryją przyjmowane przez niego sądy przekonaniowe. Sam jednak M.-F. przyznał lojalnie słabą stronę tej swojej hipotezy o wyjątkach, gdy tuż przy niej zauważył, jak to ceni się i lekceważy przedmioty realne i nierealne, nowe i stare, stosownie do tego, czy w danej sytuacji przeważa ten, czy ów kierunek zainteresowania, a więc stan emocjonalny. Baśń poetycka ujmuje nas właśnie nierealnością swej treści.

Stare znów (byle nieprzestarzałe) twierdzenie naukowe doznaje oceny korzystniejszej, niż najświeższy pomysł, przekonaniem naszem nieudały, a sadzący się na oryginalność. Pominąwszy te chwalebne poniekąd niekonsekwencje bogatego w talent literacki i werwę autora »irracjonalizmu«, nie widzi się, iżby przedsięwzięta przezeń krytyka zbytniej rzekomo prostoty teorji Meinonga trafiała w cel, a tem mniej, by wychodził zwycięsko z walki własny pogląd Müller-Freienfelsa o koniecznem rozdwojeniu w każdem wartościowaniu, o »pozycjach zajmowanych względem pozycyj«. Raczej zdaje się zachodzić potrzeba uproszczenia pierwszej z tych teoryj, bo skoro ktoś cieszy się, że coś jest takiem a nie innem lub w takich a nie innych stosunkach, albo wierzy mocno, że cieszyłby się, gdyby takiem a nie innem było, czyniło zadość takim a nie innym warunkom, czyż nie wtłaczamy w niego całkiem samowolnie myśli, jakby dodatkowej, o bycie stanu sprawy, pojętego już od początku w postaci aktualnej. Co zaś do rozdwojeń, do których największą wagę przykłada Müller Freienfels, to jest tak daleko do tego, by były właściwemi każdemu uczuciu wartości. czy wartościowaniu, że przeciwnie w nich zdaje się wybijać pierwszy zaród pędu ku poczuciom wartości nadosobistych, kulturalnych, społecznych, a od pewnych, jeszcze bliżej nieoznaczonych, punktów tak przebieganych dróg, ku wyraźnym poczuciom wartości moralnych. To, co zatruwa uciechy, a osładza przykrości, ów tajemniczy rozłam, przez wielu traktowany jako objaw z konieczności chorobliwy, ten przebłysk pewności, że coś przyjemnego nam obecnie jest raczej słusznym powodem do smutku, a odwrotnie coś przykrego powinnoby nas radować, są to symptomy, iż osobnik nie żyje już nadal li własnem indywidualnem życiem senzytywnem, ale zaczyna się czuć solidarnym z jakąś szerszą całością. Oczywiście tylko o tyle, o ile same już kojarzenia spraw przypomnianych z jego ubiegłych koleji i przewidywanych w przyszłości zaznań, nie tłómaczą dostatecznie, dlaczego jakieś zadowolenie jest zakłócone lękiem i przeświadczeniem, że rozsądniej byłoby odmówić go sobie, a cierpienie, np. pochodzące ze znoju, przemożone jest oczekiwaniem niezawodnych prawie w oczach tego,

który cierpi, a bardzo przyjemnych następstw. Poza obrębem jednak takiej jednostkowej rachunkowości są niewątpliwe objawy kierowania się względem na to, czy obecna lub wyobrażona przyjemność nie staje lub nie stanęłaby w poprzek zadowoleniom innych ludzi, czy nie płyną nawet z niej wręcz bolesne skutki dla nich i czy naodwrót, z własnych przykrości i wyrzeczeń się można spodziewać się cudzego dobra Zupełna eliminacja elementu osobistego w pobudkach i przedmiotach wartościowań napotyka przecież na ogromne trudności. Nawet wtedy bowiem, gdy się ma wzgląd na uczucia i dążenia czyjeś, li jako człowieka, a nie jako miłego sobie, wyznawcy tych samych zasad, rodaka i t. d. i jest się przekonanym. że to jest niezależne od okoliczności, czy to jest człowiek nam bliski (węzłami krwi i pobratymstwa duchowego), czy też daleki — jeszcze i wówczas trzeba się liczyć z przypuszczeniem, iż jakieś wymykujące się z pod naszej uwagi i pamięci kojarzenia (»idiosynkrazje«) były tu w grze, a dopiero ze znacznej liczby zjawisk podobnych, stwierdzonych w sąsiedztwie czasowem warunków możliwie najróżnorodniejszych, wolno wnioskować, iż byli i są ludzie wyzwalający się z pod uroku wartości osobistych i przybliżający się poważnie do tego ideału ażeby być sprawiedliwymi dla każdego, choćby nie każdemu potrafili uczynić dobrze, ale aby przynajmniej w takim razie życzyli mu tego, co szczerze uważają za istotnie cenne dlań.

Próby dokładniejszego opisu wartościowań.

Uczucia wartości, jak wszystkie uczucia, nie są w rozumieniu zajmującej nas tu teorji przeżyciami samoistnemi. Znaczy to poprostu, że wszystko, co nazywamy uczuciem, ma swój przedmiot, naturalnie, jeżeli umówiliśmy się, że nie będziemy oddawać tym wyrazem prostych nastrojów, jak »pogodnej wesołości«, podniecenia, rozdrażnienia, posępności i t. p. Porozumiawszy się już co do tamtej nomenklatury, przyznamy bez oporu, że radować się lub smucić można zawsze tylko czemś, cenić tylko coś, mieć odrazę do czegoś i t. d. Bez względu na to, czy taki przedmiot uczucia

wyprzedza je czasowo i jest jedną z jego przyczyn, czy też raczej jest mu współczesny i towarzyszy mu, jako takiemu, indywidualnie określonemu uczuciu nieodłącznie — M. v. H. ujmuje go jako przedmiot, stanowiący psychologiczne założenie uczucia i dopatruje się z tem wyraźnej analogji w dziedzinie poznawczej. I tu również są niesamoistnemi przeżyciami sądy, a »przedmioty przedstawień, na których je zbudowano, są zarazem przedmiotami, o których się sądzi«. Otóż ponieważ odniesienie sądów do przedmiotów (»Gegenständlichkeit«) ma dwa różne wyglądy: mianowicie swoistej istocie sądu odpowiada przedewszyskiem to, iż on ujmuje jakiś stosunek (»objektyw« kompleks), a w dalszym dopiero rzędzie przyswaja sobie (»aneignet«) przedmiot (objekt), względnie objekty (t. zn. przyporządkowuje je do tego stosunku). są tu więc obok przedmiotów swoistych (»Eigengegenstände«) także przyswojone — czerpie stąd M. v. H. zachętę do wykrycia czegoś analogicznego w obrębie uczuć, a zwłaszcza uczuć wartości. Mianowicie miałyby być swoistemi przedmiotami uczuć dane im bezpośrednio w przeżyciach wyobrażeniowych objekty, zaś w myślowych dane objektywy — a znów przyswojonymi przedmiotami te, które się dają wyczuć czy wymiarkować poprzez objektywy, t. j. poprzez wartościowane stosunki. Od uświadomionej takożsamości takich stosunków (np. posiadania rzeczy fizycznych lub przysługującej komuś dyspozycji), od ich »Sosein«, oddzielał, jak przypominamy sobie, ich faktyczność, ocenianą osobno jako przedmiot wartościowań. O ileby się nie przyznało takich szufladkujących przegródek, możnaby jego zasadniczy pomysł rozwinąć w innym kierunku, a tenby się przeprowadziło, wskazując, jak od wartościowania stosunku jest zupełnie naturalne i umysłom się nasuwające przejście ku warunkującym stosunek członom, jak od posiadania ku posiadającemu, który posiada tem pewniej, im jest przezorniejszy i lepiej panuje nad sobą i ku rzeczy posiadanej, która, aby mniej była narażoną na niebezpieczeństwo zniszczenia lub utraty (grożące oczywiście nie jej, lecz posiadaczowi), musi też odpowiadać pewnym warunkom. Tak od bezpośrednio »prezentujących się« uczuć

i ich przedmiotów wiodlaby droga ku stalszym i ogólniejszym podwalinom przywiązywanych wartości.

Punkt wyjścia dla takiego rozwoju wartościowań przeziera, jak mi się zdaje, z pewnej słusznej uwagi M. v. H., służącej ich opisowi. Uwydatnił mianowicie, że mając do czynienia z reguły z oceną przedmiotów złożonych, jesteśmy siłą faktu zniewoleni uświadamiać sobie w nich części składowe ważniejsze, w przeciwieństwie do mniej ważnych dla nas i w ten sposób wyróżniają się nam ich (t. j. tych przedmiotów) określenia rdzenne (Kernbestimmungen) od u b o c z n y c h (Hüllenbestimmungen). Np. komu potrzeba ołówka, aby (zwłaszcza natychmiast) zrobić sobie jakś notatkę, ten nie będzie przywiązywać wagi do okoliczności, czy ten ołówek, który mu się uda dostać na poczekaniu, jest twardy albo też miękki, chociażby nie lubił pisać twardym. Wartościowanie ześrodkowuje się na najistotniejszych rysach przedmiotu, od których głównie zawisło osiągnięcie zadowolenia, jakkolwiek inne rysy jego nie są zgoła obojętne. Można odczuwać silną odrazę do jaskrawego koloru okładki jakiejś książki, a jednak cenić sobie wysoko fakt, że się udało zdobyć ją nareszcie. Tak sam akt przykrości lub uciechy z bezpośrednio zaprezentowanego przedmiotu schodzi na plan drugorzędny przed zróżnicowaniami treści, tworzącemi podściel dla dalszych uczuć i dla odpowiednich ich stosunkom odstopniowań wartości. Podnoszono wprawdzie w nowszych czasach poważne zarzuty przeciw stosowaniu pojęcia s t o p n i a, w którem się mieści cecha większej lub mniejszej ilości, a w każdym razie wielkości natężenia, do uczuć wartości (jak i do uczuć wogóle), temsamem też i do przedmiotu tych uczuć. Jednakże godną dalszej jeszcze rozwagi wydaje mi się odpowiedź, jaką daje tym zarzutom M. v. H., nawiązując do rozprawy B o l t u n o w a »o strukturalnym związku między uczuciami wartości estetycznej a ich założeniami umysłowemi« (Berlin 1909). B o l t u n o w próbował zastąpić różnice w i n t e n s y w n o ś c i uczuć wartości różnicami w ich większej lub mniejszej s i l e m o t y w a c y j n e j. Otóż naturalniejszem przedstawia się naogół i na pierwszy wygląd tłómaczenie różnic tej siły różnicami stopnia odczuwania, aniżeli sprowadzanie ich do jakiegoś stosunku, o któ-

rym nawet nie wiemy, co za człony wypadnie dlań przyjąć. Poza tem doświadczenie potoczne mówi nam o tego rodzaju sprawach jasno i wcale przekonywująco. Kto postradał całe mienie, ten reaguje na to wydarzenie zgoła inaczej i bez wątpienia silniej, niż ten, kto stracił tylko średnio wielką sumę. Od tych różnic w ilości utraconych przedmiotów zależą bądź co bądź różnice w zaznawanych uczuciach. Czy same te uczucia różnią się między sobą tylko jakościowo, czy także ilościowo, t. j. pod względem stopnia, czy da się wogóle obmyślić jakiś eksperyment, któryby tę kwestję zdołał rozstrzygnąć, nieśmiem przesądzać, wyznaję jednak, że nie rozumiem, na jakiej podstawie dałby się zaprzeczyć fakt, iż jednym przedmiotom przypisujemy wartości większe, niż innym i że jesteśmy w prawie ustalać zdania bezwarunkowo pewne o stosunkach zachodzących między wartościami porównanemi z tego punktu widzenia, jak to uczynił T. Lessing w swych »Studien zur Wertaxiomatik« (Lipsk 1914), formułując np. twierdzenie (na str. 27), że jeżeli A i B są wartościami, to $A + B$ jest cenniejsze od A i cenniejsze od B, czyli że można zsumowywać wartości.

Meinongowska teorja podchodzi do tego problemu stosunków między wartościami od jego strony psychologicznej, mianowicie od stron zjawisk, ukazujących pary uczuć sobie przeciwnych (Gegengefühle), nakierowanych (czy też zorjentowanych) względem rzeczywistości i nierzeczywistości jednego przedmiotu, naturalnie względem rzeczywistości lub nierzeczywistości, którą ktoś przyjmuje w sądzie swym czy też tylko ją sobie przedstawia (wyobraża). W zasadzie nastręczałaby się tu wprawdzie możliwość aż sześciu kombinacyj czterech elementów, którymi są: radość z bytu, radość z niebytu, smutek z bytu i smutek z niebytu. Jednakże doświadczenie poza wypadkami dziecinnych kaprysów — a u doroślejszych to, co im odpowiada, o ile nie jest żartem, podlega traktowaniu przez neurologów jako stan chorobliwy — nie dostarcza takich zjawisk, iżby ktoś w obrębie krótkiej stosunkowo fazy czasowej cieszył i smucił się temsamem (t. j. bytem i niebytem tego samego przedmiotu), a tak odpadają już dwie kombinacje, jak również, iżby mniej więcej w tym samym czasie kogoś radowała wiado-

mość raz, że coś jest, a drugi raz, że coś nie jest, albo iżby go smuciły obie takie wiadomości w bezpośredniem po sobie następstwie odbierane. Zatem jeszcze dwie inne kombinacje należy usunąć i pozostają tylko dwie takie, z powodu których ziszczenia się nie można odnośnej osoby podejrzywać poważnie o to, że bądź to jest »dziecinna« (lub zdziecinniała), bądź że »grymasi« na tle histerycznem. To znaczy: uważamy za rzecz całkiem zrozumiałą psychologicznie i normalną, że tensam osobnik cieszy się (nb. w odpowiednich granicach czasu) ziszczeniem się, a smuci nieziszczeniem się tego samego przedmiotu i naodwrót, cieszy się nieziszczeniem się innego, a smuci ziszczeniem tegoż innego.

Ważnym momentem dla rozwoju wartościowań. a zwłaszcza moralnych, podkreślonym też przez tę teorję, jest, że gdy jakiś przedmiot (np. postępki. usposobienie czyjeś) obudza w dowiadującym się lub we wnioskującym o jego bycie uczucia sprzeczne, to wtedy nie chcąc uczuć się winnymi owej niespoistości (»kapryśności«), a nawet wręcz chorobliwymi w naszych emocjonalnych reakcjach na nasze sądy o takim przedmiocie, zaczynamy śledzić, czy uderzająca sprzeczność uczuć obudzanych obrazem przedmiotu nie pochodzi z jego złożoności. I zazwyczaj też rychło wykrywamy, że nie było to jedno i to samo, co nas zarazem cieszyło i smuciło, ale różne strony własności czy też składniki, że więc (aby wrócić do przykładu obranego) w charakterze czyim, rozważanym jako jedność, pewne rysy nam się podobały i pociągały. inne odpychały, sprawiały wrażenie przykre. Ostatecznie jednak musimy starać się dojść do oceny w sobie zgodnej i jednolitej owego złożonego przedmiotu, jeżeli on tylko przedstawia się nam jako jakaś realna całość A na to nie mamy innego sposobu, jak odważyć poszczególne składniki przedmiotu, czy też jego elementarne rysy w ich stosunkowej względem siebie doniosłości, t j. zbadać, które z nich są niezależne od innych i bardziej warunkujące całość, a które zależne i pochodne, zestawić jakby bilans cząstkowych dodatnich i ujemnych wartości (»plusów« i »minusów«), sumując jednorodne i odejmując ujemne od dodatnich. Gdy więc w czyimś charakterze, wywnioskowywanym oczywiście z faktycznego zachowania się, uderza

nas szereg rysów pocieszających obok takich, które zdaniem naszem zasługują na ubolewanie, to gdy chcemy wydać sąd o całym człowieku tym, czy lepiej jest, t. zn. czy naszym uczuciom wartości, w tym wypadku moralnej, więcej odpowiada, że on jest takim, aniżeli gdyby ściśle takiego nie było, musimy przeprowadzić roztrząsanie, czy strony uważane przez nas za dodatnie, są w nim, razem wzięte, bardziej ważkiemi od ujemnych, razem wziętych, t. j. czy silniej odbijają się na jego postępowaniu, na okazywanej w niem postawie wobec sytuacyj życiowych, istotnych w danym czasie interesów jednostki i społeczeństwa.

Pozostają, jak widzieliśmy, dwa jedyne takie sprzężenia wartościowań, odnoszących się do jednego przedmiotu, które ani nie przedstawiają się jako objaw psychicznego niedorozwoju lub chorobliwego uwstecznienia, ani też nie zniewalają osobnika myślącego i odczuwającego normalnie, by się opędzał od rozdźwięku w wynikach swych ocen zapomocą opisanego tu właśnie rozłożenia całości przedmiotu na elementy z osobna podległe wartościowaniu. W jednym z tych dwu zespołów, bezpiecznych przed zarzutem niekonsekwencji, wiąże się z dodatniem wartościowaniem bytu przedmiotu ujemnie wartościowanie jego niebytu i uskutecznia się też przejście w kierunku odwrotnym. W drugim zaś oceniając ujemne istnienie czegoś, widzi się temsamem dostateczny powód do oceniania dodatnio nieistnienia tejże rzeczy pierwej czy później i odwrotnie, stąd, iż dodatniem przedstawia się nam nieistnienie czegoś, wiedzie naturalna droga do sądu, że jest źle, ilekroć to coś się ziszcza.

M. v. H. nie przeocza bynajmniej, iż w ogromnem mnóstwie wypadków nie wykonujemy takiego przejścia od jednego wartościowania do odwrotnego mu i dopełniającego się z niem. Widzi w tem objaw analogiczny z faktem niemal codziennym w życiu umysłowem: iż mamy wszystkie przesłanki potrzebne do poprawnego wysnucia z nich pewnego wniosku, a przecież go nie wyciągamy. Nie jest to wcale zagadką niewytłómaczalną dla psychologa i nie da się zaprzeczyć podobieństwo pod poruszonym tu względem między postawą wartościującą a czysto poznawczą. Osobliwszego jednak pożytku z wprowadzenia w tych razach pojęć

czy to dyspozycji wogóle, czy w szczególności »interesu praktycznego« i »teoretycznego« dopatrzeć się nie mogłem. Nasuwa się wówczas o wiele prostsza odpowiedź: dlatego nie wysnuł dany osobnik konsekwencji czy to w swych wartościowaniach, czy też w rozumowaniach teoretycznych, że brakło jeszcze jakiegoś wystarczającego warunku dla tych jego czynności psychicznych lub że wszedł w grę jakiś czynnik hamujący w nim procesy psychofizyczne. Więcej światła obiecywałoby tu rzucić badanie eksperymentalne. Mianowicie, o ilebyśmy mieli poważne dane do przypuszczeń, że wśród określonych okoliczności łatwiej lub trudniej dochodzi do skutku ów zespół dopełniających się z sobą wartościowań bytu i niebytu, byłoby wskazanem tak odmieniać nieznacznie te okoliczności, względnie ich elementy, aby móc śledzić, w jakim stopniu od każdej z nich, czy też ich poszczególnych elementów zależy realizacja owych zespołów i czy te zależności dadzą się wyrazić w jakichś formułach praw, ewentualnie w równaniach.

Na szczególną baczność przyszłych teoretyków wartości zasługują rozważania M. v. H. w kwestji stosunku między pojęciami dobra i zła, szczęścia i nieszczęścia, a uczuciami wartości. Dobro i zło można, jego zdaniem, bez obawy ostrzejszego sprzeciwu, ująć jako przedmioty pojedyncze (objekty), przynoszące radość i cierpienie, albo. jeszcze dokładniej, pierwsze jako to, co w razie swej egzystencji przynosi radość, zaś, w razie jego nieegzystencji, to, czego brak przynosi cierpienie, zło znów jako to, co przynosi cierpienie swą egzystencją, a zarazem to, czego nieistnienie jest przedmiotem radości. Gdy jednak chcemy dalej zrozumieć na czem się zasadza szczęście lub nieszczęście, nie wystarczają już wedle tej teorji przedmioty pojedyncze (objekty), ale trzeba sięgnąć do złożonych, do objektywów, t. j. do pewnych stanów rzeczy, ich stosunków — przyczem wszakże występuje fakt, wiele dający do myślenia. A jest nim to, że faktyczne czucie się szczęśliwym lub nieszczęśliwym często nie idzie w parze z wartościowaniami. Są dolegliwości, np. fizyczne — ale i inne także dałyby się wymienić — do których nie przywiązujemy większej wagi i to całkiem szczerze, a przecież dłuższe ich trwanie lub powtarzanie się

odczuwamy jako nieszczęście. Naodwrót niejednego uszczęśliwia to, co on sam uważa za bardzo błahe. W tych zjawiskach zdaje się kryć zaród poczucia wielu wartości etycznych, hodowanego uporczywie z pełną świadomością, że trzeba sporo przecierpieć, czuć się przynajmniej do czasu nieszczęśliwym, odmówiwszy też sobie uciech na razie ponętnych, aby spełnić obowiązek i przez to wznieść się na wyższy szczebel moralny. Równolegle z tem pogłębia się w krytykującym siebie i innych rozłam między przedstawieniem bardzo żywej wesołości, a tem, czem warto rozweselać się w świetle oceny o widnokręgu przestronniejszym.

Gdy tak wiele wartościowań i to wcale nie przejętych od środowiska społecznego, ale wyrobionych z twardym uporem indywidualności raczej buntowniczej względem »ducha czasu«, wchodzi w ostry konflikt z własnemi przeżyciami — najprostszy i wielokrotnie już praktykowany sposób wyjaśnienia takich konfliktów polega na tem, iż się przypisuje je p r z e n i e s i e n i u wartości pierwotnej na przedmioty, które początkowo były tylko środkami lub uważanemi za warunki realizacji tamtych, bądź też niezawodzącemi z reguły ich symptomami. Otóż ów rygoryzm, z jakim niejedna ocena etyczna przeciwstawia się pragnieniu szczęścia osobistego i robi wrażenie gwałtu zadawanego naturalnej grze uczuć, jest zjawiskiem, którego na pierwszy pozór nic tak dobrze nie tłómaczy, jak owo przeniesienie wartości, W społeczeństwach z osiągniętym bodaj minimalnym stopniem kultury, nagromadziły się mnogie doświadczenia, przekazywane z pokoleń na pokolenia i z jednostek na jednostki, a dotyczące dróg naogół najbezpieczniejszych do życia szczęśliwego. I dziś także ten, kto chce przekonać liczniejsze rzesze o moralnej wartości pewnych postępków, ma wtedy najlepsze widoki pożądanego skutku, gdy im jasno przedstawi i uwiarygodni, że takie właśnie postępki (a pośrednio skierowane ku nim zamiary i postanowienia) prowadzą najpewniej do szczęśliwości wszystkich poprzez zgodne ich współżycie i współpracownictwo, zaś to, co się się zasadom takiego postępowania sprzeciwia, pociąga też za sobą skutki wręcz przeciwne. W tak uzasadnianej i z tego

wyłącznie punktu widzenia rozpatrywanej wartości moralnej może nie ukazać się nic więcej, jak tylko środek do celu, będącego jedyną pierwotną i właściwą wartością. t. j. do uzyskania. względnie zachowania możliwie największej liczby przyjemności, a uniknięcia, o ile się to da, wszelkich przykrości, przez zbiór ludzi, mających ze sobą jakiekolwiek stosunki. Oczywiście wtedy to, co się traktuje jedynie jako narzędzie, będzie uchodzić za wartość przeniesioną, pochodną, podporządkowaną. I wówczas przeciwnik wszelkich rygorów i bezwarunkowości w etyce powie z tak obranego stanowiska, że to są tylko produkty zapomnienia o tem, iż jej nakazy i zakazy wyrosły ze zrozumienia celowości pewnych zachowań się, atoli same w sobie celami nie są, jak nie jest też i ich realizacja wartością samą przez się.

Jednakże na wartość moralną można patrzyć także pod innym kątem: w kierunku nieprospektywnym ale retrospektywnym, nie jako na coś, co służy czemuś innemu, lecz (bardziej intellektualistycznie) jako na coś, do jest warunkiem, podstawą czegoś innego — a przy wnioskowaniu nieco śmielszem, ale i ryzykowniejszem — jako na to coś, co pociąga zą sobą a nawet »sprawia« tamto inne. Przy czysto praktycznem nastawieniu uwagi zależy działającemu przedewszystkiem na skutku, t. j. na rezultacie jego zabiegów. Okoliczność, iż coś się mu przedstawia jako warunek tego rezultatu lub swem ziszczeniem się obiecuje skutek pożądany. ponieważ uchodzi mu za przyczynę zdolną wywołać tenże, nie jest dla niego dostateczną pobudką do tego, żeby przywiązywał wyższą wartość do takiego domniemanego warunku lub przyczyny. aniżeli do celu, w danej chwili właściwego, swych dążeń. Także przy postawie czysto teoretycznej, która usiłuje niedopuścić do centralnego pola świadomości innych zadowoleń, poza płynącemi z urobienia sobie sądu (we własnem przekonaniu) należycie uzasadnionego, wzgląd na to, czy coś jest warunkiem, czy tegoż następstwem, przyczyną, czy skutkiem. nie decyduje, przynajmniej u rozumującego poprawnie, o tem, któremu z członów takiego stosunku będzie przyznane większe znaczenie, czy też położony nań będzie silniejszy nacisk. Większy raczej interes będzie budzić kwestja, co jest tylko wa-

runkiem niezbędnym, a czego znów zmiana odbija się wyraźnie na postaci następstw. Ale przy wartościowaniu splata się, jak widzieliśmy, postawa praktyczna (uczucia i odpowiednie im dążenia) z teoretyczną, z przekonaniami, lepiej czy gorzej uzasadnionemi, że coś jest i jakiem ono jest lub jakiem byłoby, gdyby coś innego zaszło. Stąd pochodzi, iż bardzo wysokiej nieraz wartości nabiera w naszych oczach przedmiot, o którym wytworzyliśmy w sobie przekonanie, że jest nietylko niezbędnym warunkiem, ale i przeważnie zmieniającym — stosownie do zmian w nim samym, czyli kształtującym czynnikiem wielu przeżyć naszych, bezpośrednio odczuwanych jako cenne. Wiemy np. z doświadczenia, że jest to wielkiem szczęściem cieszyć się zaufaniem innych ludzi, że to pomaga w pomyślnem dokonaniu ważnych przedsięwzięć, ale widzimy też, że trzeba je zdobyć stosownem względem nich postępowaniem, że wprawdzie można się w nie wkraść sprytem i przebiegłością, ale taki sposób nabycia jest połączony z niebezpieczeństwem nagłej utraty, a najpewniej skuteczną drogą do tego celu jest być szczerym, rzetelnym, punktualnym, wogóle uczciwym, dowieść, że się chce i zdoła (te ostatnie głównie dzięki potrzebnej roztropności) uczynić drugim dobrze. Wartość przyznawana tak skutecznym przedmiotom nie zdaje się być przeniesioną lub zapożyczoną skądinąd, lecz raczej wywnioskowaną praktycznie, t. j. z pomocą prezentujących się nam emocyj, o których osobno pisał M. v. H w rozprawie z roku 1911[1]. Przyjmuje on też w ostatniem swem dziele obok wartości przeniesionych (übertragene W.) wypośrodkowane (vermittelte W.) i mówi o sposobie rozważania recesywnym, który charakteryzuje (str. 116) tak: polega ów sposób na tem, iż rozważający recesywnie jakoby umyka poza przeżycia nastręczające mu się na najbliższego prezentanta (nb. swej treści) do jego podwaliny, a z reguły przyczyny (oczywiście przyjmowanej przez siebie ze znacznym stopniem pewności).

Wartościowania altruistyczne (albo, jak je Chr. v. Ehrenfels nazywa[2], nadindywidualne) dostarczają osobnego ro-

[1] cyt. j. w. str. 118.

[2] System der Werttheorie I. str. 142, 1898.

dzaju przerzutów, mianowicie z podmiotu wartościującego na inny podmiot, zamiast z przedmiotu na przedmiot i dlatego M. v. H. zwie je w odróżnieniu od przeniesień zwyczajnych niby- (»quasi«) przeniesieniami. Ich typowa postać jest bardzo prosta. *A* przywiązuje wartość do przedmiotu dlatego, że *B* przywiązuje doń wartość. M. v. H. ujmuje tę sprawę tak dalece ogólnie, że nie jest tu rzeczą istotną przekonanie (osoby wartościującej dlatego, bo inna osoba tak wartościuje) o słuszności jej wartościowania. Czy zaś takie przekonanie, gdyby powstało, dałoby się uzasadnić, to naturalnie jeszcze mniej wchodzi w rachubę. Pod tę formułę nie podpadają, o ile ją dobrze zrozumiałem, takie wypadki, w których ktoś nietylko z pobudek żywionej dla drugiego życzliwości, ale także powodując się świadomie chociażby w minimalnej mierze, przewidywaniami swoich odrębnych przyjemności, względnie korzyści, wartościuje tak samo i to samo, co ów drugi. Przez »odrębną« przyjemność nie rozumiem tej jakby spontanicznie i nieuchronnie przewidywanej uciechy, jaką ma przynieść zauważenie, że ten drugi jest zadowolony. Wartościowania altruistyczne tak odgraniczone nie pokrywają się w całości z klasą wartościowań, nazywanych przez Müllera-Freienfelsa »przejętemi«, gdyż w tych ostatnich odgrywa najwidoczniej poważną rolę lęk przed przykrościami, grożącemi z ujawnionej różnicy zdań oraz lenistwo myśli, wzdryganie się przed jej wysiłkiem potrzebnym do urobienia oceny własnej, wreszcie także dawana drugiemu wiara. Wartościowania, czerpiące pobudkę z wiedzy o tem, iż ktoś inny wartościuje tak samo, nie mają jeszcze cech właściwych ocenom moralnym, jak to słusznie podkreśla M. v. H., który się przytem powołuje na osobną pracę (niedokończoną wedle objaśnienia wydawcy i pozostałą w rękopisie p. t. »Etische Bausteine«). Zbywa im bowiem na ważnym warunku dotarcia do wartości nieosobistej, za jaką już od szeregu lat zaczął ten badacz uważać każdą wartość moralną. Sam fakt, że ktoś do czegoś przywiązuje wartość, nie daje rękojmi, że wydawana przezeń ocena jest słuszną. W pojęciu zaś wartości nieosobistej utworzonem przez tę teorję mieści się wła-

śnie jej słuszność, czyli uprawnienie międzypodmiotowe. Wyobraźmy sobie np. wychowawcę, który przywiązuje wartość do tego, aby się ziszczało wszystko, co uchodzi za wartość w oczach jego wychowanków, który zatem nieuzależnia swych wartościowań w tych sprawach od sądu o tem, jaki jest prawdziwy, a jaki tylko pozorny interes wychowanków i społeczeństwa, jakie konsekwencje na przyszłość z folgowania zachciankom bez robienia między niemi selekcji. Ilu znajdzie się inteligentnych rodziców i administratorów wychowania publicznego w społeczności kulturalnej, którzyby byli gotowi powierzyć młodzież takiemu wychowawcy? Prawie niepoczytalną musi się przedstawić taka jednostka ludziom, dla których jakieś znaczenie ma rozwaga, a tem mniej ma ona widoków, żeby ktoś nie ze wszystkiem podobny do niej, uznał ją za wyrobioną etycznie. Toteż gdyby relatywista, przeczący możliwości stwierdzenia, kiedy, t. j. w którym konkretnym wypadku wartościowanie jest słuszne, przyparł nas do muru zapytaniem, skąd wiemy, że tej właśnie a nie innej postawie altruistycznej, czyli solidaryzującej się z cudzemi uczuciami i pragnieniami, mamy prawo przyznać wartość moralną, odpowiedź biegnąca po linji przeżyć i uzasadnień tutaj roztrząsanych brzmiałaby tak: Wtedy ów solidaryzm nabiera charakteru nadosobistego, naprawdę etycznie dodatniego, gdy się faktycznie i oczywiście nie przygodnie, ale umyślnie, czyli w sensie zamierzeń wartościującego, liczy z najdalszymi przewidzialnymi skutkami wartościowań, do których ma się przyłączyć tak, iż podziela i popiera wśród nich tylko wolne od zarzutu o stawianie tamy rozwojowi czyjejkolwiek osobowości, oczywiście rozwojowi niepasożytniczemu, niebujającemu kosztem żadnej naturalnej aspiracji duchowej. Dopóki wartościowań altruistycznych nie ujmie w takie nieprzekraczalne łożyska wzgląd na każdą dążność ludzką kulturalnie ochranianą — pozostają one zwyczajnemi, w sferę wartości nieosobistych niewkraczającemi wartościami pochodnemi. M. v. H. nazywa je »wywiedzionemi« (abgeleitete Werthaltungen) i obejmuje tym terminem zarówno wartościowania przeniesione — a to bądź to z przedmiotu na przedmiot, bądź też z podmiotu

na podmiot[1], jak i zapośredniczone. Osobne jeszcze wyróżnienie przezeń wartościowań pathogenicznych nie jest mi dość jasnem, skoro teorja ta uznaje u podstawy każdego wartościowania jakąś emocję (zatem jego »genezę« z pewnego »pathos«) i co najwyżej da się zaobserwować wybitna doza tego pathosu w pewnych wypadkach, a jego prawie zupełny brak w innych, obok niezliczonego mnóstwa przejść między pierwszymi a drugimi wypadkami.

Dwa dopełniające się wzajemnie pojęcia wartości.

Widzieliśmy przed chwilą, że wartościowania, a w szczególności altruistyczne w sensie właśnie przedstawionym, szerszym, bywają często przedmiotami dalszych wartościowań, jakby rzędu drugiego, a dzieje etyki uczą nas, że każdy jej system podlegą znów krytyce, czekającej znów na swego krytyka i t. d. aż do ostatka ludzkiej kultury umysłowej, woli i uczuć mogących podlec ocenom. Gdy wychowawca zawodowy zauważa, że rodzice przywiązują wartość do tych samych przedmiotów co ich dzieci, podstawiając się np. w zupełności za nie w ich życzeniu, żeby tylko przejść do innej klasy bez względu na rzeczywiste postępy w naukach, wówczas czuje, że rzeczą jego jest przekonać rodziców o niesłuszności takiego wartościowania, którego wpływ utrudnia mu spełnienie zadań. Podobnież każdy reformator społeczny, w dobrej wierze działający, wychodzi z założenia, iż osoby, które pragnie poprawić ustawodawstwem i administracją, racjonalniejszemi niż dotychczas, przybliżą się do słuszniejszego wartościowania pod naciskiem warunków zmienionych przez nowe normy prawne i ich stosowanie. W tych faktach ujawniają się podstawy do potencjalnego pojęcia wartości w przeciwieństwie do czysto aktualnego, czyli do zdania, że wartością niekoniecznie jest to, co jednostki lub i znaczniejsze ich grupy osądzają jako cenne, czy to dla nich specjalnie, czy też bez

[1] Dodatek »quasi« do tych ostatnich oznacza chyba, że tu zachodzi raczej podstawienie się za inną osobę, aniżeli realne przeniesienie jej przeżyć.

tego wyraźnego zastrzeżenia, ale może nią być także taki stan rzeczy, który, gdyby się ziścił, wywołałby przy współudziale odpowiedniej przemiany gruntu emocyj i przekonań u jak największej ilości ludzi zadowolenia obfitsze. intenzywniejsze i trwalsze.

M. v. H. przypisuje ogromne znaczenie tej wartości potencjalnie pojętej. Służy mu ona za pomost od wartości osobistych do nieosobistych, choć wedle jego przyznania nieosobiste są uchwytne tylko przez pryzmat osobistych. t. j. jakiegoś bodaj minimalnego upodobania, aprobaty czy satysfakcji w skonstatowaniu ich. Przypomina fikcyjność, jaka się kryje w opieraniu wartości o same aktualne jej przeżycia. Niezależnie od teoretycznego w tej kwestji stanowiska każdego z nas, jesteśmy pewni istnienia wielu przedmiotów cennych nam, których wartości teraz właśnie i w dłuższych nawet odstępach czasu wcale nie odczuwamy, co więcej o nich nie myślimy wcale, albo myśląc o ich własnościach nie uprzytamniamy sobie, czy i w jakiej mierze są cenne dla nas. Jak niema takiego subjektywisty, któryby w potocznej praktyce życiowej sądził na serjo (nb. nie popadłszy w obłęd), iż przedmiot jakiś przestaje istnieć z chwilą, gdy przestał nań patrzeć lub o nim myśleć, a powstaje na nowo od czasu ujrzenia go lub pomyślenia w koleji powrotnej — tak też i trwanie wartości nie może zależeć od tego, żeby nie następowała żadna przerwa w jej przeżywaniu i uznawaniu. Chyba, że ma się do czynienia z przedmiotem albo ak szybko zuży walnym, iż nie przypuszczamy żadnej dalszej przyjemności z przedstawienia sobie jego rzeczywistości minionej, albo też, co więcej z takim, iż sam fakt ustania przyjemności znajdowanej w nim wystarcza do tego, byśmy go odtąd wartościowali ujemnie. Jeżeli jednak nie zachodzi żadna z okoliczności tego i tym podobnego rodzaju, a zwłaszcza, jeśli w dodatku posiadamy pewność przeciwną, że ilekroć pomyślelibyśmy o tym przedmiocie lub ponownie byśmy się z nim w życiu spotkali, cieszyłaby nas myśl o nim, ewentualnie jego spostrzeżenie, mamy prawo mówić o jego potencjalnej dla nas wartości. M. v. H. używa tu porównania z chodem zegara ściennego. Wiemy z doświadczenia (i rozumiemy to zresztą z budowy takiego

zegaru), że on nie może iść, jeżeli niema przywieszonej wagi. A przecież nie odmawiamy możności chodu wogóle zegarowi ściennemu (nb. zbudowanemu należycie) z powodu, że nie jest wyraźnie dołączona jego bliższa determinacja: »zaopatrzony w wagę«[1]. Podobnież może być coś w myśl wywodów tej teorji przedmiotem przeżycia wartościującego, choćby w tym właśnie czasie nie istniał podmiot, któryby to przeżycie miał. Zdaje mi się, że żaden historyk sztuki ani wogóle kultury nie zgodzi się na takie wyrażenie: dzieła Fidjasza straciły wartość, odkąd zabrakło widzów, którzyby się niemi delektowali. Przyzna tylko, że dla pokoleń o podupadłym smaku artystycznym nie przedstawiały one wartości. Nie były one owym pokoleniom osobistą tychże, aktualną wartością. Zachowały wszakże swą wartość potencjalną, która się napowrót zaktualizowała z odrodzeniem smaku lub, ściślej mówiąc, z osiągnięciem nowego stadjum odczuwań i dyspozycyj, do pewnego stopnia pokrewnych jakościowo upodobaniom starożytnych, a to o tyle przynajmniej, żeby znajdować żywsze zadowolenie w tych samych postaciach, co tamci.

Budzi się wszakże wątpliwość, czy w takiem pojęciu wartości potencjalnej nie kryje się proste omówienie słowne tego, co się z góry założyło bezpodstawnie, a więc t. zw. werbalizm najgorszego gatunku, słusznie zarzucany djalektykom niedbałym o głos doświadczenia lub uwzględniającym tylko drobny jego skrawek. Potencjalnie cennem wydawałoby się w świetle tych objaśnień to coś przynależnego do istoty wartościowanego przedmiotu (a w naszej świadomości ten składnik treści naszego pojęcia o nim), do którego muszą dopiero przyłączyć się warunki podmiotowe, uczucia wartości, aby jej aktualne przeżycie zaszło. Jeżeli zatem powrócimy do przykładu dzieł Fidjasza, którego pozwoliliśmy sobie użyć na własną rękę w nadziei zailustrowania nim roztrząsanej tu teorji, to ujrzymy zaraz, jakie założenie jest tu jeszcze niezbędne. Wyobraźmy sobie takie

[1] Chcąc być zupełnie dokładnym, musiałoby się jeszcze dodać, że ta waga nie jest w takim punkcie, w którym jej ciężar już nie porusza aparatu.

dwie ewentualności u schyłku świata klasycznego, które się wprawdzie nie ziściły, ale z których przecież każdą wolno pomyśleć bez pogwałcenia zasady sprzeczności: Jedną, że cywilizacja zachodnia wcale się nie podźwignęła z barbarzyństwa, a co najwyżej, że weszła w orbitę wpływów jakiejś innej cywilizacji; drugą, iż powstały samodzielnie na europejskim zachodzie takie nowe i całkiem odrębne sposoby odczuwań estetycznych i kształtowań artystycznych, które przeciwstawiały opór nieprzezwyciężalny dodatniej ocenie dzieł sztuki greckiej. Historyk kultury odpowie, że wytworzenie się takiego stanu rzeczy, któryby udaremnił raz na zawsze aktualizację wartości potencjalnej arcydzieł klasycznych, było faktycznie niemożliwe, gdyż same ocalałe resztki kultury starożytnej, ślady jej zachowane u pisarzy chrześcijańskich, w podręcznikach dla szkół klasztornych i t. d. czyniły zwolna psychikę nowych ludów podatną i z biegiem wieków coraz przystępniejszą odczuciu estetycznej wartości antyku, zwłaszcza we Włoszech. Ale w tych właśnie faktach kryją się przejawy pewnych, choćby jak nikłych nitek ciągłości w przeżyciach i urabianych przez nie dyspozycjach, dzięki którym to nawiązaniom, zaledwie dostrzegalnym dla nas z oddalenia czasowego, obok warunków przedmiotowych uznania wartości utajonych w jakościach wytworów klasycznej sztuki i literatury utrzymywały się i stopniowo potęgowały warunki podmiotowe, wytryskiwały już nawet w bardzo wczesnem średniowieczu, np. w tak zwanym renesansie Karolingskim, wyrazy uczuć podziwu i zapału dla monumentalnych dzieł rzymskiej zwłaszcza architektury i poezji.

Tak więc, abyśmy bez dopuszczenia się samowolnych abstrakcyj mogli mówić o wartości potencjalnej, niezawieszonej zgoła w powietrzu, musimy sobie zakładać jakąś ciągłość, jakiś kontakt jej z emocjami, zazwyczaj za pośrednictwem specjalnych konstelacyj historycznych i lokalnych, przychylnych pewnym określonym reakcjom uczuciowym, a gdzie tych ogniw pośrednich niema, tam znane nam z doświadczenia dziejów, a psychologicznie zrozumiałe warunki pomyślnego współpracownictwa ludzkiego, muszą nam służyć za pomost dla tłumaczeń. To znaczy dla wyjaśniań, dla-

czego pewne sposoby odnoszenia się jednych ludzi do innych, kształtowania ciał i wydawanych dźwięków (wraz symbolami słownymi), wreszcie zużytkowywania doświadczeń w wydawanych sądach, przedstawiają stosunkowo najwięcej warunków uznania za cenne w społeczeństwie, którego kultura, t. j. organizacja i wytwórczość duchowa i gospodarcza, od szeregu pokoleń widocznie postępuje (w przeciwieństwie do środowisk ludzkich objawiających zastój, bliskość względem stanu przypuszczalnie pierwotnego lub wsteczne przybliżanie się doń). Kultura wprawdzie więcej różniczkuje ludzi psychicznie niż natura, daje im więcej podniet do odchyleń indywidualnych, do wyodrębniań się w gustach i poglądach od poprzednich generacyj, ale zarazem wprowadzając ich w liczniejsze i różnorodniejsze z sobą zetknięcia, jaskrawiej rzuca im w oczy niezgodność pomiędzy wzmocnioną i rozgałęzioną siecią więzi społecznej, duchem solidarności krzewionym przez tę spójnię, a gwałtownymi i podstępnymi środkami współzawodnictwa w jej ramach. Tem wywiera nacisk na jednostki w kierunku zmniejszenia i wygładzania powierzchni tarć, patrzenia na sprawy własne i cudze pod kątem całości zbiorowej, przenoszenia się na stanowisko osoby, która oceniać będzie postępek, stanowiący jeszcze przedmiot namysłów i wahań się. Kultura ogranicza swobodę poruszeń ludzkich, ale w zamian za to daje sowitą rekompensatę w postaci poczucia o wiele większej skuteczności zabiegów podejmowanych we współpracownictwie z innymi członkami grup społecznych, a nawet niekiedy imieniem całej grupy, z jej ramienia i z oparciem się o nią. Wartości potencjalne — takby może dała się roztrząsana tu teorja rozwinąć, poniekąd przekształcić i ubezpieczyć przed zarzutami o jałowy, djalektyczny formalizm — to byłyby ziszczalne odpowiednim wysiłkiem ludzkim, przy korzystnych zresztą konstelacjach, okoliczności, kompleksy warunków względnie najstalszych owocnego kulturalnego współpracownictwa.

Owo dopełnienie niezbędne, szukane przez M. v. H. do czysto aktualnych przeżyć, z których niepodobna bez jakiejś interpolacji skonstruować, co jest »naprawdę« wartością dla dziecka, dla łatwowiernego, lekkomyślnego i t. d., na-

suwa się w tak dokonstruowanej wartości potencjalnej, której przyjęcie nie przedstawia się dowolnem, gdyż przemawia za niem ogromna ilość dat doświadczenia społecznego doby dzisiejszej, jak i czerpanego z dziejów.

Widzieliśmy, że wartościowania płyną wprawdzie pierwotnie z gruntu emocjonalnego (w którym niemal od początku wybijają się z różnem u różnych osobników nasileniem skłonności altruistyczne), jednakże od samego zarania tych wartościowań splatają się z niemi akty umysłowe. Są to przedewszystkiem sądy, względnie przekonania o rzeczywistości lub nierzeczywistości tego czegoś niekoniecznie spostrzeżonego, ale także wyobrażonego, w czem znajdujemy, czy też jesteśmy pewni, że znajdowalibyśmy w niem przyjemność lub przykrość. Sądy takie nawet układamy parami, których człony uzupełniają się wzajemnie, o ile tylko mamy potemu czas, swobodną głowę i ochotę, a czynniki tej ostatniej byłoby pożądanem zbadać bliżej eksperymentalnie. Tego rodzaju pary sądów niekiedy podnoszą, a niekiedy obniżają intenzywność pierwotnej emocji. I tu również nastręcza się wdzięczne pole dla dalszych badań. Na tem wszakże nie kończy się jeszcze udział czynności umysłowych w rozwoju wartościowań. W wartościowaniach »przejętych« (wedle nomenklatury Freienfelsa) kierujemy się sądem o wiarygodności osób, od których je przejmujemy (nb. jeżeli nie postępujemy na ślepo naśladowniczo lub z pobudek czysto egoistycznych). Przenosimy dalej wartości z celu na środek, ze skutku na przyczynę, z następstwa na warunek, z cechy na domniemane jej podłoże, poczem nieraz zapominamy o tem przeniesieniu i bierzemy później wartość pochodną za pierwotną. Bardziej jeszcze skomplikowane stadjum umysłowego opracowania wartości nastaje wówczas, kiedy się analizuje złożony przedmiot — zazwyczaj w tym celu, by się przed samym sobą uchronić od zarzutu niespoistości i kapryśności. Wtedy bywa rezultatem wydzielenie poszczególnych elementów, zestawienie ich znaków dodatnich i ujemnych, porównanie doniosłości życiowej każdego z nich z doniosłością innych i nawet osobna, bardzo zresztą prosta, arytmetyka wartości, bilans jej plusów i minusów. Bardzo często jednak, może i w więk-

szości wypadków, takie traktowanie z grubsza ilościowe okazuje się niedopuszczalnem i bezpłodnem wobec odczuwanych nadal konfliktów. W tych razach wysiłek umysłowy wartościującego skierowuje się ku wypośrodkowaniu wartości właściwej, podstawowej. A tutaj, jeżeli dobrze zrozumiałem budowę powiązań teorji Meinonga v. H. i jej konsekwencje, byłoby przejście do wartości słusznej, nadosobistej czy nieosobistej, poprzez pojęcie wartości potencjalnej.

Sprawiedliwość nakazuje przyznać mu, że jasno sobie zdawał sprawę z olbrzymich trudności w myślowem pochwyceniu czegoś absolutnego w tym sensie, iżby warunkowało aktualne przeżycia wartościowe, nie będąc nawzajem od nich zależnem w realnym swym efekcie. Zastrzegł się nawet lojalnie, że każdej wartości nieosobistej towarzyszy, t. j. związana z nią jest jakaś osobista. O stosunku odwrotnym oczywiście mogłaby mówić chyba spekulacja metafizyczna, zupełnie oderwana od doświadczenia. Zmniejszenia zaś owych trudności, których również nie uważam za pokonane całkowicie, niech wolno będzie spodziewać się po założeniu sobie owocnego współpracownictwa kulturalnego jako ideał. Przecząc, jakoby on był tu w naszych na ziemi stosunkach ideałem słusznym, co wychodzi na jedno z jego absolutnością, wyłączalibyśmy się z »societas generis humani«.

Sprawozdania.

J. Albert Faure. *L' Égypte et les Présocratiques 1923. Librairie Stock.* Paris. Małe 8°, str. 167.

W badaniu greckiej filozofii był około połowy wieku XIX taki okres, kiedy to przedwcześnie i bez zebrania dostatecznego materjału usiłowano powiązać poszczególne kierunki i szkoły przedsokratyczne lub wybitniejszych myślicieli z rozmaitemi cywilizacjami i religjami bliższego i dalszego Wschodu, nie wyjmując nawet Indji i Chin i wywodzono z tych źródeł niemal całą treść pitagoreizmu, eleatyzmu i t. d. Temu przesadzaniu postronnych wpływów przeciwstawił Zeller krytykę, po największej części skuteczną i słuszną. Późniejsi jednak badacze zwrócili uwagę na niezaprzeczalne ślady korzystania przez myślicieli greckich z bogatych zasobów wiedzy specjalnej, a zwłaszcza technicznej w Egipcie, Fenicji i Mezopotamii, na pokrewieństwa niektórych nauk filozoficznych ze wschodnimi mitami, np. zdania Anaksymandra o powstaniu człowieka z ryby, która, wyszedłszy na ląd, zrzuciła łuski, z babilońskim Oannesem. Taką ostrożniejszą metodę zestawień i porównań obrał też p. Faure, oczytany w papyrusach egipskich, które w ostatnich dziesiątkach lat zbadano bliżej, a publikacja jego zeszła się z chwilą obudzonego na całym świecie zainteresowania dla najświeższych tam wykopalisk. Sądowi lingwistów musimy pozostawić do rozstrzygnięcia kwestję trafności wywodów etymologicznych, użytych przez autora na poparcie jego poglądów o bardzo wczesnych kontaktach umysłowych Egipcjan z Hellenami jak że Radamantys jest to »Râ dans l'Amenti«, Charon to egipski Karo (barka lub przewodnik), że »Themis« pochodzi od egipskiej bogini sprawiedliwości i prawdy »Ma«, a nawet »Nemesis« ma być jakąś aglutynacją z »Nephthys« i z »Isis«. Tu wskazaną zdaje się być bardzo sceptyczna rezerwa. Więcej już trafia do przekonania uwaga, że systemy kosmologiczne i mitologiczne Egiptu, spisywane wierszami, mają pewne zewnętrzne podobieństwo do wierszowanych również kosmogonij orfickich Epimenidesa i Muzajosa oraz do późniejszych poematów Ksenofanesa, Parmenidesa, Empedoklesa i pitagorejskich, podzielając z nimi kult dla prawdy i dobra, uosabiając niemniej siły przyrody i upatrując w niej rozlane bóstwo. Wszystko to są jednak tylko wstępne próby uprawdopodobnienia, że o ile Grecy przybywali do Egiptu nietylko w celach

handlowych, ale także z chęcią i możnością zaznajomienia się z tamtejszą wiedzą i wierzeniami, mogli napotkać tam niejedno, co się następnie odbiło w tworach ich fantazji i umysłu.

Że Thales był w Egipcie i że się tam wiele nauczył, to zdaje się nie podlegać wątpliwości, że także Pitagoras dotarł do tego kraju w swych wędrówkach, skłonni bylibyśmy uwierzyć wraz z p F., gdyby ta osobistość i jej żywot nie były otoczone takim mrokiem legend Autor zresztą sam podkreśla, jak daleko było geometrom egipskim do wykrycia twierdzenia Pitagorasa, skoro obliczali przekątnię czworoboku w sposób bardzo niedokładny, zapomocą iloczynów z połowy sum boków przeciwległych. Nie zna widocznie godnej uwagi świeżej hipotezy prof. Ganszyńca, wedle której Thalesa na myśl o powstawaniu wszystkiego z wody, naprowadził stan płynny spermy ludzkiej i zwierzęcej. Sądzi zaś, że myśl tę nasunął mu widok, jak w Egipcie wszelka wegetacja, a pośrednio życie ludzi i zwierząt były rokrocznie owocem przyrostu wód w Nilu. Wiąże znów zdanie Thalesa, iż wszystko jest pełne bogów, z przenikniętą tem wierzeniem mitologją egipską. Egipskie »Noun«, »otchłań ziejąca« uchodzi mu nietylko za dokładny odpowiednik greckiego chaosu, ale i za zarodek Anaksymandrowskiego pierwiastka nieokreśloności i nieskończoności (Apejron). Najbardziej interesujące są próby wykazania cytatami z »Księgi umarłych« i z innych tekstów, przełożonych przez Vireya w jego »Religion de l'ancienne Egypte«, dalej zawartych w dziełach Moreta »Mystères Egyptiens«, Pierreta »Le livre des morts«, De Horracka »Livre des respirations«, Sourdille'a »Hérodote et la religion de l'Égypte«, wreszcie Bailleta »Introduction à l'étude des idées morales dans l'Égypte ancien« — mianowicie, że wiara w wędrówkę dusz (metampsychozę) była u Egipcjan bardzo silna, pomimo ich wydoskonalanych przez wieki sposobów konserwowania śmiertelnej powłoki bytu jednostkowego, które przytaczano niejednokrotnie jako argument przeciw przypuszczeniu u nich tej wiary. Gdy dusza mówi sama o sobie w »Księdze umarłych«, że jest lotosem wykwitłym na słonecznem błonie, że się przemienia w feniksa, jaskółkę, węża, krokodyla, nie przyłącza się autor omawianej tu książki do takiej interpretacji tych wypowiedzeń, która umieszczała owe przemiany w świecie pozagrobowym i brała je w sensie mniej lub więcej przenośnym, obrazowym. Ale przy pomocy innego jeszcze tekstu, w którym zmarły powiada wyraźnie: »abym odbył wszystkie upragnione przekształcenia we wszystkich miejscach, w jakich się podoba mojej marze (zdwojeniu)« i kombinując to z panteistycznem przeniknięciem przyrody przez boskie i duchowe pierwiastki w tej religji, odnajduje w owych zwrotach znaczenie równające się z metampsychozą pitagorejską. Nie daje jednak jasnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego Egipcjanie przywiązywali taką wagę do ochrony zwłok przed rozkładem. W pewnej mierze przybliża się do rozwiązania tej kwestji na gruncie bronionego przez niego poglądu ta część książki, która omawia filozofję Heraklita i stara się także wykazać w jego fragmentach, dotyczących pośmiertnego bytu duszy oddźwięki wierzeń egipskich. W szczególności podnosi tam, że ta

religja przyjmowała kilka szczebli bytu psychiczno duchowego: coś, co jest prostem odbiciem organizmu, jego zdwojeniem, marą lub cieniem (»Ka«), dalej duszę o esencji bardziej duchowej i oddzielającej się od materji (»Ba«), która miała ulatywać poza grób, w krainy zachodnie i stawać przed trybunałem Ozyrysa i wreszcie pierwiastek świetlany duszy, jej przewodnika umysłowego, inteligencję, jednoczącą się po śmierci ze swem źródłem wieczystem, z Bogiem rozpostartym we wszechświecie (»Khou«). Nieśmiertelność tego trzeciego pierwiastka niema charakteru osobistego, podobnie jak u Heraklita wszystko powraca w pewnych odstępach czasu do powszechnego praognia w światowym pożarze. Dusza drugiego rodzaju może utrzymywać się niezależnie od stanu opuszczonego przez nią ciała, odbywać wędrówki i z nią to zestawia p. F. dusze, które według Heraklita zachowują (nb. do czasu) byt odrębny, a nawet »wąchają w Hadesie«. Dusza, będąca tylko odbiciem ciała, ginie wraz z jego rozłożeniem się. To przekonanie tłómaczyłoby nam, dlaczego Egipcjanie balsamowali zwłoki. Zresztą jeden tylko mocniej przekonywujący rys wspólny filozofji Heraklita z wytworami wierzeń egipskich uwydatnił autor w papyrusie Boulaga treści moralnej nr 4, zawierającym następujący ustęp: »Bieg rzeki odmienił się w porównaniu z latami poprzedniemi, inny kierunek przybrała w roku następnym. Wielkie oceany wysychają. Brzegi stają się przepaścistymi. Nie było człowieka, któryby miał tylko jeden zamiar (t. j. stałego). Oto odpowiedź mistrzyni życia«. Godne zastanowienia się są jeszcze uwagi o pokrewieństwie znaczenia między egipskiem »Ma-Kherou«, wyrażającem jedność prawdy — rozumu — sprawiedliwości z twórczem Słowem, a Logosem Heraklita, gdy się zwłaszcza zważy, że w pięćset lat później właśnie w Egipcie rozwinął Philon swą teorję o Logosie. Czy jednak przyroda Egiptu i jego urządzenia, sztuka, cała kultura, nadawały się osobliwie do tego, by Heraklitowi poddać jego główny pomysł o powszechnem prawie zmienności, o tem ośmielilibyśmy się powątpiewać. Co do dalszych prób przeprowadzenia analogji, jak z przeciwnikiem politeizmu Ksenofanesem, z Anaksagorasem i Empedoklesem, to wyniki ich są jeszcze problematyczniejsze. Ksenofanesa zbliżałoby do religji egipskiej chyba to, że jego Bóg »Jedno i wszystko« jest podobnie obecny całemu wszechświatowi, jak najwyższe bóstwo Egipcjan i że ma tesame przymioty moralne, jest jednakże istnością skończoną. Empedoklesa Sfairos, rozprzęgający się skutkiem działania nienawiści i napowrót skupiający przez miłość, przypomina autorowi Ozyrysa posiekanego przez Typhona i odzyskującego dzięki Izydzie jedność i życie, ale dopiero na drugim świecie. Anaksagorasa »umysł« wreszcie miałby analogiczny z nim ekwiwalent w »wiedzącym, doskonałym, twórczym« Râ, który się wyłonił z otchłani niebieskiej. O atomistach już zgoła nieprzypuszcza p. F., by swą główną koncepcję zawdzięczali Egiptowi. Sądzi tylko, że Demokryt zebrał tam wiele wiadomości przydatnych mu do rozbudowy systemu.

Jak widzieliśmy, porusza dziełko p. F. szereg interesujących problemów. O trafności ich rozwiązania może jednak bez zastrzeżeń zawy-

rokować jedynie kompetentny egiptolog, a niektóre z wywodów nasuwają poważne wątpliwości już obeznanemu do pewnego stopnia ze źródłami do dziejów greckiej filozofji przed Sokratesem.

W. Rubczyński.

Paul Vulliaud: *La Kabbale juive. Histoire et doctrine.* Paris 1923. 2 t., str. 516 + 456.

Praca A. Franck'a (La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux. Paris 1843, 1889, 1892 poprawione przez I. Levi'ego) była przez długi czas klasyczną w dziedzinie kabały żydowskiej. Nie straciła ona swego znaczenia pomimo ukazania się późniejszych dzieł kabale poświęconych (Papus, Carppe, Bischoff); ale bezwątpienia, są one coraz bardziej szczegółowsze i wszechstronniejsze.

O kabale żydowskiej posiadamy naogół niewielkie, a przytem często powierzchowne pojęcie. Autor rozpatrywanej książki słusznie wyrzuca dawniejszym pisarzom chrześcijańskim a nawet niektórym żydowskim (nacjonalistom) mylne lub niewłaściwe poglądy i twierdzenia o istocie, nauce i historji kabały żydowskiej. Sądzi on, że ignorancja ta wobec wielkiego znaczenia, jakie kabała posiadała w czasach dawniejszych, a również posiada wśród dzisiejszych warstw żydowskich, a szczególniej znanych najbardziej u nas — chasydów, nie powinna być tolerowana. A ponadto, jako zachętę do zapoznania się z kabałą, autor dodaje, że badanie jej rzuca dużo światła przy badaniach religji, archeologji żydowskiej, początków chrześcijaństwa, historji filozofji.

Dosłownie kabała znaczy — podanie, tradycja. Właściwie zaś oznacza naukę, która się przechowywała i była przekazywana tradycyjnie, ustnie, jako przeciwstawienie do zakonu pisanego. W późniejszym zaś czasie pod tą nazwą rozumiano mistyczne nauczanie rabinów żydowskich bądź to teoretycznego, bądź też praktycznego charakteru. Inną nazwą, którą często temu nauczaniu dawano, jest »mądrość ukryta« (chokmah mistara), albowiem nie była dostępna dla wszystkich, ale tylko dla wtajemniczonych.

Nauka kabalistyczna składa się z dwóch części — teoretycznej i praktycznej. Kabałę teoretyczną albo spekulatywną można nazwać pod pewnym względem filozofją religijną, zajmuje się ona bowiem poznaniem przyczyny pierwszej i stosunku jej do świata, rozważa naturę i zadanie człowieka, aniołów, koniec wszystkich rzeczy (eschatologja). Kabała zaś praktyczna ma więcej charakter mistyczny, częste są dociekania nad znaczeniem liczb, liter, przez co jest zbliżona do magji.

Teoretyczne nauczanie kabalistyczne musiało się rozwijać przez czas dłuższy, kabała przeto nie jest jednolitym systemem, pełno w niej sprzeczności, które są przyczyną różnych poglądów wśród badaczy. Nie może też być mowy o jednolitej metodzie: twierdzenia opierają się na fantastycznych kombinacjach znaków, liter, bynajmniej zaś na obserwacji zjawisk lub logicznem rozumowaniu; charakterystyczne tylko jest pewne

dążenie do uprzystępnienia metafizycznych poglądów przez przykłady z życia rabinów i porównywanie ze zjawiskami życia codziennego.

Teoretyczne poglądy kabały tak się przedstawiają w streszczeniu: Bóg jest początkiem i źródłem wszystkiego na świecie; jest On nieskończony, zawiera w sobie wszystką doskonałość i wszelki byt. Najczęściej bywa On określany jako *En sof*. Wyrażenie to wielu wykłada jako zaprzeczenie bytu — »*non ens*«, ale według Vulliaud'a takie rozumienie jest błędne. Nazwa ta wyraża raczej negację skończoności, a więc oznacza: nieskończony, nieograniczony. Często też Bóg jest nazywany »nicością nicości«. Nazwy zaś te są stosowane do Boga, albowiem Bóg jest niepojęty i sam w sobie niepoznawalny O Bogu wystarczy zadowolić się tylko pytaniem: kto? — Choć niepojęty, Bóg przez stworzenie i w stworzeniu przyjął formę poznawalną, można więc Go poznać przez poznanie jego przymiotów i dzieł stworzenia. Pomiędzy Bogiem, jako istotą nieskończoną i niezmienną i pomiędzy światem, jako bytem skończonym, ograniczonym i różnorodnym w swych zjawiskach, nie może być bliskiego kontaktu i dlatego kabała stawia między nimi dziesięć metafizycznych istot pośrednich, t. zw. defiroth. Co to są sefiroth? Poglądy badaczy są różne, a Brucker pisał: »facilius gryphis jugentur equi, et quadrata aptabuntur rotundis, quam divertissimae de sephirarum sensu et significatione opiniones inter se conciliabuntur«. Nasz autor tak wyjaśnia: określenie sefiroth jest wielorakie, zależy ono od tego, w jakim porządku je badamy. W porządku poznania — to dziesięć świateł, które umysł oświecają; w porządku imion — są to nazwy dziesięciu przymiotów Boga; w porządku objawienia — to dziesięć objawów, w których istota boska daje się poznać, to dziesięć »szat«, któremi jest ona osłoniona; w porządku kosmogonicznym — to dziesięć słów, przez które Bóg stworzył świat, dziesięć tchnień, któremi go porusza i ożywia; w porządku stosunku Boga do świata — to dziesięć stopni, po których Bóg zstępuje i po których wstępuje się do Niego. Ogólnie zaś w innem miejscu tak je określa: są to istoty pośrednie, pochodzące z przyczyny pierwszej, ktora w nich jest wylana i którą one przedstawiają; są one zwierciadłem prawdy bożej i analogją istoty najwyższej. — Stosunek tych sefiroth do przyczyny pierwszej jest dowodem, że wielu badaczy, idąc za Franck'em, widzi w nauce kabały zabarwienie panteistyczne. Franck na podstawie tekstów dowodził, że kabała mówi o emanacji świata, jedności substancjalnej świata z Bogiem. Ale nasz autor kategorycznie temu przeczy, w czem zgadza się ze zdaniem nawróconego rabina Dracha (La Kabbale vengée de la fausse imputation de panthéisme d'après la simple exposé de la doctrine. Paris 1864). Zupełnie słusznie, albowiem zasadnicza nauka kabały o Bogu i świecie jest oparta na opowiadaniu biblijnem, gdzie mowa jest o Bogu, jako o Stwórcy świata. Wśród autorów kabalistycznych, powiada on, tylko jeden Kandja, autor późniejszy (XVI w.) nauczał o wieczności świata, w dziełach zaś dawniejszych kabalistów rozróżniane są pojęcia istoty nieskończonej i wiekuistej od substancji ograniczonej i stworzonej. Tej ostatniej są dawane rozmaite nazwy symboliczne, jak np. Reszith (początek), Diukna (forma), Kethra (korona) etc. Jeżeli zaś można

mówić o emanacji w kabale wogóle, to właśnie o tej tylko substancji skończonej, stworzonej. To zaś nie jest panteistyczną doktryną.

Oprócz sefiroth pomiędzy Bogiem i światem występują, jako pośrednie pojęcia, *metatron* i *szekinah*. Co do pierwszego, kabała uczy: metatron (gr. meta throns (?), etymologja niepewna) jest sługą Boga, przełożonym w jego przybytku; jest on źródłem stworzeń Boga, panującem nad wszystkiem, co mu jest podległe; święty dał im władzę nad wszystkiem wojskiem. Co się zaś tyczy Szekinah, etymologiczne znaczenie wyrazu wskazuje, iż wyraża on obecność Boga w świecie. Kabaliści zaś tłumaczą symbolicznie, t. j. o zasadzie, planach opatrznościowych, według których Bóg stworzył świat. Niektórzy badacze dawniejsi porównywali szekinah z Logos platońskiem lub św. Jana Ewangelisty, ale autor wykazuje bezpodstawność takiego zdania. Szekinah bowiem, według niego, jest jakby syntezą sefiroth. W istocie rola i czynność obydwu są jednakie.

Pod względem poglądów dogmatycznych można wyciągnąć z ksiąg kabalistycznych jakiś sens i przewodnie idee, natomiast mistyczno-magiczne poglądy nie dadzą się tak łatwo skoordynować. Mistycyzm żydowski jest zupełnie różny od mistycyzmu innych religij; wkracza on więcej w dziedzinę wiedzy, usiłując zapomocą znaków, literek, poznać tajemnice Boże i świata; ale jednocześnie jest on świadectwem nieokiełznanej fantazji rabinów żydowskich. Punktem oparcia jego są znane od czasów R. Akiby (a może nawet wcześniej) kombinacje liczbowe i znakowe poszczególnych liter, wyrazów lub zdań w Piśmie św. Przypuszczano bowiem, że Pismo św., oprócz znaczenia literalnego, zawiera jeszcze sens głębszy, mistyczny, ukryty w poszczególnych literach... Poszukiwano go w trojaki sposób, nazywany: temurah, gematrja, notarikon. Według *temurah* zamieniano odpowiednie od początku i końca litery w wyrazie, a powstający stąd nowy wyraz dawał ów ukryty sens; według *gematrja*, oceniano wartość liczbową wyrazu, podstawiając na jego miejsce inny o równoważnej wartości liczbowej; w *notarikon* uważano poszczególne litery wyrazu za inicjały innych wyrazów, które dowolnie dobierano. Zapomocą tych trzech sztucznych kombinacyj odnajdywano najfantastyczniejsze zdania i twierdzenia w Biblji, uważając je za ukryte przez Boga, a teraz odkryte przez wtajemniczonych. Przedmiotem kombinacyj takich było całe Pismo św., ale najbardziej rozważano dwa opowiadania, t. j. o stworzeniu świata i cudowne widzenie Boga przez Ezechiela proroka, które nazywano Maaseh Bereszith i Maaseh Merkabah.

Poglądy i nauczanie kabalistyczne rozwijały się przez długi czas w kołach wtajemniczonych. Niewątpliwie krótsze lub dłuższe notatki musiały kursować oddawna. Jedną z pierwszych ksiąg, w której zostały zebrane te notatki, mające za przedmiot wykład o powstaniu świata, była *Sefer Jecirah* t. j. księga stworzenia. Data jej powstania nie jest pewna. Większość badaczy mówi o późniejszem pochodzeniu: jedni sądzą, że powstała w VI—IX w. po Chr., inni przyjmują czasy Chrystusowe. Autor zaś jest zwolennikiem dawnego jej pochodzenia; jako prawdopodobnego autora uważa głośnego R. Akibę (II. w. po Chr.), którego traktat o znakach jest bardzo do niej zbliżony, ale przytacza też tradycję żydowską,

że księga ta była znana już w VI w. przed Chr., co przyjmuje za możliwe, tembardziej, że tekst pierwotny jest nieznany, a dzisiejsze rękopisy mają sporo warjantów. Treścią tej księgi jest wyjaśnienie początków świata. Początek ten przyznany jest Bogu, który »stworzył 32 drogami cudownemi swój świat w 3 księgach: księga właściwa, liczba i słowo: 10 sefiroth i 22 litery alfabetu etc. (?). Wyjaśnianie tych liczb i poszczególnych liter opowiadania w różnych ich kombinacjach wypełnia całość księgi. Bez specjalnych komentarzy księgi tej czytać nie można, a i uczone komentarze (Capelli, Lambert) nie wiele światła dadzą czytelnikowi.

»Kluczem jednak tajemnic nieba« jest, według kabalistów, *Zohar* czyli księga światła. Pod względem formy jest to komentarz (midrasz) do Pięcioksięgu, ale poruszane są w nim wszelkie możliwe zagadnienia. Carppe nazywa go wielkim rynkiem idei, gdzie towary najdroższe i najpośledniejsze są wystawione z jednaką starannością, sprzedają się po tej samej cenie, gdzie nawet perły najczystsze są w oprawach najobrzydliwszych..« To nie jest przesadą. Antykabaliści w ostrych słowach wyrażają się o Zoharze. Schechter pisze: »jest w tej księdze dziwna mieszanina dobra i zła«. Toteż uważają tę księgę za późniejszy wytwór żydowstwa pochodzący z XIII—XIV w. Nawet wielu badaczy żydowskich jest zdania o późniejszem pochodzeniu Zoharu. Autor nasz jednak zbija po koleji przytaczane dowody i przez porównanie poglądów, tekstów współczesnych wykazuje, że Zohar musiał być napisany conajmniej w II. w. po Chr. Utrzymuje on, że autorem jego był Szymon ben Jachaj, uczeń Akiby. Podane argumenty nie są przekonywające. Jako prawdopodobne przypuszczać można, że niektóre części Zoharu mogą być wcześniejszego pochodzenia, wiadomo bowiem, że tajemnicze nauczanie ma zwykle długą historję; jednak w dzisiejszej formie Zohar był opracowany później. Wielu badaczy przyjmuje, że właściwym autorem czy redaktorem był Mojżesz z Leonu. Tak Franck, Carppe.

Zohar wśród uczonych żydowskich stał się kanoniczną księgą mistyki kabalistycznej, wywierał też wielki wpływ na umysły żydowskie. Wśród późniejszych kabalistów zasłynęli w XVI w. Mojżesz b. Jakób Kordovero, Izaak Lurja, Chajim Calabrese, w Polsce - Matathiasz b. Salomon Delakrut, Natan b. Salomon Spiro — rabini krakowscy. Wpływ Zoharu był widoczny nawet na szersze warstwy żydowstwa, szczególniej pod względem aspiracji mesjańskich, czego dowodem wystąpienia Szabbataj Cewi, który ogłosił się za Mesjasza (XVII w.), w Polsce zaś — Jakóba Lejbowicza (Franka), Baalszema, założyciela dzisiejszych chasydów, którzy tych, co nie przyjmują Zoharu za księgę świata, nazywają apikoros, t. j. bezbożnikami.

I wśród chrześcijańskich pisarzy Zohar budził zaciekawienie. Dawniejsi (Pic de la Mirandole, Raym. Martini), przyjmując starożytność Zoharu, szukali w nim potwierdzenia prawd chrześcijańskich; znajdowali w nim np. poglądy o Trójcy (trzy pierwsze sefiroth), o Mesjaszu, jego cierpieniach (por. Knor z Rozenroth, Kaballa denudata), ale tego rodzaju zapatrywania nie mogą być poważnie traktowane. Inni autorowie mówią

nawet o wpływach chrześcijańskich na niektóre zapatrywania kabalistyczne. co nie jest wykluczone.

W końcu autor omawia sprawę początków kabały. Wśród badaczy panują najrozmaitsze poglądy o początkach nauki kabalistycznej, jak również o wpływach, którym ona ulegała w swym rozwoju. Naogół przyjmują za prawdopodobne, że po niewoli babilońskiej (V w. przed Chr.), mogły być pierwsze zarodki mistycznego nauczania; warunki ówczesne zmuszały niejako do rewizji dotychczasowych swych poglądów, a klęski ostatnie skierowały umysły na drogę mistyki. Charakter jej był swojski, ale wpływ babiloński mógł się zlekka zaznaczyć. W dalszym jej rozwoju odbiły się niewątpliwie wpływy Pitagorejczyków (znaczenie liczb), Essenczyków, gnostyków etc. Inni autorowie widzą w kabale żydowskiej wpływy egipskie, perskie, hinduskie, greckie etc., ale przyznać trzeba, że sprawa tych wpływów jest bardzo problematyczna, albowiem pewne analogje nie są dostatecznym dowodem tożsamości nauki lub przynajmniej ich pokrewieństwa. Autor nasz w ostry sposób zwalcza powyższe twierdzenia o obcych wpływach na nauczanie kabalistyczne. Widzi on tylko lekkie analogje, które nie upoważniają do wniosku o wpływach, natomiast wysuwa i podkreśla wielkie różnice w nauczaniu kabały i nauk mistycznych innych narodów, co, według niego, jest dostatecznym dowodem oryginalności żydowskiej kabały. Co się zaś tyczy jej początków, autor przyjmuje twierdzenie tradycyji kabalistycznej, która w patrjarchach — Abrahamie, Izaaku, Jakóbie widzi pierwszych kabalistów, a nawet sięga czasów pierwotnych, — uważając pierwotne objawienie Boga Adamowi za początek nauki kabalistycznej. Takie stanowisko żadną miarą nie da się utrzymać.

Autor powiada, że nauczanie kabalistyczne rozciąga się na wszystko, co jest przedmiotem badań i wierzeń człowieka, ale w pracy swojej, pomimo prawie tysiąca stronic, nie wyczerpał on wszystkich zagadnień, z kabałą związanych Nie poruszył on np. zagadnień moralnych, psychologicznych, antropologicznych. Ale pomimo to o pracy jego można powiedzieć. że jest sumienna. gruntowna. że świadczy o wielkiej znajomości rzeczy. Przedstawienie jest naogół jasne i proste. Jako jednak kabalista, mający na celu bronić kabałę przeciwko antykabalistom, jest w znacznym stopniu jednostronny. Z rozmaitych i często sprzecznych poglądów i twierdzeń wybiera on tylko te, które są ku chwale kabały, tymczasem oprócz dobra. jest w niej też wiele zła i fałszu.

X. Archutowski.

Książki i czasopisma nadesłane do redakcji.

G. W. Hegel. *Begriff der Religion.* Herausgegeben von G. Lasson. Der philosophischen Bibliothek Bd. 59. Leipzig. Felix Meiner.

G. W. Leibniz. *Die Theodicee.* Neu übersetzt von A. Buchenau. Der philosophischen Bibliothek Bd. 75. Leipzig. Felix Meiner.

Przegląd Filozoficzny. Warszawa. Rocznik 28. Zeszyt I—II. W. Rubczyński. Zagadnienie rozwoju stosunków między normą a wartością. — T. Zieliński. Powstanie grzechu w świadomości starodawnej Grecji. — H. Elzenberg. Etyka wyrzeczenia. — H. Greniewski. Próba dedukcyjnej teorji przyczynowości. — Sprawozdania.

Ruch filozoficzny. Lwów. Tom IX. N. 1 i 2.

Głosy w sprawie słowiańskiego zjazdu filozoficznego. — Sprawozdania. — Przegląd czasopism.

Buletyn Koła psychologicznego. Rok 1924—25. N. 2. 1925. Warszawa.

The international Journal of Ethics. The University of Chicago Press. — Chicago Ill.

Vol. XXXIV July 1924. Roy Wood Sellars The Emergency of Naturalizm. — C. Delisle Burns. Labor and the League. — Adolfo Posada. The League of Nations a Process. — R. F. Swift. Security of Modern Life. — E. F. Albertsworth Current Religious Thought and Modern Juristic Movements. — Norman Boardman. The Ethics of the Problem. — Notes.

The Monist. Chicago. The Open Court Publisking Co.

Vol. XXXV. N. 2. Kant Commemoration Number.

Mind a quarterly Review. Edited by G. E. Moore.

Vol. XXXIV. N. 134. A. C. Ewing The Relation between Knowing and its Object. — R. G. Collingwood. Plato's Philosophy of Art. — J. H. Muirhead. Brandley's place in philosophy. — I. S. Stocks. Epicurean Induction. — S. A. Reid. Religion Metaphysics and Practice. — Discussion. — Critical Notices. — New Books.

Rivista di filosofia. Organo della societa filosofica italiana. Anno XVI. N. 1. — Rodolfo Mondolfo. Beccaria filosofo. — M. G. Sittignani. Il dilemma leopardiano. — Eugenio di Carlo. Diritto e forza. — Raffaello del Re. Il nuovo realismo in America. — Recensioni. — Dalle Riviste.

Journal de psychologie. Felix Alcan. Paris.

XXII. Année N. 4. H. Breuil. Les origines de l'Art. — Fr. Paulhan. L'influence psychologique et les associations du présentisme. — Ch. Blondel. Psychologie pathologique et sociologie. — J. Vinchon. Délire prophétique et déséquilibre imaginatif. — Analyses et Comptes Rendus.

XXII. Année N. 5. P. Janet. Les états de consolation et les extases. — A. van Gennep. Le cycle céremoniel du carnaval et du carême en Savoge. — G. H. Luquet. Le motif du cavalier dans l'art primitif. — C. Chamié. Remarques sur le problème de la memoire.— Sociéte de psychiatrie de Paris.

The Journal of philosophy. *Columbia University.* New York.

Volume XXII. N. 9. April 23, 1925. — H. Klüver. The Problem of Type in Cultural Science Psychology. — J. R. Kantor. The Significance of the Gestalt Conception in Psychology. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

N. 10. May 7, 1925. — William A. Hammond. James Edwin Creighton. — Katherine Gilbert. James E. Creighton as Writer and Editor. — D. W. Prall. Essences and Universals. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Scientia. Rivista internationale di sintesi scientifica. Bologna.

Vol. XXXVII. N. CLVII. — 5 — F. Cajori. Indivisibles and »Ghosts of Departed Quantities« in the History of Mathematics. — B. Kuzera. Problemas de la fisica del átomo. — A. Labbé. L'àllélogénèse et l'heredité. — R. Michels. Le tendenze anti-europeè nel commercio et nell'industria del depoguerra. — Comptes Rendus. — Revu des Revues.

Vol. XXXVII. N. CLVIII. — 6. A W. Stewart. The classification of Atoms. — F. Vercelli. La meteorologia come scienza. — W. Bechterew. Principes de réflexologie pathologique. — A. D. MacLaren. L'Europe marche-d'elle maintenant vers un veritable concert? — Comptes Rendus. — Revue de Revues

Monistische Monatshefte. Hamburger Verlag.

Mai Heft 1925. — M. Deri. Die psychologie des Glaubens und Unglaubens. — A. Drews. Der werdende Gott. — H. Schmidt. Anwort. — T. Hartwig. Ecclesia innocens. — A. Franck. Berliner Intellektuelle und wir. — F. Linke. Max Hermann Baege zum 11 Mai 1925. — Rundschau.

Juni Heft. 1925. — T. Hartwig. Zum Hamburger Lehrertag. — A. Hertzberg. Die Wurzel des Völkerhasses. — M. Hirsch. Das Problem der Ordnungsherrschaft — Emil Dosenheimer. Der Zusammenbruch der alten Weltanschauung. — Rundschau.

Przegląd Wszechpolski. Miesięcznik. Warszawa. Rok IV. N. 4 i 5.

Przegląd Warszawski. Warszawa. Rok V. Zeszyt 42. 43.

Przegląd Współczesny. Kraków. Rok IV. N. 37. N. 38.

Przegląd pedagogiczny. Kwartalnik. Warszawa. Rok XIV. Zeszyt 1.

Przyjaciel szkoły. Dwutygodnik. Poznań. Rok IV. N. 7. 8. 9. 10.

Sprawy szkolne. Kwartalnik. Warszawa. Rok I. N. 2.

Oświata polska. Warszawa. Rok II. N. 2.

Sprawy Towarzystwa nauczycieli szkół średnich i wyższych. Tygodnik. Warszawa. R. XLIV. N. 20—29.

Nowiny naukowe. Warszawa. Rok I. N. 1.

Mikołaj Łosski.

Intuitywizm i spółczesny realizm anglo-amerykański.

Intuitywizm i spółczesny realizm są to dwa kierunki w gnoseologji identyfikujące się wzajemnie w najistotniejszym punkcie: oba twierdzą, że rzeczy świata zewnętrznego i wogóle przedmioty, wykraczające poza zakres indywidualności poznającego podmiotu, wchodzą do widnokręgu świadomości poznającego indywiduum same, w oryginale i dlatego są poznawane tak, jak one istnieją, niezależnie od aktu wiedzy.

Prof. Mikołaj Łosski wygłosił w Warszawie 3—6 marca r. b. kilka odczytów na zaproszenie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego. Pierwszy z odczytów publicznych ma znaczenie zasadnicze i orjentacyjne, określa bowiem stanowisko intuitywizmu M. Łosskiego wobec zbliżonego do niego pod pewnym względem neo-realizmu anglo-amerykańskiego. Mamy tu więc zestawienie dwu najnowszych kierunków w filozofji. Na tle tego zestawienia daje się poznać w ogólnych zarysach istota filozofji M. Łosskiego; tu bowiem w jednym rzucie podaje on całokształt swej filozofji. Daje on tu obronę metafizyki wogóle i substancjonalności jaźni — w szczególności.

Podając do druku pierwszy ten artykuł, zaznajamiający z filozofją M. Łoskiego, musiałbym dać o nim samym ogólne wiadomości, jednak tu tego nie czynię, ponieważ w krótkim czasie w »Przeglądzie filozoficznym« ukaże się artykuł o filozofji rosyjskiej spólczesnej, w którym główne miejsce zajmują wiadomości o M. Łosskim i jego filozofji. Tu zaś wystarczy podać, że M. Łosski jest to najwybitniejszy z filozofów rosyjskich; przebywa obecnie na emigracji i wykłada na uniwersytecie rosyjskim w Pradze czeskiej, skąd przyjeżdżał do Warszawy na zaproszenie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego.

Podaję tu streszczenie tego pierwszego wykładu oparte na autoreferacie. *Prof. Tomasz Parczewski.*

Nazwa »intuitywizm« jest utworzoną od właściwości subjektywnej (podmiotowej) strony wiedzy, od słowa »intuicja«, które oznacza zdolność subjektu bezpośrednio oglądać przedmiot; nazwa »realizm« jest utworzona od właściwości objektywnej strony wiedzy; wskazuje ona na to, że przedmiot, który świadomość ma na względzie, jest to byt, taki jak on istnieje w świecie, niezależnie od skierowanego nań aktu wiedzy.

Intuitywizm istnieje w bardzo rozmaitych odmianach: wystarczy wskazać w literaturze spółczesnej np. na intuitywizm Bergsona, intuitywizm Łosskiego, intuitywizm Franka, ażeby to stwierdzić. Tak samo i realizm istnieje w bardzo rozmaitych formach, że przytoczę tylko następujące jego rodzaje, nie mając pretensji do kompletności: neo-realizm sześciu autorów książki »The New Realizm«, zbliżony ku niemu jest B. Russel w swej książce »The Analisis of Mind« 1921 r.; realizm S. Alexander'a, I. Laird'a; realizm krytyczny G. D. Hicks'a i szeregu filozofów amerykańskich. Twierdzenie, że przedmiot świata zewnętrznego wchodzi do świadomości poznającego subjektu w oryginale, może być rozwinięte w formie zupełnie zrozumiałej i może być obronione przeciwko wielu nieporozumieniom nie inaczej, jak na zasadzie określonej teorji o subjekcie (podmiocie), objektach poznawanych i o budowie całego świata, w którym możliwym jest taki zadziwiający wzajemny stosunek, jak obserwowanie przez jedną istotę oryginalnego (podlinnowo) bytu innej istoty.

Przed dwudziestu laty, kiedym pisał swą księgę »Uzasadnienie intuitywizmu«, uważałem, że teorja o intuicji daje podstawę do pogodzenia najbardziej rozbieżnych ze sobą jednostronnych teoryj o świecie, do syntezy wszystkiego wartościowego, co wypracowane było przez rozmaite szkoły filozofji. Jednak rzeczywisty rozwój tych teorji daje obraz całkiem odmienny. Odpowiadając na pytanie o warunkach możliwości wiedzy bezpośredniej, intuitywiści i przedstawiciele różnych form realizmu dali szereg teorji, które się głęboko różnią między sobą w najistotniejszych punktach całego światopoglądu i zarazem czasami rażąco podobnych do siebie w szczegółach. Nie mogę tu rozpatrywać wszystkich

stron zgodności i rozbieżności między temi teorjami. Tematem mego referatu będzie tylko rozpatrzenie dwu przeciwnych rozwiązań w punkcie o tyle istotnie ważnym, że rozbieżność co do niego prowadzi do dwu światopoglądów (całkowicie) nawskróś przeciwnych.

Intuicja byłaby niemożliwą, gdyby świat składał się z substancyj całkowicie izolowanych pod względem swego bytu, t. j. nie mających w treści swego bytu żadnego aspektu, tożsamego z innemi substancjami i będących wyłącznie nosicielkami swych stanów i procesów. Wszystko jedno, czy to będą atomy Demokryta, czy monady Leibniza. Dla jednej z takich substancyj niemożliwem jest bezpośrednie widzenie bytu i procesów innej substancji.

Filozof, odrzucający teorję o zamkniętych w sobie substancjach, wobec faktu wiedzy bezpośredniej, ma przed sobą dwie wręcz przeciwne drogi: może on przyznać, nie odrzucając substancjalnej jedni subjektu, że on jest włączony do jeszcze wyższej organicznej jedni całości świata, lub też odwrotnie, — może on odrzucić jednię subjektu, objaśnić go jako »wiązankę elementów« (bundle) i rozpatrywać wiedzę o przedmiocie świata zewnętrznego, jako przyłączenie przedmiotu do tej wiązanki, która stanowi poznające indywiduum.

Pierwszy światopogląd organiczny twierdzi, że całość jest bytem zasadniczym, a elementy, które dają się odróżnić w jej składzie, o ile są jej częściami, są pochodnymi od całości i od niej zależnymi. Drugi światopogląd, nieorganiczny, przeciwnie, twierdzi, że elementy są bytem zasadniczym, niezależnym, a całość, która je w sobie zawiera, jest pochodną i zależną od swych elementów.

Intuitywizm zawsze bywa połączony ze światopoglądem organicznym. Takim jest np. intuitywizm Bergsona, takim — intuitywizm w filozofji rosyjskiej u W. Sołowjewa, S. Trubeckoja, E. Trubeckoja, M. Łoskiego i S. Franka. To samo znajdujemy i u filozofów dawniejszych: u Szellinga np. natura jako przedmiot intuicji intellektualnej jest całością organiczną; tak samo u Hegla — świat, jako przedmiot spekulacji konkretnej (konkretna spekulacja u Hegla — to intuicja) jest całością organiczną.

Inne tendencje znajdujemy u niektórych przedstawi-

cieli realizmu spółczesnego. Wielu z nich chce rozwinąć teorję o bezpośrednim postrzeganiu świata zewnętrznego na zasadzie światopoglądu nieorganicznego. Poprzednik realizmu spółczesnego E. Mach, który stworzył realizm sensualistyczny (zadziwiające połączenie dotychczas, zdawało się, niepołączalnych kierunków) doszedł do swej teorji o świadomości (wiedzy) w sposób następujący: »gdyby ktoś zaczął rozpatrywać (swe) »ja«, jako jednię realną, to nie uniknąłby dylematu następującego: musiałby on przeciwstawić tej jedni świat istot niepoznawalnych (co byłoby zupełnie bezsensownem), lub rozpatrywać cały świat, zawierający w sobie »ja« innych ludzi, tylko za coś, co się zawiera w naszem ja« (na co wątpliwem jest, żeby się kto na serjo zdecydował).

Stąd Mach doszedł do myśli, że człowiek poznający nie jest jednią substancjalną, tylko wiązanką czuć, materjalne rzeczy świata zewnętrznego tak samo są niczem więcej, tylko wiązankami czuć; w tym świecie słabo i w sposób zewnętrzny połączonych agregatów nic nie przeszkadza dowolnemu elementowi materjalnej rzeczy, pozostając pod jednym względem częścią tej rzeczy, stać się pod innym względem czasowo częścią kompleksu świadomości ludzkiej. Te teorje, powstałe na gruncie nieorganicznego światopoglądu, szczegółowo są rozwinięte przez neorealistów. Osobliwie jaskrawo nieorganiczny charakter światopoglądu wyrażony jest w utworach E. Holt'a, B. Perry i zbliżonego do nich pod pewnymi względami B. Russel'a.

Inni realiści w większości wypadków nie wypowiedzieli jeszcze dostatecznie wyraźnie ogólnych zasad swego światopoglądu. Nareszcie trzecia grupa: np. G. E. Moore, D. Hiks, S. Alexander mogą być zaliczeni do zwolenników organicznego pojmowania świata, albo przynajmniej są zbliżeni ku niemu.

W założeniu mego referatu leży wyraźnie wypowiedziane przeciwieństwo: intuitywizm, związany ze światopoglądem organicznym, i ten realizm, który stanowczo opiera się o nieorganiczną teorję świata. Jednak przytem będę mówił i o tych rodzajach realizmu, które zajmują położenie pośrednie. Robiąc przeciwstawienia będę posługiwał się tym

rodzajem intuitywizmu, który jest przedstawiony w moich pracach.

Realizm nieorganiczny zaprzecza istnienia subjektu poznającego, jako osobnego pierwiastku duchowego, który byłby centrem działalności duchowych. B. Russel uważa pojęcie subjektu za fikcję logiczną, wprowadzoną dla dogodności lingwistycznej, z racji wymagań gramatyki; podług niego słusznie byloby mówić: nie »ja myślę« tylko »myśli się« (it thinks in me. str. 141, 18).

W teorjach Perry i Holt'a rolę subjektu odgrywa mózg, albo system nerwowy wogóle. Zrozumiałem jest stąd, że specyficznie psychiczne intencjonalne akty, skierowane na objekt, odrzucone są przez Perry i Holt'a i sprowadzone są li tylko do reakcji systemu nerwowego. Nie dość na tem, w tych teorjach, zarówno jak i w teorji Macha wogóle nie przyznaje się różnicy jakościowej pomiędzy bytem psychicznym; a materjalnym: elementy, z których świat jest zbudowany, są »istnościami neutralnemi« (neutral entities — neutral stuff) jeden i ten sam element pod jednym względem, t. j. jako człon jednej grupy elementów, należy de świata fizycznego, zaś pod innym względem, t. j. jako człon innej grupy elementów, należy do dziedziny ducha (mind).

W tym świecie, gdzie panują stosunki zewnętrzne, gdzie i rzeczy i osoby są to wiązanki elementów połączonych zewnętrznie, zzewnątrz przyłączających się jeden do drugiego i odpadających jeden od drugiego: przy tem przybliżeniu do materjalizmu, zupełnie nie dadzą się wytłumaczyć niektóre oczywiste właściwości świadomości i wiedzy, zdawałoby się, takie, jakie zwolennik teorji o wiedzy bezpośredniej musiałby dostrzegać z osobliwą wrażliwością. Świadomość i wiedza o jakimkolwiek elemencie świata, jest to niezawodnie jego byt nie tylko w sobie i dla siebie ale i dla drugiego, mianowicie — dla poznającego subjektu. Dlatego też, kiedy przedmiot poznawany jest rzeczą świata zewnętrznego, oddzieloną od subjektu odległością w przestrzeni i nawet niekiedy — w czasie, to taki subtelny rodzaj wzajemnej włączoności elementów świata, jak daność we świadomości, wydaje się być tajemnicą niezbadaną, nieziszczalnym cudem dla wszystkich (rozumów), co

przyzwyczaili się dopuszczać tylko zewnętrzne stosunki między elementami świata. Wskazana oczywista właściwość świadomości jest jednym ze źródeł skłonności wielu gnoseologów twierdzić, że przedmiot immanentny świadomości jest nie oryginałem świata zewnętrznego, a obrazem w duszy subjektu; stąd — dalej, powstaje idealizm subjektywny i wszystkie teorje o przedmiocie, jako konstrukcji umysłu myśliciela. Zwolennik intuitywizmu nie będzie bronił tych teorji; neorealizm, który twierdzi niezależność objektu immanentnego świadomości, broni prawdy pożytecznej (płódnej). Jednak dla obrony tej prawdy należy dać więcej złożoną teorję o składzie świadomości taką teorję, któraby zawierała opis wszystkich oczywistych charakterystycznych osobliwości świądomości, oraz objaśnienie tego, jak one są możliwe, objaśnienie oparte na znalezione (wykryte) charakterystyczne (»swojeobraznyje«) elementy świata.

Zadanie to nie jest wykonane i nie jest wykonalne w zakresie nieorganicznego neo-realizmu. Rzeczywiście, dajmy na to, że na odległości pięciu metrów od ciała człowieka *X*, znajduje się drzewo *B*; fale światła, które odrzuca drzewo, wywołały reakcję *A* siatkówki nerwu wzrokowego, centru wzrokowego i mięśni, które uwarunkowują przysposobienie aparatu wzrokowego do objektu. Czem jest ta reakcja? Niewątpliwie jest ona przegrupowaniem mnóstwa molekuł wewnątrz przestrzeni, zajmowanej przez ciało *X*. Absolutnie nie można zrozumieć, jak te ruchy w ciele *X* i barwa, perspektywna przestrzeniowa forma drzewa i wogóle jego cielesna rzeczowość, oddzielone jedno od drugiego odległością w pięć metrów, tworzą fakt, wyrażany w słowach: »ja *(X)* widzę drzewo«, t. j. drzewo, które jest (znajduje się) tam w odległości pięciu metrów od mego ciała, istnieje dla mnie nie tylko w tym sensie, że molekuły w mojem ciele zmieniły miejsce (inaczej poumieszczały się) wskutek bliższego lub odleglejszego wpływu jego (oddziaływania), a w tym sensie, że drzewo samo, z jego własną treścią, stało się zarazem biorącem udział i w mojem życiu, inaczej wprawdzie aniżeli narządy mojego ciała.

Neorealiści zapewne powiedzą, że reakcja cielesna składa się nie tylko z przesunięć molekuł w przestrzeni, zawiera

ona jeszcze organiczne i motoryczne czucia (skurcz mięśni ocznych). Ten jednak dodatek wewnątrzcielesnych czuć nie posunie nas wcale naprzód w zagadnieniu o postrzeganiu rzeczy, znajdującej się nazewnątrz od mego ciała.

Wspomnienie przeszłości, zarówno jak i wnioskowanie w konsekwentnej realistycznej teorji o świadomości, powinno być również rozpatrywane, jako obecność we świadomości samego (autentycznego) przedmiotu. Oczywiście, że na gruncie nieorganicznej teorji świata niemożliwem jest dać zrozumiałej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób sama przeszłość odległa może wiązać się bezpośrednio z teraźniejszością.

Dotychczas mowa była o tem, że świadomość jest zawsze jednią intymną dwóch pierwiastków świata. Jednią, która nie da się objaśnić w zakresie światopoglądu nieorganicznego.

Jeżeli teraz zwrócimy się do jednego z czynników świadomości, mianowicie do subjektu, to i tu znajdziemy wysoką formę jedni, niezrozumiałą tam, gdzie odrzucany jest pierwiastek, stojący ponad wielością melekuł ciała. Mówimy o jedności subjektu w świadomości np. człowieka i dającej się stąd objaśnić jedności funkcji uświadamiania, jako warunku możliwości doświadczenia o przedmiocie, doświadczenia złożonego lecz przedstawiającego jedność.

Dla kogo według teorji realizmu nieorganicznego istnieje świadomość?...

Dla każdej komórki ciała? Dla każdego elektronu? Czy tylko dla tych komórek systemu nerwowego, które reagują na fale, rzucane przez przedmiot postrzegany? Każda z tych odpowiedzi przeczy niezaprzeczalnemu faktowi: centrem świadomości indywidualnej jest »ja«, jeden i ten sam »ja«, przeciwstojący wielości uświadamianych objektów, rozrzuconych w przestrzeni i czasie. Jak się zdaje, niektórzy zwolennicy realizmu nieorganicznego zachodzą tak daleko, że nie tylko zamykają oczy na fakt jedności i tożsamości subjektu świadomości, ale i wogóle zaprzeczają, że w świadomości jest strona uświadamiająca, że świadomość istnieje zawsze dla kogoś.

Holt mówi, że »świadomość znajduje się tam zewnątrz,

gdzie znajdują się rzeczy, stanowiące przedmiot specyficznej reakcji« systemu nerwowego. W takim wypadku zdumiewającem jest to, że świadomość ma sens i znaczenie nie dla rzeczy »tam«, tylko dla mnie — »tu«; w dodatku prawie zawsze nie dla reagujących elementów mojego systemu nerwowego, tylko dla mojej psychofizycznej indywidualności jako całości.

Objektywna strona świadomości zawiera także charakterystyczną jednię, może najwięcej zagadkową i najtrudniejszą do objaśnienia.

Dajmy na to, stojąc na górze, oglądam rozległy i złożony krajobraz: u dołu ściele się szeroka równina z polami, łąkami i lasami; środkiem wolno płynie rzeka, która się srebrzy w promieniach słońca; tu i ówdzie porozrzucane są wsie ze szczytami kościołów, a w oddali na widnokręgu widać wzgórza lesiste w błękitnej mgle.

Jeżeli będę patrzał w celu praktycznym, ażeby określić, jakie drogi i ścieżki należy obrać. by najkrótszą drogą dojść do takiej a takiej wsi, — to krajobraz obróci się ku mnie swą stroną r e a l n ą, dla której charakterystyczną jest nieubłagalna rozłączność i zewnętrzność dla siebie jego elementów w przestrzeni. Ale wystarczy mi zapomnieć o celach praktycznych, zacząć estetycznie delektować się krajobrazem, jak on natychmiast obróci się ku mnie swą stroną i d e a l n ą: bielejący śród zieleni kościół i złota kopuła harmonijnie jednoczą się z gajem, szeroka, powolna rzeka nadaje całej równinie odcień błogości i spokoju, a błękitnawa mgła pagórków wabi ku sobie swemi tajemniczemi konturami. Forma przestrzenna i rozmaitość tu pozostały, a jednak w s z y s t k o j e s t w ł ą c z o n e w e w s z y s t k o i niema już więcej przykrej rozłączności bytu realnego.

Nic też dziwnego, że wielu psychologów i filozofów uważają stanowczo, że wyobrażenia są nieprzestrzenne, twierdzą, że w wyobrażeniu krajobrazu przestrzeń tylko się m y ś l i, lecz nie jest obecną realnie. Zaprzeczanie to wstępowania realnej przestrzeni do świadomości, zależy nie tylko od nieumiejętności odróżnienia aktu oglądania od oglądanego przedmiotu, ale i od tego, że w oglądanym rozciągłym przedmiocie rzeczywiście istnieje opisany aspekt ideal-

ny wzajemnego włączenia wszystkiego we wszystko. W świadomości jest objekt złożony. w którym są obecne i realny i idealny aspekt. Przeciwnik realizmu wpada w błąd, o ile wyrzuca ze świadomości aspekt realny, a jeszcze więcej błądzi w kwestyi aspektu idealnego, ponieważ psychologizuje byt idealny, objaśniając go jako stan psychiczny subjektu. Jednak nie ma racji i realista, który widzi tylko realną stronę i tak samo wyobraża, że idealne powinno być psychicznem.

Trudność zasadnicza przy budowaniu teorji bytu, a także rozwiązaniu zagadnienia o jego poznawalności polega na tem, ażeby pokazać, jak się w niem jednoczy strona idealna i realna. Oczywiście jest to nie do osiągnienia na gruncie realizmu nieorganicznego.

Na zakończenie dotknę jeszcze jednej bardzo trudnej kwestji, nie zagłębiając się w jej rozpatrywanie.

Gnoseologja i logika spółczesna dzięki badaniom Husserla i innych myślicieli ustaliła dostatecznie dobitnie, że myślenie jest to proces normatywny; że się składa z wolnych aktów subjektu, który je normuje, mając na celu odkrycie prawdy, i zmienia kierunek ich w zależności od własnej krytycznej oceny ich. Neo-realizm, który usunął różnicę pomiędzy psychicznem a fizycznem, sprowadził akt wiedzy li tylko do reakcji systemu nerwowego, zmuszony jest rozumieć myślenie jako serję procesów naturalnych, podległych prawom, nie zaś aktów dowolnie normowanych. Stąd, jak to wskazał Husserl, w gnoseologji nieuchronnie otrzymujemy relatywizm, mianowicie teorję, która mówi, że dla każdej istoty prawdą przedstawia się taka kombinacja myśli, jaka jest obwarunkowaną przez prawa jej natury.

Gnoseologja, zbudowana na teorji o bezpośrednim wstępowaniu samego przedmiotu do świadomości, jest z konieczności związaną z twierdzeniem o absolutności prawdy, niezależności jej od natury istoty poznającej. Ażeby zrozumieć, w jaki sposób istota poznająca może zdobyć taką absolutną wartość. należy w niej (istocie poznającej) znaleźć zdolność do aktów wyższego rzędu, aniżeli reakcje siatkówki i t. d.

Intuitywizm, broniąc organicznego światopoglądu, znaj-

duje w składzie bytu i świadomości znacznie więcej elementów różnorodnych, aniżeli realizm nieorganiczny; może przeto wziąć pod uwagę wszystkie wyżej opisane strony świadomości i dać odpowiedź na pytanie powyżej podane.

Analizując świadomość intuitywista znajduje, że w jej składzie zawsze jest »ja«, czyli subjekt, jako ta istota, dla której okazuje się, której otwiera się byt objektu.

Objekt może należeć do dowolnej sfery świata; może być np. procesem materjalnym lub psychicznym, niezależnym od życia subjektu, znajdującym się na olbrzymiej odległości od ciała poznającej istoty, lub takim co się rozgrywał w czasie odległym od chwili uświadamiania go, to jednak nie przeszkadza mu wstępować we własnej osobie do zakresu świadomości subjektu. Oznacza to, że między subjektem a objektem istnieje stosunek bezpośredni, niezależny od przestrzeniowego i czasowego porządku blizkości i dalekości realnych elementów świata. Stosunek taki jest możliwy w tym tylko wypadku, jeżeli subjekt czy objekt, t. j. przynajmniej jeden z członów stosunku, należy do sfery idealnego bytu, t. j. bytu ponadprzestrzeniowego i ponadczasowego. Ponieważ objekt częstokroć należy do państwa bytu realnego, podporządkowanego porządkowi przestrzenno-czasowemu, lub czasowemu, koniecznem jest, żeby mianowicie subjekt świadomości był bytem ponadczasowym i ponadprzestrzennym.

Dzięki tej swej właściwości może się on znajdować w stosunku bezpośredniego połączenia ze wszystkiemi elementami świata, niezależnie od tego w jakim czasie i przestrzeni znajdowałyby się. To jednoczenie się subjektu z innemi elementami świata, które jest warunkiem możliwości wiedzy, ja nazywam wyrazem koordynacja gnoseologiczna. Istnienie takiego bezpośredniego przyłączenia elementów świata do subjektu jest nie hipotezą, lecz faktem, bezpośrednio obserwowanym: w każdym wypadku świadomości o przedmiocie ma miejsce ten stosunek, który Szuppe nazywa »posiadaniem w świadomości«, to i jest koordynacja gnoseologiczna, tylko inaczej interpretowana, niżeli to robi Szuppe. Zarówno i ponadczasowość i ponadprzestrzenność subjektu nie jest ani hypotezą ani postulatem.

Obserwując moje »ja«, jako coś odrębnego od moich uczuć, życzeń, aktów uwagi i t. p., zarówno jako odrębne od mego ciała, rąk, nóg etc., ja zupełnie wyraźnie dostrzegam, że czasowy i przestrzenny charakter mają tylko przejawy »ja«, a samo »ja« ani się wznieca (powstaje), ani nie przepływa w czasie, ono nie jest ani kulistem, ani sześciennem etc., ono należy do osobnej sfery bytu niepodporządkowanej tym rodzajom porządku. Dla tego kto umie swe »ja« obserwować, twierdzenie, że substancjalnego jednego i tożsamego »ja« niema, myśl, że jaźń ludzka to tylko wiązanka wydarzeń, — wydaje się zadziwiającym gwałtem nad faktem dostrzeganym z oczywistością. Ten dziwoląg już dawno napiętnował Fichte: »wielu ludzi«, powiada, »gotowi są uważać siebie za kawałek lawy na księżycu, tylko — nie ja«.

Koordynacja subjektu z objektem nie jest jeszcze świadomością, dla powstania świadomości i dla uświadomienia (poznania) objektu koniecznemi są jeszcze intencjonalne psychiczne akty uwagi, odróżnienia, przypominania, etc. Powodem (nie *cause*, a *occasion*) dla zwrócenia uwagi na objekt służą zazwyczaj, naprzykład przy postrzeganiu zmysłowem — oddziaływanie objektu na narządy zmysłów. Tak więc, według tej teorji — psychiczny akt intuicji (z którym prawdopodobnie związaną jest i reakcja cielesna) nie ustanawia po raz pierwszy stosunku między subjektem a objektem, tylko odwrotnie — zakłada już przedświadomą koordynację subjektu i objektu. Tu w czynności teoretycznej znajdujemy coś podobnego do tego, co się spotyka i w czynnościach praktycznych, np. żeby ruchem ręki wziąć ze stołu karafkę z wodą, koniecznym jest istniejący już przed tym ruchem stosunek blizkości przestrzennej między mojem ciałem a karafką.

Jeden z przedstawicieli neo-realizmu, W. Montague świetnie opisał oryginalny rys świadomości — transcendowanie jednego elementu świata poza granice siebie samego — w kierunku drugiego elementu świata. Takie transcendowanie znajduje on w stosunku między przyczyną a działaniem, a także w stosunku między reakcją nerwową, a przedmiotem świadomości. Określa on świadomość jako potencjalną czyli implikatywną obecność rzeczy w ta-

kiej przestrzeni i czasie, w którem rzecz aktualnie nie jest obecną. Na gruncie czystego materjalizmu (panhylizm) niepodobna zrozumieć tego. Dla ścisłego opisania i objaśnienia jego Montague dopełnia byt materjalny psychicznym, rozumiejąc byt psychiczny — jako potencjalność fizycznego. Stąd teorja, którą on nazywa hylopsychizmem, według której wszelka materja jest ożywioną swego rodzaju funkcją poznaniową.

Nie można nie zgodzić się z rozumowaniem Montague, jednak jego analiza nie jest doprowadzoną do końca: dodatek wydarzeń psychicznych — do fizycznych nie wystarcza dlatego, że wydarzenia psychiczne przebiegają w określonym odcinku czasu, który się znajduje poza (zewnątrz) innemi odcinkami czasu, dlatego proces psychiczny jak i fizyczny sam przez się nie jest zdolny do trancendowania poza granice samego siebie; prócz psychofizycznego procesu nerwowego, koniecznem jest jeszcze ponadprzestrzenne i ponadczasowe »ja«, które dzięki tym swym właściwościom zdolne jest znajdować się w stosunku bezpośredniej koordynacji ze wszystkimi elementami świata, rozrzuconemi w rozmaitych przestrzeniach i czasach.

Idealność »ja«, t. j. ponadczasowość i ponadprzestrzenność jego daje możność zrozumienia po-pierwsze transcendowania, które się dokonywa w każdym akcie świadomości (uświadamiania) i po-wtóre — jedni funkcji uświadamiania i jedni doświadczenia.

Należy teraz przejść do najtrudniejszego zagadnienia o budowie realnych objektów świadomości, o zagadkowem jednoczeniu w nich realnego aspektu z idealnym. Jednoczenie to nie jest przekształceniem objektu, dokonanem przez subjekt, ono jest obecne w samym objekcie i odkryte jest przez intuicję, a nie stworzone przez nią.

Ażeby zrozumieć tę budowę objektu nie będziemy mieli potrzeby uciekać się do nowych istotnie pojęć. Wystarczy zwrócić się do subjektu, do ludzkiego »ja« (jaźni) razem z jego przejawami w czasie i przestrzeni, i zdać sobie sprawę z tego, że subjekt ten jest zarazem i możliwym objektem świadomości. Rzeczywiście subjekt podług naszej teorji, nie jest oderwanem gnoseologicznem »ja« Rickerta,

czy rodzajowem »ja« Szuppego. Jest on źródłem aktów psychicznych, a więc istota indywidualna, substancja, albo, jak ja wolę nazywać go dla poglądowości, działacz substancyjny. Jest on przyczyną nie tylko psychicznych, ale i materjalnych procesów odpychania i przyciągania w przestrzeni. Rozumie się, twierdzenie takie możliwem jest tylko przy dynamistycznej teorji materji, według której materja nie jest substancją. tylko procesem, działaniem odpychania i przyciągania, które wytwarza wzajemnie nieprzenikliwe objętości (bryły). Więc subjekt, będąc nosicielem i psychicznych procesów i materjujących (wyraz E. von-Hartmana) aktów odpychania i przyciągania, jest indywidualnością psycho-fizyczną, jeżeli wziąć jego jądro ponadczasowe i ponadprzestrzenne razem z działaniami jego w przestrzeni i czasie; jest on uduchowionem ciałem, albo wcieloną duszą.

Psychiczne działalności subjektu oraz psychoidne (niższy szczebel psychicznego) są podporządkowane formie czasu; procesy materjalne określone są nie tylko przez formę czasu, lecz i przez formę przestrzeni. Kierunek i cel materjalnego procesu zawsze określa się przez leżący w jego osnowie proces psychiczny lub psychoidny (np. kiedy odpycham od siebie wstrętnie cuchnącą gałąź gnijącej rośliny); przeto wszelki akt materjalny (odpychanie i przyciąganie), jeżeli wziąć go w całości, jest psycho-materjalny, lub psychoidno-materjalny.

Cała natura jest zbudowaną tak samo, jak i psychofizyczna indywidualność człowieka. Wszędzie, wręcz do ostatniego elektronu, procesy odpychania i przyciągania będąc przestrzenno czasowym systemem działań, wychodzących z jednego centralnego punktu w przestrzeni, zakładają w swej osnowie ponadprzestrzennego i ponadczasowego substancjalnego działacza.

Indywidualności psycho-fizyczne, które powstają dzięki przejawom (manifestations) substancjalnych działaczy w przestrzeni i czasie, nie tworzą odosobnionych jeden od drugiego malutkich światów, jak monady Leibniza.

Działania ich ziszczają się w jedynej przestrzeni i czasie, według jednych i tych samych zasad matematycznych

i t. p. Jak to pogodzić z teorją o substancjalności działaczy? Możliwem to jest na gruncie światopoglądu, odrzucającego nominalizm i broniącego idealizmu (w sensie tego słowa platońskim), mianowicie teorje, że zasady matematyczne, zasady czasowego i przestrzennego porządku etc.: są to formy idealne (»logical elements« neo-realistów), — uniwersalja. Każdy działacz substancjalny jest nosicielem tych form w tym sensie, że działalności swe realizuje nie inaczej, jak zgodnie z temi formami. Ale formy te są liczbowo (ilościowo) tożsame u wszystkich działaczy substancjalnych; substancje więc jedną stroną swej istoty, mianowicie jako siły, które są źródłem działań samodzielnych, są odosobnione jedne od drugich, zaś drugą swą stronę, jako nosiciele tożsamych form, identyfikują się (sowpadajut) jedna z drugą, są współistotne (stanowią jedną treść, »jedinosuszczny«), wskutek czego działalności ich realizuje jeden (jedyny) czas i przestrzeń. Częściowa współistotność substancjalnych działaczy jest warunkiem pomagającym zrozumieć, jak możliwą jest intuicja, t. j. niedyskretne zaglądanie subjektu do głębi bytu innych istot.

Ta abstrakcyjna współistotność i koordynacja gnoseologiczna stanowią osnowę, na której rozwija się jeszcze znacznie wyższa jednia świata: realizacja różnych szczebli konkretnej współistotności, t. j. przyswojenie przez jednego z substancjalnych działaczy — chociażby niektórych konkretnych działań drugiego działacza, a przez to (i dlatego) jednoczenie ich sił dla wspólnego czynu. Stąd powstają mniej więcej trwałe jednoczenia substancjalnych działaczy: atom. molekuła, organizm jednokomórkowy, wielokomórkowy organizm, organizm socjalny etc., wreszcie wszechświat z Ponadwszechświatowym Absolutem na czele. W każdym z takich jednoczeń jest jeden działacz substancjalny z najbardziej rozwiniętym systemem działań oraz mniejsza lub większa ilość niższych działaczy substancjalnych, którzy wstąpili w stosunek częściowej uległości wyższemu. Ten więc światopogląd jest to personalizm hierarchiczny.

Na zasadzie tej teorji nie trudnem jest wykazać, że wszelki konkretny realny proces zawiera w sobie aspekt

idealny nie tylko dlatego, że w osnowie jego jest działacz substancjalny i abstrakcyjnie idealne formy jego działania, a jeszcze i dlatego, że cały proces realny w całości jest z jednej strony realnością, a z drugiej strony — ideą (λόγος Plotynus'a). Istotnie, przypuśćmy, że szereg działań jedno po drugiem, zrealizowany jest przez działacza substancjalnego w czasie; realnie są one zewnętrzne jedne dla drugiego w czasie, ale realizując je, działacz ponadczasowy ma na względzie bezpośrednio także i przeszłość; przez niego samą ta przeszłość, realnie już nieistniejąca, wpływa bezpośrednio na teraźniejszość, jakoby jest obecna w teraźniejszości; w ten sam sposób działacz ponadczasowy ma na względzie bezpośrednio samą przyszłość i koordynuje z nią teraźniejszość. Takie same stosunki znajdujemy i między działaniami realnie przyporządkowanemi do różnych miejsc w przestrzeni i to jest możliwem dlatego, że działacz substancjalny jest ponadprzestrzenny; dlatego, naprzykład, ludzka jaźń ogląda cały swój organizm naraz w całości (celikóm); niedość na tem — i niżsi działacze organizmu — np. w każdej komórce, mają na względzie całość organizmu i w swych działaniach mniej więcej uzgadniają się z tą całością (dopasowują się); więc nie tylko jaźń jakby jest obecną we wszystkich narządach ciała, ale i wszystkie narządy: serce, oko, centry wazomotorów etc., niby uwolnione są od swej przestrzennej rozłączności i wzajemnie są włączone idealnie jeden w drugi.

Światopogląd taki jest to ideal-realizm ponieważ twierdzi, że w osnowie bytu realnego leży byt idealny. Termin »idealny« należy tu naturalnie rozumieć nie w duchu idealizmu psychologistycznego, a w duchu starożytnej — greckiej filozofji.

Ten rodzaj intuitywizmu i ten organiczny ideal-realizm zasadniczo (głęboko) różni się od teorji Bergsona w następującym punkcie. Według teorji wyłożonej, formy idealne są nie konstrukcjami rozsądku, mającemi tylko symboliczne znaczenie, jak myśli Bergson, a są konstytutywnemi elementami bytu; dlatego nauka o formach, naprzykład: matematyka, logika etc., zarówno jak i o bycie realnym, podporządkowanym im, naprzykład — fizyka. — dają wiedzę

o bycie istotnym (podlinnym), a nie warunkowane pragmatyczne konstrukcje, zdatne tylko dla kierowania działalnością techniczną.

Ideal-realizm otwiera drogi do rozwiązania szeregu metafizycznych i gnoseologicznych kwestyj, dotyczących stosunku między uniwersaljami, a pojedynczemi (jednostkowemi) realnemi zdarzeniami. Następnie, zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o ważnych właściwościach prawdy, mianowicie — na pytanie o wieczności prawdy, jej ponadczasowości i jednocześnie — stosunku jej do czasowego, realnego bytu. Husserl rozwiązuje zagadnienie wieczności prawdy przez teorję o tem, że objektywny sens wszelkiego sądu jest idea. Teorja ta jednak nie jest kompletną, nie objaśnia ona, jak przez sens idealny osiąga się wiedza o realnym bycie. Neo-realiści chcą dać odpowiedź na to pytanie przez teorję o wstępowaniu samego bytu realnego w zakres świadomości. Intuitywizm z tem się zgadza i opierając się na teorji o ponadczasowości subjektu, mógłby próbować objaśnić wieczność prawdy: np. »Cesar przeszedł Rubikon« bez powoływania się na ideę, prosto przez wskazanie na to, że myślący ponadczasowy subjekt w każdej chwili może skierować akt uwagi na sam ten przeszły fakt (wydarzenie), który naturalnie pozostaje tożsamym i dlatego poznanie (uświadomienie) jego zawsze wyraża się w tożsamej objektywnej realnej treści »Cesar przeszedł Rubikon«. Takie jednak rozwiązanie kwestji nie byłoby kompletnem. Bezpośrednia obserwacja objektywnego składu sądu o bycie realnym i nawet postrzeżenia jego odkrywa w nim ten idealny aspekt, o którym mówiliśmy, opisując estetyczne oglądanie krajobrazu. Mniemam, że tę właśnie idealną osnowę realnego bytu ma na względzie G. E. Moore. a także D. Hicks, który mówi o specyficznych właściwościach aktu »awareness of a water — drop«, czy »of a primrose« — treść którego jest inną w tych dwu wypadkach i nie jest tożsamą z realną kroplą wody i kwiatkiem pierwiosnku.

O tym samym elemencie bytu mówią amerykańscy przedstawiciele krytycznego realizmu, autorzy książki »Essays in Critical Realizm«, którzy twierdzą, że w świadomości danem jest nie realne istnienie przedmiotu (an exi-

stent), a jego istota (essence, the what, patrz D. Drake — str. 4).

Wskazując na ten element świadomości i nazywając go treścią aktu świadomości, D. Hicks oponuje nie tylko neorealistom, którzy przeoczają (nie liczą się z) psychiczny intencjonalny akt i idealny aspekt przedmiotu, ale i S. Alexander'owi, który znajduje w postrzeżeniu realnego przedmiotu tylko beztreściwy, zawsze jednaki akt psychiczny i realny przedmiot.

Intuitywizm, którego ja bronię, jest zbliżony jednocześnie do teorji G. E. Moore'a, D. Hicks'a i S. Alexander'a, jednocząc w sobie różne strony ich poglądów z temi zmianami, które dają możność uzgodnić te poglądy. Rzeczywiście ja znajduję w subjektywnej stronie świadomości intencjonalny akt, a w stronie objektywnej — realny, zarówno jak i idealny aspekt przedmiotu. Przytem, różniąc się od D. Hicks'a, ja uważam idealny aspekt przedmiotu nie za element poznającego ducha (mind), a za ideę transsubjektywną. Taka teorja o wiedzy i bycie zawiera w sobie syntezę wartościowych stron idealizmu transcendentalnego, rozwijającego się w kierunku odrodzenia się metafizyki, z wartościowemi stronami realizmu. Rozwinięta w szczegółach (ta teorja) prowadzi do przezwyciężenia przeciwieństwa między aprioryzmem i aposterjoryzmem, racjonalizmem a empiryzmem, myśleniem a doświadczeniem.

Teorja o substancjalnym działaczu, jako twórczej przyczynie wydarzeń (przyczynowość dynamiczna, a nie kantowska kategorja rozsądku) może być wykorzystaną dla obrony wolności woli, a stąd otwiera się droga do rozumienia aktów myślenia i wogóle poznawania, jako procesów, normowanych przez cel szukania prawdy.

Aleksander Łukiewicz.

O niektórych założeniach etyki Spinozy.

Myślenie i świadomość substancji.

Przystępując do roztrząsań podstaw, na których oparł Spinoza swoją etykę właściwą, postanowiłem zbadać ponownie wszystko, co Spinoza przytoczył na udowodnienie, iż Bóg jego czyli substancja myśli, a myśląc, posiada tem samem i świadomość tego, co myśli. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, iż fakt przyznania lub odmówienia zdolności myślenia substancji, wywiera decydujący wpływ na stanowisko, jakie należy zająć wobec etyki wielkiego myśliciela.

Roztrząsaniom owym poświęciłem pierwszą część niniejszej pracy, starając się do dawnych argumentów dołączyć nowe, wykluczające wszelką niejasność i nieporozumienie.

W następnej zaś części starałem się zbadać, o ile podwaliny, na których Spinoza zbudował swoją etykę, stanowią dostateczną i wystarczającą podstawę dla jego wywodów i czy owe wywody stoją w ścisłym związku z całością systemu.

Jest to już cechą zasadniczą naszego umysłu, iż odznacza się on — jak Bergson powiada — »nieograniczoną władzą rozkładania według dowolnego prawa i składania w dowolny system«. Jest to prawdą aż nadto oczywistą i jasną. Jednak w pracy owej umysłu szukamy przecież zawsze zasady, choćby dowolnej lecz logicznie i konsekwentnie przeprowadzonej, w imię której praca posuwa się naprzód i zdąża ku zamierzonemu celowi.

Pomimo wszystko przecież w pracy tak gigantycznych rozmiarów, jak owa, którą podjął umysł Spinozy, w pracy, usiłującej zamknąć w całokształt rozlewną rozmaitość zjawisk i sprowadzić niejako wszechświat do jednej wspólnej i wszystko tłumaczącej zasady, w pracy takiej nietrudno o nieścisłość, niekonsekwencję lub wreszcie odstąpienie od naczelnej zasady w imię łatwiejszego może rozwiązania problemu — zwłaszcza w dziedzinie tak spornej, jaką jest po dobę obecną etyka. Od nieścisłości takich nie są wolne prace twórcze najgłębszych myślicieli ludzkości. Uchodziły one ich bystremu oku, zapatrzonemu w tajnie życia, z których starała się ich myśl wydobyć zagadkę i raz na zawsze zbadać i wyjaśnić podstawy bytu.

A jednak wyszukując i wykazując owe braki w pracach umysłu i posługując się całym arsenałem dowodów, opartych na prawach logicznego myślenia, czujemy gdzieś w głębi, jak gdyby poza naszym umysłem, iż pomimo ścisłość naszych rozumowań prawda przecież nie leży po naszej stronie. Jak cień rzuca się na nasze wywody gdzieś tam ukryte przeświadczenie, które Bergson ujął w piękne słowa, iż »umysł odznacza się przyrodzonem niezrozumieniem życia«.

Czyżby stąd płynęło wieczne niezadowolenie i wieczne dążenie do nowych, nieznanych prawd, ponieważ zdobyte już prawdy straciły nasze zaufanie!

Dla nas pozostaje tylko przeświadczenie, iż zrobiliśmy wszystko, by do poszukiwanej prawdy zbliżyć się i że wysiłki naszego umysłu przyniosą przecież kiedyś wyczekiwany rezultat.

I.

Przyznawszy Bogu nieskończoną ilość atrybutów, wymienia Spinoza dwa tylko poznaniu dostępne, a mianowicie: myślenie i rozciągłość. Celem wyjaśnienia niejako dodaje w uwadze do propozycji 10. części I. »Etyki«, że każdy poszczególny atrybut wyraża rzeczywistość lub byt substancji i wcale nie jest rzeczą nierozsądną przypisywać substancji większą liczbę atrybutów; przeciwnie, nic nie przedstawia się jaśniej w naturze jak to, iż każdy objekt

musi być pojętym przez jakiś atrybut i że objekt, który posiada więcej rzeczywistości lub istnienia, posiada też tem więcej atrybutów, które wyrażają konieczność lub wieczność, jak i zarówno nieskończoność.

Wskutek tego nic jaśniejszego ponad to, iż absolutnie nieskończoną istotę koniecznie należy definiować (jak to się stało już w definicji 6), jako istotę, składającą się z nieskończonej liczby atrybutów, z których każdy wyraża pewną wieczną i nieskończoną istotność.

Uwaga ta jednak nie przyczynia się wcale ani do poznania nieskończonej reszty atrybutów, ani też nie dowodzi, iż nieskończona substancja musi koniecznie posiadać nieskończoną liczbę atrybutów.

Twierdzić zaś, iż substancja posiada nieskończoną ich liczbę, z której dwa tylko atrybuty są znane, znaczy to samo, co utrzymywać, iż istnieje ich nieskończoność więcej dwa. Jeżeli bowiem przez A określimy nieskończoną ilość atrybutów, przypisywaną substancji, przez a zaś resztę atrybutów po odjęciu obu znanych, otrzymamy, iż $A = a + 2$; ponieważ zaś A równa się nieskończoności i reszta $A - 2 = a$ także równa się nieskończoności — mamy przeto dwie nieskończoności, A i a, z których $A > a$ o 2 — co jest absurdem.

Owa więc liczba atrybutów bożych, podniesiona raczej samowolnie do nieskończoności, z czego Spinozie słuszny czyniono zarzut, aniżeli znajdująca odpowiednik w doświadczalnem stwierdzeniu ich istnienia w dostępnym dla człowieka świecie przedmiotów lub ducha, nasuwałaby inną myśl, zwłaszcza gdy się zważy sens 9. propozycji części I. »Etyki«: »Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsae competunt« — oraz sens 6. definicji części II. »Etyki«: »per realitatem et perfectionem idem intelligo«.

Oto z wymienionych propozycyj i definicyj odnosi się wrażenie, iż Spinoza przypisał Bogu nieskończoną liczbę atrybutów, by go uczynić wyrazem zupełnej doskonałości.

Jakże teraz przedstawia się myślenie jako atrybut boży.

Myśleniem w ogólnem tego słowa znaczeniu nazywamy zdolność psychiczną, właściwą w szczególności człowiekowi,

złączoną nierozdzielnie z mózgiem, jako organem centralnym, która to zdolność objawia się w tworzeniu wyobrażeń, sądów i wniosków, w świadomej czynności duchowej analityczno-syntetycznej, w celowem porównywaniu wyobrażeń i tworzeniu z nich łańcuchów myślowych.

Pewną, towarzyszącą myśleniu, określoną formę stanowi mowa, bez której trudno wyobrazić sobie myślenie.

Już Plato nazywał je rozmową duszy, którą ona sama ze sobą prowadzi — (λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ).

Zastanówmy się teraz nad poglądami Spinozy, wyrażonymi w kwestji myślenia i świadomości.

Że uważał on pod myśleniem coś, co obejmowało szerszy zakres zjawisk duchowych, niż zwykliśmy przypisywać obecnie myśleniu, o tem świadczą wyrażenia, jak »...modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur...« (aksjomat 3, część II. »Etyki) — jak również »voluntas« i »intellectus«, stanowiące formy (modi) myślenia. Naogół podciągnął Spinoza pod ów atrybut wszystkie wzruszenia duszy.

Konieczność rozszerzenia zakresu tego pojęcia wynikała oczywiście stąd, iż przyjąwszy tylko dwa dostępne ludzkiemu poznaniu atrybuty, musiał w nie wtłoczyć cały świat zjawisk cielesnych i duchowych. Stąd powstały niejasności i sprzeczności w systemie, utrudniające jasne zrozumienie i wytłómaczeuie poszczególnych zjawisk w przyrodzie z założeń o substancji i atrybutach. Zresztą uczynił to już przed nim Descartes, który pisał: »Cogitationis nomine intelligo illa omnia, qnae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est; atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hoc quod cogitare« (Phil, Princip. I. 9).

Nie ulega wątpliwości, że pisząc o myśleniu jako takiem, nie mógł Spinoza nic innego obrać za podstawę do rozumowań na tym punkcie, jak tylko ludzkie myślenie, które najlepiej znał i o którem na pewno można było coś powiedzieć. Inaczej zresztą być nie mogło.

Człowiek myśli — to pewnik, o którym kazdy mógł się przekonać na innych i na sobie samym. Lecz w czło-

wieku objawia się przez atrybuty swoje nieskończona substancja albo Bóg — a więc Bóg myśli, bo gdyby Bóg nie myślał, nie myślałby i człowiek.

Że do takiego doszedł wyniku w swoich rozumowaniach, świadczy wypowiedziane w 1. propozycji części II, »Etyki« twierdzenie, iż myślenie jest atrybutem Boga, albo Bóg jest rzeczą myślącą (»Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans«), oraz myśl zasadnicza, zawarta w dowodzie do owej propozycji, iż poszczególne myśli lub jakiekolwiek myślenie są formami bytu (modi), które wyrażają naturę Boga w pewien określony sposób, że wreszcie przypada Bogu w udziale atrybut, którego pojęcie jest zawarte we wszystkich poszczególnych myślach, a więc myślenie jest jednym z nieskończonych atrybutów Boga, czyli Bóg jest rzeczą myślącą.

Przytoczony dowód orzeka więc, że poszczególne myśli ludzkie, które, nawiasem powiedziawszy, są skończone w swoim rodzaju (według definicji 2. części I. »Etyki«) lub wreszcie jakikolwiek rodzaj myślenia, składają się na nieskończone myślenie Boga.

Spinoza tak sobie tę sprawę przedstawiał, co wynika zresztą i z innych jego wyrażeń i określeń jak np.. iż intelektualna miłość duszy ku Bogu jest częścią nieskończonej miłości, którą Bóg kocha samego siebie (...mentis ergo Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat -- prop. 36. część V. »Etyki«), albo w scholii do propozycji 40. części V. »Etyki«, w której powiada, iż formy naszego myślenia stanowią w sumie wieczny i nieskończony intelekt Boga (»apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit. aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio, et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant«). W dodatku zaś do propozycji 11. części II. mówi całkiem jasno, iż duch ludzki jest częścią nieskończonego rozumu bożego.

A. Raciborski w swojej »Etyce Spinozy«, krytycznie rozebranej, podnosi również, iż »zdawałoby się być rzeczą niewątpliwą, że tak pojętemu Bogu nie przypisywał on ani myślenia, innego jak to, które się objawia w myślących

skończonych istotach, ani też odrębnej od ich umysłów, jednolitej świadomości«.

Bo istotnie trudno było powiedzieć o myśleniu coś innego ponad to, co jako ludzie możemy o niem powiedzieć, chociażby po najsubtelniejszej, abstrakcyjnej pracy naszego rozumu. Zasadnicza treść pojęcia musiała pozostać u podstawy, po której można je było odróżnić od innych. Jeśli więc podniósł Spinoza myślenie do atrybutu substancji, to nie jego wina, że w niem mieści się czysto ludzkie pojęcie myślenia i że wskutek tego popełnia się antropomorfizm w odniesieniu do Boga jako rzeczy myślącej, którego on tak pragnął za wszelką cenę uniknąć.

Słuszną uwagę czyni St. Dunin Borkowski, wytykając tę niekonsekwencję Spinozy, że nieskończona rozciągłość i nieskończone myślenie jego boskiej substancji tylko wówczas uniknąć mogą antropomorfizmu, jeżeli będziemy je uważali obok tego, co my nazywamy myśleniem i rozciągłością, jako pojęcia analogiczne — ale wówczas nigdy nie powstanie w nas jasne ich pojęcie (adaequata idea). Gdyby więc Spinoza przemyślał rzecz do końca z całą ścisłością, to byłby przyszedł do przekonania, iż stosownie do jego zasady między tem, co my rozumiemy pod rozciągłością, a jego boskim atrybutem »rozciągłości« nie mniejsza zachodzi różnica, jak, by użyć jego własnego porównania, między żyjącym psem, a konstelacją niebieską tego nazwiska[1].

Idąc konsekwentnie za myślą Spinozy musimy przyjąć, iż jego Bóg myśli, a pomiędzy naszem myśleniem, a myśleniem, boskiej substancji niema zasadniczej różnicy, lecz tylko w stopniu.

Tutaj jednak nasuwają się wątpliwości, które przyjęcie podobnego twierdzenia kwestjonują.

Trzymając się założeń Spinozy nie możemy przyjąć, iż Bóg myśli w inny jakiś, odmienny od naszego, sposób. Gdyby bowiem zachodził istotnie taki wypadek, to nie moglibyśmy o nim nic wiedzieć, wnioskując o myśleniu Boga

[1] Stanislaus Dunin Borkowski S. I. Der junge Despinoza — Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster in Westfalen 1910 — III. K. IV. Strona 210.

z naszego myślenia, albo też musielibyśmy przyjąć, że istnieją dwa odmienne i tylko w nazwie podobne myślenia, czyli to, co stanowi istotność (essentia) i warunki naszego myślenia, nie stanowiłoby istotności myślenia bożego, a uczyniony w ten sposób rozłam w samym atrybucie myślenia sprzeciwiałby się założeniom podstawowym systemu Spinozy.

Dalej, jeżeli Bóg myśli w inny, niż my, sposób, to posiada świadomość odmienną od naszej świadomości. Temu znowu sprzeciwiają się słowa Spinozy. Powiada bowiem, jak to już zaznaczyliśmy, że duch ludzki jest częścią nieskończonego rozumu, czyli myślenia bożego i jeżeli mówimy, że duch ludzki to lub owo spostrzega, to nie mówimy nic innego, jak tylko, że Bóg posiada ideę tę lub ową nie o ile jest nieskończonym, lecz o ile tłumaczymy go przez naturę ludzkiego ducha, albo o ile on stanowi istotność ludzkiego ducha.

Do twierdzenia, iż świadomość Boga nie może różnić się od świadomości naszej, skłania nas również 3. propozycja II. części »Etyki«. orzekająca. iż w Bogu koniecznie istnieć musi pojęcie tak Jego istoty, jak i wszystkiego, co z istoty Jego koniecznie wynika (In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur).

Dziwną tę propozycję, nasuwającą pewne podejrzenia co do pojmowania zawartej w niej myśli, stara się Raciborski usprawiedliwić i wyjaśnić w ten sposób, iż owo istniejące w Bogu pojęcie o sobie samym i o wszystkiem, co wynika z Jego istoty, nie jest niczem innem jak tylko pojęciem, wytworzonem w umysłach ludzi, którzy »dochodzą nie tylko do poznania poszczególnych objawów, wszechświat składających, ale także do zupełnego i dokładnego poznania całości Bytu czyli Boga«.

Inna rzecz, czy tego rodzaju wyjaśnienie wytrzymuje krytykę i da się przyjąć bez zastrzeżeń, na razie nie wchodzimy w tę kwestję. Stwierdzamy tylko, iż w myśl wywodów Spinozy, wypowiedzianych w części I. »Etyki«, a w szczególności w propozycji 15, orzekającej, iż wszystko co jest, jest w Bogu i nic bez Boga nie może być pojętem, co również Raciborski przytacza na poparcie swego tłumaczenia,

nie możemy przyjąć innej i odmiennej od naszej świadomości Boga.

Reasumując przeto wszystko, co powiedzieliśmy odnośnie do myślenia, oraz przywołując na pamięć, iż Bóg Spinozy to tosamo, co wszystkie atrybuty razem, co natura, co substancja wreszcie, jako abstrakcja najczystszej wody, której nic w rzeczywistości nie odpowiada, a do której dochodzimy drogą rozumowania, mając zaledwie mgliste i niejasne o niej wyobrażenie, że to nie potężny Jehowa, lecz coś nieznanego, nieskończonego, nieosobowego, coś co ma leżeć u podstawy wszechrzeczy i co się nie zmienia — stajemy przed pytaniem, co ostatecznie mamy rozumieć przez twierdzanie: Deus est res cogitans — Bóg jest rzeczą myślącą.

Niepodobna przecież przyjąć, by nasze myślenie, znikomo drobne wobec nieskończonego uniwersum, ograniczone i skończone, miało stanowić wyłącznie, pomimo swej rozmaitości, w sumie nieskończone myślenie Boga, oraz by ten odwieczny i nieskończony Bóg posiadał tyle tylko świadomości, ile jej posiada człowiek — i by mu to wystarczało do poznania nie tylko samego siebie, lecz i wszystkiego, co w nieskończonych odmianach (modi) z nieskończonych atrybutów substancji wypływa. Lecz Spinoza tak twierdzi.

A dalej, gdyby Bóg poznawał siebie tylko o tyle, o ile my dochodzimy do poznania Go, i tyle tylko posiadał świadomości, ile jej my posiadamy, wynikałoby, że Bóg przed człowiekiem pogrążał się w zupełnej nieświadomości i niemyśleniu. Wówczas jednak poznanie i świadomość Jego byłyby względne i w swoim rodzaju skończone oraz przypadkowe, jak świat rzeczy skończonych i ograniczonych.

Nie dość na tem, że bylyby one w rozumieniu Spinozy przypadkowemi, to jest odnośnie do niewiadomego nam okresu ich trwania, ale Bóg znałby siebie tylko jako rzecz myślącą i rozciągłą, człowiek bowiem innych atrybutów nie poznaje.

Jeżeli zaś Spinoza powiada, iż istoty skończone dochodzą do pojęcia Boga dokładnego i wystarczającego przy pomocy dwóch atrybutów, i to takiego pojęcia, jakie posiada sam Bóg o sobie, więc wynika z tego, że owa nieskończona reszta atrybutów nie musiała koniecznie wyni-

kać z Boga, jeżeli bez nich można dojść do wystarczającego poznania Jego natury. Można je tedy śmiało przekreślić i przyjąć substancję, posiadającą dwa tylko atrybuty. Bo przecież nic nie istnieje, z czego natury nie wynikałby jakiś skutek (»nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur«), jak powiada propozycja 36. I. części »Etyki«, my zaś nie spostrzegamy, ani nie poznajemy żadnych innych rzeczy, prócz ciał i form myślenia (». . nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus«) — stosownie do aksjomatu 5. części II. »Etyki« — więc owe nieskończone atrybuty nie przedstawiają żadnej wartości dla naszego poznania jako dlań niedostępne — a co za tem idzie i sam Bóg nie wie nic o ich istnieniu.

W rezultacie dochodzimy do wniosku, iż Bóg Spinozy w istocie nie myśli, ani nie posiada świadomości, a wszelkie wnioskowanie o tych Jego cechach jest tylko hypostazowaniem naszych stanów i pojęć abstrakcyjnemu pojęciu substancji; że jest On raczej czemś, co tylko nam, jak to Spinoza zaznacza, wydaje się rozciągłem lub myślącem, co w rzeczywistości jednak ma być jednią, metafizycznym podmiotem i trwałem, jedynem podłożem dla wszystkich zmiennych i znikomych objawów bytu.

Raciborski przytacza w tej kwestji zapatrywanie Kuno Fischera, który pisze o tej »bezgranicznej istocie«, iż »jest ona bezjaźniową (selbstlos), ponieważ jest bezgraniczną, jest nieświadomą, ponieważ jest bezjaźniową; jest ona pozbawioną rozumu i woli, ponieważ jest nieświadomą; nie ma ona wreszcie żadnych oznaczeń celowych, ponieważ li tylko za pośrednictwem rozumu pomyślaną być może celowa działalność wogóle«.

Pewne światło na ową niekonsekwencję rzucają słowa, zawarte w uwadze do propozycji 13. części II. »Etyki«. Wypowiada w niej Spinoza myśl, iż wszystkie ciała, choć w różnych stopniach, posiadają duszę. Jeżeli zaś przypomnimy sobie, że przez duszę rozumie on ideę ciała, idea zaś jest modus myślenia, znaczy to, że wszystkie ciała myślą w różnym stopniu.

Jak zaś należy pojmować duszę rzeczy poucza wskazówka, zawarta w tej samej propozycji, iż wszystko, co po-

wiedział Spinoza o duszy w ogólności, odnosi się tak dobrze do człowieka, jak i do wszystkich innych rzeczy. W Bogu bowiem istnieje koniecznie idea każdej rzeczy, podobnie jak idea ludzkiego ciała, której przyczyną jest Bóg. Dlatego też wszystko, co powiedział o idei ludzkiego ciała, trzeba powiedzieć i o idei każdej rzeczy.

Równocześnie zaznacza; iż nie można nie przyznać, że idee różnią się pomiędzy sobą podobnie jak i ich przedmioty i że jedne z nich są doskonalsze, inne mniej doskonałe. rzeczywiste, stosownie do stopnia doskonałości i realności, jakim dana rzecz się odznacza.

Wynika więc z tego, że pomiędzy duszą ludzką a duszą jakiejś rzeczy, np. posągu, nie zachodzi żadna zasadnicza różnica. Różnica leżałaby tylko w stopniu złożoności. Powiada bowiem Spinoza w propozycji 15. części II. »Etyki«, iż idea, wypełniająca formalny byt ludzkiego ducha, wcale nie jest pojedynczą, lecz owszem złożoną z bardzo wielu idei. Idea bowiem, według dowodu do tej propozycji, wypełniająca formalny byt ludzkiego ducha, jest ideą ciała, które składa się z bardzo wielu bardzo złożonych indywiduów. W Bogu zaś istnieje koniecznie idea każdego indywiduum, które wchodzi w skład ciała, a więc idea ludzkiego ciała składa się z bardzo wielu idei takich części, składających się na ludzkie ciało.

Mówiąc o złożoności ciał, a w szczególności o ciele ludzkiem (»Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est«. Postulat 1. części II. »Etyki«), nie wyjaśnia Spinoza, ani też bliżej nie określa, co należy rozumieć pod owemi indywiduami, wchodzącemi w skład jakiegoś ciała. Wiemy o nich tylko, iż są złożone z jeszcze mniejszych części, prostszych i prawdopodobnie już nie złożonych które znowu różnią się między sobą pod względem ruchu i spoczynku, szybkości i powolności, jak i pod względem kształtu. Drobne owe materjalne cząsteczki, nie będące atomami, ograniczone ściankami o większej lub mniejszej powierzchni, stanowiłyby składowe elementy ciał; o kształcie ich jednak, wielkości. jak i własnościach specyficznych nic Spinoza nie mówi.

Wogóle budowę materji pominął i wcale się o nią nie troszczył, jak to można z »Etyki« wnosić. Twierdzenie bowiem o niepodzielności substancji cielesnej (...nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem«, Coroll. do 13. prop. części I. »Etyki«), o jej nieskończoności — wreszcie niejasne wzmianki o pojedynczych jakichś rzeczach (»res singulares«), wchodzących w skład ciał, niczego nie tłumaczą. Nic też dziwnego, że pod wyrażeniem: wszystkie ciała posiadają duszę — właściwie nic nie można pomyśleć określonego.

Ostatecznie opierając się na postulacie 1. części II. »Etyki«, orzekającym o złożoności ciała ludzkiego jako rzeczy rozciągłej i przyjmując, że wszystkie rzeczy rozciągłe są złożone z innych prostszych, a więc niezłożonych rzeczy — wszystkie zaś ciała posiadają duszę — musimy przyjąć istnienie elementarnej, pojedynczej duszy, będącej ideą elementarnych, pojedynczych rzeczy, wchodzących w skład ciał złożonych.

Czyli innemi słowy, materja albo masa składa się z cząstek, a cząstki są ożywione, albo raczej posiadają pewną zdolność myślenia. W ten sposób myślenie stało się udziałem wszechrzeczy.

Opierając się na owem twierdzeniu, mógł już Spinoza wysnuć swoją naukę o stosunku człowieka do Boga, o nieśmiertelności duszy, wreszcie o miłości Boga intelektualnej, zacierając równocześnie różnicę pomiędzy człowiekiem a przyrodą.

Wprawdzie przez podobne postawienie kwestji nie dochodzimy wcale do poznania istoty myślenia — ani też do poznania zagadki powstawania świadomości, możemy jednak stąd wyciągnąć wnioski, iż myślenie złączone jest nierozdzielnie z materją, a następnie, iż Bóg myśli tylko o tyle, o ile jest rzeczą rozciągłą.

Ścisłe połączenie myślenia i rozciągłości w jedną całość umożliwia również przyjęcie słów, zawartych w uwadze do propozycji 7. części II. »Etyki«, iż substancja myśląca i substancja rozciągła jest jedną i tą samą substancją, rozpatrywaną jużto pod atrybutem myślenia, jużto pod atry-

butem rozciągłości (»substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur«). Możnaby wreszcie przyjąć i samą propozycję 7: »ordo ac connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum«, gdyby nie trudność wyjaśnienia stosunku, zachodzącego pomiędzy jednym atrybutem a drugim.

Kirchmann w swoich »Objaśnieniach« do »Etyki« powiada, iż Spinoza wyraził w owej uwadze do propozycji 7. bardzo ważne zdanie, które właściwie powinno być z tego powodu traktowane jako osobna propozycja. Usunął w niem bowiem zasadniczą różnicę pomiędzy atrybutami, wskutek czego wszystkie one zlewają się ostatecznie w jeden. Przez owo zidentyfikowanie atrybutów wyjaśnia się wprawdzie ciekawy i dziwny pod każdym względem ich bieg równoległy, lecz dzięki temu pojęcie atrybutu staje się trudnem do pochwycenia. Atrybut nakrywa się bowiem teraz z pojęciem substancji i schodzi do roli synonimu. Jeżeli zaś czynimy różnice pomiędzy atrybutami, wówczas wprowadzamy znowu tylko czysto ludzki pierwiastek, wobec czego poznanie nasze nie zbliża się nigdy do prawdy absolutnej.

Na odczycie, wygłoszonym na ogólnem posiedzeniu X. zjazdu holenderskich lekarzy i przyrodników w Arnheimie w r. 1905, wypowiedział Max Verworn słowa, przypominające żywo monistyczne poglądy Spinozy.

Zwracając się przeciw dualizmowi, wyrzekł, iż »jeżeli będę tylko ściśle trzymał się doświadczenia, bez żadnych z góry powziętych założeń i wstrzymując się od wszelkich hypotez, wówczas znajdę tylko jeden rodzaj rzeczy w świecie. Te same części składowe, które tworzą moje »ja«, lub, jak to nazywają, moją »duszę«, tworzą również świat rzeczy. Pomiędzy obydwoma istnieje stała wymiana pierwiastków. Niema pomiędzy niemi zasadniczego przeciwieństwa.

W obu rządzą te same zasady. Przeciwieństwo pomiędzy ciałem a duszą nie istnieje wcale. Albo wszystko w świecie jest ciałem, albo wszystko duszą. Mogę to nazwać, jak mi się podoba; chodzi tylko o to, że istnieje tylko jedyny rodzaj rzeczy«.

Zastanawiając się nad warunkami, towarzyszącymi zjawiskom myślenia i świadomości, doszliśmy do wniosku, iż warunki owe odpadają z chwilą, gdy mamy mówić o myśleniu i świadomości Boga.

Gdybyśmy nawet, przyjmując teorję Spinozy, zgodzili się, iż myślenie w formie dla nas nieznanej jest udziałem każdej rzeczy, to przecież jedno nie da się zaprzeczyć, iż świadomość w ścisłym pozostaje związku z intelektem. Zważywszy zaś, iż według propozycyi 31. części I. »Etyki«, intelekt, obojętne, skończony czy nieskończony, należy podobnie jak miłość, wola, żądza do przyrody stworzonej (natura naturata), a nie do substancji — odejmujemy tem samem Bogu wszelką świadomość.

Kirchmann zwraca również uwagę na ową kontradykcję w swoich »Objaśnieniach do »Etyki« [1].

Nie posiadając przeto intelektu, nie może substancja ani tworzyć, ani też posiadać żadnych idei, wobec czego upada twierdzenie 3. propozycji części II. »Etyki«, iż w Bogu istnieje koniecznie idea, zarówno Jego istoty, jak i tego wszystkiego, co z Jego istoty koniecznie wypływa.

Upada również twierdzenie, zawarte w dodatku do 9. propozycji części II. »Etyki«, iż Bóg posiada poznanie wszelkich zmian, zachodzących w przedmiotach jakiejkolwiek idei. Wszechwiedza więc, którą na podstawie owego twierdzenia trzeba było przyznać owej substancji, znika. Bóg zatem nie zna ani ludzkiego ducha, ani też jego stanów.

Z tych samych powodów nie można przyjąć i twierdzenia, wypowiedzianego w propozycji 25. części V. »Etyki«, iż w Bogu istnieje koniecznie idea, która wyraża istotę ludzkiego ciała »sub specie aeternitatis«. Bo aczkolwiek zgodzić się można na pierwszą część dowodu do tej propozycji, opierającego się na twierdzeniu, zawartem w 25. propozycji części I. »Etyki«, iż Bóg jest przyczyną nie tylko ist-

[1] »Nach diesem Lehrsatz gehört selbst der unendliche Verstand nicht zur Substanz und nicht zu den Attributen Gottes, sondern zu seinen Zuständen u. zw. zu den unendlichen Modifikationen der Attribute. Daraus folgt, dass in Gott, als Substanz kein Wissen, überhaupt selbst kein unendliches Wissen besteht, sondern bloss eine unendliche Cogitatio. Wie diese ohne Wissen zu fassen ist, ist schwer begreiflich.

nienia ludzkiego ciała, lecz także i jego istoty, oraz na aksjomacie 6. części I., iż istota ciała musi być pojmowaną koniecznie przez istotę Boga — to przecież końcowy wniosek dowodu, oparty na propozycji 3. części II. upada temsamem, iż 3. propozycja została odrzuconą.

Wreszcie traci podstawę propozycja 35. części V., zawierająca ważną myśl, iż Bóg kocha samego siebie nieskończoną intelektualną miłością — i pociąga za sobą w następstwie zaprzeczenie propozycji 36. części V. »Etyki«, iż intelektualna miłość ducha do Boga jest tylko częścią nieskończonej miłości, którą Bóg sam siebie kocha.

Jakiekolwiek staralibyśmy się zająć stanowisko, z jakiegokolwiek punktu widzenia usiłowalibyśmy oświetlić i wytłumaczyć kwestję myślenia i świadomość Bga w systemie Spinozy — zawsze przecież dojdziemy do wyniku, iż ani myślenie, ani też świadomość — a co z tem idzie w parze, ani wreszcie jakiekolwiek poznanie nie stanowi cech substancji, iż staje ona przed naszemi oczyma z obliczem niemem i martwem, zapatrzonem w otchłanie bytu, pogrążona w mrokach nieświadomości.

II.

Popęd samozachowawczy i poznanie jako podstawy etyki.

W niniejszym rozdziale zamierzam rozpatrzyć podstawy, na których oparł Spinoza swoją etykę we właściwem tego słowa znaczeniu, a więc, w ogólności rzecz biorąc, etykę jako naukę o moralności, o ocenie moralnej, o prawach moralnych i moralnem postępowaniu.

Wychodzę od propozycji 20. części IV. »Etyki«, stanowiącej niejako zwrot ku zagadnieniom ściśle etycznym. Wypowiedział w niej Spinoza ważną myśl, zawierającą jednę z zasad jego etyki, a głoszącą, iż im kto usilniej poszukuje rzeczy pożytecznej dla siebie, to znaczy stara się swoje istnienie zachować, tem też staje się cnotliwszym. Dążenie do zachowania siebie jest jedyną i główną podstawą cnoty.

Postawienie owego twierdzenia przygotował Spinoza

już w III. części »Etyki« w propozycji 6. (każda rzecz dąży do wytrwania w swem istnieniu), oraz w propozycji 7. tej samej części, zawierającej twierdzenie, iż dążenie do samozachowania jest rzeczywistą istotą samej rzeczy — wreszcie uformowaniem definicji cnoty (8. definicja, część IV. »Etyki«) ściągającem się ostatecznie do tego, iż cnota równa się sile, zdolności i mocy, popierającej człowieka w jego dążeniu do samozachowania.

Podkreślając popęd samozachowawczy człowieka, wyjaśnia Spinoza, iż nikt nie pozbywa się swego życia dobrowolnie (z uwagi, dodanej do wspomnianej 20. propozycji, wynika, iż rozchodzi się tutaj tylko o życie w codziennem tego słowa znaczeniu) — jeśli nie zmuszą go do tego kroku jakieś zewnętrzne przyczyny. Niemożliwością jest bowiem, by człowiek dążył z konieczności swej natury do unicestwienia siebie lub do przemiany w jakąś inną rzecz lub formę bytowania. W nikim nie może powstać pragnienie, by być szczęśliwym, dobrze czynić i żyć dobrze i równocześnie nie pragnąć, by być, czynić i żyć, co znaczy istnieć (propozycja 21. część IV. »Etyki«).

Dowód na poparcie powyższego twierdzenia — dodaje Spinoza — jest aż nadto jasny. Wypływa on również z określenia afektów, z którego to określenia wynika, iż pożądanie szczęścia i czynienia dobrze stanowi istotę człowieka, to znaczy jego popęd do zachowania siebie. Popęd więc ów należy uważać jako pierwszą i jedyną podstawę cnoty, bez której nie można zresztą pojmować żadnej cnoty. Bezwzględnie cnotliwie postępować znaczy się nic innego, jak według rozumu działać, żyć i swój byt zachowywać dlatego tylko, by szukać swojej własnej korzyści. (Propozycja 24. część IV. »Etyki«).

Myśli wyżej wypowiedziane zakrawałyby na bezwzględny egoizm, gdyby nie uwaga, zamieszczona przy 18. propozycji, części IV., wyjaśniająca, w jaki sposób należy pojmować owo poszukiwanie własnej korzyści pod przewodnictwem rozumu.

Rozum — pisze Spinoza — nie pragnie niczego, coby sprzeciwiało się naturze, wobec czego żąda, by każdy siebie samego kochał i szukał swej prawdziwej korzyści, by

pragnął wszystkiego, co ludzi prowadzi do wyższej doskonałości — wogóle, by każdy, o ile potrafi najskuteczniej, dążył do samozachowania.

Jest to napewne tak konieczną prawdą jak to, iż całość jest większą od części. A ponieważ cnota nie jest niczem innem, jak postępowaniem według praw własnej natury i nikt nie stara się zachować swego bytu, jak według praw własnej natury, wynika z tego, iż podstawę cnoty stanowi właśnie dążenie do samozachowania, a szczęście tkwi w tem, że ludzie mogą zachować swoje istnienie. Dalej wynika z powyższego twierdzenia, iż cnoty szukać należy dla niej samej, ponieważ niema nic lepszego, dlaczego należałoby do niej dążyć (cuius causa deberet appeti).

Już w postulacie czwartym II. części »Etyki« wypowiedział Spinoza myśl, iż ciało ludzkie potrzebuje do swego utrzymania wielu innych ciał, z których odtwarza się ustawicznie. Opierając się więc na owym postulacie i rozszerzając niejako jego znaczenie dla ducha, dochodzi Spinoza do wniosku, iż rozum nasz nie mógły doskonalić się, gdyby pozostawał odgraniczonym od świata zewnętrznego i gdyby nie mógł nic innego poznawać oprócz siebie samego. Istnieje więc wiele rzeczy poza nami pożytecznych i godnych pożądania. Wśród tych rzeczy znowu najdoskonalszem, co pomyśleć można, okazuje się to, co zgadza się zupełnie z naszą naturą. Stąd też niema nic pożyteczniejszego dla człowieka, jak sam człowiek (Homini nihil utilius homine).

Dlatego to ludzie powinni w dążeniu swem do samozachowania niczego więcej nie życzyć sobie, jak tylko, by zgadzali się z sobą w tej mierze, iżby wszystkie duchy i ciała tworzyły razem niejako jednego ducha i jedno ciało i poszukiwali wspólnie tego, co dla wszystkich jest pożyteczne. Stąd też wynika dalej, iż ludzie, kierujący się rozumem w poszukiwaniu własnej korzyści, nie pragną niczego dla siebie, czegoby nie pragnęli zarazem dla innych, są więc sprawiedliwi, wierni i uczciwi.

Przytoczone wywody przypominają poniekąd poglądy Hobbesa, upatrującego cel wszelkiego działania w zachowaniu i uszczęśliwieniu poszczególnej jednostki działającej,

oraz poglądy Spencera, który usiłował postępowanie człowieka sprowadzić do trzech zasadniczych celów, zastosowanych do zachowania się i pełniejszego rozwoju własnego życia, do zachowania rodzaju i wreszcie do sprowadzania wszystkich celów i pragnień celem wspólnego pożycia i działania. To ostatnie postępowanie o charakterze uniwersalnym stawia Spencer jako główny przedmiot etyki.

W propozycji 26. i dwóch następnych propozycjach części IV, »Etyki« stara się Spinoza określić pojęcie dobra. Wynika z nich, iż wszystko to, do czego dążymy na podstawie rozumu, nie jest niczem innem, jak tylko poznaniem, a duch, o ile czyni użytek z rozumu, osądza tylko to dlań za pożyteczne, co prowadzi do poznania. Owo dążenie do poznania stanowi znowu pierwszą i jedyną podstawę cnoty. Odtąd będziemy to nazywali dobrem lub złem, co będzie ułatwiało nam poznanie lub stało na przeszkodzie w jego osiągnięciu.

Jako najwyższe dobro ducha ukaże nam się poznanie Boga, a najwyższą cnotą ducha poznawanie Jego. Albowiem najwyższe, co może duch poznać, to Bóg, absolutnie nieskończona istota, bez której nic nie istnieje, ani nie może być pojętem. Do istoty zaś ducha ludzkiego należy posiadanie zupełnego (adaequata) poznania wiecznej i nieskończonej istoty Boga.

Jak z tego jasno wynika, dobro najwyższe zależy od stopnia poznania Boga. Podkreślam ten moment jako ważny dla dalszych wywodów, na których opiera się »Etyka« Spinozy. Stara się tutaj Spinoza uwydatnić popęd człowieka do poznania tego co wieczne, niezmienne, co samo jest prawdą i czystą rzeczywistością, wolną od wszelkich złudzeń.

Przytoczone myśli przypominają żywo poglądy Sokratesa, sprowadzającego cnotę do wiedzy, a dobro do tego, co odpowiada swojemu celowi i przynosi korzyść.

Poznanie Boga nakrywa się więc z pojęciem najwyższego dobra i stanowi źródło najwyższej rozkoszy ducha, to jest intelektualnej, wiecznej miłości ku Bogu.

Do tej, tchnącej niemal mistycznym urokiem konkluzji dochodzi Spinoza poprzez cały szereg twierdzeń. Wychodząc od propozycji 15. części V., iż dokładne i jasne pozna-

nie siebie i swoich namiętności prowadzi do miłości Boga i to tem większej, im dokładniej poznajemy siebie i swoje namiętności, wypowiada w 16. propozycji tej samej części »Etyki« twierdzenie, iż owa miłość ku Bogu, który, nawiasem powiedziawszy, wolnym jest od wszelkich namiętności, i nikogo ani nie kocha, ani też nienawidzi. musi pochłaniać ducha najwięcej.

By Boga poznać, musimy poznać rzeczy, a najwyższem dążeniem ducha i najwyższą cnotą jest poznawanie rzeczy według trzeciego rodzaju poznania (scientia intuitiva — 2. uwaga do prop. 40., części II. »Etyki«) — opartego na intuicji. Z owego poznania płynie najwyższa doskonałość ducha, połączona z najwyższą rozkoszą.

Spinoza odróżnia dwa punkty, z których można rozpatrywać rzeczy jako dane w rzeczywistości. Pierwszy punkt to określanie rzeczy odnośnie do oznaczonego czasu i danej przestrzeni, drugi zaś, pojmujący rzeczy jako zawarte w Bogu i prawem konieczności wypływające z jego natury. Ten drugi sposób pojmowania rzeczy nazywa Spinoza oglądaniem rzeczy »sub specie aeternitatis« i z tego tylko punktu zapatrywania dochodzimy do poznania Boga. jak to orzeka propozycja 30. części V.

Wieczność bowiem stanowi samą istotę Boga, o ile istota Boga zawiera w sobie koniecznie istnienie (existentia). Pojmować więc rzeczy »sub specie aeternitatis« znaczy się nic innego, jak tylko pojmować je przez istotę Boga, jako rzeczy realne lub też jako takie, które przez istotę Boga zawierają w sobie istnienie, a więc istnieją.

Ów trzeci rodzaj poznania jest źródłem wszelkiej najwyższej radości ducha, połączonej z ideą Boga i z niego też koniecznie wypływa owa najwyższa, bezinteresowna miłość intelektualna ku Bogu, która jest wieczną, jak tego chce 33. propozycja V. części »Etyki«.

Jak z powyższego wynika, etyka Spinozy da się sprowadzić do dwóch zasad, to jest do poglądu samozachowawczego człowieka oraz do poznania. Rozpatrzmy teraz czy owe wymienione zasady stanowią dostateczną podstawę, by na nich można było oprzeć etykę. Weźmy pod rozwagę pierwszą z nich, a mianowicie popęd samozachowawczy.

Popęd ów, objawiający się z wielką siłą, nie tylko u człowieka, lecz także i u zwierząt, nazywa Schopenhauer w swoich badaniach nad podstawami etyki egoizmem [1]. Jest on tak silnie złączony z istotą człowieka, iż utożsamia się z nią niemal. Człowiek pragnie za wszelką cenę utrzymać swoje życie, uczynić je możliwie najszczęśliwszem, a w poszukiwaniu własnej korzyści stara się postępować pod kierownictwem rozumu z obmyślanym planem.

Egoizm, najrealniejszy z popędów, płynący z woli życia i upatrujący własną korzyść jako cel, do którego dążyć należy, musi pociągnąć za sobą starcie się interesów poszczególnych jednostek czy też grup społecznych, owładniętych tym samym popędem. Nic więc dziwnego, iż sprowadza on »bellum omnium contra omnes«.

To też Schopenhauer uważał egoizm za ową pierwszą potęgę, którą powinna etyka zwalczać. Upatrując kryterjum wartości moralnej w czynach pozbawionych wszelkich egoistycznych motywacyj, podkreśla, iż każda czynność, której cel stanowi dobro lub cierpienie podmiotu działającego, jest egoistyczną. Czyn więc posiada o tyle wartość moralną, o ile nie zawiera pobudek egoistycznych, poprzedzających jego spełnienie.

Przytaczam tutaj wywody Schopenhauera, który oparł swoją etykę na współczuciu (Mitleid) i starał się wykazać ujemną wartość egoizmu dla etyki. Spinoza natomiast, kładąc podwaliny pod swoją etykę, potępił współczucie (propozycja 50. część IV. »Etyki«), twierdząc, iż jest ono jako takie dla człowieka, który kieruje się rozumem, złem i niepożytecznem, wobec czego powinien człowiek o ile możności dążyć do tego, by nigdy nie dać się mu opanować.

Popęd samozachowawczy tak silnie złączył się z pojęciem życia, iż trudnoby nam było mówić o popędzie samozachowawczym, przenikającym tę część przyrody, którą przywykliśmy nazywać martwą.

Doświadczenie wykazało, iż o byt walczy nie tylko człowiek i zwierzęta, lecz i świat roślin aż do najdrobniej-

---

[1] Schopenhauer: Über die Grundlage der Moral.

szych i najprostszych w ustroju organizmów, Popęd samozachowawczy stanowi niejako metafizyczną podstawę życia.

To też Spinoza, uznając jego ważność i znaczenie dla życia, nie zawahał się uczynić zeń podstawę cnoty.

Cóż bowiem mogło zdarzyć się większego i bardziej tajemniczego na ziemi, nad pojawienie się życia. W czemże mogły nieznane siły twórcze przyrody przejawić się w całej swej potędze wspanialej i głębiej, jeśli nie w pierwszej świadomej myśli człowieka?

Jeśli więc życie stanowi ostatni wyraz rozwoju przyrody, a przyroda, jak gdyby w obawie o los swego dzieła, zagwarantowała jego byt popędem samozachowawczym, cóż więc może stanowić trwalszą i istotniejszą podstawę, na której mogłaby oprzeć się etyka, jeśli właśnie nie ów popęd.

Cóż może więcej obchodzić człowieka nad jego własne życie; któż może dyktować mu naturalniejsze prawa postępowania i działania, jeśli nie na dnie jego istoty skrywający się popęd samozachowawczy?

Spinoza dobrze odczuł i zrozumiał rolę owego popędu i czyniąc zeń podłoże swojej etyki, wyniósł go zarazem do godności pierwszej i jedynej podstawy cnoty. Tak wynikało zresztą z jego systemu.

Chodziło teraz tylko o to, o ile popęd samozachowawczy w tej rozciągłości i formie, w jakiej zastosował go Spinoza w swojej etyce, stanowi rzeczywiście dostateczną podstawę dla jego wywodów. Czy nie popełnił Spinoza niekonsekwencji w przeprowadzeniu i wyborze tej podstawy ze względu na całość systemu.

Popęd samozachowawczy jest modusem atrybutu myślenia, czego nie można zaprzeczyć. Jako modus, wypływający z absolutnej natury atrybutu myślenia, musiał według propozycji 21. części I. »Etyki« istnieć zawsze i nieskończenie, czyli istnieć właśnie przez ten atrybut wiecznie i nieskończenie.

W ten sposób stwierdzilibyśmy wieczność istnienia popędu samozachowawczego. Jest to całkiem zrozumiale. Jeżeli zaś zważymy, że jako modus myślenia przedstawia on formę, w której objawia się w pewien oznaczony sposób atrybut boski — a modusy każdego atrybutu mają Boga

za przyczynę, o ile oczywiście będziemy rozpatrywali Go pod owym atrybutem, do którego modusy należą — jak tego domaga się 6. propozycja II. części »Etyki« — przeto i popęd samozachowawczy jest popędem boskim.

Jako taki przenika on nie tylko człowieka, lecz całą przyrodę bez wyjątku, Człowiek bowiem, jak i reszta przyrody, niczem nie jest więcej, jak tylko modusem atrybutów jednej i tejsamej substancji czyli Boga, czyli przyrody. W człowieku, jak i w każdej rzeczy zresztą, przejawia się nikt inny tylko sam Bóg. Nic przecież poza substancją nie może istnieć.

Powtarza się tutaj ta sama historja co i w roztrząsaniach nad myśleniem, przeprowadzonych w poprzednim rozdziale. Przyjmując twierdzenie Spinozy o złożoności ciała ludzkiego z wielkiej ilości pojedynczych ciał, z których każdy posiada swoją ideę w Bogu, przyjąć musimy również, iż popęd samozachowawczy jako modus myślenia, przejawiający się w człowieku, składa się z tyluż popędów samozachowawczych, ile ciał pojedynczych wchodzi w skład ludzkiego ciała.

Idąc konsekwentnie dalej, musimy wyciągnąć wniosek, iż popęd ów nie ogranicza się tylko do człowieka. ani też do owych pojedynczych ciał, o których zresztą nie wiele wiemy. Taki przywilej, wyłącznie przyznany człowiekowi, wydawałby się słusznie nieusprawiedliwionym.

Przemawia za przyznaniem popędu samozachowawczego także i reszcie przyrody i ta okoliczność, iż jeśli przyjmiemy, że każda skończona rzecz posiada swoją przyczynę w innej skończonej rzeczy, ta zaś znowu w innej i tak w nieskończoność — to i popęd samozachowawczy człowieka posiada swoją przyczynę w innym popędzie samozachowawczym, ten znowu w innym, aż do nieskończoności. Nie mógł on powstać również z jakiegoś innego modusu myślenia, jak tylko z popędu samozachowawczego, który poprzez łańcuch przyczyn ostateczną przyczynę swoją znajduje w Bogu. Jeśli przyjmiemy wreszcie, iż człowiek pojawił się dopiero w pewnym określonym czasie i to dość późno w ogólnym biegu ewolucji życia, więc popęd samozachowawczy istniał przed nim, a nie powstał dopiero z człowie-

kiem. Ożywiał on przed człowiekiem rośliny i zwierzęta, wreszcie pierwszą gruzełkę plazmy, na którą złożyły się atomy pierwiastków.

Bergson w swej »Ewolucji twórczej«, zastanawiając się nad znaczeniem życia, oraz nad idealną genezą materji, pisze, iż »Zapewne. życie, rozwijające się na powierzchni naszej planety, jest przywiązane do materji. Gdyby było czystą świadomością, a tembardziej nadświadomością, byłoby czystą działalnością twórczą. Faktycznie jest przykute do organizmu. który je poddaje ogólnym prawom materji bezwładnej« Ewolucja życia — pisze dalej Bergson — jest dalszym ciągiem pewnego pierwotnego impulsu, który Bergson nazywa rozmachem życia.

Ze stanowiska ewolucji okazywałoby się, że popęd samozachowawczy rozwinął się równolegle z owym impulsem, który spowodował w pewnym okresie rozwoju rozdział czynności życiowych, pozostawiając roślinom czynność chlorofilową, a więc gromadzenie energji w postaci węgla z kwasu węglanego i zwierzętem zużytkowanie pod rozmaitemi postaciami onej energji — że jest on do pewnego stopnia regulatorem w ekonomji sił życiowych, dostosowując się z biegiem ewolucji do potrzeb gatunku.

Jak gdyby dla kontrastu cytuje Bergson we wspomnianym dziele książkę André Lalande'a (La dissolution opposée à l' évolution, Paris, 1899), wykazującą zmieżanie wszystkiego ku śmierci pomimo chwilowego oporu ustrojów — że śmierć osobników w świecie organicznym nie jest bynajmniej zmniejszeniem »życia wogóle« — lub koniecznością, którąby życie znosiło niechętnie. Według Lalande'a życie nie czyniło nigdy wysiłku, aby przedłużyć nieograniczenie istnienie osobnika. »Wszystko dzieje się tak, jak gdyby ta śmierć była chciana, a przynajmniej przyjmowana, dla większego postępu życia wogóle[1].

Ze systemu Spinozy wynikałaby przeto nie tylko wieczność i boskość, lecz także i powszechność popędu samozachowawczego. Schodzi on do rzędu praw przyrody, podo-

[1] H. Bergson - Ewolucja twórcza — Warszawa 1913, str. 211, przypisek.

bnie jak powszechne prawo ciążenia, jak ruch wreszcie, a wszystko, co przytoczył Spinoza na uzasadnienie popędu samozachowawczego jako zasady etycznej, możnaby zastosować bez żadnego prawie wyjątku i do prawa powszechnego ciążenia.

Przyjmijmy, iż z powszechności popędu samozachowawczego w przyrodzie wynika, iż wszystkie rzeczy dążą do wytrwania w swem istnieniu, co też Spinoza w propozycji 6. III. części »Etyki« wypowiada. Jeżeli zaś zważymy, iż nie wszystkie rzeczy dążą z jednakową siłą do zachowania swego bytu, lecz czynią to proporcjonalnie do swej natury, to w myśl zasady Spinozy będziemy nazywali cnotliwszemi te ciała, które przy równych warunkach będą dążyć usilniej do samozachowania. Miarą zaś cnoty będzie stosunek, zachodzący pomiędzy naturą danej rzeczy, a jej dążeniem do samozachowania przy określonych ściśle warunkach.

Jakąż więc wartość przedstawia popęd samozachowawczy, na którym oparł Spinoza swoją etykę. Wypowiadając twierdzenie, iż dążenie do zachowania siebie jest jedyną i główną podstawą cnoty, oraz iż owo dążenie stanowi rzeczywistą istotę samej rzeczy i stanowi równocześnie podstawę cnoty — to wówczas cóż mamy rozumieć przez pojęcie »cnota». Każde bowiem działanie, które wypływa z istoty rzeczy, wypływa z nieubłaganą koniecznością jako skutek całego szeregu przyczyn, gubiących się w nieskończoności, nie jest więc niczyją osobistą zasługą.

Wobec tego każdy czyn w myśl zasady Spinozy musimy uznać za cnotliwy — a wówczas niema występku. A ponieważ występek jest niemożliwy, więc niema i cnoty. O cnocie bowiem możemy mówić tylko tam, gdzie możemy mówić także o możliwości występku. Stoimy więc wobec zasady etycznej, która wyklucza zupełnie możliwość występku.

Wreszcie cóż mamy rozumieć przez usilniejsze dążenie do samozachowania, stanowiące właśnie cnotę. Jeżeli Spinoza przyznał człowiekowi duszę nieśmiertelną — więc zachowanie jej jest już zagwarantowane jej nieśmiertelnością — a nasze staranie, choćby najusilniejsze, na nic tu nie przydałoby się. Jeżeli zaś mamy starać się usilnie o za-

chowanie naszego ciała, które jest tylko przemijającą formą atrybutu rozciągłości — to i w tym wypadku na nic nie przydadzą się nasze starania i wydadzą się conajmniej śmiesznemi, gdyż popęd samozachowawczy zapewnił już człowiekowi utrzymanie się przy życiu na pewien określony przeciąg czasu, a nasze starania ściągać się tylko mogą do wydatniejszego odżywiania się. Bowiem możliwość, by człowiek nie był częścią przyrody i nie miał podążać za jej ogólnym porządkiem, jest wykluczoną. A więc dążenie do lepszego odżywiania się nazywa Spinoza cnotą (oczywiście tylko względem naszego ciała). Tak wynikałoby ostatecznie z jego systemu.

Jeżeli Spinoza zaś powiada, iż pożytecznem jest dla życia przedewszystkiem doskonalenie naszego rozumu i że w tem leży najwyższe szczęście człowieka, by wszystkie rzeczy, podpadające pod zakres myślenia, poznać dokładnie (adaequat) — to ostatecznie ów udoskonalony rozum służy znowu tylko popędowi samozachowawczemu w wyszukiwaniu środków do lepszego i wydatniejszego odżywiania ciała i do uczynienia zarazem życia najwygodniejszem wśród rozmaitych warunków, otaczających człowieka Stąd wreszcie płynie owo twierdzenie Spinozy, iż każdemu wolno według najwyższego prawa przyrody czynić to, co według jego mniemania może mu przynieść korzyść. Wszystko bowiem, czego sprawczą przyczyną jest człowiek — jest koniecznie dobre.

W istocie istnieją w etyce Spinozy tylko dwie zasadnicze cnoty: pierwsza to szukanie własnej korzyści — druga to dążenie do poznania, obie mają zaś źródło swoje w popędzie samozachowawczym i są kofunkcjami myślenia.

Jeżeli zaś wyjdziemy z definicji cnoty, którą postawił Spinoza, a w której wyraził, opierając się na propozycji 7. części III. »Etyki«, iż jest ona właściwą istotą albo właściwą naturą człowieka, o ile posiada on moc zdziałania czegoś, co może być pojętem przez same prawa jego własnej natury, oraz z definicji dobrego, z której wynika, iż dobrem jest to, o czem wiemy napewne, iż jest dla nas pożytecznem (definicja 1. czwartej części »Etyki«) — dojdziemy wreszcie do wniosku, iż cnotliwszemi

o wiele od ludzi byłyby zwierzęta, które zawsze wiedzą, co dla nich jest najpożyteczniejszem i pilnie omijają rzeczy, które dla nich są szkodliwe lub niepożyteczne. Również wszystko, co czynią zwierzęta, płynie z najistotniejszej ich natury i może być pojętem przez same prawa ich natury.

W ten sposób schodzi zasada, przyjęta przez Spinozę za podstawę etyki, do roli ogólnej zasady, na której możnaby oprzeć jakąś pan-etykę, obejmującą nie tylko człowieka, lecz zwierzęta, rośliny, wreszcie całą przyrodę. Stanowiłaby ona zbiór praktycznych przepisów, traktujących o sposobach i drogach umiejętnego poszukiwania rzeczy użytecznych, bez których wprawdzie mogłyby obejść się zwierzęta, lecz który przedstawiałby dla człowieka bez wątpienia korzyść o wysokiej praktycznej wartości. Z tem wszystkiem nie byłaby to przecież jeszcze etyka.

Jako drugą podstawę cnoty wymienia Spinoza poznanie Boga, dążenie zaś do tego poznania nazywa cnotą. O ile samo dążenie do poznania Boga może stanowić cnotę, o tyle bezwzględne, całkowite poznanie, jako najwyższe dobro ducha, zdaje się nieosiągalnem. Cnotą bowiem oraz najwyższą rozkoszą ducha, według Spinozy, jest poznanie rzeczy według trzeciego rodzaju poznania, to jest przy pomocy intuicji. Takie tylko poznanie jest zarazem prawdziwem.

Stoimy wobec problemu absolutnego poznania oraz jego względności. Bergson, zastanawiając się nad owem zagadnieniem, w swoim »Wstępie do metafizyki«, rozróżnia dwa rodzaje poznania i charakteryzuje je w ten sposób: »Pierwszy przypuszcza, że się rzecz obchodzi dokoła, drugi — że się w nią wchodzi. Pierwszy zależy od punktu widzenia, jaki się zajmuje i od symboli, w których się wyraża (relatywne poznanie). Drugi z żadnego punktu widzenia nie wychodzi i symbolami się nie posługuje (absolutne poznanie). Do poznania absolutnego dochodzimy przez intuicję, jeżeli przyjmiemy za Bergsonem określenie intuicji jako rodzaju »współczucia, albo sympatji intelektualnej, za pomocą której przenosimy się do wnętrza jakiegoś przedmiotu, aby zejść się z tem, co ma on w sobie jedynego, a więc niewyrażalnego«. Owo »coś« jedynego a więc niewyrażalnego, które przez to, że »tem, czem jest, jest w zupeł-

ności« — nosi miano absolutu. Wszystkie zaś »wyobrażenia, powzięte z jakiegoś punktu widzenia, przekład, dokonany na jakieś symbole, pozostaną zawsze niedoskonałemi w porównaniu z przedmiotem, do którego punkty widzenia stosowano i który starano się wyrazić w symbolach [1].

Nie ulega wątpliwości. iż przedmiotem poznania w »Etyce« Spinozy jest Bóg, a więc absolut, ze swoją nieskończoną ilością atrybutów, oraz stanów (modi) tychże atrybutów — że każdy z tych atrybutów jest jednym z nieskończonej ilości punktów widzenia tej samej substancji, staniemy wówczas wobec trudności, czy istotnie przy pomocy intuicji potrafimy dojść do owego najwyższego, a więc bezwzględnego poznania, by przez nie osięgnąć równocześnie najwyższe dobro ducha. Trudność będzie leżała również w wyszukaniu sprawdzianu dla osiągniętego poznania, któryby dał nam gwarancję co do stopnia wartości tegoż poznania. Nasunie się również pytanie, gdzie będzie leżało kryterjum prawdy.

Jeżeli pomieścimy je w intuicji Boga, to musimy na podstawie przytoczonych w poprzednim rozdziale wywodów przyjęć, iż Bóg nie posiadając żadnego poznania, nic o niem nie wie. Jeśli zaś odniesiemy je do naszej intuicji, wówczas będziemy mogli zawsze powiedzieć, iż poznanie nasze jest tylko o tyle prawdziwe, o ile my zawyrokujemy o jego prawdziwości. Będzie to przecież zawsze poznanie, obok którego będzie można postawić pytajnik.

W aksjomacie 6. pierwszej części »Etyki« stawia wprawdzie Spinoza pewnik, który niczem nie jest właściwie, jak tylko starą formułką na określenie prawdy, iż prawdziwa idea musi zgadzać się ze swoim przedmiotem. Opierając się na tym aksjomacie, oraz na propozycji 7. części II. »Etyki« (ordo ad connexio idearum...«), wypowiada twierdzenie, iż wszystkie idee, o ile odnoszą się do Boga, są prawdziwe (prop. 32. II. część »Etyki«). W tych twierdzeniach ukrywałoby się kryterjum oceny prawdziwości poznania.

Lecz cóż nam mówią owe twierdzenia i jaką posiadają wartość. Pierwszy aksjomat nie stanowi żadnej podstawy dla poznania i nie może być brany w rachubę choćby tylko

---

[1] H. Bergson — Wstęp do metafizyki.

z tego powodu, iż Spinoza nie uznaje żadnej łączności, ani też żadnego wpływu myśli na ciało, lub też naodwrót wpływu ciała na myślenie. Ma on tylko wówczas znaczenie, jeżeli przyjmiemy paralelizm zjawisk w świecie rozciągłym i odpowiadających im zjawisk w świecie myślenia, chociaż i wówczas trudno będzie pojąć, skąd mamy dowiedzieć sie o zgodności ze sobą obu tych szeregów zjawisk.

Na podstawie owego paralelizmu stara się wyjaśnić również Spinoza, skąd płyną błędy w naszem poznaniu. Oto tłumaczy Spinoza, iż przyczyna ich leży w niedokładności wyobrażeń; dusza ludzka bowiem, odzwierciedlając stany ciała, nie zaś jego składniki lub inne ciała, lub wreszcie przyczyny, posiada tylko częściowe, a więc niedokładne poznanie. Inaczej przedstawia się sprawa z Bogiem. Bóg zawiera w sobie wszystkie wyobrażenia wszystkich rzeczy, poznanie więc jego jest całkowite, dokładne i prawdziwe, pomimo błędów, które popełnia człowiek w granicach swego poznania, a które tem samem, iż są modusami atrybutu myślenia, zawarte są w myśleniu Boga.

Twierdzenie ostatnie upada jednak, jak to wykazaliśmy w pierwszym rozdziale, odnośnie do świadomości i poznania Boga.

Pozostaje nam nasze poznanie, które możemy brać w rachubę i na którem możemy oprzeć się w dążeniu do poznania Boga.

Przyjmijmy system Spinozy w całości i zastanówmy się, co będzie znaczyło owo nasze dążenie do poznania Boga, które ma stanowić podstawę cnoty, oraz przynosić w rezultacie najwyższą rozkosz duchową.

Ze systemu wynika, iż to co nas otacza, co spostrzegamy, nazywając ogólnem mianem świata zewnętrznego, wreszcie my sami wraz z naszym światem wewnętrznym, światem myślowym — to nic innego, jak tylko modusy dwóch atrybutów, rozciągłości i myślenia jednej i tej samej substancji, a na dnie tych modusów leży jedna i ta sama wspomniana substancja, bez której nic nie może istnieć, ani też nie może być pojętem. Dla czegoś, coby miało byt swój samo z siebie, coby istniało nie przez substancję, jako istotną przyczynę i istotną treść rzeczy — nie ma miejsca w syste-

mie Spinozy. Substancja przejawia się w nieskończonej rozmaitości odmian i substancja leży u podstawy każdej rzeczy i każdego zjawiska. W rezultacie mamy tu do czynienia jedynie i tylko ze substancją jedną, niepodzielną, nieskończoną, obok której, poza którą i w której nic nie istnieje, coby nią nie było. Substancję ową nazwał Spinoza Bogiem albo naturą. A więc wszystko bez wyjątku, na czem spocznie nasza myśl, jest tylko Bogiem, przyobleczonym w nieprzebraną mnogość form, ustawicznie zmieniających się, porwanym z nieubłaganą koniecznością w wieczny strumień ruchu.

Jeśli więc tak jest - a tak wypływa ze systemu Spinozy — nasze dążenie do poznania znaczy nic innego, jak tylko iż Bóg w nas dąży do poznania samego siebie. Nic bowiem poza Bogiem nie istnieje, do czego mógłby dążyć w swoim poznaniu. Jeżeli więc położył Spinoza w etyce swojej poznanie intuicyjne jako podwalinę najwyższej rozkoszy duchowej, oraz dążenie do owego poznania, mającego na widoku Boga, nazwał cnotą, to ostatecznie budował etykę Boga dla tego samego Boga. Czyli Bóg, o ile dąży do poznania siebie, jest cnotliwym wobec samego siebie — a osiągając owo prawdziwe intuicyjne poznanie samego siebie, osiąga równocześnie najwyższą rozkosz duchową.

Takie ujęcie kwestji jednak, wynikające konsekwentnie ze systemu Spinozy, mija się zupełnie z pojęciem etyki jako nauki o moralności, o ocenie moralnej, o prawach moralnych oraz postępowaniu moralnem Pomijając już, iż substancja, pozbawiona myślenia, a tem samem i wszelkiej świadomości, nie dochodzi do żadnego poznania, iż możnaby jej przyznać jedynie nieświadomy popęd samozachowawczy, a biorąc pod uwagę tylko, iż wszystko tu jest Bogiem — stajemy wobec faktu, iż ze systemu Spinozy nie można wyprowadzić żadnej etyki, w ścisłem tego pojęcia znaczeniu.

Wszystko co wypływa z atrybutów substancji, wypływa z nieubłaganą koniecznością. Nic tu nie da się odmienić. Rzeczy bowiem według propozycji 33. części I. »Etyki« nie mogły w inny sposób i w innym porządku wyniknąć z Boga, jak tylko w takim porządku, w jakim istnieją. Albowiem, w myśl dowodu do wspomnianej propozycji, wszyst-

kie rzeczy wypłynęły z koniecznością z danej natury Boga i zostały tąże koniecznością boskiej natury przeznaczone do istnienia i działania w pewien określony sposób.

Bezwzględny determinizm i nieubłagane prawo konieczności rządzą tu wszechwładnie. Brak wpływu myślenia na ciało i naodwrót, zastąpiony cudowną i nadzwyczaj misterną kongruencję ruchów ciała i odpowiednich, towarzyszących im aktów woli oraz procesów myślenia — wyklucza panowanie rozumu nad ciałem.

Nie ma tu mowy o wolności woli, którą Kant przyjął jako warunek odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, a więc jako podstawę wszelkiej oceny moralnej ludzkiego działania.

Propozycja 32. I. części »Etyki« orzeka jasno, iż wola nie może nazywać się wolną przyczyną, lecz tylko konieczną[1]. Będąc bowiem tylko pewną formą myślenia, podobnie jak rozum, w poszczególnych swoich aktach może tylko istnieć wtedy i wtedy tylko skłonioną być może do działania, jeżeli skłoni ją do tego inna przyczyna, tę znowu inna i tak w nieskończoność. Jeżeli zaś przyjmiemy wolę jako nieskończoną to i wtedy musi ona znaleźć przyczynę swego istnienia i działania w Bogu. W jakikolwiek więc sposób pojmować będziemy wolę, jako skończoną, czy też nieskończoną, wymaga ona zawsze przyczyny dla swego istnienia i działania.

Wreszcie idąc konsekwentnie za swymi wywodami, powiada Spinoza w uwadze do 2. propozycji części III., iż postanowienia ducha powstają z taką samą koniecznością w duchu, jak idee rzeczy rzeczywiście istniejących. Kto więc sądzi, iż czyni cośkolwiek z wolnego postanowienia ducha, ten śpi z otwartemi oczyma[2].

Z tego punktu widzenia rozpatrywane akty woli oraz czyny pozbawione są podstawy, na której możnaby oprzeć

---

[1] Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Coroll. 2.

[2] Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui, vel tacere, vel quidqam agere, oculis apertis somniant.

ocenę wartości moralnej. Schopenhauer, badając podstawy etyki Kanta, zaznacza, iż nie można zaprzeczyć, że naszym czynom towarzyszy świadomość własnowolności, dzięki której poznajemy nasze czyny, jako nasze dzieła i dzięki której uznaje każdy siebie jako rzeczywistego sprawcę swoich czynów, oraz czuje się za nie odpowiedzialnym moralnie. A ponieważ odpowiedzialność stawia za warunek możliwość rozmaitości działania w danym wypadku, a więc tem samem i wolność, przeto leży w świadomości odpowiedzialności także pośrednio świadomość wolności[1].

Dla świadomości odpowiedzialności za czyny nie ma jednak miejsca w systemie Spinozy. Wszelkie bowiem działanie jest koniecznym wypływem jednej i tej samej substancji, czyli Boga, który przed nikim nie może być odpowiedzialnym, jak tylko przed samym sobą. A ponieważ Bóg Spinozy nie myśli, nie posiada więc żadnej świadomości odpowiedzialności moralnej. Wraz z upadkiem zatem odpowiedzialności upada równocześnie ocena wartości moralnej.

Kolejno upadają wreszcie wszelkie zasady, na których możnaby oprzeć etykę, jeżeli chcemy je zastosować w systemie Spinozy i z niego wyprowadzić etykę jako taką. Ani bowiem popęd samozachowawczy, ani też poznanie intuicyjne nie stanowią w etyce Spinozy dostatecznych podstaw dla zbudowania na nich jakiejkolwiek etyki. Sama zaś etyka, jak ją wyprowadził Spinoza, przedstawia się jako sztuczna konstrukcja, nie wiążąca się ściśle ani też konsekwentnie z głównemi założeniami systemu.

Z upadkiem wymienionych podstaw łączy się ściśle zachwianie podstaw, na których Spinoza oparł ludzką szczęśliwość. Wyciągając bowiem konsekwentnie wnioski z wypływających kolejno ze siebie twierdzeń, doszedł Spinoza do poznania, w czem leży nasze zbawienie, albo szczęśliwość lub wolność. Oto szukać ich należy w trwałej i wiecznej miłości ku Bogu, albo w miłości Boga do ludzi. Bóg bowiem, kochając siebie samego, kocha ludzi temsamem. Stąd wniosek, iż miłość Boga do ludzi i intelektualna mi-

---

[1] Schopenhauer A. — Über die Freiheit des Willens.

łość ducha ku Bogu, jest jedną i tą samą miłością (dodatek do propozycji 36. części V. »Etyki«).

Szczęśliwość ludzka, oparta na wzajemnej miłości, łączącej Boga z człowiekiem, traci realne podstawy i zamienia się w jakieś mistyczne uczucie ku niepochwytnej i niejasno rysującej się istocie. Najwyższa wartość etyczna, na którą Spinoza położył nacisk, a która rzuciła przedziwny urok na jego system, zimny zresztą i usuwający na drugi plan uczucie, staje się bezpodstawną.

Bóg nieświadomy i bez myśli, leżący poza granicami naszego poznania, przestaje być najwyższym celem człowieka, a czysta, intelektualna miłość ku substancji, którą Spinoza wysnuł ze swego systemu, nosi znamię symbolu metafizycznych pragnień ducha ludzkiego i schodzi do roli najwznioślejszego paradoksu.

Karol Frenkel.

O pojęciu moralności [1].

WSTĘP.

O potrzebie, możliwości i sposobie określenia terminów etycznych, w szczególności wyrazu „moralność".

§ 1. Sceptycyzm etyczny i jego motywy.

Jeśli się rzuci okiem na historję etyki i spostrzeże ów obraz najróżnorodniejszych teoryj i systemów etycznych, mieniący się kalejdoskopicznie różnobarwny, pozbawiony jednolitej a przewodniej myśli i wewnętrznego związku, jeśli się spostrzeże ów chaos i gmatwaninę poglądów i twierdzeń i zasad i rozumowań etycznych, zrozumie się jak mógł sceptycyzm etyczny powstać i wciąż na nowo odżywać, coraz bardziej się wzmacniać i coraz szersze kręgi zataczać i przestanie się dziwić, że jest on dzisiaj dominującym kierunkiem etycznym, że się prawie powszechnie zagnieździł i ustalił w kołach naukowych (i nietylko naukowych). Bo naprawdę studjum historji etyki może napełnić zwątpieniem i niewiarą w możliwość etyki! Mimo dwudziestowiekowych z górą wysiłków i dociekań nad zagadnieniami etycznemi, mimo nieustającej prawie przez ten czas pracy nad etyką,

[1] Niniejszą rozprawę pozostawił w rękopisie prawie ukończonym zmarły w r. 1920 autor, Karol Frenkel, doktor filozofji uniwersytetu lwowskiego i członek czynny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Grono przyjaciół Zmarłego przygotowało rękopis do druku, dodając tytuł rozprawy i dokonywując podziału części II. na rozdziały i paragrafy.

mimo potopu książek, rozpraw i dzieł etycznych niema w etyce prawie żadnych wyników i twierdzeń pozytywnych, powszechnie uznanych, niema zgody w najelementarniejszych kwestjach, lecz zamiast tego w każdej prawie sprawie zdanie przeciw zdaniu, na każde prawie pytanie kilka niezgodnych z sobą odpowiedzi, każdego prawie problemu kilka wykluczających się rozwiązań, a wszystkie równie oczywiste lub równie przekonywująco uzasadnione... w oczach wygłaszających je autorów. I niema na pozór żadnej nadziei poprawy, niema żadnej nadziei, żeby etyka, krocząc dalej swą drogą, mogła bodaj kiedyś w przyszłości, w dalszym postępie swych badań dojść do tej zgodności i do jakichś twierdzeń powszechnie ważnych, naukowo uzasadnionych, bo niema nawet oznak w jej dotychczasowym przebiegu, że się do tego celu zbliża, niema w historji etyki żadnej jednolitej linii rozwojowej, zmierzającej stale w pewnym kierunku, lecz są ciągłe załamania i ciągłe powroty do stanowisk rzekomo już przezwyciężonych. zamiast przybliżania się ku zgodności coraz więcej rozszczepień poglądów, coraz więcej punktów spornych i coraz większe przeciwieństwa.

Wygląda to wszystko naprawdę beznadziejnie i niema na to na pozór żadnej rady, żadnej nadziei, żeby etyka mogła się z własnej mocy odrodzić, przezwyciężyć tkwiące w niej przeciwieństwa i stać się nauką. Niema na to pozornie żadnego środka, niema sposobu uzgodnienia jej niezgodnych twierdzeń lub uzasadnionego przeparcia jednego z nich po uzasadnionem obaleniu innych, bo brak w sporach etycznych wogóle niezbędnych warunków tego uzgodnienia i porozumienia się, brak jakichkolwiek wspólnych założeń i twierdzeń podstawowych, a nawet wspólnej i zgodnej terminologji. Spór toczy się o zasady, a częściej jeszcze o słowa. Nie dziwne więc, że sceptycyzm zajął naczelne miejsce wśród poglądów etycznych, że dzieje badań etycznych i ich wynik zrodziły sceptyczny nastrój, wrogi wszelkim dalszym naukowym poszukiwaniom etycznym i niechęć do dalszego uprawiania etyki. Aż nadto dobrze to zrozumiałe po tylu bezowocnych wysiłkach, po tyloletniej usilnej a daremnej pracy nad problemami etycznymi.

§ 2. Niesłuszność sceptycyzmu etycznego. — Przyczyny nienaukowości etyki nie muszą być nieusuwalne, nie muszą tkwić w przedmiocie etyki, lecz mogą leżeć w nieścisłości metody badań etycznych.

Rozumieć sceptycyzm etyczny, rozumieć, że z stanu, w jakim się dziś etyka znajduje, mimo przeszło dwutysiącletniej pracy nad nią, mogło się zrodzić i rozwinąć zwątpienie w jej możliwość, a nawet przekonanie o jej niemożliwości, nie znaczy uznawać słuszność sceptycyzmu. Byłby on słuszny i uzasadniony, a dalsza praca etyczna bezcelową, gdyby przyczyny tego opłakanego stanu były rzeczywiście nieusuwalne, jak to się sceptycyzmowi etycznemu widzi i gdyby rozbieżność i niezgodność twierdzeń etycznych była koniecznym i nieuniknionym wynikiem istoty przedmiotu etyki, jego zasadniczej i stanowczej niedostępności dla naukowego badania, a nie skutkiem innych przyczyn. I rzeczywiście ci ze sceptyków, którzy stanowczo przeczą możliwości etyki i dowodzą jej niemożliwości i a nietylko nieobowiązująco powątpiewają o jej możliwości. uśmiechają się ironicznie na myśl o etyce naukowej, ci winę niedorozwinięcia etyki i braku w niej jakichkolwiek pozytywnych wyników przypisują jej przedmiotowi, a w szczególności jego zasadniczej i nieusuwalnej niezdolności do stanowienia przedmiotu badań naukowych czyli jego niepoznawalności. Rozumują zaś tak: Etyka ma być nauką nie o tem, co jest, lecz o tem, co być powinno, choć nie jest. To zaś, co być powinno, a nie jest, nie jest przedmiotem poznania i wiedzy (jest czemś niedoświadczalnem, a wszelka wiedza płynie z doświadczenia), lecz tylko przedmiotem życzeń i pragnień. Życzenia zaś i pragnienia może każdy mieć różne, więc także różne rzeczy może uważać za pożądane i należne i w konsekwencji tworzyć różne systemy etyczne. Te bowiem nie są niczem innem, niż zbiorami uczuć, życzeń i pragnień wyrażonych w zdaniach przybierających fałszywie formę powiedzeń o przedmiotach tych uczuć. O prawdzie i fałszu i ich kryterjum, o dowodzie i nauce niema tu mowy, wszystkie sądy są równie słuszne i równie niesłuszne:

słuszne jako sądy o uczuciach, niesłuszne jako sądy o przedmiotach tych uczuć; słuszne jako stwierdzenia, że ktoś coś czuje i uważa za wartość i za rzecz należną, niesłuszne jako twierdzenia, że to jest naprawdę wartością.

Gdyby zarzut ten był prawdziwym, t. j. gdyby sądy etyczne były rzeczywiście wyrazami indywidualnie zmiennych uczuć, to etyka byłaby istotnie niemożliwą i wszelkie twierdzenia i dowody, dotyczące zagadnień etycznych, byłyby niemożliwe. Na szczęście jednak prawdziwość tego zarzutu nie jest pewną i udowodnioną, bo przesłanki, z których wynika, nie są prawdziwe. Ani bowiem etyka nie jest nauką tylko o tem, co być powinno, ani — jak poucza przykład logiki — nauka o tem, co być powinno, nie jest niemożliwą, nie jest zatem wyrazem tylko indywidualnie zmiennych uczuć. Nie jest więc wcale oczywistem i pewnem, że przyczyną opłakanego stanu etyki, różnorodności systemów i teorji etycznych i ich niezgodności z sobą jest i musi być zasadnicza i niezmienna niedostępność przedmiotu etyki dla badania naukowego, t. j. niemożliwość wydania o nim jakichkolwiek powszechnie ważnych sądów. Przyczyną nienaukowości etyki może być coś innego, coś, co się da usunąć lub zmienić, a z czego usunięciem lub zmianą etyka stanie się możliwą. Przed stwierdzeniem tego nie można przeczyć możliwości etyki. Przyjęcie, że powodem nienaukowości etyki jest coś, co etykę zasadniczo i na zawsze uniemożliwia byłoby nieuzasadnionem przed uprzedniem zbadaniem, czy powodem jej nie jest coś innego; byłoby nadto czemś zbyt lekkomyślnem wobec tego, że ważne względy praktyczne łączą się z istnieniem etyki i domagają się jej istnienia, a istnienie objektywnego kryterjum moralności i objektywnych wartości etycznych jest przedmiotem głęboko i gorąco odczuwanej potrzeby; byłoby wreszcie niemetodycznem, gdyżby było wyrzeczeniem się etyki przedtem, zanimby takie wyrzeczenie było koniecznem. Koniecznem zaś będzie wyrzeczenie się etyki dopiero po dowodnem przekonaniu się, że przyczyny nienaukowego charakteru etyki są istotnie niezmienne, że tkwią one w właściwościach jej przedmiotu. Przekonać się zaś o tem przed zbadaniem, czy nienaukowość etyki nie jest następstwem czegoś innego

i czy z usunięciem tego lub zmianą nie zniknie i etyce formy nauki ścisłej przybrać nie pozwoli — nie można. Zanim się więc etyki wyrzeknie i ostateczny wyrok na nią wyda, zanim się orzeknie, że jest niemożliwą, bo przedmiot jej jest niedostępny poznaniu, musi się zbadać i rozważyć, czy to nie raczej dlatego etyka tak smutno wygląda i takie marne ma wyniki, że przedmiot swój niewłaściwie i nieudolnie bada i czy przez usunięcie tych niewłaściwości nie da się jej ocalić i zachować. Przed rozstrzygnięciem tej wątpliwości sceptycyzm etyczny jest nieuzasadniony. Jest więc nieuzasadniony przed przekonaniem się, że powodem nienaukowości etyki nie jest nieścisłość i niewłaściwość metody etyki. A to doskonale może być jej powodem i jak się zdaje jest nim rzeczywiście. Etyka bowiem (t. j. przeszłe i obecne systemy i teorje etyczne) spełnia wymogi ścisłości naukowej w bardzo nikłym stopniu, w o wiele mniejszym, niż inne nauki. Nie przestrzega przedewszystkiem dwu kardynalnych warunków każdego naukowego badania, sformułowanych już przez Descartesa i Pascala jako ogólne i wszystkie nauki obowiązujące postulaty metodologiczne: nie przestrzega żądania, żeby w nauce posługiwano się wyłącznie terminami albo jasnymi same przez się albo określonymi, a sądy nieoczywiste uzasadniano. Nad etyką zaciążyło zgubnie zdanie Arystotelesa, wyrażone u jej kolebki prawie, że jest nierozumnem żądać wszędzie takiej samej ścisłości, takiej samej w etyce, jak w matematyce[1]. Zastosowane do słownictwa etycznego zdanie to wydało smutne plony. Stosowano je bowiem w ten sposób, że posługiwano się w etyce wyrazami tak, jak je mowa potoczna przynosi, w ich chwiejnem i rozlewnem znaczeniu potocznem, nie analizując ich zgoła i nie określając (nie czyniono tego wprawdzie programowo, lecz dla oszczędzenia sobie trudu i dla ułatwienia zadania, szło się po linji najmniejszego oporu). Gdy zaś do tej nieścisłości terminologicznej przyłączyła się nieścisłość druga: przyjmowanie bez dowodu nieoczywistych sądów, nie dziw, że powstała i nie niknie, lecz owszem wciąż się wzmaga, rozbieżność i niezgodność poglądów etycznych.

[1] Etyka Nikomachejska.

Rozumiejąc bowiem przez te same wyrazy coś różnego, akcentując różną stronę ich potocznego znaczenia, kojarząc z niemi różne przedstawienia i nastroje. podkładając pod nie różne obrazy, różni autorowie budują z nich różne twierdzenia. Nierzadko przytrafia się to tym samym autorom w różnych dziełach, a nawet w różnych miejscach jednej i tej samej książki. A gdy nadto z tych samych znowu słownie twierdzeń wysnuwają odmienne wnioski i idąc za nitką swych rozumowań, a nie oglądając się na nic innego, (ani na sądy innych autorów; ani na sądy potoczne), tworzą niezgodne systemy, to rzecz jasna, że się nie mogą porozumieć, skoro mówią w tych samych wprawdzie słowach, lecz w innym języku, o tak samo wprawdzie nazywanych, lecz o innych rzeczach, a myślą, że mówią o tych samych. (Bywa i odwrotnie: przez różne wyrazy rozumie się to samo, te same rzeczy różnemi się oznacza nazwami, nazwa przysłania rzecz i mówiąc to samo, myśli się, że się mówi co innego, podczas gdy w rzeczywistości mówi się to samo, tylko w innych słowach, tę samą myśl różnymi się wyraża słowami, lecz że to czyni się w różnych słowach, nie wie się lub zapomina, że się to samo myśli i spiera się tak, jakby się coś innego twierdziło, myśli się, że spór toczy się o rzecz, a on się w rzeczywistości toczy o słowa).

§ 3. O konieczności uściślenia metody etyki.

Przykre to wszystko bardzo i smutne, ale nie beznadziejne, bo jest na to rada, rada już wyżej wspomniana. Trzeba mianowicie i w etyce wyrazy niejasne określać, a sądy nieoczywiste uzasadniać. Trzeba koniecznie zerwać z rozwielmożnionym w etyce dyletantyzmem, z posługiwaniem się mętnemi i nieokreślonemi pojęciami, które umożliwiają prześlizgiwanie się przez dowód, a przez to dowód (poprawny) uniemożliwiają; trzeba zerwać, choćby się nawet miało okazać, że po zerwaniu z tą metodą nie da się żadna książka napisać, czyli, że to, co się etyką nazywa, tak długo tylko może uchodzić za możliwe i nadawać sobie pozór nauki, jak długo nie stosuje się doń wymogów ścisłości naukowej i jak długo nie można skontrolować toku

rozumowań etycznych. Bo jeśli etyka ma być nadal taką poezją lub gadaniną gubiącą się w mgławych pojęciach, rojącą się od paralogizmów i wieloznaczników, biorącą postulaty za prawdy to lepiej, żeby jej wcale nie było. Nauką i tak nie będzie, a nic brzydszego, niż taka kulejąca, pozorna nauka, przemycająca bajki pod pokrywką naukowej formy, przyoblekająca pragnienia i nadzieje w formę prawd naukowych. Szkodliwsze to, niż brak etyki, niż szczere wyznanie niemożliwości etyki[1]) Łudzić się nie ma sensu i jeśli nienaukowość etyki jest naprawdę nieuniknionem następstwem właściwości jej przedmiotu, a nie tylko skutkiem nieścisłości jej metody, jeśli jest czemś nieusuwalnem i niezmiennem, jeśli o zagadnieniach etycznych nie można rozumować w sposób ścisły i powszechnie ważny, to trzeba się etyki naukowej wyrzec i otwarcie przyznać, że jest niemożliwą. Wtedy koniecznie, ale nie wcześniej! Nie przed przekonaniem się, czy przez usunięcie wspomnianych wyżej nieścisłości metodycznych i zastosowanie do etyki wymogów naukowej ścisłości nie zniknie i ta subjektywność nastrająca sceptycznie wobec etyki i rozmaitość i niezgodność sądów etycznych, a nie otworzy się możliwość naukowego opracowania jej zagadnień.

§ 4. O niezbędności ścisłego określenia wyrazów, używanych w etyce.

Pierwszym krokiem ku przekonaniu się o tem, czy winę niepewności i niezgodności wyników etyki nie ponosi nieścisłość jej metody, a zarazem pierwszym i niezbędnym krokiem ku reformie etyki i popchaniu jej na nowe naukowe tory, jest, jak się już wyżej powiedziało, ścisłe, jednoznaczne określenie wyrazów, używanych w etyce, czyli stworzenie naukowej, niezmiennej terminologji etycznej. Praca nad jej stworzeniem jest zadaniem równie ważnem dla tych, którzy jeszcze nie wątpią o możliwości etyki i pragną jej

[1] Dla życia praktycznego istnienie etyki naukowej jest wprawdzie rzeczą bardzo pożądaną. ale nie niezbędną i gorszem i szkodliwszem dlań od nieistnienia etyki naukowej jest związanie go z etyką źle ufundowaną, gdyż wówczas jej rozpadnięcie się grozi rozpadnięciem się moralności, odbiera jej bowiem podstawę, na której się opierała.

istnienia, jak i dla tych, którzy już wątpią o niej, jeśli wątpią szczerze, a nie jedynie dla wygody i spokoju lub z upodobania w sceptycznej pozie i w stwarzanym przez nią pozorze wyższości nad wierzącymi i biedzącymi się dociekaniem prawdy. Bez spełnienia bowiem tego zadania ani pierwsi nie mają dostatecznej i pewnej podstawy dla swej wiary, ani drudzy dla swego wątpienia. Zarówno pierwsi z obroną, jak drudzy z atakowaniem możliwości etyki muszą się wstrzymać do czasu, w którym zostanie utworzona ścisła a zgodna terminologja etyczna, bo wtedy dopiero może się okazać słuszność jednego lub drugiego stanowiska, gdy w tak poprawionym języku albo będzie można tworzyć i uzasadniać jakieś twierdzenia etyczne, albo to będzie niemożliwem. Tworzenie naukowej terminologji etycznej, jednoznaczne pookreślanie terminów, używanych w etyce, określenie ich tak, żeby były narzędziami przydatnemi do ścisłego rozumowania, jest na dzisiaj najważniejszem zadaniem dla tych, którzy chcą uzyskać pewność w kwestji możliwości i niemożliwości etyki naukowej i jest zarazem niezbędnym warunkiem wszelkiej dalszej owocnej pracy nad zagadnieniami etycznemi.

§ 5. O potrzebie i sposobie określenia wyrazu »moralność«.

Małą część tego wstępnego zadania zamierzam wykonać w niniejszej rozprawie. Zamyślam określić w niej wyraz »moralność«. I ten wyraz bowiem nie jest jeszcze poprawnie określony, mimo, że oznacza przedmiot etyki.

Przez poprawne określenie wyrazu, używanego w życiu potocznem, rozumiem nietylko określenie ścisłe, lecz — o ile to możliwe — i zgodne z potocznem znaczeniem, t zn. z intencją mowy potocznej, wyrażającą się w jego używaniu. Takie określenie należy zdobyć przez analizę wypowiedzi i intuicji mowy potocznej, a nie ukuć dowolnie. Dowolnie można określać tylko wyrazy nowe, które się samemu stwarza, lub takie stare, którym się chce z jakichś ważnych powodów nadać znaczenie odmienne od dotychczasowego

(bądź naukowego, bądź potocznego)[1]. Nie można natomiast definiować dowolnie, nie opierając się na analizie mowy potocznej, wyrazów, mających oznaczać w nauce te same przedmioty, które oznaczają w mowie potocznej, bo mogłoby się wówczas łatwo zdarzyć, że oznaczałyby przedmioty inne. Wyrazy »moralność« i »moralny« winne oznaczać te same przedmioty, które oznaczają w mowie potocznej, bo etyka ma być nauką o tem, co się potocznie nazywa moralnością. Oczywiście w granicach możliwości, t. j. w granicach zakreślonych używaniem ich w mowie potocznej, o tyle tylko, o ile ono jest jednoznacznem, zgodnem z intencjami mowy i nieprzenośnem. Musimy więc je określić na podstawie analizy mowy potocznej i przedmiotów potocznie nazywanych moralnymi, musimy się starać urobić pojęcie moralności z cech wspólnych tym przedmiotom. Gdyby się bowiem ukuło to pojęcie swobodnie, bez oglądania się na tendencje symbolizacyjne mowy potocznej i przedmioty zwane potoczne moralnymi, to nie miałoby się żadnej rękojmi, że będzie ono zgodne z potocznem, t. zn. że wyraz »moralność« będzie oznaczał jako termin naukowy te same przedmioty, które oznacza w mowie potocznej, nie miałoby się więc także rękojmi, że etyka jest nauką o tem, co się potocznie moralnością nazywa, a nie o czemś innem. Prawo dowolnego określania terminów etycznych kryje w sobie niebezpieczeństwa równe niebezpieczeństwom płynącym z prawa nieokreślania ich wcale arogowanego sobie przez etyków, kryje bowiem w sobie możliwość, że każdy inaczej określi wyraz »moralność«, więc pod nazwą etyki każdy będzie uprawiał inną naukę, bo o czemś innem, będzie opracowywał inne przedmioty, a ponieważ tak samo je nazwie jak inni, więc będzie się o twierdzenia o nich tak spierał, jakby w tych twierdzeniach o te same szło rzeczy. Nie zwróci bowiem uwagi na to, lub argumentując zapomni, że inny coś innego przez dany wyraz rozumie i podłoży podeń swoje znaczenie. Z tych dowolnych określeń — w równej prawie

[1] W tym drugim wypadku musi się dla uniknięcia nieporozumień i mieszania się obu znaczeń wskazać, czem nowe znaczenie różni się od starego i podać relacje ich zakresów.

mierze, jak z braku określeń — płynie moc nierozwiązalnych sporów w etyce, sporów słownych, pod pozorem rzeczowych i toczonych w przekonaniu, że o rzecz chodzi. Wyrazy zaczerpnięte przez etykę z mowy potocznej musi się zatem określać na podstawie analizy mowy potocznej i o ile możności też zgodnie z intencjami mowy, wykrytemi drogą tej analizy.

§ 6. O możliwości określenia wyrazu »moralność«

A. Określanie wyrazów mowy potocznej wogóle.

Można atoli zarzucić, że jest to zamiar niewykonalny, że i przy opieraniu się na analizie mowy potocznej i mimo czerpania z niej danych do określeń wyrazów nie da się osiągnąć (przynajmniej nie zawsze się da osiągnąć) ta postulowana zgodność naukowego i potocznego znaczenia. Można zarzucić, że nieosiągalność tej zgodności wynika z założeń tej rozprawy, z jej punktu wyjścia, w którym uzasadniono potrzebę określenia wyrazów używanych w etyce. Znaczenia naukowe muszą być stałe i niezmienne, niezbędnym więc warunkiem ich zgodności ze znaczeniami potocznemi jest stałość tych ostatnich, czyli jednoznaczność wyrazów potocznych, oraz niezmienność ich znaczeń. Otóż założeniem i punktem wyjścia rozprawy było właśnie, że mowa potoczna nie zawsze używa swych wyrazów jednoznacznie i właściwie i że znaczenia wyrazów potocznych są często chwiejne i rozlewne. Powiedziano tam więc, że właśnie dla usunięcia tej chwiejności i rozciągliwości trzeba wyrazy, któremi się chce w etyce posługiwać, jednoznacznie i niezmiennie pookreślać.

Nie przeczę temu i teraz i przyznaję, że to wszystko jest, albo może być prawdą: i to, że się w mowie potocznej nie zawsze używa wyrazów konsekwentnie, t. j. w jednem i tem samem znaczeniu i to także, że nie zawsze się ich używa właściwie, t. j. że się danym wyrazem nazywa tylko te przedmioty, które posiadają rzeczywiście cechy tworzące znaczenie wyrazu, i to wreszcie, że jeśli wyraz jest wieloznaczny albo fałszywie stosowany, to zupełna odpowiedność mowy naukowej i potocznej jest niemożliwą. Jest nie-

możliwem, żeby wyraz używany w mowie potocznej w różnych znaczeniach lub błędnie stosowany do pewnych przedmiotów (stosowany do nich dzięki przypisywaniu im mylnie cech, których w rzeczywistości nie posiadają, oznaczał w nauce wszystkie te przedmioty, które oznacza w mowie potocznej. Zupełna zgodność (identyczność) zakresów wyrazów przed określeniem i po określeniu jest możliwą wyłącznie w tych szczęśliwych, a rzadkich wypadkach, w którym mowa potoczna nazywa jakimś wyrazem tylko przedmioty o pewnych oznaczonych wspólnych cechach i wszystkie przedmioty o tych cechach. Mimo to stosowanie analitycznej metody definiowania i w mniej pomyślnych warunkach nie jest niemożliwem i bezcelowem, a tylko postępowanie zmierzające do definicji nieco się komplikuje. Staje się ono wtedy dłuższem i zawilszem i nie można już osiągnąć zupełnej zgodności naukowego i potocznego znaczenia wyrazu.

Dla przekonania sie o tem, a zarazem w celu zdania sobie dokładnie sprawy z metody, którą należy stosować przy określaniu wyrazów, zobaczmy, jak ta metoda się zmienia, zależnie od tego, czy mowa potoczna spełnia czy nie spełnia wymogów jednoznaczności i właściwego stosowania wyrazów. To nam wyjaśni także, jak się układa stosunek uzyskanych przy pomocy tej metody znaczeń do znaczeń potocznych. W ten sposób dowiemy się, jakich wyników można się spodziewać z zastosowania tej metody do określenia wyrazu moralność.

I. Określanie wyrazów, których się w mowie potocznej używa jednoznacznie i zawsze właściwie.

Najpomyślniej i najprościej przedstawia się sprawa i niema żadnych korowodów i trudności przy definiowaniu, gdy się wyrazu, o którego określenie chodzi, używa w mowie potocznej jednoznacznie i zawsze właściwie. Wtedy stosuje się go tylko do przedmiotów posiadających rzeczywiście cechy, ze względu na które obejmuje się pewne przedmioty jedną i tą samą nazwą i do wszystkich takich przedmiotów (a nie stosuje się go do przedmiotów, którym się tylko mylnie te cechy przypisuje). Gdy to zachodzi, można

bardzo łatwo dojść do definicji wyrazu i to do definicji zupełnie zgodnej z intencją symbolizacyjną mowy potocznej. Wystarcza w tym celu wyszukać przedmioty, oznaczane daną nazwą w mowie potocznej i zbadać, jakie one mają cechy wspólne. W tych cecha ch ma się gotowe znaczenie wyrazu, odpowiadające adekwatnie intencjom mowy potocznej, t. j. definicję, obejmującą wszystkie te przedmioty, które się nazywa danym wyrazem i tylko te przedmioty. Zakresy wyrazów są wówczas w nauce i w mowie potocznej identyczne. Identycznemi mogą być także znaczenia, ale nie muszą. Mowa potoczna bowiem może, ujmując dane przedmioty wspólną nazwą, mieć inne cechy na myśli, niż te, które definicja wymienia jako wspólne (a które z tamtemi stale współistnieją), a nawet nie kierować żadną określoną wspólnością ich cech, a tylko ich ogólnem, intuicyjnie ujętem, niezanalizowanem podobieństwem, czyli nie mieć wcale ich pojęcia. I zwykle tak się rzecz ma.

II. Określanie wyrazów wieloznacznych albo czasem niewłaściwie stosowanych.

Tam, gdzie mowa potoczna jest konsekwentną i gdzie się ma nieomylne oznaki i sprawdziany jej intencji w ścisłej odpowiedności danych nazw i pewnych oznaczonych specyficznych cech wspólnych, tam łatwo o zgodność z intencjami mowy potocznej i o dowód tej zgodności. Natomiast gdy chodzi o określenie wyrazów, oznaczających przedmioty, w których nie można wykryć żadnych cech specyficznych, wspólnych im wszystkim, rzecz nie jest tak prosta. A są w mowie potocznej takie wyrazy i — zdaje się — że wyraz »moralność« także do nich należy.

W obrębie tych wyrazów można wyróżnić dwie grupy: jedna obejmuje wyrazy rzeczywiście wieloznaczne, t. j. wyrazy, którymi się posługujemy z wyraźną świadomością różności ich znaczeń w pewnych różnych ich zastosowaniach. Takie wyrazy posiadają rzeczywiście wieloraką funkcję i intencję znaczeniową, t. j. więcej, niż jedno znaczenie. Druga grupa obejmuje wyrazy o jednem i w gruncie rzeczy zawsze tem samem znaczeniu, które jednak stosuje się nieraz także do przedmiotów, nie mających żadnej specyficznej

cechy wspólnej z resztą przedmiotów, głównie tym wyrazem oznaczanych. Pochodzi to stąd, że się błędnie przypuszcza na podstawie ich powierzchownego podobieństwa do tamtych, lub z innych przyczyn, iż one te wspólne cechy posiadają. Są to więc wyrazy jednoznaczne, ale błędnie czasem stosowane (stosowane do pewnych przedmiotów, dzięki błędnemu sądowi o ich cechach lub ich podobieństwie do przedmiotów, oznaczanych słusznie danym wyrazem).

a) Wyrazy niewłaściwie używane. — Rozważmy naprzód wyrazy grupy drugiej i zbadajmy, czy metoda wysnuwająca definicję wyrazów z analizy mowy potocznej da się zastosować i w jakich rozmiarach przy ich określaniu i przekonajmy się jakich zastosowanie takie wymaga modyfikacyj jej pierwotnej formy oraz jakie jej wróży rezultaty.

Ma się tu określić wyrazy, którymi się nazywa, oprócz przedmiotów posiadających pewne specyficzne cechy wspólne, także przedmioty ich pozbawione i nie posiadające żadnych innych cech wspólnych z resztą przedmiotów tak nazywanych. Dzieje się tak mimo tego, że w obu razach ma się na myśli jedno i to samo znaczenie. Nie wie się wówczas, że się uwłacza w ten sposób znaczeniu wyrazu. Przyczyny tego tkwią w pewnych właściwościach mowy potocznej. Mowa potoczna bowiem nie kieruje się analizą pojęciową i wspólnością cech, stwierdzoną na tej drodze, gdy obejmuje pewne przedmioty jedną i tą samą nazwą, lecz ogólnem przedstawieniem tych przedmiotów i ich ogólnikowem podobieństwem. Nadto ma pewną skłonność do przenośni. W używaniu takich wyrazów zatem zachodzi niezgodność intencji mowy z pewną częścią jej wypowiedzi. Chcąc więc określić te wyrazy zgodnie z intencjami mowy, nie można oprzeć się wprost i wyłącznie na wypowiedziach mowy i utworzyć znaczenie wyrazu z cech wspólnych wszystkim przedmiotom, nazywanym potocznie tym wyrazem. Tak postępując nie doszłoby się do żadnego wyniku, bo wyraz, który ma się określić, oznacza w jednych wypowiedziach przedmioty o takich cechach, których nie posiadają przedmioty oznaczane przezeń w innych wypowiedziach. Uwzględniając wszystkie wypowiedzi zawierające dany wyraz alboby się stworzyło kilka znaczeń tego wyrazu, albo żadnego.

Musi się więc ograniczyć materjał, z którego się czerpie dane do definicji i uwzględnić niektóre tylko wypowiedzi mowy potocznej, a to te, które są zgodne z jej intencjami, a odrzucić wszystkie inne, a więc i te, które się posługują tym wyrazem jako przenośnią i te, które go stosują do danych przedmiotów tylko wskutek mylnego ich osądzenia, t. j. mylnego ujęcia ich cech. Nie łatwa to jednak rzecz powiedzieć, jak tego wyboru dokonać: jak dojść do tego, które wypowiedzi wyrażają trafnie intencje mowy potocznej, a które mylnie; jak wyszukać intencje mowy, które się wyrażają w sposób wieloraki, a niezgodny z sobą; jak stwierdzić wreszcie, czy się te intencje trafnie ujęło, skoro niema żadnego ich objektywnego kryterjum, przy pomocy którego możnaby stwierdzić zgodność z niemi jednych wypowiedzi, a niezgodność drugich. Trzeba długich a mozolnych studjów i subtelnych analiz, aby wyszukać potoczne znaczenie wyrazu, określić wyraz zgodnie z niem i wykazać słuszność tego określenia; trzeba zestawiać i porównywać poszczególne wypowiedzi (i te, które się uważa za trafne, i te, które się uważa za mylne), badać ich sens (nieraz ukryty), odpowiednio je interpretować, wgłębiać się w rządzące niemi intencje, a nie ulegać sugestjom słownym, wroszcie tak eksperymentować z przedmiotami, oznaczanymi daną nazwą, żeby nie mogło ujść uwagi mówiących, czy posiadają one lub nie posisdają cech, o których się myśli, że tworzą znaczenie wyrazu. A skoro się po tem uzmysłowieniu rzeczywistego stanu rzeczy okaże, że wypowiedzi odmawiające danej nazwy przedmiotom, które posiadają te cechy, jak i wypowiedzi nadające ją przedmiotom, pozbawionym tych cech, objawią tendencję do odpowiedniej zmiany, t. j. skłonność do przemianowania przedmiotów, to będzie się miało wskazówkę i dowód, że się trafnie ujęło intencję mowy potocznej w używaniu danego wyrazu. Okaże się wówczas, że wypowiedzi pozornie niezgodne z intencją mowy, w gruncie rzeczy nie są z nią niezgodne i nie są wyrazami jakiejś innej intencji znaczeniowej, lecz są jedynie skutkiem nieznajomości nazywanych przedmiotów. Ze zmianą tego mylnego sądu, z unaocznieniem sobie jego fałszywości i odpowiedniem sprostowaniem skutek ten niknie. I wykryje się

w ten sposób jedno znaczenie wyrazu, które mimo niezupełnej zgodności praktyki mowy z jej intencjami, mimo pewnego ich od siebie odchylenia jest zgodne z intencją mowy potocznej i zawsze jej przyświeca, choć nie zawsze, nie we wszystkich zastosowaniach wyrazu bywa przestrzegane. Jest to jednak zgodność tylko z intencją mowy potocznej, a nie także z praktyką, jak przy wyrazach używanych zawsze właściwie i nie jest to zgodność z wszystkiemi wypowiedziami mowy potocznej, bo nie dotyczy oczywiście wypowiedzi, w których stosuje się wyraz niezgodnie z intencjami mowy, nazywając nim przedmioty pozbawione cech tworzących znaczenie wyrazu. Z tem się łączy, że zakresy wyrazu potocznego i naukowego nie mogą być wtedy identyczne. W zakres terminu naukowego bowiem nie mogą wchodzić te przedmioty, wchodzące w zakres potocznego, które weń wchodzą wskutek błędu, t. j. mimo to, iż nie posiadają cech tworzących znaczenie wyrazu. Natomiast muszą weń wchodzić przedmioty posiadające te cechy, mimo że się je potocznie inaczej nazywa wskutek tego, że podobieństwo ich do przedmiotów oznaczanych daną nazwą nie jest widoczne. Ale stosunek ten nie pozostaje na zawsze takim, jakim jest w chwili powstania definicji. Raz utworzona definicja zajmuje stanowisko normatywne, tak wobec potocznego, jak i naukowego znaczenia wyrazu, wymaga posłuchu od obu i stara się zmienić praktykę niezgodną ze znaczeniem przez się ustalonem. Zakazuje bowiem w imię ścisłości terminologicznej nazywać nadal daną nazwą te przedmioty, które nie posiadają cech w niej wymienionych, a nakazuje nazywać tak wszystkie przedmioty, które te cechy posiadają, a więc i niektóre dotychczas tak nie nazywane. A choć w ten sposób poprawia i zmienia mowę potoczną, nie postępuje dowolnie, bo czyni to na podstawie jej własnych intencji i w zgodzie z niemi. Robi to, coby mowa potoczna sama zrobiła, gdyby zdała sobie sprawę z ich właściwości, a nie ulegała błędnym sądom o nich i mylącym skojarzeniom.

Nieidentyczność zakresów nie jest jedynem złem, płynącem z niewłaściwego używania wyrazów w mowie potocznej. Drugiem jest niepewność, czy ustalone definicją

znaczenie jest naprawdę zgodne z potocznem, t. j. czy odpowiada intencjom mowy potocznej i niemożliwość osiągnięcia w tej mierze zupełnej pewności. Przy określaniu wyrazów nie zawsze właściwie używanych w potocznej mowie, jest się w położeniu o tyle gorszem, niż przy określaniu wyrazów używanych zawsze właściwie, że nie można mieć nigdy pełnej i niezachwianej pewności, że się uchwyciło intencję znaczeniową mowy potocznej i wyraz określiło trafnie, t. j. zgodnie z nią. Nie ma się bowiem tutaj i nie może mieć takiego dostatecznego i niewątpliwego kryterjum tej trafności, jak tam, gdzie ono leży w ścisłej odpowiedniości i stałem przyporządkowaniu danej nazwy przedmiotom o cechach tworzących przypuszczalnie znaczenie wyrazu, jest się więc skazanym na siłę dowodową poczucia językowego i wspomnianych eksperymentów, a to nie są niezawodne sprawdziany.

b) Wyrazy wieloznaczne. O wiele smutniej przedstawia się stosunek wyrazów naukowych do potocznych, ze względu na ich znaczenie i zakres, a zato o wiele wygodniej dla definiującego, gdy chodzi o określenie wyrazów rzeczywiście wieloznacznych, t, j. wieloznacznych nie tylko w zastosowaniu, lecz i w intencji mowy potocznej. Są to wyrazy, w których używaniu nie można wykryć żadnej jednolitej tendencji znaczeniowej. Nie można również poznać ze względu na jaką urojoną bodaj lub historyczną wspólność cech wtłacza się tu w zakres jednej i tej samej nazwy przedmioty nie posiadające żadnej specyficznej cechy wspólnej. Wyraźnie zarysowują się tutaj i odrzynają od siebie różne znaczenia i różne zakresy zastosowania wyrazu. Otóż jeśli zachodzi taka zdecydowana wieloznaczność, to nie można oczywiście pozostać całkiem wiernym mowie potocznej i zdefiniować wyraz zgodnie z każdą intencją mowy potocznej, bo nie można definiować wieloznacznie. Gdy więc wyraz jakiś ma w mowie potocznej kilka niezgodnych z sobą znaczeń, to przy przyswajaniu go nauce musi się postąpić do pewnego stopnia dowolnie, t. j. z pośród tych kilku znaczeń wybrać jedno, a inne wykluczyć, czyli przystosować go do jednej tylko z różnych grup, które on oznacza. Wybór ten może być mniej lub więcej dowodny. Zależy to

od tego, czy istnieją, czy też nie istnieją, jakieś specjalne wskazówki. że łączymy dany wyraz w mowie potocznej szczególnie z jednem znaczeniem, t. j. z jedną grupą przedmiotów, łącząc go zaś z innemi, mamy pewne poczucie niewłaściwości; zależy to także od tego, które znaczenie jest pierwotne, a które pochodne, a wreszcie od tego, czy istnieją lub nieistnieją jakieś względy utylitarne i metodyczne, skłaniające do nadania wyrazowi raczej tego, niż innego znaczenia. Ogólnej zasady wyboru nie ma. Jeśli więc nie ma także żadnej szczególnej wskazówki, to musi się przyznać tym, którzy określają wyrazy wieloznaczne, prawo swobodnego wyboru jednego ze znaczeń. Wprowadza się wprawdzie w ten sposób czynniki dowolne w metodę definiowania wyrazów zapomocą analizy mowy potocznej i przedmiotów, które danym wyrazem potocznie nazywamy, ogranicza się więc niemi tę metodę, ale są to ograniczenia konieczne i nie tak znowu znaczne, żeby ją doszczętnie znosiły i zmieniały określenie w zupełnie dowolne. I przy określaniu wyrazów wieloznacznych bowiem można i musi się do pewnego stopnia uwzględniać intencje mowy potocznej i na nich się opierać. Musi się badać, jakie znaczenie mowa potoczna nadaje wyrazom i dlaczego im ich więcej nadaje, niż jedno; wreszcie w wyborze znaczenia jest się ograniczonym do jednego ze znaczeń potocznych, nadto mogą być jeszcze inne, dalej idące ograniczenia dowolności. Nie jest to zaś winą metody, lecz mowy potocznej, że znaczenie określone przez definicję nie jest zgodne z każdą funkcją symbolizacyjną wyrazu w mowie potocznej i że definicja nie jest wskutek tego wiernem odbiciem wszystkich intencji mowy potocznej, objawiających się w używaniu danego wyrazu, a zakres jego po definicji różni się od jego zakresu w mowie potocznej. Nie wykracza to również przeciw postulatowi zgodności terminologji naukowej z potoczną, bo postulat ten rzeczy niemożliwych nie żąda, t. j. bezwzględnej zgodności definicji z mową potoczną, lecz domaga się takiej tylko zgodności, która da się pogodzić z jednoznacznością wyrazów.

A więc odpada zarzut ukuty przeciw analitycznej metodzie definiowania, jakoby ona nie była stosowalną do wyrazów wieloznacznych i wyrazów nie zawsze właściwie uży-

wanych, bo i te wyrazy można określić przy pomocy tej metody, a wyniki uzyskane na tej drodze są zawsze lepsze, niż wyniki, które może dać definicja dowolna. Skoro zaś można się tą metodą posługiwać i w wypadkach dla jej stosowalności najniepomyślniejszych, t. j. przy określaniu wyrazów wieloznacznych, to można bez obawy, że się podejmuje trud daremny, spróbować jej także w celu określenia wyrazu »moralność«. Tembardziej, że się ma dość danych do sądzenia, że nie jest to wyraz wieloznaczny, lecz tylko nie zawsze używany właściwie, t. j. zgodnie z swą istotną funkcją symbolizacyjną i z intencją mowy potocznej, a przy takich wyrazach można dojść do definicji z tą intencją zgodnej, gdyż można intencję tę wykryć i zgodnie z nią wyrazić znaczenie wyrazu.

B. Zarzuty przeciw możliwości określenia wyrazu »moralność«.

I.

O rzekomej niemożliwości jego określenia z powodu zmienności oceny etycznej.

Z zarzutem rozważanym w poprzednim ustępie, a skierowanym przeciw możliwości określenia wyrazu »moralność« na podstawie analizy mowy potocznej i w zgodzie z mową potoczną pozostaje w ścisłym związku — zarzut czerpany z zmienności oceny etycznej w toku dziejów. Zarzut ten wynika z poprzedniego i jest jego uszczegółowieniem. Należy go rozpatrzeć! Otóż to, że ocena etyczna z biegiem czasu się zmienia, można rozumieć dwojako. Znaczy to albo to tylko, że z biegiem czasu zmieniają się przedmioty oceny etycznej, albo to, że zmieniają się nietylko przedmioty oceny, lecz i cechy stanowiące o ocenie. W pierwszym wypadku znaczyłoby to, że w różnych czasach uważa się wprawdzie różne rzeczy za moralne, ale ze względu na te same cechy, czyli że przedmioty uważane za moralne wprawdzie się zmieniają, ale cechy stanowiące o moralności są niezmienne. W drugim wypadku znaczyłoby to, że nietylko to ulega zmianie, co się ocenia, lecz i to także ze względu na co się ocenia. Toby wyjaśniało, że dlatego w różnych czasach różne rzeczy uważa się za moralne i niemoralne, iż w różnych czasach różne cechy decydują o moralności i nie-

moralności przedmiotów, czyli tworzą znaczenie wyrazów »moralność« i »niemoralność«.

Mnie się wydaje słuszną pierwsza interpretacja. Myślę, że nie dlatego przypisuje się w różnych czasach różnym rzeczom moralność i niemoralność, iż się ocena etyczna i treść pojęć »moralność« i »niemoralność« zmienia, lecz dlatego, że jedne przedmioty stanowiące o ocenie tracą (zawsze te same) cechy, a inne je nabywają, albo że oceniający raz (w jednych epokach) — mylnie lub prawdziwie — myślą, że dane przedmioty te cechy posiadają, raz zaś (w innych epokach) — prawdziwie lub mylnie — że ich nie posiadają. Mimo przekonania jednak o słuszności tej interpretacji nie upieram się przy niej i jej nie dowodzę. Dowód taki byłby za mozolny i długi, wymagałby bowiem przedstawienia i zbadania całej historji rozwoju przekonań i pojęć etycznych. Dla możliwości zaś poprawnego określenia wyrazu »moralność« jest obojętnem, która z powyższych dwu interpretacyj jest prawdziwą. Określenie wyrazu »moralność«, czyniące zadość postulatowi zgodności terminologji naukowej z potoczną jest możliwe także w razie słuszności drugiej interpretacji. Nie można go wprawdzie wówczas tak zdefiniować, żeby znaczenie utworzone przez definicję było zgodne z jego każdoczasowem znaczeniem potocznem, ale jest to oczywiście przy tej interpretacji zmienności oceny etycznej zbędnem. W razie jej słuszności wyrazy »moralność« i »moralne zjawiska«, użyte w różnych czasach, byłyby homonimami, możnaby więc było (i musiałoby się) przy ich określaniu zastosować prawidła, obowiązujące przy określaniu wyrazów wieloznacznych. Miałoby się zatem prawo zadowolić zgodnością definicji wyrazu »moralność« z jego znaczeniem w jednej epoce, a nie uwzględnić jego znaczeń w innych czasach. A ponieważ powinniśmy się starać o zgodność definicji z obecnem znaczeniem raczej, niż z jakiemś zarzuconem już przeszłem, przeto jasnem jest, że obranie go za podłoże i wzór definicji nie jest z pewnością postępkiem dowolnym. Właściwość. a nawet konieczność tego wyboru wynika z celu określenia wyrazu »moralność«. Celem tym jest ścisłe oznaczenie przedmiotu etyki i ostre odgraniczanie go od innych zjawisk. Przedmiotem zaś etyki jest to,

co się dzisiaj moralnością nazywa, a nie coś, co się kiedyś tak nazywało, jeśli się kiedyś coś innego niż dzisiaj nazywało moralnością. Ma to walor także dla historyków moralności i dla tych etyków, którzy chcą moralność genetycznie rozważać, bo i im chodzi o historję i rozwój tego, co się dziś moralnością nazywa, a nie o genezę i rozwój tego, co się kiedyś przedtem tak nazywało. I oni więc muszą, jeśli chcą spełnić swe zadanie, posługiwać się pojęciem moralności zgodnem z jej obecnem intuicyjnem pojęciem. Zatem — w myśl postulatu jednoznaczności wyrazów — nie mogą nazywać moralnemi takich zjawisk, które nie posiadają choćby jednej jakiejś istotnej cechy zjawisk moralnych, w dzisiejszem rozumieniu tego wyrazu. I nic to nie szkodzi, że kiedyś przedtem zjawiska te nazywało się moralnemi i że są one ogniwami rozwojowemi moralności w dzisiejszem tego wyrazu znaczeniu, z których się rozwinęły zjawiska moralne przez stopniowe przeobrażanie się. Zmusza to wprawdzie do przyjęcia, że moralność rozwinęła się i rozwija z czegoś amoralnego, ale taka konsekwencja jest niewątpliwie (tak filo-, jak ontogenetycznie) prawdziwą. I nie ma w tem nic dziwnego, że oceny etyczne rozwinęły się z pozaetycznych i dopiero z czasem się usamodzielniły i to jeszcze niezupełnie, jak poucza istnienie heteromonizmu etycznego, t. j. uzasadnianie wartości etycznych stosunkiem do wartości pozaetycznych.

Okazuje się więc, że zarzut czerpany z zmienności oceny etycznej jest niesłuszny, bo fakta wytoczone przezeń przeciw możliwości określenia wyrazu »moralność« są dla tej możliwości obojętne. Określenie to jest możliwe mimo prawdziwości twierdzenia o zmienności oceny etycznej i to bez względu na to, którą z powyższych dwu interpretacyj pod to twierdzenie się podłoży. W obu razach metoda postępowania będzie taka sama; w obu materjałem, z którego się będzie czerpać dane do definicji wyrazu, będą wypowiedzi mowy potocznej i inne objawy jej intencji lub wprost same intencje, zarówno mowy jak i oceny dzisiejszej. Znaczeniem, którem się będziemy kierować i o zgodność z którem będziemy się starać, będzie zawsze obecne znaczenie wyrazu moralność. Prawdziwość jednej lub drugiej inter-

pretacji pociąga za sobą tę tylko — metodologicznie, a więc i dla naszych celów obojętną — różnicę, że w razie prawdziwości pierwszej interpretacji znaczenie stworzone przez definicję będzie zgodne z każdoczasowem znaczeniem wyrazu »moralność«, podczas gdy w razie prawdziwości drugiej może być ono zgodne tylko z obecnem jego znaczeniem. Więcej jednak nie trzeba, bo celem naszym nie jest stworzenie pojęcia ujmującego i wyrażającego całą historję i rozwój przekonań etycznych i koncentrującego w sobie całokształt dziejów etycznych, t. j. zawierającego przedstawienie i opis szeregu zjawisk, które się złożyły na wytworzenie moralności, lecz zadaanie o wiele skromniejsze. Jest niem stworzenie pojęcia moralności, zdatnego do naukowego użytku, a więc ścisłego i umożliwiającego ścisłe rozumowanie i zgodnego z jego potocznem znaczeniem, oczywiście w granicach możliwości, t. j. w granicach zakreślonych przez jednoznaczne i właściwe używanie wyrazu w mowie potocznej. Przeciw pierwszemu tylko, a nie przeciw drugiemu przedsięwzięciu zwraca się zarzut, opierający się na drugiej interpretacji sądu o zmienności oceny etycznej. Dla możliwosci poprawnego, z metodologicznego punktu widzenia, określenia wyrazu »moralność« jest obojętnem, czy ocena etyczna jest zmienną czy niezmienną i czy zmieniają się tylko przedmioty oceny, czy także stanowiące o niej cechy.

Dodatek.

Możliwą jest jednak pewna modyfikacja rozpatrywanego powyżej zarzutu. Jest to pewne twierdzenie, które może łatwo powstać na gruncie teorji intuicjonistycznej, a które uzupełnia i wzmacnia moc dowodową tego zarzutu i wymaga wskutek tego dodatkowego uwzględnienia. Może ktoś mianowicie twierdzić, że wyraz »moralność« nie jest wieloznacznym, bo chociaż przedmioty, które on w różnych czasach oznacza, są tak różne, że nie posiadają żadnej (objektywnej) cechy wspólnej, to przecież tę cechę wspólną, różniącą je od wszystkich innych przedmiotów posiadają, że są przedmiotami dodatniej oceny etycznej, t. j. są odczuwane jako moralne. Znaczy to, że tę to właśnie cechę, ten

stosunek do uczucia oceny etycznej wyraża wyraz »moralność« w intencji każdoczesnej mowy potocznej, że więc mimo zmienności przedmiotów i zasad oceny, posiada jedno znaczenie, niezmienione przez cały ciąg dziejów. Nie można więc przy jego określaniu stosować prawideł, mających walor jedynie dla określania wyrazów wieloznacznych, bo nie można określić go cechami właściwemi tylko przedmiotom, nazywanym dzisiaj moralnymi. Gdyby się bowiem tak postąpiło, to postąpiłoby się nieprawnie, bo ścieśniłoby się w sposób dowolny znaczenie wyrazu »moralność«, ograniczając je do przedmiotów nazywanych dzisiaj moralnymi. do czego się niema prawa, jeśli to nie jest wyraz różnoznaczny, gdyż istnieje jakaś cecha wspólna wszystkim przedmiotom, nazywanym kiedykolwiek moralnymi. Jeśli więc nie ma żadnych objektywnych cech, wspólnych wszystkim przedmiotom moralnym, to musi się zrezygnować z chęci określenia niemi wyrazu »moralność« i zadowolić określeniem go zapomocą stosunku przedmiotów przezeń nazywanych do uczzuć oceny etycznej. Takie określenie jest wówczas jedynie właściwem, bo jest jedynie zgodnem z intencją mowy potocznej, t. j. z potocznem znaczeniem wyrazu »moralność« i »moralny«, czyli z ich funkcją, zawsze tą samą, oznaczania przedmiotów, które się jako moralne odczuwa.

Jest to konsekwencja zabójcza dla nadziei uściślenia terminologji i metody etycznej. Przyjęcie jej oznacza rezygnację z etyki naukowej i przyznanie jej niemożliwości, bo stwierdza konieczność posługiwania się nadal w etyce pojęciami nieokreślonemi i intuicyjnemi, które dają się swobodnie naginać i zmieniać. Ale na szczęście nie jest to konsekwencja nieuchronna, bo aż w dwojaki sposób można odeprzeć zarzut, którego jest wynikiem. Można bowiem okazać i fałszywość przesłanki, z której się wyprowadza zarówno zarzut przeciw możliwości określenia objektywnemi cechami wyrazu »moralność«, jak i ową konsekwencję i wykazać niesłuszność. t. j. niepoprawność wniosku, wysnutego z tej fałszywej przesłanki.

Zbadajmy naprzód przesłankę!

Według niej wyrazy »moralność« i »moralne zjawiska« mimo oznaczania w różnych czasach różnych przedmiotów

i to tak różnych, że nie nie mają żadnej objektywnej cechy wspólnej, nie są wieloznaczne, bo przedmioty te posiadają mimo to jakąś cechę wspólną, różniącą je od wszystkich innych przedmiotów, tę mianowicie, że są przedmiotami dodatniej oceny etycznej. Tę to właśnie cechę wyraża wyraz »moralność« w intencji każdoczesnej mowy potocznej. Otóż jest bardzo wątpliwem — w każdym razie nie można tego twierdzić i opierać na tem twierdzeniu dowodu — czy cecha ta (być przedmiotem dodatniej oceny etycznej) jest istotnie cechą wspólną wszystkim przedmiotom, nazywanym w różnych czasach moralnymi. W szczególności jest wątpliwem, czy jest wspólną przedmiotom, nie mającym zresztą żadnej innej cechy wspólnej, bo jest bardzo wątpliwem, czy cecha ta jest zawsze tą samą, jakkolwiek się ją zawsze jednem i tem samem słowem wyraża. Można bowiem wątpić, czy cecha ta jest tą samą we wszystkich czasach, a zwłaszcza w czasach tem różnych od siebie, że przedmioty nazywane w nich moralnymi, prócz relacji do uczucia oceny etycznej, rzekomo wszystkim im wspólnej, nie mają zresztą nic z sobą wspólnego. Owszem wszystko przemawia za tem, że jest to cecha różna, określona wprawdzie stosunkiem do uczucia zawsze tak samo nazywanego, ale nie zawsze tego samego. Cóż to za cecha bowiem? Jest to cecha względna, przysługująca przedmiotom ze względu na ich intencjonalny stosunek do jakiegoś hipotetycznie przyjętego uczucia oceny etycznej, cecha wyznaczona i określona wyłącznie przez ten stosunek, która tylko dzięki niemu i w nim istnieje. Tą samą zatem może być tylko w tych wypadkach, w których wyznaczające ją uczucie jest takie same. Jeśli ono się zmienia, zmienia się i ona, staje się inną, bo istnieje ze względu na coś innego. A nie ma żadnej rękojmi i żadnej podstawy do sądzenia, że uczucie oceny etycznej jest zawsze takiem samem, że jest czemś jednem i niezmiennem przez cały ciąg dziejów i że się nie zmienia nawet w epokach tem i o tyle od siebie różnych, iż przedmioty nazywane w nich moralnymi nie mają żadnej wspólnej cechy. Nie ma rękojmi, że takie uczucie nie staje się czemś innem, jakąś inną oceną (tak samo tylko nazywaną), że więc wyraz »ocena etyczna« nie jest wówczas różnoznacz-

nym. Owszem, w razie słuszności drugiej interpretacji twierdzenia o zmienności oceny etycznej, wyraz ocena etyczna znaczy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, w różnych czasach coś różnego; jest więc różnoznacznym i to w tym samym zakresie i stopniu, co wyraz »moralność«. Nie jest to bowiem nazwa jakiegoś oznaczonego uczucia, albo określonego albo odróżniającego się bezpośrednio od innych uczuć, lecz uczucia, którego nie można ani oznaczyć, ani określić inaczej, jak przez wskazanie jego stosunku do przedmiotów moralnych i niemoralnych. Jest nazwą uczucia, które ma za przedmiot zjawiska moralne i niemoralne i jedynie tą relacją się charakteryzuje i w niej czemś jest. Ze stanowiska zatem oceny etycznej, orzekającej moralność o przedmiotach ze względu na te a na te określone cechy i uważającej się wskutek tego za etyczną, nie można nazwać etyczną oceny, orzekającej moralność ze względu na inne cechy, bo nie orzeka ona moralności w znaczeniu tamtej oceny, czyli nie orzeka wogóle moralności, lecz inną cechę. Byłoby oczywiście inaczej i możnaby było uznać ocenę etyczną za identyczną, mimo różności przedmiotów oceny i cech ją wzbudzających, gdyby ją można było inaczej określić, niż zapomocą stosunku do jej przedmiotów; gdyby się w szczególności uczucie oceny etycznej odróżniało od uczuć innego rodzaju w jakiś uchwytny sposób, t. j. było od nich specyficznie różne, np. było objawem jakiegoś odrębnego zmysłu, albo gdyby wyraz »ocena etyczna« oznaczał istotnie jakieś swoiste uczucia, dające się stwierdzić w doświadczeniu, a nie był tylko nazwą ogólnej reakcji uczuciowej na pewne szczególne (moralne i niemoralne) przedmioty. Innemi słowy, gdyby uczucia oceny etycznej były czemś wewnętrznie różnem od innych uczuć, a ta różność dała się czemś innem oznaczyć, niż różnością przedmiotów, gdyby więc etyczność uczuć była albo czemś bezpośrednio uchwytnem, danem w samem ich doznaniu (gdyby uczucia oceny etycznej odróżniały się od ocen innych, tak jak odróżniają się od siebie wrażenia różnych zmysłów) albo dała się określić i odróżnić od innych rodzajów czemś innem, niż różnością przedmiotów uczuć etycznych od przedmiotów innych ocen, wtedy określenie przedmiotów moral-

nych zapomocą stosunku do uczuć oceny etycznej byłoby rzeczywiście ich określeniem i możnaby twierdzić, że przedmioty będące przedmiotami tych uczuć posiadają temsamem jakąś charakterystyczną wspólną cechę. Tak zaś (bez uprzedniej determinacji oceny etycznej i podania jakichś cech odróżniających ją rzeczywiście od innych ocen) określenie przedmiotów moralnych zapomocą stosunku do uczuć oceny etycznej jest pustem słowem, a dowodzenie, że wyraz »moralność«, mimo oznaczania przedmiotów, nie mających żadnej objektywnej wspólnej cechy, nie jest wieloznacznym, bo przedmioty te mają to wspólne, iż są przedmiotami dodatniej oceny etycznej, ma wiele podobieństwa do rozumowania, iż wyraz jakiś nie jest wieloznaczny, bo oznaczane przezeń przedmioty mają tę wspólną cechę, że są tak samo nazywane.

Ale gdybyśmy nawet przyjęli, że wyraz »ocena etyczna« nie jest wieloznaczny, mimo że oznacza oceny wywoływane przez różne cechy i gdyby dzięki temu cecha »być przedmiotem dodatniej oceny etycznej« była zawsze tą samą, t. j. wspólną naprawdę wszystkim moralnym przedmiotom i mogła wskutek tego stanowić (niezmienione przez cały ciąg dziejów) znaczenie wyrazu »moralność«, to mimo to określenie wyrazu moralność zapomocą cech objektywnych, wspólnych tym przedmiotom, które dziś nazywamy moralnymi, chociaż niezgodne z intencjami mowy potocznej z czasów minionych, nie byłoby bezprawnem i dowolnem ścieśnieniem znaczenia wyrazu, bo jest koniecznem. A jest koniecznem dlatego, iż określenie przedmiotów moralnych zapomocą stosunku do uczuć oceny etycznej, rzekomo zgodne z każdoczasowem znaczeniem wyrazu »moralność« nie wystarcza. Określenie to bowiem wyraża tylko pozornie właściwą intencję mowy potocznej w używaniu wyrazu »moralność« i pozornie tylko obejmuje wszystkie przedmioty, nazywane kiedykolwiek moralnymi, w rzeczywistości zaś nie określa przedmiotów moralnych i nie odróżnia ich dostatecznie od przedmiotów innych ocen, bo uczucie mające je określać jest samo czemś nieokreślonem i zmiennem i nie odróżnia się dostatecznie od ocen innych, jest chwiejnem i niestałem, więc nie może wyznaczyć przed-

miotów moralnych ściśle i niezmiennie[1]. Dla celów naukowych. a także praktycznych (bo i w praktyce kryterjum uczuciowe oraz intuicyjne pojęcie i kryterjum moralności nie wystarcza) jest niezbędnem inne określenie wyrazu »moralność«. Będąc zaś niezbędnem jest też dopuszczalnem, mimo swej możliwej niezgodności z funkcją symbolizacyjną wyrazu »moralność« w epokach ubiegłych i mimo to, że ścieśnia zakres stosowalności tego wyrazu, pozbawiając pewne przedmioty nazywane kiedyś moralnymi, nazwy moralnych. To ścieśnienie zakresu wyrazów »moralność« i »moralny« nic nie szkodzi i nie wykracza przeciw postulatowi zgodności terminologji naukowej z potoczną. bo postulat ten zakazuje tylko dowolnego ścieśniania znaczeń wyrazów potocznych, nie zakazuje zaś i nie może zakazywać ścieśnień niezbędnych ze względu na ścisłość i jednoznaczność. Dzięki nim bowiem wyklucza się z obrębu przedmiotów, oznaczonych w życiu potocznem jedną i tą samą nazwą, przedmioty nie mające zresztą tak samo jak one nazywanych przedmiotów, żadnej uchwytnej wspólnej cechy. Jasnem więc jest, że bez wykluczenia takich przedmiotów wyraz określić się nie da. Nie odczujemy też zbyt boleśnie tego ścieśnienia. Wyłączenie bowiem z pośród przedmiotów moralnych takich przedmiotów, które wprawdzie były niegdyś moralnymi nazywane, lecz dziś się tak nie nazywają i nie mają z dziś tak nazywanymi przedmiotami żadnej specyficznej cechy wspólnej, nie może nas zbytnio dotknąć, skoro my ich i tak moralnymi nie nazwiemy. Nienazwanie ich moralnymi nie zada więc gwałtu naszemu poczuciu językowemu i nie będzie niezgodnem z naszą intencją w używaniu wyrazu »moralny« i z naszem pojęciem moralności, a że będzie niezgodnem z pojęciem moralności w wiekach ubiegłych, to mniej to nas chyba zmartwi, niż mus posługiwania się wyrazem nieokreślonym i niejasnym.

---

[1] Myśl o niedostateczności subjektywistycznej »definicji« wyrazu »moralność« krótko tu tylko zaznaczam, bo w następnym rozdziale muszę do niej raz jeszcze powrócić i dokładniej ją przedstawić (jako odpowiedź na twierdzenie o dostateczności i jedynej możliwości definicji subjektywistycznej). Stamtąd więc proszę sobie uzupełnić powyższy dowód niewystarczalności tąkiej definicji.

II.

Na gruncie pewnego odgałęzienia subjektywistycznej teorji wartości można oprócz rozpatrzonego w poprzednim ustępie, skonstruować inny zarzut, który zwraca się również przeciw możliwości określenia wyrazu »moralność« objektywnemi cechami przedmiotów moralnych, lecz nie opiera się już na stosunku do oceny oceny etycznej.

Zarzut ten nie opiera się już jak poprzedni na historji wartości i ocen etycznych, t. j. na danych faktycznych, lecz sięga głębiej, bo wywodzi niemożliwość określenia wyrazu »moralność« z istoty moralności, z istoty jej stosunku do uczuć oceny, a nawet wprost z tąkiej jej zależności od nich, iż można powiedzieć, że zawdzięcza im swe istnienie. I tak według niektórych filozofów i teoretyków wartości zachodzi między uczuciami a przedmiotami moralnymi i niemoralnymi nietylko ten stosunek, że przedmioty te są przedmiotami uczuć oceny etycznej, t. j. są odczuwane jako moralne, lecz także stosunek wytworów do czynników wytwarzających, t. zn. nietylko stosunek intencjonalny, lecz i przyczynowy i to o kierunku odwrotnym, od potocznie przyjmowanego; według nich bowiem moralność i niemoralność są wytworami uczuć oceny etycznej. W mniemaniu tej teorji moralność i niemoralność, jak wszystkie wogóle wartości, nie są czemś w przedmiocie, w szczególności nie są cechami przedmiotów, uwarunkowanemi niezbędnie i wystarczająco ich objektywnemi cechami i stosunkami do innych rzeczy, lecz są niezależnemi od nich wytworami uczucia, skierowanego na te przedmioty. Są więc czemś, co przysługuje przedmiotom tylko w stosunku do uczuć oceny i ze względu na nie i istnieje jedynie dzięki nim, z nimi powstaje i z nimi znika. Z takiego zaś poglądu na stosunek moralności do uczuć oceny przeciwnego zwykłemu poglądowi, łatwo wysnuć wniosek, że niemożliwem jest określenie moralności zapomocą czegoś innego, niż stosunku do stwarzającego ją uczucia oceny etycznej i że w szczególności wobec jej niezależności od objektywnych cech przedmiotów niemożliwem jest określenie jej temiż objektywnemi cechami.

Wniosek ten łatwo wysnuć, ale trudno uzasadnić. Konkluzja o niemożliwości określenia wyrazu »moralność« zapomocą jakichś innych cech, współistniejących stale z moralnością, łatwo się wprawdzie nasuwa na gruncie teorji o stwarzaniu i upodstawnianiu moralności przez uczucia oceny, ale mimo to z niej nie wynika. Żeby taka konkluzja z niej wynikała, musiałaby ta teorja przybrać specjalną postać, a wtedy absurdalność jej stałaby się oczywistą. Do uzasadnienia bowiem twierdzenia, że określenie wyrazu »moralność« zapomocą cech objektywnych jest niemożliwem, nie wystarcza przyjęcie, że moralność jest niezależną od objektywnych cech przedmiotów oceny, a zależną wyłącznie od uczuć oceny, t. zn. że przysługuje przedmiotom nie dzięki posiadaniu przez nie pewnych oznaczonych cech i pozostawaniu w pewnych oznaczonych stosunkach do innych rzeczy, lecz dzięki odczuwaniu ich moralności. t. j. żywieniu wobec nich jakiegoś szczególnego zadowolenia. Takie przyjęcie nie wystarcza do uzasadnienia tej rzekomej niemożliwości określenia. Nie wystarcza nawet wespół z myślą, że i uczucia stwarzające moralność są niezależne od cech przedmiotów, t. j. nie są reakcją spowodowaną przez nie, lecz czemś spontanicznem, niezawisłem od własności ocenianych przedmiotów, bo dla możliwości określenia wyrazu »moralność« zapomocą cech przedmiotowych nie jest niezbędnem istnienie tej zależności, nawet tej pośredniej, lecz wystarcza (i na gruncie subjektywistycznej teorji wartości jest możliwe) istnienie jakiegoś stałego przyporządkowania między uczuciami oceny etycznej, a pewnymi przedmiotami. Jeśli to bowiem zachodzi t. j. tylko niektóre, a nie wszystkie rzeczy na świecie są oceniane etycznie, to nie jest niemożliwem istnienie, a więc i znalezienie jakichś cech specyficznych, wspólnych wszystkim przedmiotom dodatniej oceny etycznej i one to właśnie jako stale współistniejące z moralnością, stale towarzyszące ocenie etycznej będą definiowały wyraz »moralność«.

Żeby więc dowieść niemożliwości określenia wyrazu »moralność« zapomocą cech przedmiotowych, nie wystarcza przyjąć teorję o stwarzaniu moralności przez uczucia, a niezależności jej od cech przedmiotów, lecz trzeba nadto przy-

jąć, że nie ma także żadnej wewnętrznej normy, kierującej oceną etyczną, któraby wprowadzała do niej pewną stałość i porządek i sprawiała, że uczucia etyczne żywi się tylko wobec pewnych oznaczonych przedmiotów. Trzeba nadto przyjąć, że uczucia oceny etycznej są zupełnie dowolne i zmienne w wyborze swych przedmiotów, że mogą słusznie zachodzić i rzeczywiście zachodzą wobec wszystkich przedmiotów, t. zn. że każdą rzecz można uznać za moralną. Jeśli się to przyjmie, to określenie moralności musi się wydawać czemś niemożliwem. Jest ono wtedy tak niemożliwem, jak niemożliwem jest określenie przyjemności i wartości, które dlatego właśnie nie mogą być zdefiniowane, że nie ma przedmiotu, któryby w pewnych warunkach i okolicznościach nie mógł być uznany za wartościowy i przyjemny. Niemożliwość zdefiniowania więc wynika tu z tego, że każdy przedmiot może być wartościowym i przyjemnym, t. j. zależy od powodów, które przy przedmiotach moralnych nie zachodzą. Tego bowiem, że wszystko może być moralnem, że każdy przedmiot można cenić etycznie, nikt się nie ośmieli twierdzić. Nie ośmieli się, bo jest to jawnym i wierutnym fałszem, czemś poprostu śmiesznem i oczywiście niezgodnem z doświadczeniem. To, że nie wszystkie przedmioty oceniamy etycznie, lecz tylko pewną ich część i że jeszcze mniejszą część oceniamy etycznie dodatnio, to, że są przedmioty, którym nie można odmówić moralności, jak też takie, którym jej nie można przyznać, to wreszcie, że są przedmioty zawsze moralne lub zawsze etycznie obojętne, to żadnej nie ulega wątpliwości i nikt temu zaprzeczyć nie może. Twierdzenia o zupełnej swobodzie uczuć oceny etycznej, twierdzenia orzekającego, że oceny etyczne nie podlegają żadnym prawidłom, normującym ich stosunek do przedmiotów, lecz mogą się zjawiać wobec wszystkich przedmiotów, t. j. są całkiem swobodne i nie krępowane niczem w wyborze swych przedmiotów, niepodobna uznać także z tego powodu, iż z tego twierdzenia wynikają całe chmary absurdalnych konsekwencji. I tak z twierdzenia o zupełnej swobodzie i dowolności uczuć oceny etycznej wynika jeszcze i to, że moralnem jest wszystko, co przez kogoś jako mo-

ralne zostało odczute i to, że przedmioty o sprzecznych i przeciwnych cechach mogą być zarazem moralnymi lub zarazem niemoralnymi, i to, że ten sam przedmiot może być zarazem moralnym i niemoralnym, i to, że znajomość cech przedmiotów jest zupełnie obojętną dla oceny przedmiotów, że można oceniać przedmioty nie znając zgoła ich własności. Należałoby więc uniknąć tych (a może i innych jeszcze równie mądrych) konsekwencyj, osądzających dostatecznie twierdzenie, z którego wynikają, jeśli się chce zachować teorję utrzymującą, że moralność jest wytworem uczucia niezależnego przyczynowo od własności przedmiotów. Można zaś ich uniknąć tylko przez przyjęcie, że uczucie to mimo niezawisłości od ocenianych przedmiotów nie jest dowolne i całkiem swobodne, lecz dzięki jakiejś nieznanej przyczynie tak urządzone, że może zachodzić tylko wobec pewnych przedmiotów. Ale jeśli się to przyjmie i uzna, to nie można już — jak to się wyżej okazało — twierdzić apryorycznie, na podstawie stosunku moralności do uczuć oceny etycznej i jej zależności od nich, że określenie wyrazu »moralność« zapomocą cech objektywnych jest niemożliwe, lecz musi się zaczekać z tem twierdzeniem aż do okazania się zawodności prób zmierzających do tego określenia.

Mamy więc dwie teorje. Pierwsza utrzymuje, że moralność jest wytworem uczuć oceny etycznej, a nie własności przedmiotów moralnych. I ta w swej bodaj pozornie możliwej do zachowania formie nadaje się równie dobrze na podstawę określenia wyrazu »moralność«, jak druga teorja, która uważa moralność za cechę przedmiotów uwarunkowaną niezbędnie i wystarczająco ich objektywnemi cechami, a uczucie tylko za coś, co jej wartość stwierdza, lecz nie stwarza. Ponieważ więc obie teorje nadają się do określenia wyrazu »moralność«, przeto mimo przekonania o prawdziwości drugiej nie próbuję zwalczać pierwszej; zwalczenie jej jest bowiem dla celów niniejszej rozprawy zbędnem, a uzależniłoby ją niepotrzebnie od założeń, bądź co bądź spornych.

§ 7. Zarzuty przeciw potrzebie określenia wyrazu »moralność«.

Subjektywiści etyczni, którzy — o ile nie są sceptykami — są w teorji etycznego poznania intuicjonistami, próbują przynajmniej przeczyć potrzebie określenia wyrazu »moralność«, skoro nie mogą udowodnić jej niemożliwości. Wywodzą zatem lub przyjmują milcząco (zdradzają ten swój sposób myślenia metodą stosowaną w swych książkach), że określenie wyrazu »moralność« jest niepotrzebnem, bo moralność jest już wystarczająco określoną zapomocą stosunku do dodatniej oceny etycznej.

Z twierdzeniem tem spotkaliśmy się już wyżej, jako z przesłanką zarzutu przeciw określaniu wyrazu »moralność« zapomocą cech wspólnych tylko przedmiotom nazywanym dziś moralnymi. Uroszczenie zarzutu opartego tam na tem twierdzeniu, odparliśmy uwagą, że zgoła niewiadomo, czy znaczenie insynuowane przez nie wyrazowi »moralność« jako zgodne z każdoczesną intencją mowy jest istotnie z nią zawsze zgodne, czy jest zawsze tem samem znaczeniem i uwagą, że intuicyjne pojęcie moralności nauce nie wystarcza, a wobec tego nie czyni zbędnem innego określenia wyrazu »moralność«. Aby się nie powtarzać, odłożyliśmy dowód ostatniej uwagi na później, kiedy zarzut opierający się na dostateczności kryterjów uczuciowych w etyce wystąpi samodzielnie przeciw potrzebie i uprawnieniu określenia wyrazu »moralność«, a nie jak tam w związku z twierdzeniami, które umożliwiają w inny sposób jego odparcie i obalenie. Tu więc przedstawiamy dowód, którego tam nie dostarczyliśmy.

Zarzut, który mamy zwalczyć, opiewa: Określenie wyrazu »moralność« jest zbędne, bo cel, który ono ma spełniać, t. j. dostarczenie kryterjum, odróżniającego w sposób stały i pewny przedmioty moralne od amoralnych i niemoralnych, spełnia już uczucie oceny. Już ono bowiem odróżnia wystarczająco przedmioty moralne od innych. Otóż założenie, na którym sie zarzut powyższy opiera, jest nieprawdziwe. Jest nieprawdą, że uczucie moralności przedmiotów jest dostatecznem kryterjum ich rzeczywistej moralności i że

do określenia przedmiotów moralnych wystarcza wskazanie ich stosunku do uczuć oceny etycznej i nieprawdą jest, że ten stosunek określa przedmioty moralne i wyznacza je w sposób pewny i niezmienny, a zarazem odróżnia je od przedmiotów innych uczuć. Żeby bowiem wyraz »moralność« był istotnie określony tym stosunkiem przedmiotów moralnych do uczuć i żeby można na jego podstawie oznaczać przedmioty moralne i sprawdzać, czy jakiś przedmiot jest czy nie jest moralny dwie rzeczy musiałyby zachodzić. Po pierwsze musiałoby uczucie oceny etycznej, mające określać te przedmioty, albo być samo określone, albo będąc pierwiastkowym czynnikiem psychicznym, niedostępnym dalszej analizie, odróżniać się bezpośrednio a niezawodnie i wyraźnie od innych uczuć. Musiałoby się od nich tak ostro odrzynać, jak np. odróżniają się od siebie wrażenia różnych zmysłów (t. j. być rzeczywiście objawem »specjalnego zmysłu etycznego«). Po drugie musiałby stosunek przedmiotów moralnych do uczuć oceny etycznej być tak zdeterminowanym, żeby tylko przedmioty moralne, ale zarazem i wszystkie przedmioty moralne mogły w nim pozostawać.

I rzeczywiście intuicjoniści etyczni, chcąc choć w części spełnić postulat nie posługiwania się w definicji wyrazami niejasnymi i nieokreślonymi, silili się na scharakteryzowanie tego uczucia cechami mającemi je pojęciowo odróżniać od innych ocen, myśląc słusznie (ze stanowiska teorji o stwarzaniu moralności przez uczucia), że takiem udałem scharakteryzowaniem go zostanie także wystarczająco zdeterminowanym stosunek zjawisk moralnych do niego, który te zjawiska definiuje. Przez wystarczające zdeterminowanie zaś rozumieli takie, iżby tylko moralne (ale też wszystkie moralne) przedmioty mogły w nim pozostawać, t. j. iżby mogły i musiały być przedmiotami tak scharakteryzowanego uczucia.

Zamiar się nie udał, bo próby pojęciowego określenia oceny etycznej zawiodły. Sami autorowie poznali ich zawodność, t. j. czuli słabość swych charakteryctyk. Czuli bowiem, że wymieniane przez nich rzekomo charakterystyczne znamiona tych uczuć, których jak najwięcej starali się wydobyć i nagromadzić, nie wystarczają przecież do odróżnie-

nia ocen etycznych od innych ocen, gdyż przysługują także innym uczuciom i że to, czem te uczucia opisywali, to obrazy, przenośnie i porównania nie wystarczające do określenia. Uznali też wkońcu, że pojęciowe określenie uczuć oceny etycznej, t. j. wymienienie jakichś cech, różniących je od innych uczuć, jest niemożliwe, bo są to uczucia proste czyl pierwiastkowe. Ochroną ich i ucieczką po tym zawodzie stała się teorja specjalnego zmysłu etycznego, wymyślona przez nich na wzór różnych innych teoryj o ukrytych zdolnościach. Jest to teorja, według której uczucia oceny etycznej odróżniają się dostatecznie już przy samem ich doznawaniu, t. zn. bezpośrednio od ocen innego rodzaju, tak jak bezpośrednio a niezawodnie odróżniają się od siebie wrażenia różnych zmysłów. Do odróżnienia więc od przedmiotów innych ocen, przedmiotów ocen etycznych, a wśród nich przedmiotów moralnych od niemoralnych wystarcza bezpośrednia świadomość ich różności, dana w samem ich doznaniu; innemi słowy do poznania i to prawdziwego poznania moralności przedmiotów wystarcza dane nam w swoisty sposób odczucie ich moralności.

Ale i teorja specjalnego »zmysłu etycznego« nie osiąga celu, który sobie założyła, bo nie czyni niepotrzebnem określenia moralności. Bo choć jest prawdą, że często trafnie oceniamy »intuicyjnie« (czy to naprawdę intuicja, czy też skrócony, prędki wniosek, albo subsumcja pod ogólne przedstawienie moralności lub też powtórzenie dawnych ocen [własnych lub zasłyszanych, przyjętych od innych] rzeczą psychologów zbadać) i być może rzadko mylimy się w naszych ocenach etycznych, czyli — mówiąc językiem teorji »zmysłu etycznego« — chociaż rzadko sądzimy, że doznajemy zadowolenia i niezadowolenia etycznego, gdy w rzeczywistości doznajemy innych uczuć i choć to nasze zadowolenie i niezadowolenie jest przeważnie słuszne, t. j. pierwsze zjawia się tylko przy moralnych, drugie tylko przy niemoralnych przedmiotach, to przecież także mylimy się w naszych ocenach, zmieniamy je i poprawiamy po namyśle, a także nie wszyscy jednako to samo oceniamy. I cokolwiek się powie na obronę nieomylności uczuciowej oceny etycznej i w jakikolwiek sposób przerzuci się winę błędu

w jej wypowiedziach na coś innego, pozostanie zawsze faktem to, co nieodwołalnie rozstrzyga o niewystarczalności i niepoprawności określenia moralności zapomocą stosunku do oceny etycznej, że w stosunku do niej, mającym charakteryzować moralne przedmioty, pozostają także przedmioty amoralne i niemoralne (t. zn. są odczuwane jako moralne) i że nadto nie wszystkie moralne w nim pozostają, a to znaczy, że ten stosunek nie odróżnia wystarczająco przedmiotów moralnych od amoralnych i niemoralnych. Trzeba więc je inaczej określić, o ile jest to możliwem, trzeba wyszukać inną podstawę odróżniania ich od reszty przedmiotów!

Jeśli się zaś zechce usunąć możliwość spełniania powyższego określenia moralności przez przedmioty niemoralne przez zdeterminowanie oceny etycznej, jako oceny słusznej, a przez ocenę słuszną będzie się rozumiało uczucia, odczuwające tylko zjawiska rzeczywiście moralne, jako moralne, a jako niemoralne tylko zjawiska rzeczywiście niemoralne i jeśli się na tej podstawie »ex definitione« wykluczy z pośród uczuć oceny etycznej uczucia błędne i orzeknie, że one nie są ocenami etycznemi, to osiągnie się wprawdzie to, że w takim stosunku do oceny etycznej który ma definiować przedmioty moralne będą istotnie tylko one pozostawały (bo tylko one będą mogły być przedmiotami tak określonych uczuć), ale osiągnie się to dzięki błędowi zwanemu »circulus in definiendo«. Popełni się wówczas ten błąd niewątpliwie, określi się bowiem moralne i niemoralne przedmioty stosunkiem do oceny etycznej, a ocenę etyczną stosunkiem do moralnych i niemoralnych zjawisk, czyli określi się jedną niewiadomą przez drugą, a tę znowu przez tamtą, a tem samem nie określi się żadnej.

Lecz gdyby istniała jakaś uchwytna, charakterystyczna cecha tego słusznego uczucia etycznego, o którem marzył Brentano i wielu innych etyków, gdyby istniało jakieś znamię, po którem możnaby je poznać i odróżnić od uczuć niesłusznych, a nawet gdybyśmy to upragnione słuszne uczucie etyczne, t. j. jakąś szczególną i niezawodną oczywistość etyczną, w całej pełni posiadali i zawsze słusznie na jej podstawie orzekali, czy coś jest moralnem, czy nie jest mo-

ralnem, to i wówczas określenie moralności zapomocą cech objektywnych nie byłoby zbędne dla nauki o moralności, chociaż praktycznie byłoby już mało ważnem. Nawet najjaśniejsze uczucia są jeszcze zbyt niepewne, rozlewne i zmienne, żeby można niemi, tak jak pojęciami naukowemi, coś trwale i niezmiennie ująć i posługiwać się niemi w nauce, jako kryterjum, a ich wypowiedziami, niczem innem pozatem nieufundowanemi, operować jako przesłankami. Nadto wielość ich i bądźcobądź indywidualna różnorodność jest czemś, coby stawiało poważne zapory rozumowaniu i bardzo przeszkadzało tworzeniu i uzasadnianiu ogólnych twierdzeń o moralności, a może nawet je uniemożliwiało. Wreszcie intuicyjno pojęcie moralności wymagałoby, wobec braku innego pojęcia uzupełniającego je, wzbudzania w sobie na każdym kroku, t. j. przy każdej ocenie i przy każdym wniosku, jednem słowem przy każdym sądzie etycznym, aktów uczuciowych lub przypominania sobie uczuć dawnych, a toby utrudniało i komplikowało nadmiernie (jeśli już nie uniemożliwiało zupełnie) pracę nad zagadnieniami etycznemi. I z tego więc powodu ani się ono nie nadaje na podstawę badań naukowych, ani nie wystarcza do celów praktycznych. Dla teoretycznych rozważań nad moralnością niezbędnem jest utworzenie ściśle określonego pojęcia moralności, któremby można operować jako wartością niezmienną i zawsze tożsamą. Tak utworzonemu pojęciu moralności musi się przyznać przynajmniej znaczenie i wartość skrótu, ułatwiającego i uściślającego rozumowanie o sprawach etycznych.

Przyznając mu tę funkcję i stwierdzając, że określenie wyrazu »moralność« jest rzeczą niezbędną, nie odbiera się wszelkiej wartości dla etyki uczuciom oceny etycznej i intuicjom etycznym. Mimo postradania funkcji wystarczającego określania moralnych i niemoralnych przedmiotów, zachowają uczucia etyczne pewne i to dość znaczne nawet znaczenie dla badań etycznych. Są one w pierwszym rzędzie bardzo cennym drogowskazem w pracy nad tworzeniem naukowego pojęcia moralności, gdyż dostarczają materjału, z którego się to pojęcie czerpie. W toku zaś właściwych rozważań i rozumowań etycznych są czynnikiem

kontrolnym, instancją, z którą wyniki tychże powinny się zgadzać, tak, iż niezgodność wyników rozumowań etycznych z intuicją etyczną jest presumpcją fałszywości tych rozumowań i wymaga, powinna być i przeważnie też jest pobudką powtórnego przejrzenia rozumowania i sprawdzenia jego trafności, Uczucia etyczne i intuicyjne oceny etyczne są czynnikami utrzymującemi kontakt etyki z życiem, gdyż nie pozwalają jej na wyrodzenie się w jałową, pozbawioną związku z rzeczywistością konstrukcję i powstrzymują od możliwych w tym kierunku odchyleń. Pretensji jednak do wystarczającego określania przedmiotów moralnych muszą się uczucia oceny etycznej wyrzec i oddać tę rolę pojęciu utworzonemu z objektywnych cech tych przedmiotów. Określenie wyrazu »moralność« jest niezbędnem, a że — jak się okazało poprzednio — nie jest niemożliwem i nie ma żadnych zasadniczych i niezwalczonych do tego przeszkód, więc można się podjąć pracy zmierzającej ku temu określeniu bez obawy, że podejmując ją podejmuje się trud bezcelowy i skazany z góry na bezpłodność. Możemy więc spróbować określić wyraz »moralność«!

CZĘŚĆ PIERWSZA.

O przedmiotach oceny etycznej.

WSTĘP.

Sformułowanie problemu.

Zadanie, które się musi wykonać, aby określić wyraz »moralność«, dzieli się na dwie części. Naprzód musi się wyszukać i oznaczyć te przedmioty, które wogóle mogą podlegać ocenie etycznej, t. j. musi się wyróżnić na podstawie ogólnej klasyfikacji przedmiotów, tę ich szczególną grupę, w obrębie której jedynie znajdują się przedmioty oceniane etycznie (oprócz nich zaś także przedmioty nie oceniane etycznie). Będzie to »genus proximum« rzeczywistych przedmiotów oceny etycznej, t. j. klasa, w której jedynie miesz-

czą się przedmioty moralne i niemoralne. Dopiero po oznaczeniu klasy przedmiotów mogących podlegać ocenie etycznej, można zająć się szukaniem i ustalaniem cech, które przedmioty do tej klasy należące muszą posiadać i warunków, które muszą spełniać, żeby były rzeczywiście oceniane etycznie, t. j. żeby były moralnymi i niemoralnymi. Te cechy i warunki różnią więc przedmioty moralne (i niemoralne) od reszty przedmiotów należących do danej grupy. Spełnienie pierwszego zadania jest niezbędnym warunkiem możliwości spełnienia drugiego, bo jest pierwszym, koniecznym szczeblem, wiodącym do definicji moralności. Aby ją móc stworzyć, t. j. aby wyszukać cechy definiujące przedmioty moralne, trzeba wprzód nieodzownie wiedzieć, jakim przedmiotom te cechy mogą przysługiwać, gdzie (w jakich przedmiotach) tych cech szukać i jakie przedmioty w celu ich wyszukania należy analizować i badać. Trzeba więc koniecznie ograniczyć sobie zakres przedmiotów, w których ma się czynić poszukiwania za cechami charakteryzującemi przedmioty moralne. Tak więc myśl o definicji moralności narzuca z koniecznością problem przedmiotów oceny etycznej i domaga się jego uprzedniego rozwiązania. Problem ten musi się zjawić, gdy się zamyśla określić wyraz »moralność«; niepodobna przecież za »genus proximum« przedmiotów moralnych wziąć przedmioty wogóle, lecz musi się zań wziąć jakiś szczególny ich rodzaj, jakąś ich ograniczoną klasę lub klasy. Nie wszystkie przedmioty bowiem, lecz tylko pewna ich część, tylko przedmioty do pewnych oznaczonych klas należące, mogą być przedmiotami oceny etycznej, t. j. mogą być moralnymi.

Trzeba więc problem przedmiotów oceny etycznej rozwiązać. Ale co to znaczy? Co należy rozumieć przze »przedmioty oceny etycznej?« Czy przez wyrażenie to należy rozumieć wszystkie wogóle przedmioty posiadające jakieś (jakiebądź) znaczenie etyczne (np. skutkowe), czy też tylko przedmioty mogące być oceniane etycznie same dla siebie? Otóż ja rozumiem przez wyrażenie »przedmioty oceny etycznej« tylko przedmioty oceniane etycznie same dla siebie, a wobec tego zadaniem naszem będzie tylko ich wyszuka-

nie, a nie także przedmiotów ocenianych jako środki wiodące do czegoś innego etycznie dobrego i złego[1].

Jak wyszukać jednak te przedmioty? Jak i na podstawie czego można dojść tego, które przedmioty mogą, a które nie mogą być przedmiotami oceny etycznej? Co o tem rozstrzyga i decyduje? Rozstrzyga ocena potoczna; to co ona etycznie ocenia, to jest przedmiotem oceny etycznej i to musi także etyka naukowa uznać za przedmioty oceny etycznej. Stanowisko to uzasadnialiśmy już we wstępie tem, że etyka ma być nauką o tem, co się potocznie moralnością nazywa i tem, że etyka nie stwarza sama swych przedmiotów, lecz je czerpie z życia, że więc przedmiotem etyki są przedmioty potocznej oceny etycznej. Stwierdzeniem tego wyznacza się już metodę poszukiwań za tymi przedmiotami. Jest nią opisana we wstępie analiza oceny i mowy potocznej jako wyrazu i oznak oceny. W pierwszym rzędzie chodzi tu o analizę wypowiedzi, w których się orzeka o czemś moralność i niemoralność, gdyż tymi szczególnie wyrazami wysławia mowa potoczna ocenę etyczną, one więc przedewszystkiem muszą być drogowskazami w poszukiwaniach za przedmiotami oceny etycznej.

Niezupełnie pewny to jednak drogowskaz i niezawodny, bo wypowiedzi mowy potocznej nie zawsze są zgodne z jej intencjami i nie zawsze właściwie je wyrażają i odtwarzają, to też wyraz moralny« nie zawsze jest wyrazem oceny etycznej przedmiotu, o którym go się orzeka i nie zawsze jest właściwie stosowany. Gdyby nie ten częsty rozdźwięk między praktyką a intencjami mowy potocznej, możnaby przedmioty oceny etycznej łatwo znaleźć. Wystarczałoby w tym celu zbadać, o jakich przedmiotach orzeka się w życiu potocznem moralność i niemoralność i miałoby się już przedmioty oceny etycznej, t. j. znalazłoby się szukaną klasę lub klasy przedmiotów, w których jedynie mieszczą się przedmioty mogące podlegać ocenie etycznej Wskazywałoby te klasy w sposób niewątpliwy istnienie w mowie potocznej zwrotów, orzekających o którymś z elementów

[1] Tem może być każda rzecz, nie jest to więc problemem, jakie przedmioty mogą być oceniane etycznie jako środki.

tych klas moralność lub niemoralność. Ale niestety rozdźwięk ten między wypowiedziami a intencjami mowy potocznej istnieje i objawia się także w używaniu wyrazów »moralność« i »niemoralność«. Nie każde orzeczenie moralności o czemś wyraża jego ocenę etyczną, lecz albo wcale nie wyraża oceny, albo wyraża ocenę czegoś innego, czegoś będącego z danym przedmiotem w jakimś ścisłym związku, t. j. wyraża istnienie tego związku. Nie każde więc orzekanie o czemś moralności w mowie potocznej dowodzi, że przedmioty tej samej z niem kategorji, są przedmiotami oceny etycznej.

Nie można zatem — chcąc wykryć przedmioty oceny etycznej — oprzeć się wyłącznie na niezanalizowanych dokładnie wypowiedziach mowy potocznej, nie można zadowolić się prostem zarejestrowaniem przedmiotów potocznie nazywanych moralnymi, albo niemoralnymi i twierdzić, że to są przedmioty oceny etycznej, lecz musi się sięgnąć głębiej i poddać dokładnej analizie poszczególne typy wypowiedzi, aby poznać w ten sposób rzeczywiste intencje oceny potocznej. Trzeba więc te wypowiedzi zestawiać i porównywać z sobą, trzeba naprzód badać, czy wyrazy »moralny« i »niemoralny« są w nich brane w znaczeniu oceny etycznej tych przedmiotów, o których się je gramatycznie orzeka, czy też orzeczenia te są wypływem jakichś nałogów mowy fałszujących jej intencje lub jej tendencji do skrótów i przenośni. Nie można zadowolić się danymi dostarzanymi przez literę mowy potocznej. Gdyby się bowiem tem zadowoliło, możnaby za przedmioty oceny etycznej poczytać także rzeczy, które mowa potoczna tylko przenośnie nazywa moralnymi i niemoralnymi, a to dzięki ich skojarzeniom z przedmiotami oceny, albo z innych przyczyn. Pozostaje wówczas w niezgodzie z swą intencją i z właściwą funkcją symbolizacyjną tych wyrazów, bo nazywa moralnymi i niemoralnymi przedmioty, o których ocenie zgoła nie myśli. Musimy się więc wyrzec wygodnej wprawdzie, ale niesprawdzonej i niesłusznej wiary w założenie, że między myślą a słowem mowy potocznej zachodzi doskonałe przyporządkowanie. Analityczna metoda definiowania nie zakłada takiej doskonałej ich odpowiedniości i nie wymaga (choć — przyznać to się

musi – istnienie jej bardzoby pracę upraszczało) i może dać dobre wyniki mimo niezgodności niektórych wypowiedzi mowy z intencjami mowy, mimo błędności i nieścisłości niektórych wyrażeń mowy potocznej. Musi się tylko o tem zawsze pamiętać, chcąc z wypowiedzi mowy potocznej wysnuwać jakieś wnioski o intencji mowy, musi się zawsze pamiętać o możliwości nieadekwatnego wyrażania tych intencji. Nie wolno zapominać o pewnych złych, powodujących nieścisłość jej wypowiedzi właściwościach mowy potocznej! Musi się o nich też pamiętać, chcąc na podstawie analizy mowy potocznej oznaczyć przedmioty oceny etycznej, bo jeśli się o nich zapomni, łatwo ulec złudzeniom przez nie stwarzanym i za przedmioty oceny etycznej uznać rzeczy, o których ocenie nikt nie myśli i których się w rzeczywistości etycznie nie ocenia.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Przedmiotami oceny etycznej są tylko przedmioty psychiczne.

Po powyższych może nieco przydługich wstępach możemy wreszcie przystąpić do rozwiązywania naszego pierwszego problemu, t. j. do szukania przedmiotów oceny etycznej. Mamy zbadać, jakie przedmioty mogą podlegać ocenie etycznej, t. j. jakim przedmiotom może przysługiwać moralność i niemoralność. Za punkt wyjścia tych poszukiwań bierzemy podział przedmiotów (rzeczywistych) na psychiczne i fizyczne. Podział ten pozwala nam pytanie o przedmioty oceny etycznej nieco dokładniej sprecyzować. Brzmi ono teraz: czy przedmiotami oceny etycznej są przedmioty fizyczne czy psychiczne, czy też i jedne i drugie? Możemy na nie bez wahania odpowiedzieć, że tylko psychiczne, bo tylko psychiczne przedmioty ocenia się etycznie. Pewne teorje etyczne wypowiadają wprawdzie pogląd, że ocenia się także etycznie niektóre psychofizyczne zjawiska, wprawdzie nie czynności nerwów, towarzyszące aktom psychicznym, ale wytwarzane przez nie działania i czyny. A przemawiają także zatem pewne pozory. Mówi się bo-

wiem w życiu i o moralnem i niemoralnem działaniu i o moralnych i niemoralnych czynach. Mówienie to, istnienie w mowie potocznej zwrotów, orzekających moralność i niemoralność, o działaniu i czynach, stwarza bezsprzecznie pozór, iż działania i czyny mogą być i są przedmiotami oceny etycznej. Ale jest to też tylko pozór, pozór czysto słowny, a nie objaw rzeczywistej oceny etycznej działania i czynów, bo mówiąc o moralnych i niemoralnych działaniach i czynach, nie myśli się, że to one są moralnymi lub niemoralnymi, że moralną lub niemoralną jest czynność mięśni, dokonywująca pewnych zmian w świecie objektywnym, lecz myśli się, że moralnymi i niemoralnymi są postanowienia, powodujące działanie i czyny i wyrażające się w nich. To zaś, że się o moralnych i niemoralnych czynach i o moralnem i niemoralnem działaniu mówi, choć się ani działania ani czynów etycznie nie ocenia i ani za moralne ani niemoralne nigdy nie uważa, tłumaczy się wspomnianem wyżej, a częstem w mowie potocznej przenoszeniem zarówno nazw przyczyn na skutki i odwrotnie, jakoteż cech i nazw tego, co się w czemś wyraża, na to, co je wyraża i odwrotnie (o istnieniu tej właściwości mowy potocznej świadczą zwroty: smutna lub wesoła mina, smutny, tęskny wzrok, uradowana twarz, smutny krajobraz, widok i t. p.). Mówienie o moralnem działaniu, o moralnych i niemoralnych czynach jest albo skróconem wyrażeniem tej myśli, że dane działania i czyny są wytworami moralnych lub niemoralnych postanowień, albo poprostu (spowodowanym ścisłością ich związku z postanowieniami) asocyacyjnem przeniesieniem na nie oceny postanowień, wytwarzających je i w nich się wyrażających.

Zwrócenie uwagi na tę właściwość mowy potocznej i wglądnięcie w intencje mówiących, gdy mówią o moralnych działaniach i czynach, wystarcza zupełnie do uwierzenia, że istnienie w mowie potocznej zwrotów »moralne i niemoralne działania i czyny« nie przemawia wcale za tem, że działania i czyny są przedmiotami oceny etycznej, nie przeczy więc twierdzeniu, że przedmiotami oceny etycznej są tylko przedmioty psychiczne. Wystarcza to jednak tylko ludziom nieuprzedzonym, nie wystarczy zaś zapewne zwo-

lennikom utylitaryzmu etycznego. Ze stanowiska bowiem tego rzekomo etycznego poglądu ocena etyczna działania i czynów jest uprawnioną, a nawet jedynie uprawnioną, gdyż czyny są jej właściwymi przedmiotami, a wszystko inne, wszystkie psychiczne antecedentia uważa się tylko za środki prowadzące do działania. Dla przekonania więc utylitarystów o amoralności działania i czynów potrzebne są jeszcze pewne dodatkowe uwagi, okazujące mylność, bo niezgodność z oceną potoczną mniemania, że działania i czyny są przedmiotami oceny etycznej. Dowodzą one przez to także mylności samego utylitaryzmu.

Otóż — dowodu, że działania i czyny nie są przedmiotami oceny etycznej, dostarcza fakt i przez utylitarystów niezaprzeczany, że czynów nie zamierzonych, nie postanowionych nie ocenia się etycznie i nie nazywa nigdy ani moralnymi, ani niemoralnymi, mimo że takie same czyny zamierzone, t. j. o takim samym przebiegu i skutkach, nazywa się niekiedy moralnymi i niemoralnymi. Wynika bowiem z tego zestawienia, że czynów i działań nie ocenia się etycznie ani ze względu na nie same, ani ze względu na ich skutki, bo gdyby je z tych względów oceniano, musiałoby się niezamierzone działania i czyny oceniać, tak samo, jak zamierzone, bo czyny te nie różnią się od siebie ani przebiegiem, ani skutkami. Wynika również stąd, że utylitaryzm etyczny, mierząc wartość etyczną przedmiotów ich korzystnością i szkodliwością (indywidualną lub społeczną), czyniąc je sprawdzianem moralności jest niezgodny z intencjami oceny potocznej i z intuicją etyczną, a więc fałszywy. Skoro bowiem z utylitarystycznego stanowiska działania mimowolne mogą być równie korzystne i równie szkodliwe, jak dowolne (wszak mogą się od nich wcale nie różnić), to musi się też uznać, że mogą one być moralne i niemoralne na równi z dowolnemi, a przecież nie uważa się ich nigdy ani za moralne, ani za niemoralne i nie ocenia się ich etycznie. Nie wynika jednak z nienazywania nigdy ani moralnemi ani niemoralnemi działań i czynów niezamierzonych, mimo nazywania tak niekiedy zamierzonych, to, o czego wykazanie głównie i wyłącznie nam chodzi, to mianowicie, że działania i czyny nie są wogóle przed-

miotami oceny etycznej, a nie wynika dlatego, że działania i czyny zamierzone mogą być oceniane etycznie ze względu na to i z powodu tego właśnie, czem się od mimowolnych różnią, t. j. z powodu odmiennego stosunku do postanowień. Nieocenianie etycznie działań niezamierzonych nie wyklucza tej możliwości. Lecz choć jej nie wyklucza, choć niepodleganie działań zamierzonych ocenie etycznej z nieoceniania działania nie wynika (bo można je oceniać na podstawie zasady, na podstawie której działań niezamierzonych oceniać nie można), jest pewnem, że i działania zamierzone nie są przedmiotami oceny etycznej. Uwierzyć w to musi każdy, kto tylko zwróci uwagę na intencje własne i innych oceniających, a w szczególności na to, co myśli i czuje, gdy mówi o moralnych i niemoralnych działaniach i czynach. Do przekonania się, że działania i czyny nie sa przedmiotami oceny etycznej, powinno wystarczyć wglądnięcie w intencje oceniających, gdy mówią o moralnych i niemoral- działaniach i czynach (postanowionych). Przekonywa ono bowiem dowodnie, że nie ocenia się tu fizycznego przebiegu ze względu na towarzyszące mu lub poprzedzające go zjawiska psychiczne, lecz same te zjawiska psychiczne i że ich moralność i niemoralność ma się wówczas na myśli, a nie wyrażającego je procesu fizycznego. Gdyby to komuś jednak nie wystarczało — z tego powodu, że się w intencje oceny potocznej wczuć nie umie lub nie chce — i gdyby się upierał przy twierdzeniu, które litera mowy potocznej dopuszcza, że działania zamierzone mogą być przedmiotem oceny etycznej. niech zwróci uwagę na to, jak bezsensowną zasadę oceny przez to wprowadza. Wprowadza mianowicie zasadę, że wytwory przedmiotów moralnych i niemoralnych muszą być również moralnymi albo niemoralnymi i że są nimi dzięki temu, że są wytworami przedmiotów moralnych albo niemoralnych. Opiera ocenę etyczną działań i czynów na zasadzie orzekajacej, że skutki moralnych i niemoralnych przyczyn stają się same czemś moralnem i niemoralnem przez to i dzięki temu, że są skutkami takich przyczyn, t. zn. że wartość skutków można uzasadniać wartością przyczyn. Takiej zaś zasady oceny (oczywiście śmiesznej), takiej podstawy wynikania z siebie wartości przyjąć

nie można! Żadna teorja wartości nie może jej uznać. Nie uznaje jej też ocena etyczna, nie jest tak nierozumną i naiwną, żeby sądzić, że wytwory wartościowych przyczyn muszą być same czemś wartościowem, że wartość przyczyn upodstawnia i uzasadnia wartość skutków. Gdyby tę zasadę przyjąć, to moralnym i niemoralnym mógłby być stół, chleb, pożar, krzesło, dom dla starców, szpital, szkoła, trucizna, wszystko, co człowiek stwarza, nawet rzeczy martwe, jeśli są zamierzonemi wytworami czynności moralnych lub niemoralnych, a przecież mogą być zamierzone i są nimi dość często. Nie można więc opierać oceny etycznej i żadnej wogóle oceny na tej zasadzie! Że zaś niema żadnej innej zasady, na podstawie której możnaby z uzasadnieniem oceniać działania postanowione, nie oceniając równocześnie na jej podstawie niezamierzonych, to skoro działania i czyny niezamierzone nie są przedmiotami oceny etycznej, nie są też nimi działania i czyny zamierzone. Działania i czyny nie są więc wogóle przedmiotami oceny etycznej.

W negacji etycznego znaczenia działań i czynów możemy pójść dalej jeszcze, niż sięga twierdzenie ostatnie. Twierdzenie to stwierdza tylko, że działania i czyny nie są (bezpośrednimi) przedmiotami oceny etycznej, ale nie odmawia im wogóle wszelkiego znaczenia etycznego, bo mogą one mieć jakieś pośrednie znaczenie etyczne. Trzeba więc to twierdzenie rozszerzyć, bo działania i czyny nie mają nawet pośredniego znaczenia etycznego, t. j. ani same nie są przedmiotami oceny etycznej, ani na moralność i niemoralność innych rzeczy nie wpływają. Dla moralności i niemoralności odpowiednich zjawisk psychicznych jest pozostawanie w jakimś związku z działaniem rzeczą całkiem obojętną. Moralność i niemoralność postanowień nie zależy w niczem od tego, czy z nich jakiś czyn powstaje czy nie, nie zmienia się i nie niknie, jeśli czynu niema. Dowodzi tej niezależności w sposób niezbity to, że ocenia się etycznie także postanowienia nieurzeczywistnione w czynie, nie wykonane i to bez względu na to, co było powodem niewykonania, czy powodem tego było zjawienie się jakichś przeszkód zewnętrznych, czy też zmiana postanowienia w czasie między jego powzięciem a możliwością wykonania, byle

tylko istnienie postanowienia było wiarygodnie zaświadczone.

Fakt ten (ocena tych postanowień) odbiera całkowicie moc dowodową drugiemu faktowi również niezaprzeczalnemu, który zdaje się tamtemu przeczyć, że przecież niekiedy postanowień niewykonanych nie ocenia się etycznie, mimo że takie same w czyn wprowadzone ocenia się etycznie. Więc to zjawisko niezgodne pozornie z twierdzeniem o niezależności moralności postanowień od rzeczywistego powodowania działań należałoby wytłumaczyć czemś innem, niż rzekomem zachodzeniem jakiegoś aksjologicznego stosunku między moralnością i niemoralnością postanowień, a czynami przez nie powodowanymi. A można je wytłumaczyć inaczej tem, że między postanowieniami a działaniem zachodzi nierozerwalny związek faktyczny tego rodzaju, iż powodowanie działania jest czemś dla postanowień istotnem, leży w ich istocie tak, iż czyn, przy braku przeszkód postronnych, musi z postanowienia wyniknąć. I to ten faktyczny związek i splot postanowień i czynów, a nie jakiś ich urojony, nieistniejący związek etyczny (nieistnienia tego związku dowodzi ocenianie postanowień niewykonanych) sprawia, że postanowień w czyn niewprowadzonych nie ocenia się czasem etycznie, mimo że uważa się je za moralne, jeśli się w czynie wyrażą.

Otóż jest rzeczą całkiem prostą i jasną i całkiem dobrze możliwą i zrozumiałą, że powodem nieoceniania czasem etycznie postanowień niewprowadzonych w czyn, mimo oceniania ich w razie wykonania, jest związek faktyczny, zachodzący między postanowieniami a czynami i wnioski o postanowieniach snute na jego podstawie w razie braku czynów. Skoro bowiem powodowanie czynów jest czemś dla postanowień istotnem i czyny są dla postronnego widza przeważnie jedyną, zupełnie wiarogodną oznaką postanowień, to gdy nie ma czynu, albo wogóle nie wie się, że postanowienie było, albo (nie znając przeszkód jego wykonania, nie wiedząc, że jakieś były) nie wierzy się w jego istnienie, a to, co się postanowieniem wydaje, poczytuje się za pragnienie lub życzenie, życzeń zaś i pragnień — jak się przekonamy niżej — nie ocenia się etycznie. To więc,

że postanowień, które nie wyraziły się w postanowionym czynie, nie ocenia się czasem etycznie, mimo oceniania ich, gdy powodują działania, nie przeczy temu, że działania i czyny nie mają znaczenia etycznego i nie wywierają żadnego wpływu na moralność i niemoralność. Można bowiem to wytłumaczyć bez przyjmowania, że postanowienia łączy z działaniem jakiś związek etyczny. Można to wytłumaczyć koniecznym ich związkiem faktycznym. A musi się tak ten objaw oceny wytłumaczyć, skoro drugi równie niezaprzeczony objaw oceny: ocenianie nieraz etycznie postanowień nieuzewnętrznionych w czynie, uniemożliwia wytłumaczenie go istnieniem jakiegoś związku etycznego między postanowieniami a działaniem i wyklucza istnienie takiego związku.

Streśćmy uzyskane w tym rozdziale wyniki. Streszczają się one w zdaniu: Działania i czyny nie mają żadnego znaczenia etycznego, ani bezpośredniego, ani pośredniego, t. j. ani same nie są przedmiotami oceny etycznej, ani na ocenę (moralność i niemoralność) innych rzeczy nie wpływają. Przez stwierdzenie i wykazanie tego znika jedyny (przez mowę potoczną stwarzany) pozór, że oprócz zjawisk psychicznych i fizyczne, psychofizyczne zjawiska mogą być przedmiotami oceny etycznej. Znika on i dla tych, którzy stosunku zachodzącego między postanowieniami a działaniem nie pojmują przyczynowo, lecz postanowienia i czyny uważają za jeden przedmiot, za jedno zjawisko czy to, że je z sobą utożsamiają, t. j. uważają je za dwie strony, dwa przejawy jednego i tego samego aktu, czy też dlatego, że, jak Meuman, uważają działanie fizyczne za przedłużenie, dalszy ciąg i dalsze stadjum rozwojowe postanowienia, t. j. działania psychicznego, bo i oni muszą uznać, że tem, co się ocenia etycznie, nie jest fizyczna lecz psychiczna strona, względnie część tego aktu, złożonego z postanowienia i działania. (C. d. n.).

Stanisław Druks

Typy myślenia we filozofji prawa.

I.

Nauka formułuje swe wyniki w systemie pojęć. Dochodzi do nich różnymi sposobami poznawania. Te zaś zależne są od jakości przedmiotu danej nauki oraz od świadomego celu badania. Zasad wspólnej podstawy wszelkich nauk szczegółowych, *mathesis universalis,* nie zdołano dotąd ustalić.

Swoistość przedmiotu, stanowiącego treść poszczególnej gałęzi wiedzy, powoduje odmienność sposobu badania. W tem tkwi t. zw. »logika przedmiotu«[1]. Istotne właściwości przedmiotu poznania zmuszają do stosowania odpowiedniej metody; są one jej objektywnemi założeniami.

Niemniej cel pracy naukowej wpływa na sposób badania. Przedmiot badania jest wtedy dokładnie określony, gdy nastąpiło ustalenie, jakie cechy przedmiotu mają dla nas znaczenie, na które jego znamiona czy ich relacje zamierzamy zwrócić główną uwagę. Odpowiedź na pytanie τί πρὸς ἐμέ, daje dopiero zarys przedmiotu, tematu nauki. Uświadomiony cel pracy naukowej stanowi subjektywne założenie metody[2].

Nawet w zakresie nauk przyrodniczych, pozornie wolnych od czynników podmiotowych, w dziedzinie ekspery-

---

[1] Wilhelm Windelband: Die Prinzipien der Logik w »Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften«, tom I. Logik 1912, str. 41.

[2] Max Weber: »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« w czasopiśmie Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1904.

mentu — założenie subjektywne ma decydujące znaczenie. »Czyste« doświadczenie jest zawsze tylko *experientia vaga*. Myśl tę wyraża Liebig w następujący sposób: »W naukach przyrodniczych wszelkie badanie jest deduktywne albo aprioryczne; eksperyment jest tylko środkiem pomocniczym dla procesu myślenia; jeśli eksperyment ma mieć jakieś znaczenie, musi go zawsze i z konieczności poprzedzać myśl. Empiryczne badanie przyrody w zwyczajnem rozumieniu nie istnieje wcale. Eksperyment, którego nie poprzedza teorja, t. j. idea, ma się tak do badania natury, jak hałasowanie dziecinną grzechotką do muzyki«. — Liebiega wyrażenia »teorja«, »idea« oznaczają świadomy cel badania, jasne uświadomienie sobie odpowiedzi na: τὶ πρὸς ἐμέ; będące podstawą pracy naukowej i jednem z założeń metody.

Odmienności metod są tedy zawisłe od różnic przedmiotów szczegółowych i różnic w celach pracy naukowej. »Jede Methode einer Wissenschaft, falls sie klar durchdacht ist, wird bestimmt durch das wissenschaftliche Ziel, dem sie dient, und durch die Beschaffenheit des betreffenden Gegenstandes« (»Anwendungsgebietes«), powiada Th. Haering[1].

Właściwościami metod, poznawaniem »sposobów poznawania«, ich założeń, warunków zastosowania, roztrząsaniem przydatności metod do celów pracy naukowej zajmuje się metodologja.

Wedle Windelbanda[2] ma ona się zajmować pytaniem, jak poszczególne nauki stosują zasady czystej logiki w odniesieniu do swych celów poznawczych; stanowi więc dyscyplinę techniczną jako nauka o systematycznych formach myślenia, jako organon nauk; nie ma zatem własnych zasad; zasady jej mieszczą się w czystej logice. Inni jednak przypisują metodologji cechy nauki normatywnej; ma udzielać wskazówek, jak nauki w badaniu swem mają postępować, aby uniknąć synkretyzmu, pomieszania metod. Sądzą bowiem, że w każdej szczegółowej nauce odmienna jest

---

[1] Th. Haering jun. Kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Methode w czasopiśmie Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, tom 160.

[2] loco citato str. 37.

struktura pojęć, któremi one operują jako środkami do celu poznania, lub w których formułują swe wyniki.

Z tem łączy się zapatrywanie, że zadaniem metodologji jest wyszukanie ogólnych, czysto-logicznych typów postępowania naukowego, do których mniej lub więcej są zbliżone metody poszczególnych nauk[1].

Przy ustaleniu podziału na typy metod zauważyć można u metodologów tendencję do akcentowania subjektywnych założeń metod. Mniejszą tedy przywiązują wagę do wymogów t. zw. logiki przedmiotu, opierając się na tezie, że logiczne formy myślenia podmiotu poznającego nie są zależne od jakości przedmiotu, lecz że raczej logiczna jakość przedmiotu nauki (np. »przyrody« czy »historji«) zależy od punktu widzenia (Menger), od celu poznania (Windelband), od kierunku zainteresowania podmiotu poznającego (Rickert). W szczególności Windelband kładzie nacisk na moment celu badacza (die zielsichere Absicht des Forschers) i łączną z nim swobodę wyboru względnie konstrukcji materjalu. Odnośnie do zjawisk społecznych i ekonomicznych wypowiada tę myśl wyraźnie Maks Weber: »Jakość przebiegu jako zjawiska społeczno-ekonomicznego nie tkwi w nim »objektywnie«. Raczej jest uwarunkowana kierunkiem naszego zainteresowania poznawczego; ten zaś jest zawisły od tego, jakie znaczenie kulturalne danemu przebiegowi przypisujemy«. Przy wyborze zjawiska z nieskończonej ilości przebiegów i zdarzeń badacz kieruje się (wedle M. Webera) pewną ideją wartości; ona stanowi »specjalny punkt widzenia« w poznaniu naukowem[2].

Wprowadzanie subjektywnego kryterjum (»punkt widzenia«) prowadzi w konsekwencji do uznania równorzędnej wartości różnolitych metod. W tym kierunku poruszają się odnośne rozważania Lotzego Powiada on, że nieuzasadnionem jest mniemanie, jakoby każda poszczególna nauka

[1] Aleksander v. Schelting: Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft w Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik tom 49 (str. 263).

[2] Cf. Hero Moeller: Zur Frage der Objektivität des wirtschaftlichen Prinzips w czasopiśmie Arch. für Sozialwiss. und Soz.-Pol. tom 47, rok 1920/21.

posiadała właściwą sobie płodną metodę, którąby jedynie — z wyłączeniem innych — odpowiedziała na kwestje tej nauki[1]. Pomija zatem fakt wyraźnej odrębności metod, wynikającej z immanentnych cech przedmiotu badania.

Uznając tę odrębność, Schelting określa zadanie metodologji w ten sposób: dąży ona do analizowania stosunku treści pojęć naukowych do danych empirycznej rzeczywistości oraz do sprowadzenia różnic tego stosunku, zależnych od logicznego rodzaju poznawania, do ogólnych zasad. Ma ona tedy za temat formy, któremi praca naukowa kształtuje rzeczywistość; jest teorją naukowego poznania; różni się tem od ogólnej teorji poznania, że ma za przedmiot materjał już przednaukowo poznany.

Także wedle O. Spanna[2] metodologja zajmuje się poznawaniem istoty metod, przyczyną i jakością ich kształtów; porównuje zatem odrębne dyscypliny co do ich wewnętrznej struktury i sposobu tworzenia pojęć, zajmuje się niejako porównawczą morfologją nauk. Emil Lask[3] rozszerza zadanie metodologji. Ma ono nietylko polegać na logicznem analizowaniu metod istniejących pozytywnej nauki, lecz także na traktowaniu o możliwych i postulowanych kierunkach naukowego badania.

Powyższe zapatrywania zgodne są w tym punkcie, że przedmiotem metodologji są formy pracy naukowej, wyjaśnienie budowy jej pojęć, ich istoty i funkcji.

Metodologja nauk prawniczych znajduje się jeszcze w stadjum prób. Pojmowano naukę prawa jako dział nauk, zajmujących się wytworami kultury i stosowano do niej wyniki rozgraniczenia między metodą generalizującą, właściwą naukom przyrodniczym, nomotetycznym, a indywidualizującą, cechującą nauki o historji, kulturze t. zw. idjograficzne.

Schemat ten jest jednak zbyt ogólnikowy. Powstał na tle skonstatowania różnic między naukami przyrodniczemi

---

[1] H. Lotze: Philosophy in the last forty years, 1880, w wydaniu »Logik« t. 141 Philos. Bibliothek.

[2] Othmar Spann: Fundament der Volkswirtschaftslehre, Jena 1918, str. 215.

[3] Emil Lask: Logik der Philos. und die Kategorienlehre 1911.

(ściślej fizyką) a nauką dziejów. Podstawą rozróżnienia były przeciwstawienia: powszechnej prawidłowości w przyrodzie a indywidualnego zdarzenia w historji. Rozróżnienia te nie mają cechy ostatecznego podziału, opartego na absolutnej odmienności tych dwóch sfer bytu i stawania się. Granice tych sfer są płynne. To też Windelband podnosi, że podział ten jest tylko aproksymatywny. Nomotetyczna racjonalizacja przyrody ma swe granice, a nauka historji posługuje się również pojęciami pewnych prawidłowości. »Tak łączy się myślenie uogólniające z indywidualizującem, a o metodycznej istocie nauki rozstrzyga rozważanie, który z tych sposobów myślenia służy jako środek, a który jest celem« [1]. Podział ten nie uwzględnia wcale właściwości nauki prawa, nie daje jasnej odpowiedzi na jakość jej metody, nie umożliwia stworzenia podstaw metodologji prawa. Zadaniem metodologji prawa jest bowiem [2] analiza stosunku naukowych pojęć prawnych do przednaukowego substratu prawnego, zatem analiza sposobu przekształcania materjału »przedprawnego« na pojęcia prawne oraz badanie systematycznego związku pojęć prawnych lub form systemów nauki prawa. W gruncie rzeczy tematem jej jest więc zbadanie form myślenia prawniczego. Znalazły one wyraz we filozofji prawa, która jest teorją poznawania i wartościowania prawa.

Systemy filozofji prawa są różnolite. O istotnych formach myślenia, które się w nich ujawniają, decydował przedewszystkiem »kierunek zainteresowania« badacza. Te kierunki zainteresowania przybrały pewne odgraniczone kształty. Tworzą one jasno zarysowane łożyska myśli, jako wyraz pewnej formy odniesienia się do faktów, jako pewną formę ich ujęcia [3], stanowią istotę p o g l ą d u. Poglądy te

---

[1] Windelband: l. c. str. 43.

[2] Zgodnie z określeniem Scheltinga i ściśle wedle poglądu Emila Laska w pracy »Rechtsphilosophie« w »Philosophie im Beginne des XX. Jahrhunderts« 1907.

[3] Vide W. Heinrich: Teorje i wyniki badań psychologicznych, 1913, str. 3. Prof. Heinrich tę formę ujęcia, którą w każdym systemie filozoficznym należy odróżnić od danych, będących przedmiotem tłumaczenia, nazywa »poglądem«.

można sprowadzić do pewnych typów w. Jellinek[1] zauważył, że dokładne historyczne badanie uczy, iż dla wszelkich zasadniczych pytań etycznych, politycznych i prawnych istnieje pewna ilość typowych rozwiązań. Rozwój pewnej teorji jest tedy możliwy w granicach konkretnego typu.

Cóż oznacza »typ myślenia«? Za W. Sternem i Ryszardem Müller-Freienfelsem[2] określam typ myślenia jako przeważającą, trwałą dyspozycję myślenia pewnej grupy ludzi, nieodgraniczonej jednoznacznie od innych grup. Zatem typ cechuje się tem, że granice między nim a innemi grupami nie są stale, są płynne. Mimo to można uwydatnić fundamentalne cechy pewnego typu i ich wzajemne stosunki. R. Müller-Freienfels odróżnia trzy grupy w życiu intellektualnem zależnie od tego, czy w niem główną rolę odgrywa zmysłowe spostrzeganie, czy wyobraźnia, czy też myślenie oderwane. Teoretycy prawa należą bezsprzecznie do grupy myślenia oderwanego. Ale w ramach tej grupy można odróżnić odmienne »poglądy«, formy ujęcia. W szczególności w dziedzinie teorji prawa główne znamię odróżniające stanowią zapatrywania na problem ważności i wartości.

W jakim ściślejszym zakresie myśli powstają owe zagadnienia? Wobec pewnej sfery przedmiotów poznania uzasadnione jest pytanie o ich istnienie, o ich byt realny, wobec innej — pytanie o ważność. Stosowność jednego lub drugiego pytania zależy od struktury danego przedmiotu poznania, od specjalnego zakresu gatunkowego, obejmującego przedmiot i jego cechy. Łączenie bowiem pojęć w stosunek podmiotu i orzeczenia ograniczone jest ich zakresem gatunkowym. Zdanie »trójkąt jest cnotliwy«, jest pozbawione sensu, nie ma znaczenia. Gatunek »moralnej jakości« leży bowiem poza sferą najwyższego gatunku »postaci przestrzennej«, do jakiego należy trójkąt. Pojęciom tym brak cechy przynależności. Gdy ta cecha istnieje, przynależność

---

[1] G. Jellinek: System der subj. öff. Rechte, II. wyd. 1905. str. 13.

[2] Richard Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919, str. 11.

jest albo możliwa albo konieczna. Ogół orzeczeń, dających się z sensem wypowiedzieć o danem pojęciu jako podmiocie, stanowi jego zakres wypowiedzi. Zakres wypowiedzi odpowiada sferze przynależności pojęć. Feliks Kaufmann[1] sformułował »zasadę sfer przynależności« (Prinzip der Verträglichkeitssphären), opierając się na logicznych rozważaniach E. Husserla o kategorjach regjonalnych. Zasada sfer przynależności jest podstawą kategoryj (orzeczeń), któremi ujmujemy przedmioty poznania i wartościowania. Do przedmiotów świata empirycznego stosujemy kategorje rzeczy (substancji) i przyczynowości. Temi kategorjami oznaczamy strukturę przedmiotów doświadczenia. Tylko tam, gdzie zachodzą związki rzeczy i związki przyczynowe, ma sens pytanie o rzeczywistość, o realne istnienie. Gdy dane jest pojęcie matematyczne $10a - 5b$ nie możemy pytać o realny byt tego pojęcia, o jego rzeczywiste istnienie. — Także pytanie o wartości może się odnosić do danych o specjalnej strukturze. Nie można pytać o moralną wartość takiego przedmiotu jak np. księżyca, gdyż zaprzeczenie byłoby równie pozbawione sensu jak potwierdzenie. Brak przynależności pojęć (księżyc, moralność) uniemożliwia afirmację lub negację[2]. Gdy zdanie jest wypowiedzią, ustalającą konieczną przynależność pojęć (np. trójkąt równoboczny jest równokątny), uzasadnione jest stosowanie kategorji ważności.

Ważność (Gelten, Gültigkeit) uważa H. Lotze za odrębny rodzaj rzeczywistości obok bytu i stawania się. Ważnem jest mianowicie znaczenie zdania (sądu, pojęcia); ono nie istnieje jak rzecz świata zewnętrznego ani jak zdarzenie; jego rzeczywistość wyczerpuje się w samej ważności. Jest to rzeczywistość *sui generis*, której nie można konstruktywnie utworzyć z jakichś składników. Owa rzeczywistość ważności jakiegoś pojęcia, prawdy niezależną jest od tego, czy ktoś tę prawdę pomyśli, czy rzecz, która ewen-

---

[1] Feliks Kaufmann: Die Kriterien des Rechts, 1924, str. 13 i Logik und Rechtswissenschaft, 1922, str. 14—19.

[2] Broder Christiansen: Das ästhetische Urphänomen w czasopiśmie »Logos«, tom 2. 1911—1912.

tualnie była substratem (ważnego) pojęcia, znikła, czy ta rzecz istnieje [1].

Ważność w rozumieniu Lotzego odpowiada cechom »prawdy samej w sobie« (»Wahrheit an sich«) Bolzana, »vérités de raison« Leibniza. Pojęcie tej »prawdy samej w sobie« ilustruje zdanie Ulricha (Inst. Log. et Metaph., Ed. 2, Jena 1792): »Objective verum est, quod re vera ita se habet, nec me, nec alio cogitante — nec visi mei aut alius ratione habita [2].

Za Lotzem dzieli Emil Lask [3] ogół tego, co da się pomyśleć, na istniejące i ważne, na dziedzinę bytu i ważności, twory bytu i twory ważności. Byt i ważność są konstytutywnemi kategorjami. Rozróżnienie między tem, co jest i co zdarza się (staje się), a tem co jest ważne, nie mając cechy bytu, stwarza przepaść między sferą rzeczywistości a sferą ważności. Byt jest specyficznem orzeczeniem w tej sferze, w której zachodzi zdarzenie (stawanie się) i przyczynowe powiązanie. Sfera ważności, którą Lask nazywa też sferą wartości, sferą aksjologiczną, dotyczy tego, co niezmysłowe (νοητόν).

Ważność i wartość stanowią dla H. Rickerta podstawę teorji poznania, a w szczególności teorji o sądach [4]. Teoretyczne poznanie, afirmacja lub negacja, stanowiące logiczną istotę, jądro sądu, jest zawsze zajęciem stanowiska wobec wartości, jej uznaniem lub odrzuceniem. Sąd ma znaczenie trwałe. Gdy słyszę szereg tonów i wydaję sąd, że je słyszałem, — nie da się pomyśleć, abym kiedykolwiek powiedział, że tych tonów nie słyszałem. Sąd ten ma tedy ważność niezależną od czasu. Wiara w tę bezczasową ważność stanowi znamienną, logiczną jakość sądu. Indywidualna treść świadomości ma — jako twór czasowy — początek i koniec. Wartość uznana w sądzie jest bezczasowa, zatem niezależna od wyobrażanej indywidualnej treści świadomości. Sąd ma też charakter bezwzględnej konieczności. Gdy słyszę tony i wogóle chcę wydać sąd, jestem bezwzględnie

[1] Lotze; Logik § 316 Phil. Bibl. tom 141.
[2] Cytuję z książki: M. Palágyi: Kant und Bolzano, 1902, str. 24.
[3] Emil Lask: Die Logik der Phil. u. die Kategorienlehre, 1911.
[4] Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1904.

zmuszony wydać sąd, że słyszę tony. W sądzie potwierdzam to uczucie wiążące mnie, uczucie naoczności. Nie mogę bowiem dowolnie przytwierdzać lub zaprzeczać.

Naoczność, niejako nadindywidualna moc, nadaje sądowi ów charakter konieczności[1]. Tę konieczność oznacza Rickert jako powinność (Sollen). Każdy sąd jest uznaniem tej powinności, ujawniającej się w uczuciu konieczności sądzenia, uznaniem wartości prawdy. Kto pragnie prawdy, musi się podporządkować tej powinności, która jest wyrazem sumienia intellektualnego. Powinność ta ma obsolutną ważność.

Taką samą ważność ma powinność, obowiązek w dziedzinie etyki. Na zarzut zaś, że ważność obowiązku etycznego zależy w ostatniej linji od decyzji woli, od postanowienia i że nie można udowodnić konieczności tego postanowienia, Rickert odpowiada, że także założeniem teoretycznego poznania jest postanowienie, wola ku prawdzie. Uznajemy dlatego konieczność sądu, bo chcemy prawdy. Postanowienie jest więc tak podstawą etycznego, jak i naukowego, teoretycznego życia. Wykazanie pierwszeństwa »powinności« (Sollen) w dziedzinie logiki prowadzi Rickerta do konkluzji, że sumienie logiczne jest tylko specjalną formą sumienia etycznego. Uznanie logicznej powinności jest rodzajem spełnienia obowiązku, — przeto zasadnicze pojęcia etyki, a mianowicie obowiązek, sumienie uczestniczą w logicznej godności prawdy i absolutnej pewności[2]. Tak Rickert utorował drogę do pojęcia absolutnej wartości lub powinności. Stanowi ono wedle niego punkt wyjścia wszelkiej filozofji jako nauki o ważności wartości.

Doniosłość zagadnienia ważności i wartości jest niesporna. »Pojęcie wartości stoi na wstępie wszelkiej kultury, każdej nauki i filozofji, sztuki, religji, moralności, każdej praktycznej pracy kulturalnej[3].

W nauce prawa kwestje wartości i ważności wysuwają

---

[1] Rickert op. cit. wydanie drugie 112/113.

[2] ibidem str. 232, 233, 239.

[3] Wilhelm Sauer: »Wert und Kultur« w Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, tom XVIII.

się na czoło rozważań teoretycznych. Wszak nawet w szkole wiedeńskiej filozofji prawa, która unikała zasadniczo roztrząsań aksjologicznych i teleologicznych, zdaje się zauważyć zwrot w tej sprawie. Feliks Kaufman w książce: Die Kriterien des Rechts. 1924, str. 82 powiada: pojęcie normy podpada w zupełności pod pojęcie wartości; norma jest przyznaniem wartości pewnemu zachowaniu się; — uznać pewne zachowanie się za wartościowe a unormować je, to jedno i to samo.

Niemniej pojęcie ważności odgrywa pierwszorzędną rolę we filozofji prawa.

Stanowisko teoretyków wobec tych zagadnień nie jest jednolite. Poglądom, utrzymującym możliwość bezwzględnych wartości, przeciwstawiają się zapatrywania skrajnie relatywistyczne. Odpowiednio i problem ważności różnolicie bywa ujmowany. Zauważymy jednak, że zaznaczone różnice w pojmowaniu wartości, ważności nie poruszają się w ograniczonym terenie tych specjalnych kwestji, lecz są głównymi symptomami odmiennych kierunków myślenia wogóle, mających niejako odrębny, wyraźny styl.

Teoretyk, skłaniający się do uznania bezwzględnego charakteru wartości, idealnej ważności, będzie na terenie prawa operował pojęciem sprawiedliwości, zawierającem momenta konieczności, stałości i niezmienności. Na przeciwnym biegunie spotkamy pogląd, sprowadzający »idealną« sprawiedliwość do składników pożytku, korzyści, interesu, zatem do czynników niestałych, zmiennych. Dawno już uznano przeciwieństwo między δίκαιον α συμφέρον, ius a utile za wskaźniki podstawowych różnic zapatrywania na doniosłe pytania filozofji prawa, a nawet za przejawy odrębnych poglądów na świat.

Czy da się ustalić jądro tych odmiennych rozwiązań? Czy można odkryć w dziejach myśli filozoficznej, w szczególności prawno-filozoficznej pewne zasadnicze cechy, odróżniające sprzeczne kierunki, cechy, któreby dały podstawę do skonstruowania odmiennych typów myślenia prawniczego? Pytanie to dotyczy podstaw konstrukcji systemów myślowych.

II.

Stwierdzić można ogólnie, że każdy system filozoficzny wyodrębnia niektóre szeregi przeżyć od innych i nadaje im znamię istnienia — z wykluczeniem innych, Tak racjonalizm wyodrębnia myślenie niezawisłe od rzeczywistości, sensualizm — spostrzeganie zmysłowe. Jest to tryb doboru szeregów przeżyć[1]. Te sposoby doboru szeregów przeżyć prowadzą w konsekwencji do odmiennych typów myślenia filozoficznego. — Klasycznym reprezentantem racjonalizmu jest Platon. Jego kierunek myślowy charakteryzują słowa jego, pełne pogardy, wypowiedziane o Abderytach: dla nich istnieje tylko to, czego się mogą dotknąć rękami i co podpada pod ich zmysły. — Platon uposażył myśl w cechę istnienia. Tak stworzył teorję dwóch sfer, która znalazła wyraz w przeciwstawieniach αἰσθητὸν a νοητόν, zjawisko a prawdziwa rzeczywistość, materja a forma, względność i absolutność, natura a rozum, natura a wolność[2]. Tylko myśli, którą uważał za prawdziwą rzeczywistość, przyznał godność istnienia.

Platon i jego następcy w racjonaliźmie (Kant) uważają też czystą myśl, »rozum«, za źródło wszelkiego poznania i jego ważności. Szkoła marburska wyraźnie odmawia doświadczeniu cech źródła poznania i uważa za jedyną instancję poznania moment logiczno-formalny, aprioryczny.

Kierunek sensualistyczny nie ma tak konsekwentnych przedstawicieli jak racjonalistyczny, nie stworzył systemu o tak jednolitej budowie, jakim jest system Platona. Wzorem tego kierunku jest w starożytności Epikur. Godność istnienia przyznał tylko spostrzeganiu zmysłowemu. Καὶ γὰρ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γέγονασι, D. L. X, 32, lub jak Cicero przedstawia pogląd Epikura: »Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus« (De fin. I. XIX. 64). Wszystkie wyobrażenia, myśli, są dla sensualistów tylko pochodnemi i przekształceniami wrażeń.

---

[1] Leopold Ziegler: Über einige Begriffe d. Phil. d. reinen Erfahrung. »Logos«, tom II. 1911/12.

[2] Lask: Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre 1911.

Zaznaczone rozbieżności ujawniają się nietylko w zapatrywaniach teorjo-poznawczych, ale także wyciskają swe piętno na poglądach etycznych i prawnych. Istnieje nawet — nie zawsze jednak — przeważający paralelizm zapatrywań epistemologicznych oraz etycznych i prawnych.

Kierunek platoński przedstawia się — na pierwszy rzut oka — jako operowanie abstrakcjami z realno-psychicznego podłoża. Używa też terminologji »absolutyzującej«, uprzedmiotawia cechy formalne, idealne — na niekorzyść treści, faktyczności. Dąży do ostatecznej statyki, niezmiennej formy, bezwzględnej normy [1]. Natomiast sensualiści (empirycy) uważają formę za wtórną funkcję treści; treść, substrat doświadczenia tworzy, określa i zmienia metodę i normę. Od treści zależy forma, od faktyczności norma. Przed i poza empirycznym substratem niema absolutnie ważnych form ani norm. Co nie jest psychologicznie dane, nie może być logicznie ważne.

Kierunek platoński dąży do statyki morfologicznej, kierunek przeciwny do kinematyki treści [2], Pierwszy tedy uwzględnia stałość zjawisk i stosunków, absolutne znamię wartości, bezwzględną ich ważność; owa stałość elementów umożliwia operacje myślowe czysto-logiczne, stosowanie metody matematycznej. Drugi spostrzega zmienność zjawisk i stosunków, relatywne cechy wartości, nie uznaje ich absolutnej ważności; przeto stosuje metody impresjonistycznej indukcji, rozważania psychologiczne. Tam dominuje niezmienny rozum, »recta ratio«, tu pierwszorzędną rolę gra czynnik zmiennej woli. Istotnie też typ morfologiczno-statyczny uważał za jedyną naukową metodę poznania — metodę m a t e m a t y c z n ą. Platon nazywa matematykę λαβή φιλοσοφίας (cf. Diog. Laert IV, 10. [3])

[1] V l a d i m i r D v o r n i k o v i ć: Die beiden Grundtypen des Philosophierens 1918; cf. A. L a a s: Idealismus u. Positivismus.

[2] Tak charakteryzuje te kierunki Dvorniković.

[3] G. R o d i e r w rozprawie: Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon w Archiv f. Gesch. d. Philos. Tom XV pisze: Les sciences, dit à peu près textuellement le Philèbe, n'ont guere de vèritablement scientifique que ce qu'elles contiennent de mathématique i cytuje z Platona zdanie: οἷον, πασῶν τῶν τεχνῶν ἄν τις ἀριθμητικὴν χορίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στατικὴν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἑκάστης ἄν γίγνοιτο.

»Zacząwszy od platońskiego μηδείς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω poprzez etykę S. Spinozy »more geometrico« i Laplace'a »formułę świata« aż do nowoczesnego nowokantyzmu ten typ filozoficzny... matematyzował funkcję poznania, przeciwstawiał ilość — jakości« — powiada Dvornikovič. — W istocie metoda ta polegała na przyjęciu stałych założeń, aksjomatów i na dedukowaniu konsekwencji z tych założeń. Przyczem podnieść należy, że tok myślenia nie biegł od aksjomatów jako genetycznie pierwotnych założeń drogą dedukcji do koniecznych wyników tych supozycyj, lecz u każdego myśliciela, posługującego się metodą »matematyczną«, stwierdzić można przy uważniejszej analizie sposobu pracy, że najprzód dany jest schemat wyników, czy to jako oryginalny twór, czy to powstały na skutek wpływu obcej myśli, a później następuje szukanie tych warunków, które określają słuszność wyników, zasadność budowy teoretycznej, zatem ustalenie aksjomatów. Nie inne bowiem znaczenie mają pewniki w matematyce. Matematyka nie może inaczej »udowodnić« swych aksjomatów, jak przez wskazywanie na to, że one są warunkami ważnej jakości (»prawdziwości«) jej teorematów. Wnioskuje się przeto o ważności (Geltung) aksjomatów stąd, że one są konieczne dla całej budowy teoretycznej nauki [1].

Natomiast typ przeciwny posługiwał się badaniem *a posteriori,* analizą doświadczenia na składniki zmienne; nie miał »platońskiej obawy przed względnością i zmiennością«. Negował matematyczny porządek: zamiast jednolitego porządku widział tylko nieskończoną rozmaitość impresjonistycznie apercypowanej rzeczywistości. W konsekwencji negował »prawidłowość«, negował pojęcie, stojące ponad szczegółem, pojedynczym wypadkiem jak obca moc; w miejsce prawa dostrzegał tylko siłę (»walkę o byt«). Kiedy dla Anaxagorasa i Platona świat był porządkiem, kosmosem, mądrością, sprawiedliwością, — odmiana sensualistów (naturaliści) przeczyła porządkowi kosmicznemu, głosiła, że wszelki porządek, kształt, każda wartość w świecie jest »przy-

[1] Nicolai Hartmann: »Systematische Methode« w czasopiśmie »Logos« 1912.

padkowym« wynikiem niekształtnych, ślepych, obcych wartościom sił (Darwin)[1].

Ta różnica kierunków myślenia uwydatnia się najwyraźniej w ujmowaniu istoty pojęcia. Typ statyczny uważa pojęcie jako stały element, wyraz prawidłowości zespołu cech przedmiotu, zarazem widzi w pojęciu trwałą wartość poznawczą, najdonioślejszą kategorję myślenia, element ważności poznania. Natomiast typ kinetyczny neguje pojęcie, wyobrażenie ogólne. Uważa je za same nazwy, słowa. Istnieją dlań tylko wrażenia i wyobrażenia konkretne. Stanowczo zaś odmawia pojęciu — o ile jego istnienie uznaje — cech wartości poznawczej, traktuje je jako najmniej wydatną formę myślenia. Pod tym względem różnice typu statycznego i kinetycznego są identyczne z różnicami kierunku realistycznego i nominalistycznego w filozofji.

Czem się tłumaczy, że typ statyczny traktuje pojęcie nietylko jako zespół cech poszczególnych przedmiotów, ale jako wcielenie wartości przedmiotu, jego »ideału«, że przypisuje mu prócz właściwości środka poznawczego także znaczenie normatywne?

Na tę kwestję dużo światła rzucają wywody Simmla[2] i Lotzego[3]. Wedle Simmla pojęcie, rozpatrywane tylko co do swej treści, nie jest wprawdzie niczem innem, jak tylko zespołem faktów pojedynczych, nie zawiera przeto nic więcej, niż to, co w nie włożono; przeto poznanie czysto pojęciowe, analityczne jest raczej tautologiczne. Ale okoliczność, że dla utworzenia pojęcia wybrano właśnie te fakta (cechy) pojedyncze a nie inne, zawiera doniosłe założenia syntetyczne. Jeśli się twierdzi, że pewne przedmioty należą do pewnego pojęcia, to zarazem wyraża się przekonanie, że cechy, tworzące pojęcie, są najważniejszemi, charakterystycznemi tego przedmiotu. Pojęcie nie przedstawia się bynajmniej jako tylko formalno-logiczne, mechaniczne zespolenie wspólnych cech różnych przedmiotów; lecz wy-

[1] Vide Wilhelm Metzger: Untersuchungen zur Sitten u. Rechtslehre Kants u. Fichtes, 1912, str. 39, 43.

[2] G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft 1911, str. 82, 83, 89, 91 i nast.

[3] H. Lotze: Logik § 316, 317, 318 Philos. Bibl. tom 141.

raża selekcję pewnych cech, pewien sposób ich zespolenia odrębny od nieskończenie wielu możliwych sposobów łączenia; ta selekcja cech i sposób ich zespolenia odbywa się wedle jakichś zasad, jest bowiem wynikiem specyficznego na przedmiot wejrzenia, zaakcentowaniem określonego punktu widzenia na porządek przedmiotów. Owa selekcja ma za podstawę liczne sądy teoretyczne, wartościowanie (Simmel mniema, że w niej się wyrażają sądy wartościowe rodzaju ludzkiego); przeto pojęcie przedmiotu, jego istoty, które pozornie jest tylko ogólnym wyrazem jego jakości rzeczywistych, zawiera w sobie także normę, regulatyw. Normatywny element pojęcia mieści w sobie żądanie, aby każdy przedmiot w zupełności odpowiadał temu pojęciu, pod które podpada. Simmel ilustruje tę normatywność pojęcia, przytaczając taką odpowiedź Konfucjusza na pytanie, jakie są zasady dobrej organizacji społecznej. »Książę niech będzie księciem, poddany poddanym, ojciec niechaj będzie ojcem, syn synem!« To znaczy: osoby wymienione powinny odpowiadać swym pojęciom, które zawierają najistotniejsze, najbardziej wartościowe cechy, są wyrazem ich prawdziwej istoty.

Tak też należy rozumieć platońskie ideje. W nich styka się rzeczywistość rzeczy z ich ideałem (byt i powinność).

Ważność jako cechę pojęcia podkreśla Lotze. Rzekoma substancjalizacja pojęć (idei) u Platona ma — wedle Lotzego — stąd pochodzić, że Platonowi brakło wyrażenia na »ważność«, na ten rodzaj rzeczywistości, który jest odmienny od bytu świata zewnętrznego. Platon chciał wykładać o ważności pojęć, prawd. Wszystko, co Platon mówi o idejach, staje się jasne i zrozumiałe pod założeniem kategorji ważności. Idea platońska dlatego jest wieczną, ani nie powstaje ani nie znika (ἀΐδια, ἀγέννητα, ἀνώλεθρα), ponieważ ważność pojęcia, prawdy jest bezczasowa, trwała. Umieszczenie idei w jakiemś nadniebnem miejscu (νοητὸς, ὑπερουράνιος τόπος) jest tylko symbolem odrębnej rzeczywistości ważności; dla Greków bowiem to, co nie było w przestrzeni, nie miało żadnego istnienia.

Także Emil Lask uważa myśl o ważności pojęć za centralną we filozofji platońskiej. Zaznacza jednak, że Pla-

ton dał początek zespoleniu i pomieszaniu problemów gatunkowej ogólności a ważności w tem rozumieniu, że to, co indywidualne, konkretne »jest«, a to, co ogólne, ma ważność (gilt). Ponadto u Platona nie jest wyodrębniona filozofja ważności od metafizyki, dotyczącej tego, co nadzmysłowe; warstwa ważności łączy się z warstwą metafizyczną. Lask ustala jednak zgodnie z Lotzem, że punktem wyjścia platońskiej metafizyki »nad-zmysłowego« było zagadnienie ważnej wartości, ważnych pojęć, ważności tego, co niezmysłowe. Przeto prawda, idea z powodu swej jakości, którą jest ważność, przemienia się u niego w istotę nadzmysłową. Następuje utożsamienie ważności prawdy, sensu, dziedziny teoretycznej, logicznej z rozumem i sensem świata, z boskim pierwiastkiem, prawdziwym bytem. Tak można wytłumaczyć hipostazowanie idei na nadzmysłową realność. Hipostaza u Platona polega na pomieszaniu niezmysłowego — ważnego z metafizycznie — nadzmysłowem[1].

Owo traktowanie pojęć jako wytworów myślowych o elementach normatywnych, można wyjaśnić na podstawie poglądów nowoczesnych logików, którzy pojęcie uważają za sąd lub rezultat sądów[2].

Tak np. Erdman powiada: Możemy... sądy ujmować razem zapomocą poszczególnych wyrazów. Tem, co tworzy znaczenie wyrazów takich, jak imperatyw kategoryczny, państwo, prawo, policja, religja, wartość (w rozumieniu ekonomji społecznej), towar, prawo przyrody są nietylko przedstawienia, ile raczej sądy, ujęte razem na wzór przedstawień w poszczególne wyrazy, ale mimo to występujące w naszej świadomości tylko jako sądy. Gdziekolwiek znaczenie ich jest jasne, tam dane ono nam jest w sądach, w ich definicji, tam dokonywa się czynność abstrahowania, wśród której powstają, zapomocą mowy. Są to pojęcia logiki tradycyjnej (Erdman B., Logik I.). Bergmann zaś mówi: »Sądowi przeciwstawia się pojęcie jako ujęte w jedną całość, trwałe mienie umysłowe, uzyskane zapomocą jedne-

---

[1] Emil Lask: Op. cit. str. 78.

[2] Vide Kazimierz Twardowski: O istocie pojęć, Lwów 1924, Rozdział VI, str. 28—38.

go aktu sądzenia, lub zapomocą szeregu aktów sądzenia, odnoszących się do jednego i tego samego przedmiotu. Pojęcie, które ktoś posiada o pewnym przedmiocie, jest sumą jego wiedzy o tym przedmiocie (Bergmann, Grundprobleme der Logik, 1882)[1]. Tak ujęty charakter pojęć może wyjaśnić operowanie niemi jako wytworami myśli o elementach normatywnych; sądy bowiem, których skrótem lub produktem są pojęcia, są już często *ab origine* sądami o treści normatywnej.

Charakterystyczny sposób ujmowania rzeczywistości, a w szczególności rola pojęcia i jego momentu ważności i stałości, względnie akcentowanie cechy zmienności, relatywności były decydujące w rozważaniach nad podstawowemi pytaniami z zakresu nauki prawa.

Zilustrujmy pod tym kątem widzenia różnicę w poglądach na istotne elementy prawne u przedstawicieli przeciwnych kierunków.

Platon, uważając sprawiedliwość (δικαιοσύνη) za zasadę życia obywateli w państwie, konkretyzuje ją jako normę: τὰ αὑτοῦ πράττειν, t. zn., iż każdy ma czynić, co jest zgodne z jego istotą, pojęciem. Zatem »sprawiedliwość« wojownika polega na jego odwadze, mędrca na jego mądrości. Uderza zgodność z wyrzeczeniem Konfucjusza: »książę niech będzie księciem, poddany poddanym, ojciec ojcem, syn synem«. Założeniem tego poglądu jest ustalone pojęcie »wojownika«, »księcia«, »mędrca«, zawierające najistotniejsze jakości tych stanów, zawodów oraz postulat, by każdy wojownik, mędrzec *in concreto* miał wszystkie istotne i wartościowe cechy tego pojęcia, zatem utrzymanie pojęcia w swej czystości. Pojęcie »wojownika«, »mędrca« ma swą wieczną, niezmienną ważność. To też δικαιοσύνη Platona wcale nie pokrywa się ze znaczeniem potocznem »sprawiedliwości«; δικαιοσύνη oznacza tylko zgodność z δίκη, t. j. zgodność z normą[2], nie zawiera tedy specyficznej treści, lecz ma tylko formalny charakter, umożliwiający jej stosowanie do różnych

[1] Cytaty te (Erdmanna i Bergmanna) wyjęte są z powyższej pracy K. Twardowskiego, str. 29, 30.

[2] Vide Julius Binder: Philosophie des Rechts 1925 str. 362, 363, tłumaczący słusznie δίκη (od δεικνύναι) = norma.

konkretnych działań. Kierunek działania zależny jest od stałych, normatywnych elementów pojęcia, pod które to działanie subsumować należy. Pojęcie to mieści w sobie ważną wartość.

Arystoteles również zna pojęcie sprawiedliwości, mające cechę bezwzględnej ważności; przeciwstawia je sprawiedliwości konwencjonalnej. W Etyce Nikomachejskiej (V/10) powiada bowiem: sprawiedliwość (πολιτικόν δίκαιον) jest w części naturalną (φυτικόν), w części konwencjonalną (νομικόν); naturalną, kiedy ma wszędzie tę samą ważność, bez względu na to, czy została uznana przez akt publiczny, czy też nie; konwencjonalną, gdy pierwotnie mogła przybrać taką lub inną formę, a aktualną formę zawdzięcza aktowi ustawodawcy.

U niektórych sofistów, potem u Epikura spotykamy odmienne zapatrywanie na istotę sprawiedliwości. U nich zanika myśl o zgodności ze stałą normą; jej miejsce zajmuje pożytek, zależny od subjektywnych mniemań, od zmiennych warunków. Sofista Protagoras uczy: sądzę, że sprawiedliwość i cnota są dla nas pożyteczne i dlatego każdy chętnie wyjaśnia drugiemu, co jest sprawiedliwe i zgodne z ustawą[1].

A Epikur powie: istotę prawa naturalnego stanowi korzyść, płynąca z układu, aby nie krzywdzić i nie być krzywdzonym (Diog. Laert. X., 150; tłumaczenie A. Krokiewicza. »Τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαί«. Odnośnie do tego określenia zauważa M. Guyau w książce: »La morale d' Épicure, 3 wyd., Paris 1886: »On voit combien est antique la conception de la société comme une sorte de contrat d'assurances, dont le but unique serait la garantie reciproque, non pas des droits, mais des interets de chacun«.

Tam zatem zgodność z normą, odpowiedniość normie jest decydującą. Tu jedynem kryterjum normy stanowi konkretny cel unormowania; zależność unormowania od pożytku, korzyści, wyprowadzanie normy z poprzedzającego odważania sprzecznych interesów, koncentrowanie uwagi

---

[1] Porównaj Benedikt Lachmann: Protagoras, Nietzsche, Stirner, 1914.

głównie na odrębne właściwości danego przypadku, domagającego się »prawnego« rozstrzygnięcia — podważa istotę normy, nadaje jej bowiem elastyczność przystosowania się do wymagań zmiennych momentów płynnego »interesu«. Próba sprawdzania przejawów statycznego i kinetycznego typu myślenia, tych różnic tendencji myślowych, objawiających się tak wybitnemi znamionami, jak i licznemi współzależnemi odcieniami — na tle wybitniejszych teorji z dziedziny filozofji prawa umożliwi może dokładniejsze ustalenie ich struktury myślowej, ich zasadniczego stylu. (C. d. n.)

Sprawozdania.

J. H. Rosny ainé. *Les sciences et le pluralisme* Paris. Alcan. 1922.

Nasze poznanie natury wyraża się w stwierdzeniu pewnych stałości, czegoś niezmiennego w ciągłym przepływie zjawisk. Stwierdzamy przedewszystkiem w poznaniu potocznem stałość cech i podobieństwo zmian, rozciągniętych na dostępne obserwacji okresy czasu. W ten sposób wyróżniamy barwy, dźwięki, cechy, objawiające się przy dotknięciu, obok takich procesów, jak chodzenie, rąbanie drzewa, wzrost organizmu, rozwój społeczeństwa i t. p. Na podstawie obserwacyj pośrednich i bezpośrednich wyróżnia doświadczenie potoczne w dostrzeganym świecie pewne względnie stałe składniki — rzeczy postrzegane. Podobieństwo w przebiegu zmian, niewątpliwie trudniej uchwytne, nie tak łatwo zostaje ujęte. Początkowo prawidłowość w takich procesach występuje najwidoczniej w działaniu ludzkiem. Zmiany dnia i nocy, okresowe zmiany w przyrodzie w ciągu roku narzucają się również uwadze człowieka we wszystkich okresach jego dziejów.

Przedmioty i oceny prawa — to dwa najpowszechniejsze typy stałości od których nie może się uwolnić nietylko poznanie przednaukowe, lecz także wiedza ścisła.

Gdyby udało się odnaleźć bezwzględnie stałe składniki rzeczywistości i niezmienne prawa zmian w przyrodzie, to wyjaśnienie zjawisk byłoby zupełne. Materjaliści uznają za takie składniki elementy materjalne (atomy czy elektrony) poddane stałym prawom, wyznaczającym w zupełności przebieg zjawisk w danych okolicznościach. Energetycy stoją już dalej od potocznego sposobu myślenia, zastępując poszczególne stałe przedmioty przez jedną stałą — sumą energji w układzie. Bez względu jednak na to, czy staniemy na stanowisku cynetycznym, czy energetycznym, musimy poznać pewne stałe i niezmienną prawidłowość zjawisk, żeby wyjaśnić sobie przebieg zmian.

Myślą przewodnią p. J. Rosny w dziele omawianym jest twierdzenie o względności wszystkich stałych i wszystkich praw. Przedmiot wydaje się tylko niezmiennym ze względu na słabość naszych środków poznawczych. Z tego samego powodu wydawać się może, że prawa przyrody zachowują się nieograniczenie. Jedność, niezmienność, ciągłość po-

dobieństwo postrzegamy dlatego, że nie widzimy różnic rzeczywistych zbyt małych lub też z powodu sposobu naszego poznania. Nieruchome napozór gwiazdy stałe zachowują swe położenia wzajemne tylko dla człowieka, patrzącego na nie z odległości tak wielkiej, że ruch staje się niedostrzegalnym.

Już zmysły same pomijają w postrzeganiu różnice bardzo małe, torując w ten sposób drogę abstrakcji. Poznanie naukowe upraszcza jeszcze bardziej dane doświadczenia przez uogólnienie i zastąpienie rzeczy przez symbole. Lecz obok redukcji złożonych zjawisk rzeczywistości nie może zaniedbywać nauka drogi odwrotnej — od podstaw teoryj do różnorodności zjawiskowej — gdyż na tej drodze tylko stwierdzić można, że proste założenia podstawowe stosują się do złożonej rzeczywistości. Czy połączenie tych dwóch rzeczywistości w procesie poznawania przyrody wyczerpuje środki, któremi rozporządza nauka? Czy metoda, polegająca na ich kolejnem stosowaniu, może być nazwana pluralistyczną w znaczeniu, przyjętym przez autora?

Uproszczenie nie polega jedynie na pomijaniu pewnych stron rzeczywistości lub odrzucaniu pewnych jej składników. Badacz przenosi najczęściej doświadczenie z jednej dziedziny do drugiej, nieraz bardzo od niej dalekiej: analogja i konstrukcja, zupełnie na pozór dowolna, służą mu niejednokrotnie lepiej, niż empiryczne uogólnienia. Autor zdaje się nie dostrzegać przepaści pomiędzy dwiema odmianami empiryzmu, które możnaby nazwać empiryzmem Bacona i empiryzmem Galileusza[1]. Pierwszy doszukuje się w samych zjawiskach jakichś elementarnych cech jakościowych, z którychby je można wyjaśnić, drugi przyjmuje pewne założenia dowolne, wysnuwa z nich dedukcyjne wnioski i porównuje z faktami, stwierdzonemi przez doświadczenie. Różnica tych dwóch postaci empiryzmu polega na tem, że pierwszy odszukać chce teorję w zjawiskach, podczas gdy drugi sprawdza ją tylko przez porównanie z rzeczywistością pewnych twierdzeń, wysnutych na podstawie założeń teorji. Teorja jest poprawna, jeżeli jest zawarta w zjawiskach, jeżeli ją z nich można wyczytać — do tego sprowadza się pierwsza postać empiryzmu. Z takiego pojmowania nauki wynika natychmiast, że każde uogólnienie jest zubożeniem, pominięciem czegoś w rzeczywistości. Im wyżej wznosimy się po drodze uogólnienia, tem dalej jesteśmy od złożonej, różnorodnej rzeczywistości. Inaczej przedstawia się poznanie z drugiego punktu widzenia. Jeżeli, przyjmując pewne założenia podstawowe, uzyskujemy możność wyjaśnienia całej różnorodności zjawisk w pewnej dziedzinie, to teorja ta jest równie blizka względem każdego ze zjawisk rozważanych i nie wymaga wcale, abyśmy, stosując ją w praktyce, zapominali o jakichkolwiek stronach poszczególnego zjawiska.

Teorja więc ani nie wzbogaca, ani nie zuboża zjawiska, nie zmusza nas do uzupełnienia rzeczywistości przez dołączanie do niej jakichś wytworów wyobraźni, ani też nie opiera się na odrzuceniu jakichkolwiek jej składników w celu uproszczenia obrazu.

---

[1] Nie wchodzę w to, czy nazwy te są trafnie dobrane.

Którą z tych dwóch postaci empiryzmu przyjmuje J. H. Rosny? Wydaje się, że nie przyjmuje żadnej z nich i nie dostrzega ich różnicy. »Nauka bezustannie pomija, podsumowuje, »symbolizuje« (str. 3). Lecz jednocześnie posuwając coraz dalej stopień przybliżenia swego poznania, »zmniejsza zakres pominiętych pierwiastków, rozkłada całości i urozmaica symbole«. »Bezustanna praktyka eksperymentów zbliża ją do złożonej rzeczywistości i sprawia, że nauka odkrywa coraz to nowe różnice« (str. 3). Zdania przytoczone nie dają stanowczej odpowiedzi na pytanie, jak pojmuje autor stosunek eksperymentu do teorji.

Jeżeli jakakolwiek dziedzina rzeczywistości objęta jest przez prawdziwą teorję, to cała rozmaitość zjawisk i ciągłe eksperymenty nie uczynią tej teorji ściślejszą. Doświadczenie może zmieniać taką tylko teorję, która nie stosuje się do rzeczywistości. Teorja poprawna może pozostać niezmienną pomimo ciągłych zmian w rzeczywistości.

Poznanie naukowe nie jest wynikiem abstrakcji i nogólnienia jedynie, jak to przypuszcza autor. Najważniejszym jego środkiem jest domysł i środki, wysnute dedukcyjnie z dowolnie przyjętych, lecz stosownie dobranych założeń. To sprawia, że najogólniejsze prawa i zasady dotyczą konkretnych zdarzeń i wyjaśniają ich związki. Czy metoda nauki jest pluralistyczną? Czy uwzględnia relatywny charakter wszelkiej stałości?

Pluralizm metod naukowych oznaczałby, że: (1) niemożliwe jest absolutne poznanie rzeczywistości. (2) wszelkie poznanie naukowe jest z konieczności przybliżonem tylko, (3) stałość w zjawiskach przyrody, przejawiająca się w istnieniu rzeczy i praw, jest pozorną jedynie i spowodowaną przez niedoskonałość naszego poznania. Czy nauki stosują w praktyce te założenia pluralistyczne?

Gdyby doskonałe poznanie rzeczywistości było niemożliwe, to każde rzeczywiste poznanie musiałoby być niedoskonałe i mogłoby być zastąpione przez inne doskonalsze. Ponieważ nauka w swym rozwoju poddaje krytyce swe przypuszczenia i poszukuje coraz to lepszych przybliżeń do rzeczywistości (przykładem może być np. krytyka i udoskonalenie równania charakterystycznego dla gazów), to postępuje tak, jakby postępowała wtedy, gdyby doskonałe poznanie było niemożliwe. Wystarczy jednak przyjąć znacznie skromniejsze założenie, aby usprawiedliwić krytycyzm naukowy w stosunku do każdej teorji. Absolutne poznanie rzeczywistości, jeżeli rozumieć przez to poznanie dokładne i bezbłędne, nie potrzebuje być niemożliwością.

Krytycyzm wypływa już z tego, że nie posiadamy żadnych środków rozpoznania, czy nie jesteśmy w błędzie, robiąc jakieś założenia podstawowe i wysnuwając z nich wnioski.

Teoretyczne znaczenie faktu, że zjawiska w przybliżeniu jedynie stosują się do praw ogólnych, sprowadza się do tego jedynie, że każde prawo uważane być może tylko za przybliżony wyraz innych związków. Nie można z tego jednak wysnuwać wniosku, że samo poznanie jest przybliżone. Kto zna stopień przybliżeń i prawo, choćby niedokładne, ten ma możność zupełnie dokładnego przewidzenia zjawiska w granicach błędu obserwacji.

Przypuszczenie J. H. Rosny, że pod każdą jednorodnością istnieją utajone różnice, że stałość jest tylko złudną powłoką zmienności, jest w wielu wypadkach zupełnie uzasadnione. Kinetyczna teorja gazów, teorja promieniowania, niedostrzegalne ruchy gwiazd — to kilka zaledwie przykładów z wielkiego szeregu zjawisk podobnych. Lecz, przytaczając te wszystkie przykłady, autor zapomina, że opierają się one już na uznaniu stałości atomów, ciał, eteru, czy próżni fizycznej. Kto odrzuca stałość bezwzględną praw czy pierwiastkowych składników rzeczywistości, ten nie przekroczy granic indywidualnego doświadczenia i nie będzie mógł się powoływać na teorje naukowe. »Być może, iż nie ulegają zmianom pewne tajemnicze pierwiastki, lecz nic nie wskazuje nam na ich istnienie« (str. 25). »Ponieważ wszystko się zmienia, to twierdzenie, że coś się zachowuje, jest tylko aktem wiary« (str. 75). Krytycyzm naukowy w stosunku do każdej teorji, posługiwanie się przybliżeniami i zmiany stałych, przyjmowanych w teorjach naukowych (np. zastąpienie atomów przez elektrony) — wszystko to nie uprawnia jeszcze do twierdzenia, że metoda nauki jest pluralistyczną, lecz co najwyżej pozwala przypuszczać, że pluralistyczny pogląd na naukę może być prawdziwy.

Pogląd ten opiera się na przeciwstawianiu różnorodności rzeczywistej tej różnorodności pojęć i wyobrażeń, teorji i obrazów, która zawarta jest w umysłach ludzkich. Różnice w świecie są bez porównania liczniejsze, niż te, które się mieszczą w obrębie umysłów poznających, dlatego konieczne jest pominięcie wielu różnic rzeczywistych, jeśli umysł ma ogarnąć wszystkie zjawiska zajmujące człowieka ze względu na jego potrzeby materjalne lub umysłowe. Całkowite poznanie świata jest niemożliwe dlatego, że ilość różnic w świecie jest bez porównania większa, niż ilość różnic w umysłach, zapomocą których przedstawiają sobie ludzie rzeczywistość. Gdyby nauki miały na celu stwarzanie obrazów pewnych dziedzin rzeczywistości, to pogląd ten byłby słuszny. Jeżeli jednak pominiemy szczególne nauki w rodzaju geografji, geologji, historji, co do których kwestja ta wymagałaby odrębnej dyskusji, to dla większości nauk zadanie stworzenia całkowitego obrazu faktów w danej dziedzinie, nie ma żadnego znaczenia. Fizyka np. nie ma bynajmniej na celu przedstawienia zdarzeń »fizycznych«, lecz dostarcza jedynie środków do przewidywania w okolicznościach ustalonych. Jeżeli więc postawimy sobie zagadnienie, co fizyka zachowuje a co pomija w rzeczywistości przyrodniczej, to będziemy musieli odpowiedzieć, że pomija wszystko, co istnieje w świecie postrzegalnym. Związki, któremi się zajmuje, stosują się wprawdzie do zjawisk, lecz nie przedstawiają ich bezpośrednio. Pytanie, źle postawione, prowadzi tutaj do odpowiedzi, która nie pozwala zrozumieć znaczenia fizyki. Jak nikt nie zarzuca drogowskazowi, że nie daje dokładnego wyobrażenia o drodze samej i nie spodziewa się po nim niczego więcej, jak on dać może, tak nikt, kto pojmuje zadanie nauki, nie oczekuje od niej odtworzenia świata w jakiejkolwiek dziedzinie. Nie można więc pytać o to, czy fizyka dokładnie przedstawia rzeczywistość lub pewną część rzeczywistości, gdyż ona wogóle jej nie przedstawia, dostar-

czając jedynie sposobów do wytworzenia sobie prawdziwych wyobrażeń w pewnych określonych okolicznościach.

Jeżeli głównym środkiem poznawczym nie jest abstrakcja, to pluralistyczny pogląd na naukę, jako na uproszczenie rzeczywistości, nie da się utrzymać. Teorja naukowa nie jest zubożoną, uproszczoną rzeczywistością ani też jej obrazem i dlatego nie może zostać obaloną przez to jedynie, że w obrębie zjawisk przez nią objętych wystąpią pewne różnorodności, nieprzewidziane przez teorję ogólną. Rzeczywistość może się wzbogacać w różnice, może w niej zachodzić ciągła zmiana, a jednak wszystkie te procesy mogą w niczem nie naruszyć podstaw teorji.

Zdaniem pluralistów prawidłowość natury jest tylko prawidłowością statystyczną: dokładniejsze poznanie zjawisk odsłania zawsze nowe trudności tam, gdzie poprzednio wszystko zdawało się dokładnie wyjaśnione. Każda teorja, każde wyjaśnienie jest więc tymczasowe tylko i częściowe zarazem. Rozszerzenie zakresu poznania prowadzi do ciągłych zmian w nauce. Historja nauki potwierdza naogół taki pogląd, lecz nic nie przemawia za tem, że taki stan rzeczy jest konieczny. Im dłuższą historję ma za sobą poznanie naukowe, tem częściej zdarzyć się może, że wiedza w pewnej dziedzinie narasta tylko, nie naruszając ustalonych podstaw, podobnie, jak rozwijała się np. geometrja, od czasu ujęcia jej w system przez Euklidesa.

Na dowód, że pluralistyczny pogląd na naukę jest uzasadniony, dokonuje Rosny przeglądu różnych dziedzin wiedzy współczesnej, poczynając od geometrji i fizyki, a kończąc na biologji i psychologji. Przedstawienie rozważań autora, choćby pobieżne, przerosłoby ramy zwykłej recenzji. Ograniczę się przeto do trzech zagadnień najogólniejszych, poruszonych w tem dziele: kwestji istnienia przestrzeni i czasu oraz ich istoty, zagadnienia przypadku i konieczności, wreszcie kwestji stosunku świadomości do istniejących w świecie przedmiotów.

Pytanie o istnieniu czasu i przestrzeni i o ich naturze stoi w związku z zagadnieniami, postawionemi przez Bergsona i Einstenia. Autor polemizuje z niektóremi poglądami Bergsona, przyjmuje zaś relatywizm (str. 9, 122), który podobnie jak pluralizm odrzuca we wszechświecie wszelką stałość i wszelki byt bezwzględny (»exige qu'il n'y ait dans l'univers aucune constante et aucun absolu« p. 122).

Bergson uważa trwanie za cechę charakterystyczną życia wewnętrznego, rozciągłości zaś za formę świata zewnętrznego, którą umysł przejmuje od zjawisk. Autor broni twierdzenia odwrotnego. Trwanie jest według niego cechą wszystkich zjawisk w świecie, przestrzeń zaś wytworem umysłu, charakterystycznym dla ludzkiego sposobu pojmowania rzeczywistości (str. 106).

Istnienie czasu i przestrzeni, jako przedmiotów absolutnych i niezmiennych, przeczyłoby pluralizmowi. Przestrzeń jest abstrakcją rozciągłości zmysłowych (dotykowej i wzrokowej przedewszystkiem). Stwierdzając współczesne istnienie przedmiotów i ich stosunki wzajemne przez postrzeganie zmysłowe, wytwarzamy abstrakcję rozciągłości — jednoczesność, która prowadzi do koncepcji przestrzeni.

To samo dotyczy czasu. »Jest jasnem samo przez się, że niema jakiejś rzeczy w sobie, będącej czasem abstrakcyjnym. Istnieje tylko ciąg nieokreślony zmiennych stanów, który sztucznie doprowadzamy do pewnej jednorodności« (str. 106).

Czas i przestrzeń pozostają ze sobą w ścisłym związku, jakkolwiek różnią się ze sobą istotnie. O rozciągłości czasowo-przestrzennej można mówić conajwyżej posługując się wyrażeniem, jako »metaforą analityczną« (str. 122).

Poglądów swoich nie uzasadnia autor szczegółowo, ograniczając się do uwag psychologicznych (Rozdział X).

Zagadnienie przypadku i konieczności łączy Rosny z pytaniem o nieodwracalności zjawisk. Istnieją jego zdaniem dwa rodzaje konieczności: jedna, wynikająca ze zjawisk mechanicznych dopuszcza w zasadzie odwracalność, druga, posiadająca określony kierunek, nie da się pogodzić z odwracalnością zjawiska. Pierwszej podlegają wszystkie przemieszczenia, drugiej zmiany organizmów żyjących, których życie jest procesem nieodwracalnym. Determinizm zjawisk nieodwracalnych jest ściślejszy jeszcze, niż zjawisk odwracalnych, które zresztą nie istnieją w przyrodzie, stanowiąc jedynie granicę, do której zbliżają się pewne zjawiska fizyczne w swym przebiegu. Dla zjawisk nieodwracalnych wskazany jest nietylko charakter lecz i kierunek zmian, są więc one zupełnie zdeterminowane. Ponieważ zaś w naturze niema zjawisk odwracalnych, to determinizm jest powszechny.

Jak pogodzić z tem przeświadczenie o wolności woli, z którym niekiedy spotykamy się w życiu? Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu nasze poczucie wolności w działaniu nie jest ani jasne, ani silne i stanowcze. Sprzeciwiają mu się doświadczenia potoczne, w których stwierdzamy silny wpływ okoliczności zewnętrznych na naszo postępowanie.

Rozwiązanie tego problematu polega na uznaniu determinizmu w zakresie zjawisk znanych obok możliwej przypadkowości w dziedzinie zjawisk nieznanych. Przypadkowem w stosunku do danego układu jest to, co wynika z przyczyn nieznanych, koniecznym to, co może być przewidziane. Przypadkowość więc i konieczność nie są to cechy zjawisk samych, lecz dotyczą stosunku zjawisk do wiedzy o zjawiskach. Nic nie jest samo przez się przypadkowem lub koniecznem. Rozwiązanie, które proponuje Rosny. opiera się na przypuszczeniu, że pytanie o przypadkowości lub konieczności zjawisk ma sens. Przypuszczenie to jest, jak się zdaje, nieuzasadnione. Trudno zrozumieć, co może znaczyć zjawisko absolutnie przypadkowe.

Jednym z ciekawszych rozdziałów omawianej książki jest ten, który zajmuje się stosunkiem świadomości do istnienia. Zważywszy, że świadomość jest czemś istniejącem, przypuszczać można, że pomiędzy świadomością a istnieniem zachodzi jeden z trzech stosunków następujących: (1) świadomość zawiera się w istnieniu, (2) świadomość jest jedynym rodzajem istnienia lub (3) istnienie zawiera się w świadomości. Inaczej mówiąc: albo wśród przedmiotów istniejących istnieje świado-

mość, albo cokolwiek istnieje — jest świadomością, albo wreszcie niektóre z pośród przedmiotów w świadomości istniejących, istnieją w zwykłym znaczeniu tego wyrazu. Drugie i trzecie rozwiązanie — to dwie formy idealizmu, pierwsze opiera się na uznaniu świata szerszego, niż świat naszej świadomości. Rozszerzanie się poznania możliwe jest pod warunkiem, że w każdym czasie istnieje coś poza świadomością poznającego osobnika. Fakt więc, że poznanie nasze się rozszerza, jeśli tylko jest faktem, a nie złudzeniem, przemawia przeciw idealizmowi.

Idealiści przypisują zazwyczaj świadomości cechy, których niepodobna odnaleźć w doświadczeniu psychologicznem. Jedność świadomości, stałość jej, ciągłość zmian i jednorodność wszystkich zjawisk w jej obrębie nie tą dane wprost doświadczeniu. Świadomość jest raczej zmienną różnorodną, nieciągłą (sen). Pośród zjawisk w świecie nie stanowi ona czegoś wyjątkowego ze względu na swe cechy. Uznawanie jej za zjawisko towarzyszące tylko innym zjawiskom w świecie i nie związane z niemi przyczynowo wymaga usunięcia świadomości pośród czynnych pierwiastków w świecie. Zdaniem Rosny świadomość włączona jest do różnorodności zjawiskowej, jako jeden z jej składników, który działa na inne i ulega ich działaniu. (»Nous n'avons aucun raison pour classer la conscience en dehors des phénomènes soumis a l'interaction universelle«, p. 205—206). *St. Bilski.*

Émile Durkheim: *Education et sociologie.* Paris, Alcan 1922.

Wychowaniem zajmowano się od najdawniejszych czasów praktycznie, rzadziej i bez ciągłości teoretycznie. Zajmował się niem Plato, zajmował kościół w średniowieczu, państwo w czasach nowszych. Niemal wszystkie wybitniejsze umysły zajmowały się sprawami wychowania, a jednak pedagogika nie stała się niemal po dzień dzisiejszy nauką samodzielną. Uważano ją za »sztukę«, a zatem za dar wrodzony, nad którym nie warto się teoretycznie zastanawiać, albo za rzemiosło, którego tylko praktycznie można sie nauczyć. Interesowano się więc nie tyle samą sprawą wychowania, ile raczej celem, do którego ma zdążać i zależnie od tego, czy państwo, czy kościół, czy wreszcie pojęcie wartości indywidualnej człowieka opanowywało umysły ludzkie, różne wymagania stawiano wychowującym. Raz mieli wychować obywatela, oddanego państwu, to znowu wiernego syna Kościoła lub wreszcie idealnego człowieka. Ale nauką ścisłą pedagogika nie stawała się wcale.

Teoretyczne rozmyślania nad celowością wychowania nie miały wielkiego też wpływu na praktykę szkolną; gdy rozbrat był zbyt wielki. Powstawali reformatorowie, którzy nie na mocy studjum wychowania, nie z praktyki szkolnej, nie drogą ewolucji, ile raczej rewolucji, głosili nowe zasady, które jako objawienie często dopiero w następnych pokoleniach zrozumienie i pełne zastosowanie znalazły. Rousseau nie był nauczycielem, ale jest twórcą nowszej pedagogiki. Pestalozzi był wprawdzie nauczycielem, ale jednak nigdzie nie potrafił, mimo kilku prób, urzeczywistnić swego ideału.

Cel wychowania a nie samo wychowanie skłoniło myślicieli do zajmowania się naturą ludzką. Od Herbarta »Allgemeine Paedagogik« (1806) zajęła się wychowaniem filozofja, a raczej jej część, psychologja. Wiek XIX jest wiekiem rozwoju psychologji i przez to pedagogiki. Psychologja indywidualna nie mogła odpowiedzieć na zagadnienia wychowania, mimo stosowania pod koniec już wieku eksperymentu. Doszła jednak do zrozumienia, że zajmowanie się t. zw. człowiekiem normalnym, przeciętnym nie wystarcza dla pedagogiki. Powstała psychologja różniczkowa i doprowadziła do zajęcia się »tłumem«, zbiorowiskiem ludzkiem, jako jednostką psychologiczną A stąd już droga blizka do zajęcia się społeczeństwem całem, do socjologji.

Wychowanie przechodziło te same koleje. Hasła podporządkowywania jednostki państwu czy Kościołowi ustępowały hasłom indywidualizmu, aby znowu po pewnych załamaniach zamienić się w hasła społeczne.

Kierunek filozoficzny, nadany pedagogice przez Herbarta, utrzymuje się niemal przez cały wiek XX. Pedagogika jest częścią psychologji i graniczy z etyką, ale samodzielną nauką jeszcze się nie stała. Socjologja, zapoczątkowana przez Augusta Comte'a musiała z natury rzeczy zająć się także wychowaniem jako formą życia społecznego i odtąd znowu pedagogika idzie ze socjologją w parze. W Niemczech Paul Natorp (w dziele »Sozialpädagogik«, 1899), później Kerschensteiner (»Der Begriff der staatsbürgerlichen Erziehung«) kazali wychowywać młodzież pod kątem widzenia społeczeństwa i jego potrzeb, obszerniej zajęli się tą sprawą Anglosasi Dobbs (»Education and social Movements«), Dr. Walter Smith (»An Introduction tu educational Sociology«) i wreszcie, obok Monroe, najwięcej znany John Dewey (»Democracy and Education«), szukając jednak środków najlepszych i najskuteczniejszych do przystosowania przyszłego pokolenia do potrzeb społeczeństwa. Przeważa i tutaj kąt widzenia celowości wychowania.

Nieco odmiennie ujmuje sprawę wychowania Durkheim Emil, profesor Sorbony. Studja socjologiczne naprowadziły i tego myśliciela do zajęcia się wychowaniem. Ale podczas gdy wymienieni socjologowie czy wychowawcy zadawali pytanie jakim wychowanie być powinno ze względu na swój społeczny charakter, to Durkheim pytał jakiem jest wychowanie i dlaczego jest takiem a nie innem. I doszedł do skonstruowania swych wniosków, że wychowanie jest tworem społecznym, od warunków istnienia społeczeństwa zawisłem, że zatem ani narzucać, ani przeszczepiać wychowania nie można, o ile w samem społeczeństwie nie zaistniały odpowiednie do tego warunki.

Ale oddajmy głos Durkheimowi, którego stosunek do pedagogiki oświetla mała książeczka, wydana przez paryską księgarnię Alcana w roku 1922, p. t. »Éducation et sociologie«. Są to cztery rozprawy pisane pod wpływem wykładów uniwersyteckich, a dające ogólny pogląd Durkheima na sprawy wychowania i jego ewolucje. Ze względu na przejrzystość argumentów i ich jasność godzi się podać tok myśli w najogólniejszych

zarysach tych rozpraw, zwłaszcza, że społeczny sposób patrzenia na wychowanie jest w Polsce jeszcze nowością.

Pierwsza z rozprawek nosi tytuł: »L' éducation, sa nature et son rôle«. Autor zaczyna od krytyki używanych definicyj; więc najogólniejszej, że przez wychowanie rozumiemy sumę wpływu wywieranego przez przyrodę lub ludzi bądź na nasz umysł, bądź też na naszą wolę«. Ponieważ wpływ ten jest najróżnorodniejszy, a zwłaszcza różne rzeczy różnie oddziaływać mogą na ludzi, przeto ogranicza Durkheim definicję do wpływu ludzi na ludzi, dorosłych na młodych. Wpływ ten może być dwojaki; ma uczynić z człowieka istotę doskonałą, jak chce Kant, albo uczynić z niego narzędzie szczęścia dla siebie i drugich (James Mill). Jeżeli doskonałość ma polegać na harmonijnym rozwoju wszystkich władz człowieka, to ideał ten nie wytrzymuje krytyki naszych czasów. Stosunki tak się zróżniczkowały, że nie harmonji lecz specjalizacji domagamy się od wychowania. Także ideał drugi »szczęście« nie może się utrzymać, gdyż jest pojęciem subjektywnem, zmiennem. Pojęty zaś podobnie, jako równowaga między organizmem a środowiskiem (Spencer) nie zadowoli dziś nikogo, gdyż nie życie fizyczne ile raczej duchowe jest celem naszych dążeń.

Błędem wszystkich definicyj jest założenie, jakoby istniało wychowanie idealne, ogólne. Historja uczy, że ideał wychowania zmieniał się nieskończenie w ciągu wieków; inny był w Atenach, inny w Rzymie, inny w wiekach średnich i za czasów Odrodzenia. Błędem byłoby chcieć przeszczepić wychowanie z jednego kraju do drugiego. Chrześcijaństwo średniowieczne nie istniałoby, gdyby swobodne metody badań naszych czasów wtedy były w użyciu. Błędem jest uważać wszystkie systemy wychowawcze dotychczasowe za pomyłki, nie chcieć się niemi zajmować, chyba z ciekawości historycznej, a myśleć tylko nad tem co być powinno.

Badania przekonują nas, że systemy wychowawcze były w owych epokach takie, jakie być musiały; że nie można tworzyć nowych, dowolnych systemów, lecz takie, które odpowiadają warunkom życia. Inne wychowanie, czy zbyt modne, czy zbyt staroświeckie, zemści się na wychowanku. Zwyczaje i ideje, które typ wychowania czy człowieka określają, nie są naszym tworem, lecz tworem całych generacyj.

Jeżeli dążymy do określenia czem być powinno wychowanie, to musimy najpierw określić jego funkcje. A to określenie jest trudne. Wiemy, że mamy wychowywać dzieci, lecz aby odpowiedzieć na czem wychowanie polega, dokąd zdąża i jakim koniecznościom odpowiada, musimy dowiedzieć się, czem ono było w przeszłości.

Stwierdziwszy, że w wychowywaniu można odróżnić dwa pierwiastki, mianowicie obecność pokolenia dorosłego i młodego oraz istnienie akcji, wykonywanej przez pierwszych na drugich, rozważa, na czem polega ta czynność. Każdy system wychowania wykazuje równocześnie jednolitość i wielokrotność.

Wychowanie różne przybiera kształty w tem samem społeczeństwie zależnie od środowiska: inaczej wychowywano w Rzymie plebejusza, inaczej patrycjusza. Jakżeż różne było wychowanie w średnich wiekach pazia, kształconego na rycerza, a wiejskiego chłopaka, który ledwie czytać, nieco rachować i śpiewać uczył się w szkółce parafialnej. I dziś różni się wychowanie wiejskie od miejskiego, bogatego mieszczucha i robotnika. Nie jest to tylko wynikiem przypadku urodzenia i niesprawiedliwego podziału klas społecznych, ile raczej koniecznem następstwem każdego zawodu, który tworzy dla siebie osobny światopogląd i domaga się, aby przyszli kandydaci tego zawodu przyswoili go sobie. Specjalizacja nie ustanie, a z nią musi pozostać różnolitość wychowania.

Lecz poza różnicą jest i pewna jednolitość: jest to pewna suma idei, uczuć, zwyczajów, które wychowanie wszczepia we wszystkie dzieci. Mimo podziału na kasty istnieje np. wspólny dla wszystkich kult religijny. W wiekach średnich zarówno niewolnik jak szlachcic otrzymywał wychowanie chrześcijańskie. Należą tu nietylko symbole kultu, religijne, ale pogląd na naturę ludzką, na prawo, obowiązek, społeczeństwo i t. d.

Z tego wynika, że każde społeczeństwo tworzy ogólny ideał człowieka, tak pod względem fizycznym, jak intelektualnym i moralnym. Wychowanie ma więc wszczepić w dziecko a) pewną ilość idei, które musi posiadać każdy członek społeczeństwa, oraz b) pewną sumę stanów fizycznych jak i umysłowych, których wymagać będzie od niego pewna grupa społeczna (rodzina, kasta, stan, zawód). W miarę rozwoju społeczeństwa w kierunku demokratycznym, powiększać i ujednostajniać się będzie podstawa wspólnego wychowania; różniczkowanie życia społecznego będzie powodować różniczkowanie wychowania. Po tych wywodach Durheim definiuje wychowanie jako »czynność, wykonywaną przez pokolenie dojrzałe, na pokoleniu jeszcze niedojrzałem do życia społecznego. Zadaniem jego pobudzić i rozwiązać w dziecku pewną ilość stanów fizycznych, intelektualnych i moralnych, których domagać się będzie od niego społeczność jako całość, oraz specjalne środowisko, do którego będzie należał«.

Wychowanie polega więc na uspołecznianiu młodego pokolenia, na wytworzeniu w niem obok instynktów indywidualnych także społecznych. Człowiek nie przynosi na świat nic prócz tego wszystkiego, co tworzy niejako jego istotę indywidualną, egoizm, zmysł, antyspołeczny. Przykładem człowiek pierwotny. Dobrowolnie nie poddaje się on pod autorytet ani polityczny, ani moralny i nie jest zdolny do poświęcenia. Wychowanie nie ma zatem, jak powszechnie się twierdzi, wydobywać i rozwijać w człowieku te siły moralne, które tworzą z niego istotę społeczną, gdyż ich w nim niema, wychowania musi dopiero stworzyć z niego zupełnie nową istotę.

Jest to wyłącznie przywilej wychowania ludzkiego. Zwierzęta nie otrzymują nic od swych rodziców, nie dziedziczą ich doświadczenia, żyją poza społecznością życiem jednostkowem. Wychowanie nic im nie doda, one nic nie dziedziczą w przeciwieństwie do ludzi.

Przewaga społeczeństwa nad jednostką nie objawia się tylko

w dziedzinie moralności, która wymaga poświęcenia i wyrzeczenia się wielu skłonności indywidualnych, lecz także na wszystkich innych polach. Nawet tam, gdzie chodzi o dobro i zdrowie organizmu, jednostka sama przez się nic nie zechce działać, wychowanie samo na nic się nie zdobędzie, o ile nie zaistnieją konieczności społeczne. Wiemy, że nie zawsze ceniono wiedzę, zmysł krytyczny; był czas, gdzie bardzo je podejrzywano, a nawet »błogosławionymi« nazywano »ubogich duchem«. Tej pogardy wiedzy nie odczuwano jednak jako pogwałcenia natury ludzkiej. Dla zaspokojenia konieczności życiowych wystarcza doświadczenie i instynkt, bez szukania wiedzy. Potrzebę szukania wiedzy obudziło dopiero w człowieku społeczeństwo i to dopiero wtedy, kiedy życie stało się tak skomplikowane, że bez pomocy refleksji i wiedzy nie mogłoby funkcjonować. Teraz społeczeństwo domaga się wiedzy od każdego członka.

Wpływ społeczeństwa nie inaczej objawia się na polu życia fizycznego. Konieczność dostosowania się do trudnych warunków życia spowodowała np. hasła ascetyzmu w wiekach średnich. Wychowanie fizyczne dostosowywało się do każdorazowych potrzeb: w Sparcie miało zahartować przyszłych wojowników, w Atenach dopomóc do wytworzenia harmonji ciała, za czasów rycerstwa doprowadzić do gibkości i zręczności ciała, za naszych ma przeciwdziałać niehigienicznemu życiu intelektualnemu.

Wpływ społeczeństwa na jednostkę nie odczuwa się jako przykrą tyranję, gdyż jednostka wie, że nacisk ten ma tylko polepszyć jej dolę, że do jej dobra dąży. Człowiek nie byłby człowiekiem, gdyby nie żył w społeczności.

Dziś historja uczy, że moralność jest w ścisłej zależności od społeczeństwa i że razem z niem ulega zmianom. Społeczeństwo każe liczyć się nam nietylko z naszemi potrzebami, ono wszczepia w nas poczucie karności zewnętrznej i wewnętrznej. Przez nie umiemy panować nad naszemi namiętnościami, co jest rysem wyłącznie ludzkim.

Społeczeństwu zawdzięczamy naszą wiedzę. Pojęcia zasadnicze o przyczynie, przestrzeni, prawie, liczbie, znajomość życia, ciała i t. d. ulegają również ewolucji w miarę zmiany metod badania, które są pracą wspólną. Rolę nauki spełniała dawniej religja; mitologja daje już wypracowany pogląd na świat i człowieka. Religja, nauka i jej główny organ język są tworami społecznemi.

Wywody powyższe wskazują, co człowiek zawdzięcza życiu społecznemu, czem musiałby się stać bez niego Praca pokoleń nie ginie, lecz przechowywana pilnie służy następnym generacjom, ale tylko dzięki instytucji społeczeństwa, dzięki istnieniu tej osobowości moralnej, która przetrwa wieki. Wychowanie musi jednostkę przystosowywać do społeczeństwa, powiększać w niej moralne siły, czynić człowieka. Ale do tego potrzeba wysiłku. Dobrowolny wysiłek cechuje najistotniej człowieka.

W związku z temi wywodami, zastanawia się Durkheim nad rolą państwa w sprawie wychowania i twierdzi, że mimo protestów ze strony rodziny, państwo musi czuwać nad wychowaniem, jako funkcją szczególnie społeczną. Nie krępując inicjatywy prywatnej, musi państwo dbać

o to i przypominać stale, aby ta suma ideji, która stanowi wspólność społeczną, nie była naruszona, aby wychowanie nie poszło w służbę grup, a przez to nie przyczyniło się do rozpadania całości.

W tym związku znajduje się Durkheim skutecznością wychowania i środkami, któremi ono dysponuje. Stwierdzając, że istnieją sprzeczne zapatrywania na ten temat, gdyż jedni uważają wychowanie za bezsilne (Fontenelle), inni za wszechwładne (Locke. Helvetius, Jacotot). rozważa nieco gruntowniej sprawę predyspozycyj wrodzonych i dziedziczności. Co do pierwszych udowadnia, że są bardzo ogólne i nieokreślone, że nawet najsilniejszy z nich instynkt właściwie nie istnieje w formie stałej, niezmiennej; predyspozycje ulegają zmianom według okoliczności i jednostek, a zatem mogą być zmieniane również przez wychowanie. Co do dziedziczności, powołuje się na wyniki badań psychologów, którzy twierdzą, że dziedziczy się jedynie pewien brak równowagi umysłowej, który jednak również nie jest stale określony i może iść w różnych kierunkach, zależnie od okoliczności. A zatem pomiędzy ową nieokreśloną istotą, którą człowiek jest przy urodzeniu, a istotą społeczną. jaką się staje później, jest droga długa, którą przebyć musi wychowanie.

Jakiemiż środkami dysponuje wychowanie? Zgodnie z psychologiem Guyau porównuje wychowawcę do hypnotyzera. Dziecko podobnie jak medjum jest w stanie bierności zupełnej, ma wolę znikomą i prawie znikomą ilość wyobrażeń, nie jest zatem zdolne do oporu wobec nauczyciela, który nad niem góruje i wiedzą i doświadczeniem i przeświadczeniem ważności swej misji. Każdy czyn, każde słowo nauczyciela zostawia ślad w duszy dziecka. Cierpliwość i ciągłość w wychowaniu musi osiągnąć pożądane rezultaty.

Tajemnicą wpływu wychowawczego jest więc autorytet wychowawcy. Musi on być wielki, gdy się zważy, że wychowanie ma w dziecku stworzyć nową istotę, człowieka. Odbyć się to nie może bez wielkiego obustronnego wysiłku. Błędnem jest mniemanie Montaigne'a. że zabawą można dziecko wychować. Nie trzeba narzucać na dzieci przykrości, których znieść nie potrafią, ale nie można je zupełnie przed niemi osłaniać. Lecz nie presja może dziecko wychować, raczej poczucie obowiązku w wychowawcy, gdyż tylko wtedy autorytet jego będzie wielki i skuteczny. Autorytet jego jest rozkazem, zmusza do respektu i uległości wychowanka.

Przesłanką tego autorytetu jest: wychowawca musi mieć wolę zdecydowaną, wzbudzającą zaufanie do niego oraz wiarę w swe posłannictwo. Podobnie jak kapłan czerpie swój autorytet z wiary, że jest zastępcą Boga na ziemi, tak wychowawca musi mieć świadomość swego zadania, nadanego mu przez społeczeństwo. W tym autorytecie nie ma miejsca na próżność ani na złośliwość czy pedanterję, on wypływa z poszanowania swego urzędu.

Pojęcie autorytetu nie sprzeciwia się wolności. Być wolnym nie znaczy czynić, co się chce, lecz być panem siebie i spełniać swój obowiązek. Wychowanie ma dziecko wyposażyć w tę władzę.

W drugiej rozprawie zatytułowanej »*Nature et méthode de la pédagogie*« zastanawia się Durkheim nad istotą pedagogiki i dochodzi do wniosku, że pedagogika jest nauką praktyczną i wyznacza jej odpowiednie miejsce wśród innych nauk.

Punktem wyjścia jest rozgraniczenie pojęcia wychowania i pedagogiki. Pierwsze istnieje nieprzerwanie od czasu istnienia społeczeństwa i odbywa się wszędzie, gdzie są starsi z młodszymi razem. Druga jest teorją wychowania i powstaje tylko w społeczeństwach wyżej stojących i odnosi się przeważnie do przyszłości. Po Platonie, Ksenofoncie, Arystotelesie jest długa przerwa aż do XVI wieku, względnie do rozkwitu w wieku XVIII i XIX.

Określić jednak należy, czy pedagogika jest nauką ścisłą, czy też nauką wychowania. Od odpowiedzi zależy metoda pedagogiki.

Nauka w ogólności musi spełniać trzy warunki: a) przedmiotem badań muszą być fakty rzeczywiste, b) fakty te powinny mieć cechy wspólne, umożliwiające tworzenie kategoryj i wreszcie c) celem powinno być bezinteresowne poznanie w ogólnem znaczeniu tego słowa.

Ad a) Pedagogika odpowiada tym wymaganiom, gdyż wychowanie w społeczeństwach określonych jest zbiorem praktyk, zwyczajów, mających tę samą realność, jak każdy fakt społeczny. Nie są tworem sztucznym, nie mogą być przemocą narzucane bez wywołania rewolucji, ani też nie mogą być zmienione bez woli społeczeństwa. Wychowanie narzuca nam sumę idei i uczuć, których nie możemy zmieniać, chociaż możemy im się opierać. Są to więc fakty rzeczywiste, o określonej naturze i wszystkie wynikają z czynności, wykonywanej przez jedną generację na drugiej, aby ją przysposobić do życia w środowisku, w którem ma żyć. Mogą być zatem przedmiotem badań nauki o wychowaniu.

Ad b) Fakty te jednak nie są izolowane, lecz tworzą razem jeden system wychowawczy danego kraju, w danym czasie. Każdy naród ma inny; lecz narody o podobnych warunkach istnienia, mają podobne systemy wychowawcze. Można je zatem porównywać i tworzyć z nich typ wychowania danego czasu. W epoce klanów było wychowanie nie ujęte w karby, wszyscy starsi wychowywali wszystkich młodych; w krajach o charakterze wyższym funkcje wychowawcze skupiają się w jednym ręku, w Indjach i w Egipcie w rękach kapłanów; to nadaje charakter religijny, spekulatywny całemu wychowaniu, celem jego podtrzymanie wierzeń religijnych. W Grecji wychowanie ma charakter świecki i wkrótce popada w antagonizm z religją.

Przykłady te wykazują, że fakty wychowania dadzą się klasyfikować i mogą być poznawane. Typy odkryte trzeba opisać, wyjaśnić wzajemny ich stosunek, zbadać prawa ich rozwoju, przyczyny upadków itd. Poza przeszłością i teraźniejszość nastręcza dużo materjału do badań: można badać rezultaty wychowania w zależności od miejsca i osób, systemy karności, kryminologję wieku szkolnego i t. d.

Stajemy wobec problemu, czy pedagogika odnosić ma się do przeszłości i genetycznie objaśniać zjawiska, czy też ma się zająć funkcjonowaniem systemu wychowawczego. Teorje pedagogiczne nie odpowia-

dają tym granicom. Przeważnie zajmują się tem, co ma być i zwracają się nie do przeszłości lecz do przyszłości, zazwyczaj nawet gardząc przeszłością.

Teorja i praktyka niekoniecznie się łączyły. Dobrzy praktycy mogą nie mieć wiadomości teoretycznych i naodwrót wybitni teoretycy byli złymi wychowawcami albo nimi nie byli wcale (Pestalozzi, Rousseau, Montaigne). Pedagogika ma wypełnić przestrzeń między teorją a praktyką, ma być niejako »teorją praktyczną«; »nie studjuje naukowo systemu wychowawczego bez zastanawiania się nad nim, celem przyczynienia się do wcielenia idei wychowawczych, które nim rządzą«.

Taka praktyczna nauka może jednak mieć wartość nauki jedynie wtedy, gdy opiera się na ugruntowanej już nauce teoretycznej, jak np. chemja praktyczna opiera się na chemji teoretycznej.

Teoretyczne oparcie ma pedagogika tylko w socjologji i psychologji, ale obie te nauki są jeszcze w stadjum rozwoju, pozatem pedagogika nie ma właściwie oparcia. Ponieważ jednak nie można nam wyrzekać się korzyści, które daje podagogika, przeto wszelkiemi siłami musimy popierać myślenie pedagogiczne, które doprowadzi do stworzenia nauki. Ewolucja społeczna postępuje szybko, jedna epoka nie równa się drugiej. Aby odpowiedzieć nowym idejom i nowym potrzebom, musi zmieniać się także wychowanie. Zdawanie sobie sprawy z metod i celu wychowania uchroni wychowawcę od zmechanizowania. »Refleksja jest w pierwszym rzędzie przeciwniczką rutyny; rutyna zaś jest przeszkodą postępu«.

Dlatego pedagogika była w ciągu wieków pośredniczką i taką być musi. W średnich wiekach, w czasie konformismu nie była potrzebną, dopiero od Odrodzenia, gdy indywidualności powstają, przychodzi pedagogika do głosu coraz wyraźniej i silniej, aby już nie zamilknąć więcej.

Zadaniem jej wspierać i oświetlać wychowanie praktyczne, ale czynić to może jedynie na podstawie znajomości przeszłości, na podstawie znajomości historji nauczania. Musi mieć zatem jak najszerszą podstawę historyczną. Tylko na tej podstawie spełni drugie zadanie: pomoc w organizacji wychowania. Poznanie rozwoju instytucji od jej źródła pozwoli na zrozumienie jej kształtów Wreszcie, aby określiła cel, do którego ma zdążać wychowanie, musi pedagogika znać te cele w przeszłości, pytać o możliwość ich realizacji psychologję. Dla poznania charakteru jednostki, jego właściwości, znajdzie oparcie w psychologji wieku dziecięcego, dla poznania uczuć zbiorowych, klasy, jako małych społeczeństw, musi się oprzeć na psychologji zbiorowej, która, co prawda, dopiero w początkach się znajduje.

Oparcie się na tych naukach historji, socjologji i psychologji może dopiero stworzyć dobrego wychowawcę.

W trzeciej rozprawie, zatytułowanej »*Pédagogie et sociologie*«, oświetla Durkheim stosunek pedagogiki do socjologji. Spotykamy się tu z całym szeregiem myśli, poprzednio przytoczonych, a które ponownie wskazują, że z któregokolwiek stanowiska patrzeć będziemy na sprawę

wychowania, zawsze zobaczymy przemożny wpływ społeczeństwa na kształtowanie się celów i ideałów wychowania. Co w wychowaniu jest dobre zawdzięczamy społeczeństwu, które potrafiło nas wznieść ponad wrodzony egoizm, wytępić w nas zmysł asocjalny. Środki prowadzące do celu muszą mieć również charakter socjalny, a psychologja, która niewiele mogła nam pomóc przy oznaczaniu ideału wychowawczego, teraz dopiero przychodzi do swoich praw i pozwala na wybór środków, dostosawanych do właściwości jednostek, aby uczynić je skutecznemi.

Durkheim przejęty powagą chwili, gdyż jako socjolog widział przebudowę całej struktury społecznej, nawołuje gorącemi słowy do badania ideałów i potrzeb społecznych, aby bez gwałtownych przewrotów wychowanie do nich dostosować.

Wracając do samej rozprawy, zaznaczymy tylko krótko tok myśli Durkheima. Mimo panującego do końca niemal XIX w. zapatrywania, że wychowanie jest czemś indywidualnem, że przyświeca mu tylko ogólnoludzki ideał doskonałości (Kant, Mill, Herbart, Spencer), mimo wiary, że natura ludzka jest zawsze tasama, a rola nauczyciela ogranicza się jedynie do nieprzeszkadzania, a w najlepszym razie do pobudzania rozwoju drzemiących władz duszy w człowieku, wychowanie jest tworem społecznym, zmieniającym się w miarę zmieniania ideałów i warunków istnienia narodów. Społeczeństwo narzuca wychowanie specjalne, mimo, że ono jest raczej ograniczeniem wychowania do rozwinięcia pewnej strony natury ludzkiej, gdyż potrzebuje równie dobrze ludzi poświęcających się nauce, jak innych, poświęcających się życiu czynnemu. Wszystkie narody po wszystkie czasy wytwarzały drogą wychowania takich ludzi, jakich potrzebowały. Głoszenie hasła wychowywania ludzi jako takich, bez zwracania uwagi na potrzeby państwa czy narodu, sprzeciwia się prawdom obserwowanym przez cały ciąg historji. Wbrew tym hasłom państwo coraz więcej mięsza się do wychowania, chcąc utworzyć obywateli takich, jakich dla swego istnienia potrzebuje.

W drugim rozdziale wykazuje zgodnie z przytoczonem na innem miejscu wywodem, umoralniający wpływ społeczeństwa na jednostkę. W trzecim rozdziale wskazuje na rolę psychologji w dobieraniu środków skutecznych do urzeczywistnienia ideałów społecznych. Bo jakkolwiek społeczeństwo jako takie w najdrobniejszych szczegółach wypracowuje ideał wychowawczy, to uskuteczniony może on być tylko przez jednostki. Poznanie właściwości psychicznych człowieka ochroni wychowawcę od błądzenia i przyspieszy rozwój społeczny. Niestety psychologja nie potrafi jeszcze odpowiedzieć na wszystkie pytania. Środki wychowawcze muszą mieć również naturę społeczną i są zwykle odźwierciedleniem stosunków społecznych swej epoki w małem. Rozumienie prądów społecznych doprowadza do poznania celów wychowania nawet bez znajomości psychologji. ale to mógł uczynić Basedow, Pestalozzi lub Froebel, którzy tylko byli echem swych czasów w zastosowaniu do szkoły. Walka z uciskiem, poszanowanie swobody, miłość człowieka i dziecka, które stanowią podstawę reformy Froebla, są wynikiem nie badań psychologicznych lecz echem prądów czasu.

W ostatniej z umieszczonych w książce Durkheima rozpraw, a zatytułowanej »*L'Evolution et le rôle de l'Enseignement secondaire en France*«, zwraca się autor do nauczycielstwa szkół średnich. Nie mówi już ogólnie o tem, czem jest wychowanie, ale pragnie pozyskać nauczycielstwo szkół średnich dla swej idei ewolucji społecznej, pragnie natchnąć ich myślą pracy nad zrozumieniem i pogłębieniem organizmu szkoły, w której pracują. Szkoła średnia stoi naogół na uboczu w obecnej chwili tworzenia nowej formy wychowania, żyje naogół staremi ideałami tworzenia uczonych, nie widząc, że życie znowu kawał drogi potoczyło się naprzód i nowe stawia wymagania.

Rozprawka ta, to mowa inauguracyjna Durkheima, wypowiedziana do kandydatów na nauczycieli szkół średnich, przed rozpoczęciem kursu zawodowego na uniwersytecie.

Durkheim zwrócił uwagę słuchaczy, że teorja, refleksja w każdej wiedzy, w każdym zawodzie, czyni człowieka skłonniejszym do rozmyślań i do zrozumienia nowych idei. Szkoły średnie zatrzymały się w rozwoju mimo zmian dokoła i hołdują ideałom wieków dawnych.

Szkoły elementarne względnie ich nauczyciele otrzymują teoretyczne przygotowanie, jakkolwiek zadanie ich łatwiejsze. Jeden nauczyciel uczy wszystkich przedmiotów, ogarnia całość i łatwo znajdzie równowagę między przedmiotami. Zupełnie inaczej w szkole średniej. System specjalistów-fachowców wytworzył rozbieżność dążeń nauczycieli. Widzą tylko swój przedmiot, nie widzą całości. Nie wiedzą nawet, do czego dążyć. Bo ideał wychowywania człowieka zbyt ogólnie brzmi i różnie może być pojęty. Niepewność w dążeniu do ideału jest powodem braku skutku tego dążenia.

Aby ideał poznać, trzeba poznać instytucję samą, a to nie tak łatwo, jakby się pozornie wydawało. Szkoła składa się bowiem z dwóch elementów, instytucji materjalnie i moralnie określonej oraz z ideji, które tworzą jej duszę. Otóż te ideje są stale w ruchu, walczą z przeszłością o teraźniejszość i przyszłość. Zapał zwolenników może cuda stworzyć, ale może również być szkodliwym Ikonoklaści przykładem. Trzeba być ostrożnym, t. zn. poznać przeszłość swej instytucji i warunki jej powstania i rozwoju. Problemów będzie dość do rozwiązania. Poznanie problemu prowadzić powinno do szukania dróg najskuteczniejszej reformy. Tu znowu wielcy pedagogowie będą pomocą. Ale reforma nie musi być zburzeniem, przekreśleniem przeszłości, rozsądek każe się zawsze oprzeć na tem, co istnieje. Kurs uniwersytecki ma przygotować słuchaczów do rozwiązania tych zadań.

Myśli Durkheima, przedstawione powyżej, są u nas w znacznej mierze nowością, Pod wpływem konieczności reformowania naszego szkolnictwa, narzuconej nam przez stosunki, patrzymy w przyszłość i tworzymy coraz to nowe plany organizacyjne. Trudno nam nawiązywać do własnej przeszłości, gdyż ona zbyt odległa i za mało... znana, potępiliśmy zaś bezwzględnie, co nam obcy zostawili. Szukamy wzorów nowych, coraz nowszych, u narodów, które nam dziś przyjazne się zdają,

i chcemy je przeszczepiać na nasz grunt sarmacki. Durkheim może nas wiele nauczyć. Wskaże na niewzruszony pewnik zależności formy i ideału wychowawczego od społecznych potrzeb chwili, każe szukać rodzimych ideałów, gdyż tylko te przyjąć się u nas mogą. Durkheim udowadnia, że konieczną jest rzeczą studjować przeszłość i jaknajkonieczniejszą rzeczą jest refleksja. Ona uchroni nas przed błędami, ona zwalczy rutynę i skostniałość zarówno ludzi jak instytucji.

Mieczysław Ziemnowicz.

Książki i czasopisma nadesłane do redakcji.

Prof. Dr. A. Mikulski. *Podręcznik psychologji dla użytku studentów medycyny i lekarzy.* Wilno 1925.

Prof. Dr. Jan Sleszyński. *Teorja Dowodu*, podług wykładów uniwersyteckich opracował S. K. Zaremba. Kraków 1925.

Albert Dryjski. *Badania eksperymentalne nad automatyzmem graficznym.* Poznańskie T-wo przyjaciół nauk. Poznań 1925.

Adam Heydel. *Podstawowe zagadnienia metodologiczne ekonomji.* Polska Akademja Umiejętności. Kraków 1925.

L. Dobrzyńska-Sybicka. *Wybory powszechne w świetle psychologji społecznej i etyki.* Prace instytutu socjologicznego. Poznań 1925.

Lucjan Marjan Freytag. *Prawo wieczne czyli istota budowy materji.* Warszawa 1925.

L. J. Bykowski. *Podręcznik do zajęć praktycznych z dziedziny psychologji.* Warszawa 1925.

L. J. Bykowski. *Wskazówki metodyczne do zajęć praktycznych z dziedziny psychologji.* Warszawa 1925.

J. Joteyko. *Metoda testów umysłowych i jej wartość naukowa.* Warszawa 1925.

Gerald Phelan. *Feeling experience and its Modalities.* London 1925.

Maurice Halbwachs. *Les cadres sociaux de la memoire.* Paris. Alcan. 1925.

L. Laumonier. *Le Freudisme.* Exposé et critique. Paris. Alcan. 1925.

G. Heymans. *La psychologie des Femmes.* Paris. Alcan. 1925.

Dr. E. Dupré. *Pathologie de l'imagination et de l'Émotivité.* Paris. Payot. 1925.

F. Boquet. *Histoire de l'Astronomie.* Paris. Payot. 1925.

Paul Guillaume. *L'imitation chez l'enfant.* Paris. Alcan. 1925.

Przegląd Filozoficzny. Warszawa. Rocznik 28. Zeszyt I—II. W. Rubczyński. Zagadnienie rozwoju stosunków między normą a wartością. — T. Zieliński. Powstanie grzechu w świadomości starodawnej Grecji. — H. Elzenberg. Etyka wyrzeczenia. — H. Greniewski. Próba dedukcji teorji przyczynowości. — Sprawozdania.

Ruch filozoficzny. Lwów. Tom IX. N. 3, 4 i 5.

Zygmunt Czerny. Nauka filozofji w francuskiej szkole średniej. — Władysław Witwicki. Sekcja psychologiczna na XII Zjeździe lekarzy i przyrodników polskich w Warszawie. — Sprawozdania.

Revue philosophique. Paris. 1925. Rocznik 50.

N. 7. et 8. Juillet.—Aout 1925. — G. Séailles. La philosophie de Fechner. — E. Bréhier. Les postulats de l'histoire de philosophie. — G. Davy. Vue sociologiques sur la famille et la parenté d'après Durkheim. — D. Bodareau. Sur la nature des images. — Revue critique. — Analyses et comptes rendus. — Revue de periodiques.

N. 8 et 9. Sept. — Octobre 1925. — A Espinas. Economie politique, économie sociale et sociologie. — B. Lenoir. Henri de Saint-Simon. — B. Petronieries. Sur la voleur de la ore. — P. Busco. Kantes la place. — Notes et Domments. — Revue critique. — Analyses et comptes rendus. — Revue de periodiques.

The Monist. Chicago and London.

Vol. XXXV. N. 3. July 1925. — A. M. Wenley. Huxley in this Epoch. — R. D. Carmichael Meaning in the Case of Mathematical Postulates. — Ezra. B. Crooks. The pragmatic Absolute. — Susam Miles. Intuition and Bauty. — William Cristie Mac Leod. The original Nature of Man in early Chinese speculation. — Ivor B. Hart. The physical science of Leonardo da Vinci. A survey. — C. F. Liu. The vitality of Lao-tzés philosophy. — Criticismus and Discussions.

The Journal of philosophy. New York.

Volume XXII. N. 13. June 18, 1925. — M. T. McClure. Data and Meaning in Cognition. — Daniel Sommer Robinson. The Logical Significance of Rediscovered Knowledge. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Volnme XXII. N. 14. July 2, 1925. — T. V. Smith. Professional Work as an Ethical Norm. — Sterling P. Lamprecht. Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association. — R. M. Blake. Profesor Singer's Philosophy of Science — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Volume XXII N. 15. July 16, 1925. — Herbert Ellsworth Cory. The Interactions of Beauty and Truth. — Fredebick J. E. Woodbridge. Behavior. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Volume XXII. N. 16. July 30, 1925. — Edgar A. Singer, Jr. On Spontaneity. — Benjamin Ives Gilman. Deity the Implication of Humanity. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Volume XXII. N. 17. August 13, 1925. — E. T. Bell. Mathematics and Credulity. — A. Cornelius Benjamin. Classification and Division. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Volume XXII. N. 18. August 27, 1925. — Edgar Wind. Contemporary German Philosophy, I. — H. R. Smart. The Factual Basis of Mr. Johnson's Logic. — Book Reviews. Journals and New Books. Notes and News.

Rivista di filosofia. Organo della societa filosofica italiana Bologna Anno XVI. N. 2. 1925. — Communicationi del V Congresso italiano di filosofia. — Recensioni.

Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique. — Bologne.

Vol. XXXVIII. N. CLIX — 7. — H. Vogt. Die Massenabnahme der Sterne infolge Ausstrahlung der Energie. — L Morgan. Naturalisme et vie. — E. Lugaro. Esiste una energia nervosa? Parte I-a. Il principo della »reazione specifice«. — I. C. Stamp. The Influence of Death Duties ou the Socialisation of Wealth. — Recensioni.

Vol. XXXVII. N. CLX. — 8. — H. Shapley. The Magellanic Clouds and their Bearing on the problem of Stellar Ages. — H. Henneguy. Chromatine et chromatosomes au point de vue de la transmission des caractères héréditaires — E. Lugaro. Existe una energia nervosa? Parte II-a. Conduzione intraneuronica ex trasmissione interneuronica. — G. Diena. Les progres des Institutions pacifiques dans de récents Traités bilatéraux. — Recensioni.

Vol. XXVIII N CLXI. — 9. — A. Fraenkel. Der Streit um das Unendliche in der Mathematik. — E. M. McBride. Biological Memory as a new Theory of Life. — E. Lugaro. Existe una energia nervosa? Parte III-a. — De Tarlé. La repartition de matière première dans le monde. — Recensioni.

Journal de psychologie. Paris

XII Anné. N. 7. — H. Delacroix Remarques sur »Une grande mystique«. — A van Gennep. Le cycle cerémoniel du carneval et du carême en Savoie. — R. Vauzelle. De la comparaison chez l'enfant. — Analyses et comptes rendues. — Chronique.

Monistische Monatshefte. Hamburg. Rok X Zeszyt lipcowy, sierpniowy i wrześniowy 1925.

Nowiny naukowe. Warszawa. Rok I. N. 2, 3.

Przegląd Warszawski. Warszawa. Rok piąty. Zeszyt 44. 45. 46.

Przegląd Współczesny. Kraków. Rok IV. N. 40. 41. 42.

Przegląd Humanistyczny. Warszawa. Rok IV. Zeszyt I. II.

Sprawy Towarzystwa nauczycieli szkół średnich i wyższych. R. XLIV. N. 30. 31. 32. 33.

Przyjaciel szkoły. Poznań. Rok IV. N. 10. 11. 12.

Oświata polska. Organ wydziału wykonawczego polskich Towarzystw oświatowych. Rok II. N. 3.

Scena polska. Organ związku artystów scen polskich. Rok VII. Zeszyt II.